

Teile I-III ursprünglich erschienen
in: ZkTH 93 (1971) 418–442

Zusammenfassung: Diskussion um
eine Rezension (Walter Kern [†
2007]) der Dissertation von Peter
Knauer, Verantwortung des Glau-
bens - Ein Gespräch mit Gerhard E-
beling aus katholischer Sicht, Frank-
furt am Main 1969. [die damalige
Rechtschreibung wurde belassen.]

Mit einer Hinzufügung von Peter
Knauer aus dem Jahr 2018.

ZUR FRAGE DER GLAUBWÜRDIGKEIT DER CHRISTLICHEN OFFENBARUNG

*Eine Diskussion zwischen Walter Kern SJ, Innsbruck
und Peter Knauer SJ, Frankfurt/M.*

Der Gegenstand der Diskussion ist das 1969 veröffentlichte Buch von Peter Knauer „Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht“¹, ihr Anlaß ist die Besprechung dieses Buches durch Walter Kern: sie erscheint im folgenden unter I. Der Rezensent hat sein Elaborat vor der Drucklegung dem Verfasser übersandt; dadurch wurde eine Erwiderung desselben möglich: sie bildet Stück II der Diskussion. Wie es den Gepflogenheiten entspricht, wird hier - unter III - noch eine Stellungnahme des Rezensenten zur Erwiderung des Verfassers angeschlossen.

I. Die Rezension

¹ Peter Knauer, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht (Frankfurter Theologische Studien Bd. 3). Gr. 8° (XIX u. 220 S.). Frankfurt/M. 1969, J. Knecht. Kart. DM 24.50.

„Ist der Glaube nicht Illusion, wenn seine Wahrheit nur ihm selbst zugänglich ist? Umgekehrt hört der Glaube auf, Glaube zu sein wenn seine Wahrheit anders als allein durch den Glauben erkannt werden kann“ (V). Der verschiedene Frage-, bzw. Aussagecharakter der beiden Sätze bezeichnet die Position, die der Verf. unseres Buches „Verantwortung des Glaubens“ in der Aporie zwischen Rationalismus und Fideismus bezieht; und die Formulierung von Satz 2, sein *sola fide*, mag deren Problematik vorweg andeuten. Der Gegenstand dieser Münsteraner Dissertation ist die Glaubenstheologie von Gerhard Ebeling (E.). Knauer (K.) ist überzeugt, daß ihre Konzentration auf Gott-Wort-Glaube der *profundior intentio* auch der katholischen Lehre besser entspricht als manche Lösungsversuche katholischer Theologen (vgl. VII) - ja genau gesagt ist E.s Antwort für K. die Antwort besthin. Zunächst (1-13) handelt K. von der grundsätzlichen Auffassung der *praeambula fidei*. Dabei lastet er, m. E. zu Unrecht (trotz 12⁷¹: mit ganzen zwei Belegen!), der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie die apriorische und assertorische Behauptung der Möglichkeit einer im strengen Sinne verstandenen Offenbarung Gottes an - und wendet sich, zu Recht, hier und im weiteren dagegen.

Der Schwerpunkt des Buches ist sein 2. Hauptteil „Der Glaube als Glaube“ (15-125). „Die eigentlich ‚fundamental‘-theologische Frage lautet ... : Worum geht es beim Glauben ‚im Grunde‘?“ (15) Hier kommen die systematischen Topoi der E.schen Theologie zur verständnisvollsten und entsprechend eindrucksvollen Darstellung. Das verantwortete Sprechen von Gott, in dem alle Glaubensaussagen zentrieren, muß vor allem vermeiden, Gott als ein Stück - getrennter, ergänzender, konkurrierender - Weltwirklichkeit zu [419>] traktieren (-. aber ist es wirklich der „gängige Sinn“ der Gottesbeweise, daß „aus der Existenz des Menschen die Existenz Gottes herausgesponnen“ wird [20]?). Das Wort Gottes ist analogen Missverständnissen ausgesetzt wie das das Wort ‚Gott‘. Der Offenbarungsakt als von sonstigem Wort separierte Sonderwirklichkeit dissoziiert sich auch von seinem eigenen Inhalt; Akt und Inhalt splintern auf in beliebiges Vielerlei; und das Wort trennt sich letztlich von der in ihm gemeinten Wirklichkeit. Das rechte Verständnis von Gottes Wort setzt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium voraus. Das Gesetz: das den Menschen in seinem „Angegangensein von seiner schlechthinigen Fraglichkeit“ bei sich selbst und bei seinen eigenen Möglichkeiten behaftende Wort, das ‚Menschenwort‘ im qualifiziertem Sinne; das Evangelium, das inbezug auf das Gesetz und im Gegensatz zu ihm zur Geltung kommt: das Wort, in dem Gott dem Menschen, ihn aus seiner Gefangenschaft in sich selbst befreiend, sich selber zusagt, „das Wort, durch welches er schafft und zustandebringt, daß ich ihn als Gott gelten lasse, ihm als Gott Ehre gebe ...“ (54f) „Im Gegensatz zu einem bloß signifikationshermeneutischen [und deshalb gesetzlichen] Verständnis von Gottes Wort, wonach das Wort die gemeinte Sache nur zu beschreiben, aber nicht zu geben vermag, , ist Wort

Gottes in sich selbst Mitteilung des Heiligen Geistes“ (56). „Deshalb ist das Geschehen des Wortes mit seinem -explizierbaren! - Inhalt identisch“ (57). Daraus folgt für den Glauben - Überschrift: *Sola fide!* - nach E. und mit seinen Worten: „Das Wort Gottes ist die Mitteilung des Glaubens“; „der Glaube bringt nichts Neues zu dem Wort hinzu, sondern ist das Wirksamwerden des Wortes als das, was es zu sein beansprucht: als Gottes Wort“ (68f). Vielfältig wiederum kann Glauben verkehrt werden zu einem Werke des Unglaubens; zum christlichen Separatwerk als *sacrificium intellectus* angesichts Unverstandenen, zur allgemeinen religionsgeschichtlichen Kategorie, formalisiert zum Sack für bestimmte Gegenstände („Was muß man alles glauben?“) - mit entsprechend vielen Taschen - , zum Gedankensystem usw. Dem gegenüber ist der Glaube das Eine-Entscheidende des Christentums. „Nur als auf Gott gerichtet ist Glaube reiner Glaube. Nur als der, dem gegenüber ausschließlich Glaube gilt, ist Gott wahrer Gott“ (74; E.). Die ‚Vermittlung‘ aber von Gott und Glaube ist das Wort Gottes; und zu diesem ist somit ebenso und erst recht der Glaube ganz und gar korrelativ. Solcher Glaube privatisiert nicht; er zieht sich nicht - pejorativ gemeint - in reine Innerlichkeit zurück: er begründet in eminentem Sinne die Weltverantwortung des in seinem Gewissen getroffenen Menschen. Die für E. charakteristische Korrelation Gott-Wort-Glaube wird von K. schließlich bedacht als Zusammenfassung der klassischen dogmatischen Grundaussagen, der Trinitätslehre, Christologie und Pneumatologie.

Der 3. Hauptteil des Buches gilt der Frage nach der ‚Glaubensbegründung‘ (127–207). Diese Frage kann jetzt angegangen werden, nachdem erörtert ist, worum es im Glauben überhaupt geht. Denn die ‚Glaubensbegründung‘ muß dem Wesen des zu begründen[420>]den Glaubens entsprechen. Hier nun bricht die Aporie auf: „Wenn Glauben die vom Heiligen Geist getragene Gotteserkenntnis ist, dann würde ein mit irdischen Mitteln zu beweisender Glaube nicht in diesem Sinn des Ausschließlichkeitsverhältnisses zu Gott ‚glaub‘würdig sein“; denn wer aus der Wirklichkeit der Welt als solcher Gottes Selbstmitteilung an sie erkennen wollte, würde Gott in der Tat zu einem Stück Weltwirklichkeit degradieren. Ist die Alternative dazu bloße willkürliche Glaubensentscheidung? Den Weg durch die Aporie weisen allein Offenbarung und Glaube, die den Menschen gleichsam an einen dritten Ort setzen: dadurch, daß sie ihn in die Alternative von Glaube und Unglaube stellen, in der sich die - nur negativ zu fassende - Glaubwürdigkeit des Glaubens von der - ihrerseits positiv erfaßbaren - Unglaubwürdigkeit des Unglaubens abhebt. Das ist das Programm; es ist zu erläutern. Daß für den Glauben ein Glaubwürdigkeitsnachweis nur *negativo modo* beigebracht werden kann, will besagen: „Auf die Forderung des Unglaubens, einen Beweis für die Wahrheit des Glaubens oder zumindest die Tatsache der Offenbarung beizubringen, kann der Glaube nur mit dem Nachweis antworten, daß diese Forderung ihm

gegenüber völlig unsachgemäß ist“ (149) - aus dem zu Anfang dieses Abschnittes angegebenen Grunde. Ein Beweis der Wahrheit des Glaubens wäre in Wirklichkeit die Widerlegung der Wahrheit des Glaubens, weil seine Wahrheit ihrem Wesen nach jede Beweismöglichkeit übersteigt“ (152). Die Vernunft kann die Legitimität des Glaubens weder beweisen noch widerlegen; diese kann ‚nur‘ geglaubt werden. Auch die Tatsache der Offenbarung sei, im Gegensatz zur traditionell-katholischen Fundamentaltheologie, ausschließlich [!] dem Glauben zugänglich, weil das Geschehen des Wortes Gottes identisch ist mit dem Inhalt - beides ineins ist: Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. „In Wirklichkeit wird das Wort der Verkündigung nur als geglaubtes Wort zum Geschehen dessen, was es bezeugt, zur Selbstmitteilung Gottes“ (180; E.). Die Frage nach dem Kriterium der Offenbarung ist deshalb selbst zu kritisieren. Nämlich durch diese Umkehrung der Verifikationsrichtung: von der Frage, ob denn das, wovon die Theologie redet, als Wirklichkeit verifizierbar sei, zur Frage, wie das, wovon die Theologie redet, die Wirklichkeit verifiziert (vgl. 178ff). Die ‚Schwäche‘ des Glaubens aber, das auch dem Nichtglaubenden erkennbare Fehlen jeder Beweismöglichkeit, ist nur seine Außenseite. „Die Innenseite des Glaubens ist seine Macht, die als solche nur für den Glauben selbst zu erkennen ist: Sie besteht in der befreienden, die eigene Endlichkeit des Menschen ihres Stachels beraubenden Gewißheit, von Gott in unendlicher Weise geliebt und angenommen zu sein“ (163). Die positive ‚Bewahrheitung‘ des Glaubens geschieht nur im Glauben selber und durch ihn: der Glaube ist seine Wahrheit, als die Wahrheit des in das Leben des Gottes Jesu Christi hineingenommenen Menschen. - Vorgängig zum Glauben, von der Vernunft als solcher, lasse sich jedoch positiv erweisen die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens (und darin eben besteht die negative Glaubwürdigkeit des Glaubens). [421>] Unglaube stelle eine Form der Hyperkritik dar, die in sich ein Widerspruch und insofern Kritiklosigkeit sei. Indem er, hierin dem Glauben gerade als dessen Widerpart vergleichbar, auf die Wirklichkeit im ganzen ausgreife, bedeute er eine Verabsolutierung der Selbstverständlichkeiten der autonomen Vernunft die im Widerspruch zu diesen Selbstverständlichkeiten selber steht (vgl. 195 ff). Letztlich handelt es sich bei der Grund-Ungewißheit des Unglaubens um „jenen Selbstwiderspruch des Menschen daß er sich auf sich selbst verläßt und darum verlassen ist“ (193; E.). - Was hier schematisch rekapituliert wurde, erarbeitet K. anhand der Aussagen E.s in ausführlichen Analysen: dessen, was eigentlich Glaube und Unglaube heißen kann im Gegensatz zu Scheinglauben und bloß vermeintem Unglauben, damit das Glaubensärgernis nicht an falscher Stelle ansetze, und was es sei mit dem zwischen Glauben und Unglauben auszutragenden „Streit um die Wirklichkeit im ganzen“, nämlich als die einzig mögliche Ausgangsposition einer Verantwortung des Glaubens (128-154); sodann erscheint als die Glaubwürdigkeit des Glaubens - gegenüber der Forderung äußerer Glaubensbeweise und vermittelt

durch den hermeneutischen Dienst am Wort des Glaubens, dem nur die Aufgabe einer „Beseitigung von Verstehensstörungen“ zukommt (161; E.) - jene ‚Schwäche‘ des Glaubens nach außen, die die innere Stärke seines Geheimnischarakters ist, wobei die Offenbarung des *verbum externum* und der ihr entsprechende Glaube das Wunder ist, das zurückweist auf das Wunder der Auferstehung Jesu und dessen wunderbares Wirken insgesamt ... (154-180); die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens schließlich, abgegrenzt von vorschneller moralischer Verdächtigung, ist zu orten im Tiefenbereich der eigentlichen Sünde im theologischen Sinn, die, hinter den moralisch schlechten wie den selbstgerechten moralisch guten Taten liegend, nichts anderes ist als der Unglaube, die Sünde wider das erste Gebot, der Wahn des Menschen, „primär und letztlich nur Täter zu sein“ (194' E.) (189-197). Der eine und andere der reichen Gedanken E.s wird im weiteren noch aufzunehmen sein. - Die folgende Abgrenzung des Glaubens vom Aberglauben kann hier als eine Zusammenfassung der Hauptfrage nach der Glaubwürdigkeit dienen:

In der „von vornherein auch die Tatsache der Offenbarung selbst betreffenden Korrelation von Gott, Wort und Glaube liegt nun auch das Kriterium, das die Verkündigung des Glaubens von Aberglauben unterscheidet. Aberglaube beansprucht ‚Glauben‘ für Aussagen, die in Wirklichkeit bereits durch Wahrnehmung verifiziert oder falsifiziert werden können, von denen man also nachweisen kann, daß ihnen gegenüber Glauben nicht sachgemäß ist. Der christlichen Verkündigung gegenüber kann ein solcher Nachweis, daß es unsachgemäß sei, sie sich im Glauben gesagt sein zu lassen ..., nicht geführt werden. Dieses Kriterium der Unterscheidung vom Aberglauben macht die ‚Verbindlichkeit‘ [E.] der christlichen Verkündigung aus. Durch dieses Kriterium unterscheidet sie sich auch von jedem anderen Offenbarungsanspruch. Es führt dazu, daß sich der Unglaube als der einzige mögliche Einwand gegen den Glauben erweist, jedoch als ein solcher Einwand, den man nicht verantworten kann“ (180).

