

## *[Gott – eine Frage des Gespräches zwischen Philosophie und Theologie?]*

### **Glaube und Vernunft – ein unverzichtbares Vermittlungsverhältnis**

*Saskia Wendel*

Dass „Gott“ zum Thema eines Gesprächs zwischen Philosophie und Theologie werden kann, ist sowohl für Philosophen als auch für Theologen keineswegs selbstverständlich, auch wenn es in der Philosophie eine Disziplin mit Namen „philosophische Theologie“ gibt – als Teil der Metaphysik. Aber mit der Metaphysik ist im 20. Jh. auch die philosophische Theologie innerhalb des philosophischen Diskurses verdächtig geworden. Umgekehrt gibt es auch in der Theologie eine Tendenz, im Zuge einer Rationalitätskritik insbesondere postmoderner Provenienz philosophische Begründungsleistungen innerhalb der Theologie in Frage zu stellen bzw. auf sie ganz zu verzichten. In diesem spannungsreichen Verhältnis von Philosophie und Theologie hinsichtlich der Gottesfrage spiegelt sich das ebenso spannungsgeladene Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Schon zu Beginn des Christentums gab es Theologen, die eine Verknüpfung von Theologie und Philosophie bzw. Vernunft und Glauben heftig bekämpften. Tertullian etwa setzte die Philosophie mit Unglauben gleich:

Was also haben gemeinsam der Philosoph und der Christ, der Schüler Griechenlands und der des Himmels, der Beförderer seines Ruhmes und der seines Heiles, der mit Worten und der mit Taten Wirkende, der Erbauer und der Zerstörer, der Freund und der Feind des Irrtums, der Verfälscher der Wahrheit und ihr Erneuerer und Dolmetscher, ihr Dieb und ihr Wächter?<sup>1</sup>

Im Mittelalter wettete Bernhard von Clairvaux gegen Theologen, die, wie z. B. Petrus Abaelardus, die Vernunft innerhalb der Theologie stark zu machen suchten. Für Bernhard waren die Philosophen Verführer und Häretiker, wie er z.B. in seinen Hoheliedpredigten ausführte:

Es gibt [...] Hirten, die sich als deine Gefährten ausgeben, es aber nicht sind. Sie haben ihre Herden, ihr Weidegebiet ist voll vom Futter des Todes, und sie weiden auf ihm weder mit dir noch in deinem Auftrag. [...] Sie versprechen reichere Weideplätze der Weisheit und Erkenntnis; sie finden Glauben, und viele strömen bei ihnen zusammen. So machen sie diese zu Söhnen der Hölle, die doppelt so schlimm sind wie sie selbst (Mt 23,15).<sup>2</sup>

Und auch in den „Pariser Fastenpredigten“ Bonaventuras finden sich Ressentiments gegen die Philosophie wie diese:

---

<sup>1</sup> Tertullian, Apologeticum. (CChr SL I). XLVI, S. 18.

<sup>2</sup> B. v. Clairvaux: Sermones de cantica canticorum/Hoheliedpredigten. In: Ders., Sämtliche Werke. Lateinisch-Deutsch. Band V, Innsbruck 1994, S. 527.

Am gefährlichsten [...] ist es, zu den Philosophen herabzusteigen. [...] Deswegen sollen die Universitätslehrer auf der Hut sein, daß sie die Aussagen der Philosophen nicht zu sehr empfehlen und zu hoch einschätzen, damit nicht bei der Gelegenheit das Volk nach Ägypten zurückkehrt oder aufgrund ihres Beispiels [...] die höchste Vollkommenheit [...] verlasse und hinlaufe zu den Gewässern der Philosophen, in denen ewige Täuschung ist.<sup>3</sup>

Der Glaube, so Bonaventura, könne sich niemals auf autonome Vernunftgründe stützen, sondern bedarf der Verteidigung durch eine Autorität, also der autoritativen Abstützung und Auferlegung von außen. Bonaventuras Verdikt gegen die Verknüpfung von Philosophie und Theologie gipfelt in folgenden Worten:

Man soll [...] nicht so viel Wasser der Philosophie in den Wein der Hl. Schrift mischen, so daß aus Wein Wasser würde. Das wäre das schlechteste Wunder. Und wir lesen doch, daß Christus aus Wasser Wein machte, nicht umgekehrt. Daraus wird klar, daß den Gläubigen ihr Glaube nicht mit der Vernunft, sondern mit der Schrift und mit Wundern bewiesen werden kann. In der Urkirche verbrannte man die Bücher der Philosophen (Apg. 19, 19). Denn man darf die Brote nicht in Steine verwandeln. Aber was in der Gegenwart geschieht, ist die Verwandlung des Weins in Wasser und des Brotes in Stein, entgegen den Wundern Christi.<sup>4</sup>

Dieses Ressentiment gegen die Philosophie durchzieht die Theologiegeschichte – bis heute.

