Peter Knauer SJ

**Christlicher Glaube**

**und kritischer Rationalismus**

**Erschienen in:**

Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise – Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert, herausgegeben von Giuseppe Franco, Kitab-Verlag Klagenfurt – Wien 2012, 324–350

Im Folgenden möchte ich auf Hans Alberts 2010 veröffentlichten Artikel „Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube“[[1]](#footnote-1) eingehen und ein Verständnis der christlichen Botschaft vorlegen, das sich, wie ich meine oder zumindest hoffe, gegenüber seinen Einwänden bewährt.

**Methodische Vorbemerkungen**

Im Voraus zur konkreten Auseinandersetzung sind einige Thesen zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur Vernunft zu benennen, bei denen ich in der Auseinandersetzung behaftet werden möchte:

1. Nichts kann im Sinn der christlichen Botschaft geglaubt werden, was im Widerspruch zu einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft steht. Alle Vernunfteinwände gegen den christlichen Glauben müssen auf dem Feld der Vernunft selbst entkräftet werden.[[2]](#footnote-2)
2. Aber es kann auch nichts im Sinn der christlichen Botschaft geglaubt werden, was sich auf Vernunft zurückführen lässt. Allerdings impliziert der Glaube Vernunftaussagen (wie z. B. die Geschöpflichkeit der Welt[[3]](#footnote-3)), [325>]die jedoch dann nicht geglaubt werden, sondern Vernunftaussagen bleiben. Man kann es darauf ankommen lassen, dass es niemandem gelingen wird, sie zu widerlegen.
3. Der christliche Glaube hat es nicht nötig, sich gegenüber irgendwelchen Anfragen der Vernunft abzuschirmen. Im Gegenteil ist damit zu rechnen, dass auf alle Einwände einzugehen für den Glaubenden selbst eine große Hilfe ist, seinen Glauben zu verstehen.
4. Es ist wünschenswert, dass man Bedingungen angeben kann, bei deren Erfüllung man bereit wäre, von der eigenen Auffassung, auch der eigenen Glaubensauffassung, abzugehen. Ich würde vom christlichen Glauben lassen, wenn ein wirklicher Widerspruch zwischen ihm und der Vernunft nachgewiesen werden könnte oder z. B. wenn Geschöpflichkeit widerlegt werden könnte.

Diese Thesen besagen, dass alle Aussagen der christlichen Botschaft kritischer Überprüfung offen stehen. Ich teile also mit Hans Albert die „Negation der Kritikimmunität“ nicht nur „sogenannter letzter Voraussetzungen“ (391), sondern welcher Aussagen auch immer (391). Selbst bei einem angeblichen „Wort Gottes“ darf und muss man sogar fragen, wie man es denn als solches erkennen kann und ob und unter welchen Kriterien es sich tatsächlich als „Wort Gottes“ verstehen lässt. Die christliche Botschaft öffnet sich nur dem, der sie wirklich befragt. Weit davon entfernt, auf Denkverbote hinauszulaufen, fordert und fördert sie aufmerksames Denken.

Vorweg auch noch dieser weitere Hinweis: Mir ist noch kein Atheist begegnet, der die Bedeutung des Wortes „Gott“ in der christlichen Botschaft zutreffend wiedergegeben hätte. Dies kann man wohl kaum den Atheisten selber anlasten, sondern es ist eher die Folge einer gewöhnlich sehr unzureichenden Erläuterung des Glaubens von Seiten der Christen. Die Atheisten, denen ich begegnet bin, lehnen immer nur Karikaturen von Gott ab, und das dann natürlich mit Recht. Sie stellen sich gewöhnlich unter „Gott“ irgendein höheres Wesen vor, das in Wechselwirkung mit der übrigen Welt steht und somit eine Art Systembestandteil wäre. Einen solchen „Gott“ anzunehmen wäre nur eine Form von Weltvergötterung. [326>]Nicht ihn abzulehnen, sondern ihn anzunehmen, müsste man als „Sünde“ bezeichnen (vgl. 400). Es mag wahr sein, dass auch die Christen selber sich und anderen über die wirkliche Bedeutung des Wortes „Gott“ nur sehr selten Rechenschaft geben, so dass man sich über die heutige Krise des Christentums nicht allzu sehr zu verwundern braucht. Das wirkliche christliche Gottesverständnis stellt die befreiende Alternative zu jeder Form von Weltvergötterung bzw. dann Verzweiflung an der Welt dar.[[4]](#footnote-4)

**Worum geht es im christlichen Glauben?**

Bereits soeben war von „der christlichen Botschaft“ die Rede und auch im Folgenden wird immer wieder von ihr die Rede sein. Gibt es sie überhaupt, oder begegnet das Christentum in wer weiß wie vielen Variationen, so dass kaum ein gemeinsamer Nenner auszumachen ist? Kann überhaupt jemand beanspruchen, „*die* christliche Botschaft“ zu vertreten? Hans Albert meint: „Von einer einheitlichen christlichen Auffassung kann [...] nicht die Rede sein.“ (394). Gibt es wenigstens den verschiedenen „Ausprägungen“ (392) von Christentum zugrunde liegende Grundaussagen?

Für mein Verständnis von christlicher Botschaft gehe ich von dem von mir nicht erfundenen oder hergestellten und für mich auch nicht bestreitbaren Faktum aus, dass ich in der katholischen Kirche aufgewachsen bin. Sie versteht nach ihrem Glaubensbekenntnis Gott als den „Schöpfer von Himmel und Erde“. Zur Aufnahme in diese Kirche wird man hineingetauft in den „Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. An den Menschen Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich und die ganze Welt in die ewige Liebe zwischen Gott und Gott, zwischen dem Vater und dem Sohn aufgenommen zu wissen (vgl. Joh 17,26), die der Heilige Geist ist. Dies bedeutet, aus einer solchen Geborgenheit zu leben, dass man sich nicht mehr von der-[327>]jenigen Angst um sich selbst leiten lassen muss, die sonst die Wurzel aller Unmenschlichkeit ist. Es geht im Glauben letztlich um ein Einziges: Ein letztes Geborgensein, das im Leben und Sterben Bestand hat.

Damit ist die christliche Botschaft vollständig zusammengefasst. Niemand kann „mehr“ oder etwas „Größeres“ glauben (es lässt sich auch gar nichts Größeres angeben)[[5]](#footnote-5), und niemand kann wirklich Christ sein und sich mit weniger begnügen.[[6]](#footnote-6) Natürlich ist es möglich, diese einfache Zusammenfassung sehr ausführlich zu entfalten, aber sie selbst ist auch immer das Kriterium, ob eine Entfaltung ihr wirklich entspricht. Gegenüber der so verstandenen christlichen Botschaft wende ich eine Hermeneutik an, die nichts anderes tut, als die von dieser Botschaft gebrauchten Begriffe beim Wort zu nehmen und sie jedenfalls nicht abgeschwächt, sondern so radikal wie möglich auszulegen. Ich meine, dass sie dann den Einwänden des kritischen Rationalismus standhält. Es bleibt jedem unbenommen, eine andere oder von ihm anders verstandene christliche Botschaft den gleichen Einwänden auszusetzen.

Die christliche Botschaft im soeben zusammengefassten Verständnis beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein (vgl. 1 Thess 2,13). Sie bittet um Gehör, weil sie diejenige Todesangst entmachten könne, die Menschen unfrei und unmenschlich macht (vgl. Hebr 2,15). Wo allerdings Menschen, noch bevor sie dieser Botschaft in klarer Form begegnet sind, bereits liebe-[328>]voll leben, werden sie, so behauptet diese Botschaft, wenn sie ihr in klarer Form begegnen, rückschauend voll Freude erkennen, dass sie damit schon aus ihrem Geist gelebt haben (vgl. Joh 3,21). Alle wahre Liebe wird vom Liebenden selbst mit Dankbarkeit als Gnade, als ihm selber zuteil werdendes Geschenk erfahren.

Ist es nun möglich, diese christliche Botschaft tatsächlich als „Wort Gottes“ zu verstehen? Kommt sie als letztes, umfassendes Wort über alle Wirklichkeit in Frage? Erläutert sie ihren Anspruch durch ihren Inhalt? Die kritische Vernunft – oder wenn man so will, das „Gewissen“ als aufmerksames, sorgfältiges Denken – ist gleichsam der „Türhüter“ (Joh 10,3), der es verhindert, dass sich Aberglauben einschleicht.

