

Intellektuelle Werkgerechtigkeit?

Zum „Ort“ der natürlichen Gotteserkenntnis
gemäß dem I. und II. Vatikanischen Konzil

von Birgitta Kleinschwärzer-Meister

Nicht nur innerhalb der katholischen Theologie und in deren Auseinandersetzung mit dem Atheismus, sondern auch im Verhältnis von evangelischer und katholischer Theologie ist die Frage nach Glaube und Vernunft und darin nach einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ von Brisanz. Der Beitrag skizziert den – nicht zuletzt vor der Anfrage evangelischer Theologie erfolgten – Wandel von Ort und Funktion (der Möglichkeit) natürlicher Gotteserkenntnis in der katholischen Theologie, wie er sich in lehramtlicher Hinsicht vom I. zum II. Vatikanischen Konzil nachzeichnen lässt.

Das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem – sei es im Bezug auf die Christologie und Soteriologie oder sei es im Bezug auf die Ekklesiologie – genauer zu fassen, ist seit jeher ein theologisches Grundproblem „erster Ordnung“ gewesen und ist es insbesondere auch im Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Theologie. Von konfessionell unterschiedlichen „Grundentscheidungen“ bzw. unterschiedlichen „Grundtendenzen“ ist diesbezüglich die Rede¹. Eine Spielart dieses theologischen Grundproblems ist mit der Frage verbunden, wie der Glaube zu seinem Gegenstand kommt, und darin mit der Frage nach der Erkenntnis Gottes, kreisend um die beiden Pole „natürliche Gotteserkenntnis“ und (Erkenntnis Gottes aus der) Offenbarung.

¹ Vgl. zur Problematik etwa *W. Kasper*, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft, in: ThQ 167 (1987) 161–181: 170–172. Diese „Grundentscheidungen“ wurden und werden von verschiedenen Autoren zwar im Einzelnen unterschiedlich gefasst (vgl. dazu etwa *A. Birmelé/H. Meyer* (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992); doch insgesamt lassen sich die unterschiedlichen Ansätze zur Bestimmung der „Grundentscheidungen“ wohl zurückführen auf das Problem der Verhältnisbestimmung von Göttlichem und Menschlichem, das ganz allgemein etwa folgendermaßen skizziert werden könnte: Evangelischer Theologie, insbesondere in ihrer lutherischen Ausprägung, liegt in besonderer Weise daran, die Priorität des Göttlichen herauszustellen und jegliche Gefahr menschlicher Selbstrechtfertigung auszuschließen; katholische Theologie zielt – ohne die Priorität des Göttlichen deshalb verletzen zu wollen – stärker auch auf die Einbeziehung des „Menschlichen“ etwa in Bezug auf das Heilsgeschehen ab. Diese unterschiedlichen „Grundtendenzen“ bewegen sich damit zunächst auf formaler Ebene und wirken sich dann in den jeweils konfessionellen Auslegungen des Glaubens inhaltlich aus.

Inwieweit diese jeweiligen konfessionellen „Grundanliegen“ nicht versöhnbare, *prinzipielle* (formale) *Grundgegensätze* darstellen (so z.B. *E. Herms*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984) oder ob es sich um graduelle Unterschiede handelt, die nicht in Gegensätzen, sondern komparativisch zu beschreiben sind [was nicht bedeutet, dass diese Unterschiede nicht in Einzelfragen zu kirchentrennenden Gegensätzen werden könnten] (vgl. etwa *H. Meyer*, Weg und Ertrag des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs, in: US 48 (1993) 321–330: 328), ist nach wie vor strittig. Vgl. zum Problem der „konfes-

1. Offenbarungstheologie versus natürliche Theologie?

Karl Barth (1886–1968), der Schweizer Theologe, der die protestantische Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts wie kaum ein anderer geprägt hat, formulierte Anfang der 30er Jahre des vergangenen Jahrhunderts², dass es die „unbändigste Hybris“³ der menschlichen Vernunft sei, eine eigenständige natürliche Theologie als allgemeine Voraussetzung für die Plausibilität des „besonderen“, des Offenbarungswortes Gottes zu konstruieren; denn dies sei eine materiale Vorentscheidung über die Wirklichkeit Gottes und von daher gegen die Souveränität des gnädigen Gottes gerichtet.

Die sog. „natürliche Theologie“, gegen die Barth sich wandte, hatte in der Neuzeit, insbesondere in der Aufklärung und dann in apologetischer Absicht vor allem in der neuscholastischen katholischen Theologie⁴ ein spezifisches Gepräge erhalten: Es geht um ei-

sionellen Grunddifferenz“ jüngst auch G. Greshake, Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz, in: ThG 49 (2006) 162–174.

² Grob könnte man Barths theologisches Denken in Bezug auf die natürliche Theologie in vier Phasen einteilen: 1) Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie (bis ca. 1922): Ablehnung jeglicher (neuprotestantisch-liberalen) Variante von natürlicher Theologie; 2) Auseinandersetzung mit der Scholastik und katholischem Denken unter Bejahung einer natürlichen Theologie *innerhalb* des Raumes der Offenbarung, verbunden mit der Ablehnung einer natürlichen Theologie, sofern sie sich verselbstständigt und eine „Vorhallenfunktion“ erfüllen soll (bis ca. 1927); 3) Wende zur *analogia fidei*; sachgerechter Ausgangspunkt der Theologie ist allein das im Glauben gegenwärtige Ereignis des Ergehens des Wortes Gottes; daraus folgt die strikte Ablehnung jeglicher natürlichen Theologie (Ende der 20er/Anfang der 30er Jahre bis nach dem Zweiten Weltkrieg); 4) Wende zur „Menschlichkeit Gottes“: christologische Wiedereinholung der natürlichen Theologie (nach dem Zweiten Weltkrieg).

Es geht oben im Text um die „dritte Phase“ des Denkens Karl Barths, die u.a. herausgefordert ist durch den verschärfend politisierenden Weltanschauungskampf der frühen dreißiger Jahre. Barth wollte die Fundamente des Aufbaus der christlichen Theologie und Kirche in ein diesem Kampf entzogenes neutrales Gebiet verlegen und so den christlichen Glauben aus sich selbst heraus verständlich machen. Dabei wandte er sich nicht nur gegen die katholische Theologie, sondern auch gegen die sog. Liberale protestantische Theologie; Barth erkannte in der Liberalen Theologie das Erzübel natürlicher Theologie, weil sie das Christentum zurückführe auf den religiösen Selbstentwurf des natürlichen Menschen in seinem frommen Fühlen, Kulturschaffen und in dem zur Ideologie erhobenen Fortschrittsglauben. In direkter Auseinandersetzung stand Barth Anfang der dreißiger Jahre mit Emil Brunner; vgl. E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934; dagegen K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934 (Theologische Existenz heute 14). Die von Barth angestoßene Diskussion um die „natürliche Theologie“ wurde dann weit über Barth selbst hinaus weitergeführt. Zur Auseinandersetzung um die natürliche Theologie in der evangelischen Theologie der jüngeren Zeit vgl. pars pro toto die Diskussion zwischen Wolfhart Pannenberg (etwa: Einsicht und Glaube, in: Ders., Grundlagen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 223–236; Systematische Theologie, Band 1. Göttingen 1988, bes. 83–132) und Eberhard Jüngel (etwa: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980 [Beiträge zur evangelischen Theologie 88], 158–177), der das Problem der natürlichen Theologie als „zum nervösen Zentrum der evangelischen Theologie“ gehörig bezeichnet (vgl. ebd., 158f.).

