

Deus certo cognosci potest?

Die „natürliche Gotteserkenntnis“ im Licht der katholischen dogmatischen
Gotteslehre

von Wolfgang Beinert

Die Frage nach der Bedeutung der Ratio für Erkenntnis und Erkenntnisvermittlung ist seit der Regensburger Rede Benedikts XVI. und den gegenwärtigen Debatten um die Existenz Gottes von neuem aktuell. Die Konzeption der „*theologia naturalis*“ gehörte seit dem Vaticanum I zum Standard der katholischen Theologie: Gott kann mit der natürlichen Vernunft „erkannt“, ja „bewiesen“ werden. Seit dem Vaticanum II mehren sich in der Dogmatik die Zweifel bis hin zum Eingeständnis, sie sei gescheitert (Ratzinger). Damit aber ist ein Rahmen gegeben, der das Verhältnis auch zwischen Theologie und Naturwissenschaften entkrampfen kann.

0. Die Aktualität der Frage

Gott wirkt zurzeit ziemlich zerzaust. Genau zu sagen: Diesem Zersausungsprozess sind vor allem die Gebildeten unter seinen Anhängern ausgesetzt. Nicht als ob er kein Thema wäre: Seit Jahrzehnten sind nicht so viele Bücher über Gott und den Sinn des Lebens publiziert worden wie gegenwärtig. Acht der 20 Positionen der Bestseller-Liste der Zeitschrift *Spiegel* vor der Eröffnung der Frankfurter Buchmesse 2007 handeln davon.¹ Doch in den Buchhandlungen lagen zur selben Zeit verkaufstarke Werke, die mächtig gegen den Trend stehen: Gottesglaube ist eine Wahnvorstellung;² der Mensch der Schöpfer Gottes.³ „*Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*“⁴, erklärt Christopher Hitchens. So ist es schließlich nur logisch zu folgern: „*Wir brauchen keinen Gott*“⁵. Das lasen sich die Glaubenden nicht gefallen. Sie schießen zurück. Unvernünftig ist es, so zu reden. Die Munition entnehmen sie u.a. den Texten des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870: Gott kann „mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden“⁶. Laut agieren die Kreationisten. Wesentlich moderater schützen die Vertreter der Theorie vom *Intelligent Design* die Ansichtigkeit Gottes. Die Gebildeten unter den Verächtern Gottes erscheinen den einen wie den anderen als die wahren Wahnopfer. Von dritter Seite wird *Der letzte Gottesbeweis* ge-

¹ Spiegel 41/2007 (8.10.2007), 203, 216.

² R. Dawkins. *Der Gotteswahn*, Berlin 2007. Das Buch hat es in den USA zu einer Millionenaufgabe gebracht: hierzulande steht ihm eine ähnliche Karriere bevor. Die Illustrierte „*stern*“ widmete ihm in der Ausgabe 40/27.9.2007, 30–40, eine eingehende Darstellung, ergänzt durch ein Interview mit dem Verfasser.

³ W. Schmidbauer. *Warum der Mensch sich Gott erschuf*. Stuttgart 2007.

⁴ C. Hitchens, München 2007.

⁵ M. Onfray, München – Zürich 2007.

⁶ DH 3004.

führt.⁷ Man muss an einen theologischen Volkssturm im finalen Gefecht denken, zumal es gleich im ersten Absatz des Vorwortes des kleinen Buches offen heißt, dass dieser Versuch ob seiner Voraussetzungen und seines Interesses die Existenz Gottes nicht beweisen könne. „Auch das Vertrauen in die Vernunft ist ein Glaube, ein Glaube, der mit dem Glauben an Gott eng zusammenhängt.“⁸ Indes beschwört Jörg Hinrich Hacker, Vizepräsident der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*: „Die biblische Forschungslehre eignet sich nicht zur Beschreibung der Evolution.“ Er tut solches im Leitartikel des Forschungsmagazins der DFG unter der Schlagzeile „Irreführend und gefährlich“⁹.

Die heftige Auseinandersetzung wird unter den Erkenntnisprämissen der modernen Naturwissenschaften geführt und ist aus dieser Perspektive nichts anderes als eine aktualisierte Neuauflage der betagten Kontroverse *Wissenschaften versus Theologie*¹⁰ oder *Naturalismus versus Supranaturalismus* oder auch, nochmals eine Ebene fundamentaler, der bleibenden Spannung zwischen *Vernunft und Glaube*. Seit der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. vom 12. September 2006 wird sie gern unter dieser Perspektive aufgerollt und diskutiert.¹¹ Das Ergebnis ist von grundlegender Bedeutung, erstens, für die Theologie. Für sie geht es um alles oder nichts. Sie verlöre, wenigstens im abendländischen Verständnis, ihre Daseinsberechtigung mit einem Schlage, wenn der Glaube an Gott, die Basis aller ihrer Sätze, sich als rationale Chimäre, als Wahnprodukt erweisen sollte. Unter diesem Verlust litten jedoch, zweitens, sofort auch die anderen Wissenschaften. Im erwähnten Aufsatz bekennt Hacker die Aporie der Naturwissenschaften: „Um angesichts der immer weitergehenden wissenschaftlichen Möglichkeiten eine Bewertung des Machbaren zu erlangen, ist eine Orientierung durch ethische Abwägungen notwendig. Auch die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ oder das Spannungsverhältnis von Freiheit und Verantwortung des Wissenschaftlers bedarf einer Begleitung durch Philosophie und Religion.“¹²

In den nachfolgenden Ausführungen soll erhoben werden, welchen Grundsatz-Beitrag die theologische Disziplin *Dogmatik* zu dieser außerordentlich wichtigen Problematik beisteuern kann. Wir gehen so vor, dass wir uns zunächst mit dem zu untersuchenden Material vertraut machen. Wie gleich zu sehen sein wird, spiegelt sich in der Aufberei-

⁷ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger, München 2007.

⁸ Ebd., 7.

⁹ J.H. Hacker, *Irreführend und gefährlich*. Wissenschaft wider Kreationismus und Intelligent Design: „Die biblische Schöpfungslehre eignet sich nicht zur Beschreibung der Evolution“, in: *forschung* 3/2007, 2f.

¹⁰ Vgl. W. Beinert, *Genäherte Distanz*. Das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften nach katholischen Dogmatiken des 20. Jahrhunderts, in: *MThZ* 58 (2007) 227–247. Der vorliegende Aufsatz, wie der genannte hervorgegangen aus den Diskussionen im „Arbeitskreis Kirche und Wissenschaft“ an der Katholischen Akademie in Bayern, München, versteht sich als eine Art Weiterführung unter einem speziellen Blickwinkel.

¹¹ *Benedikt XVI.*, *Glaube, Vernunft und Universität*. Erinnerungen und Reflexionen: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9.–14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2006, 72–84. Die da wiedergegebene ursprüngliche Fassung wurde später ergänzt. In der Überarbeitung findet sich die Vorlesung in dem gleich zu nennenden von Chr. Dohmen herausgegebenen Buch, 15–26. Nach dieser Fassung wird hier zitiert. – Unter den Kommentaren sei genannt: *Chr. Dohmen (Hg.)*, *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007; *K. Wenzel (Hg.)*, *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹² J.H. Hacker, *Irreführend und gefährlich* (Anm. 9), 3.

tung der Gottesfrage schon ein wichtiges Element der Antwort wider. An zweiter Stelle legen wir einen gedrängten Rückblick auf die Geschichte der so genannten natürlichen Theologie vor, der kirchlich sanktionierten Lehre also von der mit natürlichen Mitteln (d.h. negativ: ohne übernatürliche Offenbarung) erreichbaren Erkenntnis Gottes. Auf diesem Hintergrund sollen in einem dritten Gang die Reaktionen und Interpretationen in den Lehrbüchern und Einzeldarstellungen zur Gotteslehre präsentiert werden. Im vierten und letzten Kapitel erörtern wir die Konsequenzen für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften. In einem Exkurs nach dem zweiten Kapitel schauen wir uns den *Katechismus der Katholischen Kirche* auf unser Thema hin an.

1. Die Materialien

Die Diskussion wird also auf der Basis der *dogmatischen* Gotteslehre geführt. Damit sind alle fundamentaltheologischen Abhandlungen ausgeschlossen, in denen oft, meist mit apologetischem Einschlag gegenüber den Wissenschaften oder dem Protestantismus, das Thema traktiert wird. Uns interessiert die sozusagen „interesselose“ Reflexion über die Möglichkeiten der Gotteserkenntnis. Sie ist dogmatisches Geschäft. Wir fragen: Was wird den Adeptinnen und Adepten der Theologie im ganz normalen akademischen Unterricht vorgetragen?

Der wichtigste Beitrag zur Thematik stammt vom Konzil im Vatikan von 1869/70. Hier ist darum der *terminus a quo* der Rückschau. Sie endet im Herbst 2007 mit den jüngsten derzeitigen Darstellungen.¹³ Uns plagt nicht der Ehrgeiz einer lückenlosen Vorstellung der fraglichen Werke. Vor allem für die Zeit bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts käme man nicht umhin zu langweilen: Die Lehrbücher der neuscholastischen Schule, die in dieser Periode den Ton an den Fakultäten und Hochschulen angab, ähneln sich. Eine ausagefähige Auswahl reicht also hin. Je näher wir allerdings der Gegenwart kommen, umso mehr bemühen wir uns um Vollständigkeit. Das verlangt schon die Diversität der Einordnung des Gottestraktates in die Gesamtdogmatik. Sie sagt einiges über die Sicht unseres Themas aus. So stellen wir die Materialien anhand dieses Kriteriums vor.

