

Wie weit reicht das „natürliche Licht menschlicher Vernunft“?

Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie
unter ökumenischer Rücksicht

Christoph Böttigheimer

„Der Mensch“, so erwidert Jesus seinem Versucher nach dem Matthäusevangelium „lebt nicht vom Brot allein“.¹ Dass der Mensch mehr als ein bloß instinktgebundenes Wesen ist, gilt nicht nur innerhalb der Theologie als Allgemeinplatz, sondern ebenso innerhalb der neuzeitlichen philosophischen Anthropologie. Diese schickte sich an, den Menschen vorwiegend von seiner Leiblichkeit her zu verstehen und zu deuten, vor allem von seinem beobachtbaren Verhalten, das als Äußerung seines Subjektzentrums, als ein Sich-Verhalten angesehen wurde. Damit wurde dem Menschen gegenüber der Tierwelt eine Sonderstellung eingeräumt, welche bei Max Scheler² und Arnold Gehlen³ mit dem Stichwort „Weltoffenheit“ und bei Helmuth Plessner⁴ durch den Ausdruck „Exzentrizität“ belegt wurde. Diese frühen Entwürfe philosophischer Anthropologie haben auch die theologische Anthropologie beeinflusst – Karl Rahner beispielsweise nicht weniger als Wolfhard Pannenberg.

Als „Geist in Welt“⁵ geht der Mensch in der Welt nicht auf, sondern lebt ständig in einem Bezug zu seinem eigenen Selbst sowie zu der ihn umgebenden Welt, d. h. er hat Selbst- und Weltbewusstsein. Aufgrund dessen greift er in seinem Erkennen und Wollen stets über sich und die Welt hinaus. Der Begriff der Weltoffenheit bezeichnet somit nicht nur die unbegrenzte Offenheit des Menschen für die Welt, sondern ebenso seine Offenheit für das Unendliche. Diese Selbsttranszendenz, die sich im Erkennen und Wollen des Menschen zeigt, richtet sich auf eine Wirklichkeit, die durch das Erkennen und Handeln des Menschen selbst noch et-

Mt 4,4.

¹ Vgl. Scheler, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928.

³ Vgl. Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a. M./Bonn⁹1971.

⁴ Vgl. Plessner, Helmut, Philosophische Anthropologie, hg. v. G. Dux, Frankfurt a. M. 1970; ders., Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1928; ders., Anthropologie, philosophisch, in: RGG³ I, Sp. 410-414.
Rahner, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München²1957.

was näher bestimmt werden kann. Denn wie sich das Erkennen auf das Sein in seiner Erkennbarkeit, d. h. Wahrheit, richtet und das Handeln auf das Erstrebenswerte, d. h. das Gute, so muss die alles bestimmende Wirklichkeit selbst durch Wahrheit und Gutheit bestimmt sein.

Auf diese durch Wahrheit und Gutheit bestimmte Wirklichkeit greift der Mensch in seinem Erkennen und Wollen immer schon aus und wird von ihr her bestimmt, mehr noch, er bejaht sie in jeder Einzelsetzung seines Tuns. Die Transzendenz, die die erkennende und wollende Weltbejahung des Menschen begründet, verweist auf ein Unbedingtes, dem zu eigen zu sein hat, was menschliche Person auszeichnet: Geist, Freiheit und Personalität. Aufgrund seiner Verwiesenheit und Angewiesenheit ist diese transzendente Wirklichkeit keine bloße Setzung des Menschen, sie entspringt nicht einer nachträglichen Projektion, sondern ist die vorgängige Bedingung für das Erkennen und Wollen des Menschen. In diesem Sinne kann das eingangs erwähnte Jesuswort verstanden werden: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund hervorgeht.“

Wenn sich der Mensch, wie es Karl Rahner ausdrückte, im Wirkbereich einer transzendenten Wirklichkeit befindet – ob er darum weiß oder nicht – und dies seinem „übernatürlichen Existential“⁶ entspricht, stellt sich die Frage, inwiefern der Mensch kraft seiner Vernunft befähigt ist, diese Wirklichkeit zu erkennen. Diese Fragestellung wurde schon in der antiken Philosophie traktiert und die gewonnenen Erkenntnisse flossen in Form einer „natürlichen Theologie“ in die christliche Theologie mit ein.