Doch nicht nur auf theologischer Seite gibt es Vorbehalte gegen die Verbindung von Philosophie und Theologie bzw. gegen eine philosophische Theologie, sondern auch seitens der Philosophie: Manche fürchten eine Vereinnahmung, ‚Heimholung‘ und letztlich Auflösung der Philosophie durch die Theologinnen und Theologen: Philosophie müsse einen ‚methodischen Atheismus‘ zu ihrer inneren Haltung machen, andernfalls wäre sie keine Philosophie mehr, verlöre sie doch ihren wichtigsten Anstoß- und Ausgangspunkt: die Offenheit des Fragens, des Staunens, des Zweifelns. Wo man – wie in der Theologie – von einer Vorgabe des Glaubens an Gott ausgehe, könne nicht mehr gefragt, schon gar nicht gezweifelt werden, die philosophische Reflexion käme dann aber nicht in Gang bzw. würde abgebrochen, bevor sie überhaupt richtig habe beginnen können. Diese Position hat z.B. Martin Heidegger vertreten:

Gefragt wird nicht; keineswegs deshalb, weil man das Fragen (...) vergessen hätte, sondern weil man eine Antwort auf die Frage bereits besitzt und zwar eine solche Antwort, mit der zugleich gesagt wird, daß man gar nicht fragen darf. Daß jemand die Sätze, die das Dogma der katholischen Kirche aussagt, glaubt, ist Sache des

<sup>3</sup> Ebd., XIX, S. 12.

<sup>4</sup> Ebd. XIX, S. 14.

Einzelnen und steht hier nicht in Frage. Daß man aber auf den Buchdeckel seiner Bücher die Frage setzt: Was ist der Mensch?, obgleich man *nicht* fragt, weil man *nicht* fragen will und *nicht* kann, das ist ein Verfahren, das von vornherein jedes Recht verwirkt hat, ernst genommen zu werden.<sup>5</sup>

Man kann auch noch auf andere Beispiele verweisen, etwa auf Vertreter des Logischen Positivismus, die die Wissenschaftlichkeit der philosophischen Theologie in Abrede stellen: Die Objekte, über die Theologie Urteile zu fällen suche und ihnen dementsprechend die Prädikate „wahr/falsch“ bzw. „ist/ist nicht“ präzisieren, könnten weder verifiziert noch falsifiziert werden, unterliegen also weder dem Verifikationskriterium des Verifikationismus Rudolf Carnaps oder Alfred Ayers noch dem aus der Kritik des Verifikationismus resultierenden Falsifikationsprinzip des Falsifikationismus Karl R. Poppers. Deshalb seien theologische Aussagen nicht rational und letztlich Pseudoaussagen, also sinnlos.<sup>6</sup> Theologische Aussagen führten – so etwa Hans Albert – ins „Münchhausen-Trilemma“ von infinitem Regress, logischem Zirkel und dogmatischem Abbruch bzw. sterben – wie Anthony Flew am Beispiel seiner Gärtnerparabel ausführte – den „Tod der 1000 Qualifikationen“, da die theistische These nicht falsifizierbar sei, sondern immer wieder modifiziert werden könne, so dass sie keine Erfahrung und Beobachtung ausschließe und durch sie widerlegbar sei. Doch eine Aussage, die nichts ausschließe und dadurch nicht widerlegbar sei, sage in letzter Konsequenz gar nichts aus. Dann aber sei die Aussage sinnlos, nicht kognitiv.<sup>7</sup> Dementsprechend sind für nonkognitivistische bzw. emotivistische Theorien theologische Aussagen, wie übrigens auch ethische Aussagen, rein expressiv, also Gefühlsäußerungen oder bloß appellative Äußerungen ohne kognitiven Gehalt.<sup>8</sup>

Sowohl die philosophische wie auch die theologische Absage an eine Vermittlung von Philosophie und Theologie bzw. Glaube und Vernunft weist jedoch Probleme auf. Eine Theologie, die sich ihrer rationalen Rechenschaftspflicht verweigert, führt in den Fideismus einer auf bloße Autorität bzw. Konvention oder aufgrund eines irrationalen „Sprunges in den Glauben“ geglaubten Über-

<sup>5</sup> M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1987, S. 109.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu z.B. A. J. Ayer, Wahrheit, Sprache und Logik, Stuttgart 1970, S. 152 ff.

