

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

26. Jahrgang

1975

Heft 4

Die natürliche Theologie als Aufgabe und Chance für die Gegenwartstheologie

Von Philipp Schäfer, München/Königstein

Der Begriff »Natürliche Theologie« ist auch in der katholischen Theologie der Gegenwart kaum gefragt. Das hat seine Gründe. Er erinnert an die Neuscholastik. Diese hat, ausgehend von der These einer »natura pura«, die natürliche Theologie in rationalistisch-deduktiver Weise betrieben, ohne ihren Bezug zum Glauben des näheren zu klären. Die früher so leicht gehandhabte Abgrenzung von Natur und Gnade ist problematischer geworden. Moraltheologie und Soziallehre sind im Umgang mit natürlicher Theologie vorsichtig geworden. Die Deduktionen und Konklusionen, die im Namen eines Naturrechts vorgetragen wurden, finden kaum Anerkennung. Ihre Geltung wurde in Berufung auf kirchliche Lehre gefordert. Damit aber verfehlt diese Argumentation ihre Aufgabe¹).

In unserer Gegenwart vollzieht sich die Theologie weithin in einer atheistisch gewordenen Öffentlichkeit. In dieser Situation muß wohl das Problem einer natürlichen Theologie erneut angegangen werden²).

In der gebotenen Kürze kann nur ein grober Aufriß des schwierigen und vielschichtigen Themas geboten werden. Kurz soll zunächst die Diskussion in der protestantischen Theologie zu unserem Thema berichtet werden. Ein Blick auf die neuere Geschichte und auf die

¹) Vgl. Joseph Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Hrsg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks, Stuttgart-Berlin-Mainz ¹1964, 24–30.

²) Vgl. Walter Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 28ff.

Glaubenszeugnisse zum Thema kann die Aufgabe erhellen, die der natürlichen Theologie zugewiesen wurde. Schließlich soll in knappen Hinweisen noch gezeigt werden, wie diese Aufgabe zur Aufgabe der Offenbarungstheologie wird und wie sie in ihr wahrgenommen werden kann.

1. Zur Diskussion des Problems in der protestantischen Theologie

Nach der radikalen Ablehnung natürlicher Theologie durch Karl Barth begannen protestantische Theologen die Geschichte der natürlichen Theologie und ihrer Ablehnung in der neueren Zeit zu untersuchen. Hans-Joachim Birkner kommt zu der Einsicht, daß der Kampf um die natürliche Theologie immer dann entbrannte, wenn sich in der Geschichte das allgemeine Wahrheitsbewußtsein veränderte³⁾. Die Ablehnung der vorangegangenen Theologie vollzieht sich jeweils als ein Einholen des neuen Wahrheitsbewußtseins, wie es sich in der Philosophie darstellt, in die Theologie. Birkner meint allerdings, dieser Prozeß des Einholens der neuen Evidenzen in die Theologie vollziehe sich nur im Unterbau der Theologie und berühre die Offenbarungstheologie nur wenig. Inzwischen haben Gerhard Ebeling und Christoph Gestrich⁴⁾ dargetan, daß sich die Problemstellung nicht in einen Unterbau verdrängen läßt, sondern gerade als unbewältigte natürliche Theologie die Offenbarungstheologie unmittelbar betrifft. Nach ihrer Ansicht begründet sich offenbarungspositivistische Theologie ohne Rücksicht auf das allgemeine Wahrheitsbewußtsein auf die Offenbarung. Dabei gewinnt sie zwar in sich gegen das allgemeine Wirklichkeitsverständnis Sicherheit, weist diese Gewißheit aber nicht aus. Sie kann in dieser Weise den Glaubensanspruch nicht im Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart vernehmbar verkündigen. So kom-

³⁾ Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick. Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 3 (1961) 279–295; 283.

⁴⁾ Vgl. Gerhard Ebeling, *Erwägung zu einer evangelischen Fundamentaltheologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970) 479–524. Christof Gestrich, *Die unbewältigte natürliche Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68 (1971) 82–120.

men diese Theologen zu der Erkenntnis, daß die Offenbarung der Theologie nicht schon als in sich klarer Gegenstand vorgegeben ist, sondern erst im Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart zugänglich wird. Die Aufgabe der Theologie, den Anspruch der Offenbarung im allgemeinen Wahrheitsbewußtsein der Zeit vernehmbar zu künden und den Glauben im allgemeinen Wirklichkeitsverständnis und in der Erfahrungssituation des Menschen auszulegen, kann nicht in einem Ausscheiden natürlicher Theologie bewältigt werden. Sie bleibt Gegenstand und Aufgabe der ganzen Theologie. So erkennt die nach-dialektische protestantische Theologie in dem traditionellen Problem der natürlichen Theologie eine Aufgabe, die in der Offenbarungstheologie wahrgenommen werden muß.