Es mag allerdings sehr hilfreich sein, die notwendigen Fragen in der logisch richtigen Reihenfolge zu stellen, um unnötige Komplikationen – wie sie einem in der Theologie häufig begegnen – zu vermeiden. Es hat z. B. nicht den geringsten Sinn zu fragen, ob Gott existiert, solange einem noch nicht einmal die Bedeutung des Wortes „Gott“ klar ist.

**Die Bedeutung des Wortes „Gott“**

Gegenüber einem angeblichen „Wort Gottes“ sollte erste Frage sein, wer denn „Gott“ überhaupt sein soll. Dabei ist von vornherein zu beachten, dass in der Glaubensüberlieferung stets betont worden ist, dass Gott nicht unter unsere Begriffe fällt. Doch selbst diese Behauptung einer Unbegreiflichkeit Gottes muss verantwortet werden. Wodurch unterscheidet sie sich von einer Immunisierungsstrategie oder einer leeren Ausflucht? Unbegreiflichkeit Gottes bedeutet, dass er weder als Ausgangspunkt noch als Gegenstand oder Ergebnis von Schlussfolgerungen in Frage kommt. Doch wie kann man dann überhaupt von ihm reden? Anstatt zu spekulieren, befrage ich die christliche Botschaft selber.

Es wird im Folgenden nicht um eine von verschiedenen möglichen Gottesvorstellungen gehen, als würden sich der „kalvinistische, der lutherische und der katholische Gott“ voneinander unterscheiden (392), sondern [329>]ich beanspruche, dass es sich um die einzig mögliche und einzig konsistente Weise handelt, vom Gott der christlichen Botschaft so zu sprechen, dass man sich dabei nicht in logische Widersprüche verwickelt. Man kann dafür andere Worte gebrauchen, aber man kann nicht sinnvoll etwas anderes meinen.

Die christliche Botschaft führt die Bedeutung des Wortes „Gott“ mit der Aussage ein, dass „Himmel und Erde“, das ganze Universum mit allen seinen Teilen, seine Schöpfung sei. Die Welt sei „aus dem Nichts geschaffen“. Auch dieser Ausdruck erscheint zunächst als schwierig und bedarf einer Erläuterung, die nicht die Existenz eines Schöpfers als von anderswoher bekannt bereits voraussetzt.

Das „Nichts“ gibt es nicht. Wie kann dann etwas „aus dem Nichts“ geschaffen sein? Für „aus dem Nichts“ kann man auch positiv sagen: „restlos“, „total“. In allem, worin sich etwas vom Nichts unterscheidet, also in seiner gesamten eigenen Wirklichkeit, ist es geschaffen. Das Wort „restlos“ muss immer konkret von der jeweiligen ganzen Wirklichkeit gelten, von der die Rede ist. Alles in der Welt, alles Einzelne und auch alles zusammen, geht in einem jeweils „restlosen Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ auf. Das Woraufhin dieses Bezogenseins lässt sich nur durch eben diese Aussage bestimmen, dass alles in der Welt in seiner gesamten Wirklichkeit restlos darauf bezogen sei und dennoch davon verschieden bleibe. Wir nennen dieses Woraufhin „Gott“. Gott wäre zu definieren als „ohne wen nichts ist“. Ich formuliere ausdrücklich: „ohne *wen*“, denn die Frage nach „Gott“ wurde ja im Zusammenhang der Begegnung mit einer Botschaft gestellt, die von sich beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein. Es soll bei Gott um den Urheber eines Wortes gehen, und deshalb ist zu fragen, „wer“ er denn sein soll.

Mit „aus dem Nichts Geschaffensein“ ist also nicht ein der Schöpfung vorausgehender Zustand des Nichts gemeint, sondern: Könnten wir unser Geschaffensein beseitigen – wir können es nicht –, bliebe nichts von uns übrig. Geschaffensein wäre keine zusätzliche Eigenschaft der Welt, sondern von vornherein und in jedem Augenblick mit der jeweiligen ganzen Wirklichkeit von allem in der Welt vollkommen identisch. So ist nur dann wirklich von Gott die Rede, wenn schlechthin alles in unserer Welt der Grund unserer Rede von Gott ist. Auch die Produkte unserer Technik, von denen wir genau wissen, [330>]dass sie aus einer Fabrik kommen, sind gleichwohl gerade so ein „restloses Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“, also in diesem genauen Sinn „aus dem Nichts geschaffen“.

Die christliche Botschaft bringt somit zu ihrem Verständnis eine relationale Ontologie mit sich, für die es auch eine substanzkonstituierende Relation (nämlich die Relation des Geschaffenseins) geben kann. Sie kommt zu ihrem Träger nicht hinzu, sondern ist mit ihm identisch ist und konstituiert ihn so überhaupt erst. Die Annahme einer solchen relationalen Ontologie bedeutet eine tiefgreifende Veränderung bereits im Vorverständnis. Ohne diese Bekehrung bis ins Vorverständnis hinein ist die christliche Botschaft nicht verstehbar. „Auch füllt man nicht neuen Wein in alte Schläuche. Sonst reißen die Schläuche, der Wein läuft aus, und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuen Wein füllt man in neue Schläuche, dann bleibt beides erhalten.“ (Mt 9,17)

Mit dieser relationalen Ontologie ist auch bereits auf das Problem geantwortet, wie man denn überhaupt von Gott reden kann, wenn er doch selber in keiner Weise unter Begriffe fallen soll. Die Aussage, Gott sei „ohne wen nichts ist“, ist *in recto* eine Aussage über die Welt. Wir wissen nicht erst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe eines Tages die Welt geschaffen, sondern die einzige Weise, um Gott zu wissen, besteht darin, alles, was existiert, als Hinweis auf ihn zu verstehen. Man begreift also von Gott immer nur das von ihm restlos Verschiedene, das restlos im Bezogensein auf ihn aufgeht.

Die Aussage in Bezug auf Gott, dass nichts ohne ihn sein kann, läuft aber weder auf einen „mehr oder weniger verschleierten Atheismus“ hinaus (392) noch ist sie „kognitiv gehaltlos“ (396). Sie schließt vielmehr die Erkenntnis der ganzen Welt als das auf Gott Verweisende ein. Dies ermöglicht „analoge“, „hinweisende“ Rede von Gott.[[7]](#footnote-7) Sie bedeutet eine Erweiterung der Möglichkeiten unserer Sprache. Man kann Begriffe nicht nur so ge-[331>]brauchen, dass das Gemeinte unter sie fällt, sondern, soweit sie nicht bereits von sich her Endlichkeit implizieren[[8]](#footnote-8), auch in neuer Weise so, dass sie Verweischarakter haben. Es gibt jedoch keinen diffus gemeinsamen, Gott und Welt übergreifenden Seinsbegriff, so dass Gott ein Teil einer umfassenderen Gesamtwirklichkeit wäre. Das ist ja die Vorstellung, gegen die sich Atheisten immer wieder mit vollem Recht wehren, aber in die sie selber auch ständig in dem Sinn zurückfallen, dass sie sie voraussetzen, wenn sie gegen die christliche Botschaft argumentieren. Vielmehr ist die Gesamtwirklichkeit des Universums das, was ohne Gott nicht wäre; aber von Gott kann grundsätzlich nicht mehr so geredet werden, als fiele auch er selbst unter Begriffe. Es ist deshalb auch nicht möglich, für irgendetwas Gott als Argument zu „verwenden“.

Deshalb ist es unzutreffend, man „brauche“ Gott, um die Welt zu „erklären“ (393). Denn die Welt wird in diesem Verständnis keineswegs mit Gott erklärt, sondern nur durch ihre Geschöpflichkeit, nämlich dass sie „ein restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ sei. Der Satz „die Welt wird durch ihre Geschöpflichkeit erklärt“, lässt sich auf keine Weise in den Satz umformen, die Welt werde durch Gott erklärt.

Es ist hier also vor einem Sophismus zu warnen. Man könnte meinen, dass ein Geschöpflichkeitsbeweis es erlaube, von der Schöpfung auf den Schöpfer zu schließen, denn Schöpfung würde natürlich die Existenz des Schöpfers implizieren. Wenn aber unter Geschöpflichkeit nichts anderes als ein „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ zu verstehen ist, ermöglicht dies nur hinweisende, analoge Rede von Gott; es bleibt dabei, dass man von Gott nur die von ihm verschiedene Wirklichkeit begreifen kann, insofern sie auf ihn verweist. Man bleibt also mit seinem Begreifen auf der Seite der Welt. Gott selbst fällt nicht unter Begriffe und kann deshalb auch nicht als Gegenstand von Schlussfolgerungen verstanden werden.