<sup>7</sup> Vgl. A. Flew: Theology and Falsification. In: Ders./ A. MacIntyre (Hg.), New Essays in Philosophical Theology, London 1961, S. 96 ff. Vgl. hierzu auch A. Kreiner: Demonstratio religiosa. In: H. Döring/ A. Kreiner/ P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentalthologie, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 9-48, hier: S. 38 f. Vgl. ebenso Ph. Clayton: Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn u.a. 1992, S 21 ff.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Kreiner: Demonstratio religiosa, S. 39 ff.

zeugung. Umgekehrt bleibt eine Philosophie, die sich vor der Gottesfrage verschließt, quasi auf halbem Wege stecken, weil sie ihren Weg des Fragens nicht bis zur Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines letzten Grundes aller Erkenntnis, nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit letztgültigen Sinnes der Lebensführung, nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz einer „alles bestimmenden Wirklichkeit“ geht und damit nicht wirklich radikal zu fragen wagt und „erste Philosophie“ zu sein, die es bekanntlich mit Gründen, Prinzipien zu tun hat: mit Prinzipien der Erkenntnis, des Handelns, des Seins.

Deshalb gilt es hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie einerseits die Unterschiede zwischen beiden Diskursen nicht zu negieren: die Theologie geht im Unterschied zur Philosophie von einem Standpunkt aus, der sich explizit zur universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens bekennt – der traditionelle Name für das theologische Programm lautet denn auch *fides quaerens intellectum*, „der Glaube, der nach Einsicht sucht“. Die Philosophie dagegen ist zwar niemals standpunktlos, da jedem Philosophieren ein erkenntnisleitendes Interesse zugrunde liegt, doch gibt es viele verschiedene *points of view* in der Philosophie, wozu im übrigen auch der christliche Glaube gehören kann – aber eben nicht zwangsläufig gehören muss. Ein weiterer Unterschied zwischen Philosophie und Theologie besteht darin, dass die Theologie nicht allein die Vernunft als Erkenntnisquelle versteht, sondern auch Offenbarung; die Folge ist die theologische Notwendigkeit, nicht nur das Verhältnis von Glaube und Vernunft, sondern auch dasjenige von Vernunft und Offenbarung zu bestimmen. Und schließlich lebt die christliche Theologie von der Überzeugung, dass der Glaube niemals Resultat ausschließlich der Verstandeserkenntnis sein kann, sondern letztlich auch ein ungeschuldetes Geschenk, eine Gnadengabe Gottes ist, die niemals hergestellt, sondern allein erwartet und angenommen werden kann. Daraus erfolgt die Notwendigkeit, die autonome Vernunft des Ichs und den Geschenkcharakter der göttlichen Offenbarung miteinander zu vermitteln. Von all diesen Aufgaben ist die Philosophie, und mit ihr die philosophische Theologie, freigestellt.

Andererseits aber gilt es neben diesen unbestreitbaren Unterschieden zwischen Philosophie und Theologie auch das Vermittlungsverhältnis zwischen beiden herauszustellen: Es gibt das unverzichtbar Philosophische in der Theologie und das ebenso unverzichtbar Theologische in der Philosophie.

### **Das Philosophische der Theologie**

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ Diese Forderung in 1 Petr 3,15 nimmt die Glaubenden in eine besondere Verpflichtung: Sie sollen Rechenschaft ablegen über ihren Glauben, der ihre Hoffnung ist, sollen für ihn einstehen, ihn verantworten in der Öff-

fentlichkeit, auf dem Forum der Gesellschaft. Das bedeutet keineswegs eine rein theoretische „Verteidigung“ des Glaubens, sondern ein Einstehen, ein Geradestehen für die je eigene Überzeugung – auch unter Gefahr und Risiko. Es bedeutet, Zeugnis abzulegen im ‚rechten Handeln‘, in der Praxis der Nachfolge, die der bezeugten Hoffnung entspricht und diese zugleich schon im Hier und Jetzt, ‚mitten unter uns‘ zu realisieren sucht – in der Spannung des ‚jetzt schon und doch noch nicht‘.<sup>9</sup> Diese Aufgabe beschränkt sich allerdings nicht allein auf den geschützten Raum der Gleichgesinnten, schon gar nicht auf den sogenannten Bereich des Privaten;<sup>10</sup> die Rechenschaftspflicht verpflichtet vielmehr dazu, sich auch und insbesondere einzumischen in den öffentlichen Diskurs, in das politisch-gesellschaftliche Handeln, sie verpflichtet in letzter Konsequenz zu ethisch-politischem Handeln in der Praxis der Nachfolge Jesu, und das bedeutet: in Solidarität mit den Schwachen, den Opfern der Geschichte und konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse, wie Johann Baptist Metz formuliert: *„Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.“*<sup>11</sup>