³ Barth, Nein! (Anm. 2), 55.

⁴ Bei der „natürlichen Theologie“ geht es im Rahmen der Aufklärung zunächst um eine im Dienst der christlichen Gotteslehre stehende, eigenständige philosophische Disziplin (philosophische Gotteslehre, Religionsphilosophie). Im neuscholastischen System kann die natürliche Theologie als rationale Gotteslehre dann auch ein Teilbereich der apologetischen Fundamentaltheologie sein: als *demonstratio religiosa*. Schließlich tritt die natürliche Theologie in der neuscholastischen Dogmatik als Traktat „De Deo uno“ auf. Vgl. zur Geschichte der „natürlichen Theologie“ etwa Ph. Schäfer, Die natürliche Theologie als Aufgabe und Chance für die Gegen-

ne systematisch reflektierte Gotteserkenntnis, wobei sich diese Gotteserkenntnis aus der Betrachtung der Natur, aus dem (endlichen) Sein und Wesen der Welt und des Menschen allein auf Grund des natürlichen Lichts der Vernunft ergibt⁵.

Eine solche „natürliche Theologie“ sei, so Barth, von einer recht verstehenden Theologie des Wortes Gottes her betrachtet „sang- und klanglos“ und im Raum der Kirche, als Aufgabe der Theologie „erbarmungslos“ auszuschneiden⁶. Und die in der katholischen Theologie als ihr zu Grunde liegend geltend gemachte *analogia entis* sei die Erfindung des Antichrist; *ihrerwegen* könne man nicht katholisch werden⁷. Barth schöpfte seine Kritik aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre; demnach erschien ihm eine natürliche Theologie als „intellektuelle Werkgerechtigkeit“⁸, als Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung. Von daher könne eine solche natürliche Theologie nur der „Theologie und Kirche des Antichrist bekömmlich sein. Die evangelische Kirche und Theologie würde an ihr nur kranken und sterben können“⁹. Konkreter Hintergrund seiner Kritik an der katholischen Theologie war u.a. die Konstitution „Dei Filius“ des I. Vatikanischen Konzils über den katholischen Glauben, die ihre Ausführungen über die Offenbarung mit der Lehre von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis begann¹⁰. Dagegen setzte Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik mit der „Lehre vom Wort Gottes“ ein und machte den Gedanken der trinitarisch strukturierten Selbstausslegung Gottes zum systematischen Aufbauprinzip seiner Dogmatik: Gott kann nur durch sich selbst und von sich selbst her dem Menschen bekannt werden.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts vollzog sich in der katholischen Theologie – auch vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie, insbesondere mit Karl Barth – ein gewisser Wandel im Blick auf den „Ort“ und die „Funktion“ einer natürlichen Gotteserkenntnis. Lehramtlich niedergeschlagen hat sich dieser Wandel in der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Dies soll in den folgenden Ausführungen kurz erörtert werden.

Das II. Vaticanum spricht von natürlicher Gotteserkenntnis im ersten Kapitel seiner Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“. Es stützt sich dabei bis

wartstheologie, in: MThZ 26 (1975) 327–344; 329–334; vgl. zum Bedeutungswandel „natürlicher Theologie“ auch *Jüngel*, Dilemma (Anm. 2), 160–167.

⁵ Vgl. *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1980, 102; vgl. auch *G. Söhngen*, Art. Natürliche Theologie, in: LThK² VII (1962) 811–816; 811.

Barth artikuliert das Verständnis von natürlicher Theologie, gegen das er sich wendet, folgendermaßen: „Natürliche Theologie ist die Lehre von einer auch ohne Gottes Offenbarung in Jesus Christus bestehenden Gottverbundenheit des Menschen; sie entwickelt die auf Grund dieser selbständigen Gottverbundenheit mögliche und wirkliche Gotteserkenntnis und deren Konsequenzen für das ganze Verhältnis von Gott, Welt und Mensch“ (*K. Barth*, KD II/1, Zürich 1940, 189; vgl. auch *Barth*, Nein! [Anm. 2], 11f.).

⁶ Vgl. *Barth*, KD II/1 (Anm. 5), 188, 190.

⁷ Vgl. *K. Barth*, KD I/1, München 1932, VIII, IX) fort: „wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten“. In einer gewissen Phase seines Denkens wurde Barth so die Bejahung einer natürlichen Theologie zum (einzigem) kirchentrennenden Problem.

⁸ Vgl. *Barth*, Nein! (Anm. 2), 38; vgl. auch *Barth*, KD II/1 (Anm. 5), 150f. u.ö.

⁹ *Barth*, Nein! (Anm. 2), 63.

¹⁰ Barth kann dies nur als „Attentat auf den christlichen Gottesbegriff“ werten; vgl. *Barth*, KD II/1 (Anm. 5), 93.

in den Wortlaut hinein auf die Aussagen des I. Vatikanischen Konzils, nimmt dabei jedoch bemerkenswerte Akzentverschiebungen vor. Deshalb sollen die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils vor der Folie der entsprechenden Passagen des I. Vaticanums betrachtet werden. Der folgende zweite Punkt befasst sich daher mit der Konstitution „*Dei Filius*“ des I. Vaticanums, ein dritter Punkt mit der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, ein vierter Punkt reißt die Frage nach der Relevanz der Thematik angesichts gegenwärtiger Herausforderungen an.

2. Die (prinzipielle) Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis gemäß der Konstitution „*Dei Filius*“ des I. Vatikanischen Konzils

Das I. Vatikanische Konzil sieht sich im Gefolge des Auseinanderbrechens von Offenbarung und Vernunft, von Glaube und Denken in Frontstellung gegenüber „der Neuzeit“¹¹. Die am 24. April 1870 verabschiedete Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben wendet sich, wie dem Prooemium zu entnehmen ist, gegen Naturalismus, Pantheismus, Materialismus und Atheismus. Zugleich will die Konstitution aber auch einen Weg bahnen zwischen theologischen Extrempositionen wie (Semi-)Rationalismus auf der einen und Fideismus sowie Traditionalismus auf der anderen Seite¹². Das Konzil setzt sich also – wie in den Debatten der Konzilsaula deutlich wird – auseinander mit Positionen, die der Vernunft entweder zuviel zumuten (wie der [Semi-]Rationalismus) oder zu wenig zumuten (wie etwa der Fideismus). Das I. Vatikanische Konzil begegnet diesen einander entgegengesetzten Strömungen mit der Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes und der Lehre von der (Notwendigkeit der) übernatürlichen Offenbarung.