[332>]Von allergrößter Wichtigkeit ist, dass es sich bei diesem „restlosen Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ um eine vollkommen einseitige Relation handelt.[[9]](#footnote-9) Deshalb ist es auch von vornherein ausgeschlossen, irgendetwas von Gott herzuleiten. Einem solchen Herleitungsversuch ginge angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott jede ontologische Grundlage ab. Gott ist kein Systembestandteil, und man kann ihn auch nicht zu welchen Zwecken auch immer „verwenden“.

Unser bloßes Geschaffensein bedeutet als solches durchaus noch nicht Gemeinschaft mit Gott. Deshalb ist die Aussage unseres Geschaffenseins für sich allein genommen nicht tröstlich. Gott selbst wohnt hier „im unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16), und keine geschöpfliche Qualität oder gar „Heilstechnologien“ (394f) können je Gemeinschaft mit ihm begründen. Die Luther zugeschriebene Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, die der Schlüssel zu seiner gesamten Theologie ist, hängt mit der Einsicht in diese Unmöglichkeit zusammen. Es sind nicht Werke oder sonstige geschöpfliche Qualitäten, die eine Gemeinschaft mit Gott begründen können.

Mir scheint dieses Gottesverständnis signifikant von dem unterschieden, das Hans Albert dem Christentum zuschreibt: „Glaube an einen Gott, der bestimmte Eigenschaften und Wirkmöglichkeiten hat und der für das Leben der Menschen große Bedeutung hat“ (392).

Erstens glauben wir zwar an Gott im Sinn des Vertrauens auf ihn, aber auf die Frage, wer er sein soll und ob er existiert, antworten wir mit der *Vernunft*aussage, dass nichts ohne ihn sein kann. Dies kann gar keine Glaubensaussage sein; denn geschaffen sind wir im Maß unseres eigenen [333>]Seins, das Gegenstand der Vernunft ist. Die Aussage der Existenz Gottes ist keine Glaubensaussage, sondern eine vom Glauben implizierte Vernunftaussage. Sie bleibt hinweisend; denn auch „Existenz“ ist nicht ein Begriff, „unter“ den Gott fallen könnte. Der *Glaube* beginnt erst, wo es um unsere Gemeinschaft mit Gott geht.

Zweitens bedarf Gott keiner „Wirkmöglichkeiten“, wenn ohnehin alles, was existiert, ohne ihn gar nicht sein kann. Die verbreitete Vorstellung, Gottes Allmacht bestünde darin, jederzeit in den Lauf der Welt eingreifen zu können, liefe darauf hinaus, zu meinen, die Welt ginge sonst ihren eigenen Lauf. Mit der vermeintlich frommen Auffassung, Gott könne in den Lauf der Welt eingreifen, würde man in Wirklichkeit unser Geschaffensein aus dem Nichts leugnen, nämlich dass von vornherein alles, was geschieht, vollkommen darin aufgeht, ohne ihn nicht sein zu können. Gott ist nicht in dem Sinn allmächtig, dass er alles Mögliche „könnte“ (bloß „potentielle“ Allmacht), sondern er ist aktual „in allem mächtig“, was tatsächlich geschieht. „Verkauft man nicht zwei Spatzen für ein paar Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt.“ (Mt 10,29–30). Dies darf nicht in dem Sinn verstanden werden, als könne man etwas von Gott herleiten, sondern es kann sich immer nur darum handeln, etwas auf seine Abhängigkeit von Gott zurückzuführen. Ausgangspunkt muss immer die Wirklichkeit der Welt sein. Und wenn die tatsächliche Welt der Grund unserer Rede von Gott ist, dann kann man nicht ihre negativen Seiten nachträglich gegen die Tatsache ihres „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ ausspielen wollen.

Und wie soll drittens Gott in dem von Hans Albert gemeinten Sinn für das Leben der Menschen „große Bedeutung“ haben, wenn zum einen Geschöpflichkeit ein unvermeidbarer Sachverhalt ist und zum anderen aufgrund der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott nichts in der umgekehrten Richtung ableitbar ist? Alle Versuche, irgendetwas mit Gott zu „erklären“, laufen, so fromm sie gemeint sein mögen, auf einen Missbrauch des Namens Gottes hinaus.

Insbesondere ist es auch keineswegs möglich, Verhaltensnormen in der Welt von Gott herzuleiten, wenn auch Hans Albert seinen Eindruck [334>]vom Christentum so wiedergibt: „Die christliche Heilstechnologie wird vor allem durch Katechismen vermittelt, die mit mehr oder weniger großer Genauigkeit angeben, was der Gläubige zu tun und zu lassen hat, um die ewige Seligkeit zu erlangen.“ (394) Die christliche Botschaft beansprucht zwar, Menschen aus der Macht derjenigen Angst um sich selbst befreien zu können, die anderenfalls immer wieder zum Grund aller Unmenschlichkeit wird. Aber der Unterschied zwischen menschlichem und unmenschlichem Verhalten muss im Voraus zu jedem religiösen Glauben verständlich sein, wenn es einen Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft in der menschlichen Erfahrung geben soll.

Es ist tatsächlich mit Vernunft einsehbar, dass nur solche Handlungen „in sich schlecht“ sein können, die ohne einen „entsprechenden Grund“ einen Schaden zulassen oder verursachen. Der Grund einer Handlung ist dann „nicht entsprechend“, wenn die Handlung den in ihr angestrebten Wert in universaler Betrachtung in Wirklichkeit untergräbt, also ihm gegenüber letztlich die Struktur von Raubau, von Kontraproduktivität hat.[[10]](#footnote-10) Mit „universaler Betrachtung“ ist eine uneingeschränkte Betrachtungsweise gemeint, gegenüber der es deshalb keinen noch umfassenderen Standpunkt geben kann. Ob eine Handlung die Struktur von Raubbau hat oder nicht, ist ein völlig objektiver Sachverhalt, der unabhängig davon gilt, ob er einem passt oder nicht. So beansprucht Ethik Geltung „ohne Ansehen der Person“. Auch Kirche beruft sich für ethische Normen letztlich auf ein mit Vernunft einsehbares natürliches Sittengesetz.

Diese Klarstellungen sind natürlich auch Einwände gegen selbst unter vielen Christen verbreitete völlig unzutreffende Auffassungen in Bezug auf Gott. Das Gottesverständnis jedenfalls, das Hans Albert ablehnt, lehne ich auch ab. Aber es ist nicht wirklich das der christlichen Botschaft. Die These der Existenz Gottes hat nicht „eine Rolle zu spielen“, und sie wird gewiss nicht „zum Nachweis der Stabilität des Planetensystems“ (393) oder aus ähnlichen Gründen „gebraucht“. Gegenüber dem Christentum kann es gar nicht um die Frage gehen, „ob es die personalen Wesenhei-[335>]ten gibt, die in der betreffenden religiösen Weltauffassung zur Erklärung bestimmter Zusammenhänge verwendet werden“ (395), weil der Gott der christlichen Botschaft von vornherein zu solchen Zwecken nicht „benutzt“ werden kann. Hans Albert schreibt sowohl Hans Küng wie Josef Ratzinger die Auffassung zu, „daß man nur dann, wenn man die Existenz Gottes voraussetze, die Wirklichkeit im Ganzen begründen könne“ (398). Es mag dahingestellt bleiben, ob er sie mit einer solchen Behauptung zutreffend wiedergibt. Jedenfalls in der hier dargestellten Auffassung wird die Existenz Gottes nicht als anderswoher bekannt vorausgesetzt und dient auch nicht zur Begründung von was immer; vielmehr wird die Welt und unsere eigene Existenz in ihrer Widerspruchsproblematik als der Grund angesehen, warum hinweisend von Gott zu sprechen ist. Auch geht es in dem hier vorgelegten Verständnis in der Anerkennung von Geschöpflichkeit und im naturwissenschaftlichen Denken keineswegs – wie angeblich bei Küng – um zwei Bereiche des Denkens, die miteinander „inkommensurabel“ (398) wären, da auch alle naturwissenschaftlichen Sachverhalte als geschöpflich ausgesagt werden.

**Ist Geschöpflichkeit beweisbar?**

Natürlich stellt sich nach dieser Erläuterung der Bedeutung des Wortes „Gott“ die weitere Frage, ob denn wenigstens der Behauptung, die Welt sei ein „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ irgendeine Notwendigkeit oder Erklärungsfunktion zukommt, ja ob ihr Recht beweisbar ist.

