

Natürliche Theologie

Beiträge zu ihrer Problemgeschichte
und zur Frage ihrer gegenwärtigen Relevanz

Herausgegeben von
MATTHIAS D. WÜTHRICH
und MARKUS HÖFNER

*Religion in
Philosophy and Theology*
139

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Edited by

AGATA BIELIK-ROBSON (Nottingham)

HELEN DE CRUZ † (St. Louis, MO) · ASLE EIKREM (Oslo)

HARTMUT VON SASS (Berlin) · HEIKO SCHULZ (Frankfurt a. M.)

Natürliche Theologie

Beiträge zu ihrer Problemgeschichte und
zur Frage ihrer gegenwärtigen Relevanz

Herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich und Markus Höfner

Mohr Siebeck

Matthias D. Wüthrich ist Professor für Systematische Theologie sowie Leiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.

Markus Höfner ist evangelischer Theologe und arbeitet im Qualitätsmanagement der Fachhochschule Dortmund.

ISBN 978-3-16-164807-6 / eISBN 978-3-16-164808-3

DOI 10.1628/978-3-16-164808-3

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2026.

© Matthias D. Wüthrich, Markus Höfner (Hg.);
Beiträge: jeweiliger Autor/jeweilige Autorin.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nichtkommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung der jeweiligen Urheber unzulässig und strafbar. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Martin Fischer, Tübingen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Inhaltsverzeichnis

MATTHIAS D. WÜTHRICH / MARKUS HÖFNER Natürliche Theologie – Zur Einleitung	1
---	---

Teil I

Religionsphilosophische Impulse

INGOLF U. DALFERTH Von der Wirklichkeit zur Möglichkeit. Zur Neuausrichtung philosophischer Theologie in der europäischen Moderne	11
GEORG GASSER Natürliche Theologie im analytischen Gewand. Ansprüche, Einsichten und Grenzen	29

Teil II

Problemgeschichtliche Kontroversen und Kontraste

CHRISTINE AXT-PISCALAR Plausibilisierung am Selbst- und Weltverhältnis. Zur Bedeutung, Funktion und Kritik „natürlicher Theologie“ bei Karl Barth, R. Bultmann, A. Ritschl, W. Herrmann	53
MATTHIAS D. WÜTHRICH Karl Barth und Emil Brunner. Ihre späten Bearbeitungen des Problems der natürlichen Theologie	83
FRIEDERIKE NÜSSEL Remota fide? Zu Profil und Funktion natürlicher Theologie bei Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg	105

BIRGITTA ANNETTE WEINHARDT „Theologie der Natur“ im Kontext von natürlicher Theologie. Zur Entstehungsgeschichte eines Begriffs	125
---	-----

Teil III

Diagnostisch-gegenwartsbezogene Perspektiven

MICHAEL COORS „Das Ende der Natur“. Natürliche Theologie nach dem Ende des Naturbegriffs	157
--	-----

MARKUS MÜHLING Natur ist Gnade! Wiederkehr einer bescheideneren natürlichen Theologie? 10 Thesen	177
--	-----

VERONIKA HOFFMANN Ein Gottesbezug des Menschen: wesentlich oder optional? Das Problem natürlicher Theologie im anthropologischen Kontext	189
--	-----

REINHOLD BERNHARDT Natürliche Theologie als Basis der Religionstheologie?	205
--	-----

GÜNTER THOMAS Trost. Erwägungen zur Zukunft der natürlichen Theologie	223
--	-----

Herausgeber	239
Autorinnen und Autoren	241

Natürliche Theologie – Zur Einleitung

MATTHIAS D. WÜTHRICH / MARKUS HÖFNER

„Sollte man ihr nicht das gönnen, was ihr längst zusteht: einen würdigen Platz in der Erinnerung und im Geisterreich der begriffenen Geschichte der Theologie?“¹ So fragte Hans-Joachim Birkner im Blick auf die natürliche Theologie nach einem Durchgang durch die Theologiegeschichte von der Altprotestantischen Orthodoxie über die Aufklärung und Schleiermacher bis zu Barth. Doch dieser Platz war der natürlichen Theologie auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der protestantischen Theologie nachweislich nicht vergönnt. Barths vehemente Ablehnung einer natürlichen Theologie wirkte noch immer nach: in ihrer kritischen Zurückweisung ebenso wie in Barth nahestehenden Theologien, die zwar keine natürliche Theologie vertreten, aber doch zumindest das mit diesem Begriff bezeichnete theologische Sachanliegen kritisch zu würdigen wissen. Entsprechend hat Eberhard Jüngel das Problem der natürlichen Theologie dem „nervösen Zentrum der evangelischen Theologie“² zugeordnet. Diese These, so die leitende Vermutung des vorliegenden Bandes, behält auch anfangs des 21. Jahrhunderts noch ihre Richtigkeit. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil sich das zentrale Problem, an dem sich natürliche Theologien unterschiedlicher Couleur abgearbeitet haben und weiter abarbeiten, in der Gegenwart der späten Moderne nochmals zuspitzt: Es ist die charakteristische Spannung zwischen Universalität und Partikularität der Gotteserkenntnis, die von den Anfängen des Christentums an präsent ist, in der Neuzeit ins theologische Bewusstsein drängt und in der Gegenwart neue Brisanz gewinnt.³ Der Universalität Gottes und seines Schöpfungs- und Heilswillens müsste eine Universalität der Gotteserkenntnis entsprechen, die sich faktisch jedoch nur in partikularen historischen

¹ BIRKNER, HANS-JOACHIM, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick* (1961), in: Ders., *Schleiermacher-Studien*, Berlin 1996, 3–22, 22.

² JÜNGEL, EBERHARDT, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg* (1975), in: Ders., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, ²1986, 158–177, 158f.

³ Vgl. zu dieser charakteristischen Spannungslage insgesamt die instruktiven Überlegungen bei BERNHARDT, REINHOLD, *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie*, Zürich 2021, 48–61.

und kulturellen Formen realisiert, die gleichwohl allgemeine Geltung beanspruchen.⁴ Dieser Kontrast und das mit ihm gestellte theologische Problem werden umso deutlicher, je sichtbarer die Partikularität der historischen und kulturellen Formen des Christentums vor Augen tritt. Es ist daher kein Zufall, dass das neuzeitliche Bewusstsein vom Ende des *Corpus Christianum* – der Realität und normative Fiktion verbindenden Vorstellung einer im Ganzen christlichen Gesellschaft⁵ – mit einer Konjunktur natürlicher Theologie einhergeht.⁶ In der Gegenwart spätmoderner westlicher Gesellschaften hingegen ist nicht nur ein Brüchigwerden, sondern auch ein Rückbau ‚volkskirchlicher‘ Strukturen zu beobachten – weit entfernt davon, noch der umfassende Rahmen gesellschaftlichen Lebens zu sein, ringen die großen christlichen Kirchen um ihren Platz als partikularer gesellschaftlicher Akteur neben anderen.⁷ Damit aber verschärft sich auch die Spannungslage zwischen der Universalität Gottes und der faktisch nur in historisch-kultureller Partikularität realisierten Gotteserkenntnis als des zentralen Problems natürlicher Theologie. Natürliche Theologie als eine prominente, wenn auch nicht die einzige⁸, theologische Verarbeitungsform dieser Spannungslage verdient daher gerade in der Gegenwart erneute Aufmerksamkeit!

Ist die skizzierte Spannungslage *das* Problem der natürlichen Theologie, so bleibt dieses allerdings in vielschichtige Problemkomplexe eingelagert – und entsprechend vielfältig ist das, was unter ‚natürliche Theologie‘ zu verstehen ist. Dies liegt vor allem daran, dass a) das im Begriff der natürlichen Theologie implizierte Verständnis von ‚Natur‘ und ‚Natürlichkeit‘ eine hohe Variationsbreite aufweist und b) zugleich die *Funktion* natürlicher Theologie sehr unterschiedlich bestimmt werden kann. Hier zeigt sich, dass nicht nur das Sachproblem, sondern bereits der Begriff der natürlichen Theologie und seine Verwendungsweise der erneuten Analyse bedürfen. Beides sei hier kurz erläutert:

⁴ In Jüngels Worten: Es gilt, „Gott‘ als ein auf das Ganze gehendes Wort zu verstehen, dessen besonderer Anspruch gleichwohl *allgemeine Geltung* einschließt.“ (JÜNGEL, Dilemma, 159).

⁵ Zum neuzeitlichen Zerbrechen der Vorstellung eines *Corpus Christianum* vgl. die immer noch wegweisenden Analysen bei TROELTSCH, ERNST, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Berlin 2004.

⁶ Wenn man ‚natürliche Theologie‘ nicht ohnehin als dezidiert neuzeitliches Projekt verstehen will. So HARRISON, PETER, The Territories of Science and Religion, Chicago 2015, bes. 71–74.

⁷ Vgl. zur Analyse exemplarisch SOZIALWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT DER EKD / KATHOLISCHE ARBEITSSTELLE FÜR MISSIONARISCHE PASTORAL (Hg.), Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2024.

⁸ Zu Recht verweist Eberhardt Jüngel darauf, dass sowohl Schleiermacher als auch Barth diese Spannungslage gerade in Abgrenzung zu einer ‚natürlichen Theologie‘ theologisch zu verarbeiten suchen (vgl. JÜNGEL, Dilemma, 159f). Zu Barths Verarbeitung vgl. auch den Beitrag von Matthias D. Wüthrich in diesem Band.

a) An die Grundspannung von Universalität und Partikularität im Begriff der natürlichen Theologie können sich sehr heterogene Problemstellungen anschließen wie etwa die Frage nach einer allgemeinen Religiosität des Menschen, nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, nach dem Recht der Kontextualität von Theologie, nach Möglichkeit und Grenzen von Mission, nach religiösem Pluralismus und interreligiösem Dialog. Im Hintergrund dieser Problemstellungen steht auch die zentrale, jedoch meist nicht explizit thematisierte Frage nach dem im Begriff der natürlichen Theologie implizierten Verständnis von ‚Natur‘ und ‚Natürlichkeit‘: Bietet die natürliche Theologie einen (privilegierten) Zugang zur Natur *Gottes*? Ist sie eine der Natur *des Menschen* und menschlicher Selbst- und Welterfahrung (besonders) gemäße Theologie? Oder nimmt sie ihren Ausgang von der Natur im Sinne *der geschaffenen Welt*? Die drei Fragen zeigen an, dass im Begriff der ‚natürlichen‘ Theologie nicht nur fundamentaltheologische, sondern auch materialdogmatische Themen verhandelt werden. Zugleich verweisen die Fragen auf religionsphilosophische Einsichten und bedingen bezüglich der beiden letzten Fragen eine Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Diese Auseinandersetzung dreht sich insbesondere um die Frage, *wie* naturwissenschaftliche Perspektiven auf ‚Natur‘ theologisch ernstgenommen werden können und ob sie sich auch mit theologischen Ansätzen vermitteln lassen, die die partikulare Gestalt Jesu Christi als „Mitte der Natur“⁹ behaupten.

Zu berücksichtigen ist zudem, dass gegenwärtig – katalytisch verstärkt durch die Digitalisierung – alltagsweltlich und theoretisch die Bestimmungsgrenzen zwischen Natur und Technik in potenziert Weise ausgehandelt werden. So bestimmt etwa die ‚Naturspiritualität‘ einer „deep green religion“¹⁰ diese Grenzen ganz anders als die synthetische Biologie¹¹ – mit Folgen auch für das semantische Spektrum von ‚Natur‘ und ‚Natürlichkeit‘. Es bestätigt sich hier die frühere Beobachtung, dass der Naturbegriff ein „essentially contested concept“ darstellt: Der Naturbegriff lässt keine konsensfähige Bestimmung einer Kernbedeutung zu, vielmehr handelt es sich dabei um ein wesentlich strittiges Konzept, bei dem jede inhaltliche Fixierung nur so vorgenommen werden kann, dass dabei alternative Bedeutungen zugleich ausgeschlossen werden.¹² Entsprechend gibt es nicht

⁹ BONHOEFFER, DIETRICH, Vorlesung „Christologie“ (1933), in: Ders., Berlin 1932–1933 (DBW 12), München 1997, 279–348, 310. Mit dieser christologischen Fassung des Naturbegriffs geht es Bonhoeffer bekanntlich gerade um die theologische Aufwertung des natürlichen, ‚diesseitigen‘ Lebens (vgl. BONHOEFFER, DIETRICH, Ethik (DBW 6), München 1992, 137–162).

¹⁰ Vgl. TAYLOR, BRON, Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten, übers. v. Kocku von Stuckrad, Paderborn 2020.

¹¹ Vgl. LOOS, ELISABETH, Zwischen Naturerklärung und Naturferne – Interpretationen und Praxis der Synthetischen Biologie, in: Matthias D. Wüthrich (Hg.), Natur pur? Hermeneutische Blätter 25/1 (2019), 74–87.

¹² Vgl. im Anschluss an Walter Bryce Gallie und Christoph Schwöbel: EVERS, DIRK, Gott und die Natur – in christlicher Perspektive. Der Naturbegriff als „essentially contested concept“, in: ThZ 67/1 (2011), 326–349, 326f.

den oder *einen* Naturbegriff und gewinnen Naturbegriffe erst durch kontrastive Gegenbegriffe Kontur.¹³ Im Blick auf den in der natürlichen Theologie implizierten Naturbegriff kann das der Begriff der Offenbarung sein – was auf den Kontrast von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie hinführt – oder der Begriff des Unnatürlichen im Sinne des Unangemessenen, womit die ‚Natürlichkeit‘ der natürlichen Theologie als Ausweis ihrer Angemessenheit (Gott und/oder dem menschlichen Erkenntnisvermögen gegenüber) zu stehen kommt. Unabhängig davon, ob man ‚natürliche Theologie‘ als Vorstufe oder Alternative zu einer ‚anderen Theologie‘ oder als Glaubensimplikat – klassischerweise einer Theologie der Offenbarung – begreift, ist jedem kritischen oder affirmativen Rekurs auf sie zudem die Differenz von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ eingeschrieben, die in gleicher Weise auf die ‚natürliche‘ Welt als Gegenstandsbereich natürlicher Theologie wie auf die in ihr in Anspruch genommene Universalität der Perspektive im Unterschied zur Partikularität kultureller Formen verweist. Dieses Implikat natürlicher Theologie ist mit der Einsicht zu verbinden, dass die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ eine *kulturelle* Distinktion darstellt, die von Menschen bestimmter Zeiten und Orte mit spezifischen sprachlichen Mitteln vollzogen wird und mit ihren jeweiligen Erinnerungen, Erfahrungen und Erwartungen variiert. ‚Natürliche Theologie‘ ist deshalb nicht zu denken ohne die speziellen geschichtlichen Kontexte, in denen und aus denen sie artikuliert wird.

Will man an dieser Stelle noch weiter differenzieren, bietet sich ein Vorschlag von Alister McGrath an, den dieser seinem eigenen Versuch einer Rehabilitierung der natürlichen Theologie voranstellt. McGrath unterscheidet sechs Formen einer natürlichen Theologie¹⁴:

1. Natürliche Theologie als philosophische Untersuchung, die nicht die empirische Welt, sondern apriorische Strukturen menschlicher Vernunft zum Gegenstand hat und diese auf ihre theistischen Implikationen hin befragt – unabhängig vom Rekurs auf geschichtliche Offenbarung.
2. Natürliche Theologie als Bestätigung oder gar Beweis der Existenz Gottes auf Grundlage der regelhaften Komplexität der natürlichen Welt.
3. Natürliche Theologie als Ausdruck einer natürlichen Tendenz des menschlichen Geistes, nach Gott und seiner Erkenntnis zu streben.

¹³ Evers erläutert drei Kontrastbegriffe zum Natürlichen: das Unnatürliche, das Übernatürliche und die Kultur (EVERS, Gott und die Natur, bes. 345–348). Zur Diskussion einer grundlegenden Kritik am Naturbegriff vgl. den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

¹⁴ Vgl. MCGRATH, ALISTER E., Re-Imagining Nature. The Promise of A Christian Natural Theology, Chichester 2017, 6–41, bes. 18–21. Siehe auch ders., Natürliche Theologie. Ein Plädoyer für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung, in: NZSth 59 (2017), 297–310. Vgl. auch die Typologie von FERGUSSON, DAVID, Types of Natural Theology, in: F. LeRon Schults (Hg.), The Evolution of Rationality. Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel van Huyssteen, Grand Rapids, MI, 2007, 380–393.

4. Natürliche Theologie als Aufspüren und Ausformulieren von Analogien und Resonanzen zwischen der menschlichen Erfahrung der natürlichen Welt und der christlichen Botschaft.
5. Natürliche Theologie als der Versuch, die Mangelhaftigkeit eines naturalistischen Verständnisses der natürlichen Welt nachzuweisen und dieser durch eine umfassendere theologische Interpretation der natürlichen Welt zu begegnen.
6. Natürliche Theologie als eine von christlichen Prämissen ausgehenden Deutung der natürlichen Welt, also als christliche ‚Theologie der Natur‘, die meist als dogmatische Lehre von der Schöpfung entfaltet wird.

Man mag bezweifeln, ob sich diese sechs Formen natürlicher Theologie als verschiedene Aspekte *eines* „Natural Theology Project“ begreifen und in dessen dichter Beschreibung aufheben lassen, wie dies McGrath postuliert – vor allem dann, wenn man natürliche Theologie als ein spezifisch *neuzeitlich-modernes* Projekt versteht, das eine in vormodernen Zeiten nicht gegebene Trennung von theologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis voraussetzt.¹⁵ Auch dann jedoch ist McGraths Differenzierungsvorschlag zum einen darin weiterführend, dass er – über eine Dichotomisierung ‚natürliche Theologie‘ und ‚Theologie der Natur‘ hinaus – den Variantenreichtum entsprechender Denkbemühungen in den Blick hebt und auf fließende Übergänge zwischen den verschiedenen Formen aufmerksam macht. Und zum anderen stellen McGraths Überlegungen heraus, dass nicht nur der in spezifischen ‚natürlichen Theologien‘ meist implizit vorausgesetzte Begriff der Natur variabel ist, sondern sich zugleich die *Funktionen* unterscheiden, die natürliche Theologien von ihren Verfechtern und ihren Kritikerinnen zugeschrieben werden.

b) In der protestantischen Theologiegeschichte wurde der Begriff der natürlichen Theologie programmatisch in Anspruch genommen und diente dabei zugleich oft – und zwar in sehr unterschiedlichen Theologien – als polemischer Abgrenzungsbegriff und „Ketzernamen“¹⁶. Diente (und dient) der Begriff in affirmativer wie polemischer Bezugnahme als ein Medium theologischer Selbstverständigung, so bleibt jedoch die *Funktion* natürlicher Theologie eigentümlich unscharf: Wird natürliche Theologie zur (allgemeingültig-vernünftigen) Fundierung einer aus der partikularen Tradition des Christentums schöpfenden Theologie verwendet oder ist sie als „practice of philosophically reflecting on the existence and nature of God independent of real or apparent divine reve-

¹⁵ Vgl. HARRISON, PETER, *Territories of Science and Religion*, Chicago 2015, und für eine entsprechende Kritik an McGrath: HARRISON, PETER, *What Is Natural Theology (And Should We Dispense With It?)*, in: *Zygon* 57/1 (2022), 114–140.

¹⁶ KOCK, CHRISTOPH, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen 2001, 14 (der Begriff wird von Kock in Anführungsstriche gesetzt).

lation or scripture“¹⁷ deren bessere Alternative? Besteht die Funktion natürlicher Theologie in einer *preparatio evangelii*, stellt sie also einen Anknüpfungspunkt für offenbarungstheologische Inhalte bereit oder dient sie allein der „Ausarbeitung der *Frage* nach Gott“¹⁸? Verfolgt natürliche Theologie primär das apologetische Interesse einer Widerlegung kritischer Einwände gegen die christliche Botschaft oder besteht ihre – bescheidenere – Funktion darin, theologische Einsicht und außertheologisches Welterkennen in einen konsistenten Zusammenhang zu bringen? Diese verschiedenen argumentativen und theoriestrategischen Funktionen, die dem Projekt einer natürlichen Theologie zugeschrieben werden können, lassen sich allesamt als Variationen der erwähnten Spannung von Universalität und Partikularität begreifen, also als spezifische Bearbeitungen der Aufgabe, „die Allgemeinverbindlichkeit des besonderen Wortes, das Jesus Christus heißt, auch für Nichtgläubende verstehbar auszulegen“¹⁹. Aus Sicht derjenigen, die sie vertreten, wäre natürliche Theologie in ihren diversen Spielarten dann als Konsequenz der Einsicht zu verstehen, dass es gerade der christlichen Gotteserkenntnis „in dem Maße [an] Gewißheit [mangelt], wie sie parzelliert und gegen bestimmte Wirklichkeitsbezüge und Lebensbereiche abgesperrt wird, anstatt daß sie diese durchdringt.“²⁰

Zugleich lassen die differenten Funktionszuweisungen natürlicher Theologie fragen, inwiefern sich deren unterschiedliche Gestalten als Antworten auf menschliche Selbst- und Welterfahrungen deuten lassen, die dem Theorieprojekt ‚natürliche Theologie‘ logisch vorausliegen. Man kann hier an Erfahrungen des Schönen und Erhabenen in der ‚Natur‘ oder an (moralische) Selbsterfahrung denken wie klassisch bei Kant, für den der „bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“ das „Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen.²¹ Gewisse Erfahrungen wurden zudem als Ausdruck eines natürlichen *sensus divinitatis* interpretiert, wie er – in all seiner Ambivalenz – in der Theologie Calvins²², aber auch in der *Reformed Epistemology* eines Alvin Plantinga vorausgesetzt wird.²³ Und in kognitions-wissenschaftlicher Perspektive wurde gefragt, ob sich – über die Annahme eines

¹⁷ TALIAFERRO, CHARLES, The Project of Natural Theology, in: William Lane Craig/J. P. Moreland (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Chichester 2009, 1–23, 1.

¹⁸ TILLICH, PAUL, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 240 (Hervorhebung durch Vf.).

¹⁹ FISCHER, HERMANN, Natürliche Theologie im Wandel, in: *ZThK* 80/1 (1983), 85–102, 101.

²⁰ EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, ³1987, 279. Vgl. dazu auch die instruktiven Überlegungen von LINK, CHRISTIAN, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976, ²1982, 313–364.

²¹ KANT, IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), A 288.

²² Vgl. CALVIN, JOHANNES, *Institutio Christianae Religionis* (1559), I, 3.1. Zur Relationierung von ‚natürlichem Ahnvermögen‘ und ‚natürlicher Theologie‘ vgl. auch die Überlegungen bei PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 83–93.

²³ Vgl. PLANTINGA, ALVIN, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, v. a. 168–175.

generellen menschlichen Ahnvermögens Gottes hinaus – auch die spezifischeren Argumente klassischer natürlicher Theologie auf natürliche Intuitionen des menschlichen Geistes zurückführen und auf diese Weise ‚naturalisieren‘ lassen.²⁴ Diese möglichen Korrelationen zwischen menschlichen Erfahrungen und den Theorien natürlicher Theologie bilden einen wesentlichen Hintergrund für die Divergenz der diesen Theorien zugeschriebenen Funktionen, ohne diese abschließend erklären zu können.

Wie die Differenzen im Begriff der Natur und des Natürlichen unterstreichen diese unterschiedlichen Funktionen die Vielschichtigkeit der mit der Chiffre ‚natürliche Theologie‘ bezeichneten theologischen Strategie, die charakteristische Spannungslage von Universalität und Partikularität der Gotteserkenntnis zu bearbeiten.

Gerade weil sich diese Spannungslage in der Gegenwart spätmoderner westlicher Gesellschaften verschärft, gehört natürliche Theologie nach wie vor zum „nervösen Zentrum der evangelischen Theologie“ und erfordert erneute, intensive Aufmerksamkeit in dem Bemühen, den universalen Schöpfungs- und Heilswillen Gottes unter gegenwärtigen Bedingungen zu artikulieren. Unsere Überlegungen zum Begriff der Natur/Natürlichkeit und den verschiedenen Funktionen des Begriffes der natürlichen Theologie haben dabei deutlich gemacht, dass es angesichts der Komplexität der mit der Chiffre ‚natürlicher Theologie‘ bezeichneten theologischen Argumentationslinien nicht zielführend ist, in ein essentialisierendes Votum für oder wider ‚die‘ natürliche Theologie zurückzufallen. Vielmehr scheint es geraten, sich zunächst in einer explorativ-reflektiven ‚Epoché‘ zu üben. Der vorliegende Band bildet eine solche ‚Epoché‘, indem sich seine Beiträge der erwähnten Aufgabe einer Neuvermessung des Problemfeldes natürlicher Theologie widmen. Diese Neuvermessung wird darin mittels religionsphilosophischer Impulse (Ingolf U. Dalferth, Georg Gasser), der Analyse problemgeschichtlicher Kontroversen und Kontraste (Christine Axt-Piscalar, Matthias D. Wüthrich, Friederike Nüssel, Birgitta Annette Weinhardt) sowie diagnostisch gegenwartsbezogener Perspektiven (Markus Mühling, Veronika Hoffmann, Reinhold Bernhardt, Michael Coors, Günter Thomas) durchgeführt.

Die dergestalt vorgenommene ‚Epoché‘ impliziert, dass in diesem Band keine programmatischen ‚Lösungen‘ präsentiert werden. Abschließende systematisch-theologische Reflexionen des Problems natürlicher Theologie stehen nicht in Absicht der hier versammelten Beiträge. Sie können diese höchstens als Desiderat vorbereiten und anzeigen. Zu den Desideraten einer Neuvermessung des Problemfeldes natürlicher Theologie zählte dann auch ein noch gründlicherer Einbezug von fundamentaltheologischen Diskursen. Zu denken wäre an Berei-

²⁴ Vgl. die einschlägige Untersuchung von DE CRUZ, HELEN/DE SMEDT, JOHAN, *A Natural History of Natural Theology. The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*, Cambridge 2015.

che der Religionsphilosophie, wo natürliche Theologie etwa durch bestimmte Gestalten analytischer Theologie, aber auch durch einige Philosophen neu und weitergedacht wird.²⁵ Zu denken wäre auch an eine kritische Aufarbeitung der Diskurse im Dialogfeld „Science and Religion“, auf dem nicht nur der Ruf nach einer „Wiederkehr“ einer neuen, „bescheidener(en)“ natürlichen Theologie laut wird²⁶, sondern im Zuge der Rezeption des Projektes „After Science and Religion“²⁷ und eines diagnostizierten „theological turn‘ in science and religion“²⁸ auch konzeptionelle Verschiebungen des Problems natürlicher Theologie zu erwarten sind.²⁹

Die abgedruckten Beiträge gehen zurück auf Vorträge der Tagung *Zum Problem der Natürlichen Theologie*, die am 9. und 10. September 2022 anlässlich des 60-jährigen Jubiläums des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich stattgefunden hat. Wir danken den Autorinnen und Autoren dieses Bandes herzlich für ihre Beiträge. Ein großer Dank gebührt Dominik von Allmen-Mäder und Lena W. Moeirikofer für ihre umsichtige Detailarbeit auf dem Weg zu einem druckfertigen Manuskript. Frau Dr. Katharina Gutekunst danken wir für die verlegerische Betreuung dieses Bandes und den Reihenherausgebenden für Aufnahme in die Reihe „Religion in Philosophy and Theology“.

Zürich, 11. März 2025,

Matthias D. Wüthrich und Markus Höfner

²⁵ Vgl. dazu die Beiträge von Ingolf U. Dalferth und Georg Gasser in diesem Band sowie exemplarisch: SWINBURNE, RICHARD, *The Coherence of Theism*, Oxford 1993; GERHARDT, VOLKER, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014; TETENS, HOLM, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

²⁶ POLKINGHORNE, JOHN, *Theologie und Naturwissenschaft. Eine Einführung*, Gütersloh 2001, 98f. Vgl. z. B. auch in: MCGRATH, ALISTER E., *Re-Imagining Nature*; SOUTHGATE, CHRISTOPHER, *Theology in a Suffering World. Glory and Longing*, Cambridge 2018, bes. 99–103; WINSLOW, LISANNE, *A Trinitarian Theology of Nature* (Princeton Theological Monograph Series 244), Eugene 2020. In gewisser Hinsicht wäre hier auch die von Michael Welker in seinen Gifford Lectures 2019/20 entfaltete pneumatisch orientierte Anthropologie zu erwähnen: WELKER, MICHAEL, *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes* (Gifford Lectures 2019/20), Leipzig 2021.

²⁷ HARRISON, PETER/JOHN MILBANK (Hg.), *After Science and Religion. Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*, Cambridge 2022. Vgl. u. a. GUMMESS, MATTHEW/TORRANCE, EUGENIA, *After „After Science and Religion“*, in: PTSc 12/1 (2025).

²⁸ HARRIS, MARK, *A Scientist-Theologian’s Perspective on Science-Engaged Theology. The Case for “Theology of Science” as a Sub-Discipline Within Science and Religion*, in: Mark Harris (Hg.), *God and the Book of Nature. Experiments in Theology of Science*, London/New York 2024, 1–10, 1 et passim sowie 13–39, 15.

²⁹ Dies gilt u. E. zum Beispiel im Blick auf den gegenwärtig diskutierten Ansatz einer „science-engaged theology“, vgl. insbes. PERRY, JOHN/ LEIDENHAG, JOANNA, *Science-Engaged Theology* (Cambridge Elements: Christianity and Science), Cambridge 2023.