Der Begriff „natürliche Theologie“ oder „*theologia naturalis*“ hat im Laufe der Geschichte einen tiefgreifenden Bedeutungswandel durchlaufen, was eine genaue Begriffsdefinition alles andere als einfach macht. Zudem wuchs sich das Problem der natürlichen Theologie im letzten Jahrhundert zum, wie es Eberhard Jüngel ausdrückte, „nervösen Zentrum der evangelischen Theologie“⁷ aus. Nicht zuletzt ist mit der „natürlichen Theologie“ ein Thema aufgerufen, das zwischen reformatorischer und katholischer Theologie mitunter äußerst kontrovers diskutiert wurde und wird. Damit sind zumindest drei wichtige Aspekte genannt, die eine Auseinandersetzung mit dem Thema „natürliche Theologie“ erforderlich, zugleich aber auch schwierig machen.

Die nachfolgenden Ausführungen beanspruchen nicht, das diffizile und verschlungene Problem der natürlichen Theologie umfassend zu behandeln, vielmehr werden ausgehend von kurzen begriffsgeschichtlichen Schlaglichtern die Lehrgehalte des Ersten Vatikanischen Konzils offengelegt und abschließend wird nach ökumenischen Annäherungen Ausschau gehalten.

⁶ Vgl. Rahner, Karl, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 10 (2003), 557-573, hier 563f.

⁷ Jüngel, Eberhard, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, in: ders., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 158-177, hier 158f.

1. Diskreditierung natürlicher Erkenntnis

Bereits die Alte Kirche übernahm den Begriff „natürliche Theologie“ aus der griechischen Philosophie. Nach dem Stoiker Marcus Varro (116–27 v. Chr.)⁸ befasst sich die „*theologia physica*“ mit dem Seienden als Seiendem und fragt nach dem Ursprung und Ersten des Seienden, nach dem Göttlichen. Der Ort dieser *theologia physica* bzw. *naturalis* ist der Kosmos. Indem sie nach dem wahren Wesen des Göttlichen fragt, ist sie im eigentlichen Sinne Metaphysik. Die frühe Kirche entschied sich bewusst dafür, in ihrer Glaubensverkündigung nicht auf die mythischen Gottesvorstellungen der Antike Bezug zu nehmen, sondern an der Gotteslehre der hellenistischen Philosophie anzuknüpfen. Die philosophische Behandlung der Gottesfrage wurde innerhalb der Philosophie als „natürliche Theologie“ bezeichnet.

Der Gedanke einer allen Menschen möglichen Gotteserkenntnis dank einer vernünftigen Weltwahrnehmung begegnet bereits in der Heiligen Schrift⁹, ist doch der Glaube für die Bibel „*kein blindes Wagnis, kein irrationales Gefühl, keine unverantwortete Option und schon gar kein sacrificium intellectus*.“¹⁰ Nur weil im Voraus zur Glaubenserkenntnis eine allgemeine Erkenntnis Gottes möglich ist, kann der Glaube rational verantwortet werden und kann der Mensch überhaupt erst durch das christliche Glaubenszeugnis auf Gott hin angesprochen werden. Ohne die Möglichkeit einer natürlichen, will heißen philosophischen Erkenntnis wäre die christliche Glaubensüberzeugung unverständlich und unverantwortbar; sie müsste als fremd und beziehungslos wahrgenommen werden. Nur weil sich für sie vernünftige Argumente anführen lassen, ist die christliche Glaubensüberzeugung überhaupt erst intersubjektiv vermittelbar. Aus diesem Grunde stellte Augustinus in seiner Lehre vom ‚Buch der Natur‘ (*liber naturae*) das der ‚Schrift‘ (*liber Scripturae*) zur Seite und verband so die natürliche und die geoffenbarte Gotteserkenntnis.¹¹

Das Vertrauen in die Rationalität des Glaubens nahm insbesondere in der mittelalterlichen Theologie einen breiten Raum ein. Der Rationalitätsanspruch des Glaubens gründete dabei im Schöpfungsglauben: Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, der die Welt und den Menschen zum Abbild seiner Weisheit und Wahrheit gemacht hat, implizierte, dass es nur eine Wahrheit und eine Vernunft geben kann,

⁸ Vgl. Varro, Marcus T., *Antiquitates rerum humanarum et divinarum libri XLI* (46 v. Chr.).