Unsere unvermeidlich gedrängten Angaben über den bereits von K. systematisierend gerafften E.schen Entwurf mochten doch erahnen lassen, welchen bedenkens- und beherzigenswerten Beitrag zu heutiger christlicher Theologie E. leistet. Seine Stimme sollte unüber-[422>]hörbar sein im Chor der Fragenden: was Christsein als das Eine Notwendige in der Situation menschlicher Existenz heute, als Gabe und Aufgabe des Glaubens, heiße. Nicht zu Unrecht, so scheint uns, sieht K. in der konzentrierten - und konzentriert expansiven - Glaubenstheologie E.s aus den Transzendentalien Einheit-Wahrheit-Gutheit das *unum* zur Geltung gebracht (57 f), die katholischerseits vom Vaticanum II neu entdeckte *hierarchia veritatum*, die man heutzutage vielfach in Kurzformeln des Glaubens zu fassen sucht. K. selbst fügt seiner Darstellung der E.schen Positionen jeweils eigene Konfrontationsversuche an, die lutherisch-reformatorisches Denken, durch E. vermittelt, für die katholische Theologie wiedergewinnen möchten. Darüber ist nun noch, der Reihe nach, einiges zu sagen; und daran sollen sich auch unsere kritischen Fragen anschließen. Allerdings gilt auch hier: Da K. in die 240 Seiten seiner Dissertation mit E.s

auch seine ganze Fundamentaltheologie *necnon* Dogmatik², nebst manchem - interessantem! - Ein- und Ausblick methodischer und sachlicher Art, packt, können hier nur einige wesentlich scheinende Punkte, hoffentlich nicht allzu undeutlich, umrissen werden.

Schlechthin grundlegend ist für K. sein „Gesprächsvotum zum Gottesbegriff“ (31-46). Auszugehen ist von der Geschöpflichkeit von Welt und Mensch. Die These: „Alles, wodurch sich eine Wirklichkeit unserer Erfahrung vom Nichts unterscheidet, also ihre gesamte Eigenwirklichkeit und Eigenständigkeit selbst, ist nichts als Relation auf ein von ihr absolut verschiedenes Worauf. Dieses nennen wir Gott“ (31). Entscheidend ist das richtige Verständnis des als Relation gedeuteten Geschaffenseins. Die Relation ist total, nicht etwas zum Sein des Geschaffenen Hinzukommendes; dieses ist vielmehr mit jener völlig identisch. Die Relation ist unmittelbar. Und vor allem: sie ist absolut einseitig, vom Geschöpf zum Schöpfer, von Welt zu Gott gerichtet, d. h.: die Welt kann nicht „konstitutiver ‚terminus-ad-quem‘ eines göttlichen Bezogenseins auf sie sein“ (34). Das ist K.s stets wiederholter Grund-Satz, und man kann sagen, sein ganzer Entwurf sei die äußerst konsequent anmutende Entfaltung desselben. Aus der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott, von der - thomistischen - Tradition gekannt, aber nicht genügend bedacht, folgt, daß zwar das Geschaffene Gott ähnlich (*via affirmativa* der ‚Gottesbeweise‘) und unähnlich zugleich (*via negativa*), daß Gott aber dem Geschaffenen nur unähnlich sei (Notwendigkeit der *via eminentiae*): Gott wird allein aufgrund unseres Bezogenseins auf ihn erkannt, nicht in sich selbst. Für die Vernunft als solche, außerhalb des Glaubens, ist deshalb Gott nur der abwesend gegenwärtige; und der Mensch ist, eben ob seiner Geschöpflichkeit selber, keineswegs bereits von Natur aus zu einer Gemeinschaft mit Gott fähig. Nicht erörtert kann hier werden, inwiefern K. in seiner Auffassung des Geschaffenseins, als völlig aufgehend in der [423>] Bezogenheit auf ein von dieser Bezogenheit absolut verschiedenes Worauf, den einzig möglichen Beweisgrund eines Gottesbeweises sieht, nämlich in etwa: Gott als den unendlichen Nicht-Widerspruch des Widerspruchs alles Endlichen (vgl. 41–46)³. Unerläßlich jedoch ist die kritische Frage, ob K.s Grundsatz der Einseitigkeit der von Welt zu Gott gehenden Realrelation genügend begründet ist angesichts all dessen, wofür er weiterhin den Grund abgibt. Ich versuchte in ‚Sacramentum mundi‘⁴, unterm Stichwort „Gott-Welt-Verhältnis“ zu zeigen, daß eine reale Relation von Gott zur Welt, dynamisch gefaßt, wie es ihr gewiß

² Eine ganz vorzügliche Kurzfassung seiner an E. gewonnenen oder durch E. bestätigten Auffassungen gibt K. neuerdings in einem Beitrag: Fundamentaltheologische Erhellung der Glaubensproblematik: H. J. Türk, Glaube Unglaube. Mainz 1971, 182–197.

³ Ausführlicher dazu zwei Artikel Ks. in: ThPhil 41 (1966) 54–74 und ThGl 58 (196) 321–333.

⁴ Kern, Gott-Welt-Verhältnis: Sacramentum mundi II 522–529.

einzig ansteht, zu Welt also als in dem und durch das Geschaffenwerden je konstituiert werdenden und insofern gerade als vorgegebenen konstitutivem Terminus doch wohl denkbar sei⁵. Aber lassen wir diese höchst spekulative Frage hier offen - wie sie vielleicht grundsätzlich offen bleiben muß, aber eben dann vermag sie nicht ein ganzes philosophisch-theologisches System zu tragen! -: Die Hauptkonsequenz des strittigen Grundsatzes bezieht sich auf „Gottes Selbstmitteilung im Wort in der Sicht einer relationalen Theologie.“ (86–88). Daß Gott sein Wort an den Menschen ergehen läßt, und so aus seiner Abwesenheit heraus- und in eine reale Beziehung zum Menschen eintritt, dies ist nur möglich dadurch, daß Gott den Menschen in jene Beziehung hineinnimmt, die von Ewigkeit her als Relation von Gott-dem-Vater zu Gott-dem-Sohne besteht. „Der Mensch ist aufgenommen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist, so daß der Vater sein Geschöpf mit der gleichen einen, unendlichen Liebe bejaht, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist“ (61). Im Unterschied der beiden Relationen, der ‚natürlichen‘ Relation Welt-Gott und der neuen, ‚übernatürlichen‘ Relation Gott-Mensch, ist die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium begründet: „Gesetz“ ist alles das, was die eigene Wirklichkeit des Geschöpfes ausmacht. Es bedarf, um erkannt zu werden, keiner besonderen Offenbarung. ... Das ‚Evangelium‘ dagegen ist die Verkündigung des Geliebtwerdens des Menschen, wie es nur als Hineingenommensein in ein innergöttliches Gegenüber, nämlich als Mitgeliebtsein in einer unendlichen Liebe, möglich und aussagbar ist“ (61). Und hier ist ineins mit Gesetz-Evangelium auch das Gegen- und Zueinander von Philosophie und Theologie grundgelegt: Philosophisches Sprechen über Gott steht im Horizont der konstitutiven Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott und spricht über die Welt von der Welt her. Theologisches Sprechen über Gott und die Welt ist im Hineingenommensein eben dieser sich im Gesetz ausdrückenden Schöpfung in das innergöttliche Gegenüber begründet und versteht deshalb Gott und die Welt vom Wort Gottes her, das als [424>] solches Evangelium ist“ (68). Die Zusammenfassung S. 68 (deren Identitätsaussagen allerdings zu differenzieren sind nach S. 66, wonach „das Geschaffensein der Welt nicht als solches [!] mit Gottes Hinwendung zu seinem Geschöpf identifiziert“ werden darf):

„Daß die Relation des Menschen auf Gott, sein Geschaffensein, zugleich sein Hineingenommensein in ein Gegenüber von Gott zu Gott ist, so daß Gott selbst in einer Relation zum Menschen steht, ohne seine Gottheit zu verlieren, ist der Inbegriff des Evangeliums. Deshalb ist der Glaube ‚ein Geschehen in Beziehung zwischen dem existierenden Menschen und dem, was schlechthin außerhalb seiner selbst ist, nämlich in Relation zu Gott, und d. h. zugleich im Selbstverständnis des Glaubens in Relation Gottes

⁵ Und ich halte diese Ausführungen nicht für widerlegt durch das, was K. dazu in seiner als Ms. erschienenen Frankfurter Vorlesung "Offenbarung und Glaube" (1970, S. 34) allzu bündig sagt.

zum Menschen' [E.]. Im Glauben ist deshalb Geschaffensein und Erlöstsein ein und dasselbe.“

Das gnadenhafte Hineingenommensein des Geschöpfes in die göttliche Vater-Sohn-Beziehung wird von K. - zum Schlußkapitel des 2. Hauptteils (118-128) - dogmatisch amplifiziert: trinitarisch, christo-, mario- und ekklesiologisch. Den von K. zuvor, zum E. Topos „sola fide“, durchgeführten „Vergleich mit dem katholischen Glaubensbegriff“ (88-104) müssen wir leider aussparen, so problematisch-interessant auch ist, was K. zum Verhältnis Glaube-Liebe, etwa zu der ja gewiß interpretationsbedürftigen *fides informis* des Tridentinums, sowie zum Verhältnis Glaub-Lehramt zu sagen hat; und zwar aussparen zugunsten der, wie mir scheint, greifbarst-dringlichsten Frage.

Wir kommen zu K.s Beurteilung und Auswertung dessen, was E. zur Frage der ‚Glaubensbegründung‘ hergibt. Es handelt sich - unter Einbezug nach Kräften, des Kontexts S. 127-207 - speziell um die S. 181-189 und 197-207 der Dissertation. Sofort erklärt sei das Einverständnis mit den folgenden Basissätzen: 1. Der Glaubensgehalt ist nichts anderes als die Explikation des Offenbarungsgeschehens, nämlich die Selbstmitteilung Gottes; die Tatsache der Offenbarung steht deshalb erkenntnislogisch auf derselben Stufe wie deren Inhalt. (Dieses unumgängliche Zusammen von ‚Daß‘ und ‚Was‘ der Offenbarung wurde in den letzten Jahren u. a. von K. Rahner herausgestellt.) 2. Damit ist gegeben, daß auch die Möglichkeit von Offenbarung - Offenbarung im streng theologischen, ‚übernatürlichen‘ Sinn verstanden und die Möglichkeit als assertorische reale, innere gefaßt - nicht apriori zu ihrem tatsächlichen Ergehen behauptet oder auch nur gedacht werden kann (und das hat jedenfalls der Rahner von „Hörer des Wortes“, 1941, anscheinend nicht gesehen, aber daß dies auch die übliche traditionelle katholische Fundamentalthologie übersehen habe, stimmt m. E. einfach nicht). 3. Auch die Glaubwürdigkeitskriterien der durch das Wort der Offenbarung ergangenen Selbstmitteilung Gottes können letztlich, als solche (!), nur im Glauben und durch den Glauben erkannt werden. Denn auch das Zeichen steht, streng als solches, d. h. in seiner entscheidenden, letztlich bedeutsamen Zeichenintention. unter denselben erkenntnislogischen Bedingungen wie das durch es Bezeichnete; es reicht in seiner wirksamen Erfüllung als Zeichen in eine Region der Identität mit dem Bezeichneten, ist mit ihm, jedenfalls als Realsymbol, wenigstens partiell material identisch. Die Einbeziehung der Glaub-[\[425>\]](#)würdigkeitskriterien in Glaubensakt und -inhalt und die Legitimität dieser *analysis fidei* wurde katholischerseits auf die bislang maßgeblichste Weise erörtert von Pierre Rousselot⁶. An der Theorie Rousselots setzt K. an der einzigen Stelle, an der er auf ihn zu sprechen kommt (202⁴⁷³), aus, daß sie das

⁶ Les yeux de la foi (1910; deutsch 1963): vgl. darüber die Dissertation von E. Kunz, Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubentheorie des Pierre Rousselot S.J. (1969; vgl. meine Rezension: ZKTh 93 [1971] 332-338).

negative Glaubenskriterium, das im Nachweis der Illegitimität der Verweigerung der Glaubenszustimmung besteht, nicht kenne. Einen anderen, wichtigeren Unterschied zwischen seiner und Rousselots Auffassung scheint K. zu übersehen: daß nämlich bei Rousselot gerade nicht jegliche positive Funktion von Glaubwürdigkeitskriterien, insofern sie logisch unabhängig von der Glaubensentscheidung selber faßbar sind, so ausgeschlossen wird, daß der Glaube-allein an das von Gott-allein ergangene Wort allein im Geschehen zwischen dem Menschen und dem Gott seines Heiles wirksam zu werden vermag. Solcher - um es mit ungeschützt aggressivem Mut zu sagen: - Extrem- da Exklusivtheologie gegenüber scheinen, von Rousselot her, die folgenden kritischen Fragen angezeigt: 1. Ist die von K. vorgelegte Theorie eines rein negativen Glaubwürdigkeitskriteriums, der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens nämlich, logisch kohärent? 2. Weisen die konkreten Ausführungen von E. selber nicht in die Richtung einer ‚positiveren‘ Funktionsbestimmung für Glaubwürdigkeitskriterien? 3. anhangsweise: Konsens zwischen E.-K. und Vaticanum I?

