

# Philosophische Theologie als praktische Metaphysik?

## Ein Diskussionsbeitrag

**Michael Böhnke**

1.

Thomas Mann lässt Hans Castorp im Roman „Der Zauberberg“ im Anschluss an einen Vortrag von dem an der Psychoanalyse interessierten Dr. Krokowski vermuten, Madame Chauchat, eine Patientin des Sanatoriums Berghof bei Davos, in dem sich alle Beteiligten aufhalten, wolle sich nicht „zergliedern“ lassen. Er benutzt die Verbform von „Zergliederung“ als Synonym für den Begriff „Analyse“; denn die verbale Form „zergliedern“ gibt exakt das wieder, was in der Analyse geschieht.

Ein gewichtiger hermeneutischer Einwand gegen die Zergliederung lautet, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Eine Kette ist mehr als die Summe ihrer Glieder. Der Streit zwischen analytischer und hermeneutischer Religionsphilosophie ist ein Streit um das Ganze. Während in der Zergliederung der Religion das Ganze aus dem Blick gerät, ist es in der Hermeneutik als offener Horizont präsent. Horizont besagt hermeneutisch zugleich, dass es keinen Blick auf das Ganze aus der Vogelperspektive gibt. Das Ganze als unabweisbarer Horizont jedweden intentionalen Verstehens ist immer nur perspektivisch, fragmentarisch und bedingt aussagbar.

Ein gewichtiger analytischer Einwand gegen die Hermeneutik lautet, dass die Analyse in Bezug auf den von ihr untersuchten Gegenstand auch ohne Horizontbewusstsein präzise sei, ja mehr noch, die Reflexion auf das Ganze eine präzise Analyse undurchführbar mache. Mit diesem Argument ist beispielsweise Christian Tapp am Ende seines Artikels „Ewigkeit Gottes. Analytische Perspektiven“ der von einigen Theologen erhobenen Forderung entgegengetreten, der Analyse sei ein reicherer Begriff von Ewigkeit zugrunde zu legen, welcher der Vollkommenheit und Lebensfülle des dreieinen Gottes gerecht werde. Sein Argument lautet: „Der analytische Philosoph vermag es dann kaum noch, ein Verständnis dessen zu gewinnen,

was hier dem Eternalismus und dem Sempiternalismus als Alternative gegenübergestellt werden soll.“<sup>1</sup>

Der Literat Ludovici Settembrini warnt in Thomas Manns Zauberberg jedoch vor der Verabsolutierung der Analyse.

„Analyse taugte zwar ‚als Werkzeug der Aufklärung und der Zivilisation‘, insofern sie ‚dumme Überzeugungen erschüttert, natürliche Vorurteile auflöst und die Autorität unterwühlt‘, indem sie ‚befreit, verfeinert, vermenschlicht und Knechte reif macht zur Freiheit‘. Schädlich, ‚eine unappetitliche Sache‘ sei sie indes, ‚insofern sie die Tat verhindert, das Leben an den Wurzeln schädigt‘. Eindringlich warnt Settembrini daher seinen Schützling davor, sich von dem morbiden Reiz der Anstalt beeindrucken zu lassen, und drängt ihn mehrfach zur Abreise.“<sup>2</sup>

Nimmt man Thomas Mann beim Wort, wird man nicht umhinkommen, feststellen zu müssen, dass mit der Verabsolutierung der Analyse eine gewisse „Lebensweltvergessenheit“<sup>3</sup> und Agonie einhergeht.

Ausgehend von der Evidenz des echten Gebetes soll im Folgenden zunächst die bleibende Lebensweltbezogenheit der Theologie herausgearbeitet werden. Dabei wird die Pneumatologie eine entscheidende Rolle spielen. Dass ihr diese Rolle nicht nur für die Erhellung der epikletischen Struktur des Gebets zukommt, sie vielmehr auch als Strukturprinzip der Dogmatik zu fungieren vermag, daran wird in diesem Zusammenhang zu erinnern sein, bevor in einem weiteren Schritt gezeigt wird, dass in der Theologie auch epistemisch nicht von dieser pneumatologischen Konkretion der Gegenwart Gottes im Gebet, welche die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch betont, abgesehen werden kann. Im Anschluss daran wird die These vertreten, dass eine solche Theologie philosophisch als praktische Metaphysik bezeichnet werden müsste.

<sup>1</sup> C. Tapp, Ewigkeit Gottes. Analytische Perspektiven, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hrsg.), Handbuch für analytische Theologie (STEP 11), Münster 2017, 363–402, 397.

<sup>2</sup> Diese schöne Zusammenstellung von Zitaten aus dem Werk von Thomas Mann habe ich dem Artikel Der Zauberberg, in: [https://de.wikipedia.org/wiki/Der\\_Zauberberg](https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Zauberberg) (zuletzt abgerufen am 03.01.2019) entnommen und empfinde dies in diesem Fall ausnahmsweise auch nicht verwerflich.

<sup>3</sup> K. Held, Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft, Frankfurt a. M. 2018, 124.

## 2.

„Ohne Beten ist Glaube bloße Ansicht über die Welt (Weltanschauung)“, stellt Christoph Böttigheimer in seiner jüngst veröffentlichten Schrift über das Bittgebet fest.<sup>4</sup> Und eben um den „Katholizismus als Weltanschauung“ geht es Benedikt Paul Göcke in seinem Beitrag in diesem Band. *Nur* als Weltanschauung, wird man ergänzend feststellen müssen, eignet sich der Katholizismus als Gegenstand der Analyse.

Hingegen spricht Klaus Held mit Edmund Husserl aus phänomenologischer Perspektive von der „Evidenz des echten Gebetes“<sup>5</sup>. Ebenso sieht es der der Theologie der Welt verpflichtete Johann B. Metz, für den die Sprache der Theologie nichts anderes als „reflexive Gebetsprache“<sup>6</sup> ist. Und auch Otmar Fuchs geht in seiner weltoffenen und leidsensiblen trinitarischen Theologie von der Gebetspraxis aus.<sup>7</sup> Eine Theologie, die nicht von der Praxis und der Sprache des Gebets ausgeht, ist Weltanschauung. Sie ist lebensweltvergessene Idealisierung des Glaubens.