Jene Verantwortung christlichen Glaubens in der Praxis der Nachfolge als Form gelebter Hoffnung gliche aber dem absurden Tun des Sisyphos, wäre sie nicht von der Begründetheit ihres Glaubens und Hoffens überzeugt. Bezeugen setzt ein Überzeugt-sein voraus, andernfalls wüsste ich nicht, wovon und wofür ich überhaupt Zeugnis ablegen sollte, und ich wüsste nicht, wozu ich etwas bezeugen sollte, würde ich mich nicht dem Sinnlosigkeitsverdacht dieses Tuns stellen und ihm mit Vernunftgründen zu begegnen versuchen.

Wenn also das Einstehen für die Hoffnung, *απολογία*, wie es in 1 Petr 3,15 heißt, auch keine rein theoretische „Apologetik“ des Glaubens meint, sondern eine konkrete Praxis der Nachfolge, so bedarf doch diese Praxis eine Reflexion über ihre Motivation, über ihr Ziel, über ihre Kriterien, über ihre Sinnhaftigkeit, und sie bedarf einer Legitimation eben jener Kriterien und jener Sinnhaftigkeit. Praxis kann ihre Kriterien nicht allein aus sich selbst schöpfen, sondern ist auf ein be-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu H. Verwey, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, S. 48 f.

<sup>10</sup> Vgl. zu dieser Reduktion z.B. P. Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983; vgl. ebenso D. Schellong, *Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*, München 1975; J. Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik*, München/Mainz 1984 sowie J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1984, S. 29–43.

<sup>11</sup> Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, S. 70.

gründendes Reflexionsmoment ihrer selbst angewiesen. Wiewohl auch diese Reflexion über die Begründetheit der Glaubenspraxis sowohl diese Praxis zu ihrem Anstoßpunkt hat als auch selbst schon Praxis ist, so geht sie doch nicht in der Praxis auf: Die Reflexion des Glaubens im Sinne der Legitimation seiner Sinnhaftigkeit ist Möglichkeitsbedingung tragfähiger, weil begründeter Praxis. Dann aber bedeutet die Aufforderung, Rechenschaft abzulegen, zwar vor allem die Forderung zu einer konkreten Praxis der Nachfolge Jesu, aber sie meint noch etwas anderes: Sie ist Verpflichtung, aufzuzeigen, dass es nicht vernunftwidrig und absurd ist, gemäß der christlichen Hoffnung zu leben und zu handeln. Das heißt: Die Aufforderung, ‚Rede und Antwort zu stehen über die Hoffnung, die Euch erfüllt‘, fordert die Begründung der Glaubenspraxis ein. Jene Rechtfertigung der Vernunftgemäßheit der Hoffnung kann nur im Nach- und Durchdenken des Glaubens erfolgen. Die ‚Hoffnung, die uns erfüllt‘, ist in dieser Hinsicht auf dem Forum der Vernunft<sup>12</sup> zu bezeugen, soll das Handeln, das dieser Hoffnung zu entsprechen sucht, nicht dem Verdacht der Absurdität bleibend ausgesetzt sein, und dies kann nicht anders geschehen als eben durch ‚Vernunftgebrauch‘. Auch das ist übrigens – wie das Zeugnis in konkreter Praxis der Nachfolge überhaupt – eine öffentliche Aufgabe: Das Forum der Vernunft ist ‚Forum‘ im wahrsten Sinne des Wortes, es ist ein Marktplatz der Meinungen, des Disputs, des Gedankenaustausches. Reflexion und Legitimation des Glaubens beschränken sich nicht auf ein geruhames Nachdenken (so notwendig dieser Rückzug auch ist, um wirklich etwas bedenken, reflektieren zu können). Wer sich dem mühsamen Geschäft der Legitimation und Rechtfertigung des Glaubens widmet, begibt sich mitten auf den Marktplatz, in das Getümmel der Meinungen und Diskussionen, lässt sich von diesen anfragen und versucht solcherart ‚Rede und Antwort‘ zu stehen. So gesehen besitzt auch die Legitimations- und Reflexionsaufgabe, der ‚Vernunftgebrauch‘ innerhalb des Glaubens, eine öffentliche, politische Relevanz.<sup>13</sup>

Die Rechenschaftspflicht gemäß 1 Petr 3,15 besitzt schließlich noch einen weiteren Aspekt: Sie gilt nicht nur anderen, sondern auch uns selbst gegenüber: Wer glaubt, ist dazu aufgefordert, sich selbst gegenüber, vor seiner und ihrer eigenen Vernunft, quasi seinem bzw. ihrem je eigenen Vernunftforum, immer wieder neu Rechenschaft über die ihn oder sie erfüllende Hoffnung abzulegen, immer wieder neu die eigene Überzeugung auf den Prüfstand der Vernunft zu stellen. Denn nur dann ist es möglich, anderen gegenüber diese Überzeugung zu bezeugen, sei es im öffentlichen Disput, sei es in einer konkreten ethischen oder politischen Praxis.