Teil I

Religionsphilosophische Impulse

Von der Wirklichkeit zur Möglichkeit

Zur Neuausrichtung philosophischer Theologie in der europäischen Moderne

INGOLF U. DALFERTH

1. Irrwege der Moderne

1734 hatte Alexander Pope in seinem *Essay on Man* die Maxime aufgeklärter Wissenschaft auf den Punkt gebracht: „Know then thyself, presume not God to scan / The proper study of mankind is Man“.¹ Nicht nur die Philosophie, auch die Theologie sind ihm darin gefolgt. Dabei wurde ein Narrativ entwickelt, das seit zweihundert Jahren das Verhältnis der (deutschsprachigen) protestantischen Theologie zur Philosophie bestimmt. Dieses Narrativ ruht im Wesentlichen auf zwei Säulen: der Doppelthese von der anthropologischen Wende von *Gott* zur *Religion* seit dem 18. Jahrhundert und der historisch-empirischen Wende von der *Religion* zu den *Religionen* seit dem 19. Jahrhundert. Zum einen – so heißt es – trat gegen Ende des 18. Jahrhunderts an die Stelle der natürlichen Theologie der Aufklärungsepoche die Überzeugung, Gott sei kein Thema der Wissenschaften und man müsse deshalb philosophisch und theologisch konsequent von Gott auf Religion umstellen und das Gottesthema, wenn überhaupt, im Horizont der Religionsthematik verhandeln (und nicht umgekehrt). Die Vernunft- und Natur-Theologie des Aufklärungstheismus in seinen ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gestalten wurde so im Gefolge Kants philosophisch durch die Religionsphilosophie und theologisch durch die Anthropologie ersetzt. Zum anderen wurde spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts betont, dass es Religion nur in Form von Religionen gebe, so dass nicht nach einer natürlichen Religion, sondern nur historisch und empirisch nach Religionen gefragt werden könnte. An die Stelle einer anthropologisch fundierten Religionsphilosophie à la Kant trat so eine ideengeschichtliche Beschäftigung

¹ POPE, ALEXANDER, *An Essay On Man: Being the First Book of Ethic Epistles*. To Henry St. John, L. Bolingbroke, London: John Wright 1734, Epistle II, 1–2 – online: <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3676-w0010.shtml> (Zugriff: 25.11.2022).

mit Reflexionsformen historischer und empirischer Religionen, und an die Stelle einer allgemeinmenschlichen theologischen Fundamentalanthropologie trat die religionswissenschaftliche Erforschung der Kulturgestalten religiöser Praxis und ihrer Symbolsysteme.

Diese doppelte Umstellung (von Gott auf Religion und vom Konstrukt einer natürlichen Religion auf historische und empirische Religionsforschung) wurde von der protestantischen Theologie im deutschsprachigen Raum auf breiter Front mitvollzogen. Glaube wird als gelebte Frömmigkeit verstanden, Kirche als historische Religionsgemeinschaft, Theologie als Religionstheorie des Christentums, Dogmatik als christliche Weisheitslehre oder religiöse Symbolhermeneutik des Christentums. Das ist konsequent, aber auf Sand gebaut, weil es von fragwürdigen Prämissen ausgeht und wichtige Alternativen ignoriert.

Dass die Sachlage komplizierter ist, machte schon anfangs des 19. Jahrhunderts die Kontroverse zwischen Hegel und Schleiermacher deutlich. Schleiermacher zeichnete die Gottesthematik in das Religionsthema ein und untersuchte es anthropologisch als Bewusstseinsstruktur der Religiosität und kulturell anhand der gesellschaftlichen Erscheinungsformen historischer Religionen. Hegel dagegen integrierte umgekehrt das Religionsthema in der Abfolge geschichtlicher Religionsgestalten in die Gottesthematik und überführte diese als Theorie des Absoluten aus der Theologie in die Philosophie. Wo Schleiermacher den Weg in die empirische Kulturwissenschaft der Religionen bahnte, betonte Hegel die Aufhebung theologischen Vorstellungsdenkens in das Begriffsdenken der Philosophie.

Beides hatte fragwürdige Konsequenzen. Die Umstellung von Gott auf Religion in der Linie Schleiermachers drohte in der Unübersichtlichkeit empirischer und historischer Religionsvielfalt unterzugehen mit fragwürdigen kulturalistischen Wertungen (primitive Religionen, Naturreligionen, ethische Religionen, personale Liebesreligion als Höchstform der Religion) und all den religionshistorischen Klassifizierungs- und Wertungsproblemen, die Troeltsch in der *Absolutheit des Christentums* thematisierte. Umgekehrt führte die Aufhebung der Religionsthematik in das Gottesthema im Gefolge Hegels zur Flucht in den philosophischen Begriff einer dynamischen Theorie des Absoluten, die keinen Sinn hatte für die Würdigung konkreter Religionspraxis als unverzichtbare Lebensform einer eigenständigen Wirklichkeitseinsicht. Religion wird als Theorieproblem und Moralressource, aber nicht mehr als wirklichkeitserschließende Lebenspraxis eigener Art verstanden.

Die Kritik verstärkte diese Irrwege, weil man nur die Folgen, aber nicht die Prämissen dieser Denkformen in Frage stellte. Das zeigt sich an der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und an deren Gegenkritik im 20. Jahrhundert. Feuerbach versucht die Gottesidee anthropologisch zu erden und sie als Projektion des Ideals der Menschheit an die Praxis der Religion zu binden. Marx beansprucht, Hegels Projekt vom Kopf auf die Füße zu stellen, indem er das Religionsthema

als kulturellen Indikator der ökonomischen Macht- und Ohnmachtsverhältnisse in der Gesellschaft analysiert. Das erste entleert das Gottesthema seines Realitätsgehalts und entlarvt es als religiöse Idealisierung eines anthropologischen Projekts. Das zweite beraubt das Religionsthema eines eigenständigen Realitätsgehalts und deckt es als kulturelles Krankheitssymptom der psychologischen, sozialen und ökonomischen Verwerfungen der Gesellschaft auf. So oder so sagen Religionen nur noch etwas über die Menschen und den Zustand der Gesellschaft aus, aber nichts mehr über Gott – diese Maxime der säkularen Moderne gilt heute als kulturelle Selbstverständlichkeit bis weit hinein in die Theologie.

Gegen diese Erledigung der Gottesthematik durch die Umstellung von Gott auf Religion und die Entsorgung der Religion an Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Kulturhermeneutik erhob sich allerdings auch vielstimmiger Protest. So wurde philosophisch gegen die Umstellung von Gott auf Religion die bleibende Herausforderung eines metaphysischen Denken Gottes ins Feld geführt, und theologisch wurde gegen die Beerbung einer anthropologisch fundierten Religionstheorie durch eine empirisch-historische Religionswissenschaft die unerledigte Herausforderung einer Offenbarungstheologie in Erinnerung gebracht. Für das Zweite steht im 20. Jahrhundert exemplarisch die Theologie Karl Barths, das Erste wird gegenwärtig im deutschsprachigen Raum im Wesentlichen in drei philosophischen Ansätzen verfolgt: im Ausgang vom Seinsdenken der klassischen Metaphysik, das vor allem in der katholischen Fundamentaltheologie und der angelsächsischen Analytischen Theologie eine neue Blüte erlebt; in der Fortbildung subjektphilosophischer Traditionen im Durchdenken der Sinnherausforderungen des Subjekts bei Volker Gerhardt; und in wissenschaftstheoretischem Zusammenhang in der kritischen Reflexion des wissenschaftlichen Erklärens der Natur und seiner technologischen Erfolge bei Holm Tetens. Alle drei Denkansätze brechen nicht mit dem Narrativ der säkularen Moderne, gegen dessen Folgen sie sich richten, weil sie die tiefgreifende Neuausrichtung philosophischer Theologie in den metaphysischen Umbrüchen der Aufklärungsepoche nicht beachten. Auf sie werde ich mich im Folgenden konzentrieren.

2. Philosophische Theologie

Philosophische Theologie in der Aufklärungstradition ist ein Nachdenken über Gott, das den Grund, über Gott nachzudenken, nicht in Gott sucht, sondern im menschlichen Leben und Denken. „Wer über das Ganze der Natur oder des Seienden nachdenkt, stößt durch die Logik seiner Fragen auf die des *Ursprungs*, des *Grundes* oder des *Zwecks des Ganzen*; der dafür seit je her bereitstehende Begriff ist der eines *Gottes*“², wie Volker Gerhardt sagt. Wer Gott denkt, denkt

² GERHARDT, VOLKER, Natürliche und rationale Theologie, in: Roderich Barth/Rochus

über den *Ursprung, Grund* oder *Zweck des Ganzen* nach. Aber was tut man, wenn man das tut?

Wer denkt, denkt Mögliches, und wer Mögliches denkt, denkt etwas, was sich nicht selbst widerspricht. Das kann man im Denken entscheiden, indem man den Selbstwiderspruchstest macht, also versucht, aus dem, was man denkt einen Widerspruch abzuleiten. 'Der Kreis ist rund' erweist sich so als etwas Mögliches, 'Der Kreis ist fünfeckig' dagegen nicht. Widersprüche sind zu vermeiden – das ist eine Grundregel kritischen Denkens.

Wie aber kann man im Denken entscheiden, ob man etwas Wirkliches und nicht nur etwas Mögliches denkt? Vieles ist möglich, was nicht wirklich ist, es niemals war oder jemals sein wird. Die klassische Antwort auf diese Frage lautet: indem man sich selbst oder Gott denkt. Wer sich selbst denkt, ist wirklich, sonst könnte er nicht denken. Aber dass man wirklich ist, wenn man denkt, garantiert nicht, dass man Wirkliches denkt. Man kann auch träumen oder sich irren. Wer dagegen Gott denkt, der denkt Wirkliches oder er denkt nicht Gott. Deshalb führt der Rekurs auf das eigene Denken nicht weiter, wenn man nicht Gott zu denken versucht.

Wie aber weiß man, ob man Gott denkt? Drei Antworten werden immer wieder gegeben: weil man Gott aus der Erfahrung kennt oder kennen könnte; weil Gott notwendig ist, also gar nicht nicht sein kann; weil man Gott nicht bestreiten kann, wenn man denkt.³ Die erste Antwort ist der Ansatzpunkt der natürlichen Theologie, die Gottes Dasein und Wesen aus der Erfahrung der Natur oder des Kosmos erschließen zu können meint. Die zweite ist der Ansatz der Vernunfttheologie, die Gott ohne Rekurs auf Erfahrungsdaten als notwendiges Wesen zu denken beansprucht. Die dritte ist der Ansatz einer Existenztheologie, für die Gott nicht kontingent oder notwendig, sondern mehr als notwendig ist, so dass man ihn nicht ohne pragmatischen bzw. existenziellen Selbstwiderspruch bestreiten kann.

Die erste scheitert, weil man aus der Erfahrung immer nur das kennt, was auch nicht hätte sein können, und so etwas kann nicht Gott sein. Auch als Theologie der Natur führen die Bemühungen natürlicher Theologie allenfalls zu einem kontingenten Ordnungsprinzip der Natur, einem Welt- oder Weltenordner, nicht zu einem lebendigen Schöpfergott. Man muss einen brauchbaren Gottesgedanken also von anderswoher importieren. Natürliche Theologie ist kein Projekt, das auf eigenen Füßen stehen kann. Die zweite führt auch nicht weiter, weil man etwas Notwendiges nur hypothetisch denken kann: Wenn Gott ist, dann ist Gott so, dass er nicht nicht sein kann. Aber das lässt offen,

Leonhardt (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens. Theologische Beiträge zu Volker Gerhards Philosophie des Glaubens*, Leipzig 2020, 41–68, 44.

³ Vgl. zum Folgenden DALFERTH, INGOLF U., Mehr als nur denkbar und anders als alles andere. Der Gottesgedanke bei Kant und bei Schleiermacher, in: Kaus Viertbauer/Stefan Lang (Hg.), *Gott nach Kant?*, Hamburg 2022, 230–253.

ob er ist, und damit auch, ob man etwas Wirkliches denkt, wenn man Gott als notwendiges Wesen denkt. Vernunfttheologie hilft, die *Idee* Gottes zu klären, aber sie trägt nichts bei zur Aufklärung über Gottes Wirklichkeit. Das ist anders im dritten Fall. Das Argument setzt nicht bei dem an, *was* man denkt, sondern bei der Tatsache, *dass* man denkt. Nur wer existiert, kann denken (auch wenn nicht jeder denkt, der existiert). Aber niemand könnte existieren, wenn Gott nicht wäre. Gott ist nicht nur eine kontingente Wirklichkeit (die auch nicht sein könnte), aber auch keine begriffliche Notwendigkeit (die notwendig ist, wenn sie ist), sondern diejenige Wirklichkeit, ohne die es keine andere Möglichkeit gäbe. Aber es gibt solche Möglichkeiten, also gibt es auch diese Wirklichkeit.

Das ist kein verunglückter Gottesbeweis, sondern der Kern eines Gottesgedankens, der nicht nur einen möglichen Gott, auch nicht nur einen hypothetisch notwendigen Gott, sondern einen wirklichen Gott denkt, wie Kant 1763 in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* richtig gesehen hatte. Was immer man denkt, impliziert Gottes Wirklichkeit, und niemand kann denken (oder handeln oder leben oder atmen oder irgendetwas sonst tun), ohne dass Gott wirklich ist. Gottes Wirklichkeit ist das, ohne das nichts anderes möglich wäre. Deshalb gilt beides: Nichts Wirkliches ist identisch mit Gott, aber nichts ist wirklich oder möglich ohne Gott.

In dieser Denkform der Existenztheologie manifestiert sich eine grundlegende Neuausrichtung philosophischer Theologie im Gefolge von Reformation und Aufklärung. Diese ist durch vier Merkmale gekennzeichnet:

1. Die metaphysische Grundfrage ist nicht mehr die nach dem Sein als Sein, sondern nach dem Möglichsein als Möglichsein: Das ist die Abkehr von der aristotelischen Seins-Metaphysik.
2. Naturphilosophisch ist nicht mehr das Wirkliche, sondern das Mögliche das zentral zu Erklärende: Das ist die Abkehr vom Empirismus und der Naturtheologie der Aufklärungsepoche.
3. Subjektphilosophisch geht es nicht um die Natur, sondern um die Freiheit des Menschen: Das ist die Entdeckung der fundamentalen Bedeutung der Autonomie für das menschliche Leben.
4. Und anthropologisch werden nicht nur die Dimensionen von Logos und Ethos, sondern auch die des Pathos betont: Das ist die Entdeckung der Passivität als Strukturmerkmal menschlicher Existenz. Es geht nicht allein um Erkennen und Tun, sondern auch um Empfinden, Empfangen und Erleiden, nicht nur um Aktivität, sondern um Passivität, nicht nur um Freiheit als Entscheidungskraft, sondern um Freiheit als Gabe.

Um Gott philosophisch zu denken, ist dementsprechend nicht von der Natur, sondern von der Freiheit auszugehen, nicht vom Wirklichen, sondern vom Möglichen, nicht vom Sein qua Sein, sondern vom Möglichsein qua Möglichsein, nicht vom Tun und Sein, sondern vom Empfangen und Werden, nicht vom

Aktivitätspotential der Menschen, sondern von ihrer Tiefenpassivität. All diese Umstellungen wurden entscheidend von lutherischen Denkern geprägt und haben zu einer neuen Form philosophischer Theologie geführt, die nicht nur eine fragwürdige Folgeform der Naturtheologie der Aufklärungsepoche oder eine nicht weniger fragwürdige Rückkehr zur klassischen Seins-Metaphysik ist, sondern ein zukunftsweisender Neuansatz, dessen Potential noch lange nicht ausgeschöpft ist. Beide Abgrenzungen, die von der Naturtheologie und die von der Seins-Metaphysik, sind für diesen Neuansatz entscheidend. Ich skizziere knapp die Gründe dafür.

3. Die Vielfalt und Vieldeutigkeit natürlicher Theologie

Natürliche Theologie gab es nie nur in einer Gestalt und nicht alle Gestalten scheitern an denselben Problemen. Das hängt einerseits daran, dass man sich mit ‚natürlich‘ von Verschiedenem abgrenzen kann, andererseits daran, dass damit Außendifferenzen zwischen philosophischen und theologischen Bemühungen um die Gottesfrage markiert werden können oder Binnendifferenzen zwischen verschiedenen Arten der Theologie.

So lassen sich systematisch-theologische, religionsgeschichtliche und philosophische Gebrauchsweisen von ‚natürlich‘ unterscheiden. Theologisch wird zwischen *natürlich* und *offenbart* unterschieden und damit zwischen natürlicher und offenbarter Religion bzw. Theologie. Religionsgeschichtlich wird zwischen *natürlich* und *kulturell* (nicht-natürlich) unterschieden und damit zwischen ursprünglichen natürlichen Formen von Religion und späteren kulturellen Religionsgestalten. Das wird häufig mit der wertenden Sicht einer Verfallsgeschichte oder einer Aufbaugeschichte der Religion verbunden: die erste oder ursprüngliche Religion ist die höchste Form der Religion und was folgt, ist eine kulturelle Verfallsgeschichte, oder sie ist die niederste und unklarste Form, die sich erst zu einer wirklich menschlichen, ethischen, personalen Religion entwickeln musste, in der die Liebe im Zentrum steht. Philosophisch schließlich wird zwischen *natürlich* und *äusserlich* unterschieden: Natürlich ist eine Religion, die der Natur der Religion entspricht, also dem Geist der Religion (Hegel) oder der Liebe (Kierkegaard), und sich nicht in äußerlichen Praktiken, Regeln und Verhaltensweisen erschöpft, wie die konfessionelle Orthodoxie mit ihrer starren Glaubensdogmatik und ritualisierten Gottesdienstpraxis. Perluigi Valenza hat kürzlich gezeigt, wie diese drei Verständnisse des Natürlichen die Debatten um die natürliche Religion an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bestimmten.⁴ Aber die Situation ist noch komplexer. Ich beschränke mich auf einige knappe Hinweise.

⁴ Vgl. VALENZA, PIERLUIGI, L'innaturale naturalità della religione: trasformazioni della religione naturale attraverso l'idealismo tedesco, in: Stefano Bancalari (Hg.), Religion et „Attitude Naturelle“ (Archivio Di Filosofia/Archives of Philosophy 90), Pisa 2022, 175–188.

In der europäischen Antike war die *theologia naturalis* der mittelstoischen *theologia tripartita* (Panaitios, Marcus Terentius Varro) als Kosmotheologie der Philosophen eine Gattung der Theologie neben der *theologia mythica* der Dichter und der staatlichen *theologia civilis* der Politik. In der christlichen Tradition wurde die natürliche Theologie in Analogie zur kirchlichen Theologie der Schrift als philosophische Theologie des Buchs der Natur konzipiert. Sie hat denselben Autor wie die Schrift (nämlich Gott), muss aber in eigenständiger Weise studiert werden, weil das Buch der Natur, wie Galileo Galilei sagte, in der Sprache der Mathematik verfasst ist. Im Hochmittelalter (Thomas von Aquin) wurde das als Unterscheidung zwischen natürlicher (also der Vernunft zugänglicher) und offenbarer (also übervernünftiger) Theologie reformuliert. Die erste umfasste das Wissen um Gottes Existenz und Wesen, sofern es menschlichem Nachdenken zugänglich ist und sich so auch in anderen Religions- und Theologietraditionen finden lässt, die zweite die Mysterien christlicher Theologie (Trinität und Christologie), die sich allein im Christentum finden, weil sie dort von Gott durch Christus und seinen Geist offenbart und den Menschen zugänglich gemacht wurden. In der protestantischen Tradition wurde diese Art der natürlichen Theologie im Licht eines radikalen Augustinismus in Frage gestellt. Es gibt in dieser gefallenen Welt keine ‚natürlichen‘ Menschen, sondern nur Sünder oder gerechtfertigte Sünder. An die Stelle der Unterscheidung zwischen Natur und Gnade tritt so die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Das Gotteswissen der Sünder unter dem Gesetz ist aber nicht das Andere einer schriftbasierten christlichen Offenbarungstheologie, sondern wird im Anschluss an Röm 1–2 als deren Komponente entwickelt. Für ein natürliches Wissen aller Menschen um Gott wird also nicht mehr auf der Basis von Vernunft und Erfahrung, sondern gerade der Schrift argumentiert: Selbst die Teufel wissen um Gott – und zittern (Jak 2,19). Die vernunft- und naturbasierten Gottesbeweise seit Descartes wurden daher theologisch nicht etwa begrüßt, sondern zurückgewiesen, weil sie nicht von der Schrift her aufgebaut waren, sondern ihr gegenüber Eigenständigkeit beanspruchten. Die als Atheismus deklarierte Ablehnung der kirchlichen Trinitätslehre im 16. Jahrhundert führte im 17. Jahrhundert bei den Cambridge Platonists zum Gegenentwurf eines philosophischen Theismus, der im Rückgriff auf antike Denktraditionen entwickelt wurde. Dieser philosophische Theismus kam ohne Bezug auf die Schrift aus und gründete allein auf Vernunft und Erfahrung. Am Leitfaden der Vernunft wurde er in rationalistischen Entwürfen einer Theologie der Vernunft ausgearbeitet (Leibniz, Wolff), am Leitfaden der Erfahrung in physikotheologischen Entwürfen einer Theologie der Natur. Im 17. und 18. Jahrhundert kam es so zu einer Flut ‚vernünftiger‘ und ‚natürlicher‘ Theologien, jetzt aber nicht mehr in Abgrenzung von einer übervernünftigen oder übernatürlichen Offenbarungstheologie, sondern im Sinn einer Theologie der Natur und der Naturphänomene (Vulkantheologien, Bientheologien, Ameisentheologien, Blumentheologien usf.), die als Aufweis und Bestätigung der Wohltaten

Gottes in der Schöpfung populär waren (vgl. die Lieder von Paul Gerhardt). In all diesen Fällen meint ‚natürliche Theologie‘ etwas Verschiedenes, weil es von anderem unterschieden wird. Die entscheidende Bruchlinie aber verläuft zwischen theologischen und philosophischen Entwürfen natürlicher Theologie. Die ersten können als binnentheologische Projekte auf die Entwicklung des Gottesgedankens in anderen Teilen der Theologie zurückgreifen, die zweiten müssen als extratheologische Projekte die Gottesidee selbst entwickeln – und genau daran scheitern sie, wie vor allem Kant gezeigt hat.

Kant reagierte auf den Umbau der natürlichen Theologie im Rationalismus und Empirismus der Neuzeit mit seiner Kritik der ontologischen und kosmologischen Vernunfttheologien und der physikotheologischen Naturtheologien. Beide scheitern daran, keinen haltbaren Gottesgedanken entwickeln zu können. Sie denken Gott als „Weltursache“, „Welturheber“ oder „Weltordner“, aber nicht als lebendigen Gott. Am Leitfaden seines praktisch orientierten Vernunftbegriffs suchte Kant diese Alternative deshalb durch eine Ethiktheologie zu überwinden, die nicht von der Natur, sondern von der Freiheit ausgeht und Gott als den lebendigen Gott zu denken versucht, der als höchstes Vernunftwesen das Sittengesetz verkörpert und von dessen Dasein sich jeder aufgrund seiner eigenen Autonomiefähigkeit überzeugen kann. Die Gottesfrage wird von Kant nicht mehr theistisch im Horizont der theoretischen Erkenntnis der Natur entwickelt, sondern im Horizont der moralischen Selbstbestimmung und damit der Freiheitspraxis der Menschen. Der entscheidende Gedanke ist dabei, dass es bei Gott nicht nur um eine Möglichkeit geht, die der Fall sein könnte oder auch nicht, sondern um eine Lebenswirklichkeit, die man nicht ohne Selbstwiderspruch leugnen kann – nicht, weil die Gottesidee selbstwidersprüchlich wäre (semantischer Selbstwiderspruch), sondern weil man Gottes Wirklichkeit nur bestreiten kann, wenn wahr ist, was man bestreitet (performativer Selbstwiderspruch).

Das leitete eine folgenreiche Neuausrichtung philosophischer Theologie im Ausgang von der Freiheitspraxis der Menschen ein. Das zentrale Argument lässt sich so zusammenfassen: Naturtheologie ist keine Schöpfungstheologie. Ohne Gott ist die Natur Natur und nicht Schöpfung. Während im Begriff der Schöpfung der Schöpfer mitgesetzt, der Schluss auf Gott also kein Erkenntnisgewinn ist, führt von der Natur aus kein Weg zu Gott. Alle Phänomene der Natur lassen sich erklären *etsi deus non daretur*. Das ist das Prinzip des methodischen Atheismus der neuzeitlichen Wissenschaft. Zur Erklärung von Naturphänomenen braucht man keine Gotteshypothese. Anders bei der Freiheit. Freiheit ist für Kant nicht Wahlfreiheit zwischen Optionen, sondern Autonomie, Selbstbestimmung zum moralisch Guten. In dieser Hinsicht sind wir frei wie Gott, weil es unmöglich ist, dass wir uns zum Guten bestimmen und das nicht tatsächlich auch gelingt. Das ist anders, wenn es nicht nur um die Selbstbestimmung zum Guten, sondern um dessen Realisierung im Leben geht. Es nur zu wollen, genügt hier nicht. Es zu können, kann man aber auch nicht sich selbst zuschreiben.

Die Möglichkeit dazu lässt sich nicht verstehen ohne Rekurs auf Gott. Man ist nicht frei, wenn man nicht frei lebt – auf allen Ebenen der Freiheit, nicht nur in der Selbstbestimmung zum Guten, sondern auch im Entscheiden und Handeln im Leben. Für leibliche Naturwesen wie uns heißt das, dass Freiheit so sein muss, dass sie in der Naturwelt realisiert werden kann, und diese so, dass sich Freiheit in ihr verwirklichen lässt. Das ist nur möglich, wenn Gott nicht nur unsere Freiheit, sondern auch ihre Realisierung in der Naturwelt möglich macht. Gerade unsere Freiheit zeigt, dass auch die Naturwelt von Möglichkeiten zehrt, die sich Gottes Wirklichkeit verdanken. Wir sind Schöpfung, und Gott ist unser Schöpfer. Das zeigt die Wirklichkeit unserer Freiheit, nicht die Naturwelt von sich aus. Man muss philosophisch von der Freiheit auf Gott und von Gott auf die Natur hin argumentieren, um philosophisch ein Recht zu haben, von Schöpfung zu reden, und mit der Möglichkeit der Verwirklichung von Freiheit rechnen zu können.

Ist das richtig, dann weist nicht die Fortbestimmung der natürlichen Theologie zu einer Theologie der Natur und die damit verknüpfte Science and Theology Debatte den Weg in die Zukunft philosophischer Theologie, aber auch nicht die Rückkehr zu einer neoaristotelischen Seinsmetaphysik, sondern – wenn überhaupt – die Neufassung der philosophischen Gottesfrage im Horizont der Freiheitspraxis der Menschen auf dem Hintergrund einer Möglichkeitsmetaphysik und deren Fortbildung zu einer lebenspraktischen Orientierungsphilosophie. Genau das wird in der Regel übersehen. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele im deutschsprachigen Raum.⁵

4. Eine neue ‚natürliche‘ Theologie?

In den letzten Jahren hat sich vor allem Volker Gerhardt darum bemüht, am Leitfaden Kants weiterzudenken. Für ihn ist das *Göttliche* die Kurzformel des „den Lebensvollzug im Ganzen fundierenden *Sinns*“ und *Gott* die personale Fassung des Göttlichen.⁶ Die Theologie gebraucht den Gottesgedanken, um die Gefühle zu explizieren, die das Leben bestimmen. Die Philosophie dagegen entfaltet den Sinn dieser Gefühle, indem sie Gott denkt. Sie kann das nur auf dem Weg einer Verknüpfung von natürlicher und rationaler Theologie tun. Wie natürliche Theologie dafür steht, dass alles Denken Gottes „*natürlich veranlasst*“ ist, so steht rationale Theologie dafür, dass es „immer auch *rational begründet* ist.“⁷ Entsprechend betont Gerhardt:

⁵ Der Ansatz der Analytischen Theologie wird in einem eigenen Beitrag ausführlich thematisiert. Ich konzentriere mich daher auf Volker Gerhardt und Holm Tetens.

⁶ GERHARDT, VOLKER, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 42017, Einleitung, 2. Abschnitt.

⁷ A. a. O., 6.

Unter *natürlicher Theologie* verstehe ich eine Lehre vom Göttlichen, deren Ursprung sich in der Natur offenbart. Wo sonst und wie sonst sollte sie für ein Naturwesen, wie der Mensch eines ist (...) anders sichtbar, hörbar oder einfach gegenwärtig sein? Diese Voraussetzung wird, soweit ich sehe, nicht nur von allen Metaphysikern gemacht; sie gilt stillschweigend auch in allen Offenbarungsreligionen.⁸

Doch sie wird keineswegs von allen Metaphysikern geteilt, von den Offenbarungstheologen ganz zu schweigen. Das Göttliche tritt in der Regel gerade nicht in der Natur in Erscheinung, sondern muss denkend aus ihr erschlossen werden. Das gilt schon für die Antike. Die Kreisbahnen der Planeten verweisen nur auf das Göttliche, wenn man fragt, wie sie in Gang gekommen sind. Und der *nous*, der sich selber denkt, zeigt sich nicht in der Natur, sondern allenfalls daran, dass es ohne ihn nichts gäbe, was entelechisch auf die volle Verwirklichung seiner Möglichkeiten drängt. Die Argumentation geht nicht vom *Natürlichen* aus, sondern vom (kontingenten) *Wirklichen* und *Möglichen*: Ohne Göttliches gäbe es nichts Wirkliches und nichts Mögliches. Das aber ist keine Einsicht, die sich an der Natur ablesen lässt oder einer wie auch immer zu charakterisierenden ‚Offenbarung‘ verdankt. Sie wird vielmehr allein und ausschließlich durch das Denken gewonnen. So wenig sich Zahlen an natürlichen Ereignissen ablesen lassen, so wenig tritt das Göttliche in natürlichen Ereignissen in Erscheinung.

Gerhardts These, dass alles Denken über Göttliches immer von „einem sinnlich erfahrenen Ereignis“⁹ ausgeht, ist daher mit Vorsicht zu genießen. Kein sinnlich erfahrenes Ereignis bildet den natürlichen Anlass, Gott philosophisch zu denken, sondern das Wundern darüber, *wie* die Dinge sind, obwohl sie doch auch anders sein könnten, oder *dass* überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Der Ausgangspunkt dafür, weiter zu fragen, liegt nicht im Natürlichen, sondern im *Fragwürdigwerden* des Natürlichen, nicht im Sinnlichen, sondern im Denken. Das Denken aber denkt Natürliches oder Wirkliches nicht als solches, sondern als Zeichen, als Begriff, als semiotische Repräsentation, kurz: als Mögliches. Es denkt nicht den Stuhl, sondern einen Begriff des Stuhles, genauer, einen Sachverhalt, der durch die Verknüpfung dieses Begriffs mit anderen Begriffen symbolisiert wird (‚Der Stuhl ist hart‘). Ob das tatsächlich der Fall ist, das Denken sich also nicht irrt, ist damit immer eine sinnvolle Frage. Denken denkt immer nur Mögliches, und zwar auch dort, wo es Wirkliches zu denken versucht.