„Erklären“ muss man nur das, was einer Erklärung bedarf. Worin bestünde denn eine Erklärungsbedürftigkeit der Welt, und was müsste eine Erklärung dann leisten? Wenn jemand z. B. erklärt haben will, warum die Welt etwas und nicht nichts ist, würde ich die Gegenfrage stellen, was er denn hier mit „warum“ meint und wieso diese Frage überhaupt notwendig sein soll und unter welchen Bedingungen er mit einer Antwort zufrieden sein wird.

[336>]Eine metaphysische Erklärungsbedürftigkeit der Welt besteht meines Erachtens überhaupt nur dann, wenn sich bei der Beschreibung der Welt das Problem stellt, wie diese Beschreibung von einem logischen Widerspruch unterscheidbar sein soll. Denn mit dem Anschein eines logischen Widerspruchs kann man sich nicht einfach abfinden. Aus der Zulassung eines logischen Widerspruchs ließe sich ja jede beliebige Aussage deduzieren. Der Unterschied zwischen wahr und falsch wäre nicht mehr angebbar. Dann gäbe es überhaupt keine sinnvollen Aussagen mehr. Solange man beansprucht, dass es sinnvolle Aussagen geben kann (₌ weder können überhaupt alle Aussagen wahr sein noch können überhaupt alle Aussagen falsch sein), muss es möglich sein, anders als logisch widersprüchlich zu reden.

Im gesamten Lauf der Philosophiegeschichte hat man sich immer wieder damit befasst, dass wir in einer veränderlichen Welt leben. Es ist weder sinnvoll möglich, ihre Veränderung als bloßen Schein zu verstehen, dem keine Wirklichkeit zukommt, noch umgekehrt zu bestreiten, dass einer sich verändernden Wirklichkeit auch eine gewisse bleibende Identität zukommt. Wie lässt sich eine solche Aussage, dass nämlich etwas zwar identisch bleibt, jedoch nicht ganz, von einem logischen Widerspruch unterscheiden? Das Problem wird nicht bereits dadurch beantwortet, dass man für diesen Sachverhalt das Wort „Gen-Identität“ gebraucht. Und es wird auch nicht dadurch beantwortet, dass man meint, Identität und Nicht-Identität auf verschiedene Zeitpunkte verteilen zu können. Diese Auskünfte wären nur eine weitere Problembeschreibung und keine Lösung. Denn die Frage ist ja gerade, wie eine mit sich selbst angeblich identisch bleibende Wirklichkeit dennoch zu verschiedenen Zeitpunkten sein kann. Sie wird von diesen verschiedenen Zeitpunkten auch in sich selber bestimmt, so dass sie doch nicht ganz mit sich identisch bleibt. Es handelt sich um ein Zugleich von Gegensätzen, das nicht zugunsten eines der Gegensätze allein aufhebbar ist.

Einer der bedeutendsten Versuche, Veränderung widerspruchsfrei zu beschreiben, besteht in der aristotelischen Unterscheidung zwischen der sich gleich bleibenden „Substanz“ und den einander ersetzenden [337>]„Akzidenzien“[[11]](#footnote-11). Aber diese sich verändernden Akzidentien sind solche der Substanz selbst und damit betreffen sie sie in sich selbst. So kann sie sich doch nicht völlig gleich bleiben, sondern ihre Identität ist von Nicht-Identität durchdrungen. Ein solches Zugleich von Gegensätzen (Identität und Nicht-Identität) stellt also weiterhin das Problem, wie man es anders als logisch widersprüchlich beschreiben kann. Die genannte aristotelische Unterscheidung von „Substanz“ und „Akzidenzien“ löst das Problem nicht, sondern stellt nur eine Weise dar, das weiterhin bestehende Problem detaillierter zu beschreiben.

Ein tatsächliches Zugleich von Gegensätzen wie Identität und Nicht-Identität lässt sich nur unter der Bedingung anders als logisch widersprüchlich (₌ falsch und sinnlos) beschreiben, dass man für die Gegensätze zwei voneinander verschiedene Hinsichten angeben kann, die sich gleichwohl nicht mehr gegenseitig ausschließen und so nicht die Gegensätze als solche, sonder auch ihr Zugleich verständlich machen.

Rein innerhalb des widerspruchsproblematischen Sachverhalts findet sich keine solche Lösung. Es ist hier weder möglich, Identität und Nicht-Identität, die einander durchdringen, voneinander zu isolieren, noch ihr Zugleich verständlich zu machen. Aber auch rein außerhalb ist eine Lösung nicht zu finden, weil das Problem nur innerhalb des Sachverhalts selber besteht.

Als dritte Möglichkeit bleibt nur ein relationales Verständnis. Die Relation muss mit dem widerspruchsproblematischen Sachverhalt identisch sein, also innerhalb seiner bestehen, aber auf ein Woraufhin außerhalb seiner gehen. Die Lösung kann nur darin bestehen, dass man den widerspruchsproblematischen Sachverhalt als formal identisch mit einem „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ aussagt. Dies sind zwei voneinander unterscheidbare Hinsichten, die sich doch nicht wiederum ausschließen. Die Identität des widerspruchsproblematischen Sachverhaltes liegt also an seinem „restlosen Bezogensein auf …“; seine Nicht-Identität kommt ihm zu, insofern er dabei in einem „restlosen [338>]Verschiedensein von …“ aufgeht; und weil sich diese beiden Hinsichten nicht wiederum ausschließen, lassen sie das Zugleich von Identität und Nicht-Identität verstehen.

Veränderung ist ein Sachverhalt, der die ganze Welt kennzeichnet. Das gleiche gilt von Endlichkeit, die ein Zugleich von Sein und Nichtsein darstellt, wie auch von Kontingenz, die ein Zugleich von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit[[12]](#footnote-12) ist.

Auch jede bloß materiale Identität stellt das gleiche Problem. Sinnvolle Aussagen über die Welt können nur solche Aussagen sein, die keine bloßen Tautologien sind, sondern eine bloß materiale Identität zwischen der mit dem Subjekt eines Satzes gemeinten Wirklichkeit und der mit dem Prädikat gemeinten Wirklichkeit aussagen. Aber jede Aussage, die eine nur materiale und damit „gebrochene“, nämlich auflösbare Identität von Sachverhalten formuliert, stellt ein Widerspruchsproblem. Eine „gebrochene Identität“ läuft auf ein Zugleich von Identität und Nicht-Identität hinaus. Wie kann man seine Beschreibung von einem wirklichen Widerspruch unterscheiden? Nur indem man die zu beschreibende materiale Identität von Sachverhalten zugleich als formal identisch mit einem jeweils „restlosen Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ ausgesagt.

Mir scheint dies in der Weise nachweisbar, die Hans Albert mit den Worten beschreibt: „Wenn man das bestreiten würde, würde man sich in Widersprüche verwickeln.“ (391) Das ist eine von ihm selbst angebotene Alternative zum Münchhausentrilemma. Das Münchhausentrilemma besteht darin, dass der Versuch, Aussagen als wahr positiv zu begründen, entweder auf einen „regressus in infinitum“ oder auf einen logischen Zirkel oder auf einen Abbruch des Verfahrens hinausläuft. Aber eine Aussage könnte eventuell dadurch begründet werden, dass ihre Leugnung zu einem logischen Widerspruch führt. Natürlich muss auch dieser Sachverhalt immer [339>]der Nachprüfung offen stehen; es handelt sich also nicht um eine dadurch entstehende „Kritikimmunität“ (391).

Wenn es übrigens überhaupt ohne logischen Widerspruch möglich sein sollte, weltliche Wirklichkeit als *formal* identisch mit einem „restlosen Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ zu verstehen, dann muss sie sogar so verstanden werden. Wo eine formale Identität mit der Wirklichkeit der Welt überhaupt als bestehend gedacht werden kann, kann sie nicht mehr als nicht bestehend gedacht werden. Nur eine bloß materiale Identität mit einer Wirklichkeit kann auch als nicht bestehend gedacht werden.

Dieser Gedankengang mag äußert schwer nachzuvollziehen sein, weil er völlig ungewohnt ist. Man muss ihn auch nicht eingesehen haben, um glauben zu können. Aber Glaube ist nur möglich, wenn die Aussage, dass alles in unserer Welt in einem „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ aufgeht, nicht widerlegt werden kann. Es steht jedermann frei, eine Widerlegung zu versuchen. Bisher ist sie meines Wissens noch niemandem gelungen. Natürlich gibt es viele, die die Aussage eines „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ sozusagen „nicht einsehen“, aber es gelingt ihnen nicht, sie als falsch zu erweisen. Dazu müsste man sie selber als in sich widersprüchlich erweisen können oder irgendeinen weltlichen Sachverhalt vorführen können, der nicht die Struktur einer Einheit von Gegensätzen aufweist.