<sup>4</sup> C. Böttigheimer, Sinn(losigkeit) des Bittgebets. Auf der Suche nach einer rationalen Verantwortung, Freiburg i. Br. 2018, 17f.

<sup>5</sup> K. Held, Glaube (s. Anm. 3), 54 unter Verweis auf eine Notiz Husserls aus dem Jahr 1934 (Manuskriptgruppe E III 4, 35 b).

<sup>6</sup> J. B. Metz, Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?, in: ders./J. Reikerstorfer/J. Werbick (Hrsg.), Gottesrede, Münster 1996, 21–33, 29. „Elementare Krisen verlangen elementare Vergewisserungen. ‚In der Zeit der Gotteskrise‘ darf die Theologie ihre Gottesrede am wenigsten als objektivistisch verkümmerte Lehre darstellen; sie darf ihre ‚Sachlichkeit‘ nicht im Stil der zum System gewordenen Berührungangst vor dem unbegriffenen Leben suchen. Sie muss sich vielmehr auf die Verwurzelung ihrer Rede über Gott in einer Frage zu Gott, kurzum in der Sprache der Gebete besinnen. Diese Erkundung der Gottesrede aus der Sprachwelt der Gebete hat immer lebensgeschichtliche Hintergründe. Und es ist gerade die lebensgeschichtliche Perspektivität dieser Sprache selbst, die die Objektivität der in ihr ausgedrückten Erfahrung garantiert – in ihrer individuellen Besonderheit, in ihrer Einseitigkeit und Dürftigkeit, in ihrem Scheitern, in ihrer Verweigerung, in ihrer Enthaltung. Das Thema ‚Gott‘ dispensiert auch den Theologen nicht von seiner Biographie. Das unterscheidet ihn vom Religionswissenschaftler“ (JBMGS 4, 95), zit. nach: <https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/fundamentaltheologie/metz.html> (zuletzt abgerufen am 03.01.2019).

<sup>7</sup> Vgl. O. Fuchs, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Mainz <sup>3</sup>2016.

Der Ausgang bei der Evidenz des echten Gebetes hingegen vermeidet es, den Glauben lebensweltvergessen zur Sprache zu bringen. Er bringt ihn als lebensweltbezogene Handlung zur Sprache. Klaus Held hat mit seinem weltphänomenologischen Ansatz (134)<sup>8</sup>, in dem er die in vielen lebensweltlichen Horizonten als Universalhorizont antizipierte *eine* Welt – und nicht wie Heidegger das Sein – als „Grundthema der Phänomenologie“ (65) benennt, die „Idealisierung“ (122) als Grund für die „Lebensweltvergessenheit“ (124) benannt. Lebensweltvergessenheit bedeutet, dass die Rückbezogenheit der Idealisierungs-erzeugnisse auf ihre lebensweltlichen Voraussetzungen vergessen wird, und man mit ihnen, obwohl es sich bei ihnen nur um Grenzbegriffe handelt, so umgeht, als seien sie anschaulich gegeben (vgl. 123). In diesem Sinn komme die Lebensweltvergessenheit im superlativischen Sprechen von Gott zum Ausdruck. „Das superlativische Sprechen der traditionellen christlichen Metaphysik vom biblischen Gott beruht in diesem Sinne auf einer Lebensweltvergessenheit“ (ebd.). Held stellt dieser metaphysisch-idealisierten Gottesrede phänomenologisch den komparativischen Charakter der Gottesprädikate (vgl. 119) entgegen, welcher die lebensweltlichen Wurzeln des biblischen Monotheismus nicht vergisst und daran erinnert, dass der Gott Israels sich gegenüber anderen Göttern durchgesetzt habe, weil er sich ihnen gegenüber als der je stärkere, je gerechtere und je gütigere erwiesen habe. Nicht Allmacht oder Allgüte seien daher die primären Gottesprädikate. Die All-Aussagen stellen vielmehr metaphysisch beeinflusste sekundäre Idealisierungen eines ursprünglich geschichtlichen Gottes- und Wahrheitsverständnisses dar.

Wendet sich jemand im Gebet an Gott, bittet er im Gebet Gott um Gott, so weiß er sich darin von der Hoffnung getragen, dass sich Gott als der je stärkere, der je gerechtere und der je gütigere erweisen möge. Der sich von der im Gebet vorgetragenen Not betreffenden lassende Gott, der „in der Geschichte nicht überzeitlich derselbe bleibt“, ist ein Gott „im Werden“ (58). Theologische Wahrheit ist praktische Wahrheit. Held sieht einen Zusammenhang zwischen

---

<sup>8</sup> Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf *K. Held, Glaube* (s. Anm. 3). Vgl. meine ausführlichere Interpretation in *M. Böhnke, Zeichen der Zeit – Befreiung zur Weltoffenheit und „Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“*, in: J. Rahner/T. Söding (Hrsg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (QD 300), Freiburg i. Br. 2019, 220–231.

Genese und Geltung der Gottesrede, der in der Verbindung von Gebet und dem komparativischen Charakter der nicht lebensweltvergessenen Gottesprädikate zum Ausdruck kommt.

Wenn Held mit Husserl von der Evidenz des echten Gebetes spricht, meint er damit die göttliche Gewährleistung auf Erfüllung, die sich weltphänomenologisch als „göttliche[n] Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“ (53) in den unterschiedlichen lebensweltlichen Kontexten zeigt, in denen der Gott der Bibel sich in diesem Sinn komparativisch als der je stärkere, je gerechtere und je gütigere erweist.