⁹ Von einem „natürlichen“ Wissen von Gott handeln: Joh 1,9; Apg 14,17; 17,27f; Röm 1,19f; 2,14f. Der Textbefund zur allg. Gottesoffenbarung ist umfangreich. Die wichtigsten Textstellen sind: Ps 19,2-7; Apg 14,15-17; Apg 17,22-31; Röm 1,18-21; Röm 2,14f und 1 Kor 15,33. Weiter relevante Perikopen sind m. E.: Gen 1,1-13; Gen 2,4-17; Gen 3,8f; Hi 12,7-10; Ps 8; Ps 19,1-7; Ps 50,6; Ps 94,9; Ps 97,1-6; Jes 40,12; Am 4,13; Mt 6,25-30; Apg 14,14-18; Apg 17,16-34; Röm 1,18-32; Röm 2,1; Röm 2,11-16; Röm 2,25-29; Röm 8,20-25; 1 Kor 11,14f; Röm 10,18; 1 Kor 15,33f; 2 Kor,1-6; Eph 2,2f; Eph 3,1-13; 1 Thess 1,9.

¹⁰ Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 95.

¹¹ Vgl. Kock, Christoph, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn 2001, 2.

an der alle Geschöpfe teilhaben. Für die Scholastiker gewann die philosophische Reflexion zunehmend an Bedeutung, ohne dass sie indes die Offenbarung als Grundlage der Theologie leugneten, weshalb sie ihre philosophische bzw. natürliche Theologie im Horizont des Glaubens betrieben und der geschichtlichen Offenbarung unterordneten.¹² Wie die Gnade die Natur voraussetze, so vollende die göttliche Offenbarung die natürliche Erkenntnis.¹³ Mittels der philosophischen Theologie sollten die Voraussetzungen des Glaubens (*praeambula fidei*) auf wissenschaftliche Weise aufgewiesen werden. Dies führte zu einem einschneidenden Begriffswandel: Besagte der Begriff „natürliche Theologie“ in der antiken Philosophie „der Natur Gottes gemäß“, so wuchs dem Begriff nun allmählich die Bedeutung „der Natur des Menschen gemäß“ zu.

Spätestens seit der Barock- und Neuscholastik bezeichnet der Begriff „natürliche Theologie“ eine bestimmte Art von Gotteslehre, welche gerade nicht von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes ausgeht, sondern von natürlichen Quellen, insbesondere von der Vernunft des Menschen bzw. von einer vernünftigen Betrachtung der Schöpfung. Somit handelt es sich bei der natürlichen Theologie um eine Lehre oder Rede von Gott, die sich nicht auf die geschichtliche, sondern auf die allgemeine Offenbarung Gottes stützt und sich durch einen argumentativen Charakter auszeichnet.

Während sich die natürliche Theologie bis in das 16. Jh. auf die Philosophie stützen konnte, emanzipierte sich diese in der Neuzeit endgültig von ihrem übernatürlichen Überbau. Infolgedessen radikalisierte sich die traditionell-thomistische Gestalt der natürlichen Theologie und wurde schließlich zu einer kritischen Instanz gegenüber der Offenbarungstheologie, bis sie gar als Religionsphilosophie mit einer höheren Autorität auftrat und den Anspruch erhob, die Gottesfrage angemessener beantworten zu können als die Theologie dies tat. Damit verlor diese natürliche oder philosophische Theologie ihre theologische Basis, den Schöpfungsglauben, sowie ihre primäre Funktion, den Rationalitätsaufweis des christlichen Glaubens. Aus ihr wurde, wie einst in der Antike, eine rein philosophische Theologie, die sich nicht mehr als durch die Schöpfungsoffenbarung ermöglicht verstand, sondern sich ausschließlich auf die Vernunft des Menschen berief. Für David Hume etwa waren natürliche Theologie und natürliche Religion identisch. Folgerichtig wurde aus dem Natürlichen nun das Vernünftige, Gute, Notwendige und Allgemeine, wodurch das Übernatürliche bzw. Geoffenbarte als das autoritativ Behauptete erscheinen musste. Infolgedessen wandelte sich die Korrelation ‚natürlich – geoffenbart‘ hin zu ‚natürlich – autoritativ‘.¹⁴

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I, 4.

¹³ Vgl. ders., *S.th.* I, q. 2 art. 2 adl. „Der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis voraus, wie Gnade die Natur oder die Vollendung das zu Vollendende“.

¹⁴ Vgl. Birkner, Hans-Joachim, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 3 (1961), 279-295, hier 285.