Nachdem das erste Kapitel der Konstitution „*Dei Filius*“ einige Klarstellungen im Bezug auf das Bekenntnis zu „Gott, dem Schöpfer aller Dinge“ trifft, setzt sich das zweite Kapitel mit der Offenbarung auseinander: die natürliche Gotteserkenntnis und die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung, die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung, die Quelle(n) der Offenbarung sowie die Auslegung der Offenbarung durch die

¹¹ Allerdings wandelt sich die Konstitution „*Dei Filius*“ im Laufe der Diskussionen von einer bloßen Verurteilung neuzeitlicher Irrtümer in Anlehnung an den Syllabus von 1864 hin zu einer grundsätzlicheren Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Denkansätzen.

¹² Vgl. hierzu auch *H.J. Pottmeyer*: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „*Dei Filius*“ des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i.Br. 1968 (Freiburger Theologische Studien 87), 168–171.205–212.

Unter dem Begriff „Rationalismus“ werden verschiedene Richtungen zusammengefasst, denen gemeinsam ist, dass die geistig-rationalen Erkenntniskräfte und Erkenntnisquellen gewissermaßen autonom gesetzt werden; dies ist theologisch insofern bedeutsam, als damit der Offenbarungs- und Geheimnischarakter des Glaubens geleugnet wird entweder zugunsten einer reinen Vernunftreligion oder zugunsten des Atheismus. Unter Semirationalismus versteht man eine Auffassung, wonach eine Offenbarung als gegeben vorausgesetzt wird, deren Inhalte jedoch als vernunftkonform erkannt werden können (z.B. Hermes). Auf der anderen Seite spricht der Fideismus der Vernunft im Bereich des Glaubens jede Möglichkeit und Zuständigkeit ab (z.B. Bautain); der Traditionalismus ist eine Spielart des Fideismus und hebt ebenfalls die Unfähigkeit der individuellen Vernunft hervor, eigenständig metaphysische, moralische oder religiöse Wahrheiten zu entdecken und nimmt eine in der Geschichte tradierte „Ur-Offenbarung“ Gottes an (z.B. Lamennais).

Kirche werden angesprochen. Das dritte Kapitel thematisiert den Glauben, das vierte das Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Das Offenbarungskapitel beginnt mit:

„Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann; ‚das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut‘ [Röm 1.20]; jedoch hat es seiner Weisheit und Güte gefallen, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren ...“. (DH 3004)¹³

Der zweite Abschnitt fährt fort:

„Zwar ist es dieser göttlichen Offenbarung zuzuschreiben, dass das, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann. Jedoch ist die Offenbarung nicht aus diesem Grund unbedingt notwendig zu nennen, sondern weil Gott aufgrund seiner unendlichen Güte den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hinordnete, nämlich an den göttlichen Gütern teilzuhaben, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen ...“. (DH 3005)¹⁴

Im dritten Kapitel über den Glauben heißt es schließlich unter anderem:

„Damit ... der Gehorsam unseres Glaubens mit der Vernunft übereinstimmend [...] sei, wollte Gott, dass mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen, die ... ganz sichere und dem Erkenntnisvermögen aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind ...“. (DH 3009)

Betrachtet man den äußeren Aufbau der Konstitution, kann der erste Satz des Offenbarungskapitels, dass Gott „mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“, als öffnender Teil einer „apologetischen Klammer“ verstanden werden, deren schließenden Teil der Glaubwürdigkeitsweis der Offenbarung durch Wunder und Weissagungen im Kapitel über den Glauben bildet¹⁵.

Was intendierte das Konzil, wenn es die natürliche Erkennbarkeit Gottes den Ausführungen zur übernatürlichen Offenbarung voranstellte? – Grundsätzlich musste dem Konzil aus apologetischem und missionarischem Interesse daran gelegen sein, sich auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft mit den Strömungen der Zeit auseinander zu setzen. Die Aussage, „dass Gott (...) mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft (...) gewiss erkannt werden kann“, richtet sich aber nicht nur gegen Anfragen „von außen“,

¹³ Der entsprechende Verwerfungssatz (DH 3026) lautet: „Wer sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft sicher erkannt werden: der sei mit dem Anathema belegt“.

¹⁴ Zur Anlehnung dieser Formulierungen an Thomas von Aquin vgl. etwa *Kasper*, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 5), 70.

¹⁵ Vgl. hierzu *P. Eicher*, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 517.

sondern auch gegen die genannten innertheologischen Richtungen wie Fideismus und Traditionalismus, indem die von diesen bestrittene Befähigung der Vernunft zur Gotteserkenntnis festgehalten wird¹⁶. Als Gegenstand dieser Erkenntnis nennt die Konstitution Gott als den „Ursprung und das Ziel aller Dinge“, der entsprechende Verwerfungssatz erweitert dies und spricht vom „einen und wahren Gott“, dem „Schöpfer und Herrn“ (DH 3026). Über den genaueren Umfang dieser Erkenntnis wird nicht weiter gesprochen. Als Erkenntnissubjekt wird das „natürliche Licht der menschlichen Vernunft“ angegeben. Aus den Konzilsdebatten lässt sich schließen, dass bewusst diese Formulierung gewählt wird, um deutlich zu machen, auf welcher Ebene hier vom Menschen die Rede sein soll: Ausgehend von einer doppelten (natürlichen und übernatürlichen) Final- und Erkenntnisordnung¹⁷ soll im Kontext der natürlichen Gotteserkenntnis von der menschlichen Natur „als solcher“, d.h. vom Menschen auf einer abstrakten Ebene die Rede sein¹⁸. Es wird also keine Aussage getroffen über die Gotteserkenntnis des einzelnen Menschen, insofern er sich in einem bestimmten heilsgeschichtlichen „Zustand“ befindet, sondern die prinzipielle Fähigkeit der Vernunft zur Gotteserkenntnis soll festgehalten werden¹⁹. Offenkundig wird dies auch durch den weiteren Verlauf des Textes: Es wird nicht der natürlichen Vernunft, sondern der göttlichen Offenbarung zugeschrieben, dass „das, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewissheit“ erkannt werden kann²⁰. Erst hier wird vom Menschen in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Situation gesprochen.