Es versteht sich von selbst, dass bei einem Gottesverständnis, wonach Gott der ist, „ohne wen nichts ist“, keinerlei Notwendigkeit besteht, es nachträglich noch an irgendwelche „Resultate der Wissenschaften“ (394) anzupassen. Geschaffensein ist ja keine Alternative zu sonstigen Erklärungsmöglichkeiten der Welt, sondern würde sie alle noch umfassen. Deshalb bedarf es hier keiner Rückzugsgefechte. Selbst wenn es z. B. möglich wäre, alle Ordnung in der Welt als das Ergebnis eines unendlichen Zufallsspiels anzusehen, würde auch vom Zufall gelten, dass er in einem „restlosen Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ aufgeht. Die Aussage „Gott ist, ohne wen nichts ist“ lässt keine Ausnahmen zu. Von Gott ist nur dann wirklich die Rede, wenn schlechthin alles mit ihm [340>]zu tun hat. Aber in diesem Verständnis geht es auch nicht darum, dass es „wichtigen menschlichen Bedürfnissen eher“ gerecht werde, „als das moderne Weltbild, das wir der wissenschaftlichen Forschung verdanken“ (394). Eine solche Konkurrenz besteht von vornherein nicht. Auch das moderne Weltbild selber geht völlig darin auf, dass es ein „restloses Bezogenseins auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ ist. Diese Aussage wird auch durchaus nicht um den Preis erkauft, dass sie „nicht kognitiver Natur“ (396) sei.

**Aber ist dann „Wort Gottes“ überhaupt noch möglich?**

Die soeben erläuterte Bedeutung des Wortes „Gott“ muss paradoxerweise zunächst als der größte Einwand gegen die Rede von einem „Wort Gottes“ erscheinen. Vielleicht haben auch viele Theologen gerade deshalb vor einem solchen Verständnis des Wortes „Gott“ Angst und suchen bereits jede Auseinandersetzung damit lieber von vornherein zu vermeiden.

Wenn Geschaffensein eine einseitige Relation sein soll, wie kann man dann noch von einer Relation auch von Seiten Gottes zur Welt hin sprechen, von einer Zuwendung Gottes zur Welt? Denn „Wort Gottes“ muss doch eine Zuwendung Gottes zur Welt sein. Anstatt zu spekulieren befrage ich erneut die christliche Botschaft selber.

Nach ihr kann von einer Zuwendung Gottes zur Welt nur so die Rede sein (auch hier immer nur „hinweisend“, denn sie fällt nicht „unter“ Begriffe), dass die Liebe, mit der sich Gott der Welt zuwendet, eine Liebe ist, die von Ewigkeit her als Liebe von Gott zu Gott besteht: als die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Gott hat keine andere Liebe. Gemeinschaft mit Gott würde für die Schöpfung darin bestehen, vom ersten Augenblick der geschaffenen Existenz in diese Liebe aufgenommen zu sein. Deshalb spricht die christliche Botschaft hinweisend von drei „Personen“ in Gott, drei Weisen der Selbstpräsenz ein und derselben göttlichen Wirklichkeit. Sich in dieser Weise von Gott geliebt wissen bedeutet die Gewissheit einer letzten Geborgenheit, gegen die der Tod keine Macht hat.

[341>]In diesem Verständnis hat Gottes Liebe nicht ihr Maß an der Welt, sondern an Gott. Sie kann nicht an der Welt abgelesen werden. Auch von ihr kann nur hinweisend gesprochen werden. Aber wer sich diese Liebe Gottes sagen lässt und darauf vertraut, dass keine Macht der Welt ihn aus seiner Liebe herausreißen kann, lebt nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst.

Doch wie hat man diese Liebe Gottes, die nicht an der Welt ablesbar ist, erkennen können? Auf diese weitere Frage antwortet die christliche Botschaft, indem sie auf die Menschwerdung des Sohnes verweist: Der Mensch Jesus ist in seiner menschlichen Selbstpräsenz hineingeschaffen in die Selbstpräsenz Gottes, die wir den Sohn nennen. Diese Selbstpräsenz Gottes als seine tragende Selbstpräsenz macht die göttliche Person Jesu aus. Gottsein und Menschsein bleiben, wie das christologische Konzil von Chalkedon (451) erläutert hat, „unvermischt“ miteinander, also voneinander unterschieden (₌ das eine ist nicht das andere), und „ungetrennt“ voneinander (getrennt hieße, sie hätten nicht miteinander zu tun), weil durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz miteinander verbunden (DH 302). Dies ist etwas völlig anderes als gleichsam eine gemeinsame Schnittmenge oder ein Einigungspunkt.

Warum ist Gott Mensch geworden? Um im strengen Sinn „Wort Gottes“ als ein menschliches Wort zu ermöglichen, in welchem das gesagt wird, was Gott uns zu verstehen geben will: Ein letztes Geborgensein, das die ganze Welt umfasst (vgl. 2 Kor 5,19; Röm 11,32). Es wäre zu gering von Jesus gedacht, das von ihm gebrachte Heil auf einen Teil der Menschen einzuschränken (392). Eingeschränkt ist nur die Zahl derer, die bereits in diesem Leben zur Erkenntnis dieses Heils gelangen. Denn dieses Heil kann gar nicht an der Welt als solcher ablesbar sein, weil es nicht an ihr sein Maß hat. Übrigens handelt es sich bei diesem Heil auch nicht um eine Art „vollkommenen Zustandes der Welt“ (394), sondern darum, in dieser Welt im Glauben verankert zu sein, und so durch die Gewissheit der Gemeinschaft mit Gott davon befreit zu sein, irgendetwas in der Welt zu vergöttern und dann natürlich eines Tages daran verzweifeln zu müssen.

An Jesus als den Sohn Gottes glauben, bedeutet dann, aufgrund seines Wortes sich und die ganze Welt in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, aufgenommen zu wissen. [342>]Dies ist eine Kurzformel des christlichen Glaubens, von der alle Glaubensaussagen umfasst werden. Von der Gottessohnschaft Jesu ist nur dann in dem Sinn die Rede, wie sie im christlichen Glauben zu verstehen ist, wenn man erfasst, dass es dabei zugleich bereits um das eigene Verhältnis zu Gott geht.

Nach dem christologischen Dogma von Chalkedon (DH 301) wirkt sich das Gottsein Jesu auf sein Menschsein in nichts anderem aus („in allem uns gleich außer der Sünde“), als dass er nicht aus der Macht der Angst um sich selbst lebt und auch andere aus der Macht ihrer Angst um sich selber befreien kann. Es ist also nicht zulässig, Jesus in seinem Menschsein irgendwelche „übermenschlichen Fähigkeiten“ zuzuschreiben und damit Gottsein und Menschsein zu vermischen. Auch Jesu Wunder können nicht in einem solchen Sinn interpretiert werden. Sie sind vielmehr danach zu interpretieren, dass alle Glaubenden die gleichen Werke und noch größere tun (Joh 14,12).[[13]](#footnote-13)

Hans Albert meint, es ginge in Dogmen darum, „daß die betreffende Kirche den Gläubigen dazu verpflichtet, sie zu akzeptieren“ (395), und er stellt dem die Forderung gegenüber, dass es erlaubt sein muss, auch Dogmen zu überprüfen (ebd.). In Wirklichkeit ist mit einem Dogma die Verheißung verbunden, dass es jeder Prüfung standhält; von einem Verbot einer Prüfung kann also – recht verstanden – von vornherein keine Rede sein. Und natürlich muss man bei jedem Dogma nach dem Sinn fragen, in welchem es als das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes verstehbar ist. Nicht jede Auslegung durch wen auch immer, die sich als „katholisch“ ausgibt, erweist sich tatsächlich als „katholisch“, nämlich jedermann angehend und nicht widerlegbar.

Das Kreuz Jesu lässt sich nicht anders denn als Martyrium für seine Botschaft verstehen. Wegen seiner Botschaft und weil er für sie Anhänger gefunden hatte, wurde er von denen umgebracht, die ihre Macht darauf aufbauen, anderen Menschen Angst zu machen. Nicht Gott hatte es nötig, dass sein Sohn leiden musste, sondern dieser ist seiner Sendung auch [343>]gegen ihre Ablehnung von Seiten der Menschen treu geblieben (vgl. Hebr 12,3). Die Auferstehung ist auch kein zusätzliches Credendum, sondern ist identisch mit der Gottessohnschaft Jesu angesichts des Todes. Der christliche Glaube hat nicht die Struktur eines aus vielen Einzelheiten additiv zusammengesetzten Ganzen, sondern alle seine Einzelaussagen entfalten immer eine einzige Grundwirklichkeit, nämlich das Leben aus der Gemeinschaft mit Gott.