2. *Zur Geschichte der natürlichen Theologie*

Eine knappe Anfrage an die Theologiegeschichte kann zeigen, welche Aufgabe der natürlichen Theologie zugewiesen und in welchen Grenzen sie betrieben wurde. Die Entscheidung des christlichen Altertums, im Gott der Philosophen und nicht in der mythischen Gottesvorstellung der Religionen den Gott des Glaubens zu sehen, braucht hier nicht in ihrer ganzen Problematik dargelegt zu werden. Die Philosophie der Antike hatte den Mythos als wirklichkeitslos durchschaut, ihn aber weiterhin als die gewohnte Form der Lebens-einrichtung und der Lebensgestaltung beibehalten und anerkannt. Die Wahl, die das christliche Altertum getroffen hat, war somit eine Entscheidung gegen die wirklichkeitsfremde Gewohnheit zur Wahrheit, eine Option für den Logos, das Wirklichkeitsverständnis der Zeit, gegen den Mythos⁵⁾.

Es gilt aber zu beachten, daß die Entscheidung, im Gott der Philosophen den Gott des Glaubens zu sehen, nicht von der Philosophie her, sondern vom Glauben gefällt wurde. Nicht die philosophische Gotteserkenntnis führte zur Erkenntnis des Gottes des Glaubens als

⁵⁾ Vgl. Joseph Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. München 1960. Ders., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 103ff.

des wahren Gottes, sondern der Glaube nahm die Gotteserkenntnis und das Gottesbild der Philosophie auf und anerkannte seine Wahrheit.

Diese Entscheidung führte auch nicht zu einer einfachen Identifikation von Gott der Philosophen und Gott des Glaubens. Es begann ein Prozeß, in dem sich die Gottesvorstellung der Philosophie und die des Glaubens immer mehr näherten und zu einem einheitlichen Bild Gottes zusammenwuchsen⁶⁾. Zwar wurde die natürliche Theologie der Philosophie anerkannt und weithin übernommen, aber es bildete sich innerhalb der Theologie keine eigene natürliche Theologie aus.

Die mittelalterliche Scholastik bemühte sich mehr als das christliche Altertum um eine Abgrenzung von Philosophie und Theologie. Vor allem nach der Aristotelesrezeption gewann die Philosophie und die philosophische Argumentation immer mehr Raum und Bedeutung. Aber es bildete sich keine eigene natürliche Theologie aus. So hat Thomas von Aquin an der Einheit der Metaphysik festgehalten. Zwar nahm er in sie die Lehre von Gott auf, aber er betont, die »res divinae« seien nicht Gegenstand der Metaphysik, sondern seien nur als Ursache des Gegenstandes der Metaphysik erreichbar⁷⁾. Die Schwierigkeiten der Gottesbeweise und der philosophischen Argumentation werden nicht verharmlost. Thomas meint, eine Offenbarung sei notwendig, weil ohne sie – allein auf den Weg der Vernunft zu Gott verwiesen – die Menschen im Dunkel der Unwissenheit verblieben wären. Da der Weg der Vernunft zu Gott sehr schwierig ist, könnten ihn nur sehr wenige finden⁸⁾.

⁶⁾ Vgl. dazu ebd. 108ff.

⁷⁾ Vgl. Konrad Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Erfurter theologische Studien Band 18), Leipzig 1965, 5f.

⁸⁾ ... »tum propter huiusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quae praeelegantur, ut dictum est« ... »Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; quum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.« Summa contra gentiles I, 4.

Zum andern erkennen die mittelalterlichen Scholastiker, daß sich ihr philosophisches Erkennen und Argumentieren weithin im Lichte des Glaubens vollzieht. Das zeigt sich auch in der unreflektierten Identifizierung des Ergebnisses der einzelnen Beweise oder Wege mit Gott in dem »et hoc omnes intelligunt Deum«⁹⁾. Aber in der Aufnahme der philosophischen Argumentation wollen sie in der allgemein anerkannten wissenschaftlichen Form jener Zeit die Wahrheit christlichen Glaubens erweisen. Ihre natürliche Theologie soll die Wirklichkeit des Glaubens im Wahrheitsverständnis ihrer Zeit aufzeigen.

Raimund von Sabunde († nach 1436), ein spanischer Arzt und Philosoph, spricht das Verstehen der Schrift – und damit auch Offenbarung – nur den Klerikern zu. Er bezeichnet die Natur als das erste, allen zugängliche Buch. Er bildet eine eigenständige natürliche Theologie aus, durch die jeder Mensch mühelos alle notwendige Wahrheit über Gott, sich selbst und sein Heil erkennen könne¹⁰⁾. So wird die natürliche Theologie zum leicht erkennbaren, alle zum Heil führenden Weg erklärt. Doch Raimund von Sabunde bleibt mit dieser Verselbständigung der natürlichen Theologie zunächst ein Einzelgänger.

Erst die Philosophie der Neuzeit löst sich von der Theologie und verselbständigt sich. In der Reflexion der Innerlichkeit des von der Welt abgesonderten Ichs erkennt diese Philosophie die Endlichkeit der Subjektivität und die Transzendenz als »das der endlichen Subjektivität, mit innerer Notwendigkeit zugehörnde Andere ihrer selbst«¹¹⁾. So meint sie, die wichtigen Fragen nach Gott und der Seele besser und sicherer demonstrieren zu können als die Theologie¹²⁾.