In den klassischen, gewöhnlich vielbändigen Standardwerken folgt die Gliederung des dogmatischen Stoffes im Großen und Ganzen der Heilsgeschichte. Nach einer Darlegung der theologischen Erkenntnislehre und der dogmatischen Methode (*formale Dogmatik*) bieten die Autoren zu Beginn der Erörterung der Glaubensinhalte (*materiale Dogmatik*) die Gotteslehre: Gott ist der Urheber und Ausgang der Geschichte, die mit der Schöpfung anhebt und in der beseligenden Fülle des Himmels, letztes Kapitel der Eschatologie, als Geschichte des *Heiles* endet. Die Gotteslehre selber ist bei den neuscholastischen Autoren in der Regel unterteilt in einen Traktat *De Deo Uno* und einen weiteren, der das Mysterium der Dreifaltigkeit vorstellt (*De Deo Trino*). Wir erfahren erst einmal, wer die Größe *Gott* in sich ist, um dann das christliche Proprium kennen zu lernen – Gott für die Christen. Die beiden Teile sind sehr unterschiedlich gewichtet: Die allgemeine Gottesleh-

¹³ Genaue Bibliographie im Anhang. Innerhalb unseres Textes werden die Werke in Kurzform zitiert, und zwar in der *reformierten Rechtschreibung* auch dann, wenn im Original die alte verwendet wird.

re (*De Deo Uno*) nimmt an die zwei Drittel des Gesamtumfangs ein.¹⁴ Nach der Lektüre nistet sich der Verdacht ein, eigentlich sei im ersten Teil alles Wesentliche gesagt, der zweite ein Annex von minderer Bedeutung. Die Frage der Gotteserkenntnis wird generell am Anfang der allgemeinen Gotteslehre besprochen. Sie ist entsprechend den Vorgaben des Konzils von 1870 noch kein wirklicher Teil des theologischen Stoffes, da sie ja auf natürlichem Weg gewonnen werden kann. Auch die sich gewöhnlich anschließende Lehre von der Wesenheit Gottes ebenso wie die von seinen Eigenschaften ist auf lange Strecken eher eine philosophische Darlegung, für die die Bibel nur eine ergänzende und bestenfalls bekräftigende Belegquelle ist.¹⁵ Dieses Vorgehen findet sich noch am Ende des 20. Jahrhunderts beispielweise in Band 2 der „Katholischen Dogmatik“ von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus (1996). Allerdings wird der Akzent zunehmend auf die Offenbarungstheologische und weniger auf die philosophische Darstellung gelegt. Bezeichnenderweise trägt der Band den Titel *Der Gott der Offenbarung*. In der Durchführung folgt er jedoch den herkömmlichen neuscholastischen Gliederungsprinzipien; entsprechend stark ist die natürliche Gotteserkenntnis beachtet.¹⁶

Zunehmend verlassen allerdings die Dogmatiker nach dem Zweiten Weltkrieg und besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Weg der Lehrbuchtradition. Ein frühes Beispiel ist die unter dem Namen von Josef Auer und Joseph Ratzinger begonnene *Kleine Katholische Dogmatik*¹⁷. Band II (*Gott – Der Eine und Dreieine*, 1978) geht nicht von einer natürlichen, auf philosophischem Weg erspekulierten Gotteserkenntnis aus, sondern vom Glauben selber. „Wer“, heißt es in der Einleitung, „zu den Menschen von Gott reden will – das ist Lebenserfahrung und Gesetz aller echten ‚Theologie‘ – muss am Anfang und in der Mitte und am Ende mit Gott selbst zu reden versuchen.“¹⁸ Natürlich ist Auer dem Ersten Vatikanischen Konzil verpflichtet. Er unterscheidet Gottes Werk- und Wortoffenbarung. Diese findet sich in den Glaubensquellen, jene erscheint der natürlichen Vernunft.¹⁹ Sorgfältig wird in diesem Kontext dann dessen Verlautbarung erörtert.

Der Bann ist jetzt gebrochen. Die natürliche Theologie spielt eine immer bescheidenere Rolle, bis sie in den einbändigen Handbüchern von G.L. Müller (erstmalig 1995), Harald Wagner (2003) oder in der Monographie von Walter Simonis (2004) völlig verschwun-

¹⁴ Das Verhältnis bei *F. Diekamp*: Von 263 Seiten nimmt der erste Teil 165 = 62,7%, der zweite 98 = 37,3% ein. Bei *J. Pohle* befassen sich von den 329 Seiten 210 = 63,8% mit *De Deo Uno*, nur 119 Seiten = 36,2% mit der Trinitätslehre.

¹⁵ Die Gliederung bei *Diekamp*: Die Lehre von Gott dem Einen (Die Lehre von der Gotteserkenntnis, die Wesenheit Gottes und ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften, die Eigenschaften Gottes im Einzelnen): 97–262. – Die Lehre von Gott dem Dreieinigen: 263–361. *Pohle* teilt die allgemeine Gotteslehre ein in die Kapitel *Gottes Erkennbarkeit durch die Vernunft, das Wesen Gottes* (unter Heranziehung der Bibel), *die göttlichen Eigenschaften*.

¹⁶ Teil I: Das Gotterkennen des Menschen (13–108); Kap. 1 Natürliche Gotteserkenntnis und Glaube; Kap. 2 Der Gottesglaube als theologische Aufgabe. – Teil II: Der Gott der Offenbarung als Dreieiner (109–507). Die Verhältnisse sind denen von Anm. 14 gegenüber umgekehrt: Die Trinitätslehre nimmt jetzt 78,5% des Textbestandes ein!

¹⁷ Von *Ratzinger* stammt lediglich die *Eschatologie*. Alle anderen des auf neun Bände angelegten Werkes (mit Ausnahme des ersten, der nie erschienen ist) hat *Auer* geschrieben. Später hat sich *Ratzinger* aus der Herausgeberschaft verabschiedet.

¹⁸ Ebd. II, 19.

¹⁹ Ebd. II, 49–62: *Gottes Wortoffenbarung und die Gottesbeweise*.

den ist. Der spätere Regensburger Bischof Müller zum Beispiel denkt die Gotteslehre ganz von der Offenbarung her. Da bleibt für das Erste Vatikanum kein Raum: Dessen Aussagen, bis dahin gewöhnlich als *Dogma* qualifiziert,²⁰ werden nicht einmal erwähnt. Das hat auch damit etwas zu tun, dass der Aufbau des Buches von der traditionellen Linie abweicht. Unter den zwölf Traktaten erscheint die „Theo-logie“ erst an vierter Stelle nach Erkenntnislehre, Anthropologie und Schöpfungslehre unter der Überschrift *Die Selbstoffenbarung des Schöpfers als Gott Israels und Vater Jesu Christi*²¹. Die Welt als Schöpfung und das historische Christusereignis bilden die Folie, auf der der „Ursprung des christlichen Glaubens in der Selbstoffenbarung Gottes des Vaters“²² aufscheint. Bei Georg Kraus rutscht die Thematik ganz an den Schluss des Buches, sozusagen in die historische Asservatenkammer.²³

Im viel verwendeten *Handbuch der Dogmatik*, das der seinerzeitige Mainzer Lehrstuhlinhaber Theodor Schneider zuerst 1992 publizierte,²⁴ wird die Gotteslehre in zwei Teile gespalten, die räumlich weitest möglich getrennt sind. In Band 1 wird eine allgemeine Gotteslehre entwickelt.²⁵ Die Krönung des Gesamtentwurfs ist ganz am Ende von Band 2 und damit am Ende des *Handbuchs* überhaupt das Dreifaltigkeitsdogma.²⁶ Der Herausgeber beruft sich für diese Platzierung auf eine vorthomanische Gepflogenheit, näherhin auf Petrus Lombardus.²⁷ Entschieden verwahrt er sich dagegen, darin liege eine Naturalisierung des Traktates: „Auch wenn diese Dogmatik nicht durch eine bereits trinitätstheologisch ausgeformte Gotteslehre eröffnet wird, weil in diesem Falle schon vorwegzunehmen wäre, was die folgenden Traktate erst entfalten, gilt dennoch: Der eine Gott ist immer schon der dreieine, derselbe, der als Vater, Sohn und Geist geoffenbart ist.“²⁸ Die Frage der natürlichen Erkenntnis Gottes ist nunmehr keine dogmatische, sondern bestenfalls eine historische Angelegenheit. Folgerichtig wird sie in diesem Zusammenhang eingeführt.²⁹

Auch im didaktisch hervorragend aufbereiteten *Lehrbuch zur Gotteslehre* des vormaligen Bamberger Dogmatikers Georg Kraus hat sie ihre Brisanz eingebüßt. Gott ist für ihn wesentlich Geheimnis. „Im Geheimnis zeigt sich die Gottheit Gottes, d.h. das, was die Wirklichkeit Gottes von aller anderen Wirklichkeit unterscheidet.“³⁰ Das ist bereits eine gnoseologische Feststellung: „Die Unbegreiflichkeit Gottes gründet darin, dass Gott die unendliche Wahrheit ist.“³¹ Erst am Ende seines Werkes befasst sich Kraus mit dem

²⁰ Dazu siehe unten unter 3.