Die selbständig gewordene philosophische Theologie der Aufklärung, die teilweise auch die katholische Theologie beeinflusste¹⁵, ist aus einem zweifachen Grund gescheitert. Zum einen durch Kants Kritik der reinen Vernunft, die den Zugang der theoretischen Vernunft zu Gott verstellte. Zum andern verlagerte Schleiermacher im Zuge der Erschütterung der spekulativen Metaphysik das Religiöse in den außerrationalen Raum des „Gefühl[s] schlechthinniger Abhängigkeit“¹⁶ und brachte damit den Gedanken Pascals, dass der Gott der Philosophen vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vollkommen unterschieden sei, endgültig zum Durchbruch. Die Folge war ein tiefes Misstrauen gegenüber einer solchen natürlichen, auf theologische Kriterien verzichtenden Theologie. Gleich in der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung wurde sie schließlich ausdrücklich verworfen¹⁷, während katholischerseits stets an ihr und an den klassischen Gottesbeweisen festgehalten wurde. Ihre Bekämpfung erfolgte vor allem seitens der dialektischen Theologie.¹⁸ Nach Karl Barth könne der Mensch von sich aus Gott nicht erkennen; in der Erkenntnis der Natur begegne er sich nur selbst.¹⁹ Auch verbiete es sich, die Offenbarung Gottes in irgendeiner Form mit der menschlichen Erfahrungswelt sowie der menschlichen Vernunftkenntnis verknüpfen zu wollen. Die Wirklichkeit Gottes sei in der Welt nicht erfassbar, die Offenbarung Gottes nicht ausweisbar. Der Begriff „natürliche Theologie“ wurde nicht zuletzt durch Barths Verdikt formalisiert und avancierte zu einem Streitbegriff.

2. Erstes Vatikanisches Konzil

Das kirchliche Lehramt nahm sich auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erstmals in der Konziliengeschichte der Frage nach der natürlichen Theologie an, da sie

¹⁵ Benedikt Stattler, Matthias Schönberg, Sigismund Storchenau.

¹⁶ Schleiermacher, Friedrich D. E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl. 1830/31, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008, 44.

¹⁷ Vgl. Barmer Theologische Erklärung, These 1: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

¹⁸ Barth, Karl, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich 1987, 129: „Damit haben wir nun aber festgestellt, daß uns die heilige Schrift weder vor die Notwendigkeit stellt, noch uns auch nur die Möglichkeit gibt, mit einer nicht in und mit seiner Offenbarung gegebenen, nicht an sie gebundenen Erkennbarkeit des Gottes der Propheten und Apostel und insofern mit einer ‚christlichen‘ natürlichen Theologie zu rechnen. Von der heiligen Schrift her ist uns eine ‚andere‘ Aufgabe der Theologie nicht gestellt und auch nicht uns selber zu streifen erlaubt.“

¹⁹ Vgl. ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich 1960, 330: „Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er zum vornherein daneben. Er tut dann nicht das, was er tun müßte, wenn die Wahrheit zu ihm kommt. Er glaubt dann nämlich nicht. Würde er glauben, so würde er hören.“

infolge von Rationalismus und fideistischem Traditionalismus strittig geworden war. Die Konzilsväter gingen dabei von einer je eigenständigen Erkenntnisweise von Vernunft und Glauben aus, entsprechend der doppelten ontologischen Ordnung von Natur und Übernatur.²⁰ Sie betonten die Vereinbarkeit von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung²¹ und erkannten in der natürlichen Vernunft des Menschen ein Medium für die Gotteserkenntnis, hielten also an der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes fest. Wörtlich definierten sie: „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, [kann] mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden“.²² Das bedeutet, dass die menschliche Vernunft, falls sie sich selbst treu bleibt, es immer mit Gott zu tun bekommt und zwar in der Reflexion der geschaffenen Dinge.²³ Umgekehrt muss gefolgert werden, dass es aufgrund der schöpfungsgemäßen Erkenntnis Gottes keine stichhaltigen Gründe für eine definitive Verwerfung des christlichen Gottesglaubens geben kann.²⁴