Das echte Gebet ist Ausdruck der Hoffnung. Held versteht diese als Gestimmtheit. Der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann hat das als Kern der Liturgie bezeichnet:

„Der Gottesdienst [als öffentliches Gebet der Kirche; M. B.] ist ein höchst spannungsreiches Geschehen, das sich idealisierenden Zuständen wie dem der Idylle letztlich verweigert. Das, was die Liturgie feiert und was sie im Kern ausmacht, ist nicht das harmonische Dasein einer idealen Welt und Existenz, sondern die Hoffnung auf einen umfassenden Zustand des Trostes, Friedens und Glücks, den der gläubige Mensch vollendet nur von Gott erwartet.“<sup>9</sup>

Während Menschen ein Leben ohne das Bekenntnis zu einem bestimmten Glauben führen können, ist eine Lebensführung ohne Hoffnung nicht möglich. Hoffnung bedeutet dabei nicht Erwartung von etwas Bestimmten. „Es kann sein, dass jegliche Aussicht auf irgendeine Erfüllung des jeweils aktiv Erhofften schwindet und trotzdem das Hoffen bestehen bleibt.“ (110) Eine solche Hoffnung meint „Nicht-Verzweifeltsein“ (112). In diesem Sinn ist Hoffnung wider alle Hoffnung eine unhintergehbare Tatsache. Sie bezieht sich nicht auf einzelne lebensweltliche Vorkommnisse, sondern auf das „Vertrauen in die Zuverlässigkeit des [...] einzig-einen Gottes, das den Prozess der Enttäuschungen und Bewährungen des intentionalen Hoffens als bleibende Konstante durchzieht“ (114). Diese Zuverlässigkeit wird sich eschatologisch in der Einstimmigkeit der Welt erweisen müssen.

---

<sup>9</sup> B. Kranemann, Liturgie – (k)ein Idyll. Eine liturgiewissenschaftliche Position, in: Georg. Magazin der Hochschule St. Georgen 2 (2018), online verfügbar unter: [https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user\\_upload/Magazin/Georg\\_2\\_2018\\_Download.pdf#page=24,46-49,46](https://www.sankt-georgen.de/fileadmin/user_upload/Magazin/Georg_2_2018_Download.pdf#page=24,46-49,46) (zuletzt abgerufen am 03.01.2019).

Theologie geht also von der verheißenen Gegenwart des je größeren Gottes als Gewährleistung des Grundes der Hoffnung im Gebet aus (Lk 11,13) und bleibt daran zurückgebunden. Die dabei in Anspruch genommene Form der Gewissheit lässt sich zutreffend als Vertrauensgewissheit kennzeichnen. Sie bestimmt den Vollzugssinn der Gebetspraxis. Sie begründet den Glaubenssinn der Gläubigen als Feststehen in der Hoffnung und – was hier entscheidend ist – sie limitiert zugleich die Geltung theologischer Rede. Denn die gewährleistende Gegenwart des je größeren Gottes entzieht sich dem Besitzdenken. Der Beter und die Beterin besitzen diese heilhafte Wahrheit nicht, sie orientieren sich an der Gewährleistung auf Erreichbarkeit von Einstimmigkeit, das heißt an der verheißenen Treue Gottes zur Welt, und lassen sich von ihr im Kommerzium der Freiheit, die das Gebet darstellt, beanspruchen.

Die verheißene *Treue* Gottes gewährleistet zunächst und zuerst das echte Beten, vorgestellt nicht als Kompetenz, nicht als Können, sondern als unaussprechliches Seufzen des Geistes (Röm 8,26). Paulus „macht die Leidenserfahrungen der von Gott Geliebten zur Basis einer ‚Weltfrömmigkeit‘, die im Gebet, in dem sich Gottes Geist unserer Schwachheit annimmt, abgründiger nicht erfahren werden kann.“<sup>10</sup> Übereinstimmend habe die Exegese zu Röm 8,26 – so Joseph Wohlmuth – herausgearbeitet, „dass dort, wo die Sprache aus den Geburtswehen des Kosmos aufbricht, ein Ausdruck der Hoffnung und der Sehnsucht nach Vollendung ist. Nicht Resignation ist es, von der her das Gebet lebt, sondern Hoffnung“.<sup>11</sup> In theodizeesensibler Rede ist der in der Hoffnung wider alle Hoffnung antizipierte eschatologische Lobpreis Gottes ein geschichtliches Nichtwissen um die Erfüllung menschlichen Bittens, das getragen wird vom unaussprechlichen Seufzen des Geistes, durch welches das „Flehgebet“ (L. Lies) auf Hoffnung hin erhört worden ist. „Der Geist selbst, der in uns mitleidet, prägt von daher auch die innergöttlichen Beziehungen“<sup>12</sup>, so Ottmar

---

<sup>10</sup> J. Wohlmuth, Gottes Heiliger Geist – ausgegossen in die Herzen der Menschen, in: E. Düsing/W. Neuer/H.-J. Klein (Hrsg.), Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar (Geist und Seele 6), Würzburg 2009, 153–172, 166.

<sup>11</sup> Ebd., 167.

<sup>12</sup> O. Fuchs, Gott (s. Anm. 7), 60.

Fuchs, der damit die Annahme eines Gottes im Werden pneumatologisch begründet.

Die verheißene Treue *Gottes* gewährleistet sodann den Adressaten, dem sich der Beter und die Beterin im Gebet zuwenden, indem dieser sich in Jesus Christus endgültig selbst offenbart hat. Allerdings ist auch offenbarungstheologisch der Adressat des Gebets nur im Geist als Gott, der Herr, identifizierbar. „Keiner, der aus dem Geist Gottes redet, sagt: Jesus sei verflucht! Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12,3). Diese offenbarungstheologisch zentrale paulinische Erkenntniskritik weist nicht nur auf die bereits thematisierte epikletische Grundstruktur des Gebets als Rede zu Gott hin. Sie hat zudem der Sache nach die beiden wohl bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Barth und Karl Rahner, dazu geführt, die Pneumatologie als Konstruktionsprinzip der Dogmatik, das heißt der Rede über den sich selbst offenbarenden Gott, anzusehen. Dies freilich auf sehr unterschiedliche Weise.