²¹ *Katholische Dogmatik*, 225.

²² Ebd., 226.

²³ *Gott als Wirklichkeit*, 341–375.

²⁴ Die Gotteslehre in Band I, 51–119, ist zusammen mit *D. Sattler* vom Herausgeber geschrieben.

²⁵ I, 51–119.

²⁶ II, 481–576: *Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens*. Der Textbestand des Gesamtwerks umfasst 1128 Seiten. Mit 163 Seiten insgesamt = 14,4% hat die Gotteslehre einen eher geringen Platz.

²⁷ I, 54.

²⁸ I, 54.

²⁹ I, 82–111: *Dogmengeschichtliche Entwicklung*: 3.7 Gott – Erkenntnisobjekt der natürlichen Vernunft (96f.).

³⁰ *Gott als Wirklichkeit*, 19.

³¹ Ebd., 24.

„Problem der rationalen Gotteserkenntnis“³². Er lehnt sie nicht a limine ab, plädiert jedoch dafür, sie nicht als eigen- und selbständigen Vorlauf zur Erkenntnis aus der Offenbarung anzusehen, sondern als Nachgang zu ihr. Er stellt sich damit in die augustinisch-anseimianische Denkspur, in der am Beginn des Weges zu Gott der Glaube steht, der freilich seine vernünftige Vergewisserung heischt: *fides quaerens intellectum*.³³ Es wird deutlich: Eine Neubesinnung hat in der Dogmatik Raum gegriffen.

2. Geschichte der „natürlichen Theologie“

Kann der Mensch mittels eines Kausalschlusses, auf rein denkerischem Weg also, Gottes Existenz und die daraus resultierenden Eigenschaften Gottes erkennen? Die so genannte „natürliche Theologie“ bejaht diese Frage. Die Frage selber allerdings stellt sich erst, dann aber auch in aller Schärfe, in der Neuzeit. Sie spiegelt die seit dem Aufkommen der Naturwissenschaften sich zuspitzende existentielle Problematik der Säkularisation wider: Gibt es Gott und ist die Welt sein Werk? Der Naturalismus, nach dem die Natur sich selbst erklärt, leugnete das; die Theologen sahen sich zum Gegenbeweis herausgefordert: Die Natur bedarf der Erklärung von außerhalb. Er erfolgte durch das Medium der *theologia naturalis*.

Von der Antike bis ins Mittelalter war die Problemanzeige der Neuzeit fremd. Die Welt-Anschauung ist vor allen Differenzen zutiefst „gotthaltig“. Niemand leugnete Gott *an sich*. man stellte höchstens bestimmte *Gottesbilder* in Frage. Es gibt einzig, sagen die Israeliten, *Elohim*, so dass alle anderen Göttern *elilim*, „Nichtse“ sind (1Chr 16,26). Erst die griechischen Philosophen wollen die Notwendigkeit des Seins rational erhellen, um gegen die Mythen der Volksreligiosität die Transzendenz und Einzig(artig)keit des Urprinzips zu belegen. Johann Auer kennzeichnet treffend die antik-mittelalterliche Gottesidee:

„Die Vorstellung von einer hierarchischen Seinsordnung, das Festhalten an einer noch unkritisch gefassten Kausalität und Finalität als wirksamen Kräften für das Geschehen in dieser Welt, das allgemeine Verlangen nach einem Ganzen, Höchsten, Unendlichen, Ewigen, Absoluten als Ende und Anfang der Welt haben den Weg dieses Denkens bestimmt. Der Sinn des geistigen ‚Transzendierens‘ wird noch schlicht mit dem Satz gekennzeichnet, dass das Fortschreiten zum ersten Bewegter und Seinsprinzip nicht ein endloser Prozess sein könne, dass der regressus in infinitum durch die Endlichkeit der erfahrbaren Welt selbst unmöglich gemacht sei.“³⁴

Am Erde steht ein sachliches Letztprinzip, kein personaler Gott. Die später so benannten *Gottesbeweise* bleiben diesem Schema verhaftet. Ihre Erdenker schauen nicht als ideologische Neutra in die Welt und stellen fest, dass es eine transzendente Höchstgröße geben müsse. Sie sind denkende und anbetende *Christen*, die sich auf der Grundlage des Glaubens rückschauend vergewissern wollen, dass ihr Gottes- und Weltbild auch vor der Ver-

³² Ebd., 341–375 = ca. 9% des Textbestandes.

³³ Vgl. ebd., 354.

³⁴ Klein: Katholische Dogmatik II, 54f.

nunft bestehen kann. Dem entspricht die Struktur ihrer Argumentation. Das berühmte *argumentum Anselmianum*, der von Kant so unbarmherzig zerpfückte *ontologische Gottesbeweis*, ist Teil eines Gebetes, also einer Anrede an eben diesen Gott und steht in einem Buch, das *Proslogion* heißt: An-Sprache.³⁵ Am Schluss der nicht minder berühmten „Fünf Wege“ (*Quinque viae*) des Aquinaten steht als *conclusio* nicht: „Also existiert Gott“, sondern: „Dies nennen alle Gott“ oder ähnlich.³⁶ Glaube wird nicht begründet, sondern erhellt.³⁷

Aus diesen Wurzeln leben auch einige Stellen in der Heiligen Schrift, welche später als Beweise für die biblische Legitimität der natürlichen Theologie verwendet werden. So rechnet das hellenistisch geprägte *Buch der Weisheit* mit dem Götzendienst der Heiden ab:

„Töricht waren von Natur alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit vor Augen, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht, sondern hielten das Feuer, den Wind, die flüchtige Luft, den Kreis der Gestirne, die gewaltige Flut oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter. Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, als Götter ansahen, dann hätten sie auch erkennen sollen, wie viel besser ihr Gebieter ist, denn der Urheber der Schönheit hat sie geschaffen. [...] Wenn sie durch ihren Verstand schon fähig waren, die Welt zu erforschen, warum fanden sie dann nicht eher den Herrn der Welt?“ (Weish 13,1–3: 9).

Hier geht es jedoch keineswegs um die Anliegen der „natürlichen Theologie“: die da getadelt werden, brauchten nicht von der Existenz der Transzendenz überzeugt zu werden. Sie glaubten daran, nur war ihr Glaube defizient. Sie haben nachgedacht, aber nicht genug, lautet der Vorwurf. Die Argumentation ist also nicht philosophisch, sondern polemisch-moralisch.

Die zentrale biblische Belegstelle, deren sich auch das Erste Vatikanische Konzil bedienen wird, steht im *Römerbrief* (1,18–20). Mit ihr hebt dessen zentraler Gedankengang an: Es geht um die Rechtfertigung der Gottlosen aufgrund des Christusglaubens (1,18–5,21). Gottlos aber sind für Paulus ausnahmslos alle Menschen, Juden wie Heiden. Die Rechtfertigungstat Jesu Christi betrifft und rettet somit ausnahmslos alle Menschen, Juden wie Heiden. Sie war notwendig, weil Juden wie Heiden, ausnahmslos alle Menschen, gesündigt hatten und unter Gottes Zorn standen. Der Nachweis dieser Behauptung wird in dem langen Passus 1,18–3,20 geliefert. Sie ist für jüdische Ohren sehr anstößig. Keine Frage, dass das göttliche Verdikt die Heiden betraf, aber auch die Juden, uns, die Adres-

³⁵ Proslogion 2 (tzt Dogmatik 2/II, 33f.).

³⁶ STh 1,2,3 (tzt Dogmatik 2/II, 62–65): Die *conclusio* lautet: „Und dies verstehen alle als Gott“ (Weg 1) – „Diese (Wirkursache) nennen alle Gott“ (Weg 2) – „Dies nennen alle Gott“ (Weg 3) – „Und dies nennen wir Gott“ (Weg 4 und 5).

³⁷ Die Naturwissenschaften haben in der Moderne die selbstverständliche Voraussetzung weitgehend zerstört, dass logischerweise der Beweis nur dann sticht, wenn ein Phänomen *ausschließlich* durch die Existenz Gottes erklärt werden kann. Das Mittelalter nahm das für die „Wege“ an. Heute lesen wir: „Kein Phänomen zwingt [...] dazu, Gott als seinen konkurrenzlosen Erklärungsgrund zu postulieren. Folglich ist es nicht selbstwidersprüchlich, irgendein unbezweifelbares Phänomen anzuerkennen und die Existenz Gottes zu leugnen“ (Kreiner, 486). Vgl. ähnlich *Werbick*, 89f.

saten? Paulus beginnt mit den Heiden, also der weniger skandalösen Behauptung. Er schreibt:

„Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen. Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, sodass sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten. Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers – gepriesen ist er in Ewigkeit“ (Röm 1,18–25).