<sup>12</sup> Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort, S. 67.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu z.B. die Ausführungen von Edmund Arens zum Öffentlichkeitscharakter der Theologie in: E. Arens: Ist Theologie Luxus? In: Orientierung 63 (1999), S. 83 f.

Die Aufforderung und Aufgabe, den Glauben zu rechtfertigen, steht folglich im Dienst der Praxis: Für den Glauben begründend einzustehen heißt nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung für das je konkrete Entstehen in der Praxis offen zu legen und deutlich zu machen. Dies entspricht übrigens dem Programm einer *ratio fidei* Anselms von Canterbury.<sup>14</sup> Für Anselm ist nämlich klar, dass die Vernunft zwar wegen ihrer Unvollkommenheit der Erleuchtung und der befreienden Tat Gottes als Möglichkeitsbedingung ihres Vollzuges bedarf, dass sie aber im Prinzip die christlichen Glaubenswahrheiten *remoto Christo*, d.h. ohne Rückgang auf die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, einschließlich der Trinität, der Inkarnation und der Erlösung erreichen kann.

Genau hier schlägt nun die Stunde der Philosophie in der Theologie: Mittels ‚Vernunftgebrauch‘ ist die Vernunftgemäßheit des Glaubens auszuweisen, und dies ist eine grundlegende, fundamentale Aufgabe der Theologie als ‚Sprechen und Erzählen von Gott‘. Ihre unbestritten hermeneutische Aufgabe im Rekurs auf die Biblischen Erzählungen und Traditionen ist auf eine Begründungsdimension angewiesen, welche ein ernsthaftes und tragfähiges Erzählen und Sprechen von Gott, ein ‚Tradieren‘ der Biblischen Botschaft, erst möglich macht. Wer diese Tradition sich selbst und anderen auszulegen, einsichtig zu machen oder auch zu kritisieren versucht, muss Kriterien für die Zustimmung bzw. Kritik jener Erzählungen, Traditionen, Geschichten benennen können.<sup>15</sup> Dazu braucht es vor allem den Rückgriff auf die Philosophie, und in diesem Sinne kommen Glauben und Vernunft zueinander, wie auch der jüngst verstorbene Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* ausführt:

Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Men-

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Programm z.B. das Vorwort zum „Monologion“ sowie die Vorrede zu „Cur deus homo“ in: Anselm von Canterbury, Monologion, Lateinisch-Deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 sowie ders., Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch besorgt und übersetzt von F.S. Schmitt, Darmstadt 1986. Vgl. hierzu auch Verweyen, Gottes letztes Wort, S. 149 ff. und S. 292 ff.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Diskussion ausführlich: Verweyen, Gottes letztes Wort, S. 77-103; ders.: Theologische Hermeneutik heute. In: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, In konzeptioneller Zusammenarbeit mit G. Larcher. Regensburg 1998, S. 177-192; K. Müller: Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik. In: Ders. (Hg.), Fundamentaltheologie, S. 77-100.

schen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, daß er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne.<sup>16</sup>

Oder an anderer Stelle: „Es gibt (...) keinen Grund für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes zwischen Vernunft und Glaube: sie wohnen einander inne, und beide haben ihren je eigenen Raum zu ihrer Verwirklichung.“<sup>17</sup>

Wenn die Theologie ihrer Rechenschaftspflicht nicht nachkommen kann ohne Einbezug philosophischen Denkens, bleibt aber umgekehrt die Frage: Kann es in der Philosophie überhaupt so etwas wie eine philosophische Theologie geben? Oder wird die Philosophie dadurch nicht ein ideologisches Unternehmen? Macht sie sich als philosophische Theologie nicht gar zur *ancilla theologiae*, die der Theologie die ‚Schleppe hinterherträgt‘, anstatt ihr ‚die Fackel voran zu tragen‘?