Als Begründung für die Behauptung der grundsätzlichen Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis verweist die Konstitution auf Röm 1,20: „das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut“²¹. Das I. Vaticanum spricht damit nicht in (rein) philosophischen Kategorien von der Welt, sondern rekurriert auf den biblischen Begriff der Schöpfung; vor diesem Hintergrund hält es die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis fest²². Das Konzil will sich damit offensichtlich nicht im Rahmen einer philosophischen Erkenntnis- oder Gotteslehre bewegen, sondern (vor dem Hintergrund einer doppelten Erkenntnisordnung zumindest

¹⁶ Die Abgrenzung gegenüber Fideismus und Traditionalismus war auf dem Konzil umstritten. Schließlich setzte sich aber die Einsicht durch, dass der Mensch von der Offenbarung nicht heteronom bestimmt werde, sondern als frei zustimmendes Subjekt sich in bewusster Entscheidung zum Glauben verhalte und so der Glaube selbst eine freie, personal verantwortete Antwort des Menschen auf die Offenbarung sei. Ein Verständnis der Vernunft als rein passives Vermögen wird abgelehnt, einer solchen müsste die Offenbarung letztlich immer fremd bleiben.

¹⁷ Vgl. DH 3015. Vgl. hierzu auch *Kasper*, Der Gott Jesu Christi (Anm. 5), 102.

¹⁸ Vgl. hierzu auch *Pottmeyer*, Glaube (Anm. 12), 180.183f.

¹⁹ Vgl. *G. Kraus*, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. Paderborn 1986 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 50), 48. Es geht also um die *quaestio iuris*, nicht um die *quaestio facti*.

²⁰ Vgl. DH 3005. Doch erscheint die Offenbarung nicht nur aus diesen „moralischen“ Gründen als „notwendig“, sondern sie ist notwendig, weil Gott den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hingecordnet hat.

²¹ Zitiert nach DH 3004. Ob sich das Konzil zu Recht in seinem Kontext auf Röm 1,20 berufen kann, sei hier dahingestellt. Vgl. hierzu die Überlegungen von *W. Breuning*, Gotteslehre, in: *W. Beinert* (Hg.), Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band I, Paderborn 1995, 201–362: 261f.

²² Vgl. dazu auch *Pottmeyer*, Glaube (Anm. 12), 191.198.

ansatzweise) eine theologische Begründung der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis geben.

Die Vernunftgemäßheit des Glaubens kann schließlich auch dadurch aufgezeigt werden, dass es – wie das dritte Kapitel der Konstitution über den Glauben zum Ausdruck bringt – neben den inneren Gnadenhilfen Gottes äußere, dem Erkenntnisvermögen aller angepasste „Beweise“ der Offenbarung gibt: Taten Gottes, vor allem Wunder und Weissagungen²³.

Damit lässt sich festhalten: Der übernatürlichen Offenbarung logisch vorgeschaltet wird die prinzipielle Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis; das Konzil weist der grundsätzlichen Befähigung der natürlichen Vernunft zur Gotteserkenntnis den Stellenwert zu, Bedingung der Möglichkeit für die Überzeugung von der übernatürlichen Offenbarung zu sein. Wunder und Weissagungen erweisen die übernatürliche Offenbarung dann *nachträglich* als glaubwürdig. Das Konzil bekennt sich damit gegen alle vernunftpessimistischen Strömungen zur „natürlichen“ Offenheit des Menschen auf den Schöpfer hin. Eine *faktische* natürliche Gotteserkenntnis durch den einzelnen Menschen in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Situation wird jedoch nicht einfach behauptet²⁴.

Die Diskussion um natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarung war mit der Konstitution „Dei Filius“ – auch in der katholischen Theologie – nicht einfach beendet²⁵; übersteigerte Interpretationen des I. Vaticanums in Richtung einer „eigenständigen“ natürlichen Theologie und „Beweisbarkeit“ Gottes waren nicht zuletzt dann Anstoß für die Auseinandersetzung um das Thema auf dem II. Vatikanischen Konzil²⁶.

²³ Vgl. DH 3026.

²⁴ Das I. Vaticanum selbst redet mit seiner Lehre von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis daher wohl nicht einfach einer sich autonom setzenden Vernunft, die sich selbstherrlich einen eigenständigen Weg zu Gott bahnt, das Wort. Es ist zwar richtig, dass das Konzil mit der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Vernunft „eine der Grundvoraussetzungen nicht nur dieser Konstitution, sondern der neuzeitlichen katholischen Theologie überhaupt ausdrücklich macht“; dennoch ist die Definition der natürlichen Gotteserkenntnis wohl „keineswegs das Startzeichen oder die Legitimation einer hemmungslosen unkritischen Natürlichen Theologie neben oder an Stelle der Offenbarungstheologie“ (Potmeyer, Glaube [Anm. 12], 189.199; vgl. auch J. Werbick, Der Streit um die „natürliche Theologie“ – Prüfstein für eine ökumenische Theologie?, in: Cath 37 (1983) 119–132: 129f.). – Dies wurde in der nachfolgenden katholischen Theologie so jedoch nicht immer berücksichtigt. Die Aussagen des Vaticanum I zur natürlichen Gotteserkenntnis wurden in den neuscholastischen Dogmatiken ohne größere Probleme übernommen und zum Teil übersteigert interpretiert. Vgl. hierzu etwa Kraus, Gotteserkenntnis (Anm. 19), 73.

²⁵ Dass „Dei Filius“ selbst nur Bruchstück blieb, lässt sich (auch) daran festmachen, dass aus Gründen des ausbrechenden Krieges das Schema, das ursprünglich aus einem ersten Teil und einem zweiten Teil (der eine trinitarisch gefasste Gotteslehre, eine biblisch begründete Anthropologie und Erlösungslehre beinhalten) bestand, zur Behandlung geteilt wurde. Da auf Drängen vieler Konzilsväter die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes der Behandlung dieses zweiten Teils vorgezogen werden sollte, wurde der erste Teil (nun „Dei Filius“) separat verabschiedet, der geplante zweite Teil konnte nicht mehr behandelt werden.

²⁶ Vgl. unten 3.1 das Schema „De deposito fidei“.

3. Natürliche Gotteserkenntnis innerhalb einer heilsgeschichtlich dimensionierten Theologie in der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des II. Vatikanischen Konzils

Das Ringen der Konzilsväter um die dogmatische Konstitution über die Offenbarung gibt Zeugnis von der Suche nach einem gangbaren Weg zwischen lehramtlich vorgelegter Offenbarungsdoktrin nach neuscholastischem Muster, Wort-Gottes-Theologie und heilsgeschichtlichem Ansatz. Erst nachdem zwei Konstitutionsentwürfe der theologischen Vorbereitungskommission von der Tagesordnung abgesetzt bzw. scharfer Kritik unterworfen worden waren, konnte ein Entwurf zur Offenbarungsthematik entstehen, der dem theologischen Aufbruch der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerecht wurde. Um zu illustrieren, was das II. Vaticanum ausdrücklich *nicht* sagen wollte, sei kurz auf den für das hier zu behandelnde Thema relevanten ursprünglichen Schemaentwurf mit dem Titel „De deposito fidei“ eingegangen.

