

*Alexander Loichinger*, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*. Neuried bei München: ars una-Verlagsgesellschaft, 1999 (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Hg. von Heinrich Döring und Armin Kreiner, Bd.3/I-II), 894 S. brosch., € 64,00, ISBN 3-89391-453-6.

Es dürfte wohl nach Wolfhart Pannenberg's „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (1973) keine solch umfassende Durcharbeitung der Diskussion um Glaube und Theologie in Konfrontation mit den gegenwärtigen meist antitheologischen philosophischen Wissenschaftstheorien geben – jedenfalls nicht im deutschen Sprachraum.

Um im II. Teil (445–831) die Frage der Untersuchung beantworten zu können, führt der Vf. seine Leserschaft zunächst durch die quälenden Bemühungen um Wesen, Chancen und Grenzen von Rationalität in der Philosophie des 20. Jahrhunderts – vom logischen Positivismus des „Wiener Kreises“ über den Kritischen Rationalismus Karl Poppers und seiner Anhänger, die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas, die

(nur knapp einbezogene) Hermeneutik Gadamer's bis zur Transzendentalpragmatik von Karl-Otto Apel und W. Kuhlmann.

Besonders dankenswert ist die ausführliche Präsentation der einschlägigen englischsprachigen Diskussion, die – Hand aufs Herz! – hierzulande nur wenige konsequent verfolgen. Das Ergebnis ist die zunehmende Destruktion aller Hoffnungen auf die Möglichkeit von philosophisch zu erhaltenden Letztbegründungen und letzten Gewissheiten gleich welcher Art, auf die sich rationale Verfahren stützen könnten. Die Analyse endet denn auch konsequent beim Dilemma von Rationalität (269–287) und darum bei der Frage: „Warum sollen wir rational sein?“ (287–312).

Nach 312 Seiten ist der Vf. bei einer etwas knapperen Präsentation des Glaubensverständnisses in der Geschichte von der Bibel über Augustinus, Thomas, Luther, das Erste Vatikanum und die gegenwärtige Theologie und Religionsphilosophie (Buber, Rousselot, von Balthasar, Biser u.a.), wieder einschließlich der angelsächsischen Diskussion (W.C. Smith). Erkennbar gehört die Vorliebe des Vf. beidemal den Denkern, die einerseits für größtmögliche Bescheidenheit und andererseits größtmögliche Offenheit für Rückfragen in der Einschätzung unserer Erkenntnismöglichkeiten plädieren (316–442).

Der konfrontierende Teil behandelt nacheinander in Darstellung und Kritik den Fideismus, die rationale Alternative, praktische (Pascal, James, Wuchterl), subjektive (Newman, von Kutschera) und objektive Glaubensargumente (Leibniz, Swinburne) und schließt mit einer gründlichen Analyse des Argumentes aus der „religiösen Erfahrung“, das wieder einmal in der angelsächsischen Diskussion eine zentrale Rolle spielt (671–831).

Hier schlägt offenkundig das Herz des Verfassers: In einer unerbittlichen geistigen Anstrengung setzt er sich mit den Einwänden gegen das sogenannte „Verlässlichkeitsprinzip“ auseinander, das nach seiner Auffassung in der religiösen Erfahrung genauso gilt wie in der alltäglichen Erfahrung. Wenn überhaupt, dann ist hier der Ort, wo die uns menschenmögliche Rationalität und

der Glaube zusammenkommen. Denn auch der Glaube lebt mit der letzten Ungesicherheit der Hoffnung, dass erst „im Eschaton“ sich die Wahrheit Gottes erweisen wird, die der Glaube jetzt schon in seinen Aussagen antizipiert – womit der Vf. auf neuen Wegen bei der Position Pannenberg ankommt, auf den er sich allerdings auffällig selten beruft.

Zusammenfassen lässt sich die detaillierte Argumentation des Vf. nicht. Die eigene Gesamtwertung des Vf. verbraucht allein 24 Seiten (817–831) und bezieht sich auch nur auf die ausführliche Aufarbeitung der Diskussion um die Rationalität der religiösen Erfahrung. Kurzum: kein Buch für eilige Leser! Und doch ist der Grundgedanke ganz einfach: Der Glaube ist dann „vernünftig“, wenn er die Bedingungen von Rationalität einhält. Daraufhin ist alles durchzuprüfen, was heute als „Rationalität“ geltend gemacht wird – mit dem Ergebnis: Rationalität ist optimale Problemlösungsweise, sie erbringt aber keine der Rückfrage bzw. Falsifikation grundsätzlich entzogene Letztgewissheit.