Das Konzil behauptet nicht, dass alle Menschen Gott mit Sicherheit erkennen. Es sagt nicht einmal, ob es jemals Menschen gegeben hat, die Gott ganz ohne übernatürliche Hilfe erkannt haben, noch zu welcher Gotteserkenntnis eine solche Erkenntnis führt. Erklärt wird lediglich eine prinzipielle kosmologische Erkennbarkeit Gottes. Die Aussage erfolgt also auf einer abstrakten, theoretischen Ebene, wodurch schlechterdings nicht geleugnet wird, dass die ambivalente Natur – im Sinne des Konzils mit Schöpfung identisch – an sich ein nur schwer lesbares Buch ist. Ebenso wenig wird verschwiegen, dass in der gegenwärtigen, d. h. durch die Erbsünde belasteten Lage des Menschen durchaus eine moralische Notwendigkeit für eine besondere Offenbarung besteht.²⁵ Nichtsdestotrotz hält das Konzil daran fest, dass der christliche Glaube nichts Unvernünftiges oder gar Widervernünftiges ist und Glauben und Denken darum keinen Gegensatz bilden. In der Erkenntnis des Offenbarungsglaubens zeigt sich derselbe Gott wie jener, auf den der Mensch im reflexiven Bedenken der von Gott geschaffenen Wirklichkeit stößt. Die natürliche Erkenntnis Gottes ist folglich vermittelt, nämlich durch die von ihm geschaffenen Dinge; sie ist durch das Geschaffensein des Weltganzen bedingt. Der Glaubende darf darum vertrauen, dass sich sein Gottesglaube inmitten menschlicher Erfahrungen sowie in seinem Denken immer wieder neu bewährt, oder, wie es das Konzil

²⁰ DH 3008.

²¹ DH 3017.

²² DH 3004; vgl. ebd. 3026: „Wer sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft gewiß erkannt werden: der sei mit dem Anathema belegt.“

²³ Vgl. Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10: *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, 70-88, hier 75f: „Der Mensch hat es unweigerlich, und zwar im voraus zu einer explizit und institutionell verfaßten christlichen Offenbarung mit Gott zu tun. Unweigerlich und bevor einzelne Propheten und Pfarrer an ihn gelangt sind.“

²⁴ Bereits im Neuen Testament gilt Unglaube als nicht zu verantworten und wird als Sünde verworfen (vgl. z. B. Joh 15,22.25).

²⁵ DH 3005.

formuliert, der christliche Glaube „ein Gehorsam ist, der mit der Vernunft in Einklang steht“.²⁶

Gemäß neuscholastischer Theologie brachte das Erste Vatikanum die Intelligibilität des Glaubens *de iure*, nicht aber *de facto* zum Ausdruck. Es wird jene transzendente Möglichkeitsbedingung des Glaubens (logische Voraussetzung – *praeambula fidei*) definiert, aufgrund derer der Glaube dem Menschen nicht vollkommen fremd oder beliebig erscheint. Soll der Offenbarungsglaube den Menschen wirklich zuinnerst betreffen und ihn der allgemeine Anspruch der Offenbarung zu einer personalen Antwort herausfordern, muss die Offenbarung Gottes von der menschlichen Vernunft vernehmbar und ihr zugänglich sein. Das heißt, es handelt sich um eine transzendentaltheologische Aussage, die die Vernunftgemäßheit und intellektuelle Redlichkeit des Glaubens unterstreicht und damit verbunden die Verantwortlichkeit des Menschen für den Glauben bzw. für den Unglauben. Dies erfolgt ganz bewusst unter Berufung auf Röm 1,20, wo Paulus die Heiden in die Pflicht nimmt und ihre Erlösungsbedürftigkeit damit begründet, dass sie bei rechtem Vernunftgebrauch Gott anhand seiner Werke in der Schöpfung grundsätzlich erkennen könnten.

Grund für die natürliche Gotteserkenntnis ist das Verhältnis zwischen dem vollkommenen Sein und dem Sein der geschaffenen Dinge, welches nicht in allen Dingen ein und dasselbe ist, so dass zwischen ihnen eine ontologische Differenz besteht. Für diese seinsmäßige Abhängigkeit des kontingenten Seins vom absoluten Sein und einer damit gegebenen unumkehrbaren Ähnlichkeit zwischen Schöpfung und Schöpfergott hat Thomas Cajetan (1469-1534) den Begriff der *analogia entis* eingeführt. Auf dieser Seinsanalogie baut die natürliche Theologie auf. Indem sie mit dem Licht der natürlichen Vernunft die Geschöpflichkeit der Dinge reflektiert, legt sie den Zeichen- oder Verweischarakter der geschaffenen Wirklichkeit offen. Diese Basis natürlicher Theologie wurde von Barth übrigens rigoros bestritten. Er bezeichnete sie als „Erfindung des Antichrist“, um deretwegen man nicht katholisch werden könne.²⁷

3. Grenzen und Gefahren

Das Konzil verwirft eine rein autonome, von Gott unabhängige Vernunft ausdrücklich.²⁸ Die natürliche Theologie möchte nicht kraft voraussetzungsloser Vernunft einen Weg zu Gott bahnen, sondern stattdessen im Diskurs der Wissenschaften die Vernunft des Glaubens als wahrhaft vernünftige Voraussetzung zur Geltung bringen. Das gelingt ihr nur, wenn sie sich von Gott zu denken geben lässt, näherhin

²⁶ DH 3009.