⁸ GERHARDT, *Natürliche und rationale Theologie*, 4.

⁹ Ebd.

5. Die Neuorientierung der Metaphysik in der Neuzeit

Eben dieser Sachverhalt und damit die Bedeutung des Möglichen wird erst in der lutherischen Metaphysik der Neuzeit konsequent bedacht.¹⁰ War Metaphysik in der Antike die Untersuchung des Seienden als Seiendem ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \eta\tilde{\iota}\ \delta\acute{\nu}$), so wird sie in der Neuzeit bei Wolff zur „*scientia possibilium, quatenus esse possunt*“.¹¹ Nicht das Wirkliche als Wirkliches, sondern das Mögliche als Mögliches ist der eigentliche Bereich metaphysischen Denkens.

Das führt zu einer grundlegenden Neuausrichtung auch der philosophischen Theologie. Wer Gott philosophisch denkt, denkt den, ohne den es nichts Mögliches und damit auch nichts Wirkliches gibt. Will man nur Ordnungsstrukturen des Natürlichen erklären (Physikotheologie) oder die Wirklichkeit des Wirklichen verstehen (Kosmotheologie), dann gelangt man nie dazu, Gott zu denken, sondern erschließt allenfalls ein Seins- oder Ordnungsprinzip des Kosmos. Gott wird erst dort gedacht, wo man nicht nur Natürliches erklären oder Wirkliches verstehen, sondern die Möglichkeit von Möglichem erhellen will. Deshalb gibt es weder einen physikotheologischen noch einen kosmotheologischen Denkweg zu Gott, sondern beide Wege werden erst begehbar, wenn man nicht vom Wirklichen her auf Gott, sondern von Gott auf die Wirklichkeit hin denkt.

Gott, da stimmen Leibniz, Wolff, Kant, Schelling, Hegel und Kierkegaard – alles lutherische Denker! – überein, ist die Wirklichkeit des Möglichen. Nicht das Natürliche und Sinnlich-Empirische bietet den entscheidenden Anlass, Gott zu denken, sondern die Tatsache, dass es Mögliches gibt: „Gott ist dies, daß alles möglich ist oder daß alles möglich ist, ist Gott.“¹² Das aber ist nichts anderes als der Kerngedanke der Freiheit: Wem alles möglich ist, der ist frei – *wenn er von dieser Freiheit Gebrauch macht*. Nur wer Freiheit praktiziert, ist frei, und nur wer sich die Möglichkeiten dafür selbst schafft, ist absolut frei, nämlich von nichts als von sich selbst abhängig, und zwar auch dort, wo er sich von anderem abhängig macht. In diesem Sinn notierte Kant, dass Gott ist, wenn es Mögliches gibt,¹³ und Kierkegaard folgerte, dass Gott die „Wirklichkeit des Möglichen“ sei.¹⁴ Gott ist

¹⁰ Vgl. zum Folgenden DALFERTH, INGOLF U./PERRIER, RAIMOND E. (Hg.), *The Unique, the Singular, and the Individual*. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2018, Tübingen 2022, bes. Kap. II.

¹¹ WOLFF, CHRISTIAN, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Editio Tertia Emendatior cum privilegiis. Francfurti & Lipsiae, MDCCXXX, Caput II. De philosophia in genere, § 29 (p. 13).

¹² KIERKEGAARD, SØREN, *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. E. Hirsch, in: *GW 24*, Düsseldorf 1954, 37.

¹³ KANT, IMMANUEL, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA II, 83: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denklche gegeben ist.“

¹⁴ Im Original: „det Muliges Virkelighed“: KIERKEGAARD, SØREN, *Journalen AA:22* (1837), in: *SK Skrifter*, Bd. 17, Kopenhagen 2000, 41–43, 41.

kein Wirkliches unter Wirklichen, weil diese alle kontingente Aktualisierungen von Möglichem sind. Ohne Gott aber gäbe es kein Mögliches, und Gottes Wirklichkeit ist so, dass sie allem Möglichem zugrunde liegt, weil er frei ist zu schaffen, was möglich ist, weil er es will.

Dieser Gedankengang verknüpft eine phänomenologische Analyse des Möglichen (Mögliches ist immer ein Mögliches *von* etwas Wirklichem, *an* etwas Wirklichem oder *für* etwas Wirkliches) mit einer modalphilosophischen Analyse der Gottesidee (ohne die ‚Gott‘ genannte Wirklichkeit gibt es nichts Mögliches). Es gilt nicht nur „Jedes Mögliche gründet in etwas Wirklichem“, sondern auch „Es gibt eine und nur eine Wirklichkeit des Möglichen“. Aber – und das ist entscheidend – dieser zweite Satz wird nicht aus dem ersten erschlossen. Daraus, dass alles Mögliche in einem Wirklichen gründe, folgt nicht, dass es eine und nur eine Wirklichkeit alles Möglichen gibt. Das wäre eine Version des ‚Everybody loves somebody‘-Fehlschlusses, der daraus, dass jeder jemand liebt, schließen will, dass es jemanden gibt, den jeder liebt. Das Argument ist umgekehrt und geht von der Bestimmung der Idee Gottes als der Idee der Wirklichkeit alles Möglichen aus: Wenn Gott ist, dann ist Gott die singuläre Wirklichkeit, ohne die es nichts Mögliches und damit auch nichts kontingent Wirkliches gibt. Wer Gott zu denken versucht, muss daher immer schon mit Gott anfangen, sonst wird er Gott nicht finden und nicht bei Gott enden. Wer dagegen meint, ohne Gott beginnen und von einem natürlichen Anlass her schlussfolgernd zum Gottesgedanken gelangen zu können, der wird sein Ziel nicht erreichen.

6. Die Unzulänglichkeit des Erklärungstheismus

Das hat Folgen für das, was man von der Vernunft erwarten und nicht erwarten kann. Die Vernunft kann im negativen Gebrauch helfen, Einwände gegen die lebenspraktische Gottesgewissheit zu widerlegen, aber taugt nicht dazu, die Wahrheit dieser Überzeugung positiv aufzuweisen. Sie kann sie nicht begründen, sondern nur im kritischen Gebrauch ihre eigenen Grenzen bestimmen, also klarstellen, was sie kann und was sie nicht kann. Gottes Dasein kann sie nicht erweisen, sie kann nur Einwände gegen die Überzeugung von Gottes Dasein zurückweisen.

Das bedeutet allerdings auch umgekehrt, dass man Natürliches ohne Rekurs auf Gott zureichend erklären und Kontingentes hinreichend verstehen kann. Der methodische Atheismus der Wissenschaften der Neuzeit – alles ist zu erklären *etsi deus non daretur* – ist keine abwegige Verkürzung, sondern die Konsequenz der Einsicht, dass Natürliches nur durch Natürliches und Kontingentes nur durch Kontingentes erklärt werden kann. Gott aber ist nichts Wirkliches unter anderem Wirklichen, das zur Erklärung von Wirklichem dienen oder selbst so erklärt werden könnte, sondern diejenige einzigartige Wirklichkeit, die mit

allem Wirklichen und Möglichen gegeben ist, ohne die es also weder etwas zu Erklärendes noch Erklärbares noch Erklärungen geben könnte.

Holm Tetens hat in verschiedenen Publikationen betont, dass der theistische Rekurs auf Gott nicht – wie etwa bei Richard Swinburne – als eine Erklärungsalternative zum methodischen Atheismus der Wissenschaften verstanden werden darf.¹⁵ Dass Gott die Welt geschaffen hat, ist keine bessere Hypothese zur Erklärung der Rotverschiebung der Strahlung, die uns aus dem Weltall erreicht, als die sog. Urknallhypothese. Der philosophische Theismus konkurriert nicht mit physikalischen Erklärungen kosmischer Phänomene, sondern sieht sich durch den Erfolg dieser Erklärungen gerade in seiner Sicht von Gott und Welt bestätigt. Entsprechend betrachtet Tetens den methodischen Atheismus nicht als Einwand gegen den Gottesgedanken, sondern versteht den Gottesgedanken gerade umgekehrt als Rechtfertigung des methodischen Atheismus. Sein Kernargument lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Tatsache, dass sich das materielle Universum so erfolgreich auf der Basis des methodischen Atheismus verstehen und erklären lässt, ist ein grundlegendes Charakteristikum der Wirklichkeit und der Stellung des Menschen in ihr. Die Wissenschaften können ihren eigenen Erfolg nicht zureichend und zirkelfrei erklären. Dagegen kann der Rekurs auf den Schöpfungswillen Gottes den auf dem methodischen Atheismus beruhenden Erklärungserfolg der Wissenschaften am besten erklären: *Gott will, dass das materielle Universum ohne Rekurs auf Gott erklärt werden kann.* Das Prinzip des Schlusses auf die beste Erklärung aber ist eine grundlegende methodologische Maxime von Wissenschaft: Wenn X in der Welt der Fall ist, wenn X erklärungsbedürftig ist und wenn Y am besten erklärt, dass und warum X der Fall ist, dann ist es vernünftig, bis auf weiteres zu akzeptieren, dass Y der Fall ist. Deshalb ist es vernünftig, die Aussage über Gottes Schöpfungswillen bis auf weiteres zu akzeptieren.¹⁶

Tetens sieht im Verweis auf Gottes Schöpfungswillen die beste Erklärung für die Tatsache, dass natürliche Phänomene ohne Rekurs auf Gott erklärt werden können. Doch Gottes Wirklichkeit ist keine Folge des Wirkens seines Willens, sondern dessen Voraussetzung. Wer auf Gottes Wille rekurriert, rekurriert auf eine Wirklichkeit, die nicht erst durch diesen Willen geschaffen wird. Wird alles Mögliche und kontingent Wirkliche aber durch Gottes Willen geschaffen, dann ist der Rekurs auf die Wirklichkeit von Gottes Wille der Rekurs auf eine Wirklichkeit anderer Art: Sie ist kein Mögliches unter Möglichem und kein kontingent Wirkliches unter kontingent Wirklichem, sondern das, ohne das es nichts Mögliches oder kontingent Wirkliches geben könnte. Damit aber kann sie

¹⁵ Vgl. TETENS, HOLM, *Gott denken. Ein Versuch über Rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

¹⁶ Vgl. TETENS, HOLM, *Unerklärlicher Erfolg? Der Realitätszugang der Wissenschaften und der methodische Atheismus*, in: Fabian F. Grassl/Harald Seubert/Daniel von Wachter (Hg.), *Ist Theologie eine Wissenschaft?*, Leipzig 2022, 61–76.

nicht zur Erklärung von bestimmtem Wirklichem im Unterschied von anderem Wirklichem herangezogen werden. Sie ermöglicht, dass etwas da ist, was man erklären kann, und dass jemand da ist, der es erklären kann. Aber sie erklärt es nicht, sondern macht seine Erklärung nur möglich.

Der Erklärungsrekurs auf Gottes Wille ist daher etwas anderes als der Erklärungsrekurs auf eine kontingente Tatsache zur Erklärung einer anderen kontingenten Tatsache. Er rekurriert auf das, ohne das es keine Tatsachen und keine Erklärung von Tatsachen geben könnte. Grundet aber jede Möglichkeit in Wirklichem, und ist jedes kontingent Wirkliche die Aktualisierung einer Möglichkeit, dann ist Gott keine der kontingenten Wirklichkeiten und Möglichkeiten, sondern diejenige einzigartige Wirklichkeit, ohne die nichts Mögliches möglich und nichts kontingent Wirkliches wirklich ist.

Das ist der philosophische Gottesgedanke, den Tetens mit der Rede von Gottes Wille ins Spiel bringt, um den Erklärungserfolg des methodischen Atheismus zu erklären. Er erklärt nicht Gott, er erklärt auch nichts, was auch ohne Rekurs auf Gott erklärt werden könnte, sondern er rekurriert auf Gott, um zu erklären, warum wissenschaftliches Erklären ohne Rekurs auf Gott erfolgreich ist.

7. Der explikative Charakter philosophischer Theologie

Das aber heißt: Wer Phänomene erklären will, braucht nicht von Gott zu sprechen, und wer von Gott spricht, sollte nicht Phänomene erklären wollen, sondern etwas anderes tun. Für die einen schließt der methodische Atheismus daher aus, dass von Gott zu reden sinnvoll ist, während er für die anderen bestätigt, dass es sinnvoll ist, von Gott zu reden. So oder so sind Argumente für oder gegen Gott keine Schlüsse von Bekanntem auf Unbekanntes, sondern Explikationen vorausgehender Überzeugungen. Wer von Gottes Wirklichkeit überzeugt ist, der wird den Rekurs auf Gottes Schöpferwillen für ein überzeugendes Argument für den Erklärungserfolg des methodischen Atheismus halten, wer von Gottes Wirklichkeit nicht überzeugt ist, wird durch diesen Rekurs nicht vom Gegenteil überzeugt werden.

Doch dieses Patt ist nicht das letzte Wort. Wissenschaftliches Erklären bestreitet nicht Gottes Wirklichkeit, sondern klammert sie aus. Es ist eine Praxis methodischer Epoché. Wer Gottes Wirklichkeit aber bestreitet, der begeht keinen logischen Fehler, sondern einen performativen Selbstwiderspruch, weil man sie nur bestreiten kann, wenn wahr ist, was man bestreitet. Der Widerspruch steckt nicht in dem, *was* man sagt, sondern drin, *dass* und *wie* man es sagt. Der Satz ‚Gott existiert nicht‘ ist ebensowenig sinnlos wie der Satz ‚Dalferth existiert nicht‘: Was da gesagt wird, ist nicht nur möglich, sondern war schon wahr (vor meiner Geburt) und wird bald wieder wahr sein (nach meinem Tod). Aber zu behaupten, ‚Gott existiert nicht‘, ist ebenso ein performativer Selbstwiderspruch

wie zu behaupten ‚Ich existiere nicht‘. Ich kann das nicht sagen, ohne etwas Falsches zu sagen – in beiden Fällen. Allerdings nur, wenn der Ausdruck ‚Gott‘ wie der Ausdruck ‚Ich‘ als Indexwort fungiert, das man nicht verwenden kann, ohne dass das, worauf man Bezug nimmt, dem Sprecher real gegenwärtig ist.

Eben so aber fungiert der Ausdruck ‚Gott‘ im religiösen Leben: Nicht als Name und nicht als Begriff, nicht als bestimmte Beschreibung und nicht als Titel, nicht als Vielleicht oder Ich-weiß-nicht-recht, sondern als Indexausdruck. Mit ihm geht es nie nur um eine Möglichkeit, die sein könnte oder auch nicht, sondern immer um eine Wirklichkeit, in die man selbst verwickelt ist, schon lange ehe man zu reden und zu denken anfängt. Das muss man denken, wenn man Gott denken will – jedenfalls dann, wenn man Gott als Schöpfer verstehen will und sich und die Welt als Schöpfung.

8. Schöpfer und Geschöpf

Nun sind Schöpfungsaussagen aber keine empirischen oder historischen Aussagen, sondern Aussagen über eine eschatologische Realität, die sich Gottes Wirken verdankt und von der man nicht sprechen kann, ohne von Gottes Schöpfungswirken zu sprechen. Nur deshalb gibt die Schöpfungswirklichkeit Anlass, auf die Möglichkeit des Guten zu hoffen, nicht weil irgendwelche empirischen oder historischen Sachverhalte das wahrscheinlich oder vernünftig machen würden. Um Grund zur Hoffnung zu haben, muss man wissen, dass man in Gottes Schöpfung und nicht nur in der empirischen oder historischen Welt lebt. Das aber weiß man nicht, ohne seine natürliche Gottesblindheit hinter sich zu lassen und offen für Gottes Gegenwart zu werden. Ohne existenzielle Neuorientierung gibt es keine Schöpfungserkenntnis und keine Gottesgewissheit.

Genau hier zeigt sich der entscheidende Unterschied zu den gängigen Versionen natürlicher Theologie klassischer und zeitgenössischer Provenienz. Diese kennen keine existenzielle Neuorientierung der Menschen. Im Gegenteil, sie wollen ohne Veränderung ihrer Adressaten Plausibilität für die Überzeugung von Gottes Dasein, Wesen und Wollen erzeugen. Doch ohne existenzielle Neuorientierung wird sich diese Plausibilität nicht einstellen. Wer sich nicht als Geschöpf kennt, kennt auch keine Schöpfung und keinen Schöpfer. Das Grundproblem aller natürlichen Theologie ist, dass sie das nicht bedenkt. Sie will anhand von Erfahrungsphänomenen von Gott reden. Dazu müssten diese aber als Schöpfungspheänomene einsichtig sein, die auf den Schöpfer verweisen. Doch nichts an den Erfahrungsphänomenen nötigt dazu, sie so zu verstehen. Warum also sollte man das tun?

Die Antwort liegt nicht in der Als-Struktur, sondern in der Für-Struktur der Phänomene, nicht in dem, *als was* sie erscheinen, sondern *für wen* sie so erscheinen. *Als Schöpfung* erscheinen sie nur denen, *die sich selbst als Geschöpfe ver-*

stehen: Wer sich nicht selbst so versteht, kann auch anderes nicht so verstehen. Wie aber kommt man dazu, sich selbst als Geschöpf zu verstehen?

Nicht durch Schlussfolgerung aus Erfahrungsdaten, sondern durch Existenzanalyse. Dass wir frei sind, dass es Gott gibt und dass wir Geschöpfe sind, sind keine falliblen Hypothesen zur Erklärung kontingenter Sachverhalte, sondern praktische Lebenswahrheiten. Man ist nicht frei, wenn man einen Freiheitsbeweis hat, sondern wenn man frei lebt und handelt. Man ist nicht auf Gott bezogen, wenn man einen Gottesbeweis hat, sondern wenn man alles Gute von Gott erwartet.¹⁷ Und man lebt nicht, wie man als Mensch leben könnte, wenn man so lebt, als gäbe es keinen Gott. Ohne da zu sein, können wir nicht handeln, aber unser Dasein ist nicht Resultat unseres Handelns. Wir sind, aber wir hätten auch nicht sein können und wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht. Aber nicht nur unser Dasein, auch unsere Freiheit ist prekär. Wir wissen nicht, was wirklich gut für uns ist. Und selbst wenn wir das Gute wollen, sind wir nicht frei zu bewirken, dass es auch geschieht. Wir haben keine Kontrolle über die üblen Wirkungen unseres guten Handelns oder die guten Wirkungen unseres üblen Tuns. Beides zeigt, dass mehr im Leben geschieht als das, was sich uns zeigt und wir uns zurechnen können oder müssen. Dafür braucht man keine Beweise, sondern man ist selbst der Beweis dafür. Deshalb reden wir von Gott. Wir brauchen Gott nicht, um Gutes zu wollen, sondern um zu verstehen, was gut für uns ist, wie es möglich ist, Gutes zu bewirken, um uns vor den Folgen unserer brüchigen Freiheit zu bewahren, um Grund zu haben für die Hoffnung, dass Freiheit keine Chimäre ist und Gerechtigkeit kein bloßer Traum, um für unser Dasein dankbar zu sein.

Es gibt einen Gott ist deshalb kein Satz, den man theoretisch demonstrieren müsste, um ihn für wahr halten zu können. Nicht dass man ihn beweisen, sondern dass man ihn bestreiten kann, ist der Beweis seiner Wahrheit. Sagt er doch, was der Fall sein muss, wenn ein freies und selbstbestimmtes Miteinander der Menschen in dieser Welt möglich sein soll. Es geht nicht um ein problematisches Wissen, sondern um die Grundbedingung vernünftigen Wollens, berechtigten Hoffens, menschlichen Lebens. Deshalb, so Kant, kann man nicht sagen: *Ich weiß*, dass es Gott gibt, sondern allenfalls: *Ich will*, dass es Gott gibt, dass ich frei bin, dass ich sein Geschöpf bin.¹⁸ Denn würde ich das nicht wollen, hörte ich auf, als Person zu leben.

Existenzielle Überzeugungen wie diese lassen sich nicht in theoretisch-distanzierter Haltung beweisen oder widerlegen. Sie erweisen sich als wahr oder falsch, wenn man so lebt. Wer seine Freiheit nicht praktiziert, ist nicht frei. Wer nicht auf Gott setzt, wird Gott nicht finden. Und wer nicht als Geschöpf lebt,

¹⁷ Ich verwende im Folgenden die Begriffe ‚Verhältnis‘ und ‚Beziehung‘ austauschbar.

¹⁸ Vgl. KANT, IMMANUEL, KpV A 257–260, AA V, 143.

wird nichts von einer Schöpfung merken. *The proof of the pudding is in the eating*, und kein theoretisches Argument kann das abkürzen oder ersetzen.

An diesem Punkt scheitert alle natürliche Theologie. Sie bleibt theoretisch, wo man praktisch werden muss. Die Überzeugung, Gottes Geschöpf zu sein, ist nicht die Konklusion eines Beweisgangs, der von natürlichen Sachverhalten zur Erkenntnis des Schöpfers führt, sondern ein Implikat einer Lebenspraxis, die alles Gute von Gott erwartet. Geschöpfsein ist deshalb niemals bloße Möglichkeit. Man muss es sein, damit es möglich ist. Und man ist es nie durch sich selbst, sondern immer nur durch Gott.

9. Schluss

Die Umstellung von einer Wirklichkeitsmetaphysik auf eine Möglichkeitsmetaphysik durch lutherische Denker in der Neuzeit hat die Grundlage dafür gelegt, das Gottesthema philosophisch konsequent aus der Freiheitsthematik zu entfalten und damit die ontotheologischen Irrwege einer klassischen Seinsmetaphysik wie die apologetischen Irrwege des neuzeitlichen Erklärungstheismus zu vermeiden.

Die Gottesfrage entscheidet sich im Leben, nicht im Denken – und zwar überall im Leben. Die Aufgabe, Gott zu denken, ist keineswegs auf Religion, Religionen oder Religiöses beschränkt: Gibt es ohne Mögliches nichts Wirkliches und ohne Gott nichts Mögliches, dann kann alles Wirkliche zum Zeichen und Hinweis auf Gott werden, der kein Wirkliches unter Wirklichen und kein Mögliches unter Möglichem ist, sondern die Wirklichkeit des Möglichen, die überall am Werk, aber nirgends zu fassen ist. Zwar ist gerade deshalb alles zu erklären *etsi deus non daretur*, aber man hat auch stets guten Grund zu leben *etsi deus daretur*. Eine philosophische Theologie sollte beides zusammenhalten. Wo das gelingt, wird sie dem Leben und den Wissenschaften gerecht.

Natürliche Theologie im analytischen Gewand

Ansprüche, Einsichten und Grenzen

GEORG GASSER

1. Natürliche Theologie im Kontext der Moderne

Unter dem Begriff „natürliche Theologie“ wird gemeinhin das Bemühen verstanden, die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes allein durch Wahrnehmung und Vernunft, unabhängig von Offenbarung und Glaube, aufzuweisen. Die Anfänge derartiger Versuche finden sich bereits in der antiken Philosophie, wo etwa bereits ein Xenophanes eine natürliche Theologie als philosophische Gotteslehre mythisch-religiösen Vorstellungen gegenüberstellt.¹ Im Kontext christlicher Theologie wird zwischen geoffenbarter und natürlicher Gotteserkenntnis unterschieden, wobei letztere sich der Mensch selbst dank seines Erkenntnisvermögens erarbeiten kann. In der Tradition werden dabei natürliche Erkenntnisse gegenüber geoffenbarten Einsichten als untergeordnet angesehen. Diese Unterordnung zeigt sich etwa deutlich bei Thomas von Aquin zu Beginn seiner *Summa Theologiae*.² Die Frage, ob die Existenz Gottes aufgezeigt werden kann, beantwortet er differenziert, indem er darauf hinweist, dass Gott auf verschiedene Weise erkannt werden kann: Einerseits lässt sich Gott durch Wirkungen in der Welt erkennen und andererseits kann Gott auch unmittelbar erkannt werden. Wenn wir im Kontext der Erklärung beobachtbarer Phänomene der Wirklichkeit auf die Existenz Gottes als (erste) Ursache schließen können, so sind wir dadurch noch nicht in der Lage, Gott selbst zu erkennen. Auf Gott können wir mithilfe der Vernunft dank Wirkungen in der Welt schließen, aber mit dieser Erkenntnis sind noch keine Einsichten in spezifische Glaubensinhalte verbunden, die sich etwa auf Gottes Natur oder Gottes freie Willensentschlüsse

¹ Vgl. POPPER, KARL/PETERSEN, ARNE F./MEJER, JØRGEN, *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, Oxford/New York, NY 1998, 39.

Karl Popper nennt Xenophanes daher den ersten überlieferten griechischen Denker, der die Hauptideen der modernen Aufklärung vorweggenommen hat.

² Vgl. AQUIN, THOMAS V., *STh. I q.2, a. 2.*

beziehen. Natürliche Erkenntnisse hinsichtlich Gott umfassen die Existenz (die *praeambula fidei*), aber nicht das göttliche Sein.³

In der Neuzeit wurde dieses Verständnis natürlicher Theologie aufgrund der naturwissenschaftlichen Durchdringung der Wirklichkeit zunehmend auf die Frage zugespitzt, inwiefern erkennbare Strukturen der natürlichen Welt wie die Regelmäßigkeit natürlicher Abläufe, Naturgesetze oder die Anpassung von Lebewesen an Umweltbedingungen die Existenz eines göttlichen „Architekten“ dieser Naturordnung nahelegen. Der leitende Gedanke besagt, dass es, unabhängig von persönlichen religiösen Vorannahmen, allgemein erkennbare und durch die Naturwissenschaften dargelegte Grundstrukturen der Wirklichkeit gibt, die einer Letzterklärung bedürfen. Diese Grundstrukturen stellen sozusagen das rationale Fundament religiöser Überzeugungen dar, da diese im Idealfall davon abgeleitet und epistemisch gerechtfertigt werden können.⁴ So betont etwa John Locke:

The works of nature and the words of revelation display it to mankind in characters so large and visible that those who aren't entirely blind can read them and see the first principles and most necessary parts of theology; and from there they may be able – time and energy permitting – to go on to the more abstruse parts of it, and penetrate into those infinite depths filled with treasures of wisdom and knowledge.⁵

Natürliche Theologie wird somit zunehmend als Gegenbegriff zur Offenbarungstheologie verstanden, da erstere von einer neutralen Perspektive aus eingeholt und damit rational gerechtfertigt erscheint, während geoffenbarte Glaubensinhalte einen „Sprung in den Glauben“ einfordern, weil das, was geoffenbart wurde, der Vernunft entzogen und daher vertrauensvoll als wahr geglaubt werden muss.⁶

In der theologischen Tradition der Moderne führte diese Gegenüberstellung mit den Erfolgen naturwissenschaftlicher Erklärungen der Wirklichkeit zu einer zunehmenden Infragestellung der Reichweite und Bedeutung natürlicher Theo-

³ AQUIN, THOMAS v., STh. I q.2, a 2 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos [...]“

⁴ Die Ableitung selbst kann auf unterschiedliche Weise konzipiert werden. Weidemann unterscheidet etwa zwischen einer strengen (deduktiven) und einer erweiterten (wahrscheinlichkeitstheoretischen, induktiven, analogen) Variante (siehe WEIDEMANN, CHRISTIAN, Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg i. Br./München 2007, 44–47).

⁵ LOCKE, JOHN, Of the Conduct of the Understanding, hg. v. Paul Schuurman, online: <http://repub.eur.nl/pub/11839/> (Zugriff: 14.07.2025), § 23, 14–20 (Übertragung in modernisiertes Englisch: GG).

⁶ Daher wird auch manchmal explizit der griech. Begriff „pistis“ verwendet und in der englischsprachigen Literatur von „pistic theology“ gesprochen. Siehe etwa RE MANNING, RUSSELL, A Perspective on Natural Theology from Continental Philosophy, in: John Brooke/Russell Re Manning/Fraser Watts (Hg.), The Oxford Handbook of Natural Theology, Oxford 2013, 262–275.

logie: Kants scharfe Grenzziehung der theoretischen Vernunft führt dazu, dass Gott als ihr möglicher Erkenntnisgegenstand ausgeschlossen wird. Schleiermacher weist in seinen hermeneutischen Überlegungen darauf hin, dass eine auf allgemein vernünftigen Einsichten beruhende Theologie gegenüber einem konkreten, geschichtlichen Offenbarungsereignis immer abstrakt und dem konkreten Glaubensleben entzogen bleiben müsse. Ebenso spricht sich die katholische Theologie mit dem II. Vatikanum gegen eine „Theologie zweier Stockwerke“ aus und macht deutlich, dass ein rationales Verstehen der Vorfragen des Glaubens nicht außerhalb, sondern nur innerhalb von Glaubensbemühungen adäquat zu begreifen sei, da eine Trennung in einen natürlich-weltlichen und übernatürlich-göttlichen Bereich eine falsch verstandene Gegenüberstellung theologischer Erkenntnis mit sich bringe.