1. Die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens soll für die Vernunft, unabhängig vom Glauben selbst, nachweisbar sein. Das ist nur möglich von der genauen erkenntnislogischen Begriffsbestimmung des Glaubens her, der, nach Akt und Inhalt Hineinnahme des Menschen in die vom Vater zum Sohn schwingende Lebensgemeinschaft Gottes, von der Vernunft „weder widerlegt noch bewiesen“ werden kann (165; mit E., der allerdings hinzufügt: „letztlich“!); seine Wahrheit ist „für den natürlichen Menschen schlechthin unentscheidbar“ (196). Eine solche Gottesbeziehung des Menschen - genauer: dieses aus der Tiefe der Trinität eröffnete, die Liebe des Vaters zum Sohne aus freiestem Entschluß auf dessen Menschenbrüder ausweitende Sichbeziehen Gottes auf den Menschen - liegt ganz und gar außer der Reichweite der menschlichen Vernunft; selbst wenn so etwas durchaus unmöglich wäre, wäre darüber grundsätzlich nichts auszumachen. Mit scharfer, quasi definitorischer Deutlichkeit ist für K. Glaube: das, was weder widerlegt noch bewiesen werden kann. Da „es sich um einen seiner Definition nach außerhalb des Glaubens nicht zugänglichen Sachverhalt handelt“, würde das Nein des Unglaubens bedeuten, „daß man über einen Sachverhalt urteilt, über den man gar nicht urteilen kann“, weil man das Beurteilte „nicht kennt“, in einer Entscheidung also, die sich „auf ihrem eigenen Felde als unverantwortlich erweisen läßt“ (198). So plausibel das klingt, diesem K.schen Gedankengang scheint mir doch eine logische Inkohärenz anzuhaften. Handelt es sich denn bei diesem X Rühr-[426>]mich-nicht-an, das hier der Glaube für die Vernunft sein soll, um einen „Sachverhalt“ - welcher Reflexionsstufe? -, und nicht nur um eine völlig realitätsenthobene und inhaltsleere, hypothetische Tautologie: wenn es etwas

gibt, das weder widerlegt noch bewiesen werden kann, dann kann dieses weder widerlegt noch bewiesen werden - ? Das eben, ob es ‚Glauben‘ gibt und ob er überhaupt etwas ist und nicht vielmehr schlechthin nichts, das weiß ja die Vernunft hier nicht. Wäre angesichts solcher ‚Glaubens‘forderung das Ja der Zustimmung. nicht in ebenso schlechter oder gar schlechterer Position als das Nein der Ablehnung? Gesetzt aber: das Nein ist illegitim: warum auch die schlichte (nicht-glaubende) Urteilsenthaltung? Strikte intellektuelle Passivität (vielleicht auf den Selbstausweis von Glauben, bzw. Unglauben wartend!?) scheint im vorliegenden Falle das einzige vernünftigerweise Zulässige zu sein. Denn was K. als die ‚unmögliche Situation‘ des Unglaubens anspricht (197 ff), möchte mir eher als unmögliche Situation der - so verstandenen - Glaubensforderung erscheinen. Der Glaubensanspruch würde fordern, über einen ‚Sachverhalt‘ zu urteilen, über den zu urteilen eben dieser sein Sachverhalt verbietet. Genauer: die Vernunft könnte die Glaubensforderung, da sie nicht versteht, was ‚Glaube‘ meint, auch nicht als legitime Forderung fassen. In der Tat sucht K. durch zusätzliche Überlegungen die Verweigerung der Glaubensentscheidung als illegitim zu erweisen. Aber schon die ‚formale‘ Behauptung „weil die Glaubensverkündigung Glauben mitteilen will, gibt es ihr gegenüber keine neutrale Position“ (197) trägt logisch nicht durch: denn daß die Verkündigung Glauben mitteilen will, ist nur zu erfassen von positivem Glaubensverstehen her, das der Vernunft *ex supposito* unmöglich ist. Sagt K. nicht selbst früher, sogar E. (wie auch gelegentlich sonst: 37¹⁴⁰. 81⁴⁰⁰. 94, 97⁵¹⁵, 125⁶⁶⁷) kritisierend: „Mir scheint nämlich selbst die Tatsache, daß der Glaube positiv eine sittliche Möglichkeit ist, nur dem Glauben erkennbar“ (157¹⁷⁹)⁷. Erst recht überzieht diese inhaltlich gefüllte Aussage K.s eigene Beweisvoraussetzung: „Die Verkündigung eines Kommens Gottes, das gleichwohl nicht zu seinem Ziel kommen will, wäre ein Widerspruch in sich. Deshalb läuft gegenüber der christlichen Verkündigung die Verweigerung einer Stellungnahme auf eine negative Stellungnahme hinaus“ (199). Also sogar das (nämlich: daß das ein berechtigtes Zu-seinem-Ziel-kommen-wollen ist) soll die Vernunft auf ihrem eigenen Boden einsehen können?!⁸ Damit ist doch wohl die Vernunftstranszendenz des schlechthin weder widerleg- noch beweisbaren Glaubens aufgegeben. Und darin läge denn also der vermutete Mangel in K.s Nachweis der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens: [427>] daß der versuchte Nachweis nur dann nicht in eine bloße realitätslose Tautologie versackt und

⁷ Als späterer, durch die Erwiderung des Verf. ausgelöster Zusatz des Rez.: Es geschieht nicht ohne Grund, daß ich diesen seinen Satz K. vorhalte. Denn durch ihn wird der ganze Begründungswert des zuvor zitierten Satzes, seines „weil“, zum Verschwinden gebracht: Daß die Verkündigung Glauben, als eine sittliche Möglichkeit, mitteilen will, kann der Nicht-Glaubende nicht erkennen!

⁸ Als ebensolcher späterer Zusatz: Denn wenn sie das nicht einsehen kann, wird auch der im zuvor zitierten Satz von K. festgestellte Widerspruch ihr nicht einsichtig. Vgl dazu unten S. 440 f.

erst recht nur dann wie für das Nein des Unglaubens so auch für eine nicht-glaubende Urteilsenthaltung zutrifft, wenn die erkenntnislogische Position des Glaubens nicht behaftet bleibt bei jener schlechthinnigen, ausschließlichen Vernunfttranszendenz des Glaubens - die doch Basis und Nerv des Nachweises ist. Nochmals dasselbe: K. argumentiert hier eigentlich immer schon, auch wo er meint, daß seine Gedankenführung auch dem Nichtglaubenden, auf dem Boden der bloßen Vernunft, nachweisbar einsichtig sei, - verständlicher-, verzeihlicher- vom Standpunkt des um seine Wirklichkeitsbedeutung und Entscheidungshaftigkeit wissenden Glaubens aus; er schleust so in das formal zwingende, aber für die Existenz des Menschen irrelevant Gedankenexperiment („wenn es etwas gibt, das weder widerlegt noch bewiesen werden kann“ usw.: s. oben) eine unausweichliche inhaltsbedingte Entscheidungsrelevanz ein, die jedoch seiner eigenen Voraussetzung nach für die Vernunft ganz unerfindlich ist.

2. Eben eine solche Vernunfttranszendenz scheint E. selber nicht anzunehmen. Seine Auffassung legt vielmehr eine ‚positivere‘ Funktionbestimmung der Glaubwürdigkeitskriterien zumindest nahe. Für E. ergibt sich die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens (obschon auch er im K.schen Schlüsseltext sagt, daß der Glaube „durch Vernunft und Erfahrung letztlich [!] weder widerlegt noch bewiesen“ werden kann [165]) nicht aus erkenntnislogischen Reflexionen, sondern aus der existenziellen Erfahrung des Selbstwiderspruchs, in den der sich dem Glauben verweigernde Mensch gerät. Wenn der Mensch einsehen kann: der Unglaube ist in Wahrheit „zutiefst Haß gegen die Wirklichkeit“; „er kann nicht von Herzen den loben, der die Welt geschaffen hat, der Glaube aber ist im Grunde nichts anderes als Lob des Schöpfers“ (195; E.) - dann kann da nicht in ausschließlicher Einseitigkeit das Ganz-Andere des Glaubens-allein und seiner ‚Ubernaturlichkeit‘ am Werke sein. Ohne „ein gewisses Maß an sittlichem Bewußtsein auch beim Nichtchristen“ würde „die Ansprechbarkeit auf die christliche Verkündigung in Frage gestellt“ (190; E.). Ja sogar das Absehen-von-Gott im begrenzten methodischen Atheismus der neuzeitlichen Wissenschaft ist eine legitime Folge von des Menschen Angesehensein-von-Gott (191; E.). Daß der Anspruch der Glaubensverkündigung auf die - letztentscheidende - Zustimmung im Glauben (vgl. 204) nicht jeglichen positiven Ausweis vor der Vernunft entbehrt, an die er sich zunächst oder jedenfalls auch wendet, das erhellt auch daraus, daß nach E. auch die Folgen des Glaubens am Wundercharakter des Glaubens teilnehmen und als eine Art Erfahrungsbeweis des Glaubens gelten können: „Erfahrung von Freiheit, Frieden und Freude, von Kraft zur Liebe und zur Geduld“ (168; E.). Aus dem Glauben folgen Werke, „wie man sie sonst vergeblich sucht und kaum für möglich hält“ (169; E.). Und: „Daß ... eine solche Verkündigung überhaupt geschieht, da sie doch etwas verkündet, was nicht aus anderen Gegebenheiten herzulei-

ten und deshalb auch nicht zu erfinden ist, ist, ist [428>] in diesem äußeren unabhängig von der Glaubenszustimmung zugänglichen Sinn ein Wunder, d. h. ein im Verhältnis zu allem übrigen Wort exzeptionelles Geschehen. Das Wort der Verkündigung ist jenes Wunder, das vom Glauben vorausgesetzt wird. Es ist deshalb vom Wunder des Glaubens selbst streng zu unterscheiden“ (169, Hervorhebung von K.; in etwa gegen 68 f. 175 und oben S. 424). So besitzen die offensichtlich von der Vernunft doch irgendwie sinnvollerweise erfaßbare Tatsache der Glaubensverkündigung und die Folgen der Glaubensannahme (ein Feld dies allerdings auch für die Kontestation durch Gegengründe des Unglaubens!) eine positive Zeichen- und Zeugnisfunktion auf Glauben hin. Nur ein wechselweises, wenn auch noch so verschiedenartiges und verschiedenwertiges, Bedingungs- und Einschlußverhältnis von Glauben und Vernunft scheint uns der inkarnatorischen und sakramentalen Struktur des christlichen Glaubens und Lebens zu entsprechen. Nur die in diesem Sinne beantwortete Frage nach der ‚Glaubensbegründung‘ stimmt zur von E. (und K.) dem Glauben zgedachten Aufgabe, den Menschen in seine ursprüngliche Wahrheit zu bringen, indem er ihn der Wirklichkeit im ganzen öffnet. Davor wird auch die Tragweite der von K. betonten Unmöglichkeit fraglich, daß ein Stück Weltwirklichkeit der durch Offenbarung und Glauben erschlossenen Hineinnahme des Menschen in Gottes dreieiniges Leben positiv dienen könne: natürlich nicht außerhalb der von Gott getragenen Bewegung auf Glauben hin - aber doch wohl innerhalb derselben. In diesem Zusammenhang überzeugt mich auch K.s sehr große Zurückhaltung gegenüber den von der Tradition (super-) privilegierten Wundern in ihrer Begründung nicht: „Die jeweilige Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott ist restlos und kann deshalb nicht größer gedacht werden, als sie bereits ist. ‚Restlos‘ läßt keine Steigerung zu. Ob zum Beispiel ein Sachverhalt im Rahmen der Naturgesetze bleibt oder ihn sprengt, macht für die Totalität seiner Abhängigkeit von Gott keinen Unterschied aus und ist deshalb keine religiös bedeutsame Frage. Die Meinung, ein besonderes ‚Eingreifen‘ Gottes in seine Schöpfung sei möglich und als solche ausweisbar (falscher Wunderbegriff), verkennt, daß er von vornherein alles wirkt und umgreift“ (43 u. ö., z. B. 186³⁹⁰). Gegenfrage nur: Warum soll das Vonvornherein-alles-Wirken Gottes innerhalb des geschaffenen Weltgeschehens jene Wunder genannten physisch exzeptionellen Ereignisaufbrüche ausschließen, die in ihrem religiös relevanten Kontext zum Glaubensanstoß für die ihnen konfrontierten Menschen werden können? Das Wunder bricht auf seiner neuen Ebene die ‚erste‘ Schöpfung auf deren christliche Grundfinalität hin auf, es läßt diese aufscheinen - als Zeichen zu Zeugnis. Die Besonderheit dieses, so verstanden, doch keineswegs willkürlichen und schlecht-nachträglichen ‚Eingreifens‘, mag sie auch einigermaßen skandalös scheinen (müssen), ist ein schlichter Index der Indirektheit des neuen Heiles Jesu Christi in der durch Geschöpflichkeit-Sünde-Erlösung strukturierten konkreten Welt und für sie.