3.1 Das Schema „De deposito fidei“

Dieses Schema²⁷, das den Konzilsvätern zur ersten Konzilssession zugesandt worden war (1962), stellte hinsichtlich dessen, was das I. Vatikanische Konzil zu Offenbarung und natürlicher Gotteserkenntnis gelehrt hatte, eine theologische Verengung, ja ein Zerrbild dar: Es bot zunächst eine allgemeine philosophische Erkenntnislehre, die in ein Kapitel „De Deo“ mündete. Darin lehrte es die Erkennbarkeit Gottes mit dem natürlichen Licht der Vernunft und zeigte diese anhand ausgeführter „Gottesbeweise“ auf. Offenbarung wurde im Wesentlichen begriffen als eine von Gott gegebene „Summe“ von übernatürlichen Wahrheiten. Jesus Christus erschien dann vor allem als Überbringer der Glaubenswahrheiten. Die christliche Botschaft wurde als durch äußere Zeichen wie Wunder, Weissagungen und insbesondere die Auferstehung Jesu Christi beglaubigt betrachtet. Die nicht eigenleistbaren Offenbarungswahrheiten sind also „eingeklammert“ durch die *praeambula* der natürlichen Gotteserkenntnis (und damit verbunden der Gottesbeweise) sowie die Beweiskraft der Wunder, die den Inhalt der Klammer bewahrheiten²⁸.

Dieser Entwurf verschwand jedoch von der Tagesordnung des Konzils; aus der Konzilsarbeit selbst heraus entstand schließlich die Konstitution über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe.

²⁷ Vgl. AS I/4, S. 654–678. Das Prooemium und die ersten sieben Kapitel (der bereits von der dazu bestellten Subkommission redigierten Fassung von 1962; vgl. hierzu auch LThK².Erg. 3, 667f.) entfalten auf schulphilosophische Weise die Konstitution „Dei Filius“, während die angehängten drei Kapitel die Erbsünde (und den Monogenismus), die letzten Dinge und die Satisfaktionslehre behandeln. Das Prooemium zeigt, dass das Schema den Zeitirrtümern aus dem von Gott der Kirche gegebenen Glaubensschatz einige Wahrheiten entgegenhalten will. Vgl. hierzu auch *Eicher*, Offenbarung (Anm. 15), 506.

²⁸ Vgl. hierzu *Eicher*, Offenbarung (Anm. 15), 511.

3.2 Natürliche Gotteserkenntnis im ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“

Das erste Kapitel der Offenbarungskonstitution ist überschrieben mit „Die Offenbarung“ (De ipsa revelatione). Es beginnt mit einem Artikel, in dem dargelegt wird, was der christliche Glaube eigentlich meint, wenn er von „Offenbarung“ spricht (DV 2). Artikel 3 bietet ein knappes Kompendium der Heils- und Offenbarungsgeschichte vor Christus. Die Vollendung des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus, von der in Artikel 4 die Rede ist, nimmt (nicht nur äußerlich) die zentrale Stellung innerhalb des ersten Kapitels ein. Artikel 5 befasst sich mit dem Glauben. In Artikel 6 werden die Aussagen des I. Vatikanischen Konzils zur natürlichen Gotteserkenntnis und zur Notwendigkeit der Offenbarung zitiert.

Folgende Tabelle soll die Rezeption, aber auch die Verschiebungen vom I. zum II. Vaticanum illustrieren²⁹:

Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben (I. VATICANUM)

„Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, das Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann; das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut‘ [Röm 1,20]: *jedoch hat es seiner Weisheit und Güte gefallen, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren ...*“ (DH 3004)

„Zwar ist es dieser göttlichen Offenbarung zuzuschreiben, dass das, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Ge-

Dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“ über die göttliche Offenbarung (II. VATICANUM)

„Es hat *Gott in seiner Güte und Weisheit gefallen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens bekannt zu machen* [vgl. Eph 1,9], dass die Menschen durch Christus, das Fleisch gewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig werden [vgl. Eph 2,18; 2Petr 1,4] ... Die durch diese Offenbarung sowohl über Gott als auch über das Heil des Menschen erschlossene innerste Wahrheit aber leuchtet uns in Christus auf, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (DV 2)

„Gott, der durch das Wort alles erschafft [vgl. Joh 1,3] und erhält, gewährt den Menschen in den geschaffenen Dingen ein ständiges Zeugnis von sich [vgl. Röm 1,19f.] und hat, weil er den Weg des übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, darüber hinaus sich selbst schon von Anfang an den Stammeltern kundgetan ...“ (DV 3)

„Durch die göttliche Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, um

²⁹ Jeweils gleich markierte Textpassagen in den beiden Spalten deuten die Übernahme eines Textes von „*Dei Filius*“ in „*Dei Verbum*“ an.

wissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann. Jedoch ist die Offenbarung nicht aus diesem Grund unbedingt notwendig zu nennen, sondern weil Gott aufgrund seiner unendlichen Güte den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hinordnete, nämlich an den göttlichen Gütern teilzuhaben, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen...“ (DH 3005)

nämlich Anteil zu geben an den göttlichen Gütern, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen‘.

Das heilige Konzil bekennt, „dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann“ [vgl. Röm 1,20]; doch lehrt es, seiner Offenbarung sei es zuzuschreiben, „dass das, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeiten, mit sicherer Gewissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann““ (DV 6)

Das erste Kapitel der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des II. Vatikanischen Konzils bietet weder eine Begriffsbestimmung von Offenbarung noch eine Lehrerklärung über das Wesen von Offenbarung, sondern: das logische Subjekt eines jeden Anfangssatzes der Abschnitte in diesem Kapitel ist Gott selbst in seiner Offenbarung. An die Stelle einer Begründungslehre von Offenbarung, welche die Grundlage für den Offenbarungsglauben bereit stellen soll, tritt im ersten Kapitel der Konstitution eine theologische Auslegung des Offenbarungsgeschehens selbst. „Dei Verbum“ beginnt das Kapitel zur Offenbarung nicht mit dem Aufweis der epistemologischen Möglichkeit des Offenbarungsempfangs wie noch das I. Vaticanum³⁰, sondern setzt damit ein, dass Gott sich selbst und das Geheimnis seines Willens mitteilen wollte – dabei wird eine Passage des I. Vaticanums (etwas modifiziert) aufgenommen, aber anders „verortet“. Ausgehend von einer trinitarischen Konzeption der Offenbarung erwächst die heilsgeschichtliche Aussage: Die durch die Offenbarung erschlossene Heilswahrheit „leuchtet uns in Christus auf, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (DV 2).