Entsprechende theologische Anfragen an diese Konzeption natürlicher Theologie⁷ sind legitim. Sie sind allerdings häufig auch unmittelbar mit der anfechtbaren Vorstellung verknüpft, dass jegliches Fragen nach den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Vorannahmen theologischer Theoriebildung fehl am Platze sei, weil dadurch Gott zu einem abstrakt-philosophischen Konstrukt degradiert werde. Dieses stelle eine Gefahr für den lebendigen Glauben dar, weil Gott der Vernunft unterworfen und somit nur das als „Gott“ zugelassen wird, was gemäß den Maßstäben der Vernunft als gerechtfertigt erscheint. Merold Westphal drückt diese Sorge so aus:

Formally speaking, it [die Gefahr, GG] consists in the arrogant claim of philosophical speculation to be the highest tribunal by which all questions of right (*quid juris*) regarding our God talk are to be settled, without whose *Nihil obstat* and *Imprimatur* our religious beliefs are to be considered mere opinion if not outright superstition.⁸

Anders formuliert: Das biblische Gebot, sich kein Bild von Gott machen zu sollen, besagt auch, dass Gott nicht durch philosophische Begriffsbildung auf unsere begrenzten denkerischen Möglichkeiten reduziert werden soll. Dies führt nämlich nur zur Erzeugung eines Götzenbildes, mit dem keine persönliche Beziehung eingegangen werden kann. Dieser Vorwurf wird häufig auf die sogenannte analytische Theologie bezogen, die – implizit und explizit – das neuzeitliche Projekt natürlicher Theologie auf verschiedene Weise fortführt. Daher wird im nächsten Abschnitt zuerst das Selbstverständnis analytischer Theologie näher charakterisiert, um dann zwei analytische Entwürfe im Hinblick auf ihr Bemühen, das Anliegen der natürlichen Theologie fortzuführen, näher auszuführen.

⁷ McGrath argumentiert, dass diese neuzeitliche Konzeption natürlicher Theologie bedauerlicher Weise alternative Zugänge verdrängt hat, die theologisch überzeugender sind (vgl. McGRATH, ALISTER, *Natürliche Theologie: Ein Plädoyer für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung*, in: NZStH 59 (2017), 297–310).

⁸ WESTPHAL, MEROLD, *The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith*, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 253–278, 259.

2. Zur Explikation des Begriffs der analytischen Theologie

Während die klassische Religionsphilosophie sich vornehmlich mit Themen wie der Eigenart religiöser Rede, der Rationalität religiöser Überzeugungen oder der Analyse von Argumenten für die Existenz Gottes beschäftigt hat, kann in einer ersten Annäherung der sogenannten analytischen Theologie ein „theological turn“⁹ religionsphilosophischer Überlegungen beschieden werden. Wer analytische Theologie betreibt, wendet das entwickelte Instrumentarium der analytischen Philosophie für theologische Zwecke an. Michael C. Rea, ein zentraler Vertreter dieses Anliegens, betont daher, dass es sich um das Bemühen handle, theologische Themen anzugehen „with the ambitions of an analytic philosopher and in a style that conforms to the prescriptions that are distinctive of analytic philosophical discourse“.¹⁰

Worin bestehen konkret diese Ambitionen? Rea benennt inhaltlich zum einen das Bemühen, sich darüber zu verständigen, inwiefern unser Erkenntnisapparat verlässliches Wissen über die Welt erlangen kann, sowie zum anderen den Versuch, wahre Erklärungshypothesen für jene Wirklichkeitsbereiche zu formulieren, die außerhalb des Anwendungsbereichs der Naturwissenschaften liegen, wie etwa die Metaphysik, Ethik und Theologie. Diese knappe Charakterisierung macht bereits deutlich, dass als Grundannahmen ein erkenntnis- und wahrheitstheoretischer Realismus in der Theologie vorausgesetzt wird, d. h. es wird angenommen, dass wir im Kontext theologischer Theoriebildung ähnlich wie im Kontext naturwissenschaftlicher Theoriebildung in der Lage sind, wahre Einsichten über die Wirklichkeit zu generieren, die in wahrheitsfähigen Sätzen zum Ausdruck gebracht werden können. Unter methodischer Rücksicht hingegen nennt Rea als typische Merkmale des analytischen Stils begriffliche Klarheit, argumentative Stringenz, logische Kohärenz und den Verzicht auf metaphorische Rede, soweit dies in der Theologie möglich ist.¹¹

Aufgrund dieser inhaltlichen und methodischen Ausrichtung zeigt sich laut dem Theologen William J. Abraham unter analytisch orientierten und an religiösen Fragestellungen interessierten Philosophen eine zunehmende Unzufriedenheit mit weiten Teilen der aktuellen akademischen Theologie, da diese vielfach postmetaphysische, erkenntnis skeptische und antirealistische Grundannahmen vertrete. Daher neigen sie dazu, die derzeitige akademische Theologie als „inven-

⁹ So REA, MICHAEL. C., Introduction, in: Michael C. Rea/Oliver Crisp (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 1–25, 1.

¹⁰ A. a. O., 7.

¹¹ Diese Charakterisierung stimmt mit den Ausführungen zur analytischen Theologie von Crisp weitgehend überein (vgl. CRISP, OLIVER, On Analytic Theology, in: Michael C. Rea/Oliver Crisp (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 33–53).

tion of various forms of post-Christian religion“¹² zu betrachten, die eines Korrektivs bedarf, das mithilfe der analytischen Theologie angegangen werden soll.

Diese Skizzierung analytischer Theologie könnte den Anschein erwecken, dass es sich hierbei um einen homogenen Block handelt und relativ klar umrissen werden kann, welche Zugänge als „analytisch“ und „nicht-analytisch“ bzw. „kontinental“ einzuordnen sind. Dem ist allerdings nicht so. So weist etwa Hans Joachim Glock in seiner Studie *What is Analytic Philosophy?* nach, dass es eine klare Abgrenzung analytischer von nicht analytischer Philosophie vermutlich gar nicht gibt. Weder unter geographischer, sprachlicher, historiographischer, inhaltlicher, methodischer oder ethisch-politischer Rücksicht lässt sich ein überzeugendes Abgrenzungskriterium finden.¹³ Am sinnvollsten dürfte es noch sein, die Begriffe an der faktischen Orientierung an den jeweiligen philosophischen Ansätzen festzumachen, d. h. wer bevorzugt Philosophen wie Gottlob Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap oder W. V. O. Quine und ihre Schüler als Referenzautoren verwendet, wird eher der analytischen Philosophie zuzurechnen sein als jemand, der vornehmlich Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida oder Judith Butler positiv rezipiert. Doch selbst wenn eine Zuordnung bei den soeben genannten Philosophen relativ einfach sein sollte, stellt sich die Frage, wie man beispielsweise mit Platon, Aristoteles, Nicolaus Cusanus, Immanuel Kant oder Edith Stein verfahren soll. Bereits diese Frage selbst wirkt allerdings deplatziert, da mit einer vagen Kontrastierung aus einem gegenwärtigen Diskurs eine retrospektive Einteilung für die gesamte Philosophiegeschichte gezogen werden soll. Kurzum: Die Unterscheidung zwischen „analytisch“ und „kontinental“ ist grundsätzlich mit Vorsicht zu gebrauchen, da ihre Trennschärfe bei näherem Hinsehen sowohl in Bezug auf den aktuellen Diskurs wie auch auf philosophiegeschichtliche Zugriffe rasch verschwimmt.

Es verhält sich so aber nicht nur hinsichtlich dieser Abgrenzungsfrage, sondern auch innerhalb der analytischen Theologie selbst. Zum Bedeutungskern mag ein metaphysischer Realismus, ein objektiver Wahrheitsbegriff sowie der Optimismus, gerechtfertigte Erkenntnisse über nicht empirisch bestimmbare Wirklichkeitsbereiche erlangen zu können, gehören. Eine Mehrzahl analytischer Theologen – man erinnere sich an Michael C. Reas Charakterisierung – wird derartige Positionen zwar für sich in Anspruch nehmen, aber es gibt darüber hinaus auch Vertreter einer negativen Theologie¹⁴ oder gar eines religiösen Fik-

¹² ABRAHAM, WILLIAM J., *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: Michael C. Rea/Oliver Crisp (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 54–69, 57.

¹³ GLOCK, HANS-JOACHIM, *Was ist analytische Philosophie?*, Darmstadt 2014. Siehe auch BIERI, PETER, *Was bleibt von der analytischen Philosophie?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344.

¹⁴ So etwa JACOBS, JONATHAN A., *The Ineffable, Inconceivable, Incomprehensible God: Fun-*

tionalismus.¹⁵ Somit ist auch das Feld der analytischen Theologie selbst heterogener als gemeinhin in Zuschreibungen von außen deutlich wird.

Für die folgenden Ausführungen sollen diese unterschiedlichen Positionierungen aber nicht weiter im Detail berücksichtigt werden. Eingegangen wird vielmehr im Wesentlichen auf zwei Ansätze, die eine gewisse methodische Bandbreite innerhalb der analytischen Theologie anzeigen. Der erste Ansatz ist Richard Swinburnes Bemühen, eine (möglichst) hohe Wahrscheinlichkeit der Existenz (eines personalen) Gottes mit wissenschaftstheoretischen und philosophischen Mitteln auszuweisen. Er orientiert sich stark an objektiv-theoretischen Kategorien. Der zweite Ansatz ist hingegen Eleonore Stumps Versuch, die Theodizee-Problematik zu entschärfen, indem personale Leidenerfahrungen als ein notwendiges Mittel für ein vertieftes Beziehungsgeschehen mit Gott gedeutet werden. Hierfür rückt sie explizit narrativ-personale Perspektiven in den Vordergrund und sieht diese als erforderliche Ergänzung logisch-analytischer Überlegungen. Da sowohl Argumente zugunsten der Existenz Gottes als auch das Problem des Übels die zentralen Themenstellungen der natürlichen Theologie sind,¹⁶ stellen Swinburnes und Stumps Überlegungen trotz aller Unterschiede genuine Projekte der natürlichen Theologie innerhalb der analytischen Tradition dar.

3. Richard Swinburne: Ein Kumulativargument für die Existenz Gottes

Für Swinburne ist das Weltbild der Naturwissenschaften zentraler Orientierungspunkt des modernen Weltverständnisses. Die naturwissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit, sei es die Kosmologie, Quantenphysik, Evolutionstheorie oder Genetik, prägt wesentlich die Art und Weise, wie wir die Welt und unsere Existenz darin verstehen. Wesentlicher Ausgangspunkt für Swinburnes Überlegungen ist daher die Annahme, dass sich ein christliches Wirklichkeitsverständnis mit dieser naturwissenschaftlichen Deutungsmacht auseinandersetzen muss. Spannungreich ist eine derartige Auseinandersetzung insofern, als ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild der christlichen Wirklichkeitsdeutung in zentralen Aspekten entgegengesetzt ist. So schreibt Swinburne in einem persönlich gehaltenen Rückblick seiner bisherigen religionsphilosophischen Arbeit:

damentality and Apophatic Theology, in: Jonathan Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Bd. 6, Oxford 2015, 158–176.

¹⁵ Vgl. LE POIDEVIN, ROBIN, *Religious Fictionalism*, Cambridge 2019.

¹⁶ So etwa Weidemann, der seine umfangreiche Studie zur Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie anhand dieser beiden Themen entfaltet (vgl. WEIDEMANN, *Unverzichtbarkeit*).

The centre-piece of the modern world-view [...] seemed to me [...] modern theoretical science [...] which many people supposed to count against the traditional Christian world-view.¹⁷

Im Wesentlichen besteht diese Spannung darin, dass ein naturwissenschaftliches Weltbild – wie es Simon Laplace einst formuliert haben soll – ohne die Hypothese Gottes auskommt und rein innerweltlich-naturalistische Elemente für eine umfassende Erklärung der Genese aller natürlichen Phänomene als ausreichend erachtet. Die für ein christliches Weltbild zentrale Annahme der Existenz Gottes hat hierin somit keinen Platz mehr.

Entscheidend für Swinburne ist nun, dass ein derartiges Weltbild ernst zu nehmen und eine argumentative Auseinandersetzung damit anzugehen ist. Eine solche Auseinandersetzung bringt aber auch mit sich, dass Erklärungsgrenzen, argumentativ wenig überzeugende Hypothesen oder gar falsche Schlussfolgerungen aufgezeigt werden. Es gilt also, sich zuerst einmal auf das „Sprachspiel“ der Wissenschaften samt entsprechender Regeln einzulassen, d. h. die Kriterien zur Beurteilung von Hypothesen und Argumenten aus den Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie als Diskussionsgrundlage zu akzeptieren. Erst ein ernstzunehmender Teilnehmer dieses Diskurses kann in einen kritischen Austausch eintreten und vorschnelle naturalistische Gesamtdeutungen der Wirklichkeit als argumentativ nicht überzeugend zurückweisen, um dann in einem weiteren Schritt ein christliches Weltbild als rationale alternative Erklärungshypothese zu entwickeln, die im Idealfall naturalistische Hypothesen an Erklärungskraft sogar übertrifft.¹⁸

Swinburne geht dieses Projekt an, indem er zum einen auf Phänomene der Wirklichkeit verweist wie die komplexe Ordnung des Universums, die Feinabstimmung der Naturkonstanten, die Schönheit der Natur oder die Existenz (selbst)bewusster Lebewesen, und zum anderen auf religiöse Erfahrungen oder Berichte von unerklärlichen Ereignissen bzw. Wundern Bezug nimmt. All diese Phänomene sind für ihn zuerst einmal Tatsachen, die auf die eine oder andere Weise beobachtet, gemessen und dokumentiert worden sind – also nicht einfach als nicht relevante „Daten“ weggewischt werden können – und daher erklärungsbedürftig sind.

Ohne die komplexen Überlegungen Swinburnes an dieser Stelle wiederzugeben, sei nur angemerkt, dass die naheliegende naturalistische Erklärungsmöglichkeit dieser Tatsachen der Zufall ist. Die Feinabstimmung der Naturkonstan-

¹⁷ SWINBURNE, RICHARD, *Intellectual Autobiography*, in: Alan G. Padgett (Hg.), *Reason and the Christian Religion. Essays in honour of Richard Swinburne*, Oxford 1994, 1–18, 4.

¹⁸ Swinburne entwickelt seine Überlegungen im Detail in SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God*, Oxford 2004.

Im deutschsprachigen Kontext hat Holm Tetens eine rationale Theologie skizziert, die in seinen Augen der naturalistischen Alternative überlegen ist (vgl. TETENS, HOLM, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015).

ten, die stabilen Strukturen der Natur oder die Entwicklung bewusstseinsfähiger Lebewesen kann als das zufällige Ergebnis des Zusammenspiels blinder Naturkräfte gedeutet werden. Religiöse Erfahrungen lassen sich ebenso als innerweltliche Phänomene erklären, indem sie, positiv gedeutet, etwa als historisch gewachsene Ausdrucksweisen verstanden werden, die, wie es Hans Julius Schneider formuliert,

ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im Ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichwörtern Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt.¹⁹

Religiöse Erfahrungen hätten demnach vornehmlich prägenden Charakter hinsichtlich der Kontingenzbewältigung von Lebewesen, die sich ihrer eigenen Endlichkeit bewusst sind und nach Sinnstrukturen in der Welt suchen. Religiöse Erfahrungen müssen daher nicht notwendigerweise etwas mit Gott oder einer transzendenten Wirklichkeit zu tun haben, sondern können auf überzeugende Weise als innerweltliche Phänomene begriffen werden.

Einer solchen, ausschließlich auf innerweltliche Zusammenhänge bezogenen Deutung der Welt setzt Swinburne nun die Annahme eines theistischen Gottes gegenüber, den er als eine mit Bewusstsein ausgestattete Person versteht, die allmächtig, allwissend, moralisch vollkommen, allgegenwärtig und unkörperlich ist. Dieser Gottesbegriff ist zentraler Bestandteil einer umfassenden Erklärungshypothese der Wirklichkeit, da Gott die Existenz der zuvor skizzierten Ordnung der Natur als ihr Schöpfer ebenso erklären kann wie die Entstehung bewusstseinsfähiger, rationaler und moralischer Wesen, wodurch sich die biblische Rede der Ebenbildlichkeit Gottes begründen lässt.

Diese Erklärungshypothese ist probabilistischer Natur, d. h. die Wahrscheinlichkeit ihrer Gültigkeit ist im Lichte der zuvor genannten Phänomene und Erfahrungsbelege zu evaluieren. Swinburne argumentiert dafür, dass es vernünftig sei, diese Wahrscheinlichkeit höher als 0,5 anzusetzen und somit die theistische Erklärungshypothese der naturalistischen Alternative vorzuziehen sei.

Bevor der Kern der Argumentation näher dargelegt wird, sind einige klärende Anmerkungen sinnvoll, die auf entscheidende Unterschiede dieses Ansatzes im Vergleich zu den bekannten Gottesbeweisen als zentraler Bestandteil natürlicher Theologie aufmerksam machen:

Zum einen wird auf Gott induktiv geschlossen, d. h. durch den Bezug auf innerweltliche Phänomene ergibt sich eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, dass Gott ihre Ursache sein und somit existieren könnte. Klassische Gottesbeweise gehen zwar ebenfalls von innerweltlichen Phänomenen aus, aber sind letztlich

¹⁹ SCHNEIDER, HANS JULIUS, Spirituelle Praxis, religiöse Rede und intellektuelle Redlichkeit, in: Gerald Hartung/Magnus Schlette (Hg.), Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, Tübingen 2012, 329–342, 331.

in einem metaphysischen Kontext verankert, der dem Diskurs über empirische Phänomene vorgelagert ist. Sie verfolgen schließlich das Argumentationsziel, die metaphysische Notwendigkeit einer ersten Ursache, eines ersten Bewegers, eines letzten Ziels usw. aufzuzeigen. Für Swinburne besteht hingegen immer die Gefahr, dass – wie in wissenschaftlichen Diskursen üblich – seine theistische Hypothese im Lichte neuer Belege und/oder verbesserter naturalistischer Erklärungsansätze an Plausibilität verliert oder gar gänzlich ersetzt und aus dem Diskurs ausgeschieden wird.

Zum anderen hält Swinburne die klassischen Gottesbeweise, bei denen deduktiv auf Gott als metaphysischer Notwendigkeitsgrund empirischer Phänomene²⁰ geschlossen wird, für nicht überzeugend, da zwischen der Existenz der Welt und dem, was in den Gottesbeweisen als „Gott“ ausgewiesen wird, kein logisches Abhängigkeitsverhältnis besteht. Die Existenz der Welt kann auch ohne die Existenz eines personalen Gottes gedacht werden, da hierfür – wenn die Argumente denn erfolgreich sind – auch ein abstrakter Grund allen Seins ausreichen würde.

Die Gottesbeweise werden daher eine bestätigende argumentative Kraft nur für diejenigen entwickeln, die bereits vorab an Gott glauben und sich in dieser Glaubensannahme durch eine entsprechende philosophische Argumentation bestätigt sehen. Swinburne geht es aber gerade darum, mit denjenigen in ein Gespräch einzutreten, die nicht an Gott glauben bzw. die Existenz Gottes als sehr unwahrscheinlich einschätzen, um sie in ihren Annahmen mit seiner theistischen Alternativhypothese herauszufordern.

Schließlich bemängelt Swinburne, dass die verschiedenen Argumente für die Existenz Gottes bisher meist einzeln vorgetragen wurden und dadurch keine überzeugende Durchschlagskraft entwickeln konnten. Wenn sie aber zusammengenommen und kombiniert werden, so entsteht ein Bündel an Argumenten mit ernstzunehmender Überzeugungskraft. Ähnlich wie in einem Gerichtsprozess die Staatsanwaltschaft verschiedene belastende Indizien zusammenträgt und verknüpft, um den Überzeugungsgrad ihrer Argumentation zu stärken, so können verschiedene Einzelargumente miteinander zu einem Kumulativargument verknüpft werden, um die Wahrscheinlichkeit der Überzeugung zu erhöhen, dass Gott tatsächlich existiert.

Nach diesen einordnenden Klärungen lassen sich die zentralen Überlegungen des von Swinburne entwickelten Kumulativarguments folgendermaßen darstellen:²¹

²⁰ Vgl. z. B. die „Fünf Wege“ eines Thomas von Aquin (AQUIN, THOMAS V., STh. I q.2, a 3).

²¹ Ich folge hier der Darstellung in LÖFFLER, WINFRIED, Argumente für die Existenz Gottes: Struktur und Anliegen, in: Klaus Viertbauer/Georg Gasser (Hg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure, Diskurse, Perspektiven, Stuttgart 2019, 91–109, 106f. Swinburne entwickelt diesen Argumentationsstrang ausführlich in seinem Buch *The Existence of God*, das erstmals 1979 publiziert wurde (SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God*, Oxford 1979).

1. Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist so lange zu trauen, bis ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich erscheint. (Hierbei nimmt er auf die erkenntnistheoretischen Prinzipien des „principle of credulity“ und „principle of testimony“ Bezug.)
2. Einige religiöse Menschen machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden. (Prämisse)
3. Also: Berichten von religiösen Erfahrungen ist so lange zu trauen, bis die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich erscheint. (Aus 1 und 2)
4. Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich, d. h. ihre Ausgangswahrscheinlichkeit ist nicht 0. (Diese Prämisse ist ein Ergebnis aus Überlegungen zur Kohärenz des theistischen Gottesbilds.)
5. Verschiedene Grundzüge der Welt sind für sich genommen sehr unwahrscheinlich. Sie werden daher besser durch die Existenz eines Schöpfers als durch den Verweis auf das zufällige Zusammenwirken blinder Naturkräfte erklärt. Somit sind sie (zumindest schwache) Belege für die Existenz Gottes. Diese Züge sind: (a) die Existenz eines komplexen und stabilen Universums; (b) die offensichtliche Ordnung im Universum; (c) die Feinabstimmung grundlegender Naturkonstanten; (d) die Existenz bewussteinbegabter Wesen; (e) die Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen bewusster Lebewesen einerseits und der Umwelt andererseits; (f) das (mögliche) Auftreten von Wundern. (Prämisse)
6. Das Problem des Übels stellt keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da Gott durchaus gute (und nur uns nicht einsichtige) Gründe haben könnte, eine Welt wie die uns bekannte zu schaffen. (Prämisse)
7. Abgesehen vom Problem des Übels gibt es keine weiteren schwerwiegenden Belege gegen die Existenz Gottes. (implizite Prämisse)
8. Also: Die Existenz Gottes ist im Lichte der vorhandenen Belege nicht sehr unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit. (aus 5, 6 und 7)
9. Also: Die Berichte von religiösen Erfahrungen sind glaubwürdig, da Gottes Existenz eine gewisse Wahrscheinlichkeit aufweist. (aus 3 und 8)
10. Also: Zusammengenommen sprechen diese Überlegungen dafür, dass der Grad der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes zwischen 0,5 und 1 anzusiedeln ist, d. h. die Existenz Gottes ist mindestens ebenso wahrscheinlich wie Gottes Nicht-Existenz.²² Wo genau innerhalb dieses Bereichs der Wahr-

²² Es sei angemerkt, dass Swinburne in späteren Publikationen die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes höher als seine Nicht-Existenz einschätzt, da es in seinen Augen grundsätzlich wahrscheinlicher ist, dass Gott eine Welt schafft als dies zu unterlassen. Vgl. SWINBURNE, *Existence*, 2004, 152: „There is quite a chance that, if there is a God, he will make something of the finitude and complexity of a universe.“

scheinlichkeitsgrad verortet wird (von „die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes ist in etwa so groß wie die Wahrscheinlichkeit von Gottes Nicht-Existenz“ bis „Gott existiert mit an Sicherheit angrenzender Wahrscheinlichkeit“), ist Ausdruck der freien Glaubenszustimmung, da im Lichte des soeben skizzierten Arguments niemand zur Annahme der Existenz Gottes gedrängt werde.

Wenn man die Struktur dieses Arguments näher besieht, wird man feststellen, dass die in Prämisse (5) genannten Belege für sich genommen nicht ausreichend sind, um der Existenz Gottes eine hohe Wahrscheinlichkeit zuzusprechen. Swinburne selbst merkt an, dass es sich um keine starken Belege handelt, da es – wie zuvor bemerkt – nicht widersprüchlich ist, diese Welt auch ohne göttlichen Ursprung zu denken:

[...] that the description of a world in which all the phenomena described occur but there is no God seems, with apparent obviousness, to be a coherent description, to contain no buried self-contradiction. [...] ²³

Und die Prämissen (6) und (7) dienen im Wesentlichen dazu, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes trotz Gegenbelege nicht auszuschließen. All diese Prämissen tragen folglich nicht die argumentative Last der Annahme, dass die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes mindestens bei 0,5 und nicht viel niedriger anzusiedeln sei. Offensichtlich kommt diese Aufgabe den ersten Prämissen zu, in denen es um religiöse Erfahrung sowie deren epistemische Rechtfertigung geht. Religiöse Erfahrungen sind demzufolge nicht als ein weiterer Beleg neben den in Prämisse (5) angeführten Belegen für die Existenz Gottes einzuordnen, sondern religiöse Erfahrungen, die den in Prämisse (1) genannten Prinzipien genügen, heben die zuvor als relativ gering anzusiedelnde Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes offenbar auf mindestens 0,5. Hier ist die wesentliche argumentative Kraft des Gesamtarguments zu verorten. Der zweite Teil des Arguments dient hingegen dazu, Einwände gegen die Annahme der Existenz Gottes zurückzuweisen, damit das im ersten Teil eingeführte „Argument aus der Erfahrung“ nichts von seiner Wirkkraft einbüßt.

Die Erfahrungen, die Swinburne hierbei im Blick hat, sind vornehmlich dem Bereich außergewöhnlicher und intensiver religiöser Erfahrungen zuzuordnen. Solange das grundlegende Prinzip der Glaubwürdigkeit für die betreffende Person angenommen werden kann, ist ihre religiöse Erfahrung als grundsätzlich vertrauenswürdig einzuordnen.²⁴ Dies erhöht naheliegenderweise zuerst einmal für sie selbst die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Erfahrung ein göttlicher

²³ A. a. O., 329–330.

²⁴ Es sei darauf hingewiesen, dass mit der Glaubwürdigkeit der Erfahrung noch nichts über den möglichen Interpretationsspielraum derselben ausgesagt wird. Die eine Erfahrung kann auf legitime Weise unterschiedlich interpretiert werden und somit zu verschiedenen religiösen Einsichten bzw. Schlussfolgerungen führen.

Ursprung zugrunde liegt. Darüber hinaus kommt aber auch das Prinzip der Zeugenschaft zu tragen, da eine prinzipiell epistemisch vertrauenswürdige Person auch als eine prinzipiell verlässliche Zeugin für andere, die (noch) nicht derartige religiöse Erfahrungen gemacht haben, eingestuft werden kann. Man denke etwa in der christlichen Tradition an die religiösen Erfahrungen der Jünger und Jüngerinnen Jesu – allen voran die Erfahrung der Auferstehung. Indem sie das Auferstehungsgeschehen bezeugten und andere diese Berichte als vertrauenswürdig einstufen, konnte sich ein Glaube mit der herausragenden heilsrelevanten Bedeutung der Person Jesu Christi überhaupt erst verbreiten.

Swinburnes Gesamtargument beinhaltet somit theoretische Argumente zugunsten der Existenz Gottes nebst Argumenten aus der persönlichen Erfahrung, wobei diese Erfahrungen vornehmlich unter der erkenntnistheoretischen Rücksicht der Rechtfertigung behandelt werden. Der damit einhergehenden subjektiven und existentiellen Dimension wird hingegen kein größeres Gewicht zugesprochen. Dieser Fokus auf theoretische Argumente ist nicht unwidersprochen geblieben. So kritisiert etwa Eleonore Stump, Grande Dame der analytischen Religionsphilosophie, die Feinkörnigkeit analytischer Ansätze als zu abstrakt und lebensfern, weshalb sie eine methodische Ergänzung um narrative und personale Zugänge vorschlägt.

4. Eleonore Stump: Menschliches Leid und Gottes Gegenwart

Eine zentrale Grundannahme Stumps ist, dass menschliches Leiden vornehmlich durch persönliche Begegnungen und personale Beziehungen geheilt werden kann. Diese psychologische Einsicht überträgt sie auf ihre philosophische Reflexion des Theodizee-Problems. Sie betont daher, dass für einen angemessenen methodischen Zugriff auf dieses Problem narrativ-dialogische Zugänge und eine subjektiv-personale Perspektive von entscheidender Bedeutung seien. Die bisherige analytische Debatte kranke daran, sich diese Zugänge aufgrund des Bemühens begrifflich möglichst präzise Argumente zu formulieren nicht zu Nutze gemacht zu haben, was zu einer einseitigen Darstellung und nicht zufriedenstellenden Lösungsvorschlägen geführt habe. Stump schreibt:

[...] part of what is useful about the methodology which includes narrative is that it helps us to remember that precise, compelling arguments are not everything. If we insist on rigor above everything else, we are in danger of getting it above everything else: a fossilized view of the world, unable to account for the richness of reality in which we live our lives.²⁵

²⁵ STUMP, ELEONORE, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 27.

So wie eine Wirklichkeit poetisch durch ein Gedicht auf besondere Weise erschlossen werden kann, und sich dieses Gedicht nicht durch eine möglichst präzise Inhaltsangabe ersetzen lässt, so können zwischenmenschliche Erfahrungen personaler und gemeinschaftlicher Begegnungen nicht durch eine distanziert-neutrale Betrachtungsweise eingefangen werden. Stump betont daher die besondere Bedeutung der sogenannten Zweite-Person-Erfahrung sowie des Wissens, das sich daraus ergibt.

Sie geht also davon aus, dass sich unser Wissen (mindestens) aus zwei Quellen speist. Die eine Quelle ist ein argumentativ-schlussfolgerndes Verfahren, das propositionales „Wissen, dass“ erzeugt und aus einer neutralen Perspektive vollumfänglich darstellbar ist. Stump nennt diese Form der Erkenntnis „dominikanische Erkenntnis“, deren Stärke präzise Begriffsbildungen, klare Unterscheidungen sowie die logische Analyse von Argumenten ist. Die Grenzen dieser Form des Wissens zeigen sich jedoch dort, wo Erkenntnisgegenstände sich derartiger präziser und objektiver Darstellungen entziehen. Für Stump ist dies etwa bei Personen und ihren Bewusstseinszuständen der Fall. Hier kommt daher die zweite Quelle des Wissens zum Tragen, die sie „franziskanische Erkenntnis“ nennt.²⁶ Diese Erkenntnisform vermittelt uns (inter-personale) Einsichten aus der Ersten- und Zweiten-Person-Perspektive, die sich einer umfassenden propositionalen Darstellung entziehen. Während eine Erste-Person-Erfahrung dann vorliegt, wenn ich mir bewusst bin, dass ich gewisse subjektive Zustände habe, zeigt sich das Charakteristische einer Zweite-Person-Erfahrung darin, dass sich das Erkenntnissubjekt bewusst ist, es mit einer Person und dem damit verbundenen charakteristischen Innenleben als Gegenüber zu tun zu haben. Stump nennt folgende Bedingungen für eine solche Erfahrung:

- (i) X ist sich bewusst, dass sein Gegenüber Y eine Person ist.
- (ii) Die Interaktion von X mit Y ist direkter Art.
- (iii) Y ist bei Bewusstsein.²⁷

Bedingung (i) besagt, dass die bloße Gegenwart zweier Personen für eine Zweite-Person-Erfahrung noch nicht ausreicht, sondern das Gegenüber muss als Person aufgefasst werden. Bedingung (ii) besagt, dass die Interaktion zwischen zwei Personen nicht nur vermittelt sein darf, etwa indem eine dritte Person über Y berichtet. Bedingung (iii) besagt, dass der personale Charakter des Gegenübers erkennbar sein muss und darauf nicht nur indirekt geschlossen werden kann.