Wir beobachten eine ähnliche Situation wie im *Weisheitsbuch*: Auch Paulus quält nicht die Frage einer rein rationalen Gotteserkenntnis. Die Heiden sind keine Atheisten, vielmehr nur wegen zu geringen Nachdenkens Götzendiener, welche den wahren Gott verfehlen und darum der Unsittlichkeit anheimfallen. Das ist die eigentliche Anklage, mit der sich Paulus nicht nur ans *Weisheitsbuch* anlehnt, das er sicher kannte, sondern gleichzeitig in einen breiten Traditionsstrom reiht.³⁸ Dem fällt es nicht ein, sich mit der hellenistischen Philosophie und erst recht nicht mit den Anliegen der *theologia naturalis* abzugeben. Er will den Polytheismus treffen. Kundig urteilt Ulrich Wilckens:

„Die natürliche Gotteserkenntnis wird zwar als von der Schöpfung her allen Menschen offenstehende Möglichkeit behauptet; sie wurde aber faktisch allein von den Frommen Israels wahrgenommen, von den Heiden dagegen pervertiert. Die Motive natürlicher Theologie werden also in das heilsgeschichtlich-exklusive Selbstverständnis Israels integriert und dienen, zumal in eschatologisch-forensischem Kontext, der radikalen Unterscheidung von Gottlosen und Gerechten. [...] Eine Erkenntnis der Ordnungen des Kosmos ist außerhalb des israelitischen Gottesglaubens schlicht unmöglich, weshalb Nichtjuden nur im stereotypen Bilde ‚widervernünftiger‘ Götzendiener vorstellbar sind, denen die abgefallenen Israeliten [...] als Gottlose gleichen.“³⁹

Die Stunde der „natürlichen Theologie“ schlägt erst im 19. Jahrhundert, als die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis das Lehramt der römisch-katholischen Kirche beschäftigte. Das geschah anfangs wiederum nicht aus der anti-naturalistischen Motivation der späteren Lehrbücher, sondern um einen inner-katholischen Theologenzwist zu entschärfen. Zwei Strömungen stehen sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert unversöhnlich gegenüber: Der *Fideismus* lehrt bezüglich der Gotteserkenntnis einen blinden Glauben, der *Rationalismus* hebt in aller Schärfe die Kraft der Vernunft hervor. Allenfalls ganz im Hintergrund stehen der moderne Atheismus, welcher die Existenz Gottes schlangweg abstreitet, und der neuzeitliche Agnostizismus, der deren Erkennbarkeit bestreitet. Das Erste

³⁸ Belege liefert U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5) (= EKK VI/1)*, Zürich u.a. 1978, 97–99.

³⁹ Ebd., 100.

Vatikanische Konzil suchte aus dem Geist der „philosophia perennis“ eine Lösung.⁴⁰ Auf der dritten Sitzung am 24. April 1870 verabschiedeten die Väter die Dogmatische Konstitution *Dei Filius über den katholischen Glauben*⁴¹. Sie besteht aus vier Kapiteln, denen sich 18 Canones und ein Nachwort anschließen. Die Kapitelüberschriften lauten:

De Deo rerum omnium creatore,

De revelatione,

De fide,

De fide et ratione.

Kapitel 2 beginnt: „Dieselbe heilige Mutter Kirche hält und lehrt, dass Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit erkannt werden könne.“ Es folgt das Zitat von Röm 1,20, dann fährt der Text fort: „Es hat aber seiner Weisheit und Güte gefallen, sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege zu offenbaren.“ Belegstelle ist Hebr 1,1f. Im Urtext lautet die entscheidende Stelle, die fortan die katholische Argumentation bestimmen sollte: „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.“⁴²

Sie wird aus dem katholischen Binnenraum in die anti-naturalistische Kontroverse übernommen und bildet die Basis der Gottes-Diskussion der *theologia naturalis*.

Die vatikanische Konstitution war weder die erste noch die letzte amtliche Stellungnahme zum Komplex. Schon 1713 hatte Clemens XI. gegen Quesnel die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis verteidigt.⁴³ Gegen die Fideisten Bautain und Bonnetty geschah im Vorfeld des Konzils 1840 bzw. 1855 dasselbe. Es ist bemerkenswert, dass dort auch die *Beweisbarkeit* Gottes mit Vernunftmitteln behauptet wird. Bautain unterschrieb: „Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité des ses perfections.“⁴⁴ Im Dekret der Indexkongregation gegen Bonnetty steht: „Ratiocinatio Dei existentiam [...] cum certitudine probare potest.“⁴⁵ Vier Jahrzehnte nach dem Ersten Vatikanum verlangt Pius' X. Antimodernisteneid zu beschwören, Gott könne „durch die sichtbaren Werke der Schöpfung als Ursache vermittle der Wirkungen sicher erkannt und sogar auch bewiesen werden“ (certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse)⁴⁶. Man sieht: Diese Stellungnahmen gehen weit über die Position von *Dei Filius* hinaus. Da entsteht die Frage: Ist die Konzilsformel von den rahmenden Dokumenten zu interpretieren oder ist sie eine (bewusste oder zufällige?) Abschwächung der vorausgehenden Texte, die vom Antimodernisteneid wieder korrigiert wurde?

Die nächste Wortmeldung erfolgte in der Enzyklika *Humani generis* Papst Pius' XII. (1950). Er geißelte die giftigen Früchte (*venenosos fructus*) der modernen Theologie, deren erste er so beschrieb: „Es wird in Zweifel gezogen, dass die menschliche Vernunft

⁴⁰ H. Vorgrimler, Theologische Bemerkungen zum Atheismus, in: MySal III/2, 584f.

⁴¹ DH 3000–3045.

⁴² DH 3004.

⁴³ Bulle *Unigenitus* (DH 2441).

⁴⁴ DH 2751.

⁴⁵ DH 2812.

⁴⁶ DH 3538.

ohne die Hilfe der göttlichen ‚Offenbarung‘ und göttlichen Gnade mit Argumenten, die aus den geschaffenen Dingen abgeleitet wurden, beweisen kann, dass ein persönlicher Gott existiert“ (argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere)⁴⁷. Was man also 1950 nicht bezweifeln darf, übersteigt nochmals die Grenzen der Konzilsaussage von 1870: Mit einem rationalen Verfahren kann man einen Beweis für die Existenz nicht nur eines obersten Prinzips, sondern eines personalen Gottes führen. Wo bleiben aber dann die Notwendigkeit und die Tatsächlichkeit der Gnade? Die Zuwendung zu Gott wird zu einem bloß menschlichen Zugriff auf ihn. Selbst der kirchenloyale Johann Auer hielt ein gutes Vierteljahrhundert später die Formulierung der Enzyklika für „nicht mehr brauchbar“⁴⁸.

Indessen war das Zweite Vatikanische Konzil über die Bühne gegangen. Es hatte nur eher beiläufig von der natürlichen Gotteserkenntnis in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* und angelegentlich der Verwerfung des Atheismus in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* gehandelt. In *Dei Verbum* 6 wird noch einmal das Vorgängerkonzil übernommen, aber in einer bemerkenswerten Neupositionierung. Zum ersten steht der Text ganz am Ende des Kapitels I über die Offenbarung, zum anderen ist er eingebettet in Sätze über die übernatürliche Offenbarung. Er steht also nicht mehr am Anfang der Betrachtung wie 1870. Außerdem betont er den Vorrang der Offenbarung vor der natürlichen Gotteserkenntnis. Was der Wandel bedeutet, wird im zweiten Dokument vollends deutlich. Der Atheismus widerspreche „der Vernunft und der allgemeinen Erfahrung“⁴⁹. Wie stark inzwischen die Kritik an der kirchlichen Tradition geworden war, zeigt der Kommentar, den Joseph Ratzinger kurz nach Ende der Kirchenversammlung zu diesem Text gab.⁵⁰ Er nannte die optimistische Haltung der Konstitution „überraschend ungeschützt“, auch wenn er als gewisse Vorsichtsmaßnahme wertete, dass sie nicht mehr positiv die Beweisbarkeit des Theismus, sondern negativ die Unhaltbarkeit des Atheismus behauptete.⁵¹ Wenn der Text neben der Vernunft auch die Erfahrbarkeit beifügt, möchte er nach Ansicht des Kommentators den „neuscholastischen Rationalismus begrenzen [...] und seine allzu statische Idee der *ratio naturalis* in eine geschichtlichere Perspektive rücken“⁵². Im gleichen Kontext beklagt er die Abschattung der *theologia negativa* im katholischen Denken und weist mit erstaunlicher Kühnheit dem Atheismus deren Rolle zu, wodurch er „zur Reinigung des Glaubens und des Gottesbildes beitragen“⁵³ könne. Deutlicher kann man kaum die Abkehr von der klassischen *theologia naturalis* markieren. Es wird Zeit, die Kommentare der Dogmatiker zu prüfen.

⁴⁷ DH 3890.

⁴⁸ Kleine Katholische Dogmatik I, 53.

⁴⁹ GS 21: „Die Kirche kann [...] nicht aufhören, voll Schmerz jene verderblichen Lehren und Handlungen, die der Vernunft und der allgemeinen menschlichen Erfahrung widersprechen (*quae rationi experientiaeque humanae contradicunt*), [...] mit aller Festigkeit zu verwerfen, wie sie sie auch bisher verworfen hat“ (*omni firmitate reprobet, sicut antehac reprobavit*).

⁵⁰ LThK² VatKonz III (1968), 344–347. Der ganze Text ist im Kontext der Diskussion um die *theologia naturalis* höchst lesenswert und regt zum Nachdenken an.

⁵¹ Ebd., 344.

⁵² Ebd., 345.

⁵³ Ebd., 347.