### Das Theologische der Philosophie

Philosophische Reflexion, die nicht vorschnell den Weg ihres Reflektierens abbricht, führt wie eingangs bereits erwähnt als *prima philosophia* in letzter Konsequenz auch zur Gottesfrage. Die klassische Metaphysik thematisierte sie neben der *metaphysica generalis* (Ontologie) als *metaphysica specialis* insofern, als die Frage nach dem Sein des Seienden zur Frage nach dem Grund des Seienden führt, und dieser wurde in Gott gesehen. Doch selbst, wenn man dieser Perspektive der klassischen Metaphysik spätestens nach Kant nicht mehr folgen kann, fällt die Gottesfrage in einer Metaphysik nach Kant nicht aus der philosophischen Reflexion heraus. Kant selbst bezieht ja die Frage nach Gott in seine philosophischen Grundfragen mit ein – als die Frage „Was kann ich hoffen?“ Diese Frage, die für Kant untrennbar mit der Frage nach dem rechten Handeln verknüpft ist, impliziert die Frage nach Gott als dem ‚Garanten‘ der Hoffnung. Die Gottesfrage wird somit nicht mehr „Anhängsel“ der Ontologie, sondern Teil der Reflexion praktischer Vernunft, deren Ausgangspunkt die Praxis ist. Und selbst in den metaphysikkritischen Passagen der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant heraus, dass die Vernunft gar nicht anders könne als die Gottesfrage zu stellen, da der Gottesgedanke eine notwendige Idee, eine transzendente Idee der Vernunft ist. Allerdings findet sie im Rahmen der theoretischen Vernunft keine Antwort auf diese Frage, ohne sich in ‚Dogmatismus‘ und ‚Illusion‘ zu verstricken, erst die praktische Vernunft kann in Form des Gottespostulates eine Antwort geben. Keineswegs kann die Vernunft jedoch für die Gewissheit eintreten, dass Gott existiert oder dass er

---

<sup>16</sup> Enzyklika *FIDES ET RATIO* von Papst JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, S. 5.

<sup>17</sup> Ebd., 23.



sich ein für allemal in Jesus van Nazareth geoffenbart hat. Sie kann allerdings durchaus Gründe angeben, wieso es vernünftig gerechtfertigt sein kann, auf die Existenz Gottes und auf seine Offenbarung in der Geschichte zu vertrauen und zu hoffen. Nichts anderes meinte Kant mit seinem Ausdruck „praktischer Vernunftglaube“: Er impliziert eine ontologische Verpflichtung: die Verpflichtung auf die Existenz Gottes, jedoch kein theoretisches Wissen um diese Existenz. Wohl aber impliziert er eine Form von „glauben“ als Erkenntnisform, die kein „bloßes Meinen“ ist, sondern gerechtfertigte Überzeugung, die in einer Haltung des Vertrauens zum Ausdruck kommt. Daran kann sich eine explizit christlich-theologische Reflexion und damit eine materiale Füllung des philosophisch Geglaubten und Erhofften anschließen, womit man dann erneut bei der Fundamentaltheologie und ihrer Aufgabe der Rechenschaftsverpflichtung angelangt wäre, also etwa bei einem Programm der *ratio fidei* im Sinne Anselms von Canterbury.

Der Weg des Philosophierens kann also vor der Gottesfrage nicht Halt machen. Denn das wäre nichts anderes als ein dogmatischer Abbruch des Denkens, also genau jene Form von Dogmatismus, die etwa der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert der Theologie vorgeworfen hat. Aus philosophischer Perspektive die Gottesfrage zu stellen heißt jedoch nicht, abschließende Antworten zu formulieren, sondern bedeutet zunächst einmal nichts anderes als eine grundsätzliche Offenheit allen Fragen der menschlichen Existenz (und damit auch der Frage nach Gott) gegenüber, und genau dies ist eine grundlegende Aufgabe des Philosophierens. Wer aber die Gottesfrage nicht stellt bzw. sie quasi a priori aus der Philosophie ausschließt, zahlt einen hohen Preis, wie die deutschen Philosophen und Publizisten Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel zu Recht formuliert haben:

Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitiüm. Mit leichter Drohung gesprochen: Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt.<sup>18</sup>

Allerdings hat sich die philosophische Theologie den philosophischen Einwänden zu stellen, die gegen sie formuliert wurden: Dass es ihr erstens nicht allein um die Offenheit für die Gottesfrage gehe, sondern bereits um die Legitimation einer Antwort. Damit verliere sie ihre Neutralität und werde zur Ideologie, insbesondere deshalb, weil jede philosophische Theologie letztlich von einem Glaubensstandpunkt getragen sei. Und dass sie zweitens ihren philosophischen Charakter

<sup>18</sup> Einleitung von Karl-Heinz Bohrer und Kurt Scheel zum Doppelheft des Merkur 9/10 1999 (Nach Gott fragen. Über das Religiöse), S. 771.