Karl Barth hat seine Idee einer Theologie des Heiligen Geistes als Konstruktionsprinzip der Dogmatik in Auseinandersetzung mit Friedrich Schleiermacher entwickelt.<sup>13</sup> Barth zufolge könne das Anliegen Schleiermachers – die „Hervorhebung der konkreten Beziehung zwischen Gott und Mensch“<sup>14</sup> – durch eine pneumatozentrische Orientierung besser als bei Schleiermacher, der vom religiösen Gefühl ausgegangen sei, zur Geltung gebracht werden. Ausgehend vom „Bekenntnis zu Jesus dem Kyrios und Christus“ lautet der grundlegende Leitsatz Barths seit der Kirchlichen Dogmatik I/1:

„Gott offenbart sich als der Herr und das bedeutet nach der Schrift für den Begriff der Offenbarung, dass Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist.“<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Vgl. K. Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl (GTB 419), hrsg. v. H. Bolli, Gütersloh<sup>3</sup>1983 (1. Aufl. München/Hamburg 1968), 290–312, 298.

<sup>14</sup> M. Gockel, Theologie des Heiligen Geistes? Erwägungen zu Karl Barths Schleiermacher-Interpretation, in: ThLZ 143 (2018) 299–314. Online verfügbar unter: <http://www.thlz.com/artikel/20081/?recherche=%26o%3Da%26von%3D2018%26titel%3DBarth%26s%3D1%23r4> (zuletzt abgerufen am: 03.01.2019).

<sup>15</sup> K. Barth, KD I/1, München 1932, 311.

Die Bezeichnung Jesu mit dem Titel Herr, das heißt – anthropologisch gewendet – die Identifikation Gottes mit Jesus von Nazareth, erfolgt von Gott her. Dass Jesus Christus die Offenbarung Gottes, des Herrn ist, und daher selbst als der Herr angebetet und angesehen werden kann, wird Menschen im Geist offenbar. Der Mensch wird dabei nach Barth als Empfänger der Offenbarung weitgehend passiv verstanden.

Karl Rahner hingegen ist wie Schleiermacher vom Menschen ausgegangen. Er hat in seiner Lehre vom übernatürlichen Existential die Selbstmitteilung des Heiligen Geistes als transzendente Bedingung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und damit auch der Erkenntnis des Herr-Seins Jesu Christi verstanden. Er hat mit der Lehre vom übernatürlichen Existential – so problematisch, widersprüchlich und kritikwürdig der Begriff auch sein mag – die „gnädige[n] Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist“<sup>16</sup> systematisch der Christologie vorgeordnet und diese als kategorial einmalig höchsten Fall der im universalen Heilswillen Gottes begründeten transzendentalen Selbstmitteilung Gottes verstanden.<sup>17</sup> Dem allfälligen Einwand von Karl Barth, dass der Mensch nicht aktiv im Offenbarungsgeschehen involviert sei, kann dabei mit Karl Barth selbst begegnet werden, der erstaunlicherweise die Anrufung des Heiligen Geistes, „die Epiklese als Grundform christlichen Handelns; die Epiklese als die uns erlaubte und gebotene Form menschlichen Tätigseins“<sup>18</sup> ansieht und

---

<sup>16</sup> B. Nitsche, Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: ders. (Hrsg.), Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 102–144, 103.

<sup>17</sup> Jedoch kann die Unterscheidung zwischen transzendentaler und kategorialer Selbstmitteilung Gottes exegetisch und bibeltheologisch kaum als begründet ausgewiesen werden. Zudem wird durch sie die Geschichtlichkeit der Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist tendenziell negiert. Der Heilige Geist wird aufgrund der erkenntnistheoretischen Geist-Konzeption bei Rahner gleichsam in die Innerlichkeit verbannt.

<sup>18</sup> H.-J. Held, Kirchen mit ihrer Geschichte im theologischen Gespräch, in: ders./K. Schwarz (Hrsg.), Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche. Achter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. September bis 7. Oktober 1987 in Hohenwart; Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta (Ev. Kirche in Deutschland, Kirchenamt. Studienheft 21), Hermannsburg 1995, 7–23, 15.

in diesem Zusammenhang von einer „Ethik der Anrufung“ gesprochen hat.

Als Grundform christlichen Handelns, welches die „Vermöglichkeiten“ (K. Held) des Menschen übersteigt, ist die Epiklese kein Privileg einer bestimmten Personengruppe. Auch dies verdient Beachtung. Jeder Mensch kann jederzeit und überall unmittelbar den Geist Gottes oder Gott den Herrn in seinem Geist anrufen und er kann sich nach Lk 11,13 der Erhörung seines Anrufes gewiss sein.<sup>19</sup>

### 3.

Jedwede Gotteserkenntnis bleibt auch epistemisch an den Primat der epikletischen Praxis zurückgebunden. Sie muss deshalb gemäß der Logik der im Geist gewährleisteten Hinwendung auf den Anderen, sie muss gemäß der Logik der Liebe ausgesagt werden. Jean-Luc Marion kommt in einem kleinen Beitrag<sup>20</sup>, in dem er sich intensiv der angezeigten Problematik gewidmet hat, zu dem Ergebnis, dass die Feststellung, dass Jesus der Herr ist, weder empirisch verifizierbar noch sinnvoll mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit aussagbar ist, mit anderen Worten: Er geht von der Unmöglichkeit einer rationalen Überprüfung des Wahrheitsgehaltes der konstatierenden Aussage „Jesus ist der Herr“ aus. Das führt Marion dazu, sich dem Anspruch zuzuwenden, den der Aussagende mit diesem Bekenntnis des Glaubens verbindet: Was kann über den Aussagenden gesagt werden, der glaubt und bekennt, dass Jesus der Herr ist? Nach Marion ist das Bekenntnis, auch wenn es existentiell vollzogen wird, durch eine gewisse Beliebigkeit gekennzeichnet, die daher rühre, dass der Wahrheitsgehalt der Aussage nicht erwiesen werden könne. Was legitimiert den Bekenner dazu, kraft seiner Überzeugung ein Faktum schaffen zu wollen? Zeichnet

---

<sup>19</sup> Vgl. zum Adressaten des Gebets: P. Walter, Das Gebet zum Heiligen Geist und der in uns betende Heilige Geist. Gedanken zu einer am biblischen und liturgischen Zeugnis orientierten Trinitätstheologie, in: P. Müller/H. Windisch (Hrsg.), Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. FS für Weihbischof Paul Wehrle, Freiburg i. Br. 2005, 227–244.