Vorausgesetzt immer: daß Gott den Menschen und seine gottgeschaffene Vernunft über das [429>] Geschaffensein hinaus oder vielmehr in dessen eigene Wirklichkeit hinein, die Gottes unendliche Liebe ist, rufen will. Diesen freien Ruf des liebenden Gottes in seine - und dadurch auch des Menschen - eigene Wirklichkeit hinein hat ja gerade K. zum Grundgedanken seines theologischen Entwurfes gemacht. Er kann nur die freie Antwort des seine Vernunft gebrauchenden Menschen wollen. Nicht also einzelne Deutungskapaden regen den Rez. auf: das „Prinzip“ (34), *etsi deus non daretur* ließe alles, wie's läuft, das überzeugt ihn nicht, als ausnahmsloses, wirkliches Prinzip; und das ist, nicht wahr, viel schlimmer.

3. Es ist noch ein Wort zu sagen über das Verhältnis der hier zur Frage stehenden Theorien zu den Aufstellungen des Vaticanum I. K. versucht zu zeigen, daß seine Neuinterpretation, etwa des Begriffs der Glaubwürdigkeit im oben diskutierten nur negativen Sinne, den eigentlich festzuhaltenden Intentionen dieses Konzils gemäß sei, insofern dieses sich gegen den Fideismus richtete, der jeden Ausweis des Glaubens vor der Vernunft ausschloß, wobei das Konzil ja nicht die neue Möglichkeit des negativen Glaubwürdigkeitsnachweises denken, sie also auch nicht, seine Aussagen differenzierend, berücksichtigen konnte. Da der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung allein geglaubt werden kann, während die bloße Vernunft nur die Illegitimität des Unglaubens zu erkennen vermöge, könne nur von der Beweisbarkeit der (K.schen) Glaubwürdigkeit der Offenbarung die Rede sein (DS 3876 sei deshalb durch einen Zusatz zu verdeutlichen: *divina christianae religionis origo ut credibilis certo peobari potest*. [184]; vgl. D 3034). K.s Neuinterpretation des Vaticanum I und einiger anderer Lehraussagen scheint mir ziemlich weit zu gehen. Aber darauf möchte ich nicht insistieren; denn DS 3009 z. B., wonach Wunder und Weissagungen *divinae revelationis sunt certissima et omnium [!] intelligentiae accommodata*, ist evidentermaßen sehr der Deutung bedürftig. Bleiben wir also bei den angesprochenen Sachgründen selber-

Eine Schlußbilanz wird weiter nicht gezogen. Der Rez. hat soviel Selbstachtung, daß er sein allgemeines Qualitätsurteil über das überaus sorgfältig gearbeitete, seine Darstellung aufs beste belegende Buch, möglichst abgesehen von der Freundschaft zum Verf., als durch die Länge der Rezension, für die er sich zugleich dennoch entschuldigt, dokumentiert betrachtet.

II. Erwiderung von P. Knauer

Für eine Erwiderung, zu der mir der Rezensent (R.) meines Buches dankenswerterweise Gelegenheit bot, scheint mir in der Tat Anlaß zu bestehen. Ich werde zunächst auf das Gottesverständnis (1), dann auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube (2) und auf das Problem der Glaubwürdigkeit des Glaubens bzw. der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens (3) eingehen; der Kreis

schließt sich *mit* einem Hinweis auf das rechte Verständnis der Wunder (4). Manche „Schönheitsfehler“ der Rezension wie die Verwechslung eines von mir abge-[430>]lehnten Mißverständnisses von Gottesbeweisen mit dem gängigen Sinn von Gottesbeweisen dürfen der Kürze halber unberücksichtigt bleiben.

1. R. hat richtig gesehen, daß meinen Überlegungen zum Gottesbegriff für das ganze Buch und das in ihm dargelegte Glaubensverständnis entscheidende Bedeutung zukommt. Ich wollte mich mit einer genauen Antwort dem Problem stellen, wie angesichts der von der Tradition immer festgehaltenen "Unbegreiflichkeit" Gottes überhaupt von einem Gottes-„Begriff“ sinnvoll die Rede sein kann. Wir können von Gott überhaupt nur unsere eigene Abhängigkeit von ihm, die gerade nicht er selbst ist, begreifen. Aber setzt nicht die Rede von einer Abhängigkeit von Gott doch wieder einen Begriff von Gott selbst voraus? Die Analyse der Bedeutung des Begriffs „Geschaffensein aus dem Nichts“ zeigt, daß dies nicht der Fall ist: Geschaffensein aus dem Nichts meint, daß wir in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, nichts als ein Bezogensein auf einen solchen Terminus sind, der allein durch die Restlosigkeit unseres Bezogenseins auf ihn überhaupt bestimmt werden kann. Begründet ist die Behauptung einer solchen Relationalität unserer selbst und der Welt in der Widerspruchsproblematik jeglicher endlichen Wirklichkeit (Gegensatzeinheit von Sein und Nichtsein), die nur durch die Angabe zweier verschiedener Hinsichten (bezogen auf / verschieden von) in ihrer Beschreibung von einem wirklichen Widerspruch unterscheidbar ist. Die Welt wird in dieser Sicht nicht durch Gott erklärt (als hätten wir ein Gott und Welt übergreifendes System, das einen Begriff von Gott selbst in seinem Ansich erlaubte, im Sinne etwa von Hegels Absolutem), sondern allein durch ihr Bezogensein auf ihn, also durch ihre eigene Geschöpflichkeit, die gerade das von Gott Unterschiedene ist. Die einmal anerkannte Geschöpflichkeit der Welt bedarf dann selbst keiner weiteren Erklärung, da in ihr die Widerspruchsproblematik der Welt von einem wirklichen Widerspruch bereits unterschieden ist. Es geht hier übrigens nicht darum, die Widerspruchsproblematik der Welt aufzulösen, sondern sie anzuerkennen, was gerade durch die Anerkennung ihrer bloßen Geschöpflichkeit geschieht.

R. glaubt jedoch, mein „Gottesbeweis“ (in dem nicht Gott, sondern unser Bezogensein auf ihn bewiesen wird) in etwa so zusammenfassen zu können: „Gott als den unendlichen Nicht-Widerspruch des Widerspruchs alles Endlichen“. Das ist gut hegelisch gedacht, stellt aber nach dem Gesagten das gerade Gegenteil meiner Auffassung dar. Allenfalls könnte man sagen: Das Bezogensein auf Gott ist der Nichtwiderspruch des Widerspruchs alles Endlichen. Aber dabei ist wohlgemerkt das Bezogensein auf Gott mit dem Endlichen selbst und nicht mit Gott identisch.

Ich halte also alle Versuche für Illusion, in denen man bei Aussagen über Gott irgendwie die Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit übersteigen und darüber hinaus Gott in seinem Ansich erreichen zu können glaubt. Das verurteilt uns nicht etwa dazu, von Gott nur in unklaren Chiffren zu reden. Die Aussage, daß [431>] Gott der ist, „ohne den nichts ist“, ist als Anerkennung unserer Geschöpflichkeit, die wir darin wirklich begreifen, schlicht adäquat und bedarf keiner nachträglichen Korrektur. Auch die Analogie ist so keineswegs geleugnet, sondern überhaupt erst begründet. Sie bedeutet aber, daß Begriffe wie „absolutes Sein“, „unendliche Vollkommenheitsfülle“ u. a. Gott gegenüber nur hinweisend angewandt werden können, während er selbst keineswegs „unter“ solche Begriffe fällt. Solches analoges Sprechen von Gott läuft auch keineswegs darauf hinaus, Gottes An-Sich-Sein wenigstens „berühren“ zu können. Zwischen Geschöpf und Schöpfer gibt es weder einen Berührungspunkt noch gar eine gemeinsame Schnittmenge, sondern sie bleiben voneinander verschieden („unvermischt“) und sind dennoch durch Relation miteinander verbunden („ungetrennt“).

Bei der Lehre von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott argumentiere ich nun letztlich nicht aus einem Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, dem man anderenfalls widerspräche; denn wir haben keinen solchen „zu Argumentationen verwendbaren“ Gottesbegriff. Ich argumentiere vielmehr daraus, daß anderenfalls ein Widerspruch zu der Aussage von unserer eigenen Geschöpflichkeit entstünde, also ein innerweltlicher Widerspruch in dem Bereich, in dem Begriffe gelten. Deshalb halte ich auch die Spekulation über das Verhältnis Gottes zur Welt, wie sie R. in seinem angeführten Artikel in *Sacramentum Mundi* durchgeführt hat, aus dem Grunde nicht für überzeugend, weil eben der Versuch, Gott selbst und sein Verhältnis zur Welt begrifflich zu analysieren, einen Gottesbegriff voraussetzt, wie wir ihn so gar nicht haben können. Die philosophische Rede von einer Relation Gottes auf die Welt entspringt zwar der gleichen Vorstellungsnotwendigkeit, mit der man sich auch sonst Gott als ein „Wesen“ vorzustellen versucht, hat aber keinerlei hermeneutische Grundlage, da die Welt durch ihre einseitige Beziehung auf Gott bereits restlos erklärt ist.

R. äußert gegen dieses Argument keine Sachgründe. Er meint nur, mein Grundansatz sei „angesichts all dessen, wofür er weiterhin den Grund abgibt“, nicht genügend begründet. R. schlägt statt dessen vor, „diese höchst spekulative Frage hier offen zu lassen“. Gegenfrage: kann man diese Frage angesichts all dessen, was von ihr abhängt, wirklich offen lassen? Ist die Angst vor einschneidenden Konsequenzen, die sich in der Tat ergeben könnten, ein ausreichender, legitimer Einwand gegen eine Wahrheit, aus der sie sich ergeben? Diese Wahrheit wird ausführlich damit begründet, daß ihre Leugnung logische Widersprüche impliziert. Was stellt R. noch für weitere Forderungen an eine „genügende Begründung“? Meine Begründung stellt allerdings an den

Leser die hohe Anforderung, Vorstellungszwänge unerbittlich zu hinterfragen. Anderenfalls ist sie nicht einzusehen.

Gerade für eine Auffassung, nach der Glauben begründet von Vernunft zu unterscheiden ist, kommt alles darauf an, die Vernunft auch wirklich bis an die Grenzen ihrer Möglichkeiten zu gebrauchen, mögen sich daraus auch auf den ersten Blick noch so große Schwierigkeiten gegen den Glauben ergeben. Tatsächlich kann es ja gegen den Glauben als die Rede von einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott keinen größeren Einwand geben als die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, die es ausschließt, daß das Geschöpf konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf [432>] es selbst wird. Ich sehe die Antwort des Glaubens auf diese Schwierigkeit allein im trinitarischen Gottesverständnis, in dem uns zu glauben zugesagt wird, Gott sei uns mit jener unbegreiflichen, ewigen und unbedingten Liebe zugewandt, die an keinem Geschöpf (weder an einem bereits konstituierten noch an einem erst zu konstituierenden), sondern am Sohn als seinem göttlichen Gegenüber ihr Maß hat; diese Liebe Gottes kann eben deshalb an keinem Geschöpf als solchem abgelesen werden, sondern muß einem im Wort dazu gesagt werden und wird allein im Glauben erkannt.