**Der Glaube als die Annahme des Wortes Gottes**

Man kann nicht von außerhalb der Gnade Gottes in den Bereich seiner Gnade hineingelangen. Vielmehr besteht das zum Glauben Kommen darin, die Illusion aufzugeben, jemals außerhalb von Gottes Gnade gestanden zu haben. Die christliche Botschaft sagt von der ganzen Welt, sie sei von vornherein die in Christus geschaffene, hineingeschaffen in die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn. So kommt durch die Offenbarung in Jesus Christus nur an den Tag, wie groß Gottes Liebe von vornherein ist. Niemand steht außerhalb seiner Gnade. Die Annahme des Wortes Gottes ist dann nicht die eigene Leistung, sondern selber nur das Offenbarwerden seiner Gnade. Glaube im christlichen Verständnis ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3). Damit ist die Gewissheit gemeint, in die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist, aufgenommen zu sein.

**Zu einzelnen Einwänden gegen das Christentum**

Der traditionelle Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil“, bedeutet, dass es kein anderes Heil gibt als das von der Kirche verkündete, unser Aufgenommensein in die Liebe Gottes zu Gott. Worin denn sonst sollte das Heil bestehen können? Aber der Satz schränkt das Heil nicht auf bestimmte Menschen ein (400), sondern sagt es der ganzen Welt zu. Bei diesem Heil kann es sich auch nicht gut um die „Erfüllung der Bedürfnisse“ (396) han-[344>]deln, wenn es nur als mehr verstanden kann, als alles, „was jemals in eines Menschen Herz aufgestiegen ist“ (1 Kor 2,9).

Die Höllendrohungen (vgl. 400), deren Vorhandensein im Neuen Testament sich natürlich nicht bestreiten lässt, besagen: Es ist in Ewigkeit nicht möglich, in irgendeiner Form von Weltvergötterung das Heil zu finden. Das schließt aber nicht aus, dass Glaubende ihrerseits darauf vertrauen, dass Gott überhaupt alle Menschen einmal von ihrer Sünde trennen wird (vgl. Röm 11,25–32). Nur darf man diese Gewissheit nicht mit einer bloßen Weltanschauung außerhalb von Glauben verwechseln. Dann würde sie Menschen in ihrer Sünde festhalten: Sie würden meinen, sie könnten sich später noch immer bekehren, was darauf hinausläuft, sich nicht gegenwärtig bekehren zu wollen.

Dogmen sind also nicht als Denkeinschränkungen (399) zu verstehen, sondern gerade umgekehrt als Aufforderungen, über sie nachzudenken, mit der Verheißung, dass dies zu tieferem Verständnis führe. Die Hans Albert so suspekte Einforderung eines „Glaubensgehorsams“ (395) seitens der Kirche besteht nur in dem Hinweis darauf, dass man sich den christlichen Glauben nicht selber ausdenkt, sondern er einem weitergesagt wird: Er kommt vom Hören (Röm 10,17). Die christliche Botschaft sagt etwas, was grundsätzlich an der Welt nicht abgelesen werden kann, weil es sein Maß nicht an der Welt hat. Wir ersetzen die christliche Botschaft nicht durch eigene Erfindungen, sondern anerkennen sie als vorgegeben. Nur eine solche Botschaft kann überhaupt Glauben verdienen, für die man auf geschichtliche Begegnung angewiesen ist. Selbstverständlich darf man die christliche Botschaft daran prüfen, ob sie als wahr verstehbar ist. Die Dogmen jeder denkbaren Prüfung auszusetzen ist dennoch nicht dasselbe, wie sie als bloße „Hypothesen“ (395) zu betrachten. Die Tatsache, dass sie nur mit dem Anspruch auf letzte Gewissheit überhaupt verstanden werden können, hindert durchaus nicht daran, sondern fordert geradezu dazu auf, sie jeder nur denkbaren Prüfung auszusetzen. Sollte die christliche Botschaft tatsächlich als „Wort Gottes“ verstehbar sein, wird sie sich in jeder Prüfung bewähren. Natürlich gibt es so manche Auslegungen der christlichen Botschaft, die der Prüfung nicht standhalten, also nachweislich ihrem eigenen [345>]Anspruch. „katholisch“ (alle angehend) zu sein, nicht gerecht werden.[[14]](#footnote-14)

Glaubensaussagen beziehen sich darauf, dass in der christlichen Botschaft Gott seine Gegenwart schenkt. Nur ein solches Wort kann als Wort Gottes verstanden werden, in welchem selber das geschieht, wovon es redet, nämlich dass Gott sich selbst schenkt. Ein Wort, das sich als Wort Gottes im Sinn seiner Selbstmitteilung verstehen lässt, ist deshalb „aus sich“ und damit notwendig wahr und in genau diesem Sinn „unfehlbar“. Andere Worte, die etwas beschreiben, was nicht in ihnen selber geschieht, können natürlich wahr oder falsch sein oder auch unverständlich. Angebliche Glaubensaussagen dagegen können nur entweder wahr oder als Glaubensaussagen unverständlich sein. Falsche Glaubensaussagen, die dennoch im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbar wären, sind gar nicht herstellbar. Es bleibt zwar durchaus möglich, von beliebigen und natürlich auch von falschen Aussagen zu behaupten, sie seien Gottes Wort, aber solche Aussagen lassen sich niemals tatsächlich als das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes verstehen. Die Unfehlbarkeit des Glaubens ist darin begründet und [346>]ist durchaus mit der konsequenten Anerkennung der Fehlbarkeit der Vernunft kompatibel. Glauben hat nichts damit zu tun, Beliebiges für wahr zu halten. Wenn etwa jemand behauptete, eine göttliche Offenbarung über den Zeitpunkt des Weltendes zu haben, wäre eine solche Behauptung auf keine Weise als Selbstmitteilung Gottes verstehbar; es würde sich um eine taube Nuss handeln.

Es trifft meines Erachtens auch nicht zu, dass historische Forschung habe erweisen können, dass sich Jesus in seiner Naherwartung getäuscht hat (394). Vielmehr hat sich diese historische Forschung darin getäuscht, worin Jesu Naherwartung bestand. Sie bestand nicht in der Vorstellung eines spektakulären Weltendes, sondern in der Gewissheit des Anbruchs der Gottesherrschaft: Dass keine Macht der Welt mehr ausreicht, Glaubende aus der Gemeinschaft mit Gott herauszubrechen. In Mt 16,28 heißt es: „Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen.“ In Apg 7,55 wird erläutert, wie dies bereits in Erfüllung gegangen ist. Für mich ist das Foto von Alfred Delp SJ vor dem Volksgerichtshof das Bild für den Anbruch der Gottesherrschaft: Die geballte Macht der Nazis reichte nicht aus, sich einen Glaubenden gefügig zu machen.

**Die Theodizeefrage als ein Haupteinwand**

Es sei noch besonders auf das Theodizeeproblem eingegangen. Hans Albert schreibt: „Einer der wichtigsten Punkte, der meines Erachtens für die Beurteilung des christlichen Glaubens in Betracht gezogen werden muß, ist die Behandlung des Theodizeeproblems, also der Frage, wie ein Gott, der allgütig, allmächtig und allwissend ist, eine Welt geschaffen haben kann, in der alle die offenkundigen Übel vorkommen, mit denen wir ständig konfrontiert werden, also keineswegs eine vollkommene Welt, wie wir sie von einem solchen Wesen erwarten könnten.“ (400) Offenbar liegt hier eine Vorstellung von Gott vor, die ihn zu einem Systembestandteil macht, von dem her man deduzieren könnte, was in der Welt der Fall zu sein hat. Diese [347>]Vorstellung ist mit dem christlichen Gottesverständnis aufgrund dessen, dass die Welt ein einseitiges „restloses Bezogensein auf … / in restloser Verschiedenheit von …“ ist, von vornherein unvereinbar. Deshalb sind Einwände gegen diese Vorstellung keine wirklichen Einwände gegen die ihr völlig entgegen gesetzte christliche Botschaft.

Es ist gewiss eine Schande für die Christenheit selbst, dass die zweitausend Jahre für die meisten Christen nicht ausgereicht haben, um zu erfassen, wie bereits das Alte und das Neue Testament mit dieser Frage umgegangen ist (vgl. z. B. Jer 45; Luk.13,1–5).