verliere, weil sie letztlich Sätze expressiver, nicht aber kognitiver Art formuliere. Gegen diese beiden Einwände ist jedoch folgendes vorzubringen:

Ad 1) Es ist keineswegs die Aufgabe der Philosophie, den materialen Glauben zu verantworten; diese bereits skizzierte Rechenschaftspflicht obliegt einem anderen, genuin theologischen Fach: der Fundamentaltheologie. Der Versuch einer philosophischen Antwort auf die Gottesfrage jedoch verschließt keineswegs die Offenheit der Reflexion, denn dann wäre letztlich jede philosophische Reflexion von vornherein ideologisch verdächtig, da es ihr unbestreitbar nicht allein um das Fragen, sondern auch um das Ringen um eine Antwort zu tun ist. Außerdem ist philosophische Theologie nicht zwangsläufig von einem Glaubensstandpunkt getragen, denn auch Bestreitungen des Gottesgedankens sind quasi Formen einer philosophischen Theologie im Sinne einer A-Theologie, also der Kritik der Gottesidee. Wo philosophische Theologie jedoch von einem Glaubensstandpunkt ausgeht – und das tut sie sicher in ihrer Mehrheit – da verstellt der Standpunkt des Glaubens keineswegs mit Zwangsläufigkeit die Offenheit des Denkens und damit die Möglichkeit des Philosophierens. Denn zum einen schließt Glauben weder Fragen, Staunen noch Zweifeln aus, im Gegenteil: Glaube muss als verantworteter und vor allem auch verantwortlicher Glaube durch das Nadelöhr des Zweifels hindurch, ansonsten wäre er lediglich ein bloßes „Meinen“, dessen Wurzel nicht das je eigene Überzeugtsein, sondern die Vorgabe, möglicherweise die bloße Überberedung einer von außen kommenden Autorität ist. Die Konsequenz solchen bloß auf Autorität hin und alles Zweifeln ausschließenden „Für-wahr-haltens“ kann die Furcht vor dem Zweifel und damit vor dem Verlust des „Gemeinten“ sein, und aus solch einer Haltung der Furcht folgt häufig eine fundamentalistische ‚Apologie‘ des Geglaubten.<sup>19</sup> Zum anderen gibt es keine neutrale, objektive Philosophie: Jede und jeder hat ihren bzw. seinen Standpunkt, einen *point of view*, von dem sie/er den mühevollen Weg des Philosophierens beginnt.<sup>20</sup> Das gilt auch und gerade für den Standpunkt des Glaubens, denn genau gesehen nimmt die Philosophie selbst schon eine Art „Glaubensapriori“ und einen Akt des Vertrauens in Anspruch, der Philosophieren aller erst möglich macht, nämlich das Vertrauen in

---

<sup>19</sup> Vgl. H. Verweyen: Pluralismus als Fundamentalismusverstärker? In: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um eine pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 132-139; vgl. Müller: *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*, a.a.O.; ders.: *Fegfeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik*. In: *Orientierung* 61 (1997), S. 239-241.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu unter dem Stichwort „erkenntnisleitendes Interesse“ vor allem J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1988; vgl. zur Kritik am Objektivitätsideal der Wissenschaften auch Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1967. Vgl. in theologischer Perspektive auch Verweyen, *Gottes letztes Wort*, S. 39-76; Müller: *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*, S. 94 ff.

eine gegebene Gewissheit bzw. Wahrheit, die im Erkennen immer schon antizipiert wird, andernfalls käme der Erkenntnisprozess gar nicht in Gang. Auf diese Voraussetzung der epistemischen Einstellung „glauben“ hatte denn auch Ludwig Wittgenstein hingewiesen: „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.“<sup>21</sup> „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt.“<sup>22</sup> So gesehen setzt für Wittgenstein das Zweifeln, mit dem das Philosophieren beginnt, jenes ‚Sich-Verlassen‘ auf eine nicht mehr bezweifelbare Grundlage schon voraus: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“<sup>23</sup>

Jene epistemische Einstellung „glauben“ als Möglichkeitsbedingung des Wissens impliziert selbstverständlich keine Anerkennung eines bestimmten, materialen Glaubensinhaltes wie etwa die Anerkennung der christlichen Überlieferung, ist also in dieser Hinsicht von dem Standpunkt der *fides quaerens intellectum* zu unterscheiden. Dennoch lässt sich mittels der epistemischen Einstellung „glauben“ zumindest deutlich machen, dass keine Philosophie standpunktlos und in dieser Hinsicht „glaubenslos“ ist. Dieser Standpunkt kann sich zudem auch in bestimmten erkenntnisleitenden Interessen, bestimmten Motivationen, Zielen, Perspektiven, vor allem auch bestimmten Wertorientierungen konkretisieren. Dementsprechend ist es weder illegitim noch unmöglich, von einem – nun material bestimmten – Standpunkt christlichen Glaubens ausgehend zu philosophieren.