2. R. schreibt mir des weiteren ein Verständnis des Verhältnisses von Vernunft und Glauben zu, das auf eine schlechthinnige Trennung von beidem hinausläuft; die von ihm angebotene Alternative stellt eine Vermischung von beidem dar. Die (christo-)logische Grundkategorie meines ganzen Buches ist jedoch, anstatt Trennung oder Vermischung, die unterscheidende Inbeziehungsetzung. Es geht mir darum, den Glauben begründet von der Vernunft zu unterscheiden und ihn gerade so mit ihr in Beziehung zu setzen; denn nur so kann vom Glauben überhaupt die Rede sein.

Ich meine, die Vernunftgemäßheit des Glaubens zunächst negativ dahingehend bestimmen zu müssen, daß vor dem Forum der Vernunft nachweisbar ist, daß sich kein Einwand gegen ihn mit Recht auf die Vernunft berufen kann. Und positiv besteht die Vernunftgemäßheit des Glaubens darin, daß er seinerseits ausdrücklich an der Autonomie der Vernunft interessiert ist und somit den Gebrauch der Vernunft fordert und fördert. In diesen beiden Thesen sind Ebelings Aussagen, die R. gegen mich auszuspielen sucht, völlig integriert.

Es handelt sich also gerade in meiner Auffassung durchaus um eine wechselseitige Beziehung, deren Verschiedenartigkeit ich jedoch im Gegensatz zu R. genau und konkret anzugeben suche (vgl. S. 165). Es ist alles verdorben, wenn man die Beziehungen vertauscht und entweder mit Vernunftargumenten den Glauben positiv begründen oder auch nur plausibel machen will oder es umgekehrt mit Glaubensargumenten zu verhindern oder zu verbieten sucht, daß sich die Vernunft auf ihrem eigenen Feld ausschließlich vernünftiger Argumente zu bedienen hat.

3. Was das Problem der Glaubwürdigkeit des Glaubens und der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens angeht, vertrete ich gegen jede Form von Rationalismus die These, daß die Glaubwürdigkeit des Glaubens, nämlich daß die christliche Verkündigung denjenigen Glauben verdient, den sie selbst beansprucht und der nicht irdische Leistung, sondern ein Geschehen im Heiligen Geist sein soll, nur im Glauben selbst zugänglich ist. Gegen jede Form von Fideismus ist die Komplementärthese gerichtet, wonach die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens, nämlich jeder Stellungnahme zur Glaubensverkündigung-, zu der der Mensch von sich aus fähig ist (in Nein, Unentschiedenheit oder weltanschaulichem Ja), im voraus zur Glaubenszustimmung vor der Vernunft manifest gemacht werden kann, insofern man in solchem Unglauben etwas beurteilt was einem nachweis-[433>]lich gar nicht zugänglich ist. Die "Schwäche" des Glaubens, nämlich daß man seine Wahrheit nachweislich nicht beweisen (aber auch nicht widerlegen) kann, ist dabei nicht etwa „nur“, wie R. meine Auffassung zu verstehen scheint, die Außenseite, die den Glaubenden nicht interessiert, sondern stellt gerade das Unterscheidungskriterium sachgemäßer Aussage des Glaubens dar.

Aber R. glaubt, darin eine logische Inkohärenz zu entdecken. Er unterstellt mir die „völlig realitätsenthoene, inhaltsleere, hypothetische Tautologie: wenn es etwas gibt, das weder widerlegt noch bewiesen werden kann, dann kann dieses weder widerlegt noch bewiesen werden“. Eine solche Unterstellung wäre in der Tat berechtigt, wenn ich die christliche Glaubensverkündigung erst selbst erfinden müßte. Es ist nämlich ein entscheidender Unterschied, ob man (was m. E. letztlich gar nicht möglich ist) nur von sich aus auf den Gedanken verfällt, sich eine von der Selbstmitteilung Gottes getragene Gotteserkenntnis vorzustellen, oder ob einem dieses Verständnis in der Form der Verkündigung in einem verbum externum, also als reales menschliches Wort von außen begegnet, das den Charakter einer Glaubenszumutung hat. Es wird einem angeboten zu glauben. Daß dieser Glaube eine reale Möglichkeit ist und nicht Illusion, kann man aber auch dann positiv nur im Glauben selbst erfahren. Erst unter Voraussetzung ihrer Externität und deshalb ihres Zumutungscharakters gilt von der sachgemäß dargestellten christlichen Botschaft, daß auch die Unentschiedenheit ihr gegenüber noch immer auf ein negatives Beurteilen hinausläuft, dessen Illegitimität nachweisbar ist und nicht nur hypothetisch behauptet wird.

Insofern dies aber eine rein negative Aussage ist, folgt daraus meines Erachtens gerade nicht als Vernunftkonklusion, daß diese Verkündigung tatsächlich, wie sie beansprucht, geglaubt werden könne. Die positive Berechtigung ihres Anspruchs auf Glauben kann nur in der Glaubenszustimmung selbst angenommen werden. Denn wenn auch in einem gleich noch näher zu erläuternden Sinn die Unglaubwürdigkeit jeder vom Glauben selbst verschiedenen

Stellungnahme zur christlichen Verkündigung nachweisbar ist, so folgt darüber hinaus über den Glauben selbst lediglich, daß man sich nicht gegen ihn auf die Vernunft berufen kann. Er stellt von außen gesehen gleichsam einen weißen Fleck auf der Landkarte dar, von dem noch nicht ausgemacht ist, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht. Denn wenn man etwas nicht widerlegen kann, so ist es damit allein noch lange nicht bewiesen.

Meine weitere Argumentationsfigur ist nun jedoch eine ganz andere, als R. sie darstellt. Keineswegs wird daraus, daß Nein und Unentschiedenheit gegenüber angeblicher Glaubensverkündigung nicht verantwortet werden könnten, auf die Legitimität des Ja zu ihr geschlossen (vgl. S. 199). Vielmehr ist zunächst klarzustellen, daß es sich nur dann um sachgemäße Glaubensverkündigung handelt, wenn sie sich nachweislich irdischer Beurteilung entzieht und einen solchen Glauben zumutet, dessen Wahrheit, wenn überhaupt (aber das ist noch zu klären), dann nur geglaubt werden kann.

[434>] Gegenüber einer solchen Glaubensverkündigung sind dann aber nicht nur das Nein und die Unentschiedenheit, sondern auch ein bloß weltanschauliches Ja als Versuche, sie so oder so irdisch zu beurteilen, allesamt als Unglaube zu bezeichnen. Insofern hat R. durchaus recht, daß auch die positive Zustimmung in diesem Horizont nicht verantwortbar ist; aber das sage ich ja selbst, und man braucht es mir nicht vorzuhalten.

Die Voraussetzung aller dieser Formen einer Stellungnahme einschließlich der Unentschiedenheit besteht nun aber in der Behauptung, es seien dem Menschen grundsätzlich nur solche Entscheidungen möglich, zu denen er von sich aus kraft seiner bloßen Geschöpflichkeit in der Lage ist. Setzt man diese Auffassung absolut, dann ist Glauben nicht möglich. Aber die Absolutsetzung dieser Auffassung kann sich gerade nicht auf Vernunft berufen. Auf diesen Sachverhalt weist die christliche Glaubensverkündigung vor dem Forum der Vernunft hin. Sie mutet ihrerseits dem Menschen zu, sich nicht weiterhin als den zu verstehen, für den er sich von sich aus letzten Endes zu halten geneigt ist, nämlich als den vor Gott auf sich allein gestellten Menschen; sie bietet ihm vielmehr zu glauben an, daß er allein auf Grund dessen überhaupt zu glauben vermag, daß er der von Anfang an von Gott geliebte Mensch ist, der Mensch also, bei dem Gott ist.

Die christliche Glaubensverkündigung fordert also vom Menschen nicht etwa, er solle von sich aus zustimmend über einen Sachverhalt urteilen, der ihm doch gar nicht zugänglich ist. Abgesehen davon, daß dann Glaube nicht nach dem Evangelium, sondern gesetzlich interpretiert würde, weil ja die Forderung nicht ihre eigene Erfüllung mit sich brächte, würde diese Form der Glaubenszustimmung letztlich doch nichts anderes als ein Mißverständnis, nämlich christlich verbrämter Unglaube sein. Die Glaubensverkündigung „fordert“ vom Menschen vielmehr etwas, was er gar nicht von sich aus leisten

kann und auch gar nicht von sich aus zu leisten versuchen soll, nämlich wirklichen Glauben. Daß es diesen geforderten Glauben wirklich gibt, ja daß er auch nur wirklich möglich ist, kann man nur im Glauben selbst erkennen. Denn zu glauben vermag der Mensch nur von Gott her und nicht aus sich, wiewohl es dann durchaus der Mensch selbst ist, der glaubt. Wenn „Glauben nur die freie Antwort des seine Vernunft gebrauchenden Menschen sein kann“, wie R. mit Recht betont, so ist doch zu bedenken, daß die Freiheit und die Fähigkeit zu glauben eine dem Menschen zu glauben zugesagte Freiheit ist, deren er sich nicht abgesehen von der Glaubenzustimmung selbst vergewissern kann. Er ist zwar der von vornherein von Gott geliebte Mensch, aber dies wird von ihm nur im Glauben selbst erkannt. Und was den notwendigen Gebrauch der Vernunft angeht, verweise Ich auf das oben über die Vernunftgemäßheit des Glaubens bereits Gesagte.

Es scheint-mir nun logisch durchaus unbegründet und völlig ohne Anhalt in meinen Texten, wenn R. aus dem Zitat „Die Verkündigung eines Kommens Gottes, das gleichwohl nicht zu seinem Ziel kommen [435>] will, wäre ein Widerspruch in sich. Deshalb läuft gegenüber der christlichen Verkündigung die Verweigerung einer Stellungnahme auf eine negative Stellungnahme hinaus“ (S. 199) glaubt folgern zu können, es werde damit von mir behauptet, die Vernunft könne von ihrem eigenen Feld aus einsehen, daß es sich um ein berechtigtes Zum-Ziel-Kommen handle. Man entschuldige die Wiederholung: daraus, daß man der Glaubensverkündigung keinen Widerspruch nachweisen kann, folgt doch logisch noch lange nicht positiv, daß sie auch tatsächlich widerspruchlos ist (auch das Gegenteil folgt nicht). Diese Frage läßt sich vielmehr nur entweder positiv durch das glaubende Einstimmen beantworten oder sie bleibt im Unglauben ohne verantwortbare Antwort.

Die Aussage, daß Glaube Gnade sei, ist in dieser. Sicht nicht nur eine nachträgliche ontologische Feststellung, sondern hat den Charakter eines Kriteriums: Glaube kann jedenfalls nicht das sein, was ein Mensch von sich aus vermag; und daß es eine andere Möglichkeit wirklich gibt, wie die Glaubensverkündigung behauptet, wird nur im Glauben selbst erkannt

4. Abschließend ein Wort zum rechten Verständnis der Wunder. R. empört sich geradezu („und das ist, nicht wahr, viel schlimmer!“) darüber, daß ich meine, aus unserem Geschaffensein aus dem Nichts folge als ausnahmsloses Prinzip, daß wir in der Welt leben müssen *etsi deus non daretur*, das heißt, Gott könne nicht als solcher wie ein innerweltlicher Faktor vorkommen. Dabei lehrt sogar das II. Vatikanum, durch die übernatürliche Bestimmung der Schöpfung werde in keiner Weise (!) die Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten aufgehoben; und bereits die christologische Formel von Chalzedon lehnt mit ihrem „unvermischt, unverändert, ungetrennt und un-

auf löslich“ die Vorstellung ab, die menschliche Natur Jesu sei durch ihre Aufnahme in den Selbstbesitz des Logos anders als relational, nämlich in ihrem eigenen Seinsbestand für sich genommen in irgendeiner Weise verändert, zu einem Übermenschen hinaufgesteigert worden.

Über Geschaffensein als ein restloses auf-Gott-Bezogenheit hinaus, das somit auf keinem Gebiet mehr eine Steigerung zuläßt, scheint mir eine andere Weise des Gottesverhältnisses nur im Glauben selbst als dem Anteilhaben an der Liebe des Vaters zum Sohn sinnvoll aussagbar zu sein (als Glaubensaussage, die sich irdischer Beurteilung entzieht, unterwirft diese Aussage Gott keineswegs einem menschlichen Begriffssystem). Tatsächlich gibt es für Paulus eine gegenüber der ursprünglichen „neue“ Schöpfung nur in der Weise, daß wir in Christus zu Glaubenden werden.

Natürlich hat solcher Glaube „indirekte“ Wirkungen, vor allem die einer wahren und unverstellten Menschlichkeit des Menschen, wie man sie sonst vergeblich sucht. Aber diese Wunder haben eben nicht den Charakter von physischen Mirakeln. Die wahren Wunder bestehen darin, daß es das Wort der christlichen Verkündigung, den ihm entsprechenden Glauben und die daraus resultierende Liebe als das im eigentlichen Sinne „Selbstverständliche“ gibt, das in göttlicher Weise der Macht der Welt gewachsen ist.