Die Frage geht ja in Wirklichkeit von logisch widersprüchlichen Voraussetzungen aus. Sie schreibt Gott eine nur potentielle Allmacht zu, dass er alles Mögliche könnte, man wisse aber nie, ob er es tatsächlich wolle. Man müsste also eine Art Blindekuhspiel treiben, mit etwas Unberechenbarem dennoch rechnen. Und auch die Güte Gottes wird so verstanden, als müsste sie ihr Maß an unserem weltlichen Wohlbefinden haben. Gott wäre nahe, wenn es einem gut geht, und fern, wenn es einem schlecht geht. Von solchen Vorstellungen, die ja angesichts unserer Todesverfallenheit nur zur Katastrophe führen können, muss man wirklich erlöst werden.

In Wirklichkeit besteht zum einen die Allmacht Gottes darin, dass er in allem, was geschieht, einschließlich sogar im Widerwillen von Menschen gegen Gott, noch immer der Mächtige ist. Keine Macht dieser Welt kommt dagegen an, dass nichts ohne ihn sein kann. Dies heißt jedoch wegen der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott gerade nicht, dass man irgendetwas von Gott her deduzieren könnte.

Und Gottes Güte zum anderen besteht darin, uns so Gemeinschaft mit sich als dem in allem Mächtigen zu schenken, dass selbst der Tod dagegen keine Macht mehr hat. „Wer wird uns von der Liebe des Christus scheiden? Drangsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? […] Ich bin überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte noch Hohes oder Tiefes noch irgendeine andere Schöpfung uns wird trennen können von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus unserem Herrn ist.“ (Röm 8,34.38-39) Wie können denn dann „Drangsal [348>]oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert“ noch als Einwände gegen den Glauben in Frage kommen? Im Glauben steht man nicht mehr unter der Macht derjenigen Angst um sich selbst, die immer wieder unmenschlich werden lässt.

Der christliche Glaube antwortet deshalb nicht auf die Theodizeefrage. Selbstverständlich darf man jede Frage stellen. Aber es gibt Fragen, die deshalb nicht beantwortet werden können, weil sie selbst bereits auf logisch widersprüchlichen Voraussetzungen beruhen. Das muss natürlich aufgewiesen werden. Aber dann braucht man nach einer Antwort nicht einmal mehr zu suchen, vielmehr ist die Frage selber damit aus den Angeln gehoben. Sie wird sinnvollerweise ersetzt durch die Frage, was der Glaube für unseren Umgang mit dem Leid ausmacht. Gottes Liebe besteht darin, dass sie durch den Glauben liebevoll macht und bereit, sich für Leidende einzusetzen und auch selber im Leid nicht zu verzweifeln.

Auch Beten ist nicht eine Maßnahme Gott gegenüber („Heilstechnologie“, 394), sondern schlichtes ein- und zustimmendes Antworten auf dasjenige Wort Gottes, in welchem er uns bereits alles gesagt hat, was er uns zu sagen hat.[[15]](#footnote-15) Die Liebe zu Gott besteht in nichts anderem als im Vertrauen auf seine Liebe, von der keine Macht der Welt trennen kann. Grundsätzlich lässt sich Beten nicht als eine Art Maßnahme verstehen. Auch das Bittgebet besteht ja in Wirklichkeit in der dankbaren Anerkennung dessen, was man bereits empfangen hat (vgl. Lk 11,13 und Mk 11,24). Die Rechtfertigungslehre, nach der nur solche Werke vor Gott gut sein können, die aus der Gemeinschaft mit Gott anstatt aus der Angst des Menschen um sich selber hervorgehen, schließt jede Form einer „Heilstechnologie“ aus. Nicht die Früchte machen den Baum gut, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte.

[349>]**Ausblick**

Hans Albert schreibt, er könne „den christlichen Glauben – und zwar alle Versionen dieses Glaubens”, die er „bisher kennen gelernt habe – nicht akzeptieren.“ (400). Er mag darin Recht haben. Deshalb war es nötig, ein anderes Verständnis ausführlich zu erläutern. Ich frage mich, ob irgendeiner seiner Einwände, soweit ich sie meinerseits „bisher kennen gelernt habe“, auf das hier dargestellte Verständnis tatsächlich noch zutrifft. Auf neue Einwände möchte ich es gerne ankommen lassen.

Umgekehrt habe ich von diesem Glaubensverständnis her überhaupt keinen Einwand gegen die Maximen des kritischen Rationalismus. Gegenstand der Vernunft ist für mich die ganze weite Welt einschließlich ihres Geschaffenseins. Hier wird nichts geglaubt. Und selbstverständlich ist alles kritisch zu prüfen. Wir stehen grundsätzlich nicht auf einer Art hegelschem absoluten Standpunkt. Gegenstand des Glaubens hingegen ist, dass diese Welt in die Liebe Gottes zu Gott aufgenommen ist und so im letzten geborgen ist und bleibt. In diesem Sinn wird man einmal „das Zeitliche segnen“ können. Im Glauben kann es um nichts anderes als um Gottes Selbstmitteilung gehen. Auch diese Aussage ist nicht in dem Sinn als kritikimmune Aussage zu verstehen, dass man sie nicht kritischer Prüfung aussetzen dürfte, sondern sie muss durch sich selbst erweisen, dass sie jede Prüfung aushält.

Weder für die Vernunft noch für den Glauben dürfen logische Widersprüche zugelassen werden. Nur unter dieser Bedingung kann Glaube Gewissheit beanspruchen.

Für mich ist der kritische Rationalismus sachgemäße weltliche Philosophie. In ihr lässt es sich vermeiden, sich auf einen vermeintlich absoluten Standpunkt zu stellen, den es für uns gar nicht geben kann. Zugleich lehnt der kritische Rationalismus mit Recht auch einen Wahrheitsrelativismus vollkommen ab (392), als könnte etwas zugleich wahr und nicht wahr sein. Kritischer Rationalismus leistet dem Glauben darin einen Dienst, dass er verhindert, dass sich Aberglauben einschleicht wie z. B. ein „Glaube“ an – in dieser Form notwendig als Systembestandteile gedachte – „göttliche und [350>]andere numinose Wesenheiten“ (395), wie man sie sich aufgrund unzureichender christlicher Verkündigung vorstellen mag und dann doch nur mit vollem Recht ablehnt.

Philosophie kann den Glauben nicht entwerfen, aber umgekehrt kann nichts mit Recht Glauben beanspruchen, was eine Prüfung durch die Philosophie nicht aushalten kann. Den Glauben einer solchen Prüfung von vornherein entziehen zu wollen, hieße, ihm nicht zuzutrauen, dass er diese Prüfung aushält, wäre also in Wirklichkeit christlich verbrämter Unglaube. Gegen ihn ist Kritischer Rationalismus ein sehr geeignetes und, mir jedenfalls, willkommenes Instrument.