Exkurs: Natürliche Gotteserkenntnis nach dem Katechismus der Katholischen Kirche

Zuvor scheint ein kleiner Einschub nützlich. Johannes Paul II. gab 1992 als Kompendium der Glaubenslehre zur Vorlage für künftige Katechismen den *Katechismus der Katholischen Kirche* heraus, der ursprünglich französisch erschien. Diese Fassung bildete die Vorlage für die Übersetzungen. Erst 1997 kam die lateinische Edition, die zukünftig als Original dienen sollte. Anhand ihrer wurde 2003, ein Jahrzehnt nach dem Ersterscheinen, eine Neuübersetzung ins Deutsche erstellt.⁵⁴ Für die Dogmatik (Teil 1) bildet das Apostolische Glaubensbekenntnis das Gliederungsprinzip. Der erste Abschnitt befasst sich mit den Grundlagen des Glaubens, von dem die ersten Worte des Symbolums sprechen. Das erste Kapitel wiederum stellt die These auf: „Der Mensch ist ‚gottfähig‘.“⁵⁵ Ausgehend vom „Verlangen nach Gott“, welches dem Menschen „ins Herz geschrieben“ sei (Abschnitt I),⁵⁶ legt der folgende Abschnitt II *Die Wege der Gotteserkenntnis* dar. Der Mensch befindet sich auf der Suche nach Gott und findet „gewisse ‚Wege‘, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen“, die Gottesbeweise. Sie sind allerdings anderer Art als die naturwissenschaftlichen Beweise, nämlich „im Sinn übereinstimmender und überzeugender Argumente, die zu wirklicher Gewissheit gelangen lassen, nämlich die materielle Welt und die menschliche Person“⁵⁷. Wir übergehen das letztgenannte Moment, das im Vergleich zum Ersten Vatikanum neu ist, und bleiben bei der materiellen Welt. Ohne Thomas zu nennen, werden die Startpunkte seiner fünf *Wege* kommentarlos aufgelistet. Ausdrücklich bewegt sich der Text im Bereich der bloßen Möglichkeit: Auf den Wegen „kann“ der Mensch erkennen, „dass eine Wirklichkeit existiert, welche die Erstursache und das Endziel von allem ist“⁵⁸; „die Fähigkeiten des Menschen ermöglichen ihm, das Dasein eines persönlichen Gottes zu erkennen“⁵⁹. Abschnitt III (*Die Gotteserkenntnis nach der Lehre der Kirche*) endlich kommt auf den Konzilstext zu sprechen.⁶⁰ Dabei wird wiederum unter der Hand eine erstaunliche Neudeutung vollzogen. 1870 existieren noch zwei unterschiedene Weisen der Gotteserkenntnis, eine natürliche und eine übernatürliche; die erste reicht eigentlich aus. 1997/2003 ist plötzlich die erste die Voraussetzung der zweiten: „Ohne diese Befähigung“ zur natürlichen Erkenntnis gemäß dem Ersten Vatikanum „wäre der Mensch nicht imstande, die Offenbarung Gottes aufzunehmen“⁶¹. Gleich im nächsten Paragraphen freilich schwenkt der Text wieder auf die klassische Linie ein: Die natürliche Gotteserkenntnis ist faktisch so kompliziert, dass es doch einer übernatürlichen Offenbarung bedarf, und zwar nicht allein für die Dinge, die über den menschlichen Verstand gehen, sondern, das erweitert den Sachbestand noch einmal über das Konzil hinaus, auch für die der Ratio eigentlich zugänglichen Erkenntnisgegenstände.

⁵⁴ Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München – Città del Vaticano 2003.

⁵⁵ Ebd., 47–52 = Randnummern 27–49.

⁵⁶ Ebd., 47f. = Nr. 27–31.

⁵⁷ Ebd., 48f. = Nr. 31.

⁵⁸ Ebd., 49 = Nr. 34.

⁵⁹ Ebd., 49 = Nr. 35.

⁶⁰ Ebd., 50 = Nr. 36–38.

⁶¹ Ebd., 50 = Nr. 36.

Der Katechismus beruft sich dafür auf *Humani generis*.⁶² Der Konsument aber bleibt einigermassen ratlos zurück. Helfen die Dogmatiken weiter, fragt er nochmals ungeduldig.

3. Die Deutung der Kirchenlehre in den Hand- und Lehrbüchern

Ihre Autoren müssen sich mit der sehr diffizilen Gemengelage auseinandersetzen, die die lehramtlichen Erklärungen geschaffen hatten. Sie bargen vertrackte Fragen in sich, auf die wir gleich eingehen, vor allem aber zeigte sich immer deutlicher ihre Abhängigkeit von Voraussetzungen, die ihre Plausibilität einbüßten. Man kann das Ergebnis gleich vorwegnehmen: Die Fragestellung der *theologia naturalis* ist obsolet geworden. Das zeigt sich augenfällig schon in der Neugestaltung des Traktates über Gott. Oben stellten wir fest: Ausnahmslos beginnen die Darstellungen mit dem Gott des Glaubens, viele direkt mit der Trinitätslehre.⁶³ Kritische Untersuchungen der Gottesfrage wie jene von Armin Kreiner lassen kaum ein gutes Haar an der *theologia naturalis*. Damit ist natürlich noch nicht darüber befunden, welcher Stellenwert ihrem Anliegen in der Grundauseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaften vielleicht doch noch zukommt.

Bleiben wir aber vorerst bei den Problemen, die das Erste Vatikanische Konzil und die Begleitaussagen geschaffen haben. Vor jeder Interpretation der Texte steht ein prinzipielles Dilemma. Zweifellos ist wenigstens der Passus in *Dei Filius* eine streng dogmatische, den Glauben betreffende Feststellung. Diese Feststellung ist aber zugleich eine statistisch nachprüfbare Behauptung: Wenn es so ist, wie gesagt wird, dann müssten wenigstens alle Intellektuellen, denen die Gesetze der Logik einleuchten und die das kausale Schlussverfahren beherrschen, oder mindestens deren überwältigende Mehrheit, in erster Linie die Naturwissenschaftler, die professionell die *res creatae* analysieren, Theisten werden bzw. sein. Das gilt selbstverständlich a fortiori dann, wenn die Existenz und die aus ihr folgenden Eigenschaften Gottes nicht nur erkennbar, sondern auch (logisch) erweisbar sind. Zum Leidwesen aller Christinnen und Christen ist das ohne jeden Zweifel nicht der Fall. Bleibt man dennoch in der Konsequenz der Logik, dann ergibt sich eine Konklusion, die seinerzeit in seinen fundamentaltheologischen Vorlesungen Sebastianus Tromp S.J. – der Verfasser dieser Zeilen ist Ohrenzeuge – vertreten hat: „Die katholische Theologie einschließlich der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis ist so klar und einsichtig, dass ihr jeder beistimmen muss. Tut es einer nicht, dann ist er entweder geistig beschränkt oder bösen Willens.“

Im Zusammenhang mit der Grundproblematik steht an erster Stelle die Frage nach dem Geltungsanspruch der Lehramtsthese, in der Sprache der theologischen Erkenntnislehre: nach der *nota theologica* oder theologischen Qualifikation. Früher war es üblich, sie jedem Lehrsatz beizugeben. Da es sich wenigstens bei *Dei Filius* um ein konziliares Do-

⁶² Ebd., 50 = Nr. 37f.

⁶³ Eine Singularität ist die Darlegung von W. Simonis, Über Gott und die Welt. Auch er beginnt mit dem „Gott des Glaubens“, doch dieser ist der Deus unus: „Die ganze Trinitätslehre ist ein Abweg, ein Holzweg in der Geschichte der Kirche. Sie ist ein spekulativer Überbau, dessen Bauleute nicht mehr beim Glauben der Gläubigen blieben, sondern meinten, das könne und müsse man noch gründlicher begreifen“ (43). Erstaunlich ist nicht nur der Text, sondern ebenso dessen Nichtbeachtung.

kument handelt, haben die Autoren kein Bedenken, die natürliche Gotteserkenntnis mit der Höchstnote *de fide*⁶⁴ bzw. *de fide definita*⁶⁵ zu versehen, sie also als „Glaubenssatz“⁶⁶ einzustufen. Offen blieb der Verpflichtungsgrad der Beweisbarkeit Gottes, die die Umkreis-Dokumente vertreten. Man kann beides: diese vom Konzil her deuten und dann die Beweisbarkeit als nicht dogmatisch qualifizierte Aussage betrachten, wie es Auer vorzieht,⁶⁷ oder das Konzil im Licht der anderen Dokumente deuten. Da es sich bei ihnen um Kundgaben des ordentlichen Lehramtes handelt, wird von den älteren Interpreten die Beweisbarkeit Gottes als *saltem theologice certum*⁶⁸ oder als mindestens *fidei proximum*, wenn nicht doch gar *de fide*⁶⁹ erklärt.