[436>] Das von mir im Sinn Bonhoeffers verstandene Prinzip des *etsi deus non daretur* besagt nicht etwa, daß es nun eher überhaupt ohne Gott gehe; denn Gott wurde ja als der bestimmt, ohne den nicht ist noch sein noch gedacht werden kann. Es besagt lediglich die Alternative sowohl zu einem Deismus, wonach Gott am Anfang gleichsam das Uhrwerk der Schöpfung aufgezogen hätte und nun alles ohne ein erneutes Eingreifen einfach ablaufe, als auch zu einem im Grunde noch immer semideistischen Theismus, wonach Gott immer wieder, meinetwegen nach einem besonderen Plan und durchaus nicht willkürlich, in seine Schöpfung eigens eingreifen müßte. In solchen Vorstellungen schleicht sich wieder der falsche Gottesbegriff ein, in dem man sich über Gott und Welt stellen will; die Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott ist hier einfach nicht umfassend genug verstanden, wenn sie dem Denken noch solche Eskapaden erlaubt. Es soll vielmehr kompromißlos daran festgehalten werden, daß alles jeweils jetzt, so wie es tatsächlich geschieht, restlos von Gott abhängig ist. Aber gerade diese Erfahrung der Welt ist eine Gotteserfahrung nur im Modus seiner Abwesenheit, insofern in ihr immer nur das Bezogenheit auf Gott und nicht Gott selbst erfahren wird. Es soll dabei bleiben, daß Anwesenheit Gottes nur für den Glauben durch das Wort allein geschieht. Dieser Gesichtspunkt ist in strengem Denken durchzuhalten, wenn man heute den Glauben angesichts der wirklichen Welterfahrung verantworten will. Man sollte hier erkenntnis-theoretische Genauigkeit und existentielle Erfahrung nicht gegeneinander auszuspielen versuchen.

Die Erwägungen des R. zur Frage der Übereinstimmung meiner Auffassungen mit dem Vatikanum I lassen auf seiner Seite keine klare Position erkennen, weshalb sich auch eine Erwiderung darauf erübrigt. Eine spätere Publikation zur Herrneneutik der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre wird vielleicht deutlicher machen, wie sehr mein Glaubensverständnis gerade von den zuegedachten Ansätzen des I. Vatikanums geprägt ist.

III. Stellungnahme zur Erwiderung

Die folgende keineswegs als Abschluß der Diskussion gedachte Stellungnahme des Rezensenten beschränkt sich auf die Hauptpunkte der Erwiderung des Verfassers (für den weiterhin, wie in der Rezension, die Abkürzung "K." stehe). Zwei Vorbemerkungen seien gestattet: Viel mehr als von isolierten Behauptungen und Gegenbehauptungen ist von einer halbwegs kontinuierlichen Diskussion zu halten. Sie bietet eine bessere Basis dafür, daß sich der Leser, als dritter im Bunde, auf ihr Für und Wider einlasse. Rezensionen allein sind - mit einem von P. Lorenzen auf Bücher und Vorträge gemünzten Ausdruck - „leicht entartete Dialoge“. Deshalb danke ich P. Knauer für seine prompte, innerhalb weniger Tage erfolgte. Reaktion. Und ich muß - zweitens - eigentlich wünschen, daß er in der Hauptfrage, für die er sich schon lange und sehr eindringlich engagiert, eher Recht behalte als - der Rezensent, den die Infragestellung weit weniger Einsatz und Aufwand kostete. Dennoch sind [437>] hier um der Sache willen einige Gegenbedenken und - von mir dafür gehaltene Berichtigungen anzubringen. Zunächst kürzer zu K.s Punkten 1) und 4). Das Schwergewicht scheint mir zu liegen auf Punkt 3), auf dem Problem der Glaubwürdigkeit des Glaubens (das auch den Titel für diese ganze Diskussion abgab); der über das Verhältnis von Vernunft und Glaube handelnde Punkt 2) stellt ja wohl nur eine Präambel dazu dar.

Zu 1) „Gottesverständnis“: Es dürfte wie für den K.schen so auch für die anderen „Gottesbeweise“, eben insofern sie Beweise oder Aufweise sind, gelten, daß sie nicht unmittelbar Gott, sondern das Bezogensein von Welt und Mensch auf ihn erweisen. Es mag gern sein, daß meine Zusammenfassung von K.s Beweis („Gott als unendlicher Nicht-Widerspruch des Widerspruchs alles Endlichen“), höchst beiläufig gebracht und durch ein „in etwa“ ausdrücklich relativiert, besser mit K. so formuliert würde: „Das Bezogensein auf Gott ist der Nichtwiderspruch des Widerspruchs alles Endlichen.“ Wenn jedoch in diesem, von K. ja auch durch „allenfalls könnte man sagen“ eingeleiteten Satz, wie K. anschließend meint, „das Bezogensein auf Gott mit dem Endlichen selbst ... identisch“, schlechthin identisch sein soll, dann scheint er mir eher falsch zu werden: denn dann wäre auch dieses Bezogensein der Widersprüchlichkeit alles Endlichen nur unterworfen, statt diese zu erklären. Kurzformeln sind eben, bei gewisser Nützlichkeit, immer auch mißlich. Der Sache nach ist damit schon gegeben, daß auch in philosophischen Aussagen über Gott, sollen

sie über Gott sein, dessen Ansichsein - „berührend“ - erreicht wird. Auch in der Bestimmung, „daß Gott der ist, ohne den nichts ist“ (falls sie nicht zu ungenau ist, weil man auch von anderem, z. B. dem „Sein“, sagen kann, daß ohne es nichts ist) - auch in dieser Bestimmung scheint mir Ansichsein zu stecken. Die von K. scharf herausgearbeitete Dialektik von „bezogen auf / verschieden von“ im Verhältnis Geschöpf-Schöpfer besagt auch und gerade in der Verschiedenheit-von einer Aussage über deren Wovon. Es setzt also nicht „die Rede von einer Abhängigkeit von Gott ... einen Begriff von Gott selbst voraus“, schließt ihn aber ein. Mit anderen Worten: In Aussagen über Gott „die Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit übersteigen“ muß man gar nicht mehr erst, ein Überstieg ist sehen weidlich im Begriff der Geschöpflichkeit geschehen, der, wenn denn von Hegel oder eher nur mit ihm die Rede sein soll, immanent über sich hinausgeht. Aber sagen wir statt dessen besser: daß das Von-uns-her des Bezogenseins auf Gott und das in dessen Erkenntnis- und Ausgesprochenwerden eröffnete Für-uns Gottes in sich aufbreche auf das Ansichsein Gottes hin. Daß dies, in der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus, ein endloses Thema ist, sei eingeräumt. Mit all dem habe ich auch hier nichts gegen den für K. entscheidenden Gedanken der Einseitigkeit der realen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer ausgemacht. Es war und es bleibt mein Bedenken nur, ob man auf diese eine höchst kontroverse Frage alles Weitere bauen könne und dürfe. Allerdings: K. will (im 5. Abschnitt von Punkt 1) diese Wahrheit ausführlich [438>] damit begründet haben, daß ihre Leugnung logische Widersprüche impliziert. Aber liegt hier nicht vielleicht eine Verwechslung vor? Dahingehend: K. erklärt zwar in seinem Buch SS. 43-46 die Widersprüche der Welt („logische“ wird man sie kaum nennen wollen) durch das Bezogensein der Welt auf Gott. Die absolute Einseitigkeit der Relation dagegen, die damit nicht eo ipso erwiesen ist, versucht er, als Implikation eines als Relation verstandenen Geschaffeneins, ebd. SS. 34 ff (genau: S. 35, Zeilen 2 f und 7 ff) eigens zu erhärten; und gegen die hier genannten Gründe stellte die Rezension, mehr andeutend als ausführend, immerhin die etwaige Denkmöglichkeit eines Sich-selbst-Beziehens Gottes auf Welt zur Frage, das nicht, über das Bezogensein des Geschöpfes auf Gott hinaus (vgl. das „darüber hinaus“ S. 35, Z. 8), zu diesem ‚hinzukommt‘, sondern, es erwirkend, ihm ontologisch ‚voraufgeht‘. Hoffentlich sieht K. in diesem Reden von ‚hinzukommen‘ und ‚voraufgehen‘, dem er durch sein „darüber hinaus“ selbst präludiert, keinen unbilligen Vorstellungszwang.

Zu 4) „Verständnis der Wunder“: Es sei zuerst der Verbindungsbogen von Punkt 1) zu Punkt 4), den auch K. schlägt, angezeigt. Das Geschaffensein als das restlose Auf-Gott-Bezogensein läßt nach K. eine andere Weise des Gottesverhältnisses „nur im Glauben selbst“ übrig. Wenn sich jedoch Gott sozusagen im ‚Vorausbezug‘ zur Bezogenheit der Welt auf ihn zu dieser - in

freiem, liebendem, die Welt sein-lassendem Schöpferwillen - verhält, dann mag sich etwa leichter verstehen lassen (was mir aber durchaus auch ohne diese spekulative Annahme annehmbar scheint!), daß es auch - sag ich's ungeschützt und halb- oder dreiviertelfalsch: - ‚Zwischenmöglichkeiten‘ der Kondeszendenz Gottes, ‚zwischen‘ Geschaffensein und zustandegekommenem Glauben-selbst, geben kann, wie sie etwa, durchaus auf die Glaubensannahme hin finalisiert, sogenannte physische Wunder darstellen. Statt ‚Zwischenmöglichkeiten‘ könnte es auch heißen: Anknüpfungspunkte, Übergangshilfen, Entscheidungsanstöße. Wenn nun K. das „Prinzip“, „daß wir in der Welt leben müssen *etsi deus non daretur*“ in der Erwiderung damit erläutert, „das heißt, Gott könne nicht als solcher wie ein innerweltlicher Faktor vorkommen“, so ist gegen diese Deutung gewiß nichts einzuwenden, sondern höchstens zu fragen, ob sie *ad rem* ist, ob sie das traditionelle Verständnis des Wunders treffe. Vor allem aber, um mich an die differenziertere Darlegung K.s zu halten: Wie könnte denn noch eine „Alternative“ aussehen „sowohl zu einem Deismus, wonach Gott am Anfang gleichsam das Uhrwerk der Schöpfung aufgezogen hätte und nun alles ohne ein erneutes Eingreifen einfach ablaufe, als auch zu einem im Grunde noch immer semideistischen Theismus, wonach Gott immer wieder, meinerwegen nach einem besonderen Plan und durchaus nicht willkürlich in seine Schöpfung eigens eingreifen müßte“ - vorausgesetzt, daß in Bezug auf Wunder nicht von einem „immer wieder“, „einem besonderem Plan und einem Eigens-Engreifen-Müssen“ gesprochen wird, sondern etwa auf die Weise, wie dies die Rezension (s. oben, S. 428f) zu tun [439>] versucht und es, wenn ich mich nicht sehr täusche, auch ansonsten in der bisherigen Theologie geschah? Hier sehe ich eigentlich keine Zwischenmöglichkeit. Aber ich denke: K bietet als solche sein Verständnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung an. Deshalb zu diesem Hauptpunkt!

Zu 3) „Glaubwürdigkeit des Glaubens und Unglaubwürdigkeit des Unglaubens“ und zu 2): Die Hauptfrage betrifft K.s „Komplementärthese“ gegen den Fideismus (s. oben S. 432f): „wonach die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens, nämlich jeder Stellungnahme zur Glaubensverkündigung, zu der der Mensch von sich aus fähig ist (in Nein, Unentschiedenheit und weltanschaulichem Ja), im voraus zur Glaubenszustimmung vor der Vernunft manifest gemacht werden kann, insofern man in solchem Unglauben etwas beurteilt, was einem nachweislich gar nicht zugänglich ist“. Und der springende Punkt: Die Argumentation dieser These selbst, im „insofern“-Nebensatz, wonach die Vernunft in jeder ihrer Stellungnahmen etwas beurteilt, was ihr nachweislich gar nicht zugänglich ist, scheint mir die Enthaltung der Vernunft von jeder Stellungnahme, die „Unentschiedenheit“, geradezu zu gebieten und nicht zu verbieten. Das scheint mir auch aus dem Satz Ende des 2. Abschnitts zu folgen, daß die christliche Verkündigung sich nachweislich

„irdischer Beurteilung entzieht“. Dann scheint mir eben die einzig mögliche Konsequenz der Vernunft zu sein, ohne daß dadurch für sie eine „unmögliche Situation“ entstand: sie urteilt nicht. Diesen springenden Punkt aber, wie die Urteilsenthaltung der Vernunft angesichts der so, wie K. dies tut, verstandenen Glaubensverkündigung als unverantwortlich, als für die Vernunft als solche unzulässig und das heißt doch wohl als widervernünftig nachgewiesen werden könne: diesen Punkt, auf dem die Rezension vor allem insistierte, scheint mir K. so gut wie völlig zu übergehen (obwohl die Unentschiedenheit von ihm dreimal genannt und zurückgewiesen wird). Ich kann deshalb darüber auch jetzt nicht anders urteilen, als dies in der Rezension geschah.