Christian Wolff (1679–1754) will noch, um die Gewißheit der Offenbarung zu sichern, die Identität dieses Gottes der Metaphysik

⁹⁾ Summa Theologiae I q. 2 a. 3. Vgl. Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1972. I. Bd. 132ff.

¹⁰⁾ Vgl. Feiereis, Die Umprägung 6f. und 242.

¹¹⁾ Walter Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, 28.

¹²⁾ Vgl. Schulz, Der Gott 39.

mit dem Gott der Offenbarung erweisen¹³). Ausgehend von der Reflexion der Subjektivität und ihrer Endlichkeit will diese neuzeitliche Philosophie Gott als das Prinzip der Sicherung ihrer Weltdeutung beweisen¹⁴). Die natürliche oder philosophische Theologie soll, nachdem der Glaube als tragende und Einheit stiftende Kraft in Krise geraten ist, in der neuen wissenschaftlichen Form ein allgemein verbindliches Weltverständnis garantieren.

Vor allem nach den Konfessionsstreitigkeiten erlangt diese Theologie der Vernunft immer mehr Bedeutung. Sie soll nun eine allen einsichtige Religion der Vernunft begründen. Ohne sich als Reduktion christlicher Theologie und christlichen Glaubens auf der Vernunft einsichtige Wahrheiten zu erkennen, führt diese verselbständigte philosophische Theologie in der Aufklärung immer mehr zu einer Kritik der christlichen Offenbarung.

Auch innerhalb der katholischen Theologie wurde in Auseinandersetzung mit dem Nominalismus und protestantischem Denken immer mehr eine selbständige natürliche Theologie ausgebildet¹⁵). Gefördert wurde diese Verselbständigung einer natürlichen Theologie durch die betonte Herausstellung der Eigenständigkeit der Natur des Menschen in der Auseinandersetzung mit dem Jansenismus.

Die konkrete, geschichtliche Vernunft wurde als das eigenständige Vermögen der »natura pura« verstanden. So vertraute man in diesem Vermögen der Vernunft eine aller Geschichtlichkeit entbundene, allgemein einsichtige und verbindliche Erkenntnis Gottes zu. Die natürliche Theologie hatte ihre Geschichte, in der sie letztlich im Licht des Glaubens sich gebildet hatte, vergessen und sich, ohne ihre geschichtliche Abhängigkeit von der Theologie anzunehmen, verselbständigt¹⁶).

Um sich mit der rationalistischen Offenbarungskritik auf deren eigenem Boden auseinandersetzen zu können, nahmen vor allem

¹³) Vgl. Anton Bissinger, Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs, Bonn 1970, 253ff.

¹⁴) Vgl. Weischedel, Der Gott der Philosophen I, 170.

¹⁵) Vgl. Franz Xaver Arnold, Die Staatslehre des Kardinal Bellarmin, München 1934, 61ff.; Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 59ff., 71–80; Joseph Ratzinger, Naturrecht 25f.

¹⁶) Vgl. Eschweiler, ebd.; Henri de Lubac, Surnaturel, Paris 1946, 105ff., 174ff.

Jesuitentheologen der Aufklärungszeit das rationalistische Vernunftverständnis und die Argumentationsweise der rationalistischen Philosophie in ihre Philosophie und in ihre natürliche Theologie auf. Diese Theologen und Apologeten wollten mit Hilfe dieser natürlichen Theologie und einer historischen Argumentation die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung mit physischer Gewißheit erweisen und so die Pflicht zum Glauben demonstrieren¹⁷⁾.

Diese Form der natürlichen Theologie, die christlichen Glauben dem Wahrheitsverständnis der rationalistischen Philosophie vermitteln wollte, wurde in der Reaktion des 19. Jahrhunderts nach Kants Kritik der rationalistischen Metaphysik ungebrochen wieder übernommen¹⁸⁾. Einer natürlichen Vernunft, deren geschichtliche Bedingungen verleugnet werden – einem Wissen vor dem Glauben –, wird die Erkenntnis einer natürlichen Theologie zugemutet. Von dieser natürlichen Theologie her soll mit Hilfe historischer Argumentation die Tatsache der christlichen Offenbarung aufgezeigt werden. So bildet diese natürliche Theologie die Grundlage für den aus einem Wissen vor dem Glauben in der nötigen Gewißheit zu führenden Erweis der Wahrheit oder Allgemeingültigkeit der christlichen Offenbarung und der sittlichen Verpflichtung des Menschen zum Glauben an diese Offenbarung¹⁹⁾.

Diese in der rationalistischen Argumentationsweise der neuzeitlichen Metaphysik vorgetragene natürliche Theologie erreicht das inzwischen veränderte, allgemeine Wahrheitsverständnis nicht mehr und fand daher keine breitere Anerkennung. Damit aber verfehlt sie

¹⁷⁾ Vgl. dazu die apologetischen Werke von Benedikt Stattler und Matthias Schönberg und die religionsphilosophischen Schriften von Sigismund Stordhenau. Dazu: Philipp Schäfer, Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. Mth S (S) 42. München 1974, 103ff.