<sup>20</sup> J.-L. Marion, Die Strenge der Liebe, in: ders., Gott ohne Sein, Paderborn u. a. 2014, 283–301.

er sich mit dem Bekenntnis nicht durch einen der Logik der Liebe widersprechenden Herrschaftsanspruch gegenüber den Gleichgültigen aus?

„Aber wenn ein Herrschaftsverhältnis über das Bekenntnis des Glaubens regiert und es zu einem militanten Aktivismus und/oder einer Häresie zwingt, die erobern will, dann sind wir gerade beim Gegenteil dessen angelangt, was wir gesucht haben: die Rede des Glaubens in die ‚Logik‘ der Liebe aufzuheben.“<sup>21</sup>

Auf der Suche nach einem Ausweg aus diesem Dilemma rekurriert Marion auf den Vollzugssinn des Bekenntnisses. Er sucht nach den Bedingungen, unter denen die Aussage „Jesus ist der Herr“ gültig vollzogen werden kann. Er wendet den Blick vom Gehalt zum Akt, vom konstatierenden zum performativen Aspekt der Rede. Durch die performative Rede wird eine neue Wirklichkeit gesetzt. Als Beispiel mag die performative Rede gelten, durch die eine Ehe geschlossen wird. Nach der Erfragung der freien Zustimmung der Partner erklärt ein Bürgermeister oder Standesbeamter beide zu Eheleuten: „Hiermit erkläre ich Euch ...“. Diese Ehe ist als neue Wirklichkeit von Dauer. Sie kann erst wieder durch einen erneuten performativen Akt aufgelöst werden. Noch klarer wird der Charakter eines performativen Aktes durch das Urteil eines Richters, durch das jemand zu einem Straftäter erklärt wird.

Doch so einfach lässt sich die Aussage „Jesus ist der Herr“ nicht performativ verstehen. Der Gedanke, dass damit eine neue Wirklichkeit gesetzt wird, ist, wenn es vom Menschen her geschieht, höchst ambivalent und bleibt erklärungsbedürftig. Die performative Rede setzt nämlich eine Instanz voraus, in deren Namen sie erfolgt. So urteilt ein Richter „im Namen des Volkes“. Sie setzt zudem eine Befähigung dessen voraus, der diese Rede vollzieht: qua Amt oder durch eine besondere Eigenschaft des Menschseins. Ebenso wie ein Richterspruch, mit dem eine neue Wirklichkeit mit – bis zu einem erneuten performativen Akt, z. B. Begnadigung – „unaufhebbare[r] Wirksamkeit“<sup>22</sup> gesetzt wird, eine Instanz voraussetzt, in deren Namen der dazu qua Amt befähigte Richter spricht, eben „im Namen des Volkes“, so setzt auch das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn

<sup>21</sup> Ebd., 286f.

<sup>22</sup> Ebd., 288.

eine Instanz voraus, durch die diese neue Wirklichkeit verbürgt wird: „im Heiligen Geist“. Er – der Heilige Geist – verbürgt Menschen, die sich epikletisch im Gebet Gott zuwenden, diesen performativen Akt gültig zu setzen, weil nur im Bestimmtwerden durch den Heiligen Geist das Subjekt einen Zugang zum Herr-Sein Jesu findet. Das spricht sich aus in der Bestimmung zur Gotteskindschaft des Subjekts, die von diesem dadurch vollzogen wird, dass es sich dazu entscheidet, sich in seinem Subjektsein vom Gehalt der Aussage, das heißt vom Herr-Sein Jesu bestimmen zu lassen. „Niemand kann sagen, Herr ist Jesus Christus, außer im Heiligen Geist“. Anders als „im Heiligen Geist“ kommt die Selbstoffenbarung Gottes als Selbstoffenbarung *Gottes* im Menschen nicht zum Ziel (vgl. Apg 7,55).

Dabei ist unabdingbar und immer die epikletische Differenz zu beachten. Sie besagt: Einerseits kann man die Wahrheit der Behauptung, dass Jesus der Herr ist, nicht beobachtend feststellen. Derjenige, der bekennt, Jesus ist der Herr, bleibt nicht in der Rolle des Zuschauers. Er begibt sich in der Epiklese, in der Herabrufung des Heiligen Geistes in den Dialog mit Gott, welcher die Freiheit Gottes und des Menschen voraussetzt. Die Epiklese bittet um Ausstehendes, das durch die Verheißung der Treue Gottes gewährleistet ist: Jesus möge sich im Geist als der Herr erweisen.

Der Weg, den Marion beschreitet, führt von der Aussage zum Sprechenden und von dort zum Vollzug der Rede. Doch findet der Weg erst dann seinen Abschluss, wenn der Vollzug der Aussage zu einer erneuten und diesmal gegenläufigen Verlagerung führt, hin zu der Bestimmung des Sprechenden durch die Aussage.<sup>23</sup> „Wer bekennt „Jesus [ist] der Herr“, bekennt es nur dann im Geist und in der Wahrheit, wenn er einzig vom Herrsein Jesu erwartet, dass er ihn in seinem Bekenntnis bestätige“.<sup>24</sup>

Jedoch argumentiert Marion an dieser Stelle wie auch im dem ihr folgenden Gedankengang eher Geist-vergessen. Er geht von der Selbstgegenwart des erhöhten Herrn aus und thematisiert nicht, dass es der Geist und nicht Jesus selbst ist, welcher das Herrsein (Phil 2,11) als auch die Fähigkeit des Bekenntners, zu empfangen (1 Tim 6,12), das heißt die Aussage als auch den Aussagenden bestä-

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 290f.