Insgeheim brennt freilich auch jetzt noch die Frage, weshalb die Atheisten, von den Falschgläubigen einmal zu schweigen, so zahlreich sind. Die Rettung wird in der Interpretation des zentralen Ausdrucks *certo cognosci potest* gesucht. Was heißt exakt *können* im Zusammenhang des Textes? Damit kann eine aktive Befähigung gemeint sein, die relativ leicht bei gutem Willen aktualisiert werden kann, so wie jemand etwa Englisch lernen kann, weil ihm alle nötigen Subsidiën zuhänden sind; er muss sich nur auf den Hosenboden setzen. *Können* hat aber auch die Bedeutung einer rein theoretischen, geradezu hypothetischen Potentialität, deren Aktualisierung letztlich nicht vom Subjekt abhängt; so wie zwar nach heutigen medizinischen Kenntnissen ein Mensch 130 bis 150 Jahre alt werden kann, es aber (mindestens jetzt) nie *wird*. Die neuscholastischen Dogmatiken sind geneigt, das konziliare *posse* im ersten Sinn zu deuten: Zwar sei, so Diekamp, der Weg über die geschaffenen Dinge nicht jedermanns und auch nicht der einzige Weg, aber bei entsprechendem Vernunftgebrauch funktioniere er.⁷⁰ Noch hoffnungsfroher ist Pohle: „Die elementare Gotteserkenntnis ist in der Natur des Menschen so grundgelegt, dass er leicht zu ihr gelangen kann“ – diesen Satz hält er für eine *sententia fidei proxima* und expliziert, diese Erkenntnismöglichkeit sei „in der Natur des Menschen der Anlage nach so vorhanden [...], dass sie bei allen Menschen fast spontan erwacht, wenn nur die Vernunft gesund und ihr Gebrauch einigermaßen entwickelt ist und der Mensch selbst, unter gewöhnlichen Verhältnissen lebend, seine Fähigkeiten auf natürliche und gewöhnliche

⁶⁴ Diekamp, 97.

⁶⁵ Scheffczyk-Ziegenaus, 29.

⁶⁶ Schmaus I, 216.

⁶⁷ Auer, 53: „Es ist menschlich, dass auch die Kirche diese Wahrheit [die Erkenntbarkeit Gottes durch die Vernunft – W.B.] unter dem Einfluss des Geistes der Aufklärung in einem etwas rationalistischen Sinn überspitzt hat, als sie im Modernisteneid das *cognosci* noch durch das *et demonstrari* [...] ergänzte.“ Nach MySal II, 30, Anm. 40 (H.U. v. Balthasar), vermeidet *Dei Filius* bewusst das Wort *demonstrari*.

⁶⁸ Pohle, 32.

⁶⁹ Diekamp, 102. Beweisen kann man Gott nicht nur aus der Natur, sondern auch aus psychologischen Tatsachen wie der Allgemeinheit des Gottesglaubens in der Menschheit (103) und aus den Tatsachen der Übernatur: „Viele Tatsachen der übernatürlichen Ordnung, Wunder, erfüllte Weissagungen, das Leben und Wirken Christi, die Geschichte des auserwählten Volkes und die Kirche Christi sind der natürlichen Vernunft erkennbar und bieten ihr, indem sie aus der Wirkung auf die Ursache schließt, einen um so überzeugenderen Beweis für das Dasein eines überweltlichen, unendlich mächtigen und weisen Gottes, als es sich um Wirklichkeiten handelt, die sich aus natürlichen Kräften nicht erklären lassen“ (104). Dass es sich dabei um eine *petitio principii* handeln könnte, dieser Gedanke kommt Diekamp offensichtlich nicht...

⁷⁰ Diekamp, 98.

Weise anwendet⁷¹. Atheismus erscheint nun geradezu als Fall für den Psychiater. Spätere Autoren teilen diese Naivität nicht mehr. Sie minimieren den Umfang der Potentialität so weit, dass sie zur bloßen Hypothese wird.⁷² Sie ist nach Kraus eine an sich abstrakte Leistungsfähigkeit, eine prinzipielle, wenngleich durchaus aktive Befähigung: „d.h. es kann manchen Menschen gelingen, Gott mit Gewissheit (*certo*) zu erkennen“⁷³, übersetzt er die Konzilsaussage, hält aber selbst diese These für nicht mehr vertretbar.⁷⁴ Kraus steht hier wie alle neueren Autoren unter dem Einfluss der These Karl Rahners vom „übernatürlichen Existential“: Es hat nie eine gnadenlose Epoche in der Menschheitsgeschichte gegeben. Wo und von wem immer also Gott erkannt worden ist, da geschah ein Werk der Gnade. Die vatikanische Potentialität degeneriert damit zu einer leeren Möglichkeit.⁷⁵ Gott hat immer schon den ersten Schritt getan.⁷⁶

Aber wird damit nicht die Aussage von 1870 jeden Sinnes und jeder faktischen Bedeutung entkleidet? So weit wollen die Dogmatiker eine Aussage des obersten Lehramtes nicht depotenzieren. Ein Ausweg: Stellt man sie in den Kontext der Entstehungszeit, kann man darin ein Plädoyer für die Bedeutung der Ratio im Glaubensgeschehen sehen. In der Neuzeit steht, so etwa reflektieren Dorothea Sattler und Theodor Schneider, der Gottesglaube im Verdacht, ein Hindernis in der menschlichen Freiheitsgeschichte zu sein. „Gott – Bedingung der Möglichkeit oder Hemmnis des menschlichen Freiheitsvollzuges?“ – auf diese Formel bringen sie die Gottesfrage nach der neuzeitlichen Wende zum Subjekt. Die methodisch-kritische, vernunftgeleitete Überlegung im Sinne des vatikanischen Anliegens kann dann sehr wohl zeigen, dass die Alternative falsch ist: Gotteserfahrung ist eine menschenwürdige Grunderfahrung.⁷⁷ Das bedeutet aber, dass sie, anders als die Kirchenversammlung des 19. Jahrhunderts meinte, nicht dem Glauben vorausgeht oder sogar an dessen Statt erfolgt, sondern dessen wünschenswerte Konsequenz ist, eine nachträgliche Rechenschaft. Kraus ruft das anselmianische Adagium von der *fides quaerens intellectum* auf und sieht in der natürlichen Theologie eine rationale Rechenschaft, Rechtfertigung und Legitimierung des Glaubens, um desto verantworteter und gewisser sein Credo zu sprechen.⁷⁸ Schmaus macht darin einen Erweis der Offenheit des Menschen für Gott in allen seinen Fähigkeiten aus, auch denen der Ratio.⁷⁹ Breuning schließt sich dem an,

⁷¹ Pohle, 32.

⁷² Nach MySal II, 30, Anm. 40 (*H.U. v. Balthasar*), geht es dem Konzil nicht um die *quaestio facti*, sondern um ein bloßes Vermögen. „Der Horizont menschlichen Geistes ist in Erkenntnis und Wille so offen, dass er formal das eigene Geschaffensein und damit die Idee des Schöpfers miteinschließt, dass aber trotzdem dieser zu Gott offene Horizont *materiell* verstellt sein kann durch unzureichende und verkehrte Ideale, die den Anspruch der Absolutheit erheben“ (31). Vgl. auch *H. Vorgrimler*, Theologische Bemerkungen zum Atheismus. in: MySal III/2 (1969), 583.

⁷³ Kraus, 352.

⁷⁴ Ebd., 354.

⁷⁵ Schmaus I, 220; II, 69; Scheffczyk-Ziegenaus, 35. Vgl. auch *B. Kleinschwärzer-Meister*, Intellektuelle Werkgerechtigkeit. Zum „Ort“ der natürlichen Gotteserkenntnis gemäß dem I. und II. Vatikanischen Konzil. in: MThZ 58 (2007) 217f.: „Nicht behauptet wird eine *faktische* natürliche Gotteserkenntnis“ (218).

⁷⁶ Breuning, 255.

⁷⁷ Schneider, 93f.

⁷⁸ Kraus, 354.

⁷⁹ Schmaus II, 20.

wenn er in der Konzilsaussage generell eine Verteidigung der universalen Aufgeschlossenheit des Menschen für die Transzendenz erblickt.⁸⁰

Damit ist auch das Urteil über die Möglichkeit der Beweisbarkeit Gottes gefällt. Für die modernen Dogmatiker können die klassischen Argumentationen spätestens nach der vernichtenden Kritik Kants keine echte Kraft mehr haben. Sie führen bestenfalls *post festum* zu dem Gott, der schon vorher personales Gegenüber des Glaubens gewesen ist.⁸¹ Mehr noch: Die grundsätzliche Frage wird gestellt, ob die traditionellen Beweise für den Glauben nicht gar kontraproduktiv seien. In ihnen werde, lautet der Einwand, Gott zum Weltbestandteil herabgewürdigt: Er ist oberstes Prinzip der Welt und damit eben deren Part.⁸²

Bei Licht betrachtet, wird das Verteidigungsgebäude des 19. Jahrhunderts von den katholischen Autoren – wobei der Einfluss der protestantischen Theologie, vor allem von Karl Barth, gewiss ins Spiel kommt⁸³ – ziemlich demoliert. Offene Kritik scheuen sie nicht. Georg Kraus geht hart ins Gericht: Die natürliche Theologie leidet seiner Ansicht nach unter einem immanenten Rationalismus, der allenfalls zu einer philosophischen Gotteserkenntnis, nie aber zum Gott der Bibel leite. Ihr liege insgeheim ein doppelter Wahrheitsbegriff und eine defiziente Gnadentheorie zugrunde. Die Welt erscheint wie ein doppelstöckiges Gebäude. Unten habe die Vernunft das Sagen. Sie findet Gott. Dann gibt es noch einen Oberstock, wo die Gnade residiert, die auch nichts anderes als die Vernunft zuwege bringt. Dann kann man die Frage nach dem Sinn eines solchen Baus nicht unterdrücken.⁸⁴

4. Gotteserkenntnis kommt aus der Liebe

Das Ergebnis unserer Recherchen ist klar und ernüchternd. Die natürliche Gotteserkenntnis hat in den heutigen Lehrbüchern keine tragende Funktion mehr; bestenfalls wird sie aus Pietätsgründen kommemoriert. Der Dogmatiker Joseph Ratzinger erklärt ohne jeden Schnörkel: „Ich bin der Meinung, dass der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewissheit die *praeambula fidei* rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen.“⁸⁵ Der lehramtlich gewiesene Weg der *theologia naturalis* zur Erkenntnis Gottes hat sich als Holzweg herausgestellt. Er hat nicht aus dem Rationalismus hinaus, sondern tiefer in ihn hineingeführt. Dieses Scheitern hat naturwissenschaftliche, wissenschaftstheoretische (philosophische) und vor allem theologische Gründe.