¹⁸⁾ Vgl. Bernhard Casper, Begegnung. Gesichtspunkte für eine Geschichte der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Hrsg. von Max Seckler, Otto H. Pesch, Johannes Brosseder, Wolfhart Pannenberg. Graz-Wien-Köln 1972 (569–580), 573f.

¹⁹⁾ Vgl. Joseph Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Letzter Band. Münster 1860, 332ff. (IV. Bd. Münster 1873, 320ff.); Christian Pesch, Praelectiones dogmaticae, Freiburg 1894, I, 33; Joannes Perrone, Praelectiones theologicae, quas in Coll. Rom. habebat ab eodem in compendium redactae. Regensburg 171856, Bd. 1, 266–287.

ihre Aufgabe, eine gewisse Grundlage des Glaubwürdigkeitserweises zu begründen.

3. Zu den Glaubenszeugnissen

Um die Aufgabe der natürlichen Theologie nicht zu verfehlen, ist es angebracht, auch die Zeugnisse über natürliche Gotteserkenntnis in Schrift und Lehramt zu befragen.

Die biblischen Zeugnisse zur natürlichen Gotteserkenntnis sind vielfältig und vielschichtig. Sie können hier nicht behandelt werden. Ein Blick auf die vielzitierte Römerbriefstelle (1, 18–21) mag genügen. Paulus beruft sich vor allem auf die Tatsache, daß die Heiden Gott erkannt haben, und auf die Möglichkeit eines allen Menschen zugänglichen Erkennens Gottes durch die Vernunft, um die Schuld der Heiden zu erweisen. Wie die Juden sind sie unter der Sünde beschlossen und können Heil nur durch den Glauben an Christus erlangen²⁰). So geht es hier um die Universalität des Heiles und den allgemeinen Anspruch des Glaubens.

Die Definition der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft im ersten Vatikanischen Konzil muß in ihrem Zusammenhang gesehen werden. Die *Constitutio* über den Glauben wandelt sich durch die vielen Diskussionen von einer Verurteilung neuzeitlicher Irrtümer im Stil des *Syllabus* zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Denkansätzen. Wie neuere Forschungen von Hermann-Josef Pottmeyer und Leo Scheffczyk herausgearbeitet haben²¹), soll in der Abweisung

²⁰) Vgl. Otto Kuß, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, 30ff.

²¹) Vgl. Hermann-Josef Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theologische Studien 87), Freiburg 1968; Leo Scheffczyk, *Die dogmatische Konstitution »Über den katholischen Glauben« des Vatikanum I und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Theologie*, in: *MThZ* 22 (1971) 76–94; Wilhelm Keilbach, *Natürliche Gotteserkenntnis und vernunftgemäße Glaubensbegründung*, in: *Hundert Jahre nach dem ersten Vatikanum*. (Hrsg. von Georg Schwaiger), Regensburg 1970, 51–68.

des Rationalismus, des Fideismus und des Traditionalismus vor allem jede Möglichkeit einer Doppelten Wahrheit abgelehnt und die grundsätzliche Vereinbarkeit und gegenseitige Zuordnung von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen aufgezeigt werden. In aller Einmütigkeit wurde das autonome Vernunftverständnis des Rationalismus abgelehnt, das sich in der Behauptung der Selbständigkeit des Menschen jeder anderen Autorität verschließt. Umstritten war dagegen die Abgrenzung zum gemäßigten Traditionalismus. Schließlich setzte sich die Einsicht durch, daß der Mensch von der Offenbarung nicht heteronom bestimmt wird, sondern als frei zustimmendes Subjekt sich in bewußter Entscheidung zum Glauben bestimmt und so der Glaube selbst eine freie, personal verantwortete Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes ist. Ein Verständnis der Vernunft als fast rein passives Vermögen würde den anzuerkennenden Ergebnissen der Aufklärung nicht gerecht und vermag nicht zu zeigen, daß die Offenbarung den Menschen als Menschen meint und zur Entscheidung ruft. Solch passiver Vernunft müßte die Offenbarung letztlich immer fremd bleiben.

In der Definition der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis im Rahmen der Constitutio über den Glauben geht es somit um den Anspruch der Offenbarung an den Menschen als Menschen und an alle Menschen. Es soll gesichert werden, daß die Offenbarung in der Vernunft des Menschen vernommen werden kann und daß diese Offenbarung den Menschen meint und im Glauben eine personal verantwortete Antwort des Menschen fordert, die den Menschen nicht verfremdet.

Als Auseinandersetzung mit neuzeitlichem Denken und Vernunftverständnis kann die Definition und die Geschichte ihres Entstehens noch ein wenig den Weg weisen, wie heute die Aufgabe der natürlichen Theologie verwirklicht werden kann. Der Traditionalismus wird abgelehnt, weil er nicht zu einer echten Begegnung und Vermittlung von Offenbarung und Vernunft führt. In seiner These bleibt der Glaube der Vernunft fremd und wird nicht zu einem in ihr verantworteten Vollzug des Menschen. In der Kritik des autonomen Vernunftverständnisses spricht der Text der Definition der Vernunft doch eine gewisse Selbständigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und

Gottes zu. Andererseits verweist er aber auch darauf, daß diese selbständige Vernunft in Gott die Autorität erkennt, die sie, um sich selbst treu zu bleiben, hören muß. In Anerkennung eines berechtigten Vernunftoptimismus wird die Offenheit der Vernunft herausgestellt und gefordert. Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis wird definiert, um auf diese Weise das Verständnis der Vernunft zu klären und für Offenbarung offenzuhalten.