<sup>24</sup> Ebd., 297.

tigt,<sup>25</sup> indem er die Liebe Gottes „in die Herzen, die ihn aufnehmen, ausgießt (Röm 5,5)“.<sup>26</sup> Die im Bekenntnis implizierte Bestimmung des Menschen, sich vom Herr-Sein Jesu bestimmen zu lassen, erfolgt im Heiligen Geist, der, so der unverzichtbare theodizeesensible Nebengedanke, unserer Schwachheit aufhilft.

Die erkenntnistheoretischen und offenbarungstheologisch daraus zu ziehenden Konsequenzen lauten, dass es in Bezug auf das Bekenntnis menschlich keine letzte Gewissheit geben kann. Entscheidend ist die Vertrauensgewissheit. Von daher kann das Bekenntnis zum Herr-Sein Jesu weder zwingen noch erzwungen werden. Es setzt die Freiheit des Menschen, es setzt seine freie Zustimmung voraus. Gleichzeitig ist das Offenbarungsverständnis aus einer gewissen christozentrischen Enge zu befreien, da sich die Liebe Gottes im Zeugnis jedes Menschen ereignet, der sich selbst dazu bestimmt hat, sich von ihr bestimmen zu lassen.

Aus der Tatsache, dass es eine menschliche Gewissheit in Bezug auf die Aussage „Jesus ist der Herr“ nicht geben kann, haben Karl Barth und Karl Rahner die Konsequenzen gezogen, indem sie die Theologie des Heiligen Geistes zum Konstitutionsprinzip der Dogmatik gemacht haben. Beide Ansätze sind erst zu Ende gedacht, wenn man *die epikletische Differenz als entscheidend für den Gewissheitsgrad theologischer Erkenntnis* ansieht.

Darüber hinaus müssen die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen in der konkreten Begegnung von Gott und Mensch im Gebet gleichermaßen thematisiert und dabei der Heilige Geist als „Gabe des Empfangens bzw. Empfangenkönnens“<sup>27</sup> der „Beziehung zwischen Gott und Mensch, in die Gott sich selber hinein gibt“,<sup>28</sup> bedacht werden.

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 298.

<sup>27</sup> E. Dirscherl, Der Atem des sprechenden Gottes, in: B. Nitsche (Hrsg.), Atem (s. Anm. 16), 72–101, 92.

<sup>28</sup> Ebd., 94.

## 4.

Den letztgenannten Aspekt hat das Zweite Vatikanische Konzil thematisiert, indem es in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* 12 die Gläubigen als „*Spiritum Christi habentes*“<sup>29</sup> bezeichnet hat. Weil die Gläubigen in der Taufe den Geist Gottes empfangen haben, nehmen sie am Wahrheitszeugnis der Kirche teil. Die „geistgeschenkte Wahrheitsfähigkeit der ganzen Kirche“<sup>30</sup> zeigt sich, wenn das Gottesvolk „von den Bischöfen bis zu den letzten Christgläubigen“ (LG 12) sich übereinstimmend in Fragen des Glaubens und des guten Lebens äußert. *Lumen Gentium* 12 nimmt auf 1 Joh 2,27 Bezug:

„Was euch betrifft, so bleibt die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, in euch und ihr braucht euch von niemandem belehren zu lassen; wie euch vielmehr seine Salbung über alles belehrt, so ist es auch wahr und keine Lüge. Und wie er euch belehrt hat, so bleibt ihr in ihm.“

Bernhard Nitsche beklagt systemimmanent, dass „die Teilhabe aller am Wahrheitsprozess der Kirche noch [...] ihrer organisatorischen Umsetzung in der Zeugnisstruktur und -kultur der römisch-katholischen Kirche“<sup>31</sup> harret. Mit Walter Kasper moniert er, „dass die Lehre von der Teilhabe aller am Wahrheitszeugnis der Kirche im neuen Kirchenrecht einfach übergangen wurde“.<sup>32</sup>

Könnte es nicht aber auch sein, dass die Gläubigen in ihrem Wahrheitszeugnis das kirchliche Lehramt bleibend daran erinnern, dass eine Glaubenswahrheit niemals Besitz zum Zwecke der Belehrung sein kann, sie sich vielmehr in der Hoffnung auf die Erreichbarkeit von Übereinstimmung zeigt? In diesem Sinn hat sich Christoph Theobald zu den Konsequenzen für die theologische Erkenntnislehre geäußert: „Dies heißt keineswegs, dass erstphilosophisches Argumentieren zugunsten eines ‚letztgültigen Sinnes‘ als pathologisch zu betrachten sei; es bleibt jedoch an einen elementaren

<sup>29</sup> Vgl. T. Söding (Hrsg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016.

<sup>30</sup> B. Nitsche, *Heiliger Geist und Zweites Vatikanisches Konzil*, in: ders. (Hrsg.), *Atem* (s. Anm. 16), 102–175, 137.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd.

‚Glaubens‘- oder ‚Hoffnungsakt‘ gebunden, der das Ganze unseres Lebens als *unverfügbare*, einmalige Einheit und die Bewohnbarkeit unseres Planeten für zukünftige Generationen *garantielos* vorwegnimmt.“<sup>33</sup> Die Gebundenheit der theologischen Erkenntnis und der theologischen Lehre an die Unverfügbarkeit des Hoffnungs realisierenden epikletischen Vollzugs wird von Theobald mit der Relationalität ihres Inhaltes begründet, da Liebe nur wahr wird, wenn sie geschieht.