Glaube aber ist Transzendenzbezug zwischen Wagnis und subjektiver Gewissheit, jedoch ohne hier und jetzt objektivierbaren Erweis – diesen erwartet er vielmehr erst beim Übergang ins „Eschaton“ (831!). Er entzieht sich also nicht fideistisch der rationalen Befragung noch überbietet er sie. Denn jede Form von Fideismus ist nicht nur intellektuell und existentiell nicht durchzuhalten, sie setzt vielmehr die Kommunikabilität des Glaubens aufs Spiel.

Die rationale Alternative von Anselm von Canterbury bis zum Neothomismus stellt zwar die bleibende Aufgabe, ohne mit ihren Lösungen heute noch überzeugen zu können, da sich Glaube und Glaubensaussagen ihrerseits der Befragung auf ihre rationale Verantwortbarkeit nicht entziehen können. Die subjektiven Glaubensargumente aber machen vor der entscheidenden Frage halt: der begründeten intersubjektiven Mitteilbarkeit des Glaubens und der Möglichkeit seiner begründeten Selbstkorrektur. Die objektiven (probabilistischen) Glaubensargumente aber haben es schwer, nachzuweisen, dass der Theismus, die „Gotteshypothese“, tat-

sächlich ihr Gegenteil an Erklärungskraft überbietet und nicht vielmehr einem epistemischen Patt endet, es sei denn, sie stützen sich letztlich auf das Argument aus der religiösen Erfahrung und deren „Verlässlichkeit“.

Damit ist der Glaube „vernünftig“ in der Dynamik immer neuer Selbstbefragung. Fast möchte man ein wenig ironisch zuspitzen: Wie gut, dass die philosophische Diskussion den Gedanken an und die Hoffnung auf Letztgewissheiten aufgegeben hat. Daraufhin müssen auch der Glaube und die Theologie sich im öffentlichen Diskurs nicht mehr dahin überfordern, sondern können sich im Licht der ihnen eigenen eschatologischen Hoffnung mit ihren immer nur buchstäblich vorläufig begründeten „optimalen Problemlösungen“ in den Disput einbringen.

Kann man auch nicht zusammenfassen, so kann man das monumentale Werk doch sachlich und formal charakterisieren. *Zunächst formal*: Das Werk könnte gut und gern und ohne inhaltlichen Verlust auf die Hälfte seines Umfangs gekürzt werden. Der Preis wäre freilich eine Darstellung in Code-Worten und Verweisen, die den Fachleuten genug sagen, aber dem nicht schon Vorinformierten die Lust verderben müssten, sich auf diese Diskussion – in der Tat eine Diskussion auf Leben und Tod der Theologie – einzulassen.

So ist das Buch ein *Lehrbuch* zum Thema geworden, das, Ausdauer vorausgesetzt, gerade die Nicht-Informierten auf den Stand der Probleme bringt. Und dies in einer immer treffsicheren, zumeist sogar allgemeinverständlichen Sprache. Wenn der Gedanke unvermeidlich zu abstrakt wird – bis hin zur Übernahme mathematisierender Formelsprache, die anscheinend in der angelsächsischen Diskussion sehr beliebt ist –, dann folgt regelmäßig die Veranschaulichung an alltäglichen (außertheologischen) Beispielen. Auch geizt Vf. nicht mit insinuirenden rhetorischen Fragen.

In der zweiten Hälfte des Werkes bringt er englischsprachige Autoren nur bei kurzen Zitaten in Übersetzung, längere belässt er in

der Originalsprache – für den Lesefluss wäre es umgekehrt angenehmer. Doch all dies stört nicht zu sehr, wenn man sieht, mit welcher Beflissenheit auf jede Feststellung/Behauptung, auf jedes Urteil die Belege aus der Primär- und Sekundärliteratur und die Vergewisserung anhand der Diskussion und des Forschungsstandes folgen. Überhaupt ist die Literaturverarbeitung staunenswert. Kurzum: Das Werk ist eine veritable Habilitationsschrift, die ausweist, was sie ausweisen soll: Alexander Loichinger als Hochbegabten zu selbständiger Forschung und – als guten Lehrer!