4. Die Aufgabe der natürlichen Theologie

Von diesen Ergebnissen her kann die Aufgabe umschrieben werden, die der natürlichen Theologie in der Vergangenheit zugemutet wurde. Die natürliche Theologie sollte die sichere Grundlage für den Erweis der Tatsache und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung bilden. Dieser Erweis will zeigen, daß die Offenbarung den Menschen meint, ihn als Menschen zum Glauben ruft und ihn zur Verwirklichung wahren Menschenseins führt. Dieser Anspruch der Offenbarung an den Menschen als Mensch enthüllt sich als universaler Anspruch an alle Menschen. In diesem Erweis des universalen Anspruchs der Offenbarung an den Menschen soll die natürliche Theologie als gewisse Grundlage des Erweises diesen Anspruch im Wahrheitsbewußtsein der Zeit den Menschen vermitteln. Sie bildet gleichsam die Brücke zur Philosophie, die die Wirklichkeit und die Erfahrungswelt des Menschen erfaßt und darstellt. So dient die natürliche Theologie letztlich der Vermittlung der Offenbarung in das Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtsein des Menschen.

Im Blick auf die Vernunft läßt sich diese Aufgabe etwas anders umschreiben. In der natürlichen Theologie öffnet sich die Vernunft in der Erfassung der Lebenswelt des Menschen auf Gott und seine Offenbarung hin. Diese Aufgabe eines Erweises des allgemeinen Anspruchs der Offenbarung an den Menschen als Menschen und des Offenhaltens der Vernunft auf Gott und Offenbarung hin kann die Theologie nicht in einen Vorhof abschieben. Sie muß sie selbst übernehmen.

5. Die Aufgabe der natürlichen Theologie als Aufgabe der Offenbarungstheologie

Erweis und Darstellung der natürlichen Theologie wurden immer der Philosophie überlassen und als Sache der Philosophie betrachtet. Auch gegenwärtige Theologie wird den Aufweis natürlicher Gotteserkenntnis oder des Zugangs zu Gott zunächst dem philosophischen Fragen überlassen.

Heutige Theologie kann aber den Erweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und ihres universalen Anspruchs nicht mehr als eine Apologetik aus sich herausstellen und den Glauben gleichsam von außen andemonstrieren. Sie muß sich eingestehen, daß der Voraussetzung dieser Demonstration, der natürlichen Theologie, wie sie vor allem die Neuscholastik vorgetragen hat, die allgemeine Anerkennung versagt wurde und wird. Bei der Vielfalt der Denkansätze und Entwürfe von Weltanschauungen der Gegenwart wird auch heutige Theologie keine allgemein anerkannte Basis für einen, gleichsam von außen zu führenden Erweis der Glaubwürdigkeit finden. Zum andern hat die Theologie deutlicher erkannt, daß die Tatsache der Offenbarung oder ihr Ursprung in Gott nicht im Absehen vom Inhalt der Offenbarung nur durch äußere Zeichen erwiesen werden kann. Die Tatsache der Offenbarung erschließt sich erst im Glauben. Die Offenbarung eröffnet ja nicht nur neue Einsichten, sondern ermöglicht Begegnung mit dem lebendigen Gott im Glauben. Damit wird der Glaube nicht zu einem unausweisbaren inneren Erlebnis. Der Glaube vermag sich in vernünftiger Argumentation zu rechtfertigen, und die Vernunft kann zeigen, daß der Unglaube vor der Wahrheit der Offenbarung sich nicht verantworten läßt. Das heißt aber dann, daß der universale Anspruch der Offenbarung vor der vielfältigen Wirklichkeitsdeutung der Gegenwart auch ob der Eigenart der Offenbarungswahrheit nur in einem ständigen Vergleich mit anderen Entwürfen erwiesen werden kann. Diese mehr hermeneutische Argumentation ist auf Erfassung und Darstellung des Glaubens angewiesen.

Eine allgemeine Vermittlung der Offenbarung mit dem Wirklichkeitsverständnis kann nicht genügen. Die Offenbarung muß in ihren

Aussagen und ihrem ganzen Gehalt im allgemeinen Wahrheitsbewußtsein und in der Erfahrungswelt des Menschen vermittelt werden. Dies kann nur innerhalb der Offenbarungstheologie selbst geschehen. So kam die einst von der Theologie einer natürlichen Theologie anvertraute Aufgabe als Aufgabe des Verstehens und der Auslegung der Offenbarung im allgemeinen Wahrheitsbewußtsein in die Offenbarungstheologie zurück.

6. Zur Wahrnehmung der Aufgabe in der Offenbarungstheologie

Nach Erfassen der Aufgabe können noch einige Hinweise versucht werden, wie diese Aufgabe in der Offenbarungstheologie wahrgenommen werden kann und welche Chancen diese Sicht eröffnet.