Deshalb ist nun noch ein Blick auf die im epikletischen Vollzug angezielte Gegebenheitsweise ihres Inhalts zu werfen. Was also wird ausgesagt, wenn epikletisch die Rede von einer Wahrheit, die nicht begriffen werden kann, ist? Für die Beantwortung dieser Frage hat Walter Kasper den entscheidenden Hinweis gegeben, indem er auf das biblische Verständnis der *Wahrheit als Geschehen* hingewiesen hat: „Nach biblischem Verständnis ist die Wahrheit nicht, sie geschieht. Wahr ist, was einen Anspruch, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt, was hält, was es verspricht.“<sup>34</sup> Erwin Dirscherl, der in einer Fußnote auf diesen „spannenden Gedanken“ aufmerksam gemacht hat, fordert zutreffender Weise: „Dies müsste unter dem Aspekt des zeitlichen Geschehens der Wahrheit relational weiter entfaltet werden.“<sup>35</sup>

Wenn das Axiom „Deus semper maior“, das in den Ausführungen des vergangenen Abschnitts bereits implizit in Anspruch genommen wurde, gelten soll, und wenn auf den je größeren Gott nur relational verwiesen werden kann, dann bedeutet dies zugleich: Gott – und auch der von Gott auferweckte Jesus von Nazareth – ist nicht im Modus des Vorhandenen gegenwärtig. Sie ‚sind‘ es auch nicht im Modus der Gewissheit. Ihre Gegenwart muss von Gott selbst gegeben werden. Sie wird erfahren im Modus verbürgter Verheißung: Als Versprechen der Treue Gottes jenen gegenüber, die auf ihn hoffen und ihn um seine Gegenwart bitten, muss Gott als der gedacht werden, der das menschliche Vertrauen in ihn nicht enttäuscht. Die Treue Gottes – Thomas Pröpfer hat sie zutreffend als

<sup>33</sup> C. Theobald, Christentum als Stil, Freiburg i. Br. 2018, 331.

<sup>34</sup> W. Kasper, Theologie und Kirche II, Mainz 1999, 34.

<sup>35</sup> E. Dirscherl, Atem (s. Anm. 27), 98, Fn. 35. Vgl. zum Ganzen: K. Kienzler, Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. 2017 sowie K. Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn u. a. 2008.

Unbedingtheit der Liebe unter Zeitindex bezeichnet<sup>36</sup> – sie eben ist das Proprium des Heiligen Geistes.<sup>37</sup>

Eine theologische Erkenntnislehre kann nicht anders als von dieser pneumatologischen Konkretion der Gegenwart Gottes, welche die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch betont, ausgehen. Wenn der Geist die Wahrheit ist (Iren. Adv. Haer. III, 24,1)<sup>38</sup>, dann bestimmt die Differenz – das epikletische Verhältnis zum Geist – das Verhältnis zur Wahrheit, das Vertrauen, dass Gott (allein) durch seine Treue die Welt über die ihr immanenten „Vermöglichkeiten“ hinaus vollenden werde.

## 5.

Wenigstens als Frage lässt sich nach dem bisher Gesagten anfügen, ob nicht eine Theologie, die ihr Selbstverständnis als Wissenschaft philosophisch verantwortet, sich als praktische Metaphysik verstehen müsste. Theo Kobusch hat nach einem Jahrhundert, das von Metaphysikkritik geprägt war, in dem sich aber auch gezeigt hat, dass das Problem der Metaphysik sich mit ihrer Kritik nicht erledigt hat, was zur Suche nach metaphysischen Alternativen zum ontotheologischen Typ von Metaphysik führte,<sup>39</sup> zur Jahrtausendwende unter dem Titel „Metaphysik als Lebensform“ die „Idee einer praktischen Metaphysik“ vorgestellt.<sup>40</sup> Eine solche lasse sich seit Origenes nachweisen und werde im Prolog des Hoheliedkommentars bei Origenes greifbar. „Nach dem Selbstverständnis der christlichen Philosophie – und das ist bis ins hohe Mittelalter belegbar – ist es somit nicht eine abstrakte Seinslehre, die die christliche Metaphysik darstellte, son-

<sup>36</sup> Vgl. T. Pröpfer, *Theologische Anthropologie II*, Freiburg i. Br. 2011, 1309.

<sup>37</sup> Vgl. dazu: M. Böhnke, *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017.

<sup>38</sup> Vgl. W. Kasper, *Theologie* (s. Anm. 34), 78.

<sup>39</sup> Vgl. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris <sup>5</sup>1983; *ders.*, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, Paris 2009.

<sup>40</sup> Vgl. T. Kobusch, *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, in: W. Geris (Hrsg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Leuven 1999, 27–56.

dern vielmehr die lebensnahe Auslegung des berühmten Liebesliedes“,<sup>41</sup> so Kobusch.

Ohne explizit theologischen, aber mit weltphänomenologischem Bezug hat László Tengelyi in seinem postum erschienenen und viel-diskutierten Werk „Welt und Unendlichkeit“<sup>42</sup> den Charakter einer solchen Metaphysik beschrieben. Er hat einen Entwurf vorgelegt, in dem er die *Phänomenologie als praktische Metaphysik* versteht. In Anlehnung an Husserl<sup>43</sup> frage eine phänomenologische Metaphysik nicht erstphilosophisch nach letzten Gründen des Seienden als Seienden. „Vielmehr stützt sie sich von vornherein auf gewisse *Urtatsachen*“.<sup>44</sup> Sie könne auch nicht als apriorische Wissenschaft aufgefasst werden, da sie das Faktische voraussetze, dem sie allerdings eine gewisse Notwendigkeit zuerkenne. „Die ganze Idee einer phänomenologischen Metaphysik steht oder fällt mit dem Gedanken, dass es eine Notwendigkeit des Faktischen geben kann.“<sup>45</sup> So können etwa das Cogito oder auch die Welt, die bei Tengelyi für die Gesamtheit des Seienden, das Ganze der Wirklichkeit, steht, als solche notwendigen, weil unhintergehbaren Tatsachen angesehen werden, wobei diese Notwendigkeit des Faktums den „Kern des Urzufälligen“<sup>46</sup> keineswegs ausschließe. Nach Tengelyi kann die Welt deshalb als Urtatsache verstanden werden, weil sie aller Dingerfahrung vorausgehe. Trotz ihrer zufälligen Faktizität könne die Welt „in ihrer Gegebenheit durch keine Erfahrung erschüttert werden“.<sup>47</sup> „Die Wirklichkeit der Welt bestimmt sich als ein Gesamtausdruck verschiedener Einstimmigkeitstendenzen“,<sup>48</sup> deren Analyse der phänomenologischen

---

<sup>41</sup> Ebd., 46.