Im Lichte dieser Bedingungen, so Stump, ist es auch möglich eine Zweite-Person-Erfahrung durch literarische Erzählformen vermittelt zu bekommen. Es ist uns eine durchaus vertraute Erfahrung, dass wir beim vertieften Lesen eines Romans mit den Protagonisten mitfühlen und eine Art Beziehung zu ihnen auf-

²⁶ A. a. O., Part I.3.

²⁷ A. a. O., 75–76.

bauen. Die Erfahrungen der Romanfiguren werden unmittelbar für uns als Leser bzw. Hörer lebendig. Stump schreibt:

A story takes a real or imagined set of second-person experiences of one sort or another and makes it available to a wider audience to share. It does so by making it possible, to one degree or another, for a person to experience some of what she would have experienced if she had been an onlooker in the second-person experience represented in the story.²⁸

Eine Erzählung kann somit eine vergleichbare Rolle einnehmen wie die Gegenwart einer anderen Person: Sie kann einen direkten und unmittelbaren Zugang zur Erfahrungswelt anderer Personen eröffnen. Diese Überlegungen zur Zweite-Person-Erfahrung erweitert Stump noch mit dem aus der Entwicklungspsychologie und den Kognitionswissenschaften entlehnten Konzept der „joint attention“²⁹.

Diese liegt dann vor, wenn zwei Personen ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf denselben Gegenstand lenken, also den jeweilige Aufmerksamkeitsfokus koordinieren und sich dieser Koordination auch bewusst sind. Dadurch entsteht eine Art gemeinsames „Aufmerksamkeitsfeld“, in dem die involvierten Personen ihr Interesse für einen Gegenstand bzw. ihr Handeln im Hinblick auf ein Ziel abstimmen. Folgendes Beispiel erläutert diese Fähigkeit, die für unsere soziale Entwicklung entscheidend ist: Man stelle sich vor, zu t_1 sucht ein Kleinkind Blickkontakt mit seiner Mutter, welchen diesen erwidert. Dann dreht sich das Kind zu t_2 weg und zeigt auf einen Gegenstand seines Interesses. Die Mutter folgt diesem Blick. Zu t_3 blickt das Kleinkind erneut seine Mutter an, um zu sehen, ob sie der Zeigebewegung gefolgt ist. Da die Mutter dies getan hat, besteht zwischen beiden zu t_1 eine dyadische Form von *joint attention*, die sich zu t_2 zu einer triadischen Form erweitert, da beide ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf den Gegenstand ausrichten.³⁰

„Joint attention“ ist insofern reichhaltiger als die zuvor skizzierte Zweite-Person-Erfahrung, da diese Fähigkeit beides, ein Verhältnis der Kooperation und des gegenseitigen sozialen Austauschs erfordert. Eine erfolgreiche Verwendung erfordert zudem noch, dass die Bereitschaft des Austauschs vom jeweiligen Gegenüber verstanden wird: Wenn Kind und Mutter sich zwar in einer Haltung der „joint attention“ befinden, aber die Mutter das Verhalten und die Gefühle des Kindes nicht adäquat interpretieren kann, so stellt dies einen Hinderungsgrund für ein intensives und gelingendes soziales Miteinander und Aufeinander-Bezogen-Sein dar.

²⁸ A. a. O., 78.

²⁹ Die Literatur zu diesem kognitiven Vermögen ist in der Zwischenzeit unüberschaubar geworden. Einen guten interdisziplinären Einblick gibt z. B. SEEMANN, AXEL (Hg.), *Joint Attention. New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*, Cambridge, MA 2011. In der Literatur ist oft auch von „shared attention“ die Rede.

³⁰ Dieses Beispiel schildern GREEN, ADAM/QUAN, KEITH A., *More than Inspired Propositions*, in: *Faith and Philosophy* 29 (2012), 416–430.

Der entscheidende Punkt ist, dass Stump diese sozialpsychologischen Überlegungen auf Gott und Gottes Beziehung zur Schöpfung überträgt und das göttliche Attribut der Allgegenwart Gottes im Lichte einer „joint attention“ interpretiert:

In order for God to be omnipresent, that is, in order for God to be always and everywhere *present*, it also needs to be the case that God is always and everywhere in a position to share attention with any creature able and willing to share attention with God.³¹

Gott nimmt folglich gegenüber der Schöpfung immer und überall eine solche Haltung ein, und zwar vorgängig aller menschlichen Einstellungen und Wünsche. Der Grund für die gebrochene Beziehung zwischen Gott und Mensch, die wir als Abwesenheit Gottes erfahren, ist daher nicht bei Gott, sondern beim Menschen zu suchen: Dem Menschen im postlapsarischen Zustand fehlt die Bereitschaft in dieses von Gott her stets eröffnete liebende Aufmerksamkeitsfeld einzutreten bzw. aufgrund des Sündenfalls ist der Mensch von sich alleine aus gar nicht mehr dazu fähig. Daher liegt es an Gott die entsprechenden Heilmittel hierzu bereitzustellen, damit das eigentliche Ziel der Schöpfung – ungetrübte Gemeinschaft mit Gott – wiederhergestellt werden kann.³²

Zu diesen göttlichen Heilmitteln können auch Leiderfahrungen gehören, die uns *prima facie* als sinnlos erscheinen. Stump ist bemüht dafür zu argumentieren, dass gerade auch derart herausfordernde Leidsituationen letztlich ein probates Heilmittel Gottes sind, die durch die Sünde gestörte menschliche Willensstruktur so zu verändern, dass die Bereitschaft eintritt, sich Gottes Blick auf die Wirklichkeit anzueignen, und somit Gemeinschaft mit Gott sowie Heilung von der Sünde ermöglicht wird.³³

So vermitteln etwa die Gottesreden im Buch Hiob eine göttliche Zweite-Person-Erfahrung für Hiob. Während sich Hiob durch den vorhergehenden furchtbaren Leidensprozess von vertrauten Gottesvorstellungen verabschieden musste, wird ihm durch die Gottesreden im Sinne einer triadischen „joint attention“ der Blick Gottes auf die Welt als ein liebender Schöpfer, der sich um all seine Geschöpfe sorgt, deutlich gemacht. Hiob erfährt sozusagen wie Gott auf die Geschöpfe blickt und wird sich durch diese Erfahrung bewusst, dass auch er ein von Gott geliebtes und getragenes Geschöpf ist. Stump schreibt:

The speeches certainly do show God's power; but, equally important, they show God in second-personal connection to all his creatures. He relates to everything he has made in

³¹ STUMP, Wandering, 117.

³² Zu den soteriologischen Details dieses Ansatzes siehe GASSER, GEORG, Leid. Durch das Dunkel zum Heil?, in NZSTh 56 (2014), 202–222.

³³ Auf originelle Weise interpretiert Stump die biblischen Geschichten von Hiob, Samson, Abraham sowie Maria von Bethanien im Lichte dieser Überlegungen (vgl. STUMP, Wandering, 175–368).

this second-personal way; and, in such second-personal interaction, God deals as a parent with his creatures [...].³⁴

Selbst wenn Hiob den Sinn seiner eigenen Leidensgeschichte nicht vollumfänglich auflösen und verstehen kann, so ahnt er jetzt, wie Gott mit Liebe und Fürsorge auf seine Schöpfung blickt und diese entsprechend umsorgt. Diese Erfahrung führt dazu, dass auch Hiob jetzt neu auf Gott und die Welt blicken kann und eine Versöhnung mit Gott möglich wird. Sein unverschuldeter Leidensweg hat Hiob damit näher zu Gott, also zum größtmöglichen Gut menschlichen Daseins, geführt, während ohne diesen Leidensweg diese Gotteserfahrung wohl nicht möglich gewesen wäre. Daher betont Stump:

The relationship to God does not take away suffering; but, in the second-person presence between a human person and God brought about by surrender to love, there is consolation even in the face of suffering.³⁵

Inwieweit diese Interpretation zu überzeugen vermag, lasse ich an dieser Stelle offen.³⁶ Für die vorliegende Debatte entscheidend ist vielmehr, dass Stump beansprucht mithilfe ihres Modells, bestimmte sinnlos erscheinende Formen von Leid rechtfertigen zu können. Sie stellen ein unvermeidbares Mittel zur Vertiefung der Gottesbeziehung der betroffenen Person dar und weisen damit den Weg aus der allen Menschen zukommenden Verstrickungen aus Schuld und Sünde. Somit stellt Stumps Projekt das Bemühen dar, die Erfolgchancen einer Theodizee zu erhöhen, indem neben bereits bekannten Ansätzen, die sich Varianten des logischen oder des evidentiellen Problems des Übels stellen³⁷, gezielt Formen von Leid in den Blick zu nehmen, die sich für den Gottesglauben als besonders herausfordernd erweisen und nur verkürzt oder gar verzerrt aus einer neutralen Perspektive beurteilt werden können.

In ihrer Struktur lässt sich die Argumentation Stumps folgendermaßen skizzieren:

1. Das größtmögliche Übel des Menschen ist die dauerhafte Trennung von Gott; das größtmögliche Gut ist eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott.
2. Der Mensch ist durch die Sünde in seinem Inneren ungeordnet und kann diese Unordnung nicht selbst überwinden.

³⁴ A. a. O., 190.

³⁵ A. a. O., 477.

³⁶ Kritisch zu dieser Interpretation der Gottesreden äußert sich z. B. MORRISTON, WES, Protest and Enlightenment in the Book of Job, in: Paul Draper/J. L. Schellenberg (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford 2017, 223–242.

³⁷ Zur Komplexität des Theodizee-Problems siehe die Einführung von WIERTZ, OLIVER J., Das Problem des Übels in der analytischen Religionsphilosophie. Geschichtliche Stationen und Kritik, in: Oliver J. Wiertz (Hg.), *Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie*, Münster 2021, 29–104 oder MCBRAYER, JUSTIN P./HOWARD-SNYDER, DANIEL (Hg.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Malden, MA 2013.

3. Diese Unordnung hat zur Folge, dass der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott nicht fähig ist.
4. Also: Der Mensch ist in Gefahr, dauerhaft von Gott getrennt zu sein und somit das größtmögliche Übel zu erleiden. (aus 1, 2 und 3)
5. Der Mensch kann nur durch einen Prozess der Heilung diese Unordnung überwinden und somit die notwendige Voraussetzung für eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott schaffen.
6. Also: Nur ein Prozess der Heilung führt zur Verwirklichung des größtmöglichen Guts und zur Vermeidung des größtmöglichen Unheils. (aus 1, 4 und 5)
7. Dieser Prozess der Heilung involviert notwendig Leid.
8. Also: Leid ist ein notwendiges Mittel, um das größtmögliche Gut verwirklichen oder das größtmögliche Übel verhindern zu können. (aus 6 und 7)
9. Der Einsatz eines Mittels zum Erreichen eines Ziels ist nur dann moralisch erlaubt, wenn das zu erreichende Ziel den Einsatz des Mittels zumindest ausgleicht oder im Sinne eines Mehrwerts übertrifft.
10. Der Unwert irdischen Leids ist geringer als der Wert des größtmöglichen Guts (Gemeinschaft mit Gott) bzw. der Unwert des größtmöglichen Übels (Trennung von Gott), da irdisches Leid endlich, das größtmögliche Gut bzw. das größtmögliche Übel aber unendlich sind.
11. Also: Gott ist moralisch gerechtfertigt, Leid als Mittel zuzulassen, um das größtmögliche Gut verwirklichen oder das größtmögliche Übel verhindern zu können. (aus 8, 9 und 10)

Eine mögliche Erweiterung dieses Ansatzes besteht darin, Leid nicht nur als konstitutiv für eine vertiefte Gotteserfahrung anzusehen und somit zu rechtfertigen, sondern Leid als wesentlichen Aspekt der „Zweite-Person-Erfahrung“ Gottes auf die Welt selbst zu begreifen. Eine Fortführung der Gedanken Stumps lässt es zu, den göttlichen Blick auf die Welt nicht nur liebend-fürsorglich zu bestimmen, sondern angesichts von Schuld, Sünde und Ungerechtigkeit auch von Leid geprägt. Leid ist damit nicht mehr ein starker Beleg gegen Gottes Existenz, sondern wird vielmehr zu einer einprägsamen Linse, die uns einen mit-leidenden Gott zugänglich macht. Leid offenbart sozusagen einen wesentlichen Aspekt dieses göttlichen Aufmerksamkeitsfelds, in welches die Schöpfung eingebettet ist. Diesen Gedanken äußert etwa Laura Ekstrom mit Blick auf das Leiden Christi:

From the perspective of one who adopts these suppositions, suffering itself is an experience that one shares with the divine agent, and so it may serve as an avenue to knowledge of, and intimacy with, God. Viewed in this light, human suffering might be taken to be a kind of privilege in that it allows one to share in some of the experience of God, thus giving one a window into understanding his nature.³⁸

³⁸ EKSTROM, LAURA, A Christian Theodicy, in: Justin P. McBrayer/Daniel Howard-

Ähnlich äußert sich auch Nicholas Wolterstorff, der den tragischen Tod seines Sohnes bei einem Kletterunfall in den Tiroler Bergen in einer sehr persönlich gehaltenen Auseinandersetzung mit der Theodizee reflektiert:

God is not only the God of the sufferers but the God who suffers. The pain and fallenness of humanity have entered into his heart. Through the prism of my tears I have seen a suffering God.³⁹

Letztlich nehmen diese Ansätze eine dezidiert theologisch-eschatologische Perspektive auf, womit sich die Perspektive des Theodizee-Problems entscheidend erweitert: Es ist nicht nur das Diesseits, in dem sich die Frage nach dem Übel stellt, sondern das Diesseits, ergänzt durch die Hoffnung auf ein Jenseits führt zu einer anderen Einordnung irdischer Leiderfahrungen. *Post Mortem* können die im Diesseits als zerstörerisch erfahrenen Momente des Leidens in ihrer konstitutiven Bedeutung für unsere Gottesbeziehung uns zu vollem Bewusstsein gelangen und somit einfacher als in dieser Welt vorbehaltlos bejaht werden. Die Bedeutung von Leiderfahrungen tritt deutlicher als im Hier und Jetzt sowohl als integraler Bestandteil einer postlapsarischen Schöpfungswirklichkeit als auch als Remedium zur Überwindung dieses Zustands hervor. Das, was wir – in Anlehnung an 1Kor 13,12 – jetzt sozusagen nur schattenhaft erfahren und bruchstückhaft wahrnehmen, können wir im Eschaton deutlich erkennen.

5. Über die Grenzen der natürlichen Theologie

Die Darstellung der von Swinburne und Stump verfolgten Ansätze sollte deutlich gemacht haben, dass das Methodenspektrum innerhalb der analytischen Theologie breit angelegt ist. Swinburne sammelt Indizien für die Existenz Gottes vornehmlich in Anlehnung an eine empirisch-objektiv orientierte Hypothesenbildung, so wie wir sie aus den Naturwissenschaften kennen. Stump greift zwar ebenfalls Anregungen aus den Wissenschaften der Psychologie und der Kognitionswissenschaften auf, aber betont hierbei besonders die subjektive sowie interpersonale Perspektive, die sich einer neutral-distanzierten Beobachterperspektive entzieht. Beiden Ansätzen geht es darum aufzuzeigen, dass religiöse Überzeugungen als rational rechtfertigbar ausgewiesen werden können und mit sonstigen Annahmen über bzw. Erfahrungen der Wirklichkeit nicht im Widerspruch stehen, sondern ein kohärentes Gesamtsystem ergeben können. Dabei beanspruchen sie nicht, dass diese Wirklichkeitsmodelle wahr sind, sondern dass sie – im Lichte unseres derzeitigen Wissens – wahr sein können und

Snyder (Hg.), *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, Malden, MA 2013, 266–280, 270. Sie spricht dezidiert von einer „divine intimacy theodicy“.

³⁹ WOLTERSTORFF, NICHOLAS P., *Lament for a Son*, London 1987, 81.

somit, wie Swinburne explizit betont, eine bedenkenswerte Alternative zu nicht-theistischen Gegenentwürfen aufzeigen.

Entscheidend ist es, sich in diesem Zusammenhang bewusst zu machen, welche argumentative Gesamtfunktion solchen Entwürfen sinnvollerweise zugesprochen werden kann und welche Erwartungen eine Überforderung darstellen. Dass mit diesen Entwürfen ein möglicher, aber nicht notwendiger Wahrheitsanspruch verknüpft wird, macht deutlich, dass es argumentativ gehaltvolle Alternativdeutungen gibt. Wer sich dann für welche Alternative entscheidet, ist – wie bereits angemerkt – Ausdruck der freien Glaubenszustimmung⁴⁰ und nicht deduktiver Schlusspunkt einer Argumentationskette. Dieser Ausdruck freier Glaubenszustimmung beruht aber nicht auf einer rationalen Kriterien verschlossenen spontanen Willensäußerung, sondern erwächst aus dem, was man als weltanschauliche Grundüberzeugungen bezeichnen kann. Derartige Grundüberzeugungen lassen sich als Bündel lebenstragender Überzeugungen umschreiben, das den Kern des Meinungs- und Überzeugungssystems einer Person bildet. Diese Überzeugungen erfüllen die Funktion, all das, was dieser Person im Leben begegnet, zu deuten, zu bewerten und in eine Gesamtsicht und Letztorientierung der Wirklichkeit einzuordnen. Sie stellen sozusagen den Horizont des Verstehens und der praktischen Rationalität einer Person dar.⁴¹ Weltanschauliche Grundüberzeugungen können nur materiell bestimmbare Dinge umfassen, aber ebenso auch den Bereich des Geistigen, der moralischen Werte oder eine transzendent-religiöse Dimension. Wenn jemand religiöse Grundüberzeugungen hat und diese einen leitenden Charakter im Leben einer Person einnehmen, lässt sich von einer religiösen Weltanschauung sprechen. Eine solche hat natürlich entsprechende Auswirkungen auf die Deutung anderer Teilbereiche der Wirklichkeit. So wird eine Person mit einer religiösen Weltanschauung den Naturwissenschaften eine wichtige Deutungsfunktion im Hinblick auf den materiellen Bereich der Wirklichkeit einräumen, aber sie wird zugleich die Ansicht zurückweisen, dass die Naturwissenschaften eine adäquate Letztdeutung für alle Wirklichkeitsbereiche und Orientierungsfragen geben können. Wenn Überzeugungen wie „Ein liebender Gott existiert und begleitet mich“ oder „Der Urgrund der Wirklichkeit ist etwas objektiv Gutes, das den Verlauf der Welt prägt“ für eine solche Person eine wesentliche Rolle spielen, dann verfügt sie über andere kognitive und emotionale Ressourcen, positive wie auch negative Erfahrungen in ihr Wirklichkeitsverständnis einzuordnen als jemand, dessen weltanschaulicher Kern Grundüberzeugungen wie „Wir sind das zufällige

⁴⁰ Für die scholastische Tradition ist der Glaube ein Produkt des Intellektes und des Willens. Daher kommt ihm keine zwingende Gewissheit zu, wie sie etwa bei notwendigen Naturverläufen der Fall ist, sondern nur eine freie Gewissheit (*certitudo libera*).

⁴¹ Siehe dazu LÖFFLER, WINFRIED, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2013, 178–188 sowie RIORDAN, PATRICK, Religion as Weltanschauung: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion, in Aquinas 34 (1992), 519–534.

Produkt blinder Kräfte der Natur“ oder „Zu verstehen, Bewohner eines sinnlosen Universums zu sein, verleiht uns einen Hauch tragischer Würde“⁴² umfasst.

Solche unterschiedlichen Grundzüge zur Wirklichkeit spielen nicht nur bei Sinn- und Deutungsfragen eine wesentliche Rolle, sondern werden letzters auch als Ausgangspunkt philosophischer Entwürfe im Allgemeinen stärker in den Blick genommen. Die sogenannte Meta-Philosophie macht u. a. deutlich, dass Ausgangspunkte einer philosophischen Untersuchung stets mit gewissen Voraussetzungen beginnen, die von Seiten des jeweiligen Erkenntnissubjekts als unmittelbar zugänglich, vernünftig oder intuitiv einleuchtend angenommen werden und daher erst dann zum Thema philosophischer Reflexion werden, wenn diese angenommene Selbstverständlichkeit in Frage gestellt wird. Weltanschauliche Grundüberzeugungen sind somit nicht einer rationalen Analyse verschlossen bzw. gegenüber jeglicher Kritik immun, sondern werden nur seltener thematisiert, da sie das Fundament unserer übrigen Überzeugungen darstellen. Dass sich dies so verhält, dürfte in unserer Existenzform begründet sein: Als rationale Wesen streben wir ein stabiles Überzeugungssystem an, aber ein solches kann im Leben kontingenter Wesen in einer kontingenten Wirklichkeit nur eine kontingente Form annehmen und ist daher stets offen für Adaptionen und Revisionen. Es lässt sich also sagen: Wenngleich weltanschauliche Grundüberzeugungen persönlicher Art sind, bedeutet dies weder, dass sie nur eine Frage des subjektiven Geschmacks und insofern jeglicher Kritik enthoben sind, noch dass sie sich persönlichen Zweifeln, äußeren Anfragen oder einer intersubjektiven Beurteilung entziehen.

Für das Anliegen der natürlichen Theologie bedeutet dies, dass eine weltanschauliche Einfärbung mitzuberücksichtigen ist. Fragen der natürlichen Theologie spielen sich nicht in einem weltanschaulich neutralen Kontext ab, sondern berühren direkt Grunddeutungen der Wirklichkeit und Optionen der Letztorientierung. Wenn also Swinburne seinem Kumulativargument einen Wahrscheinlichkeitsgrad von über 0,5 bescheinigt, so dürfte diese Bewertung ebenso von weltanschaulichen Vorannahmen maßgeblich mitbestimmt sein wie entsprechende kritische Einwände, die einen erheblich niedrigeren Wert veranschlagen. Ähnlich verhält es sich bei Stumps Deutung der Gottesreden im Buch Hiob, die sie als Ausdruck eines fürsorglichen Gottes liest, während sie alternativen Interpretationen, die darin etwa ein Loblied auf eine wilde, amoralische und für den Menschen nicht zähmbare Natur sehen⁴³, eine geringere Überzeugungskraft zuspricht.

Bedeutet dies, dass Diskussionen, in denen weltanschauliche Grundüberzeugungen eine maßgebliche Rolle spielen, in einer argumentativen Sackgasse

⁴² So etwa WEINBERG, STEVEN, Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums, München 1997, 212f.

⁴³ So etwa MORRISTON, Protest.

enden? Dieser Eindruck legt sich dann nahe, wenn die These vertreten wird, dass Argumente stets überzeugen müssen. Dies ist aber nicht der Fall. Argumente haben noch eine andere wichtige Funktion: Sie dienen dazu, den eigenen Standpunkt offenzulegen und für sich selbst oder seinem Gegenüber nachvollziehbar zu machen.⁴⁴ Eine gute Argumentation kann die Aufgabe haben, den Gesprächspartner am Ende besser verstehen zu lassen, weswegen jemand für gewisse Überzeugung einzutreten bereit ist bzw. warum mögliche Einwände darauf nicht zu einer Änderung oder gar Aufgabe dieser Überzeugung führen. Eine argumentative Auseinandersetzung mit dem Theodizee-Problem kann etwa einer gläubigen Person gute Gründe für ihren Glauben näherbringen, sie auf mögliche Einwände gegen ihre Glaubensüberzeugungen aufmerksam machen oder sie inferentielle Bezüge zwischen gewissen Überzeugungen und Gründen besser verstehen lassen.

Eine argumentative Auseinandersetzung kann die wichtige Funktion haben aufzuzeigen, dass man gerechtfertigt ist, eine bestimmte Position für sich in Anspruch zu nehmen, ohne dass diese Inanspruchnahme die Behauptung einschließt, für andere wäre es rationaler, diese Position einzunehmen als eine mögliche Alternative dazu. Wenn dem so ist, dann haben Argumente gerade im Kontext weltanschaulich-religiöser Auseinandersetzungen primär erhellenden und darlegenden Charakter, der dem besseren Verständnis der jeweiligen Positionen und nicht der Überzeugung des Gegenübers dient. So betont Otto Muck:

Die Hauptaufgabe der Argumentation in diesem Bereich besteht in der Vergrößerung des gemeinsamen Verständnishorizonts, damit in einem angemesseneren Verstehen der Überzeugung des anderen und in einem Kennenlernen seiner Gründe.⁴⁵

Der wesentliche Beitrag der natürlichen Theologie im Kontext zunehmend religiös fragmentierter Gesellschaften besteht dann weniger darin, Argumente von besonderer philosophischer Raffinesse zu entwickeln, denen ein Diskussionspartner nichts mehr entgegenzusetzen weiß, sondern vielmehr darin, sich die Einsicht anzueignen, wie jemand – inklusive man selbst – zu einer bestimmten Position kommt und welche Argumente, Erfahrungen und Belege der Wirklichkeit dafür bzw. dagegen sprechen. Scott Parsons, der die analytische Diskussion um das Fine-Tuning-Argument als Argument der natürlichen Theologie nachzeichnet, kommt daher zu folgendem Schluss:

In the end, analytic philosophy, for all of its vaunted rigour and logical stringency, may have succeeded only in making it clearer just where theists and atheists diverge. They diverge where they always have. The core of their disagreement does not lie in the details of

⁴⁴ Diesen Punkt betont z. B. FAUST, JENNIFER, Can Religious Arguments Persuade?, in: IJPR 63 (2008), 71–86.

⁴⁵ MUCK, OTTO, Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf 1983.

probability calculations or the subtleties of modal logic. It lies in a fundamental difference between two types of human being and two ways of experiencing the world.⁴⁶

Im Bemühen, sich ernsthaft mit den eigenen und fremden Grundüberzeugungen auseinanderzusetzen, um sich selbst und einander besser zu verstehen, liegt die Stärke der natürlichen Theologie. Ihre Grenze markiert die Einsicht, dass dieser Verstehensprozess nicht in eine argumentative Überzeugung des Gegenübers einmünden muss, da natürliche Theologie nicht auf einem neutralen Boden betrieben wird, sondern bereits als Ausdruck der jeweils eigenen Glaubensbemühung zu verstehen ist. Dass wahrer Glaube nach Einsicht strebt, gilt auch weiterhin, und hierin begründet sich die bleibende Funktion der natürlichen Theologie – für sich selbst und gegenüber anderen.

⁴⁶ PARSONS, KEITH M., Perspectives on Natural Theology From Analytic Philosophy, in: John Brooke/Russell Re Manning/Fraser Watts (Hg.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford 2013, 247–261.

Teil II

Problemgeschichtliche Kontroversen und Kontraste

Plausibilisierung am Selbst- und Weltverhältnis

Zur Bedeutung, Funktion und Kritik „natürlicher Theologie“
bei Karl Barth, R. Bultmann, A. Ritschl, W. Herrmann

CHRISTINE AXT-PISCALAR

Das Thema „natürliche Theologie“ ist in der neueren Theologiegeschichte unterschiedlich verstanden worden, und zwar hinsichtlich dessen, was mit „natürlicher Theologie“ eigentlich gemeint ist, welche Bedeutung ihr im Zusammenhang der Theologie zukommt, unter welchen inhaltlichen Gesichtspunkten sie durchgeführt wird, und nicht zuletzt, in welchem Verhältnis sie zur Offenbarungstheologie als dem Begründungszusammenhang der positiven Theologie gesehen wird. Die folgenden Erörterungen dienen dazu, diesen Fragehinsichten nachzugehen, um eine gewisse Orientierung im Blick auf die Bedeutung und Funktion wie die Kritik der „natürlichen Theologie“ nicht nur in theologiegeschichtlicher Perspektive, sondern auch für die Wahrnehmung von Theologie in der Gegenwart zu geben. Dabei ist die „Plausibilisierung am Selbst- und Weltverhältnis“ als Perspektive gewählt, um die Frage nach der Bedeutung der „natürlichen Theologie“ in den behandelten Konzeptionen zu erfassen und ihrem jeweils unterschiedlichen Verständnis von „natürlicher Theologie“ sowie dem Verhältnis der „natürlichen Theologie“ zur Offenbarungstheologie nachzugehen. Dass es in der Theologie andere Möglichkeiten des Verständnisses von „natürlicher Theologie“ gibt, ist damit nicht bestritten, sondern offengehalten. Das Ausgeführte bezieht sich auf die erörterten Konzeptionen. Die Frage nach der Plausibilisierung am Selbst- und Weltverhältnis hat für die Bestimmung dessen, was mit „natürlicher Theologie“ gemeint und einzuholen ist, in gewisser Weise gleichwohl paradigmatische Bedeutung.