Ad 2) Dieser Einwand beruht auf einem rein positivistischen Wissenschaftsverständnis, das wissenschaftliches Erkennen erstens auf diskursives Erkennen in Form propositionalen Wissens reduziert und zweitens das Wahrheitskriterium von Aussagen auf ein *trial and error*-Prinzip festlegt. Dieses Wissenschaftsverständnis entspricht einer Reduzierung der Vernunft auf instrumentelles Wissen,<sup>24</sup> und diese Reduktion wiederum führt dazu, theologischen Aussagen ihren Rationalität abzusprechen. Eng damit verknüpft ist eine Utilisierung des Wissens: Entscheidend ist das Effizienzkriterium, die Anwendbarkeit. Positivistische und fallibilistische Wissenschaftstheorien negieren jedoch ihre eigene Abhängigkeit von

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, Über Gewißheit, Frankfurt a.M. 9 1997, S. 99.

<sup>22</sup> Ebd., S. 131.

<sup>23</sup> Ebd., S. 39. Oder an anderer Stelle: „[...] die Fragen, die wir stellen, und unsre Zweifel beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (Ebd., S. 89).

<sup>24</sup> Vgl. zur Reduktion der Erkenntnis auf „Satzwissen“ auch C. Sedmak, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 174.

Vorannahmen bzw. die eigene Inanspruchnahme von Gewissheiten, deren Gültigkeit nicht mehr allein durch ein Verfahren von *trial and error* belegt werden kann. So ist beispielsweise Poppers Falsifikationsprinzip nicht durch das Falsifikationsverfahren zu begründen, es wird vielmehr immer schon als Prinzip dieses Verfahrens vorausgesetzt und bedarf einer anderen Legitimation als derjenigen der Falsifizierung.<sup>25</sup>

Das emotivistische Verständnis theologischer Aussagen schließlich übersieht zum einen den kognitiven Anspruch eben jener Aussagen, die mehr intendieren als bloße Expressivität, und zum anderen die Abhängigkeit nonkognitiver von kognitiven Aussagen, andernfalls gehen etwa moralische Appelle ins Leere und werden beliebig bzw. irrational.<sup>26</sup> Zudem gehen theologische Aussagen bestimmte ontologische Verpflichtungen ein, die sich von einer nicht-theologischen Ontologie unterscheiden. Diese Verpflichtungen implizieren zweifellos einen kognitiven Anspruch, andernfalls könnten sie nicht formuliert werden.<sup>27</sup> Ontologische Verpflichtungen sind jedoch ebenfalls wie erkenntnistheoretische Axiome Inanspruchnahmen, die auf Anerkennung basieren. Damit befinden wir uns im übrigen erneut im Bereich der epistemischen Einstellung „glauben“.

Das Vermittlungsverhältnis zwischen Philosophie und Theologie lässt sich somit abschließend wie folgt bestimmen: Das Philosophische in der Theologie und somit auch das Feld der Vernunft innerhalb des Glaubens bestimmt sich durch die Rechtfertigungspflicht, der der christliche Glaube unterliegt, und durch die damit verbundene Notwendigkeit, dieser Rechtfertigungspflicht durch eine philosophische, d.h. autonom, vernünftig verantwortete Begründungsleistung zu entsprechen. Das Theologische in der Philosophie – das Feld des Glaubens im Bereich der Vernunft – bestimmt sich durch das Thema, den Gegenstand eines philosophischen Fragens, das sich auch als metaphysisches Fragen, d.h. als Fragen nach Gründen, versteht. Diesem Fragen wird zwangsläufig auch „Gott“ zum Thema – ob in positiver oder negativer Hinsicht. Weder müssen Theologen sich also davor fürchten, dass die Philosophen zuviel Wasser in den Wein gießen; im Gegenteil wird der Wein durch sie veredelt. Noch gerät die Philosophie zur Ideologie, wenn sie „Gott“ thematisiert; im Gegenteil bezeugt sie durch die Radikalität ihres Fragens, die die Gottesfrage mit einschließt, immer wieder neu die – wie Heidegger sagte – „Frömmigkeit des Denkens“.

<sup>25</sup> Vgl. zur Kritik des Verifikationismus und des Falsifikationismus auch F. v. Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1991, S. 63 ff.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch Kutschera, *Vernunft und Glaube*, S. 100 ff.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu Kreiner: *Demonstratio religiosa*, S. 41 f.