*Zur sachlichen Charakterisierung:* Der Vf. lässt sich nicht auf beliebte Argumentationsmuster, um nicht zu sagen: Ausweichversuche ein, etwa: dass Glaube und Theologie es mit einem „ganz anderen“ Gegenstandsbereich zu tun haben, auf den die Spielregeln wissenschaftlicher Rationalität nicht ohne Weiteres anwendbar sind; oder: dass der Glaube an Gott und folglich die Theologie die Welt nicht zu „erklären“, sondern zu „verstehen“ beansprucht. Nein, er besteht darauf, dass der wissenschaftliche Rationalitätsbegriff mit Recht auch auf die Glaubensaussagen angewandt wird und dass die „Gotteshypothese“ die Welt – also auch ihre Entstehung und die Abläufe in und auf ihr – zu *erklären* beansprucht und darum auf gleicher Augenhöhe mit anderen Erklärungshypothesen um die „optimale Problemlösung“ streitet.

Es wäre ein Wunder, wenn eine solche monumentale Arbeit nicht auch Anlass zu Rückfragen gäbe. Zunächst einige zu Details, dann eine grundsätzliche.

Dass die „Aporie der klassischen Vernunftidee“ wegen deren Letztbegründungsidee „auf der Hand liegt“ (80), und zwar von Aristoteles über Thomas, Descartes, Hume bis zu Wittgenstein (75–91), erscheint zu eifertig. Läge sie wirklich „auf der Hand“, könnte sie dann so lange und bei so großen Denkern unbemerkt geblieben sein? Nein, solange man grundsätzlich von der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft als Fähigkeit, extramentale *Wirklichkeit* zu erfassen, überzeugt war, ist die Voraussetzung letzter, des Beweises nicht mehr bedürftiger Prä-

weises nicht mehr bedürftiger Prämissen als Basis aller Erkenntnis nicht *logisch* selbstwidersprüchlich, es sei denn, man verzichte auf *alles* Wissen *als* Wissen.

Man kann im Gefolge von Kant diese Wirklichkeitsfähigkeit der Erkenntniskraft bezweifeln und sie auf bloße Denkgesetze reduzieren. Aber auch dann ist es noch nicht selbstwidersprüchlich. Eine Aporie kann erst auftauchen, wenn und wo man die (zu erkennende oder per Denkgesetze zu erfassende) Wirklichkeit auf den Bereich der empirischen Dingwelt einschränkt und dann natürlich den Prozess des immer neuen Zurückfragens nicht mehr willkürlich anhalten darf. Nicht die Logik schafft die Aporie, sondern ein empiristisches Wirklichkeitsverständnis, das gleichwohl nicht auf die Suche nach dem „archimedischen Punkt“ (82) verzichten will. Genau hier – und das arbeitet der Vf. ja ausführlich heraus – setzt die Wissenschaftstheorie an und fordert damit die Theologie heraus.

Die Ausführungen zur „praktischen Rationalität“ und zur „Einheit der Rationalität“ (159–177) lesen sich, als seien hier lauter neue Erkenntnisse referiert (im Anschluss an Rescher, Lenk, Seiffert und im Hintergrund Max Weber). In Wahrheit dürften die Neuheiten (unbemerkte) Neuentdeckungen schon mittelalterlich-scholastischer Gedanken sein, die jedem Kenner sofort auffallen. Beispiele: Die „evaluative Rationalität“ entspricht der scholastischen Theorie von den „inneren Sinnen“ (*vis aestimativa*!); die Unterscheidung zwischen Sich-Verhalten und Handeln entspricht der Unterscheidung zwischen *actus hominis* und *actus humanus*; die Ziel-Mittel-Reflexion hat ihre genaue Entsprechung in der scholastischen Analyse des freien Aktes; und die „Einheit der Rationalität“ ist wahrhaftig nicht erst eine Entdeckung seit Kant. Wenn dann L. für die Einheitlichkeit der Rationalität plädiert, weil andernfalls über Rationalität nicht mehr zu entscheiden sei (175ff.): ist das nicht der von L. gebrandmarkte alte Letztbegründungs-Selbstwiderspruch (vgl. 80!) auf neuer Ebene?