Um auch dies vorweg zu sagen: „Natürliche Theologie“ ist u. E. eine unabdingbare Aufgabe gerade des mit der Offenbarungstheologie verknüpften Anspruchs für das Christusgeschehen und den geoffenbarten Gottesgedanken auf universale Wahrheit, der als solcher auch am Selbst- und Weltverhältnis des natürlichen Menschen zu plausibilisieren ist. Man kann über das Paradigma des Selbst- und Weltverständnisses, das dieser Aufgabe zugrunde gelegt wird, streiten. Und man hat strikte darauf zu achten, dass die Offenbarung in ihrem

Charakter als Offenbarung – als sich selbst setzende Voraussetzung und als das Neue gegenüber dem Selbst- und Weltverstehen des natürlichen Menschen – zur Geltung gebracht wird. Die Aufgabe einer *Plausibilisierung des Wahrheitsanspruchs der Offenbarung am Selbst- und Weltverhältnis des natürlichen Menschen* lässt sich indes nicht schlechthin verwerfen. Dies käme einer abstrakt positionellen Bestimmung des Selbstverständnisses von Theologie als Offenbarungstheologie gleich, die dem Verständnis der Offenbarung *als Offenbarung* nicht gerecht wird.

Vor diesem Hintergrund setzen die folgenden Erörterungen ein mit Karl Barths striktem Verdikt über die „natürliche Theologie“ im Ausgang von seinem Verständnis der Offenbarung, deren Charakter *als Offenbarung* nach Barth nur so angemessen wahrgenommen wird, dass „natürliche Theologie“ als eine vom Menschen ausgehende Bewegung schlichtweg als verfehlt anzusehen ist (1.). Ob recht damit getan ist, mit der Bedeutung der Offenbarung als Offenbarung die „natürliche Theologie“ aus der Theologie zu verbannen, ist die Frage, die in den folgenden Kapiteln mitgeführt wird. Sie behandeln allesamt Konzeptionen, die Offenbarungstheologie sein wollen, der „natürlichen Theologie“ jedoch gleichwohl eine bestimmte Bedeutung und Funktion zuerkennen und diese am Selbst- und Weltverhältnis des natürlichen Menschen plausibilisieren. Um mehr als um eine *Plausibilisierung*¹ am Selbst- und Weltverständnis des natürlichen Menschen, die mit dem Anspruch verbunden ist, die allgemeingültige Relevanz der christlichen Religion und ihres Gottesgedankens darzutun, kann es in der „natürlichen Theologie“ nicht gehen; um diese muss es der Theologie allerdings zu tun sein, gerade indem sie Offenbarungstheologie ist und das Christusgeschehen und den geoffenbarten Gottesgedanken als universale Wahrheit begreift.

Am klarsten ist die Aufgabe „natürlicher Theologie“ und die *strukturelle Zuordnung* von Offenbarungstheologie und „natürlicher Theologie“ von Rudolf Bultmann bestimmt worden, der zwei Formen der Wahrnehmung von „natürlicher Theologie“ unterscheidet und diese als in der Offenbarung mitgesetzte Implikationen begreift (2.). Das Paradigma, unter dem Bultmann die Aufgabe der „natürlichen Theologie“ in den Blick nimmt, ist die Frage der Eigentlichkeit des Selbstseins vor dem Hintergrund seiner faktischen Selbst- und Weltverfangenheit.

Im Gegensatz zu dem Etikett, das Karl Barth ihm angehängt hat,² versteht Albrecht Ritschl seine Theologie als strikte Offenbarungstheologie und nimmt

¹ Wie das Verhältnis von Plausibilisierung und Offenbarungstheologie zu bestimmen ist, wird im Folgenden erörtert. Vorweg sei festgehalten, dass dies nicht im Sinne einer einfachen Korrelation zu denken ist, sondern als ein durch Anknüpfung und *Widerspruch* als konkrete Negation bestimmtes.

² Vgl. BARTH, KARL, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947), Zürich ⁴1981, 598–605.

für sich in Anspruch, das Ganze der Theologie aus dem geoffenbarten Gottesverständnis heraus zu entfalten, während aus seiner Sicht alle Theologie vor ihm dem nicht gerecht wurde (3.). Der Kampfbegriff heißt hier „Metaphysik“, die Ritschl mit „natürlicher Theologie“ gleichsetzt. Von ihr gilt es die Theologie zu reinigen, weil durch „natürliche Theologie“ der geoffenbarte Gottesgedanke und das in ihm und nur in ihm mitgesetzte Gottesverhältnis verdorben, ja gänzlich verfehlt wird. Trotz der radikalen Absage an die „natürliche Theologie“ als „Metaphysik“ und trotz der Absage an eine „natürliche Religion“, die es für Ritschl als gelebte Religion nicht gibt, bezieht Ritschl das Spezifische des mit Gott versöhnten Bewusstseins in seiner eigentümlichen Bestimmtheit auf die den Menschen bewegende Frage, ob er ein bloß bedeutungsloser Teil im Naturzusammenhang und durch diesen unausweichlich bestimmt ist oder ein Besonderer von eigener Art und eigentümlicher Würde, was Ritschl mit der – im Blick auf die gegenwärtigen Debatten hochaktuellen – Unterscheidung von „Geist“ und „Natur“ verknüpft. Er betreibt in dieser Hinsicht ein Stück „natürlicher Theologie“ – auf dem *Boden* der Offenbarungstheologie.

Bei Wilhelm Herrmann (4.) rückt demgegenüber die „natürliche Theologie“ als eigenständig durchgeführter Argumentationsgang in die Funktion ein, die Allgemeingültigkeit des Anspruchs der christlichen Religion zu erhellen. Das Paradigma dafür ist die sittliche Selbstbesinnung, die Herrmann als eine gestufte Vertiefung in die Frage nach der Wahrnehmung der Bestimmung des eigenen Lebens entfaltet und letztlich auf die Erfahrung des sittlichen Zwiespalts zwischen Sein und Sollen hin zuspitzt, der einer Lösung bedarf. Die Frage der Zuordnung von „natürlicher Theologie“ und Offenbarungstheologie versteht er dabei so, dass die „natürliche Theologie“ die aporetische Situation aufweist, in der sich der natürliche Mensch befindet. Das „Ergreifen“ der existenzbestimmenden Wahrheit im Glauben ist indes ein durch die überwältigende Macht der Offenbarung ermöglichter „Sprung“; zumindest versucht Herrmann dies so zu verstehen. Ob es ihm in der Durchführung gelingt, ist eine andere Frage.

Friedrich Schleiermacher legt ein weiteres Paradigma für die Wahrnehmung „natürlicher Theologie“ als Plausibilisierung am Selbst- und Weltverhältnis des natürlichen Menschen, indem er das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als ein solches beschreibt, das im unmittelbaren Selbstverhältnis des Menschen immer schon mitgesetzt ist, als Ausdruck für das noch unbestimmte Verwiesensein auf ‚Gott‘. Auf dieses Paradigma wird in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen, es sei wegen seiner Bedeutung für eine am Thema der Subjektivität – im Sinne einer das Lebensgefühl des leibgestaltigen Menschen immer schon begleitenden religiösen Bestimmtheit seines unmittelbaren Selbstverhältnisses – orientierten Theologie (und Philosophie) jedoch eigens genannt. Schleiermacher hat sich gegen den seinerzeit und seither kursierenden Vorwurf verwahrt, er lasse die Offenbarungstheologie bedingt sein von dem im ersten Teil der *Glaubenslehre* auf dem Boden vernünftiger Selbstreflexion gewonne-

nen Abhängigkeitsgefühl und den in ihm mitgesetzten Bestimmungen für Gott. Diese Frage und ihre Beantwortung sind auf dem Boden der Durchführung der *Glaubenslehre* im Ganzen auszutragen. Die Bedeutung von Schleiermachers Reflexion auf eine im unmittelbaren Selbstverhältnis immer schon mitgesetzte religiöse Bestimmtheit als Versuch einer Plausibilisierung der religiösen Thematik am Selbstverhältnis des Menschen ist damit nicht schon verabschiedet, vielmehr ist dieses als der ‚Ort‘ wahrzunehmen, wo ‚Gott‘ dem Menschen immer schon, indes noch unbestimmt, nahe ist, ohne schon *als Gott* geglaubt zu werden.

1. Karl Barths „Nein“ zu jedweder Form „natürlicher Theologie“ als Implikation der Offenbarungstheologie

Der Begriff der „natürlichen Theologie“ ist von Karl Barth bekanntermaßen gleichsam als ‚Ketzernamen‘ zur Kennzeichnung im Grunde genommen der gesamten neuzeitlichen Theologie gebraucht worden, um diese als eine solche zu brandmarken, die im Ausgang vom Menschen Theologie zu treiben unternimmt, damit den ‚Umhof‘ des menschlichen Bewusstseins nicht zu überschreiten vermag, diesem vielmehr verhaftet bleibt, und insofern dem, was unter christlichen Bedingungen Gott zu heißen verdient, nicht nur nicht gerecht zu werden vermag, sondern die Wirklichkeit Gottes schlechthin verfehlt. Diese im Namen der Offenbarungstheologie vollzogene radikale Kritik an der „natürlichen Theologie“ zielt auf jegliche Argumentationszusammenhänge, die nicht als in dem strikt offenbarungstheologischen Begründungszusammenhang begründete und aus ihm abgeleitete gelten können. Damit soll konsequent zum Zug gebracht werden, dass Gott nur durch Gott erkannt wird, und von daher zu gelten hat, dass Gott die Erkenntnis seiner selbst an der Stelle des endlichen Selbst selbst setzt, und zwar als ein Ereignis, in welchem die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Gotteserkenntnis des Menschen im Glauben unverfügbar konstituiert werden.

Radikale Kritik an der „natürlichen Theologie“ als dem Unterfangen, vom Menschen aus auf ‚Gott‘ auszugreifen, ist, so die Überzeugung Barths, die notwendige Konsequenz einer die Offenbarung als Offenbarung wahrhaft zur Geltung bringenden Theologie, die darin ihrem Gegenstand und dem durch ihn gesetzten Bedingungen seiner Selbstausslegung und Selbstvergegenwärtigung entspricht. Barth ist dieser Einsicht insofern konsequent gefolgt, als er sich *de facto* weder auf philosophische, noch auf religionstheoretische, noch auf humanwissenschaftliche und auch nicht auf wissenschaftstheoretische Konzeptionen³ und deren Argumentationen näher eingelassen hat. Ein näheres Eingehen auf

³ Dies gilt trotz der kurzen und bündigen Auseinandersetzung Barths mit H. Scholz und dessen Axiomen für den Charakter der Theologie als Wissenschaft.

solche Konzeptionen auf dem Boden ihrer eigenen Argumentationszusammenhänge wäre ihm bereits als Abfall von seiner ursprünglichen Einsicht in die Selbstsetzung Gottes und der durch sie und allein durch sie bestimmten Eigenlogik theologischer Aussagen erschienen. Hätte er sich auf die besagten Argumentationsgänge näher eingelassen, dann hätte er, abgekürzt gesprochen, ‚an den Phänomenen selbst‘ dasjenige, was es heißt, theologisch bestimmt zu werden und theologisch bestimmt zu sein, zum Zuge bringen können.

Damit wäre *eine* Dimension der Bedeutung und Funktion dessen, was „natürliche Theologie“ heißt bzw. heißen kann, zum Tragen gekommen, und zwar als eine *im Geschehen der Offenbarung* und *im Glauben mitgesetzte* und insofern von diesen her entfaltete Implikation. E. Jüngels Verständnis von „natürlicher Theologie“ scheint mir als die Wahrnehmung eines solchen Vollzugs einer theologischen Bestimmung an den ‚Phänomenen‘ – im Sinne einer durch „Anknüpfung und Widerspruch“ bestimmten Bewegung – zu verstehen zu sein. Jüngel knüpft damit, wie in der Charakterisierung dieser gedanklichen Bewegung angedeutet, in *dieser* Hinsicht an R. Bultmann an,⁴ auf den wir sogleich eingehen. Dass eine solche Bewegung der theologischen Bestimmung an den Phänomenen selbst auch in Barths Theologie im Ganzen mitgeführt wäre, wie Jüngel für diesen gelegentlich behauptet hat,⁵ darf bezweifelt werden.⁶ Barths Theologie hat in der Behauptung und Durchführung ihrer Selbstpositionierung einen durchaus abstrakt positionellen Charakter. Dies ist nicht nur als kritische Fremdzuschreibung von außen gemeint. Barth selbst versteht diesen abstrakt positionellen Charakter seiner Theologie als das konsequente Zur-Geltung-Bringen der Einsicht in die Offenbarung Gottes als den Begründungs- und Erkenntniszusammenhang der Theologie.⁷

⁴ Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Anknüpfung und Widerspruch (1946), in: Ders., *Glauben und Verstehen* (= GuV), Bd. 2, Tübingen 1952, 117–133.

⁵ Vgl. JÜNGEL, EBERHARD, 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, 158–178, 160.

⁶ Anders gesagt: Der Nachweis einer solchen Bewegung „natürlicher Theologie“ im Zusammenhang der *Kirchlichen Dogmatik* wäre eine Aufgabe der Barth-Interpretation.

⁷ Der abstrakt positionelle Charakter einer an Barths Theologieverständnis anschließenden Theologie ist m. E. auch in den Arbeiten von I. U. Dalferth wahrzunehmen. Nicht zu bestreiten ist, dass er – im Unterschied zu Karl Barth – die detaillierte Auseinandersetzung mit philosophischen Konzeptionen und deren Selbstverständnis sucht, und ihnen gegenüber den Anspruch der Offenbarungstheologie behauptet. Dieser wird indes in abstrakter Entgegensetzung zur Geltung gebracht, abstrakt deswegen, weil gar nicht recht deutlich wird, dass und warum Dalferth sich so extensiv mit den philosophischen Argumentationszusammenhängen auseinandersetzt, wenn es in der Durchführung den Anschein hat, dass die Offenbarung im Grunde genommen nur als das strikte sich selbst setzende und sich durchsetzende Neue behauptet werden soll.

2. Rudolf Bultmann: Konkrete Negation des Selbstverständnisses – „natürliche Theologie“ als im Verständnis der Offenbarung mitgesetzte Aufgabe

2.1 Zwei Stufen „natürlicher Theologie“ und ihre Bedeutung für die Wahrnehmung der geoffenbarten Theologie

Genau dies ist von R. Bultmann bestritten worden. Seine Bestimmung des Problems wie der konstruktiven Aufgabe der „natürlichen Theologie“⁸ ist in unserem Zusammenhang deswegen von besonderer Bedeutung, weil Bultmann mit Barth die dezidierte Kritik an der liberalen Theologie der Neuzeit teilt⁹, diese Kritik ebenfalls mit dem strikten Verständnis von Offenbarung Gottes verknüpft¹⁰, und von daher bündig festhält, „daß die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube ist“.¹¹ „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen“.¹² Für Bultmann impliziert dieses Verständnis von Offenbarung als Geschehen der radikalen Verneinung und Aufhebung des Menschen nicht die Preisgabe jedweder Form „natürlicher Theologie“. Denn das Offenbarungsgeschehen ist *als Widerspruch* auf die Existenz des natürlichen Menschen bezogen, „knüpft“ insofern an diese „an“, und vollzieht an dem alten Existenzvollzug den Widerspruch, der als absolute Negation des alten Selbstverständnisses zu entfalten und als Vollzug der Negation an diesem selbst verständlich zu machen ist. Die Offenbarung wäre ansonsten gar nicht verstehbar. „Gerade der Widerspruch muss ja *als Widerspruch* verstanden werden“.¹³ Diese Form „natürlicher Theologie“ ist eine Aufgabe, die als im Offenbarungsgeschehen mitgesetzte Implikation und mithin auf dem Boden der Offenbarung im Zusammenhang der ‚positiven‘ Theologie durchzuführen ist: Sie bringt den Widerspruch am Existenzvollzug des natürlichen Menschen zur Geltung, *deckt retrospektiv* den Existenzvollzug des alten Selbst als das *auf*, was er ist, und vertieft sein Verständnis dahingehend, dass er als ein Existenzvollzug im Modus der Sünde begriffen wird.¹⁴

⁸ Vgl. besonders BULTMANN, RUDOLF, Das Problem der natürlichen Theologie, in: Ders., GuV, Bd. 1, Tübingen 1954, 294–313.

⁹ Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Ders., GuV, Bd. 1, 1–25.

¹⁰ Zum Verständnis von Offenbarung bei Barth und Bultmann und den Unterschieden ihrer Konzeptionen vgl. AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Paradigmatische Konstellationen im Verständnis von Offenbarung in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 19–53.

¹¹ BULTMANN, Das Problem der natürlichen Theologie, 294.

¹² BULTMANN, Die liberale Theologie, 2.

¹³ BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, 121.

¹⁴ An dieses Verständnis der Aufgabe von „natürlicher Theologie“ knüpft Jüngel (wie auch

Mit dieser Form von „natürlicher Theologie“ verbindet Bultmann nun allerdings noch eine zweite Form der Aufgabe „natürlicher Theologie“, indem er darauf reflektiert, die Theologie habe zu berücksichtigen, dass der natürliche Mensch *aufserhalb* des Glaubens *zum einen* faktisch, latent, unbewusst auf ‚Gott‘ bezogen ist;¹⁵ dass dieses auf Gott bezogen Sein sich im Selbstvollzug des natürlichen Menschen manifestiert und, wenngleich unbestimmt, auch erfahren wird; und dass der natürliche Mensch diese faktische Bestimmtheit durch das Bezogensein auf ‚Gott‘ unweigerlich ‚religiös‘ gestaltet – in bewussten wie unbewussten Vollzügen religiöser Projektion in Gestalt der Bildung von „Götzen“ welcher Art auch immer. Bultmann reflektiert ferner darauf, dass der natürliche Mensch *aufserhalb* des Glaubens *zum andern* sich selbst und seine Welt zu verstehen trachtet und in diesem Zusammenhang ein reflektiertes Selbst- und Weltverständnis ausbildet, das den Gedanken von ‚Gott‘ mit sich führt, insbesondere in Gestalt philosophischer Konzeptionen.

Die Bestimmtheit, durch die der Selbstvollzug des Menschen latent bestimmt ist, und die er ‚religiös‘ gestaltet, sowie die bewusste Reflexion auf sein Selbst- und Weltverständnis im Ausgreifen auf „letzte Gedanken“ sind Ausdruck dafür, dass der natürliche Mensch immer schon unter dem Anspruch der Wirklichkeit Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit steht, zu der es für den Menschen kein distanziertes Außerhalb gibt,¹⁶ von der er in seinem Selbstvollzug und Selbstverständnis vielmehr immer schon bestimmt ist – sie faktisch und latent bzw. bewusst negierend oder auf sie aus sich selbst heraus ausgreifend; und sie darin zugleich verfehlend.¹⁷ „Die Bestimmung zum Selbst ist unverlierbar und

Dalferth) an. Die Frage ist, ob und inwiefern mit ihr nicht auch die zweite Form „natürlicher Theologie“ verknüpft ist, wie sie Bultmann festhält und Jüngel offenbar ablehnt. Barths prinzipieller Einwand gegen Bultmanns ‚Anknüpfung‘ an der Frage des Selbst nach seiner Eigentlichkeit findet sich prägnant ausgedrückt in seiner Kritik an dem beiden gemeinsamen Lehrer W. Herrmann: „[...] es müßte die *Offenbarung*, zu der jene Frage [...] erst *hinführen* soll, schon als ihre *Voraussetzung* verstanden werden [...] Darum und dann fragt der Mensch nach *seinem* ‚Selbst‘, weil und wenn es *Gott* gefällt, ihm *sich* ‚Selbst‘ zu erkennen zu geben, weil und wenn *Gottes* Wort zu ihm gesprochen ist.“ Dass auch die Frage erst durch die Offenbarung in ihre Eigentlichkeit gebracht wird, wird von Bultmann nicht bestritten; und die ‚Anknüpfung‘ an die den natürlichen Menschen faktisch und unbestimmt bewegende Frage ist gerade nicht als eine einlinige Korrelation gedacht. Das Zitat von Barth findet sich in: BARTH, KARL, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in: Ders., Die Theologie und die Kirche, Zürich 1928, 240–284, 266f.

¹⁵ Bultmann begreift das Bestimmte durch Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit als ein „eigentümliches nichtwissendes Wissen“, „gleichsam schwebend“ (BULTMANN, RUDOLF, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, GuV, Bd. 3, Tübingen 1960, 4ff). „Es besagt, daß ich schon um Offenbarung weiß, ohne doch eigentlich zu wissen, was Offenbarung ist.“ (A. a. O., 4).

¹⁶ Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?, GuV, Bd. 1, 26–38.

¹⁷ Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Die Frage der natürlichen Offenbarung, GuV, Bd. 2, 86: „Der christliche Glaube kritisiert von seinem Wissen aus also *nicht die außerchristliche Frage nach Gott* – sie kann er nur durchschauen und klären –, *sondern erst die Antwort*, die das außerchrist-

bleibt im Menschen ständig wirksam als die ihn ständig – bewußt oder unbewußt, eingestanden oder verdrängt – bewegende Frage nach dem, was er eigentlich ist“.¹⁸ Von daher hält Bultmann – in dezidiertem Widerspruch zu Barth – fest,

daß der Mensch sehr wohl wissen kann, wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm. Wäre seine Existenz nicht (bewußt oder unbewußt) von der Gottesfrage bewegt [...], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen. Im menschlichen Dasein ist ein existenzielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ‚Glück‘, nach ‚Heil‘, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins. Mag das Recht, solches Fragen als die Gottesfrage zu bezeichnen, erst vom Glauben an die Offenbarung Gottes aus gewonnen sein, – das Phänomen als solches ist der Sachbezug auf die Offenbarung.¹⁹

Und diese „den Menschen, der er selbst sein will und der sein Selbst verloren hat, bewegende Frage nach seiner Eigentlichkeit ist der Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes“.²⁰

Dieser ‚Anknüpfungspunkt‘ ist in der zweiten Form der Wahrnehmung von „natürlicher Theologie“, nämlich *auf dem Boden des Selbstvollzugs und des Selbstverständnisses des natürlichen Menschen und von diesem aus* zu entfalten. Die Gestalten, in denen sich das Existenzverständnis des natürlichen Menschen ausdrückt, sind vornehmlich seine Religion, sein Gottesbegriff, seine Ethik, seine Philosophie: Sie sind als Grundanschauungen des Selbst- und Weltverständnisses des natürlichen Menschen Ausdruck seines Umgangs mit der ihn in seiner Existenz unausweichlich bewegenden Frage nach der „Eigentlichkeit seines Selbst“;²¹ die *als solche* bewegt ist von dem Anspruch der alles bestimmenden Wirklichkeit, durch die der Mensch in seinem Selbstvollzug immer schon bestimmt ist. Der Existenzvollzug des natürlichen Menschen außerhalb des Glaubens ist durch Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit, mithin auch durch *Offenbarung* – im Modus ihrer Verborgenheit – bestimmt, die sich an der Stelle des Menschen als „Sein unter dem Gesetz“ manifestiert. Das „Sein unter dem Gesetz“²² ist Ausdruck dafür, dass der Mensch faktisch unter dem Anspruch Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit steht, diesem nicht entspricht und nicht entsprochen hat, insofern dem Modus des Seins in der Selbst- und Weltverfangenheit seines Selbstvollzugs durch Selbstzuziehung verfallen ist.

liche Fragen sich gibt. [...] Er behauptet, dass *alle Antworten* außer der christlichen Antwort *Illusionen* sind.“

¹⁸ BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, 120.

¹⁹ BULTMANN, RUDOLF, Das Problem der Hermeneutik, GuV, Bd. 2, 232.

²⁰ BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, 120.

²¹ Vgl. ebd.

²² Das Verständnis des Existenzvollzugs des natürlichen Menschen verstanden als „Sein unter dem Gesetz“ im Modus der Selbst- und Weltverfangenheit des Selbst begreift das Verständnis von „Gesetz“ in einem weiteren Sinn als die Orientierung am sittlichen Gebot als Wille Gottes. Dem ist im Blick auf das Verständnis des „Gesetzes“ und das Verhältnis von „Gesetz und Evangelium“ der Vorzug zu geben.

2.2 Das Verständnis des ‚Anknüpfungspunkts‘ im Selbstvollzug des Menschen

Dass und wie Bultmann für diese zweite Form der Wahrnehmung „natürlicher Theologie“ die Daseinsanalyse Heideggers aufgreift²³ und mittels ihrer den ‚Anknüpfungspunkt‘ als „Vorverständnis“ für seine Wort-Gottes-Theologie entfaltet, muss in unserem Zusammenhang inhaltlich nicht näher dargelegt werden, insofern es uns hier primär um die *strukturelle* Bestimmung der Bedeutung und Funktion der „natürlichen Theologie“ bei Bultmann zu tun ist, die durch die zwei besagten Formen, Bultmann spricht von Stufen²⁴ der Wahrnehmung von „natürlicher Theologie“, bestimmt ist.²⁵

Zu ergänzen ist, dass Bultmann mit dem ‚Anknüpfungspunkt‘ nicht „diesen oder jenen Anknüpfungspunkt im Menschen“²⁶ meint, sondern den Selbstvollzug und das diesem zugrunde liegende Selbst- und Weltverständnis des Menschen, in dem sich der Existenzvollzug des alten Menschen ausdrückt, an dem der Existenzvollzug des neuen Menschen durch den radikalen Widerspruch hindurch konstituiert und das neue Selbst am alten Selbst im Lebensvollzug des Menschen als Ganzem zum Zug gebracht wird.

Zudem darf der ‚Anknüpfungspunkt‘ nicht so verstanden werden, dass das Verhältnis von ‚Anknüpfungspunkt‘ und Offenbarung im Sinne einer einfachen Korrelation begriffen wird.²⁷ Dies würde dem radikalen Negationscharakter des

²³ Entscheidend ist dabei, dass und wie Bultmann die Daseinsanalyse Heideggers als Analyse des Seinsvollzugs des natürlichen Menschen auf das Problem der Sünde hin versteht, die erst im Glauben *als Sünde* aufgedeckt wird, sich als Signum des Seins des natürlichen Menschen indes darin manifestiert, dass der natürliche Mensch, aus sich selbst heraus die Eigentlichkeit seines Seins ‚in Freiheit‘ zu ergreifen versucht, eine Freiheit, die er nach Bultmann nicht aus sich heraus hat, die ihm vielmehr allererst durch die Offenbarung eröffnet wird. Insofern Heidegger den Menschen zum selbstmächtigen Ergreifen der Freiheit aufruft, hat seine Daseinsanalyse für Bultmann nicht nur im Blick auf die Fraglichkeit des Daseins des Menschen in der Sorge um die Eigentlichkeit seines Selbst, sondern gerade auch in dieser Hinsicht paradigmatischen Charakter, indem Bultmann an ihr den Modus des Seins in der Sünde aufdeckt.

²⁴ Vgl. BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, 119.

²⁵ Bultmanns Ausführungen stehen in der Tradition lutherischer Theologie, indem der Glaube als Erkenntnisgrund Gottes und der Sünde *als Sünde* gedacht wird, der Glaubensvollzug so verstanden wird, dass das neue Selbstverständnis gegen das alte Selbst in Vollzug gebracht und damit die *simul iustus et peccator*- Struktur des gläubigen Selbstvollzugs betont wird, und indem der Existenzvollzug des alten Selbst als Modus des „Seins unter dem Gesetz“ verstanden wird, der den Menschen außerhalb des Glaubens bestimmt, und der auf dem Wege „natürlicher Theologie“ des natürlichen Menschen außerhalb des Glaubens aufgedeckt werden kann und soll.

²⁶ BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, 120.

²⁷ Und selbstredend ist die Zuordnung nicht zu verstehen im Sinne eines Unterbau-Überbau-Schemas, wie Bultmann es an der katholischen Lehre von der natürlichen Theologie kritisiert, und auch nicht als Steigerung eines im Menschen angelegten Vermögens bzw. einer religiösen Anlage. Von dieser Kritik wird aus Bultmanns Sicht auch die moderne theologische Arbeit getroffen, die eine „Wiederholung der natürlichen Theologie“ katholischer Denkungsart darstellt, indem sie einen religionsphilosophischen Unterbau ausarbeitet, um „die Religion mit ihrem Gottesglauben als ein allgemein-menschliches, zum vollen Menschentum gehöriges

Offenbarungsgeschehens ebenso widersprechen wie der Grundbestimmung des Existenzvollzugs des alten Selbst, der dadurch bestimmt ist, dass das alte Selbst nicht aus sich selbst heraus auf den wahren Gott ausgreifen kann, indes auch nicht nicht auf ‚Gott‘ ausgreifen kann; will heißen, der Selbstvollzug des natürlichen Menschen als ‚Anknüpfungspunkt‘ ist strukturell antinomisch bestimmt. Daran wird deutlich, dass die den Selbstvollzug des natürlichen Menschen bestimmende Antinomie nicht durch das alte Selbst, sondern nur durch Offenbarung aufgehoben werden kann, in welcher Gott sich selbst durch sich selbst zum Menschen und so den Menschen in den Existenzvollzug des neuen Selbst bringt; und dies im Vollzug der radikalen Negation des alten Selbstverständnisses und der Konstitution des neuen Selbstverständnisses, das im Glauben ergriffen wird.

Zu ergänzen ist ferner, dass Bultmann zwar die Existenzphilosophie Heideggers als diejenige philosophische Konzeption begreift, die ihm als Paradigma für die Analyse des Selbstvollzugs des natürlichen Menschen dient, insofern sie in besonderer Weise die Aufgabe philosophischer Reflexion wahrnimmt, „das Dasein in seinen formalen Strukturen“²⁸ freizulegen. Indem sie dieses tut, ist sie eine Gestalt des *Gesamtausdrucks* des Selbstvollzugs des natürlichen Menschen und legt formale Strukturen des Daseins frei, die indes auch von anderen Gestalten der Philosophie zu anderen Zeiten in anderer Weise als *eigenständige* Reflexionsgänge²⁹ wahrgenommen wurden und werden. Diese sind allesamt zu

Phänomen aufzuweisen“. (BULTMANN, Das Problem der natürlichen Theologie, 294f). Auch die Rede von „Frage“ und „Antwort“ ist nur bedingt geeignet, indem sie suggeriert, dass die Antwort durch die Frage bestimmt sei. Besser wäre wohl der Begriff Fraglichkeit. Um solche „Wege“ von „hier“ nach „da“, um es mit einem Barth-Zitat zu sagen, abzuschneiden, bringt Bultmann die Offenbarung als das Geschehen radikaler Verneinung des alten Selbst- und Weltverständnisses zum Zug und fragt von da aus nach der aus seiner Sicht notwendigen Aufgabe der „natürlichen Theologie“.