Artikel 3 stellt den geschichtlichen Charakter der Offenbarung und die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung heraus³¹. Der erste Satz dieses Artikels ist gleichsam das Vorzeichen, unter dem dann im sechsten Abschnitt von der natürlichen Gotteserkenntnis die Rede sein wird: Der klassische Beleg für die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis aus den geschaffenen Dingen, Röm 1,19f., erhält hier seinen Ort im Zusammenhang der (in die heilsgeschichtliche Perspektive integrierten) Rede von der Schöpfung und darin der Selbstkundgabe Gottes. Interpretiert wird die Römerbriefstelle

³⁰ „Die Tendenz, das Offenbarungsgeschehen in seiner ihm eigenen Selbstevidenz zur Sprache zu bringen, zeigt sich gerade auch daran, dass in dieser Konstitution keine Fundierung der epistemologischen Möglichkeit des Offenbarungsempfangs auszusagen versucht wird, sondern mehr im Sinne einer theologischen Phänomenologie die christliche Offenbarungsfigur als selbsteinleuchtende Wahrheit des Glaubens in ihrer umfassenden Gestalt (...) vorgestellt wird“ (Eicher, Offenbarung (Anm. 15), 517f.).

³¹ Vgl. J. Ratzinger, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium und zum I. Kapitel, in: LThK² Erg. 2 (1967) 504–515: 508.

mittels Joh 1,3³²: „Gott, der durch das Wort alles erschafft“. Die universale Selbstbezeugung Gottes durch die Schöpfung tritt damit in einen christologischen Zusammenhang. Von der Selbstkundgabe Gottes durch die Schöpfung unterschieden, aber nicht getrennt³³, wird dann die „besondere“ geschichtliche Offenbarung, die in einem kleinen Kompendium der alttestamentlichen Heilsgeschichte dargelegt wird.

Artikel 4 bildet inhaltlich die Mitte des Kapitels: Jesus Christus vollendet das Heilswerk, er erfüllt die Offenbarung durch sein ganzes Leben, zu dem Worte, Werke, Zeichen – vor allem sein Tod und seine Auferstehung sowie die Geistsendung gehören; „Zeichen und Wunder“ fungieren hier nicht mehr als Momente, welche die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu Christi *nachträglich* erweisen sollen (wie noch im I. Vaticanum und im Schema „De deposito fidei“), sondern sind konstitutive Elemente der offenbarenden Erscheinung Jesu Christi selbst³⁴. Auch im fünften Artikel über den Glauben werden „äußere Beweise“ der Offenbarung, wie sie noch im I. Vaticanum und im vorbereiteten Schema angeführt wurden und die den Glauben als vernunftgemäß erweisen sollen, nicht mehr erwähnt.

Artikel 6 bildet schließlich ein Konglomerat von Zitaten zur natürlichen Gotteserkenntnis und zur Offenbarung aus dem I. Vaticanum. Dabei nimmt „Dei Verbum“ Veränderungen in der Reihenfolge vor: Artikel 6 beginnt nicht mit der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern abermals mit Gott, der sich selbst und „das Geheimnis seines Willens“ mitteilen will³⁵, insofern der Mensch berufen ist zur Teilhabe an der göttlichen Natur. Dann erst zitiert Artikel 6 die Textstelle über die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis Gottes, die im I. Vaticanum den Auftakt des Offenbarungskapitels bildete, gefolgt von der Passage über die „moralische“ Notwendigkeit der Offenbarung.

Diese (Umstellung der) Reihenfolge innerhalb des sechsten Abschnitts spiegelt nochmals wider, welcher „Ort“ der natürlichen Gotteserkenntnis im gesamten Offenbarungskapitel zugewiesen wird: Der im I. Vaticanum noch so wichtige öffnende Teil der „apologetischen Klammer“, also die Lehre von der prinzipiellen Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, die im I. Vaticanum die Grundlage für die Lehre von der übernatürlichen Offenbarung bildete, wird im II. Vaticanum den Ausführungen über die Offenbarung nachgestellt und in den letzten Abschnitt des Offenbarungskapitels verwiesen. Während das I. Vaticanum im Kapitel über die Offenbarung mit der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis einsetzt, beschreibt das II. Vaticanum zuerst Gottes Offenbarungshandeln in einer umfassenden heilsgeschichtlichen Schau und stellt die Thematik der natürlichen Gotteserkenntnis an den Schluss³⁶. Erst nachdem „Dei Verbum“ gleichsam auf den Straßen der Offenbarung, verstanden als Selbstmitteilung Gottes, gegangen ist, richtet sich

³² Ob die Pointe von Röm 1,19f. hier getroffen wird, sei hier (wie schon im Kontext der Zitation der entsprechenden Stelle in „Dei Filius“) wiederum dahingestellt.

³³ Vgl. hierzu *H. Hoping*, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg i.Br. 2005, 695–831: 742.

³⁴ Vgl. hierzu *Eicher*, Offenbarung (Anm. 15), 526.

³⁵ Neu gegenüber dem Text des I. Vaticanums ist die Ersetzung des Wortes „revelare“ (DH 3004) durch „manifestare“ und „communicare“.

³⁶ Vgl. dazu auch *J. Ratzinger*, Kommentar (Anm. 31), 506.

der Blick auf die „natürliche“ menschliche Vernunft, um von dorthier zurückzufragen, inwiefern sie Spuren jenes Gottes finden kann, der sich in der Heilsgeschichte geoffenbart hat³⁷. Das II. Vaticanum „entfaltet die Offenbarung von ihrer christologischen Mitte her, um dann als eine Dimension des Ganzen die unaufhebbare Verantwortung der menschlichen Vernunft herauszustellen. So wird sichtbar, dass das menschliche Gottesverhältnis nicht aus zwei mehr oder minder selbständigen Stücken zusammengefügt ist, sondern unteilbar ein einziges darstellt; es gibt keine in sich ruhende natürliche Religion, sondern jede Religion ist ‚bestimmt‘, ist in diesem Sinne ‚positiv‘, aber gerade in ihrer Positivität schließt sie die Verantwortung des Denkens nicht aus, sondern ein“³⁸.

Ort und Funktion (der Möglichkeit) natürlicher Gotteserkenntnis verschieben sich damit vom I. Vaticanum zum II. Vaticanum – und dies bei fast unveränderter Übernahme großer Textpassagen:

Im I. Vaticanum wird die an den Anfang der Ausführungen zur Offenbarung gestellte prinzipielle Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis als Bedingung der Möglichkeit der Überzeugung von der (tendenziell als Informationsgeschehen verstandenen) übernatürlichen Offenbarung expliziert; im für das II. Vaticanum vorbereiteten Schema „*De deposito fidei*“ stellt die natürliche Gotteserkenntnis die Grundlage ausgeführter „Gottesbeweise“ dar; im endgültigen Text der Konstitution über die als Selbstmitteilung Gottes verstandene Offenbarung des II. Vaticanums erhält die natürliche Gotteserkenntnis ihren Stellenwert als *ein* Aspekt innerhalb eines heilsgeschichtlich dimensionierten, insbesondere von der christologischen Mitte her gedachten größeren Ganzen – die abstrakte Fragestellung des I. Vatikanischen Konzils wird im II. Vaticanum in eine geschichtlich-heilsgeschichtliche Perspektive integriert. Der im II. Vaticanum vorgenommene „Ortswechsel“ (der Lehre von) der natürlichen Gotteserkenntnis ist also zugleich ein „Funktionswechsel“; sie dient nicht mehr der Glaubensbegründung im Vorfeld von Offenbarung und Glaube, sondern der Glaubenseinsicht innerhalb des Rahmens von Offenbarung und Glaube.