Einige Verdeutlichungen oder Berichtigungen zur Erwiderung K.s legen sich jedoch noch nahe. Wie kann die Vernunft sogar ihr Nicht-Stellungnehmen⁹ als unzulässig einsehen, wenn sie von dem Wozu der von ihr geforderten oder gewünschten - ? - Stellungnahme nicht einmal weiß, ob es überhaupt etwas und nicht vielmehr schlechthin gar nichts ist. (Man entschuldige die Wiederholungen aus der Rezension!) Sagt doch K., der Glaube stelle „von außen gesehen gleichsam einen weißen Fleck auf der Landkarte dar, von dem noch nicht ausgemacht ist, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht“; und: „daß es diesen geforderten [!] Glauben wirklich gibt, ja daß er auch nur wirklich möglich ist, kann man nur im Glauben selbst erkennen“. Nun kann aber, wie mir scheint, weder von einer Glaubensforderung noch auch nur von einer Verweigerung der [440>] Stellungnahme in einem relevant strengen Sinn die Rede sein in Bezug auf etwas, das weder als wirklich noch als möglich, d. h. als nicht-slechthin-absurd, erkennbar ist. Mir schiene, daß sogar das Nein dazu, streng genommen, kein Nein zu Etwas, als ‚etwas‘ erkennbarem, wäre, sondern ein Kurzausdruck der festgestellten Unentscheidbarkeit, ob es sich um etwas oder um überhaupt nichts handelt, und der deshalb berechtigten Unentschiedenheit. Aber das mag an Spintisiererei grenzen. Von den zuletzt zitierten Sätzen K.s aus scheint mir auch die K. von mir unterstellte „hypothetische Tautologie: wenn es etwas gibt usw.“ ‚gerettet‘: denn wenn ich nicht assertorisch weiß, daß etwas überhaupt ‚etwas‘ ist, dann weiß ich auch nicht assertorisch, sondern nur hypothetisch, daß es ‚etwas weder Widerleg- noch Beweisbares‘ ist, geschweige denn, daß ich wüßte, ob es irgend Inhalt oder Realitätsbezug hat. Von dem Satz „Die Zahl der Sterne ist gerade“ weiß ich aus der Erfahrung zählbarer Sterne, daß er ‚etwas (empirisch, jedenfalls zur Zeit) weder Widerleg- noch Beweisbares‘ sagt; von dem Satz „Gott ist dreieinig“ weiß ich selbst das, daß er ‚etwas (auch metempirisch) weder Widerleg- noch Beweisbares sagt, nur aus dem Glauben; denn der Satz

⁹ Daß man die „Unentschiedenheit“ etwa auch als eine in der Verweigerung jeder Stellungnahme bestehende, präzisiv-negative „Stellungnahme“ bezeichnen kann, ändert am Sachverhalt m. E. gar nichts.

„Caesar ist eine Primzahl“ ist m. E. nicht ‚etwas weder Widerleg- noch Beweisbares‘, sondern erkennbar blanker Unsinn. Ferner soll ich die weitere Argumentationsfigur K.s ganz verkannt haben. Ich behaupte jedoch nicht, daß er aus der Unverantwortbarkeit von Nein und Unentschiedenheit gegenüber angeblicher Glaubensverkündung auf die Legitimität des Ja schließe, sondern daß es in der Konsequenz seiner Auffassung liege, daß die Vernunft nach nachweislichem Ausschluß jeglicher negativer Stellungnahme und sogar der Urteilsenthaltung gegenüber dem Glaubensangebot sich zu dessen Annahme entscheiden müsse (sogar - zu S. 433 - nicht bloß: „könne“!). Das müßte an sich m. E. zu Recht mit nicht geringerer Entschiedenheit als das Nein des Unglaubens abwehrt, also ein von der Vernunft restlos aus ihrem Eigenen erschwingliches Ja. Allerdings erhebt sich im Falle eines legitimen, zum Glauben führenden Ja der Vernunft die Frage, ob in der Konsequenz von K.s Auffassung dieses Ja nicht äquivalent wäre mit dem Ausschluß jeglichen Neins, welcher sich auf den nachweislich weder widerleg- noch beweisbaren Inhalt des christlichen Glaubens stützt, und ob damit das besagte Ja der Vernunft tatsächlich nicht doch selber - unzulässigerweise! - auf den Inhalt des Glaubens bezogen wäre. Die etwaige Äquivalent von Ja und von Nein zu jeglichem Nein überhaupt wäre wohl genauer logisch oder logistisch zu erörtern; dazu fehlen mir die zeitlichen und sonstigen Voraussetzungen. In diesem Zusammenhang und aus dem angegebenen Grunde möchte ich mich zu einem Zitat, das man gegen Ende des Punktes 3) von K. (oben S. 434 f) nachlesen möge, hier in umgekehrter Argumentationsrichtung, aber m. E. mit dem selben Resultat wie in der Rezension, etwas ausführlicher als dort (oben S. 426) äußern: Eben weil die Vernunft, die bei K. durchweg als bloße Vernunft fungiert, nach K. nicht einsehen kann, daß es sich [441>] um ein berechtigtes Zum-Ziel-kommen-wollen handelt, kann sie auch nicht den Widerspruch einsehen, der in der „Verkündigung eines Kommens Gottes, das gleichwohl nicht zu seinem Ziel kommen will“, läge (weil sie nach K. überhaupt nichts darf verstehen können von dem, was da als Offenbarung verkündet wird) und deshalb kann sie ferner nicht einsehen, daß „gegenüber der christlichen Verkündigung die Verweigerung einer Stellungnahme auf eine negative Stellungnahme hinausläuft (zumal, wie ich oben andeutete, eher das umgekehrte Bezugsverhältnis gilt: Nein = bloße Unentschiedenheit) und deshalb kann die Vernunft schlußendlich nicht die Verweigerung einer Stellungnahme als unverantwortlich einsehen. Denn es genügt in K.s System ja nicht, daß die Vernunft „im Unglauben ohne verantwortbare Antwort“ bleibt: eben daß dieses Ohne-verantwortbare-Antwort-Bleiben ein unverantwortlich-unzulässiges Verhalten ist, muß K. vor der Vernunft und für diese nachweisen.

Die Alternative ist eben wohl: Entweder enthält das konkrete Geschehen (einschließlich seines Gehaltes, sowie aller Geschehensfolgen) der Vernunft des Menschen zugängliche Kriterien, die auf die Herkunft dieses Angebotes,

seine Authentizität hinweisen¹⁰; oder es ist unmöglich, daß ein solches Geschehen, sei es auch nur auf anfängliche, anstoßhafte Weise, als wirklich (oder auch nur möglich) und fordernd dem Menschen überhaupt zur Kenntnis komme. Sowenig man den Pudding zugleich aufbewahren und verzehren kann, sowenig kann das Offenbarungsgeschehen zugleich der Vernunft des Menschen schlechthin entzogen sein¹¹ und doch als Glaubensforderung beim Menschen ankommen. Das kann man vom ersten Glied der Alternative her (so in der Rezension an der zuletzt besprochenen Stelle) oder vom zweiten Glied her (so hier) zeigen. Das negative Glaubwürdigkeitskriterium der Offenbarung, das in der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens besteht, scheint mir in K.s Deutung nichts beitragen zu können zu einem positiven Ankommen der christlichen Offenbarung.

Daß K. (S. 432) die --positive -- „Vernunftgemäßheit“ des christlichen Glaubens ins ernste Spiel bringt, und zwar, soweit ich sehe, entscheidend stärker als im Buch¹², das ist, wird diese Vernunft-[442>]gemäßheit genauer umschrieben¹³ und auf ihre im Verkündigungsinhalt liegenden inneren Ermögli-

¹⁰ Dadurch wird die Zustimmung zur Theorie Rousselots (in der Rezension: s. S. 424f), nämlich zum Glaubenscharakter der voll erkannten Glaubwürdigkeit der Offenbarung als solcher - ich glaube, J. Alfaro spricht von der *credibilitas subsistens* - nicht zurückgenommen.

¹¹ Denn wie ich gezeigt zu haben meine: selbst dieses Entzogenensein wäre der Vernunft schlechthin entzogen; die Offenbarung wäre nicht einmal im Modus ihrer erkannten Un erreichbarkeit irgend erreichbar.

¹² K. spricht zwar im Buch, mit E., beiläufig von der Forderung und Förderung der Vernunft durch den Glauben (S. 165, in etwa SS. 191, 196), aber er wertet das nicht systematisch aus, wie denn auch die „Vernunftgemäßheit“, von der die Erwiderung spricht, in den zusammenfassenden Thesen des Buchs (209 ff) nicht aufscheint. In dem oben S. 422 erwähnten Artikel sagt K., daß "der Glaube positiv die Vernunft stützt" (S. 194), aber auch ausdrücklich: „Die Vernunft kann den Glauben nicht positiv stützen“; so daß von der Stützung der Vernunft durch den Glauben nach K. nicht auf eine positive Stützung des Glaubens durch die Vernunft (und warum sollte das, eine „Stützung“, glaubenswidrig sein?) geschlossen werden kann, die darin eben ohne weiteres bestünde - und m. E. tatsächlich besteht -, daß das erstgenannte Verhältnis, die Stützung der Vernunft durch den Glauben, von der Vernunft erkannt wird. Diese „positive Stützung des Glaubens durch die Vernunft“ ist ein positives Glaubwürdigkeitskriterium des Glaubensangebots!

¹³ So wie K. die Vernunftgemäßheit des Glaubens formulierte, daß nämlich der Glaube „ausdrücklich [wie kann er, als K.scher Glaube, das ausdrücken?] an der Autonomie der Vernunft interessiert ist und somit den Gebrauch der Vernunft fordert und fördert“, könnte ein solches Interesse etwa auch eine gar nicht vernunftgemäße Instanz haben. Ein Ideologiekritiker sublimarer Reflexionsstufe könnte z. B. auf ein Ablenkungsmanöver des Mystizismus tippen. Aber das sei dahingestellt. Auch in einem weiteren neuen Artikel schreibt K.: „Das einzige Argument, unterhalb dessen es zu keiner Verantwortung des Glaubens kommen kann, über das hinaus aber auch kein höheres Argument mehr möglich

chungsbedingungen und ihre geschichtlichen Wirkfaktoren und Verwirklichungsweisen untersucht, ein Zeichen, ein ... *signum levatum* der Hoffnung auf Verständigung und auf wirkliche und heute wirksame Verantwortung des Glaubens.

Ich wiederhole, was mir nach wie vor der Hauptpunkt unserer Diskussion scheint: wie K. die Unentschiedenheit der Vernunft gegenüber der Glaubensforderung, wie er diese sieht und konsequenterweise sehen muß, als unverantwortlich ausschließen kann. Und wenn ein Stoßseufzer als vorläufiger Beschluß dieser Diskussion erlaubt ist: Wie es mit seinem spekulativen Ansatz immer stehen mag, wäre K. doch, solange er an ihm festhält, wenigstens in dessen Ausführung weniger - konsequent (da systemwidrige glückliche Inkonssequenzen ja wohl auch Kants, Hegels und anderer großer Leute und vielleicht doch sogar auch Ebelings wahrere Größe ausmachen)!

P. Knauer, 47 Jahre später:

Heute (2018) spreche ich, anstatt von einer „Glaubwürdigkeit“ der christlichen Verkündigung, von ihrer „Glaubens-Würdigkeit“. Diese deutlichere Formulierung unterstreicht, was von vornherein gemeint war: dass die christliche Botschaft allein desjenigen Glaubens würdig ist, der nach 1 Kor 12,3 („Niemand kann sagen: Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist“) das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist. Es geht jedenfalls nicht etwa um eine bereits im Voraus zur Glaubenzustimmung erkennbare bloße Plausibilität der christlichen Botschaft. Für die gläubige Annahme der christlichen Botschaft kann grundsätzlich keine bloße Plausibilität genügen.

Ich bin weiterhin der Auffassung, dass diese Glaubens-Würdigkeit nur im Glauben selbst positiv, d. h.-als wirklich bestehend erkannt werden kann, dass man jedoch, von der christlichen Botschaft darauf aufmerksam gemacht, die Willkür von Unglauben mit der bloßen Vernunft erkennen kann. Doch daraus allein, dass sich Unglaube als willkürlich erweisen lässt, kann man nicht bereits positiv folgern, dass somit der Glaube nicht willkürlich und damit berechtigt sei. Hier muss man strenger unterscheiden: Man kann nur im Voraus

ist, besteht in dem negativen Nachweis, daß sich die christliche Verkündigung, wo sie sachgemäß ist, irdischer Beurteilung entzieht" (Herrneneutische Fundamentaltheologie: Testimonium Veritati. Festschr. W. Kempf, hg. v. H. Wolter [Frankfurter Theol. Studien 7]. Frankfurt a. M. 1971, 69-80. 75f). Übrigens scheint mir (wie m. E. auch Ebeling) Hugo von St. Viktor († 1141), mit dessen Glaubenstraktat K. eine *mira concordantia* mit seinen eigenen Auffassungen findet, mehr an positiver „Glaubensbegründung“ zuzulassen (vgl. 77), als es K. konsequenterweise darf.

zur Glaubenszustimmung nicht nachweisen, dass der Glaube ebenfalls willkürlich sei. Das ist keineswegs dasselbe wie der Beweis, Glaube sei nicht willkürlich.