²⁸ BULTMANN, Das Problem der natürlichen Theologie, 312.

²⁹ In der vorgezeichneten Rekonstruktion von Bultmanns Unterscheidung von zwei Formen „natürlicher Theologie“ wird von Vñin den Reflexionsgängen der natürlichen Vernunft eine relative Eigenständigkeit zuerkannt, will heißen, sie werden nicht *von vorneherein* unter das Vorzeichen der Erkenntnis im Offenbarungsglauben gebracht und von da her begriffen. Diese relative Eigenständigkeit der Reflexionsgänge der natürlichen Vernunft, welcher Gestalt auch immer, scheint bei Eilert Herms nicht hinreichend gewahrt, indem er die geoffenbarte Evidenzgewissheit im geschöpflichen Selbstverhältnis im Grunde genommen als Letztbegründungsgedanken – trotz des behaupteten prinzipiellen Pluralismus – für das Verstehen von schlechthin allem zum Zug bringt; und dies in durchaus eindrucksvoller Weise. Ob die von ihm entfaltete Evidenzgewissheit dies zu tragen vermag, kann hier auf sich beruhen bleiben. Die Frage ist, ob an dem Letztbegründungsgedanken für Gott, den Vñin bekräftigt, nicht doch eher so festzuhalten ist, dass eine relative Eigenständigkeit der Reflexionsgänge der natürlichen Vernunft – gerade unter dem Vorzeichen des Einheits- und Letztbegründungsgedanken! – anerkannt wird, so dass an diesen selbst der „Verweischarakter“ auf die Offenbarung aufgedeckt wird und sie – durch bestimmte Negation hindurch – auf die Offenbarung bezogen werden. Zu Herms vgl. neben zahlreichen Einzelbeiträgen, in denen er den besagten Anspruch für die Evidenzgewissheit gegenüber den anderen Wissenschaften und verschiedenen Systemen der Gesellschaft

begreifen als die mehr oder weniger gelungene Bearbeitung eines und desselben Themas, die den Menschen als Menschen bewegt: Das Verständnis seiner selbst in der Welt.

3. Albrecht Ritschl: Die geoffenbarte Religion und der Ausschluss der „Metaphysik“ als „natürlicher Theologie“ aus der Theologie

3.1 Offenbarungstheologie im strikten Sinne: Ritschls Selbstverständnis seiner Theologie

Albrecht Ritschl vollzieht eine Selbstpositionierung seiner Theologie im zeitgenössischen Kontext, die sich als Offenbarungstheologie im strikten Sinne versteht.³⁰ Sie ist „Darstellung der christlichen Religion in allen ihren Teilen vom Standpunkte der mit Gott versöhnten Gemeinde aus [...] und von keinem anderen“.³¹ In dieser Wahrnehmung von Theologie sieht Ritschl das Proprium seiner Theologie und die der christlichen Religion einzig angemessene Weise von Theologie, insofern „man nur so den Offenbarungswert Christi als den Erkenntnißgrund für alle Aufgaben der Theologie durchführen kann“.³² Seine Wahrnehmung der ‚positiven‘ Theologie grenzt er von allen anderen zeitgenössischen wie theologiegeschichtlichen Konzeptionen ab, insofern deren Lehren „von verschiedenen Standpunkten aus entworfen sind, und zwar von solchen aus, welche außerhalb des Christentums selbst liegen“.³³ Demgegenüber bringt Ritschl zur Geltung, dass er den Offenbarungscharakter der christlichen Religion und des so nur in ihr gesetzten religiösen Bewusstseins, wie es in einer „besonderen Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist“³⁴ zum Zug bringt, indem er *alle* Bestimmungen der Theologie aus dem mit Gott versöhn-

zur Geltung bringt, etwa: HERMS, EILERT, Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie (1993), in: Ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirche im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 349–388.

³⁰ Nur beiherspielend sei erwähnt, dass die zentralen dogmatischen Grundaussagen, durch die die Theologie Karl Barths bestimmt ist, sich bei Ritschl finden. Insofern möchte man mutmaßen, dass die brüske Charakterisierung von Ritschls Theologie in Barths *Theologiegeschichte* als die Aufgipfelung neuprotestantischer Theologie im Verdikt Barths über sie eine bewusste Ausblendung dieses Sachverhalts darstellt. Der Nachweis der Parallelen in den dogmatischen Grundentscheiden ist für einen weiteren Aufsatz der Verfasserin vorbehalten.

³¹ RITSCHL, ALBRECHT, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, Vorrede zur ersten Auflage, 3.

³² RITSCHL, ALBRECHT, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (= RuV), 3 Bde, Bonn 1870–1874; hier und im Folgenden zitiert nach der 2. Auflage (Nachdruck Hildesheim), hier: RuV, III, 6.

³³ RITSCHL, Unterricht, Vorrede erste Auflage, 3.

³⁴ Ritschl setzt mithin bei dem Vollzug der Kirche und ihrer Gottesverehrung an und führt diesen einer christologischen, theologischen und letztlich erwählungstheologischen Begrün-

ten Bewusstsein der Gemeinde „ableitet“.³⁵ Seine Theologie stellt, so Ritschl, ein *systematisches*, aus der Offenbarung entfaltetes *Ganzes* dar. Alle anderen theologiegeschichtlichen und zeitgenössischen Konzeptionen von Theologie gelangen demgegenüber zu keinem solchen systematischen Ganzen einer aus der Offenbarung und nur aus ihr gewonnenen Theologie, und damit auch zu keiner *Gesamtanschauung* der christlichen Religion in ihrem eigentümlichen Charakter als einer durch ein spezifisches Gottes-, Selbst-, und Weltverständnis geprägten *Lebensform*. Ritschl wirft diesen Konzeptionen allesamt vor, eine Verknüpfung von Lehren vorzunehmen, die aus ganz unterschiedlichen Erkenntniszusammenhängen gewonnen sind, und die als gegeneinander ‚artfremde‘ auch nicht in einen systematischen Aussagezusammenhang gebracht werden können, in welchem die Offenbarung den alle Aussagen der Theologie bestimmenden Begründungszusammenhang bildet.

3.2 Der Ausschluss von „Metaphysik“ als „natürlicher Theologie“ und das Wechselverhältnis von Gottes-, Selbst- und Weltverständnis als Maßstab der Kritik

Ritschl hält dafür, dass „Gott und Glaube zuhauf“ gehören, und macht deutlich, dass und inwiefern das spezifisch christliche Gottesverständnis ein eigenständliches Selbst- und Weltverständnis freisetzt, das in einer durch Metaphysik bestimmten Gotteslehre nicht freigesetzt, sondern verfehlt wird. Ritschl setzt „natürliche Theologie“ mit ‚Metaphysik‘ in der Theologie gleich. Seine Kritik zielt dabei nicht lediglich auf einzelne Lehren, die als „natürliche Theologie“ zu stehen kommen; er zielt auf den wechselseitigen Zusammenhang von Gottes-, Selbst- und Weltverständnis, genauer auf das durch das jeweilige Gottesverständnis eröffnete Selbst- und Weltverständnis. Von daher polemisiert Ritschl im Ausgang von der geoffenbarten Religion und dem in ihr erschlossenen Gottesgedanken gegen die Bestimmung von Gott als höchstes Seiendes, als *causa sui*, als das Unendliche, als absolute Substanz, als das Absolute: Denn unter der Bestimmung dieses Gottesverständnisses und seines – auch in der christlichen Gotteslehre mitgeschleppten – Einflusses wird das religiöse Bewusstsein nicht in

dung zu. Vorausgesetzt ist dafür, dass die christliche Religion „aus besonderer Offenbarung entspringt“ und in der Gemeinde die Offenbarung fortwirkt (vgl. RITSCHL, Unterricht, § 1).

³⁵ Der Vorgang des „Ableitens“ wird von Ritschl als ein „Zurückschieben“ des in der Gottesverehrung der Gemeinde als Erkenntnisgrund auf den darin wirksamen „Realgrund“ begriffen, den Ritschl im trinitarischen Gottesgedanken als Ausdruck der Ökonomie des göttlichen Heilshandelns erfasst sieht. Von daher setzt Ritschl zwar beim religiösen Bewusstsein bzw. dem religiösen Leben der Gemeinde als dem Erkenntnisgrund der Aussagen der Theologie ein. In der Durchführung seiner Theologie bringt er jedoch die Christologie und die Gotteslehre als den geistvermittelten „Realgrund“ des Bewusstseins der Gemeinde zur Darstellung, so dass das Verhältnis von „Realgrund“ und Gemeindebewusstsein und Gemeindebewusstsein und „Realgrund“ als ein geistvermitteltes Wechselverhältnis durchsichtig wird.

die religiöse und religiös-sittliche Freiheit des Christenmenschen gesetzt, wie sie mit dem Verständnis des in Jesus offenbaren Gottes als Vater und seines Wesens als Liebe verknüpft ist. Die metaphysische Bestimmung Gottes degradiert den Menschen zu einem bloß *passiv* bestimmten Objekt; sie wahrt nicht dessen individuelle Besonderheit, sondern zielt auf seine Aufhebung in ‚Gott‘ als dem in sich bestimmunglosen Allgemeinen, das in seinem Insich- und Fürsichsein interesselos an der Welt ist, so dass diese Interesselosigkeit an der Welt auch in das religiöse Verhältnis eingetragen wird, das in der Folge durch Weltverneinung bestimmt ist.³⁶

Wenn Ritschl von Metaphysik und „natürlicher Theologie“ spricht, dann zielt er auf diesen Zusammenhang: dem in den genannten Bestimmungen als ‚Gott‘ verstandenen Abstraktum und dem damit implizierten Selbst- und Weltverständnis des Menschen, in welchem er rein passiv und zur Aufhebung im Einen sowie zur abstrakten Weltverneinung bestimmt ist. In *Rechtfertigung und Versöhnung* legt Ritschl diesen Grundzug metaphysischer Theologie als einen solchen frei, mit dem der Frömmigkeitstypus der „Mystik“ einhergeht, den Ritschl als einen Strukturbegriff gebraucht, um den Einfluss der Metaphysik auf den Gottesgedanken und das Verständnis von Frömmigkeit nicht nur in der Scholastik und der katholisch mönchischen Frömmigkeit, sondern insbesondere in den Formationen evangelischer Theologie bis zur Gegenwart aufzuhellen³⁷ und einer Kritik zuzuführen.

3.3 Der Glaube als Lebensform der religiösen und sittlichen Freiheit des Christenmenschen

Demgegenüber führt das durch Jesus geoffenbarte *personale* Verständnis Gottes als *Vater* und sein Wesen als *Liebe* ein solches Verständnis von Gott und seines Verhältnisses zum Menschen und zur Welt mit sich, dass der Einzelne sich in seinem unendlichen Wert als Person anerkannt weiß und die mit Gott sowie untereinander versöhnte Menschheit als den Endzweck Gottes mit der Welt erkennt und diesen sich als Bestimmtheit des eigenen Lebensvollzugs aneignet. Im Glauben gewinnt der Einzelne ein Verhältnis zu Gott als Vater, in dem ihm seine Freiheit *über* der Welt gewiss wird. Im Glauben gewinnt der Einzelne zugleich die Einsicht in den Willen Gottes als Liebe, den er sich als Bestimmtheit des eigenen Lebensvollzugs aneignet und solcherart seine Freiheit *in* der

³⁶ Vgl. RITSCHL, ALBRECHT, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr (=ThM)*, Bonn ²1887, 27f.19f.

³⁷ Ritschls Kritik zielt vor allem auf die Vorstellung des Glaubens als „*unio mystica*“, die hinter der Bestimmung des Gottesverständnisses und des religiösen und sittlich-religiösen Bewusstseins zurückbleibt, wie es durch Jesus erschlossen ist. Von dieser Kritik an einer mystischen Frömmigkeit werden nach Ritschl die zeitgenössische konfessionelle Theologie, der Pietismus wie auch Schleiermacher getroffen.

Welt selbsttätig ausübt.³⁸ Ein solches Verständnis von Freiheit *über* der Welt und Freiheit *in* der Welt gewährt nur das christliche in und durch Jesus erschlossene Gottesverhältnis zu Gott als Vater in seinem Wesen als Liebe. In diesem Gottesverhältnis ist dem Einzelnen verbürgt und gewiss, dass er für Gott einen Wert hat, der ihn von allem in der Welt und von der Welt im Ganzen unterscheidet, so dass er sich im glaubenden Bewusstsein gegen die Gefährdung seines Selbstwertgefühls im Zusammenhang der scheinbaren ‚Übermacht‘ der Welt gesichert weiß.³⁹ Denn die Liebe ist ein Vollzug auf das andere hin, die den Selbstzweck des anderen fördert und ihn in den eigenen Selbstzweck aufnimmt; und die Liebe ist eine Selbstbewegung Gottes, in der er den Endzweck der Welt als seinen eigenen Endzweck verwirklicht.⁴⁰

Gott ist unter christlichen Bedingungen mithin nicht außerhalb dieses Verhältnisses seiner Selbstbestimmung als Liebe gegenüber dem Menschen und der Welt zu denken und schon gar nicht zu verehren. Dies ist Ausdruck des mit Gott versöhnten Bewusstseins der Gemeinde, das von einem Ansichsein Gottes ‚hinter‘ seinem Wesen und ‚vor‘ seiner Selbstbestimmung als Liebe nichts weiß und auch nichts zu wissen braucht: Denn das, was Gott *ist*, wird in seinen Wirkungen erfahren und erkannt.⁴¹ Der Erkenntnisgrund seiner Wirkungen ist das mit Gott versöhnte Bewusstsein der Gemeinde und des Einzelnen in ihr, das wiederum im Leben und Wirken Jesu Christi seinen wirkenden Grund hat, der Gott als Vater und sein Wesen als Liebe geoffenbart hat und der Gemeinde daran Anteil gibt. So wie Gott in dem mit Gott versöhnten Bewusstsein erfahren wird, ist er; denn das Wesen wird in seinen Wirkungen erfahren und manifestiert sich in ihnen, will heißen: Gott ist so „da“ für den Menschen.⁴²

³⁸ RITSCHL, RuV, III, 600f: „Die weltherrschende Stellung aber nimmt man in dem hier geltenden religiösen Sinne ein, weil man in der Gottesnähe und in der eigentümlichen Abhängigkeit von Gott steht, welche die Selbständigkeit gegen alle Elemente der Welt sichert, weil sie bestimmt wird durch die Aneignung des Zweckes des Gottesreiches, welcher als der Zweck der Welt zugleich als der eigenste Zweck Gottes selbst erkannt wird.“

³⁹ Vgl. RITSCHL, ALBRECHT, Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag, Göttingen 21889, 8ff; 14ff; RuV, III, §§ 62, 63.

⁴⁰ Vgl. RITSCHL, RuV, III, § 34, bes. 259; RITSCHL, Unterricht § 13, Anm. 51.

⁴¹ Damit verknüpft lehnt Ritschl die Vorstellung von Gottes Wesen in seinem Ansichsein ab; er kritisiert ebenso die Kategorie von Ursache und Wirkung, Grund und Begründetem für die Verhältnisbestimmung zwischen dem geistigen Gott und dem Menschen als geistiger Person. Die Wirkungen Gottes sind geistbestimmt und geistvermittelt, und damit hängt es zusammen, so Ritschl, dass seine Wirkungen auf den Menschen diesen nicht zum passiven Objekt machen (wie in der Mystik), vielmehr die Selbsttätigkeit der Seele anregen und von der Seele selbsttätig angeeignet werden. „Die Seele verhält sich allen auf sie wirkenden Ursachen gegenüber nicht einfach leidend, sondern sie nimmt alle Wirkungen auf sie in ihrer Empfindung als in einer Gegenwirkung auf, in welcher sie sich als selbständige Ursache bewährt.“ (RITSCHL, RuV, III, 21, vgl. insgesamt 19ff).

⁴² Von daher verwirft Ritschl Kants Auffassung vom „Ding an sich“ hinter seinen Erscheinungen und überführt sie in eine Erkenntnistheorie, der zufolge das „Ding“ in seinen Wirkungen „da“ ist und erscheint und an diesen erfahren und erkannt wird (vgl. RITSCHL, RuV, III, 19).

Damit weist Ritschl alle Reflexion auf das Wesen Gottes an und in sich selbst als Metaphysik, die nichts in der geoffenbarten Theologie zu suchen hat, zurück. Diese Kritik trifft nicht nur die allgemeine Gotteslehre und die Reflexionsgänge einer natürlichen Religion. Sie trifft Ritschl zufolge auch die immanente Trinitätslehre und eine abstrakte Schöpfungslehre, in denen auf Gottes Wesen *an sich und unabhängig* von seiner Offenbarung in der Selbstauslegung Jesu und seiner Wirkung in der Gemeinde reflektiert wird. Gegenüber solchen abstrakten Setzungen hält Ritschl fest: „Schließt die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes die geistige und selige Gemeinschaft mit Gott in sich, so kann dieser Zweck mit dem Selbstzweck Gottes nicht außer Verhältnis stehen; zwischen der Erschaffung der Menschen zu jenem Zweck und dem Schöpfungswillen Gottes kann kein zufälliges, sondern muß ein nothwendiges Verhältniß gedacht werden.“⁴³ In die Verwirklichung des Selbstzwecks Gottes in der Bestimmung des menschlichen Geschlechts zur Gemeinschaft mit ihm ist die Gemeinde und der Einzelne in ihr so eingeschlossen, dass er sich in seiner religiösen Freiheit *über* der Welt und religiös-sittlichen Freiheit *in* der Welt und darin *in seiner individuellen Besonderheit* als von Gott gewollten Selbstzweck begreift. In der so bestimmten Freiheit erweist sich die christliche Religion als die „vollendet geistige und sittliche Religion“.⁴⁴

3.4 Die Unterscheidung von „Geist“ und „Natur“ im Selbstgefühl des Menschen

Der christlichen Freiheit als Lebensform eigentümlich ist die Unterscheidung der menschlichen Person als „Geist“ und der religiös-sittlichen Gemeinschaft der Menschen als „Reich der Geister“ von der „Natur“. Diese Unterscheidung wird nicht erreicht, wenn Gott nicht in rechter Weise von der Welt unterschieden wird. Auch dies kommt in der Metaphysik strukturell nicht zum Tragen.⁴⁵ Ritschl wirft der Metaphysik vor, den Weltbegriff nicht zu überschreiten, nicht überschreiten zu können. Das, was sie ‚Gott‘ nennt, fällt vielmehr mit dem Ganzen der Welt zusammen, und dieses „Ganze der Welt“ begründet und sichert wie-

Daraus folgt, dass „jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund ist.“ (RITSCHL, ThM, 34). Ritschls Auffassung steht, ob bewusst oder unbewusst, in einer Nähe zu Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Dasein und den Eigenschaften. Vgl. HEGEL, GEORG W. F., Das Ding und seine Eigenschaften, in: Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke (Hg.), Wissenschaft der Logik I (1812/1813) (GW 11), Hamburg 1987, 327–334. Bei Ritschl kommt hinzu, dass er die Wirkungen des „Dinges“ auf das Subjekt in dessen Selbstgefühl als begleitet von Lust- und Unlustgefühlen begreift – und dies mit der Werturteilstheorie Lotzes verknüpft.

⁴³ RITSCHL, RuV, III, 254.

⁴⁴ A. a. O., 10.

⁴⁵ Im Blick auf die Metaphysik macht Ritschl mithin vor allem zwei Punkte kritisch geltend: Zum einen die Reflexion auf das Sein Gottes an und für sich selbst ‚hinter‘ seinen Erscheinungen in der Welt; zum andern die mangelnde Unterscheidung zwischen Gott und Welt.

derum dem Einzelnen nicht die individuelle Besonderheit als geistiger Person über und in der Welt. Diese Kritik macht Ritschl gegenüber den kosmologischen Beweisgängen, die nicht über die Welt als *ens necessarium* hinauskommen, sowie gegenüber dem philosophischen Monismus der absoluten Substanz (Spinoza), der Ich-Philosophie (Fichte) und des Absoluten (Hegel) geltend, und damit auch gegenüber solchen zeitgenössischen theologischen Entwürfen, die diesen Konzeptionen verhaftet bleiben. Ein Gottesverständnis, so sein Tenor, das Gott nicht recht von der Welt unterscheidet, vergewissert dem Einzelnen seine individuelle Besonderheit im Verhältnis zu Gott und zur Welt nicht nur nicht, sondern bringt sie zum Verschwinden.⁴⁶

Das Insistieren auf der individuellen Besonderheit verknüpft Ritschl mit dem „Art- und Wertunterschied“ von „Geist“ und „Natur“, der durch den christlichen Gottesgedanken begründet und im Selbst- und Weltverhältnis des Einzelnen bewährt wird, indem die „christliche Selbstbeurteilung“ es mit sich führt,

daß der einzelne Mensch mehr werth ist als die ganze Welt, und daß er dieses in dem Glauben an Gott als seinen Vater und in dem Dienste an dem Reiche Gottes erprobt, weil die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesamtzweckes der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewährt.⁴⁷

Die Metaphysik, insofern sie den Unterschied zwischen Gott und Welt nicht wahr, vermag den Art- und Wertunterschied des Subjekts zur Welt nicht zu begründen. Damit macht sie den Einzelnen zu einem Sandkorn im Weltgetriebe und begründet kein Selbstgefühl, das sich gegen die allseitigen Hemmungen, die ihm aus der Welt erwachsen, gesichert weiß.

Gegen diese Selbst- und Weltanschauung, an die keine Gottesverehrung sich anknüpfen kann,⁴⁸ behauptet Ritschl die christliche Religion als „vollendet geistige und sittliche Religion“. Er behauptet sie nicht nur gegenüber einem philosophischen Monismus, sondern auch gegenüber dem naturwissenschaftlichen Weltbild, dann nämlich, wenn dieses als das allein bestimmende Paradigma des

⁴⁶ Vgl. Ritschls Vorwurf gegen den Pantheismus: „Nun ist aber die Thatsache die, daß man mit der pantheistischen Weltanschauung nichts weniger erreicht, als die Schätzung der Bestimmung und des Werthes der menschlichen Person, welche im Christenthum maßgebend ist. Wenn die Grenze zwischen dem göttlichen Wesen und der Welt verwischt, wenn das Universum in irgend einer Art als das Absolute gesetzt wird, so hat sich der Mensch immer nur als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als ein Glied der geistigen Entwicklung der Menschheit anzusehen, welches durch den Fortschritt derselben überwunden und zur Unselbstständigkeit herabgesetzt wird.“ (RITSCHL, RuV, III, 197). Vgl. ferner ders., ThM, 27: „In der mystischen Methode kommt es darauf an, die Individualität des geistigen Lebens, welche sich im discursiven Erkennen und im sittlichen gemeinnütigen Handeln bewährt, zu überschreiten, und sich auf sein wirkliches eigentliches Sein zu setzen. Dieses aber soll erreicht werden, indem man entweder durch die theoretische Schauung oder durch die Vernichtung des eigenen Willens sich in das allgemeine Sein auflöst, welches für Gott gehalten wird.“

⁴⁷ RITSCHL, RuV, III, 197.

⁴⁸ RITSCHL, ThM, 10.

Verständnisses von Welt und Mensch in Anschlag gebracht wird. Es ist unterstrichen worden, dass diese Abgrenzung Ritschls sich dem zeitgenössischen Kontext des erstarkenden Anspruchs der Naturwissenschaften und der Selbstbehauptung der Geisteswissenschaften unter der Bedingung der Ausdifferenzierung der Wissenschaften verdankt und aus diesem Kontext zu verstehen sei.⁴⁹ Das würde Ritschl nicht bestreiten. Sein Anspruch ist indes von grundsätzlicher Art: Er kritisiert jedwede – religionsförmige, philosophische und naturwissenschaftliche – Weltanschauung, die den Menschen nicht als „Geist“ gegenüber der Welt zu behaupten und zu sichern vermag. Ritschl begreift dies als das zentrale Thema der positiven, auf Offenbarung beruhenden Religionen;⁵⁰ eine „natürliche Religion“ gibt es ohnehin nicht, wie Ritschl lapidar festhält.⁵¹ Die gelebten Religionen „bearbeiten“ damit auf je ihre Weise eine den Menschen als Menschen bewegende Lebensthematik. Und sie sind gegeneinander abzustufen nach dem Maßstab, wie gelungen die Unterscheidung von „Geist“ und „Natur“ im religiösen Verhältnis durch den in ihnen mitgesetzten Gottesgedanken erschlossen ist.

3.5 Der theoretische Beweis für die Wahrheit des Christentums und die Bedeutung des Weltbegriffs

Der Anspruch, den Ritschl für die christliche Religion behauptet und auf der Grundlage der Offenbarung entfaltet, führt Ritschl auch dazu, in einem eigenen Paragraphen (§ 28, RuV, III) die Frage zu thematisieren, „wie [...] sich [...] das religiöse Erkennen zu dem theoretischen oder philosophischen“ verhält.⁵² Ritschl behandelt diese Frage entlang der Bedeutung, die dem Unterschied zwischen „Geist“ und „Natur“, der in der christlichen Religion einer vollendeten Bestimmung zugeführt ist, zukommt, und er verknüpft damit den Anspruch eines „Beweises“ für die allgemeingültige Bedeutung der christlichen Religion. Man könnte versucht sein, Ritschl einen Widerspruch vorzuwerfen, insofern er damit den Offenbarungscharakter der christlichen Religion und ihres religiösen Erkennens auf der Grundlage der Offenbarung unterläuft. Indes ein solches Ver-

⁴⁹ Vgl. WAGNER, FALK, Das Problem der natürlichen Theologie bei Albrecht Ritschl, in: Joachim Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit (Göttinger theologische Arbeiten 46), Göttingen 1990, 1–23, bes. 10ff.

⁵⁰ RITSCHL, RuV, III, 186: „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Mächte, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewahren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird.“ Vgl. auch a. a. O., 575.

⁵¹ RITSCHL, Die christliche Vollkommenheit, 15.

⁵² RITSCHL, RuV, III, 184.

fahren des „Beweises“ strengt Ritschl an auf dem *Boden* des durch Offenbarung vermittelten Gott-, Selbst- und Weltverständnisses:

Da die Gottesidee in dem religiösen Erkennen an die Bedingung geknüpft ist, daß der Mensch sich der Naturwelt entgegensetzt und seine Stellung in oder über derselben durch das Vertrauen auf Gott sichert, so hat nur ein solcher Beweis für Gottes Dasein den richtigen Ansatz, welcher jene Selbstunterscheidung der Menschen von der Natur und das Streben sich gegen sie oder über ihr zu behaupten, als gegeben annimmt.⁵³

Dadurch unterscheidet sich sein „Verfahren“ von der traditionellen „natürlichen Theologie“.

Als Bezugspunkt für einen solchen *theoretischen* Beweis⁵⁴ kommt, so Ritschl, Kants „moralischer Beweis“ in der *Kritik der Urteilskraft* in Frage. Es ist wichtig zu sehen, dass Ritschl Kants Beweis als einen solchen versteht, der vom Geist des Christentums lebt. Anders gesagt: Ritschls Bezug auf Kants Argumentation nimmt nicht einander ‚artfremde‘ Lehren in den Blick, sondern bleibt auf dem Boden des Christentums, indem Kants Denken ein ‚Säkularisat‘ der kulturgeschichtlichen Wirkung des Christentums darstellt.⁵⁵ Dies ist nicht unbedeutend herauszustellen, denn Ritschl führt damit dem zeitgenössischen kulturellen Bewusstsein vor Augen, dass sich sein faktisches Selbstverständnis vom unendlichen Wert des eigenen Personseins und von seiner Bestimmung zur sittlichen Selbsttätigkeit in der Welt der Wirkungsgeschichte des Christentums verdankt. Ferner ist es – auch im Blick auf die Kantrezeption im deutschen Protestantismus – von Bedeutung, dass Ritschl nicht an den sittlichen Konflikt zwischen Sittengesetz und faktisch verfehelter Selbstbestimmung als Schuld anknüpft, wie es im Supranaturalismus und späterhin bei W. Herrmann u. a. der Fall ist, um für die anthropologisch allgemeingültige Vermittelbarkeit des Gottesgedankens zu argumentieren.

Im Vordergrund steht bei Ritschl sein Interesse am Gedanken der Person als Selbstzweck, den Kant über die Zugehörigkeit des Subjekts zur intelligiblen Welt in der durch das Sittengesetz gesetzten Manifestation der Freiheit begründet.⁵⁶ Darin denkt Kant in der Spur dessen, was Ritschl im Rahmen der Theologie unter den Bedingungen der christlichen Religion für das in ihr mitgesetzte Selbstgefühl der Person als eines Selbstzwecks von unendlichem Wert reklamiert. Damit verknüpft ist das Problem der dritten Antinomie der *Kritik*

⁵³ RITSCHL, RuV, III, 204.

⁵⁴ An sich vollzieht sich der *praktische* Beweis der Wahrheit der christlichen Religion in *ihrem Vollzug*.

⁵⁵ So mit Recht SLENCZKA, NOTGER, *Der Glaube und sein Grund*. F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels (Studien zur Erlanger Theologie 1), Göttingen 1998, 139. Vgl. insgesamt zur Interpretation des „Beweises“ auch mit Bezug auf die erste Auflage von RITSCHL, RuV, 132–147.