Es gilt den allgemeinen Anspruch der Offenbarung und ihre Botschaft an den Menschen im Wahrheitsbewußtsein der Zeit vernehmbar auszulegen. Das Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart ist geprägt durch die Wissenschaft. Sie gilt allgemein als die objektive Vermittlung von Wirklichkeit und Wahrheit. Die Wissenschaft ist aber – wie Walter Schulz vor allem von den exakten Naturwissenschaften her zeigt – keine subjektfreie Dimension²²⁾. Sie muß vielmehr als die Gesamtheit der Vorgänge verstanden werden, die durch die kontrollierbare Verflechtung von Subjekt und Objekt bedingt sind. Die Wissenschaft ist daher nicht mehr als Wissen eines in sich abgegrenzten Ganzen zu begreifen, sondern mehr als ein Prozeß, mehr als Forschung. Jede Wissenschaft muß ihre Form vom Gegenstand und seiner Zugänglichkeit her entwickeln und sie ständig auf ihre Tauglichkeit hin überprüfen²³⁾.

In dieser verwissenschaftlichten Zeit muß die Theologie die Offenbarung an das Wahrheitsbewußtsein in der Form der Wissenschaft vermitteln. Sie muß in ihrem Geschäft die Verflechtung von Subjekt und Objekt klären und zeigen, wie sie ihre Wahrheit verifiziert.

Die Theologie wird daher einerseits die Eigenart der Wahrheit der

²²⁾ Vgl. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 88ff.

²³⁾ Vgl. ebd. 143f.

Offenbarung und den Zugang zu ihr und andererseits das Vernehmen und Verstehen dieser Wahrheit in der glaubenden Vernunft bedenken.

Die Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens ist nicht einfach als Übereinstimmung zwischen dem Denken und der Wirklichkeit zu bestimmen. Die Wirklichkeit der Offenbarung, die der Glaube ergreift, läßt sich nicht wie ein Gegenstand festhalten. Sie ist ein Geschehen und enthüllt sich vor allem in Jesus Christus und seiner Auferstehung. Diese ist aber nicht nur Erfüllung einer Verheißung, sondern zugleich eine Verheißung an uns, die sich erst im Eschaton vollends erfüllt. So enthüllt sich diese Wahrheit erst dann ganz, wenn Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28)²⁴). In diesem noch Ausstehen der vollen Enthüllung der Wahrheit zeigt sich, daß diese Wahrheit nicht im Entwurf der Vernunft gründet, daß sie nicht einfach vorfindlich ist, auch in der Geschichte nicht. Sie ist dem Menschen zugeschiedt von dem sich offenbarenden und den Menschen fordernden Gott. Sie ist Anruf an den Menschen. Diese Wahrheit gründet in der Auferweckung Jesu Christi. Wie die Auferweckung Christi nur im Zeugnis derer offenbar wird, denen der Auferstandene begegnet ist, so bleibt diese Wahrheit immer Zeugniswahrheit. Sie wird nur im Zeugnis offenbar. Daher kann sie auch nicht rein von außen verifiziert werden. Sie stellt sich vielmehr im Einlassen auf sie als die Wahrheit heraus.

Dieser Eigenart der Wahrheit des Glaubens muß die Theologie in ihrem Vorgehen und in ihren Methoden Rechnung tragen. Sie muß vor allem erfragen, wie und in welcher Weise die glaubende Vernunft die Wahrheit vernehmen und verstehen kann. Es gilt das Verständnis der Vernunft zu klären.

Soll in diesem Vernunftverständnis Allgemeinheit erreicht werden, so kann es wohl kaum in einem einsamen Rückgang der Vernunft in sich selbst, sondern nur in Vergleich und Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften und Vorstellungen gewonnen werden.

²⁴) Vgl. Walter Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 60f.; ders., *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 65–84 (mit weiterer Literatur). Von der Philosophie her: vgl. Josef Möller, *Wahrheit als Problem*, München und Freiburg 1971.