²⁷ Barth, Karl, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich ⁵1960, VIII f.

²⁸ Vgl. DH 3031: „Wenn jemand sagt, die menschliche Vernunft sei so unabhängig, daß ihr der Glaube von Gott nicht befohlen werden könne, der sei ausgeschlossen.“

von „den geschaffenen Dingen“, d. h. von deren Geschöpflichkeit. Sie impliziert eine relationale Ontologie, gemäß der sich das Geschaffene von Gott völlig unterscheidet und zugleich radikal auf ihn verweist. Ausgehend von der Vorgabe des Geschaffenseins durchdenkt die natürliche Theologie die Zusammenhänge der Welt tiefer als andere Denkbemühungen, die diese Vorgaben nicht teilen. Mit anderen Worten: Natürliche Theologie setzt auf die Vernunft; aber sie unterstellt nicht, dass die menschliche Vernunft aus sich selbst vernünftig sei bzw. der Mensch durch pure Eigeninitiative zur Erkenntnis Gottes gelangen könnte. Natürliche Theologie setzt nicht auf die Voraussetzungslosigkeit des Denkens im Sinne dessen, dass das Denken sich all jene Inhalte selbst geben könne, die es als vernünftig einsieht. Stattdessen muss sich Gott selbst zu erkennen geben oder umgekehrt sich die Vernunft von Gott zu denken geben lassen. Weil Gott nur aus sich und durch sich selbst erkannt werden kann, muss sich der Mensch auf eine Vorgabe Gottes, auf seine Selbstoffenbarung und Selbstbezeugung einlassen, um ihn erkennen zu können, und dazu ist es nötig, mit dem religiösen Glauben konfrontiert zu werden. Dann kann mittels der Vernunft aufgedeckt werden, was dem Menschen natürlicherweise zu erkennen möglich ist: das Geschaffensein aller Dinge und die darin enthaltene Verwiesenheit auf Gott. Peter Knauer drückt diesen Sachverhalt wie folgt aus: „Die Erkenntnis des Geschaffenseins aller weltlichen Wirklichkeit und damit auch unserer selbst wäre als ‚natürliche Gotteserkenntnis‘ zu bezeichnen. Es handelt sich aber um eine Erkenntnis, die erst durch die Begegnung des Menschen mit der christlichen Botschaft zur Ausdrücklichkeit gelangt. Um ‚natürliche Gotteserkenntnis‘ gewissermaßen freizulegen, geht die christliche Botschaft korrigierend auf das mitgebrachte Vorverständnis des Menschen ein.“²⁹

Die natürliche Theologie unterscheidet sich von der Offenbarungstheologie nicht darin, dass sie sich unabhängig von jeglicher Offenbarung Gottes vollzieht, sondern dass sie sich im argumentativen Diskurs nicht auf die kategoriale Offenbarungsgeschichte beruft. Sie ist der Offenbarungstheologie nicht vorgeschaltet, vielmehr weiß sie sich methodisch durchaus der Geltung der Glaubenswahrheit im „Reich der Vernunft“ verpflichtet. Trotzdem aber begründet sie die Geltung ihrer Argumente nicht von der Autorität der Offenbarung her. Dass das Konzil insofern die Philosophie bzw. philosophische Theologie wertschätzte, darin sah Karl Rahner die große Leistung des Ersten Vatikanums. Dabei interpretierte er die Konzilsaussagen dahingehend, „daß die Philosophie im Grunde eine gleiche – besser vielleicht: gleichgewichtige – Bedeutung hat wie die Offenbarung. Der Schultheologe wird natürlich schreien und sagen, so sei es damals doch von den Konzilsvätern nicht gemeint gewesen, die hätten doch die Autonomie und die Herrschaft über die Philosophie für die Theologie vindiziert. Das alles ist in einem gewissen Sinn richtig. Aber es gibt für das Konzil eben doch ein autonomes Wissen, das für die Bereiche der Theologie von entscheidendem Belang ist und das doch nicht Offenba-

²⁹ Knauer, Peter, „Natürliche Gotteserkenntnis“, in: Jüngel, Eberhard u. a. (Hg.), Verifikationen, Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, 275-294, hier 286.