<sup>42</sup> L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München 2014.

<sup>43</sup> Tengelyi nimmt auf zwei Textstellen aus den Cartesianischen Meditationen Husserls Bezug. Zitiert sei hier der zweite Hinweis aus § 64 der Meditationen: „Schließlich möchte ich, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, darauf hinweisen, daß die Phänomenologie [...] nur jede naive und mit widersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausschließt, nicht aber Metaphysik überhaupt [...]“.

<sup>44</sup> Ebd., 14.

<sup>45</sup> Ebd., 15.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd., 16.

<sup>48</sup> Ebd.

Metaphysik aufgegeben sei. Diese Einstimmigkeitstendenzen liegen, so Tengelyi, den einzelnen Erfahrungskategorien zugrunde.<sup>49</sup>

Inga Römer hat im Anschluss an Tengelyi in ihrer bisher noch nicht publizierten Wuppertaler Antrittsvorlesung „die Grundzüge von Kants Idee einer nichtontotheologischen praktischen Metaphysik“<sup>50</sup> skizziert und dabei vor allem die Leistungsfähigkeit einer solchen Metaphysik bedacht. Dabei hat sie sich vor allem auf Kants Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik<sup>51</sup> bezogen. Nach Kant sucht „die praktisch-dogmatische Metaphysik [...] nach einer ‚praktisch-dogmatischen Erkenntnis des Übersinnlichen‘ (295, Hervorhebung I. R.). Sie stellt theoretische Sätze auf, welche jedoch lediglich aus reiner praktischer Vernunft erkannt werden können. Derartige Erkenntnisse sind Postulate der reinen praktischen Vernunft, worunter Kant ‚einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz versteh[t], sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“<sup>52</sup>.<sup>53</sup> Römer charakterisiert die Aufgabe der praktisch-dogmatischen Metaphysik dadurch, dass sie theoretisch durch Seinsaussagen die praktisch notwendige Vorstellung eines höchsten Gutes in der Welt ergänzt, indem sie dessen praktische Möglichkeit postuliere:

„den Glauben an Gott, Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele. Der Glaube an Gott wird hier bestimmt als Glaube an das Gute als den Endzweck der Welt (298), der Glaube an die Freiheit als Glaube an die Möglichkeit des Menschen, diesen Endzweck zu befördern (298), und der Glaube an die Unsterblichkeit wird gekennzeichnet als der Glaube daran, dass etwas in der menschlichen Seele eine immerwährende Annäherung der Welt zum höchsten Gut möglich macht (298, 300).“<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> I. Römer, Praktische Metaphysik. Antrittsvorlesung als Privatdozentin am 6. Juli 2016 an der Bergischen Universität Wuppertal, unveröffentlichtes Manuskript 17 S., 2. Ich danke Frau Kollegin Römer herzlich für die Überlassung des noch nicht publizierten Vortrags.

<sup>51</sup> I. Kant, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, AA XX, 253–332. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf diesen Text.

<sup>52</sup> Ders., Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 122.

<sup>53</sup> I. Römer, Metaphysik (s. Anm. 50), 12.

<sup>54</sup> Ebd.

Der Status dieses Glaubens und seiner theoretischen Sätze wird nach Römer angemessen erfasst, wenn man bedenkt, dass die Seinsaussagen über die „Urtatsachen“ (Tengelyi) Gott, Freiheit und Unsterblichkeit praktischen Charakter haben, das heißt, dass sie „als ob“ gelten und ohne ihre „*freiwillige Annahme* keine praktisch-reale Möglichkeit wäre[n] bzw. keine ‚praktische Realität‘ (300) hätte[n].“<sup>55</sup>

Nach Römer ist die „Theologie als bloß praktisch-dogmatische Metaphysik [...] aus Kants Sicht die einzig mögliche philosophische Antwort auf die metaphysische Frage nach Gott“.<sup>56</sup>

Praktische Metaphysik ist „Urtatsachen“ behauptende Freiheitstat des Menschen. Sie bleibt als solche ein offener, auf freiwillige Annahme angewiesener Entwurf. Sie führt zu einem praktisch motivierten, geistbestimmten Glauben, „der als Bedingung der Möglichkeit eines an Vernunft orientierten Lebens fungiert“.<sup>57</sup> Ihr geht es weniger um den theoretischen Sinn von Sein als vielmehr um den praktischen Sinn; darum, wie Leben geht. Aufgabe der Theologie wäre es, die epikletische Differenz zwischen Gott und Mensch sowie die Lebensweltbezogenheit dieses Glaubens an den dreifaltigen Gott als Garanten für die Erreichbarkeit der Einstimmigkeit der Welt (Joh 17,21), auf die sowohl Held als auch Tengelyi abzielen, herauszuarbeiten; herauszuarbeiten, dass und wie der praktisch-dogmatisch behauptete Gott sich durch die im biblischen Glauben bezeugte Treue Gottes (Jes 41,4) bewährt. Für einen solchen Glauben und eine solch lebensweltlich orientierte Glaubensreflexion hat Kant durch die Beschränkung der Vernunft Platz geschaffen.

---

<sup>55</sup> Ebd., 13.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd., 16.