Ob in „*Dei Verbum*“ die Zusammenführung von heilsgeschichtlichem Ansatz und der Lehre von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis in Anlehnung an das I. Vaticanum in jeder Hinsicht gelungen ist, wird von manchem Konzilsinterpreten – wohl zu Recht – bezweifelt³⁹. Zweifellos herrscht eine gewisse Spannung zwischen dem letzten Abschnitt des ersten Kapitels der Offenbarungskonstitution (DV 6) und den vorhergehenden Aussagen des Kapitels; die Passage über die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis wirkt wie ein Anhängsel an die vorangehenden Ausführungen, welche die Geschichtlichkeit und Dialogizität des Offenbarungsgeschehens, die christologische Dimension der Schöpfung und darin der universalen Selbstkundgabe Gottes, die Selbstevidenz der Gestalt Jesu Christi und den Glauben als Überantwortung des ganzen Menschen an

³⁷ Vgl. hierzu auch *Breuning*, Gotteslehre (Anm. 21), 254.

³⁸ *Ratzinger*, Kommentar (Anm. 31), 515.

³⁹ Nach Kasper etwa lässt der Konzilstext zweifellos noch Wünsche offen: „Mit Hilfe der konkreten, geschichtlichen und existentiellen Betrachtungsweise allein lassen sich die intellektuellen Anfragen des Atheismus nicht beantworten. Der geschichtliche Aspekt hätte deshalb deutlicher mit der traditionellen Lehre von der Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis vermittelt werden müssen“ (*Kasper*, Der Gott Jesu Christi [Anm. 5], 73f.97).

Gott darlegen. Der Text trägt Spuren eines gewissen Kompromisses und des Versuchs, zu vermitteln zwischen einer neuscholastischen Offenbarungsdoktrin mit einer natürlichen Theologie als „Vorhof-Theologie“ in apologetischer Absicht auf der einen Seite und einer konsequenten Offenbarungstheologie unter Absehung jeglicher vernünftiger Begründungszusammenhänge auf der anderen Seite⁴⁰. Insgesamt verwahrt sich „Dei Verbum“ dabei sowohl gegen innertheologische Strömungen, welche neben dem Schwergewicht von natürlicher Gotteserkenntnis und darauf aufbauenden Gottesbeweisen nur nebenbei auf die freie Selbstmitteilung Gottes in der Heilsgeschichte eingehen, als auch gegen Strömungen, welche Gotteserkenntnis und Glaube als völlig dem irrationalen Bereich angehörig betrachten.

4. Die Gottesfrage klopft (in neuer Weise) an die Tür

Seit dem II. (und erst recht seit dem I.) Vatikanischen Konzil haben sich die Probleme und Anfragen an Theologie und Kirche gravierend verändert. Nicht mehr so sehr die Formen des Atheismus als (rational begründetem) „System“ als vielmehr, um nur zwei Beispiele zu nennen, neue Religiositäten mit neuen Heilsversprechen, Religiositäten, die sich aus dem jeweiligen Glücks- und Gerechtigkeitsstreben des Menschen herleiten, (scheinbar) ohne (personalen) Gott auskommen sowie beliebig variiert werden können⁴¹, auf der einen Seite – und fundamentalistische Strömungen auf der anderen Seite fordern derzeit Kirche und Theologie heraus⁴². Von „Denkverweigerungen“ in Sachen Religion ist diesbezüglich mancherorts die Rede⁴³. Damit hat trotz des Wandels der Herausforderungen die Thematik (der Verhältnisbestimmung) von natürlicher Theologie und Offenbarung, von Vernunft und Glaube nichts an Aktualität verloren⁴⁴.

⁴⁰ Vgl. hierzu auch *Eicher*, Offenbarung (Anm. 15), 555.

⁴¹ Johann Baptist Metz etwa kommt zu dem Urteil: „Die Krise, die das europäische Christentum befallen hat, ist nicht mehr primär oder gar ausschließlich eine Kirchenkrise. (...) Die Krise sitzt tiefer: Sie ist keineswegs nur im Zustand der Kirchen selbst begründet: Die Krise ist zur *Gotteskrise* geworden“. „Das Stichwort lautet: Religion ja – Gott nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr. Der Atheismus von heute kann nämlich schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen“ (*J.B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Ders., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92: 77). Als Beispiele für eine „gottlose Gottrede“ nennt Metz: Gott als freischwebende Metapher beim Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, im ästhetischen Diskurs, als Codewort zur Legitimierung ziviler Rechtsgemeinschaften, Religion als Name für den Traum vom leidfreien Glück, als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsumutung des Menschen, Vorstellungen von Seelenwanderung und Reinkarnation.

⁴² Ganz zu schweigen etwa von jenen Herausforderungen, welche angesichts der derzeitigen Ergebnisse der Hirnforschung auf die Theologie zukommen. Vgl. pars pro toto *P. Neuner* (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg i.Br. 2003 (QD 205).

⁴³ Vgl. etwa *W. Breuning*, Gotteslehre (Anm. 21), 261, insbesondere Anmerkung 100.

⁴⁴ Vgl. jüngst auch die Wahl des Themas (welches schon das akademische Wirken Joseph Ratzingers durchzog) und das Interesse an der sog. „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. im Rahmen seines Besuches in Bayern: Papst *Benedikt XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Ders., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, kommentiert von G. Schwan, A.Th. Khoury, K. Kardinal Lehmann, Freiburg i.Br. 2006, 11–32. Als (kritische) Reaktion auf diese Vorlesung vgl. etwa *J. Habermas*, Ein

Die Gottesfrage klopft heute in neuer Weise an die Tür der Theologie. Die Frage nach einer verantworteten Rede von Gott, nach den Verstehensvoraussetzungen und der Bewährtheit des Glaubens stellen sich in den veränderten, „postmodernen“ Kontexten neu und drängend⁴⁵. Die dogmatische Theologie bleibt dabei in ihrer Aufgabe, die Offenbarung zu reflektieren und auszulegen, vor das unabweisbare *Problem* gestellt, das eine „natürliche Theologie“ – wenn man diese noch so nennen will – anzeigt: nämlich den universalen Anspruch der christlichen Botschaft und die dem Glauben selbst innewohnende Suche nach Einsicht. Damit verbunden ist das Problem, die Rede von Gott und seiner Selbstmitteilung in Auseinandersetzung mit anderen Weltdeutungen in die Wirklichkeitsverständnisse und die Erfahrungswelten des gegenwärtigen Menschen hinein zu vermitteln, ohne dabei in den herrschenden Plausibilitäten aufzugehen, bzw. darzulegen, dass (und wie) sie diesen Erfahrungen stand hält⁴⁶.