⁸⁰ Breuning, 261.

⁸¹ Ebd., 273. Vgl. Auer, 54f.; Scheffczyk-Ziegenaus, 64.

⁸² Kraus, 358.

⁸³ Den ökumenischen Aspekt der Frage behandelt *Kleinschwärzer-Meister* (Anm. 75), 212–226.

⁸⁴ Vgl. die Zusammenfassung bei Kraus, 357. Er schlägt vor, statt von *natürlicher Theologie* von der *rationalen Bewahrheitung des Glaubens* zu sprechen.

⁸⁵ J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 110.

Die *naturwissenschaftlichen Gründe* des Versagens liegen darin, dass die natürliche Theologie den Fuß dort in die Türe stellen wollte, wo die Wissenschaften nach Augenschein nicht weiter wussten. Gott geriet damit in den Status eines Lückenbüßers, eines *Deus ex machina*, der wie im antiken Theater triumphierend vom Himmel herabgelassen wurde auf die irdische Bühne, wenn die handelnden Personen, die Wissenschaftler, vor unlösbaren Fragen standen. Es stellte sich freilich wieder und wieder heraus, dass diese Tatsache sie zu neuen Forschungen und vor allem zu neuen Lösungen veranlasst hat, die innerhalb des empirischen Bereiches liegen. Das zeigt vornehmlich die Geschichte der Evolutionstheorie. Deswegen schießen sich manche Theologen so gern auf sie ein. Genau genommen haben wir in den verbissenen Kämpfen das Drama einer Ideologisierung vor uns, der zahlreiche Beteiligte beider Seiten erliegen ohne zu merken, dass sie ähnlichen Fehlschlüssen aufsitzen. Die Vertreter des Intelligent Design sagen: Wir wissen nicht, wie es zur Welt von heute gekommen ist, also muss es eine schöpferische Intelligenz geben, die es erklärt; also kann man Gott *e rebus creatis* erkennen. Die Naturalisten sagen: Wir wissen nicht, wie es gegangen ist, richtig, doch dann kann nur der Zufall es erklären, der natürlich gottlos ist. Ulrich Lüke, der auf diesen Tatbestand aufmerksam macht, folgert: „Beide Positionen, die atheistisch naturalistische und die theistisch hypernaturalistische, sind zu bequeme Verbuchungsposten.“⁸⁶ Sie können, die eine nicht und nicht die andere, in irgendeiner Weise überprüft werden.⁸⁷ Im Übrigen müssten die Entscheidungsgremien paritätisch besetzt werden. Den Naturwissenschaftlern wäre ein Mitbestimmungsrecht in der Theologie, den Gottesgelehrten in der Wissenschaft einzuräumen. Dagegen wehren sich die Betroffenen – zu Recht.

Die natürliche Theologie leidet zudem an einem *erkenntnistheoretisch-philosophischen Fehler*. Schon Nikolaus von Kues hat darauf hingewiesen:

„Über eine noch nicht gesicherte Erkenntnis urteilt jede Forschung dadurch, dass sie diese hinsichtlich ihres proportionalen Verhältnisses zu einer vorausgesetzten Gewissheit in vergleichenden Bezug bringt. Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen. Es bedient sich des Mittels der Verhältnisbestimmung. [...] Alles Forschen besteht also im Setzen von Beziehungen und Vergleichen, mag dies einmal leichter, ein andermal schwerer sein. Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht. Jede proportionale Beziehung bedeutet Übereinstimmung in einem Punkt und zugleich Verschiedenheit.“⁸⁸

So kann man sicherlich von Wirkungen auf Ursachen schließen. Das ist jedoch nur dann erfolgversprechend, wenn beide der gleichen Ordnung angehören. Vom empirischen Rauch kann man auf das empirische Feuer schließen. Selbst wenn man dezisionistisch einen *regressus in infinitum* ablehnt, kommt man nur auf eine letzte Ursache, die im gleichen Bereich wie die letzte Wirkung liegt. Man sieht auf eine Serie, deren Uranfang Gott sein soll. Doch Gott liegt außerhalb jeder Serie. Er ist transzendent. Er steht außerhalb

⁸⁶ U. Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 107.

⁸⁷ Kreiner, 31.

⁸⁸ Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, lat.-dt., Bd. 1: *De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit*, Hamburg 2002, 7, 9.

des uns empirisch zugänglichen Vergleichbaren. Seine Verborgenheit ist nicht weltimmanent.⁸⁹ Was also allein der Vernunft möglich ist, ist der Schluss nicht auf die Wirklichkeit Gottes, sondern auf die Vergleichbarkeit der eigenen Ansicht mit anderen Gottesbildern.⁹⁰ „Wir haben es deshalb nicht mit zwei Tatsachen zu tun: mit Gott und der Rede von ihm, sondern nur mit einer Tatsache: der menschlichen Rede von Gott.“⁹¹ Das schließt nicht aus, dass die den Gottesbeweisen zugrunde liegenden Überlegungen den Blick weiten und in dem Moment eine wirklich blickeröffnende Kraft haben, in dem *ab aliunde* die Gewissheit von Gottes Existenz aufleuchtet. Sie dienen der sukzessiven *Ver-Gewisserung*, nicht der antezedenten *Gewissheit*, die dann Offenbarung nicht mehr wirklich benötigte. Im Übrigen war sich die alte Gottesreflexion dieser Problematik sehr wohl bewusst. Wenn sie auf die Analogie als gnoseologisches Instrument der Theologie zu sprechen kam, stellte sie fest, dass man von Gott stets im Dreischritt der *via positiva*, der *via negativa* und der *via supereminetiae* zu sprechen habe. Gott ist, darauf lief diese Übung hinaus, *der ganz Andere, der Unvergleichbare*. Wie aber ist er dann? Die Erkenntnis, die eigentlich interessierte – wie ist Gott, ließ sich so nicht gewinnen. Wer Gott wirklich ist, bleibt indefinit.

Hauptsächlich aber sind es *theologische Gründe*, die die *theologia naturalis* aus den systematischen Überlegungen der Dogmatiker verbannt haben. Wenn das Christentum sich selber treu bleiben will, dann hat es Gott als den Vater Jesu Christi entsprechend der Heiligen Schrift in der Entfaltung durch die kirchliche Tradition zu verkünden als Ziel des menschlichen Lebens. Dieser Gott aber hat sich geoffenbart als subsistente Menschenliebe. Das bedeutet erkenntnistheoretisch, dass die Zugangsdimension zu seiner Wirklichkeit nicht der empirische (von den Naturwissenschaften erfasste) Bereich sein kann, sondern nur die Ordnung antwortender Liebe.⁹² Im theologisch-religiösen Bereich heißt sie *Glauben*. Die Wortkunde zeigt: *credere* ist *cor dare*; das Herz schenken; *glauben* kommt von *galaubjan* für lieb halten, gut heißen – aus der Wortgruppe *lieb*.⁹³ Joseph Ratzinger hat oft und oft darauf aufmerksam gemacht, dass der Gotteserkenntnis deswegen das empirische Denken allenfalls subsidiäre Hilfe bieten kann. Auf der Linie seines Kommentars zu *Gaudium et spes*⁹⁴ befasst er sich in dem 2007 erschienenen Jesus-Buch bei der Meditation über die zweite Versuchungsgeschichte (im Tempel) mit dem Problem

⁸⁹ Breuning, 255.

⁹⁰ G.D. Kaufman, Constructing the Concept of God, in: A.D. Steuer; J.W. McClendon (Hg.), Is God GOD?, Nashville 1981, 111.

⁹¹ Kreiner, 12.

⁹² Werbick, 24: „Was die feststellend-konstatierende Sprache uns zu sagen hat, das trifft Gott nicht wirklich. Damit ist viel zu wenig gesagt für den Unsagbaren, Über-Wesentlichen, dem man deshalb eher absprechen müsste, was den Welt-Wesen an Qualitäten und Bestimmungen zugesprochen werden darf.“ Auch Knauer kommt in seinen diffizilen Überlegungen, mit denen er die katholische Lehre gegenüber den protestantischen Einwänden rechtfertigen will, zum Schluss, die natürliche Gotteserkenntnis „begründet keine auch nur anfängliche Gemeinschaft mit Gott, sondern besagt im Gegenteil, dass keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, eine Gemeinschaft mit Gott positiv zu ermöglichen“ (P. Knauer, „Natürliche Gotteserkenntnis“, in: E. Jüngel u.a. (Hg.), Verifikationen. FS G. Ebeling, Tübingen 1982, 275–294. Hier zitiert nach www.jesuiten.de/peter.knauer/41.html, 16).