1. Hans Albert, Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube, in: G. Franco, Hrsg., Sentieri aperti della ragione. Verità metodo scienza. Scritti in onore Dario Antiseri nel suo 70 compleanno, Pensa Editore, Lecce 2010, S. 391–401. [↑](#footnote-ref-1)
2. In einer Art Magna Charta für die Fundamentaltheologie hat das I. Vatkanum in DH 3017 gelehrt, dass zwischen Glauben und Vernunft kein wirklicher Widerspruch bestehen könne; der bloße Schein eines solchen Widerspruchs könne aber dadurch entstehen, dass entweder die Glaubenssaussagen nicht im Sinn der Kirche ausgelegt worden seien oder aber dass es sich bei den angeblichen Vernunftaussagen um bloße Hirngespinste handelt. Wenn das zweite nicht mit den Mitteln der Vernunft nachweisbar ist, liegt offenbar der erste Grund vor, nämlich dass die Glaubensaussagen nicht im Sinn der Kirche ausgelegt worden sind, wer auch immer der Ausleger gewesen sein mag. Dieses Kriterium schützt vor eventuellem Unverstand auch von Trägern des Lehramts. [↑](#footnote-ref-2)
3. Dass Geschöpflichkeit mit der Vernunft zu erkennen ist, ist katholische Lehre; vgl. I. Vatikanum, DH 3004. [325>] [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. Gerhard Ebeling, Wort und Glaube, 2. Band: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?“ – Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, Tübingen 1969, 287–304. [327>] [↑](#footnote-ref-4)
5. In Proslogion 15 bietet Anselm v. Canterbury zwei Grundsatzaussagen in Bezug auf Gott: „Deshalb, Herr, bist du nicht nur, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann [*quo nihil maius cogitari possit*], sondern du bist etwas Größeres, als gedacht werden kann [*sed es quiddam maius quam cogitari possit*].“ Nach Anselm ist nur dann überhaupt von Gott die Rede, wenn das Gesagte nicht mehr steigerungsfähig ist. Die zweite Aussage bedeutet, dass Gott nicht selbst unter Begriffe fällt. Deshalb kann die verbreitete Deutung, Anselm wolle Gottes Existenz aus seinem Gottesbegriff herleiten, nicht stimmen. Er selbst bestreitet die Möglichkeit eines Gottesbegriffs, wenn nach ihm Gott größer sein soll als alles, was man denken kann. Die erste Aussage bedeutet, dass Gott plus Welt nicht mehr als Gott sind, und dies ist eine Aussage über die Welt, nämlich dass sie vollkommen darin aufgeht, Relation auf eine Wirklichkeit zu sein, ohne die sie nicht wäre. Vgl. Peter Knauer, Anselms Geschöpflichkeitsbeweis, in: ZKTh 132 (2010) 165–181. [↑](#footnote-ref-5)
6. Vgl Irenäus von Lyon: „Da der Glaube ein und derselbe ist, hat keiner mehr, der viel über ihn sagen kann, und keiner hat weniger, der wenig über ihn sagen kann.“ (Contra haereses, I, 10, 2 [PG 7 553A]) Die christliche Botschaft hat nicht die Struktur eines nur additiv zusammengesetzten Ganzen, sondern die vielen Einzelaussagen sind immer nur die Entfaltung ein und derselben Grundwirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott. [328>] [↑](#footnote-ref-6)
7. Man kann sich die drei hinweisenden Redeweisen der Analogielehre vor Augen führen lassen von Augustinus*,* Bekenntnisse, 11. Buch, Kap. 4, n. 6 (PL 32, 811): „Du also, Herr, hast Himmel und Erde erschaffen, der du schön bist – denn sie sind schön; der du gut bist – denn sie sind gut; der du bist – denn sie sind [= *via affirmativa*]. Doch sind sie nicht in der Weise schön und sind nicht in der Weise gut und nicht in der Weise sind sie, wie du, ihr Schöpfer [= *via negativa*], mit dem verglichen sie weder schön sind noch gut sind noch sind [= *via eminentiae*].“ Die jeweilige hinweisende Aussage in Bezug auf Gott hat ihren Grund in Aussagen über die Welt, und die ganze Welt ist der Grund unserer Rede von Gott. Schlechthin alles hat mit ihm zu tun. [331>] [↑](#footnote-ref-7)
8. In der Scholastik unterscheidet man zwischen „*perfectiones purae*“, reinen Vollkommenheiten wie Sein, Erkennen, Wollen, die in ihrem Begriff keine Endlichkeit implizieren, und „*perfectiones mixtae*“, gemischten Vollkommenheiten, die in ihrem Begriff selbst bereits Endlichkeit mitbesagen, wie materielles Sein, diskursives Erkennen oder an den Sinnen orientiertes Wollen. [332>] [↑](#footnote-ref-8)
9. Eine Beziehung Gottes auf die Welt, für die die Welt das sie als Relation konstituierende Woraufhin wäre, ließe sich also nur als rein begriffliche Relation (*relatio rationis*) aussagen, die nur innerhalb unseres Denkens besteht und deren einziges reales Fundament die reale Relation der Welt auf Gott ist; vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q13 a7 c: „Da also Gott außerhalb der gesamten Schöpfungsordnung steht und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind – und nicht umgekehrt –, so ist deutlich, dass die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen; aber in Gott gibt es nicht irgendeine reale Relation von ihm zu den Geschöpfen; sondern nur eine begriffliche, insofern sich die Geschöpfe auf ihn beziehen.“ Im Mainstream heutiger Theologie ist diese Einsicht völlig vergessen, was letztlich zu nicht behebbarer logischer Widersprüchlichkeit führt. [333>] [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. Peter Knauer, Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt 2002 (Books on Demand), ISBN 3-8311-0513-8. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Aristoteles, Cat. 2a 13–14; vgl. auch Met. VII, 1, 1028 a 30f. [338>] [↑](#footnote-ref-11)
12. Nach Thomas v. Aquin (1225–1274), *Summa theologiae* I q86 a3 c gilt: „Kontingente Dinge können in doppelter Weise betrachtet werden: auf die eine Weise, insofern sie kontingent sind; auf die andere Weise, insofern in ihnen etwas an Notwendigkeit zu finden ist. Nichts ist nämlich so kontingent, dass es nicht etwas Notwendiges in sich hätte [*Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat*]; so ist gerade dies, dass Sokrates läuft, zwar in sich kontingent; aber das Verhältnis des Laufens zur Bewegung ist notwendig; denn es ist notwendig, dass Sokrates sich bewegt, wenn er läuft.“ [339>] [↑](#footnote-ref-12)
13. Vgl. meinen ausführlicheren (ca. 22 S.) Versuch: „Kurze Einführung in den christlichen Glauben“,

peter-knauer.de/22.html. [↑](#footnote-ref-13)
14. Leider – oder soll ich sagen glücklicherweise sowohl für die Vernunft wie für den Glauben selbst – muss man allerdings auch gegenüber höchst offiziellen kirchlichen Lehrdokumenten wie selbst dem Katechismus der Katholischen Kirche eine gewisse Vorsicht bewahren. Es heißt dort z. B.: „Dass es geistige, körperlose Wesen gibt, die von der Heiligen Schrift gewöhnlich ‚Engel’ genannt werden, ist eine Glaubenswahrheit. Das bezeugt die Schrift ebenso klar wie die Einmütigkeit der Überlieferung.“ (n. 328) Aber in allen wirklichen Glaubensaussagen muss es um Gottes Selbstmitteilung gehen (das ist die traditionelle „*regula fidei*“). Die Engellehre kann Glaubenswahrheit nur in dem Sinn sein, dass *Gott* Geschöpfe zu seinen Boten macht. Dagegen ist alles von Gott Verschiedene bloße Welt und kann als solche nicht geglaubt werden, sondern ist Gegenstand der Vernunft. Es kann also im Glauben gar nicht um eine angebliche Körperlosigkeit von Geschöpfen gehen. – Der Katechismus hat für sein Verständnis von Schrift und Überlieferung durchgehend die ausdrückliche und betonte Lehre des I. Vatikanums außer Acht gelassen, dass Glaubenserkenntnis und Vernunfterkenntnis sich nicht nur in der Weise der Erkenntnis, sondern auch im Gegenstand unterscheiden (DH 3015). In dieser Außerachtlassung (die auch z. B. und insbesondere bei der Erläuterung der Auferstehung als eines historischen Geschehens [n. 643] anstatt als eines göttlichen Geschehens an der historischen Wirklichkeit wiederkehrt) liegt ein Hauptmangel dieses Katechismus; es fehlt ihm der hermeneutische Notenschlüssel zu seinen vielen schönen Zitaten aus der Glaubenstradition. Im Übrigen lässt sich auch die Schrift nicht in beliebigem Sinn als Wort Gottes verstehen, sondern nur im Sinn der Selbstmitteilung Gottes, im Sinn unseres Anteilhabens am Verhältnis Jesu als des Sohnes zum Vater. Im Katechismus fehlt ferner jegliches Problembewusstsein für die Frage, woran man göttliche Offenbarung als solche erkennt. Dieser deshalb für eine verständliche Weitergabe des Glaubens eher unzureichende Katechismus ist selber nur allzu symptomatisch für die Krise der katholischen Kirche in unserer Zeit. Vgl. im Einzelnen http://peter-knauer.de/katechismus.doc. [346>] [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. Juan de la Cruz (1542−1591), Subida al monte Carmelo, libro 2, cap. 22, 3.5: „Indem Gott uns seinen Sohn so gab, wie er ihn uns gegeben hat − er ist sein eines Wort, und ein anderes hat er nicht −, hat er uns alles zusammen und auf einmal in diesem einzigen Wort gesagt, und mehr hat er nicht zu sagen. […] Wer deshalb jetzt noch Gott befragen oder irgendeine Vision oder Offenbarung wünschen wollte, beginge nicht nur eine Torheit, sondern richtete sich gegen Gott, indem er die Augen nicht ganz auf Christus richtet, sondern etwas anderes oder Neues verlangt.“ [349>] [↑](#footnote-ref-15)