In diesem Gespräch wird die Theologie zunächst etwa eine Begrenzung der Vernunft auf die reine Logik oder das im Experiment Nachprüfbare kritisieren. Der Mensch ist in seiner Freiheit für sein Handeln verantwortlich. Er muß sich folglich in diesem Handeln und in den Wertvorstellungen orientieren können. Die Vernunft muß daher Sinnentwürfe, in denen diese Wertvorstellungen sich zeigen, erkennen und ergründen können. Freilich tauchen hier Schwierigkeiten auf. Als Vermögen des geschichtlichen Menschen kann die Vernunft die umfassende Wahrheit nicht in sich haben und nicht aus sich herausstellen. Sie ist vor allem vernehmendes Organ. So ist sie auf Überlieferung, auf Geschichte verwiesen. Aber sie nimmt die Geschichte nicht blind auf. Als Vermögen des geschichtlichen Menschen kann die Vernunft die Wahrheit nicht in ihrer Ganzheit gleichsam in einem Blick umfassen und erfassen. Sie muß sie vielmehr in diskursivem Denken zunächst in ihren einzelnen Ansichten und Teilen betrachten und diese auf ihre innere logische Stimmigkeit prüfen. Die einzelnen Daten ordnet sie dann ein in den Horizont eines Ganzen, das sie vorgängig entwirft. An diesem Horizont eines Ganzen, den sie entworfen hat, hält sie aber nicht starr fest. Sie läßt sich ihn durch neue Daten und Zusammenhänge erweitern, ergänzen und korrigieren. In dem Ausgleichen von Einordnung der Einzeldaten in das Ganze des Entwurfs und dem Erweitern und Korrigieren des entworfenen Horizontes von Einzeldaten und neuen Zusammenhängen her verwirklicht sich die Vernunft. Sie vollzieht ihre Arbeit in dem Spiel zwischen eigenem Entwurf, in dem sie freilich auch wieder durch die Geschichte und ihre eigene Vergangenheit bestimmt ist, und der Übernahme der Geschichte und der Erfahrungen. Mit Gadamer könnte man diesen Vorgang als Horizontverschmelzung kennzeichnen. In diesem Spiel ist die Vernunft aber nicht vollkommen von den Gegebenheiten, die ihr aus der Geschichte und der eigenen Vergangenheit zuwachsen, abhängig. Im Zergliedern des Gegebenen erschließt die Vernunft neue Einsichten und im Zuordnen der Einzeldaten im ganzen gewinnt sie durch ihre eigene spontane Tätigkeit weitere Aussichten und Einblicke. Im Entfalten ihrer eigenen spontanen Kräfte läßt sie sich auch von der Phantasie anregen.

In diesem Vorgang sucht die Vernunft den sinnvollen und logi-

schen Zusammenhang der einzelnen Daten und Zusammenhänge, nicht so sehr in seiner logischen Abfolge und Verkettung untereinander, sondern mehr im ganzen und vom Ganzen her. Zu solchem Vernunftverständnis gibt es einen Zugang von den Erfahrungen anderer Wissenschaften und von der neueren Sicht der Naturwissenschaften her²⁵).

Den Horizont eines Ganzen, den die Vernunft vorgängig zu Geschichte und Erfahrung entwirft, kann die Vernunft letztlich nicht begründen. Sie kann ihn nur je nach dem Wissensgegenstand durch das Experiment, die Geschichte oder die Erfahrung bewähren. In diesem Entwurf kommt die Spontaneität der Vernunft oder der Freiheit ins Spiel. Diese Freiheit zum vorgängigen Entwurf des Horizontes, in dem die Gegebenheiten geordnet werden, setzt die Vernunft in all ihrer Tätigkeit voraus. Von ihr her ist Vernunft erst ermöglicht. Diese Freiheit ist aber nun bedeutsam für die glaubende Vernunft, denn der Glaube verwirklicht sich in freier Antwort auf die Offenbarung und in freiem Gehorsam gegen den sich offenbarenden Gott.

Für die glaubende Vernunft ist nun aber noch zu beachten, daß sie ihre Wahrheit nicht einfach zur Verfügung hat. Die Wahrheit des Glaubens ist – wie oben gesagt wurde – als noch ausstehende Wahrheit nicht einfach in der Geschichte vorfindbar und erschließbar. Sie ist der glaubenden Vernunft immer zugeschiedt. Daher bedarf sie einer weiteren Vermittlung. Diese ist wohl nicht nur in dem inneren Licht der Gnade zu sehen, durch das der sich offenbarende Gott dem Menschen die Offenbarung erschließt und ihm den Glauben ermöglicht, sondern, da der Glaube vom Hören kommt, auch in einer äußeren Vermittlung durch die Kirche. Die glaubende oder die theologische Vernunft verwirklicht sich so in diesem Zusammenspiel von Freiheit, Geschichte und dieser Vermittlung durch die Autorität der Kirche. In diesem Zusammenspiel sucht sie die innere Stimmigkeit des ihr vorgestellten Ganzen in seinem inneren Zusammenhang und in seinem Verhältnis zu ihr selbst. So erweist sie die Rationalität

²⁵) Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Glaube und Vernunft*, in: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 237–251; Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt. Erster Teil: Verwissenschaftlichung* 12–245.

ihres Glaubens. Eine nähere Bestimmung der einzelnen in ihr wirkenden Kräfte und ihres Zusammenspiels wird der Theologie und ihrer Glaubwürdigkeit dienen.

In diesem Bemühen um Klärung der Eigenart ihrer Wahrheit und der subjektiven Aneignung dieser Wahrheit durch die glaubende Vernunft stellt sich die Theologie als Wissenschaft dar und vermittelt die Offenbarung einem gegenwärtigen Wahrheitsverständnis.