Mit Verlaub: Der Abschnitt über den Glaubensbegriff Luthers (336–340) enthält

Verzeichnungen und Verkürzungen. Die Würdigung des Glaubensverständnisses auf dem Zweiten Vatikanum (352–355) dagegen gerät wohl – im Interesse der Abgrenzung zum Ersten Vatikanum – zu optimistisch angesichts der vielen Kompromisse mit dem althergebrachten Verständnis.

Soll man Wittgenstein dem Fideismus zuordnen (344ff.)? Ist nicht überhaupt der Fideismus etwas karikiert? Sind die drei „Thesen“ auf S. 459 eine wirkliche Widerlegung? Ist der irrationale Fideismus irrational, weil er irrational ist? Man müsste ihn unter seinen *eigenen* Voraussetzungen kritisieren. Die Aversion des Vf. kann man nur teilen. Aber die besten Gegenargumente sind immer noch die theologieimmanenten (vgl. 463f.), wonach sich der Fideismus in letzter Konsequenz gegen das wendet, was er verteidigen will: den Menschen in seinem ganzheitlichen Gottbezug mit Einschluss seiner Fähigkeit und seines Rechtes, rational zu fragen.

Doch nun *die Grundfrage*: Kommt Loichinger über das Paradox hinaus (und wenn ja, wie?): Es gibt für menschenmögliches Erkennen keine Letztgewissheiten. Nun ist aber Gott für den Glauben, solange er Glaube ist (und nicht im Zweifel untergeht), Letztgewissheit („Glauben kann man nicht provisorisch“, 589!). Und doch kann der Glaubende diese Letztgewissheit mangels objektiver Sicherung nur als Hypothese in den Diskurs einbringen, so dass die Entscheidung für den Glauben nie eine rein kognitive sein kann, vielmehr immer ein Freiheitsmoment enthält. Man kann dieselbe Frage auch so formulieren: Wie unterscheidet sich ein *subjektives* Glaubensargument, das die objektive *Fragestellung* anerkennt, sie aber nur bedingt intersubjektiv *verbindlich* beantworten kann, von einem *objektiven* Glaubensargument, das ebenfalls Letztverbindlichkeit nicht bieten kann, also im Vorgriff auf die eschatologische Zukunft die Zwischenzeit durch ein Moment von freier Entscheidung überbrücken muss?

Das Verhältnis von Rationalität und Freiheit im Glaubensakt – das dürfte das Prob-

lem sein. Ich hätte mir gewünscht, dass dies noch etwas schärfer herausgearbeitet worden wäre. Denn hier wäre ja womöglich aller Anlass gewesen, Glaube und Theologie stark zu machen: Wo die illusionslosesten Wissenschaftstheorien „trial and error“, das „Raten statt Wissen“ (Popper) als hinzunehmendes Schicksal unseres Erkennens herausstellen, da könnte ein wissenschaftstheoretisch ebenfalls illusionslos gewordener Glaube sich in die Schicksalsgemeinschaft der Wissenschaft einordnen und dabei in Freiheit geltend machen: Auf der Basis unseres Glaubens – und nur auf dieser! – „wissen“ wir, dass „trial and error“, dass das „Raten“ ein Ende haben wird, wenn Gott alles in allem sein wird. Allein deswegen „verlieren wir nicht den Mut“ (2 Kor 4,16).

Dabei hat Loichinger alle Voraussetzungen zu solchem Urteil exponiert. Er hat nämlich auch seine „Letztgewissheiten“. Immer wieder ist die Rede von „argumentieren“, „argumentativen Verfahren“, von „optimalen Lösungen“, von Wahrheit und Richtigkeit als „regulativen Ideen“ (mit Kant und Popper). Was ist *dafür* aber das Kriterium? Es ist letztlich ein in Freiheit zu ergreifendes: Ehrlichkeit und Redlichkeit als Pflicht des Denkens sind offenbar die Letztgewissheit – übrigens nicht nur bei Loichinger, sondern überhaupt bei den Vertretern der radikalen Wissenschaftstheorien. Denn sie setzen ja seltsam unbefragt voraus, dass Rationalität trotz ihrer Grenzen sein muss: dass herrschaftsfreier Diskurs das Ideal ist. Wieso eigentlich?

Diese Rückfragen mussten sein – als Huldigung an eine Denk- und Arbeitsleistung, vor der ich mich tief verneige.

Otto Hermann Pesch