⁹³ DUDEN, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim – Wien – Zürich 1989, 244.

⁹⁴ Vgl. oben Anm. 50.

der natürlichen Gotteserkenntnis. Der Satan möchte Jesus zum Experiment mit Gott verführen, so wie es einst laut Ex 17,7 Israel in der Wüste tat. Gott „muss sich den Bedingungen unterwerfen, die wir für unsere Gewissheit als nötig erklären. Wenn er jetzt den von Psalm 91 zugesagten Schutz nicht gewährt, dann ist er eben nicht Gott“. Ratzinger/Benedikt XVI. kommentiert:

„Die ganz große Frage, wie man Gott erkennen und wie man ihn nicht erkennen kann, wie der Mensch zu Gott stehen und wie er ihn verlieren kann, steht hier vor uns. Der Hochmut, der Gott zum Objekt machen und ihm unsere Laborbedingungen auflegen will, kann Gott nicht finden. Denn er setzt bereits voraus, dass wir Gott als Gott leugnen, weil wir uns über ihn stellen. Weil wir die ganze Dimension der Liebe, des inneren Hörens ablegen und nur noch das Experimentierbare, das in unsere Hand gegeben ist, als wirklich anerkennen. Wer so denkt, macht sich selbst zu Gott und erniedrigt dabei nicht nur Gott, sondern die Welt und sich selber.“⁹⁵

So kann der Ausgangspunkt christlich-theologischer Gotteserkenntnis nur der Glaube in der Begegnung mit dem liebenden Gott sein. Die heutigen Lehrbücher der Dogmatik wählen, wie gezeigt, ausnahmslos auch diese Straße. Damit ist mitnichten das gnoseologische Instrument *Vernunft* außer Dienst gesetzt. Benedikt XVI. hat, im Kontext der gerade angeführten Überlegung, in der Regensburger Vorlesung deren Valenz herausgestrichen. Nur: Die Initiative liegt nicht bei ihr, sondern bei dem Gott, der sich als *Logos* *geoffenbart* hat. Seitdem müssen Vernunft und Glaube aufeinander zugehen; dies geschieht seitens der Theologie, die die „Frage nach der Vernunft des Glaubens“ ist, also nach auch sonst geltenden Wissenschaftsregeln prozediert, im Dialog mit den Wissenschaften.⁹⁶ Das hat gerade heute recht praktische Bedeutung: „Vernunftwillkür in Sachen Religion bedeutet nichts anderes als Fundamentalismus und öffnet dem Terror Tür und Tor“⁹⁷, resümiert Magnus Striet die Folgen.

Man mag sich das Zueinander von Glaube und Vernunftkenntnis illustrieren am Beispiel einer alltäglichen Liebesgeschichte. Am Anfang steht gewöhnlich kein rationaler Diskurs, sondern die Fulguration der Faszination des anderen Menschen, das spontane Aufblitzen seiner alle Maße sprengenden Liebeshwürdigkeit. Darin erkennt der Liebende die Großartigkeit der anderen Persönlichkeit. Er beginnt zu lieben. Wenn er vor der Frage steht, ob seine Liebe in der Lebensgemeinschaft einer Ehe besiegelt werden soll, wird er, *gerade weil er liebt*, vernunftgesteuerte Überlegungen einbringen. Im gelingenden Fall wird er in seiner Liebe bestärkt: Ja, dieser von mir geliebte Mensch verdient sie! Wo es sich aber um eine normale Begegnung mit einem anderen Menschen handelt, lassen sich auch viele anthropologische, psychologische und ökonomische Argumentationen bezüglich seiner anstellen. Sie führen gewiss zu wertvollen und richtigen Einsichten – zur wirklichen Erfahrung der Liebe führen sie nie. So ähnlich steht es mit der Gotteserkenntnis. Nur liebender Glaube und gläubige Liebe erschließen Gott. Es ist aber angemessen, sich

⁹⁵ J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung. Freiburg – Basel – Wien 2007, 63–67: 66.

⁹⁶ Regensburger Vorlesung (Anm. 11), 25. Der Papst denkt hier ausdrücklich an die Universität als dessen Ort.

⁹⁷ Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube, in: K. Wenzel (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg – Basel – Wien 2007, 85.

im Nachhinein Rechenschaft zu geben, ob die Liebe echt, der Glaube menschenwürdig ist oder ob man einem Götzen aufgefressen ist. Hier liegt die bleibende Bedeutung einer rationalen Theologie, die sich selbstverständlich zur Rechenschaftsablegung sämtlicher Bereiche der Wirklichkeitserkenntnis bedienen wird, also auch der Naturwissenschaften. Sie gewinnt außerdem aus der Betrachtung der gesamten, auch der empirischen Wirklichkeit neue religiöse Motivation, wie exemplarisch das auch aus der Großartigkeit der Kreatur sich speisende Gotteslob der Psalmen zeigt.⁹⁸ Die Ratio führt dann näher zu Gott.

Die gegenwärtige katholische Dogmatik kann von ihren Positionen aus einen wichtigen Beitrag zur Entkrampfung des neuerlich belasteten Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen, Natur- und Glaubenswissenschaft leisten. Es handelt sich bei diesen Binaren um zwei unterschiedliche, je legitime Erkenntnisinstrumente, die gültig sind, aber nur in der Ordnung, für die sie da sind.⁹⁹ Dass die von der Theologie als Objekt beanspruchte Dimension – nennen wir sie der Kürze halber die *Sinnkategorie* – existiert und für eine humane Reflexion unerlässlich ist, muss freilich die Theologie plausibel machen; hier steht sie vor den Naturwissenschaften in einer manchmal schwierigen Position.¹⁰⁰ Grundsätzlich aber gilt: So wenig wie man mit dem Hammer Nägel aus einer Kiste ziehen kann, so wenig kann man mit der Theologie in der Empirie dilettieren und mit der Naturwissenschaft Dogmen analysieren. Die Evolution steht nicht für den Atheismus und die Theorie des Intelligent Design nicht für den Theismus. Die Entscheidung fällt ganz woanders, im Herzen des Individuums unabhängig von seinem Metier. Es liebt Gott im Dialog der Gnade oder es tut das nicht. Der Mensch, welcher Naturwissenschaftler ist, kann gläubig sein, weil er liebt; der Mensch, welcher Theologe ist, ungläubig, weil er nicht liebt. Das Arsenal der jeweiligen Argumente kann dem einen wie dem anderen helfen, aber nicht zwangsläufig und vor allem erst in der Retrospektive. Dazu ist ein herrschaftsfreier, ehrlicher und vor allem angstfreier Dialog Möglichkeitsbedingung.

Ausgewertete Hand- und Lehrbücher der Dogmatik

Auer, J.: Gott – Der Eine und Dreieine: Kleine Katholische Dogmatik II, Regensburg 1978.

Breuning, W.: Gotteslehre, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band I, Paderborn 1995, 199–352.

Diekamp, F.: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, I. Band, Münster¹⁰⁻¹¹ 1949.

Kraus, G.: Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre (= Grundrisse zur Dogmatik 1), Frankfurt a.M. 1994.

Kreiner, A.: Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg – Basel – Wien 2006.

Müller, G.L.: Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1995.

⁹⁸ Z.B. die Psalmen 8; 19; 29; 96; 97; 104; 135.

⁹⁹ Vgl. das aufschlussreiche Buch des berühmten Humangenetikers *F.S. Collins*, Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben, Gütersloh – München 2007.

¹⁰⁰ Vgl. *Werbick*, 95f.

- Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band I. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965: H.U. v. Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, 15–45.
- Pohle, J.*: Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von M. Gierens S.J., I. Band, Paderborn ⁸1931.
- Sander, H.-J.*: Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006.
- Sattler, D.*; *Th. Schneider*: Gotteslehre, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band 1, Düsseldorf 1992, 51–119.
- Scheffczyk, L.*; *A. Ziegenaus*: Katholische Dogmatik, Band 2, Der Gott der Offenbarung, Aachen 1996.
- Schmaus, M.*: Katholische Dogmatik. Erster Band, München ⁶1960 (= *Schmaus I*).
- Schmaus, M.*: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Band 1, München 1969 (= *Schmaus II*).
- Schmaus, M.*: Der Glaube der Kirche. Zweite, wesentlich veränderte Auflage. Band 2: Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes. St. Ottilien 1979 (= *Schmaus III*).
- Simonis, W.*: Über Gott und die Welt. Gottes- und Schöpfungslehre, Düsseldorf 2004.
- Wagner, H.*: Dogmatik (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 18), Stuttgart 2003.
- Werbick, J.*: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg – Basel – Wien 2007.

The question concerning the significance of reason for knowledge and imparting knowledge has been revived since Pope Benedict XVI's speech in Regensburg and the current debates about the existence of God. The concept of "theologia naturalis" belonged to the standard of Catholic theology since the First Vatican Council: God can be "known" by natural reason, actually "proven". Since Vatican II, however, doubts have increased within dogmatic theology up to the point of admission of failure (Ratzinger). Through it, a framework emerges, which can uncramp the relationship of theology and the natural sciences, too.