rungstheologie ist, das einer geschichtlich regionalen Offenbarungserfahrung als das Universale vorausgeht.“³⁰

Des Weiteren greift die natürliche Theologie auf die Wahrheit des Offenbarungswortes vor, indem sie diese Wahrheit an jeweils zentralen Fragestellungen als überzeugende Hypothese in den Diskurs der Wissenschaften und Weltanschauungen einführt. Dieser Vorgriff kann sich auf Grunddaten des Schöpfungsglaubens beziehen; er kann sich aber auch auf andere Aspekte des christlichen Welt- und Selbstverständnisses richten, sofern diese in der jeweiligen Situation des wissenschaftlich-weltanschaulichen Diskurses die Vernunft des Glaubens besonders prägnant ausdrücken (Erfahrung der Unbedingtheit in der ethischen Selbsterfahrung; Implikationen der Sinnerfahrung etc.).

Eine gewisse Gefahr kann in diesem Zusammenhang darin bestehen, dass die Torheit des Kreuzes zu wenig bedacht wird, oder, wie Jürgen Werbick ausdrückt, „sich der diskursorientierte Vorgriff auf die Wahrheit des Offenbarungswortes kritiklos den herrschenden Selbstverständlichkeiten anpasst. So muss sich die natürliche Theologie immer wieder daraufhin überprüfen lassen, ob sie noch von dem Gott spricht, der sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, oder ob sie sich nur einen Gott ausgedacht hat, der für die jeweils dominierenden gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnisse problemlos einsetzbar ist.“³¹ Der „natürliche“ Gott darf nicht der Projektion weltanschaulicher Fantasien des Menschen anheimfallen. Gerade deshalb hat das Zweite Vatikanum die natürliche Theologie im Kontext der Offenbarung Gottes behandelt und sie nicht, wie noch das Erste Vatikanum, von der übernatürlichen Offenbarung unterschieden.³² Indem die doppelte ontologische Ordnung bzw. doppelte Erkenntnisordnung neuscholastischen Denkens überwunden wurde, erscheint die Lehre von der natürlichen Erkenntnis Gottes in einem neuen Licht.³³

4. Ausblick

Zwischen den christlichen Konfessionen dürfte wohl Übereinstimmung darin bestehen, dass der Glaube nicht ohne die Vernunft auskommt. Der christliche Glaube muss sich als rational ausweisen können, soll er vom Aberglauben unterscheidbar

³⁰ Rahner (wie Anm. 23), 77. „Dieses von vielen heute so geschmähte Konzil ist, wenn man es richtig versteht, ein großartiges Konzil gewesen trotz allem Muff, der damals natürlich unter den von ihrer Zeit erschreckten Vätern herrschte, die am liebsten zu den Zeiten vor Aufklärung und Französischer Revolution zurückgekehrt wären. Ein großartiges Konzil. Warum? Weil es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der bloßen Vernunft erklärt hat.“ (Ebd., 75f).

³¹ Werbick, Jürgen, Der Streit um die „natürliche Theologie“ – Prüfstein für eine ökumenische Theologie? in: Cath 37 (1983), 119-132, hier 132.

³² Vgl. DV 6.

³³ Wie es nur eine Ordnung bzw. Wirklichkeit gibt, so lässt sich auch der Gottesgedanke nicht zergliedern.

sein und vor der Gefahr des Fundamentalismus bewahrt werden. Wenn es zu diesem Rationalitätserweis des natürlichen Lichts menschlicher Vernunft bedarf, so darf indes nicht verkannt werden, dass die Vernunft sowohl begrenzt als auch erlösungsbedürftig ist. Allein schon deshalb ist eine Erkenntnis Gottes kraft bloßer, will heißen autonomer bzw. isolierter menschlicher Vernunft nicht denkbar. Ein allgemeiner Gottesgedanke kann nur ausgehend von der Schöpfungsoffenbarung aufgewiesen werden und das bedeutet, dass die natürliche Theologie nicht offenbarungslos konzipiert werden darf, sondern sie stattdessen den Glauben an die allgemeine Offenbarung Gottes voraussetzt und sich stets ihres theologischen Charakters selbstkritisch bewusst zu sein hat.