Da die Wissenschaft aber die Wirklichkeit – besonders die des Menschen – nur in einem Vorentwurf des Subjektes erfassen kann, verbleibt sie immer in einem dialektischen Verhältnis zur Erfahrungswelt des Menschen²⁶). Daher muß die Theologie gerade auch als Wissenschaft, die um diese Tatbestände und Vorgänge weiß und sie reflektiert, die Offenbarungswahrheit in die Lebenswelt des Menschen vermitteln. Einen Weg könnte die kritische Aufnahme von Sehnsüchten und Erfahrungen des Menschen darstellen. Im Aufzeigen, wie christlicher Glaube die Sehnsüchte nach Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Selbstverwirklichung und Glück zurechtrückend erfüllt, bietet sich der Theologie eine Chance, christlichen Glauben in seiner Menschlichkeit in die Erfahrungswelt des Menschen zu vermitteln und ihn als die Erfüllung der Humanität zu zeigen. Ebenso kann die Theologie den Menschen als Menschen treffen, wenn es ihr gelingt, ursprünglich menschliche Erfahrungen um Sünde, Grenze, Hinfälligkeit, Freude und Liebe in den Erfahrungen des heutigen Menschen zu entdecken und die Antwort christlichen Glaubens zu artikulieren.

Die Theologie wird sich aber nicht auf diesen Weg von der Offenbarung zum Menschen beschränken dürfen. Sie wird auch den Weg vom Menschen und seinen Erfahrungen zu Gott und der Offenbarung aufzeigen sollen. Sie kann versuchen zu zeigen, wie die Vernunft offen und angelegt ist auf Transzendenz hin.

Hier könnte die Theologie Ansätze aufgreifen und weiterführen, wie sie sich bei Philosophen zeigen. Hermann Krings hat in einem Abriß der transzendentalen Freiheitslehre gezeigt, daß Freiheit durch ihre eigene Form auf unbedingte Freiheit bezogen und gerichtet ist²⁷).

²⁶) Vgl. ebd. besonders 143f. und 202ff.

²⁷) Vgl. Hermann Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. PhJ 77 (1970), 225–237.

Er meint, so einen Begriff Gottes zu gewinnen, der dem biblischen näher kommt als der der Metaphysik. Wilhelm Weischedel versucht im Bedenken der Sinnfrage und des philosophischen Fragens Gott als das Vonwoher der Fraglichkeit und als unbedingte Sinnermöglichung und Sinnabgründigkeit zu erreichen²⁸). Hans Urs von Balthasar bedenkt, wie der Mensch an der Liebe, die ihm erwiesen wird, erwacht, und sucht in der Reflexion der Angewiesenheit des Menschen auf die zwischenmenschliche Liebe einen Zugang zu Gott zu gewinnen²⁹).

Sinn, Freiheit und Liebe hängen innerlich zusammen und ermöglichen sich gegenseitig. Sie sind dem Menschen letztlich nicht verfügbar. So ließe sich etwa zeigen, daß vom Menschen her eigenmächtig verfügbarer Sinn totalitär wird. Damit sind dann auch Freiheit und Liebe erstickt. In einem Bedenken von Sinn, Freiheit und Liebe vermag die Theologie zu zeigen, wie die Vernunft in der Reflexion dieser Zusammenhänge Sinn, Freiheit und Liebe als gestiftet oder geschenkt erkennen muß und sich so auf eine Transzendenz hin öffnet.

Freilich bleibt dann die Frage, vor die sich schon das hellenistische Judentum gestellt sah, wie diese Transzendenz mit dem Gott der Offenbarung identifiziert werden kann. Auch wenn solches Denken nicht zu einem deutlichen Gottesbegriff gelangt, kann es die Forderung des Ersten Vaticanums erfüllen. Der Umfang der Gotteserkenntnis wurde dort nicht definiert³⁰).

Von diesen Versuchen, einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes zu gewinnen, könnte auch das Gespräch und die Auseinandersetzung mit der sogenannten nichttheistischen Theologie neue Impulse erhalten. Es wäre zu fragen, ob einem solchen Bedenken menschlicher Wirklichkeit und Erfahrung, in der es um letzte Entscheidungen geht, nicht doch ontologische Aussagen gemacht werden müssen.

²⁸) Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Zweiter Band: Abgrenzung und Grundlegung, Darmstadt 1972, 184–258.

²⁹) Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: *Mysterium salutis*. Hrsg. von Johannes Feiner und Magnus Löhrer. Band II, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 15–43; ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

³⁰) Vgl. Hans Urs von Balthasar, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 324; Pottmeyer, *Der Glaube* 198f.

Diese Aufgabe der Vermittlung von Offenbarung in das Wahrheitsbewußtsein des gegenwärtigen Menschen kann die Theologie nicht in einen Vorhof abschieben oder an eine Disziplin abwälzen. Sie wird diese Aufgabe in jeder ihrer Disziplinen – vor allem in den systematischen Fächern – als ihr ursprünglich eigenes Geschäft übernehmen.

Wenn die Theologie diese Vermittlung der Offenbarung in das Wahrheitsbewußtsein, das Wirklichkeitsverständnis und die Erfahrungswelt des gegenwärtigen Menschen in Konkurrenz mit den andern Entwürfen mit Selbstvertrauen angeht, wird sie christlichen Glauben als das Angebot an den Menschen von heute darstellen und wird mit ihrer Vorstellung der – heute so viel berufenen – Humanität im Konzert der Wissenschaften – auch der Humanwissenschaften – nicht zu überhören sein.