Hatte Karl Barth im Blick auf das I. Vaticanum der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis (in einer bestimmten Phase seines Werkes) noch kirchentrennende Bedeutung zugeschrieben, so konnte er sich diesbezüglich im Blick auf „Dei Verbum“ zu einem „placet iuxta modum“ durchringen⁴⁷; von „intellektueller Werkgerechtigkeit“, wie sein Vorwurf an eine (als Vorhof-Theologie fungierende) natürliche Theologie lautete, wird man im Blick auf das II. Vaticanum kaum mehr sprechen können. Damit wäre eine Tür zu einem intensiveren ökumenischen Dialog bezüglich dieser Problematik geöffnet. Leider wurde im offiziellen evangelisch-katholischen Dialog nach dem II. Vaticanum die sog. natürliche Theologie bisher nicht (explizit) als kontroverstheologisches bzw. öku-

Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007.

⁴⁵ Vgl. zur Problematik auch die derzeitigen, in Auseinandersetzung mit der sog. „Postmoderne“ stehenden theologischen Ansätze zur (rationalen) Glaubensrechtfertigung: etwa Konzeptionen in Anlehnung an die klassische metaphysische Glaubensbegründung, Konzeptionen erst- bzw. transzendentalphilosophischer Glaubensverantwortung, „reine“ Apologetik bzw. kritizistischer Ansatz, Konzeptionen auf der Grundlage „postmoderner“ Verweigerung „vernünftiger“ Glaubensverantwortung. Vgl. dazu etwa *Ch. Böttigheimer*, Wie vernünftig ist der Glaube? Versuche rationaler Glaubensrechtfertigung in nachmetaphysischer Zeit, in: ThG 48 (2005) 113–125.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch *Schäfer*, Die natürliche Theologie (Anm. 4), 338–344.

⁴⁷ *K. Barth*, Ad limina Apostolorum, Zürich 1967, 49. Im Blick auf das erste Kapitel der Offenbarungskonstitution bemerkt er: „Wo ist die *theologia naturalis* und wo ist die Anathematisierung ihrer Ablehnung im 2. Vaticanum hingekommen? Wo bleibt da alle Apologetik? Alle die Sorgen um das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, Natur und Übernatur usw., die die Väter des 1. Vatikanums ausschließlich bewegt haben, scheinen für die des 2. gar nicht mehr zu existieren. Man bemerke weiter, wie jetzt das für das Konzil von 1870 so bezeichnende formale Denken einem streng sachlich-theologischen, wie jetzt die Statik von einst einer von der Schrift her bewegten und bestimmten Dynamik gewichen ist! Man bemerke, wie die breiten Entfaltungen des Ersten im Zweiten Vatikanum nur noch in einem schmalsten Minimum, in zwei Zitaten (Art. 6) in Erinnerung gebracht werden: gut genug, um anzuzeigen, daß der der menschlichen Vernunft gewiß nicht prinzipiell und absolut unzugängliche Gott dem Menschen faktisch-praktisch doch nur in seiner (Art. 2–5 eindeutig beschriebenen) Selbstoffenbarung erkennbar sei!“ (ebd., 57)

Barth moniert dabei angesichts dieser Veränderungen vom I. zum II. Vaticanum, dass jene Passage des Prooimiums der Offenbarungskonstitution, welche davon spricht, dass sich das II. Vaticanum „Concilium Tridentini et Vaticanum I inhaerens vestigiis“ verstehe, oft zu harmonisierend übersetzt werde etwa als: „in der Nachfolge ...“. Seiner Ansicht nach müsse sich die Rückbindung an das Tridentinum und I. Vaticanum folgendermaßen verstehen lassen: „von den Spuren jener Konzilien her vorwärtsgehend“ (ebd., 49).

menisch relevantes Thema behandelt⁴⁸; diese Thematik aufzunehmen, bleibt – auch angesichts dessen, dass das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem bleibender Gegenstand grundsätzlicher ökumenischer Reflexionen und Auseinandersetzungen ist – ein Desiderat.

Versteht man darüber hinaus ökumenische Theologie nicht nur im Sinne einer Aufarbeitung von im Laufe der Geschichte entstandenen Lehrverurteilungen und den damit verbundenen (bisher) kontroversen Themen, bei denen der ehemalige konfessionelle „Gegner“ der primäre Ansprechpartner ist, sondern auch – der ursprünglich missionarischen Motivation der Ökumenischen Bewegung folgend – dahingehend, dass ökumenische Theologie sich den je gegenwärtigen Anfragen zu stellen hat, wobei die „Welt“, die gegenwärtige (und zukünftige) Gesellschaft mit ihren Herausforderungen den für die Theologie der christlichen Kirchen gemeinsamen Partner darstellt, dann ist die (Reflexion auf die begründete) Rede von Gott, dann ist eine Theo-Logie in die jeweilige Zeit hinein, eine Theo-Logie der Gegenwart und Zukunft⁴⁹ eine unverzichtbare und drängende Aufgabe gerade auch der ökumenischen Theologie, die es entschiedener anzugehen gilt, als dies bisher der Fall ist.

The subject of faith and reason, including the problem of a ‘natural knowledge’ of God, is of topical interest, not only in Roman Catholic theology and its analysis of atheism, but also with regard to the relationship between Protestant and Roman Catholic theology. The present contribution outlines the change of framework and function of (the possibility of) a natural knowledge of God in Roman Catholic theology as it may be traced from Vatican I to Vatican II.

⁴⁸ Im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland wurde die Frage nach Möglichkeit und Grenzen einer natürlichen Gotteserkenntnis zwar 1947 und 1953 (im Zusammenhang der Frage nach dem Naturrecht) behandelt; vgl. *B. Schwahn*, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975, Göttingen 1996, 109–153. Doch im internationalen lutherisch-katholischen wie auch reformiert-katholischen Dialog nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde diese Thematik (bisher) nicht (mehr) aufgegriffen. Vgl. zur Entschärfung des „ökumenischen Disputts“ um die natürliche Theologie auch *Werbick*, Streit (Anm. 24), 130f.

⁴⁹ Vgl. zu einem solchen Bemühen bereits *K. Rahner*, Zur Theologie des ökumenischen Gesprächs, in: SW 27, 59–92: bes. 73–75.86–88; Ders., Ökumenische Theologie der Zukunft, in: SW 27, 105–118: bes. 106–109.