Da Gott kein Objekt unter Objekten ist, kann er nur durch sich selbst erkannt werden und folglich setzt die natürliche Erkenntnis Gottes eine Offenheit auf Seiten des Menschen voraus. Dies sagt etwas über die Wesensverfassung des Menschen aus: Er ist nicht nur aufgrund seiner Weltoffenheit, sondern ebenso aufgrund seiner Möglichkeit eigenständiger natürlicher Gotteserkenntnis für Gottes Wort empfänglich. Oder um es mit den Worten Karl Rahners zu sagen: „Das Erstaunliche am Ersten Vatikanum [...] liegt darin, daß es ein Geschehen im Menschen anerkennt, das heilsbedeutsam ist (wenn wir es theologisch sagen wollen) und doch unabhängig von Christentum und Kirche unausweichlich und immer gegeben ist. Die berühmte Pascalsche Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi wird gerade nicht gemacht, da der mit dem Licht der Vernunft erkannte Gott genau der ist, der als Gott des Heils in der Fundamentaltheologie und Theologie auftritt, zumal es doch selbstverständlich erscheinen dürfte, daß, wenn es überhaupt eine Gotteserkenntnis mit dem Licht der natürlichen Vernunft geben können soll, diese nicht jene Zufälligkeit haben kann, mit der der Mensch etwas von Australien weiß oder auch nicht weiß.“³⁴

Wird die schöpfungsgemäße Erkennbarkeit Gottes in erster Linie als eine theologische und nicht religionsphilosophische Aufgabe angesehen, wie dies in der katholischen Theologie heute der Fall ist, könnten sich ökumenische Annäherungen ergeben. Steht nicht auch die evangelische Theologie vor der grundlegenden fundamentaltheologischen Aufgabe, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens im Horizont gegenwärtigen Wahrheitsbewusstseins zu begründen? Besteht nicht auch evangelischerseits die Notwendigkeit, den Glauben situationsgemäß zu vermitteln und den Glaubensgehalt plausibel zu machen, so den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Universalität einzulösen und die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu wahren? Wenn der Rationalitätsaufweis des Glaubens nicht im Vorhof des Glaubens vollzogen wird, könnte die traditionelle natürliche Theologie womöglich treffender als ‚Theologie der Natur‘ oder ‚verifikative Theologie‘ be-

³⁴ Rahner (wie Anm. 23), 70-88, hier 75f.

zeichnet werden.³⁵ Dies bedeutet, dass im Glauben die vor dem Glauben wirksame Vernunft zu entdecken und zu rekonstruieren ist, um so die Aussagen des Glaubens als vernünftig zu verifizieren.

Kommt es bei der natürlichen Theologie darauf an, im Glauben an die Offenbarung Gottes rationale Argumente für diesen Glauben zu formulieren und so vor dem Hintergrund des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins die Glaubensoption in ihrer Rationalität auszuweisen, so schließt dies sowohl den wissenschaftlichen Diskurs als auch einen hermeneutischen Wettstreit mit anderen Weltanschauungen mit ein. Des Weiteren ist auf die Geschichte sowie auf die konkreten Situationen und Erfahrungen der Menschen einzugehen, anstatt sich, wie beim Ersten Vatikanum, auf abstrakte Aussagen zu beschränken. Das bedeutet dann auch, die Natur nicht nur als eine statische Größe zu denken, sondern sie in ihrer evolutiven Entwicklung ernst zu nehmen.

Wenngleich katholischerseits unstrittig ist, dass sich die Wahrheit des Glaubens inmitten der konkreten Lebenswelt bewahrheiten und verifizieren lassen muss, so scheint mir evangelischerseits der Situations- und Erfahrungsbezug der Theologie nach wie vor kontrovers diskutiert zu werden, was zumindest die Auseinandersetzung zwischen Jüngel und Pannenberg gezeigt hat. Damit hat der Begriff „natürliche Theologie“ heute zwar als Schimpfwort oder Ketzerbegriff ausgedient, doch eine Problemanzeige scheint mir mit diesem Begriff noch immer verbunden zu sein.

³⁵ Vgl. Krauß, Georg, Glaube mit Vernunft. Ökumenischer Weg verifikativer Theologie, in: Stubenrauch, Bertram (Hg.), Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung (= FS Beinert), Freiburg i. Br. u. a. 1998, 143-165, ders., Gotteserkenntnis ohne Erfahrung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987, 469-477; Smedes, Taede, Ist Barth überholt? Reflektionen über Barths Kritik der Natürlichen Theologie im Kontext des heutigen Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Vogelsang, Frank u. a. (Hg.), Theologie und Naturwissenschaften. Eine interdisziplinäre Werkstatt. Dokumentation der Tagung 18/2005. 20.-22. Juni 2005, Evangelische Akademie im Rheinland, Bonn 2006, 279-290, hier 288.