Das bedeutet zum Beispiel auch, dass niemand in der Lage ist, *wissentlich* Gottes Wort und seine Gnade zurückzuweisen; denn dass es sich in der christlichen Botschaft wirklich um Gottes Wort handelt, kann man erst in ihrer Annahme, nämlich im Glauben überhaupt erkennen.

Jemand könnte sagen, die glaubende Annahme der christlichen Botschaft sei, weil sie sich nicht auf Vernunftgründe stützen kann, wie der Unglaube, ebenfalls willkürlich. Nur lässt sich das Recht dieses Vorwurfs nicht stichhaltig begründen, müsste aber stichhaltig begründet werden. Dagegen wäre es von vornherein logisch widersprüchlich, die Annahme des christlichen Glaubens auf Vernunftgründe bauen zu wollen. Die Vernunft hat für den Glauben nicht Stütz-, sondern Filterfunktion; sie leistet dem Glauben darin einen unersetzlichen Dienst, dass sie das Eindringen von Aberglauben verhindert. Deshalb ist dem Glauben an einer möglichst kritischen Vernunft gelegen. Innerhalb des Glaubens leistet ihm die Vernunft den Dienst, die innere Einheit aller Glaubensaussagen deutlich zu machen. Der Glaube ist nicht additiv zusammengesetzt, sondern alle einzelnen Glaubensaussagen können nur das eine und einzige Glaubensgeheimnis entfalten, dass wir zusammen mit Jesus vor Gott stehen.

Die Einwände von R. gegen eine solche Sicht hätten nur dann zutreffen können, wenn ich behauptet hätte, dass auch unsere Geschöpflichkeit nur geglaubt werden kann. Wenn unser eigenes Sein Gegenstand unserer Vernunft ist, dann ist es auch unsere Geschöpflichkeit, die ja nur als mit unserem Sein identisch verstanden werden kann (sie stellt keine zu unserem Sein zusätzliche Eigenschaft dar). Wäre unsere Geschöpflichkeit nicht mit der Vernunft erkennbar, dann stünde die christliche Botschaft in keinem Zusammenhang mit unserer weltlichen Erfahrung.

Die Glaubensverkündigung hat einen angebbaren Inhalt (in meinem Buch wurde er ausführlich dargelegt). Die christliche Botschaft wird einem von anderen Menschen bezeugt; sie bitten kraft ihrer Menschenwürde um Gehör und darum, dass man sich mit ihrer Botschaft auseinandersetzt. Sie können niemanden zu deren Annahme verpflichten; denn die Botschaft kann nur durch ihren eigenen Inhalt überzeugen. Es geht letztlich um die Frage, ob man für alle eigenen Entscheidungen völlig auf sich allein gestellt ist, oder ob es im Glauben möglich ist, sich auch anders als bloß von sich aus zu entscheiden. Ein Glaubenskriterium besteht darin, dass es nachweislich nicht gelingt, ihn in den Rahmen der Vernunft einzuordnen; vielmehr wird auch unsere Vernunft im Glauben als die in Gottes Liebe geborgene Vernunft verstanden; das

Letztumfassende ist der Glaube an unserer Gemeinschaft mit Gott, und es kann nichts noch Größeres geben.

Am Jesus Christus zu glauben bedeutet, aufgrund der in der Kirche weitergegebenen Botschaft Jesu darauf zu vertrauen, in die ewige und unendliche Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn aufgenommen zu sein. Dagegen kommt keine Macht der Welt an; nicht einmal der Tod kann von der Gemeinschaft mit Gott trennen.

Selbstverständlich kann man die christliche Verkündigung nicht, ohne ihren Inhalt auch nur zu kennen und ansatzhaft zu verstehen, im Glauben annehmen. Aber die reale Möglichkeit und die Wahrheit dieses Inhaltes der Botschaft kann nur im Glauben selbst erkannt werden.

Man kann also im Voraus zur Glaubenszustimmung zur christlichen Botschaft von dieser Botschaft zumindest, aber auch nur so viel verstehen, dass man erkennen kann, dabei stehenbleiben zu wollen könne nicht mit Vernunft als stichhaltig begründet erwiesen werden, (obwohl es, um legitim zu sein, begründet werden müsste). Dagegen stützt sich die Annahme der christlichen Botschaft im Glauben nicht auf Vernunft. Meine Rede von der „Unglaubwürdigkeit des Unglaubens“ ist eine Art Exegese des Jesuswortes im Johannesevangelium 15,15: „Sie haben mich grundlos gehasst.“ Dies muss sich, wenn es wahr ist, mit Vernunft erkennen lassen.

Eher missverständlich in meiner Erwiderung zur Rezension war der Satz [in dieser elektronischen Ausgabe oben S. 17]: „[Der Glaube] stellt von außen gesehen gleichsam einen weißen Fleck auf der Landkarte dar, von dem noch nicht ausgemacht ist, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht.“ Das war deshalb missverständlich, weil man ja sehr wohl wissen kann, was konkret die christliche Verkündigung sagt. Sie hat einen Inhalt, der nicht eine Art weißer Fleck ist. R. hatte jedoch darüber hinaus gefordert, der Inhalt der christlichen Verkündigung müsse doch zumindest „als möglich, d. h. als nicht-schlechthin-absurd, erkennbar“ [in dieser elektronischen Ausgabe oben, S. 24] sein. Dies erscheint mir als eine logische Verwechslung. Es genügt, dass der Glaubensinhalt nicht als unmöglich, dass heißt als logisch widersprüchlich, erwiesen werden kann. Aus dem Fehlen eines solchen Beweises kann man jedoch logisch noch nicht auf die tatsächliche positive Möglichkeit schließen. Man kann doch auch aus dem Freispruch eines Angeklagten mangels Beweisen seiner Schuld nicht bereits auch positiv darauf schließen, dass er tatsächlich unschuldig ist, vielmehr nur, dass man Letzteres nicht ausschließen kann. Anstatt des weißen Flecks auf einer Landkarte, wäre ein geeigneteres Bild, dass die Farbenpracht der Fenster mittelalterlicher Kathedralen nur dem zugänglich ist, der sie vom Innenraum aus anschaut.

Ein nur negatives Kriterium für die christliche Botschaft ist jedoch, dass es möglich sein muss, alle Vernunfteinwände gegen den christlichen Glauben mit

Vernunftgründen zu entkräften. Dies allein bedeutet durchaus noch nicht, dass daraus logisch die Wahrheit der christlichen Botschaft erschlossen werden könnte. Diese Wahrheit ist als tatsächlich bestehend nur dem Glauben selber zugänglich.

Ich halte keineswegs nur das Nein oder die Unentschiedenheit zur christlichen Botschaft letztlich für Willkür, sondern auch ein bloß weltanschauliches (faktisch fideistisches oder rationalistisches) Ja; keine dieser drei Möglichkeiten lässt mit stichhaltigen Vernunftgründen verantworten. Zum Beispiel beruht das Theodizeeproblem als ein Einwand gegen den christlichen Glauben nachweislich auf logisch widersprüchlichen Voraussetzungen. als wäre es möglich, sich mit dem Denken über Gott und Welt zu stellen und gar Gott als Argument zu „verwenden“.

Allerdings darf man sich nicht auf die ja gerade letztlich willkürlich bleibende Behauptung versteifen, man könne nur etwas annehmen, zu dessen Erkenntnis als wahr die bloße Vernunft ausreicht. Denn eine solche Behauptung lässt sich selber nicht stichhaltig begründen, sie müsste aber begründet werden, um sich nicht selbst zu widersprechen. Das Wort „letztlich“ dient hier nur als Warnung davor, dies von vornherein für unmittelbar einsichtig zu halten; es mag sorgfältiger Argumentation bedürfen, und dafür braucht man Zeit und Mühe. Und man wird ja überhaupt erst durch die christliche Botschaft darauf aufmerksam gemacht (es handelt sich dabei noch nicht um eine Glaubens-, sondern um eine Vernunftaussage).

Übrigens tritt Gott nicht durch die Menschwerdung des Sohnes „aus seiner Abwesenheit heraus“, sondern gibt uns unser von vornherein „in Christus“-Geschaffensein zu erkennen, also unser Hineingenommensein in seine ewige Liebe vom ersten Augenblick unserer Existenz an. Auch die eventuelle Vorstellung, man müsse erst von außen und nachträglich zur eigenen Existenz in den Bereich der Gnade Gottes hineingelangen, ist eine willkürliche und unbegründete Vorstellung, von welcher der Glaube gerade befreit.

Heute sage ich statt, dass Gott der ist, „ohne den nichts ist“ lieber „ohne wen nichts ist“. Denn die Frage, wer Gott ist, entsteht in aller Klarheit erst dadurch, dass man einer Botschaft begegnet, die von sich beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein. Wer nach dem Urheber eines Wortes fragt, fragt nach einer Person. „Wer“ ist ein Fragepronomen bzw. auch Relativpronomen (siehe den vorangehenden Satz) ohne Genus und Numerus.

Es geht in dem „ohne wen“ um eine relationale Formulierung; Gott ist das Woraufhin eines „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. und der Terminus dieser Beziehung kann nicht das eigene Sein der Welt sein; denn davon ist die Welt nicht restlos verschieden. Die Welt ist nicht eine Art Teil Gottes. Dies lässt sich auch nicht im Sinn eines Deismus verstehen, als bestünde die Schöpfung der Welt nur im Anfang der Welt, die

dann nur wie ein aufgezogenes Uhrwerk weiterliefe, so dass es zusätzlicher göttlicher Eingriffe bedürfte, damit nicht alles bleibt, „wie’s läuft“ (vgl. in dieser elektronischen Ausgabe oben S. 14). Selbst von unseren eigenen freien Entscheidungen gilt, dass sie ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ sind. Sie sind keineswegs „ungeschaffen“; Gott braucht unsere Freiheit und unsere freien Entscheidungen auch nicht eigens noch zu „respektieren“, sondern sie können von vornherein ohne ihn nicht sein. Gleichwohl lassen sie sich nicht von Gott *herleiten* und könnten dann als „determiniert“ ausgegeben werden. Wegen der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott ginge dem Versuch einer solchen Deduktion jede ontologische Grundlage ab.

In der Trinitätslehre gebrauche ich nicht mehr die Formulierung, die drei Personen in Gott seien drei unterschiedene Weisen des „Selbstbesitzes“ der einen Wirklichkeit Gottes, sondern ich spreche von drei „Selbstpräsenzen“¹⁴ dieser einen göttlichen Wirklichkeit.

Niemand kann Gottes Wort und damit die Gemeinschaft mit Gott *wissentlich* zurückweisen, denn dass die christliche Botschaft tatsächlich Gottes Wort ist, kann man nur in ihrer glaubenden Annahme erkennen. So lässt sich Gott nur im Guten begegnen und bleibt sonst gnädig entzogen.

Der christliche Glaube lässt sich nicht auf Vernunft zurückführen und deshalb auch nicht positiv mit der Vernunft begründen oder auch nur „plausibel“ machen. Jedoch kann nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahren Vernunft widerspricht. Bei einem vermeintlichen Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft gibt es nur zwei mögliche Gründe: Entweder ist die Glaubensaussage (von welcher Instanz auch immer) nicht im Sinn der Kirche interpretiert oder die Vernunft hat sich nicht an die ihr eigenen Gesetze gehalten. Falls Letzteres nicht mit der Vernunft selbst nachgewiesen werden kann, liegt Ersteres vor.¹⁵ So ist die ihrer Eigengesetzlichkeit treu bleibende Vernunft ein Filter gegen jedes Eindringen von Aberglauben. Es kann niemals sinnvoll noch zulässig sein, um des Glaubens willen gegen die Eigengesetzlichkeit der Vernunft zu verstoßen und zum Beispiel an irgendeiner Stelle logische Widersprüche zuzulassen. Es ist jedenfalls nicht der Glaube, der der Vernunft ihre Grenzen zuweist, sondern diese sind mit ihr selbst mitgegeben. Man darf nur nicht den „Gebrauch der autonomen Vernunft“ mit einem „autonomen Gebrauch der Vernunft“ verwechseln. Denn Letzteres hieße, sie nur nach eigener Lust und Laune zu gebrauchen zu wollen.

¹⁴ Thomas von Aquin, *Super librum de causis*, I, 15, spricht zur Erläuterung von Personsein von einer „*reditio completa* [vollständige Rückkehr zu sich selbst]“, offenbar im Sinn von „Selbstpräsenz“.

¹⁵ Vgl. DH 3017, die „*Magna Carta*“ der Fundamentaltheologie.