⁵⁶ Dem Bezug zum Reich-Gottes-Gedanken als einem weiteren Säkularisat bei Kant gehen wir hier nicht eigens nach.

der reinen Vernunft⁵⁷, die Kant in der KdU dahingehend bearbeitet, dass er das Postulat eines beide Kausalitäten in Übereinstimmung bringenden ‚Urhebers‘ formuliert. Für Ritschl kommt darin zum Ausdruck, dass die „von Kant vorgetragene Gedankenreihe den Sinn [hat], daß seine philosophische Erkenntniß, welche die beiden heterogenen Systeme des praktischen Geistes und der Natur zu einem Ganzen nicht zu verbinden vermag, die Lösung dieser Aufgabe der christlichen Religion überläßt“.⁵⁸ Will heißen, eine sich aus der theoretischen und praktischen Reflexion auf das Selbstverständnis des Menschen als eines freien Subjekts in der Welt unweigerlich ergebende Problematik „überläßt“ Kant der Lösung durch die christliche Religion.⁵⁹

Die Lösung dieser Aufgabe besteht nicht nur in der Gewissheit der Realität Gottes, wie sie im Zusammenhang der Religion gegeben ist. Vielmehr insistiert Ritschl darauf, dass für das Selbstverständnis des Menschen in seinem Sein in der Welt auch ein tragfähiger Weltbegriff vorausgesetzt werden muss. Die Bedeutung des christlichen Gottesgedankens und des in ihm begründeten Selbst- und Weltverständnisses hängt für Ritschl ganz wesentlich auch an dem im Gottesgedanken mitgesetzten Weltbegriff. Dieser lässt sich in seiner Bedeutung wiederum nicht nur nach innen hin, sondern auch ‚außerhalb des Glaubens‘ wissenschaftlich theoretisch plausibel machen, „indem nur von da aus [i. e. vom christlichen Gottesgedanken, CAP] das Problem der Welt gelöst werden kann“.⁶⁰

Denn um die Welt *als Ganzes* zu erkennen, und um in oder über ihr selbst ein Ganzes durch die Hilfe Gottes zu werden, bedarf der Mensch die Vorstellung von der Einzigkeit Gottes und der Geschlossenheit der Welt durch einen für die Menschen erkennbaren und ausführbaren Zweck der Welt. Diese Bedingung wird eben nur im Christenthum erfüllt.⁶¹

Nun könnte man versucht sein, unter dem Begriff „Welt“ nur die sittliche Gemeinschaft der Menschen in der übergreifenden Idee der in Liebe geeinten Menschheit und die Hervorbringungen des objektiven Geistes im Zusammen-

⁵⁷ KANT, IMMANUEL, KfV, B, 472–479.

⁵⁸ RITSCHL, RuV, III, 206.

⁵⁹ Was dies für das Selbstverständnis der Kantischen Philosophie bedeutet und ihr Verhältnis zur Religion, kann in unserem Zusammenhang nicht behandelt werden. Vgl. dazu AXTPISCALAR, CHRISTINE, Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants, in: ZThK 103 (2006), 515–532.

⁶⁰ RITSCHL, RuV, III, 256.

⁶¹ A. a. O., 186f. (Hervorhebung CAP). Vgl. RITSCHL, Die christliche Vollkommenheit, 9f. Von diesem Streben, die Welt als ein Ganzes zu verstehen, sind nach Ritschl nicht nur die philosophischen Konzeptionen bewegt (vgl. bes. RITSCHL, RuV, III, 193ff.), sondern auch die Naturwissenschaften, die darin implizit religiös geprägt sind. Vgl. RITSCHL, Die christliche Vollkommenheit, 52. Ritschl markiert hierin einen „Grundzug“ des menschlichen Denkens. Darauf „vertrauen“ zu können, dass die Welt ein geordnetes Ganzes ist und darin die eigene Lebenseinstellung zu verankern, ist religiös vermittelt nur im christlichen Glauben möglich, und wo das kulturelle Bewusstsein davon faktisch bestimmt ist, ist dies eine Folgewirkung der christlichen Religion. Anders ausgedrückt: Das kulturelle Bewusstsein lebt vom Wirkungszusammenhang der christlichen Religion.

hang des konkreten Berufslebens und der gemeinschaftlichen Institutionen zu verstehen, wie Ritschl es für den Reich-Gottes-Gedanken entfaltet. Ritschl geht es jedoch darüber hinaus auch um die *Natur*, die sich dem menschlichen Geist als bestimmbar durch und so als Mittel für den Geist erweist; und wo sie dies nicht tut, im Phänomen und der Erfahrung von Übeln, muss der menschliche Geist das Selbstgefühl wahren können, dass die Natur nicht nur kein unbestimmbares Chaos, sondern auch keine bloß eigengesetzliche Widermacht gegen den Geist bildet, sondern einem geistbestimmten Zweck als Mittel untergeordnet ist.

Der in der christlichen Religion und ihrem Gottesgedanken mitgeführte Weltbegriff, wie er im Schöpfungsgedanken und in der christlichen Vorsehungslehre begründet ist, bildet insofern die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ dafür, dass, abgekürzt gesprochen, der Mensch sich als Selbstzweck begreifen kann und in Freiheit sittlich zu handeln vermag.⁶² Im Blick auf den *Naturzusammenhang* macht Ritschl daher geltend:

In der christlichen Religion [...] sichert sich der Geist seine übernatürliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch das Selbstgefühl der Seligkeit, welches bedingt ist durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen Alles demgemäß leitet, daß die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind.⁶³

Und Ritschl folgert für das *theoretische* Erkennen, das in dieser Hinsicht auf den christlichen Gottesgedanken angewiesen ist:

Entweder verzichtet [...] die theoretische Erkenntniß darauf, den Grund und das Gesetz des Zusammenseins von Natur und Geistesleben zu begreifen, oder sie erkennt zu diesem Zwecke den christlichen Gedanken von Gott auch als Gedanken von wissenschaftlicher Nothwendigkeit an.⁶⁴

Für Ritschl ist dieser „Beweis“ keine „natürliche Theologie“. Er ist gleichsam der ‚Beweis des Geistes und der Kraft‘ auch in *theoretischer* Hinsicht expliziert, auf dem Boden des christlichen Bewusstseins und des in ihm mitgesetzten Gottesgedankens vollzogen, und durchgeführt im Blick auf die Frage, wie der Mensch sich als Selbstzweck begreifen kann und sein sittliches Handeln in der Welt in Freiheit und als ein zur Freiheit bestimmtes zu ergreifen vermag.

⁶² Darum hängt am Gottes- und Weltbegriff die Frage der Freiheit des sittlichen Subjekts, so dass ein anders gelagerter Gottes- und Weltbegriff zu Fatalismus, Quietismus, aber auch – wenn Gott als Horizont des Selbstverständnisses wegfällt – zur überzogenen Selbsteinschätzung des Menschen führen. Demgegenüber ist der christliche Glaube an die Vorsehung Gottes des Vaters die Lebensform, welche dem Einzelnen die religiöse und sittliche Freiheit in der Welt eröffnet. Der christliche Vorsehungsglaube ist an den christlichen Gottesgedanken gebunden und wird strikte von jedweden philosophischen Vorsehungsgedanken unterschieden, in welchem der Einzelne in seiner Besonderheit nicht eingeholt wird.

⁶³ RITSCHL, RuV, III, 208.

⁶⁴ RITSCHL, RuV, III, 208f.

In summa: Die Theologie hat die Wechselwirkung zwischen Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis zu entfalten, so dass die Bedeutung des christlichen Gottesgedankens für das religiöse Bewusstsein durchsichtig wird.⁶⁵ Sie behauptet dieses ihr Proprium nach innen hin gegen den Einfluss von Metaphysik in der Theologie. Sie bringt dieses Proprium kritisch zum Zug gegenüber der Philosophie und den Naturwissenschaften, indem sie auf das „Ganze der Welt“ ausgreifen und darin implizit ‚religiös‘ bestimmt sind. Sie macht geltend, dass das kulturelle Bewusstsein, das vom Selbstzweck der Person ausgeht und sich zur sittlichen Freiheit bestimmt weiß, sich der kulturgeschichtlichen Wirkung des Christentums verdankt. Und sie hält – nicht zuletzt – dafür, dass und inwiefern dieses Verständnis des Menschen und seiner Stellung in der Welt den christlichen Weltbegriff und mithin den christlichen Gottesgedanken als ‚Bedingung der Möglichkeit‘ voraussetzt.

In dieser Weise sieht Ritschl die Offenbarungstheologie konsequent zur Geltung gebracht. Er würde es entschieden zurückweisen, darin „natürliche Theologie“ am Werk zu sehen, die dem Anspruch der Offenbarung als Offenbarung Abbruch tut. Es lässt sich Ritschls Unterscheidung von „Geist“ und „Natur“ u. E. auch nicht so ohne weiteres als eine kontextbedingte geschichtlich relativieren. Die gegenwärtigen Debatten um „Geist“ und „Natur“ in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Menschen als geistiges Wesen, aber auch die Frage nach dem Verständnis des Naturzusammenhangs als solchem und die nach der Wahrnehmung der Stellung des Menschen in ihm sind Reflexionen auf „das Dasein in seinen formalen Strukturen“ und behandeln eine den Menschen in seinem Sein in der Welt bewegende Frage.⁶⁶ Dass Ritschl in diesem Zusammenhang den mit dem christlichen Gottesgedanken mitgesetzten Weltbegriff in seiner Bedeutung für die ‚natürliche Theologie‘ herausstellt, ist eigens zu würdigen.

4. Wilhelm Herrmann: Die Reflexion auf die sittliche Bestimmung des Menschen als „natürliche Theologie“

4.1 Die sittliche Selbstbesinnung als Hinführung auf den Weg zu Gott

Wenn man von Ritschl herkommend auf die Theologie W. Herrmanns sieht, wird eines besonders deutlich: Ritschl argumentiert *auf dem Boden* des mit Gott versöhnten Bewusstseins der Gemeinde, kritisiert von da aus die ‚Metaphysik‘ in der

⁶⁵ Insofern ist sie ‚Unterricht in der christlichen Religion‘.

⁶⁶ Von daher ist das Etikett des „bürgerlichen Bewusstseins“ (so K. Barth, F. Wagner), das darin zum Ausdruck komme, kritisch zu hinterfragen. Dies auch angesichts dessen, dass Ritschl das Ideal der mit Gott versöhnten Menschheit zur Handlungsmaxime erhebt und auf die Vermittlung von individueller Besonderheit und Allgemeinheit in der Lebenseinstellung des Einzelnen abstellt, was allemal über die Vorstellung der Selbsterhaltung des individuellen bürgerlichen Bewusstseins hinausgeht.

Theologie und plausibilisiert das Proprium des christlichen Selbst- und Weltverständnisses und den christlichen Gottesgedanken als den Ermöglichungsgrund in seiner praktischen wie theoretischen Bedeutung für das Selbstverständnis des natürlichen Menschen in seinem Sein in der Welt. Genau dies – der Boden des mit Gott versöhnten Bewusstseins, von dem ausgehend Ritschl die Implikationen des Anspruchs der christlichen Religion und ihres Gottesgedankens für das Selbst- und Weltverstehen des natürlichen Menschen behauptet –, bildet im Duktus von Herrmanns Theologie eher deren argumentativen Zielpunkt, denn ihren Begründungszusammenhang. Herrmann ist mit allem Eifer darum bemüht, die Bedeutung der christlichen Religion, dem Menschen das wahre Leben zu eröffnen, vor dem Hintergrund des Selbstverständnisses des natürlichen Menschen als von allgemeingültiger Relevanz darzutun. Die Entwicklungen und Veränderungen, die Herrmanns Denken in seinem Werk durchläuft, sind Ausdruck des Ringens darum, den *praktischen* Wahrheitsanspruch der christlichen Religion als allgemein vermittelbar darzutun. Die versöhnungstheologische Gewissheit, von der Ritschls Theologie geprägt ist, indem sie das mit Gott versöhnte Bewusstsein der Gemeinde und die damit zusammenhängenden ‚Gegenstände‘ als gegeben voraussetzt, tritt in Herrmanns Theologie zurück hinter der Anstrengung einer argumentativen Vermittlung des Anspruchs der christlichen Religion mit dem Wahrheitsbewusstsein des natürlichen Menschen.⁶⁷

Die Würdigung dieses Eifers hängt zum einen an der Überzeugungskraft seiner Argumentation für eine „natürliche Theologie“ im Ausgang von der sittlichen Lebensproblematik des Menschen und sodann an der Frage der Zuordnung von geoffenbarter Religion zu der von Herrmann entfalteten Lebensproblematik des natürlichen Menschen, genauer an der Frage, ob und wie er die Eigentümlichkeit der geoffenbarten Religion im Zusammenhang seiner Argumentation zu wahren vermag.⁶⁸

4.2 Die Bedeutung der Anschauung der geschichtlichen Verwirklichung des Guten in personaler Gestalt für den Vollzug der Sittlichkeit

Herrmanns Argumentationen kreisen um zwei Themen, die als solche eng zusammengehören: Das eine ist die Bedeutung des *geschichtlichen* Jesus für den

⁶⁷ Dadurch hat die Theologie Herrmanns in der Durchführung einen anderen Charakter als diejenige Ritschls. Aus der Perspektive Ritschls gesehen fällt Herrmann, indem er Theologie auf dem Boden des „individuellen Erlebnisses“ des Glaubenden mit Jesus ins Zentrum rückt und in der Zuspitzung auf das Schuldgefühl versteht, auf den Standpunkt des Pietismus zurück. Bei Ritschl geht mit der Betonung des Versöhnungsbewusstseins die Auffassung einher, dass das Schuldbewusstsein nur als aufgehobenes und nicht als ein selbständiges Thema und ‚Anknüpfungspunkt‘ im Zusammenhang der Theologie zu stehen kommt. Letzteres ist wiederum bei Herrmann der Fall.

⁶⁸ Die Herrmann-Schüler Karl Barth und Rudolf Bultmann haben den Finger auf diese Stelle gelegt.

Glauben nicht nur, sondern auch für das sich selbst durchsichtig werdende sittliche Selbstverständnis des natürlichen Menschen. Anders gesagt: Herrmann versucht zu begründen, dass und warum das sittliche Subjekt auf die Anschauung *realisierter Sittlichkeit* als des vollendet Guten in einer geschichtlichen *Person, im geschichtlichen Jesus*, angewiesen ist. Damit knüpft Herrmann an die Debatten um die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die *Verwirklichung* der vernunft-rationalen Idee des Guten an, wie sie im Nachgang zur Philosophie Fichtes und insbesondere Kants (und auch Hegels) diskutiert wurde. Herrmann hält dabei ausdrücklich fest, dass das „Faktum“ des geschichtlichen Jesus als „Tatsache“ in seiner *existenzbestimmenden* Bedeutung für das sittliche Subjekt nur im Glauben wahrgenommen wird. Zugleich argumentiert er in einem eigenen Begründungs-gang dafür, dass die Notwendigkeit der Anschauung einer *geschichtlichen* Realisierung der Idee des Guten in Gestalt einer Person *vernünftige Gründe* für sich hat.⁶⁹ Darin spiegelt sich die besagte Frage nach der Zuordnung von geoffenbarter Religion und „natürlicher Theologie“ wider. Herrmann unterstreicht, dass die Offenbarung als positive Voraussetzung – als vorausgesetztes Faktum – gedacht werden muss: sowohl für die Vernunft als auch für den Glauben.

Der Inhalt eines solchen Glaubens ist keine notwendige, ewige Wahrheit. Sondern wenn das sich so verhält, so ist es eben eine Tatsache, nichts weiter. Das, was wir im religiösen Glauben meinen, können wir uns nur als Tatsache, als Ereignis vorstellen. Daß er selbst für das Ewige da ist und durch das Ewige leben soll, ist für den Gläubigen ein Faktum, das kein Denken als notwendig begreifen kann. Und erst indem er sich für seine eigene Person dieses Faktum feststellt, nimmt er sich den Gottesgedanken unseres Glaubens wirklich zu Herzen. Denn unser Gott ist die Macht, die uns dazu verhilft.⁷⁰

Herrmanns Argumentation zielt durchaus darauf, die Vorausgesetztheit des Faktums der Offenbarung und die Betonung des Glaubens als desjenigen Vollzugs, in welchem die Offenbarung als Offenbarung ergriffen wird, zu behaupten. Die Frage ist, ob ihm die Durchführung seiner Argumentation so gelingt, dass die Offenbarung als „Voraussetzung“ und das „Neue“ gegenüber dem natürlichen Bewusstsein gewahrt ist. Wir lassen diese Frage so stehen, indem wir auf die dargelegte Zuordnung der „natürlichen Theologie“ zur Offenbarungstheologie, die für Bultmanns Theologie bestimmend ist, verweisen. Festgehalten sei jedoch Herrmanns Intention, dafür zu argumentieren, dass und inwiefern die praktische (und auch die theoretische) Vernunft *für den Vollzug ihrer selbst* auf ihre geschichtliche Bedingtheit verwiesen ist. Er nimmt damit nicht nur eine im Kontext des 19. Jahrhunderts virulente Debatte um den ‚apriorischen‘ Charakter der Vernunft auf, sondern macht ihre geschichtliche Bedingtheit gerade auch

⁶⁹ Vgl. HERRMANN, WILHELM, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? Vortrag, zur Feier des 22. März 1884 in Marburg gehalten, in: Wilhelm Herrmann/Peter Fischer-Appelt (Hg.), *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. I, München 1966, 81–104.

⁷⁰ A. a. O., 101.

hinsichtlich des Anspruchs der Vernunft im Gegenüber zur Religion und deren spezifischer Bestimmtheit durch die geschichtliche Offenbarung geltend.⁷¹

Das zweite für die Wahrnehmung „natürlicher Theologie“ gewichtigere Thema ist die sittliche Lebensproblematik des natürlichen Menschen, an die Herrmann anknüpft, um die Bedeutung der christlichen Religion zu untermauern. Herrmann zielt darauf, die christliche Religion in ihrer Eigentümlichkeit im Verhältnis zum theoretischen Welterkennen⁷² und zur vernunftfremden Sittlichkeit zu behaupten. Dieses Interesse verfolgt er so, dass er die christliche Religion auf die individuelle sittliche Lebensthematik bezieht, um sie in ihrem allgemeingültigen Anspruch zu erhellen. Dabei weist er die sittliche Lebensproblematik als eine solche aus, in die das sittliche Subjekt sich gestellt sieht, wenn und indem es sich als ein zum „Leben“ bestimmtes Subjekt wahrnimmt, was, wie Herrmann mit Verve herausstellt, seine Pflicht ist, will es als Mensch, mithin als ein Wesen geistiger Art, leben und nicht ein bloß dahinvegetierendes Lebewesen sein. Es geht um die Frage: „Was bist du selbst, was ist Zweck und Ziel deines Daseins?“⁷³. Diese Frage geht den Menschen unmittelbar an. Sie wird dadurch vertieft, „daß er in sich geht“.⁷⁴

Die sittliche Lebensproblematik führt die vernünftige Selbstreflexion zu dem Punkt, wo ihr im Zuge der Selbstbesinnung einleuchtet, welche Bedeutung der Religion für die Verwirklichung des eigenen Selbstvollzugs zukommt. Auch in diesen Argumentationsgängen hält Herrmann fest, dass es von der Selbstreflexion des sittlichen Subjekts und seiner Lebensproblematik, an der ihm die Bedeutung der Religion aufgeht, zum Glauben der geoffenbarten Religion ein „Sprung“⁷⁵ ist,

⁷¹ Ob Herrmann dieses Interesse und ebenso die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für den *Glauben* in der Entwicklung seines Werks durchhält, ist eine andere Frage.

⁷² Auf Herrmanns Abgrenzung zum theoretischen Welterkennen wird in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen (vgl. HERRMANN, WILHELM, *Die Metaphysik in der Theologie*, 1–81). Den Anspruch Ritschls, den Begriff des zweckbestimmten Naturzusammenhangs und des damit verknüpften Gottesgedankens im Sinne einer auch *theoretisch* notwendigen Erkenntnis zu entfalten hat Herrmann nicht weiterverfolgt. Er meinte, sich ganz auf die individuelle sittliche Lebensproblematik versteigen zu können, ohne den Weltbegriff – auch im Sinne des Naturzusammenhangs – auch theoretisch eigens zu reflektieren. Nach Ritschls Tod hat Herrmann diesen denn auch dafür kritisiert „niemals das religiöse Erkennen von dem Welterkennen und damit von der Metaphysik vollständig geschieden zu haben“, was er wiederum für sich reklamiert (HERRMANN, WILHELM, *Ges. Aufsätze*, hg. von F.W. Schmidt, Tübingen 1923, 256).

⁷³ HERRMANN, *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?*, 97.

⁷⁴ Dieses In-sich-Gehen ist für Herrmann der Weg Gott zu finden: „Wer Gott finden will, muß in sich gehen.“ (HERRMANN, WILHELM, *Ethik* (1901), Tübingen 1913, 102).

⁷⁵ Der Begriff „Sprung“ hat seinen Ort in Kierkegaards Denken und wird hier von uns bewusst gebraucht, um die Zuordnung von sittlicher Selbstreflexion und Glaube auszudrücken. Für die Rekonstruktion vgl. AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Schuldbewußtsein – Inkarnationsgedanke – Glaubenssprung*. Zum apologetischen Denkprojekt des Climacus in Kierkegaards „Unwissenschaftlicher Nachschrift“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin 2005, 224–241. Herrmann redet funktionsäquivalent vom „Mut“, den der Mensch haben muss, sich auf die Offenbarung einzulassen. Damit dürfte das Nicht-aus-sich-selbst-ergreifen-Können der Offen-

der sich nicht durch sittlichen Entschluss bewältigen lässt. Gleichwohl heißt für Herrmann, dieses festzuhalten, eben nicht, jenes, die Selbstreflexion des natürlichen Subjekts als Ausweis der Allgemeingültigkeit der Religion sein zu lassen. Auf einen solchen Verweisungszusammenhang zielt Herrmanns Argumentation.

Wenn auch die Gedanken der Religion nur den Frommen selbst verständlich und wahr sein können, so muß es doch möglich sein, das Erlebnis, in dem sie entspringt, verständlich zu machen. Denn sie begnügt sich nicht damit abzuwarten, ob man anfängt, an ihr teilzunehmen. Sie sucht und hofft zu gewinnen. Aber andere für die Religion zu gewinnen, ist natürlich nur dadurch möglich, daß sie in eigener Erfahrung eine Anknüpfung für die Religion besitzen und dazu gebracht werden können, das zu beachten. Dann muß aber diese Erfahrung als allgemein verbreitet gelten können und muß zugleich so beschaffen sein, daß man fordern kann, sie zu beachten.⁷⁶

4.3 Die gestufte Vertiefung in der Reflexion sittlicher Selbstbestimmung und ihre Zuspitzung im sittlichen Zwiespalt

Die sittliche Lebensthematik entfaltet Herrmann in zwei gestuften miteinander verknüpften Reflexionsgängen, die als Vollzug der Vertiefung zu verstehen sind: Zunächst zeigt er, dass und inwiefern der Mensch sich als sittliches Subjekt zu begreifen hat, und dass und inwiefern es dafür das Gute braucht, um sein Leben danach auszurichten. Im Ergreifen des Guten gewinnt der Mensch einen *Lebenszweck*, und nur in einem auf ein „*einziges* Ziel gerichtete[n] Wirken hat der Mensch ein Selbst“⁷⁷ und kann sich auf geistige Art *als ein Selbst* verwirklichen. Einzelne Güter und Zwecke als Strebeziel des Menschen vermögen nicht schon ein Selbst zu begründen und zu erhalten. Dafür braucht es ein Strebeziel, dem die Kraft eignet, „Einheit in unser Leben zu bringen“,⁷⁸ und das Selbst so zu motivieren, dass es alle anderen Strebegüter diesem Ziel unterordnet. Ein solches Strebeziel des Selbst, das zugleich bestimmender Beweggrund seines Willens ist, ist das Gute von allgemeingültiger Bestimmtheit. Es bindet den Menschen so, dass „wir uns durch die Erkenntnis seines Rechts binden“ lassen, „von dem wir also wissen, daß es, unabhängig von allen besonderen Verhältnissen, für alle

barung, also die Antinomie des sittlichen Selbstvollzugs, weniger stark festgehalten sein als bei Kierkegaard und auch als bei Bultmann. Der Begriff „Mut“ erinnert wiederum stärker an Tillich. Ad „Mut“ bei Herrmann vgl. HERRMANN, WILHELM, Die religiöse Frage in der Gegenwart (1908), in: Wilhelm Herrmann/Peter Fischer-Appelt (Hg.), Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 2, München 1967, 114–149, 141.144; Ders., Religion und Sittlichkeit (1905), in: Wilhelm Herrmann/Peter Fischer-Appelt (Hg.), Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 1, München 1966, 279; vgl. auch ders., Kants Bedeutung für das Christentum (1884), in: Herrmann/Fischer, Schriften, Bd. 1, 104–122: „In der treuen Hingabe an ein Lebensziel lebt der Mensch. Unser Glaube aber verleiht uns dazu die Kraft, welche schlechterdings nicht durch den bloßen Entschluß hervorgerufen werden kann.“ (A. a. O., 117f).

⁷⁶ HERRMANN, Die religiöse Frage, 130.

⁷⁷ A. a. O., 133 (Hervorhebung CAP).

⁷⁸ Ebd.

Menschen und ewig gilt“.⁷⁹ Auf dieser Stufe der sittlichen Selbstreflexion sieht das Subjekt ein, dass es sich auf das Gute ausgerichtet und durch das allgemeingültige Gute gebunden weiß, um sich als Selbstzweck zu bestimmen; und da diese Bindung an das Gute seinem eigenen Selbstzweck – der Selbsterhaltung geistiger Art – dient und ihn fördert, ist diese Bindung an das Gute – als Unterwerfung unter seine Macht⁸⁰ – eine Bindung in Freiheit. Im Hintergrund steht hier die durchaus kritische Anknüpfung Herrmanns an die Reflexionen Kants zum Sittengesetz und seiner Bedeutung für die sittliche Selbstbestimmung und das Selbstverständnis des Subjekts als Selbstzweck.⁸¹

Das Gute, das sich auf dieser Stufe der Selbstreflexion *in Gestalt des Sittengesetzes* manifestiert, bringt es mit sich, dass der Mensch zum einen sich vom bloß natürlichen zum sittlichen Subjekt erhoben fühlt; er gewahrt seine erhabene Bestimmung, ein Selbst geistiger Art zu sein, sich darin von allen anderen Lebewesen zu unterscheiden und sich dadurch aus seinem bloßen ‚Naturzustand‘ zu erheben. Zugleich jedoch wird er sich dessen bewusst, hinter dem Anspruch des Sittengesetzes zurückgeblieben zu sein und zurückzubleiben. Das heißt, das Gute auf dieser Stufe der sittlichen Selbstbesinnung – in der freiwilligen Unterwerfung an das Gute in Gestalt des Sittengesetzes – bringt unweigerlich die Erfahrung des sittlichen Zwiespalts mit sich, den *dieses* Gute nicht zu lösen vermag. Vielmehr stellt das Gute *in Gestalt des Sittengesetzes* den Anspruch, ein Selbst *zu werden* auf Dauer ebenso wie den sittlichen Zwiespalt zwischen Sollen und Sein. Ein Selbst *zu sein*, vermag es dem Subjekt nicht zu erschließen. Will heißen, auf dieser Stufe der ethischen Selbstreflexion kann es nicht dazu kommen, dass der Mensch ein Selbst – auf der Grundlage einer stetigen Einheit des Lebenszweckes – ausbildet und wahrhaft zu sich selbst kommt. Die Vertiefung der ethischen Selbstreflexion auf dieser Stufe führt das Subjekt insofern dazu,

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. HERRMANN, Religion und Sittlichkeit, 264–281. „Bedeutet der Gehorsam [unter die sittliche Forderung], daß man seine Selbständigkeit aufgibt, so ist doch ebenso klar, daß in dem aufrichtigen Gehorsam der eigene Wille, also die innere Selbständigkeit, sich betätigen muß. Nur wer beides, die Unterwerfung und die Selbständigkeit, vereinigt denken kann, versteht die Sittlichkeit.“ (A. a. O., 268).

⁸¹ Dabei insistiert Herrmann in der direkten Auseinandersetzung mit dem Neukantianer H. Cohen darauf, dass Religion nicht, wie dieser behauptet, in Moral aufgelöst werden kann. Dies bringt Herrmann mit einem Mangel des Kant'schen Sittengesetzes in Verbindung, das in seiner Allgemeinheit den Einzelnen in seiner Individualität nicht berücksichtigt und zu motivieren vermag. Dies vermag nur die Religion. In ihrem Bezug auf die individuelle Besonderheit des Einzelnen liegt die Eigentümlichkeit der Religion und der in ihr vergegenwärtigten personalen Güte in Gestalt Jesu gegenüber der an der Allgemeinheit des Sittengesetzes orientierten Moral. Denn „in dem Dienste des Guten eigenes Leben haben, heißt [...], aus dem sittlichen Gebot einen Willen heraushören, der nicht bloß eine allgemein gültige sittliche Ordnung verwirklichen, sondern dadurch diesem *bestimmten Individuum* das Recht des Lebendigen geben will. Wir müssen also den in der sittlichen Forderung sich aussprechenden Willen als auf uns wirkende und uns überzeugende Güte erfahren. Das heißt aber der Wirklichkeit Gottes innewerden.“ (HERRMANN, Die religiöse Frage, 142, [Hervorhebung CAP]).

sich nach einem Guten zu sehnen, das die Macht hat, es als das Gute schlechthin zu *binden* und von dem sittlichen Zwiespalt zu *entbinden*; also ein solches Gutes, das *reine Güte* ist; und das ihm als reine Güte zum Selbstsein in der Eigentlichkeit des Selbstvollzugs – durch Unterwerfung unter die Macht der reinen Güte – im Vollzug der Aufhebung des sittlichen Zwiespalts verhilft. Diese Kraft eignet dem Bild personaler Güte in Gestalt des Jesus der Evangelien.

Für diese Stufe der Vertiefung in die Lebensproblematik des sittlichen Subjekts hält Herrmann wiederum fest: „Eine Antwort darauf, die uns ein Leben in Wahrheit möglich macht, können wir uns nicht schaffen, wir können sie nur finden.“ Der Mensch ist allerdings vor den allgemeingültigen Anspruch der christlichen Religion als einer praktischen Wahrheit, die ihn in seinem Selbstsein angeht, gestellt. Und insofern gilt: „(Nur) das Verlangen danach setzen wir bei jedem Menschen voraus, und die Pflicht, danach zu suchen, muten wir ihm an.“⁸² Die erreichte Vertiefung in der sittlichen Selbstbesinnung ist mithin so zu verstehen, dass zwar die Problematik der Lebensthematik durch sittliche Selbstbesinnung als eine immer schon *religiös* bestimmte und als *Weg zu ‚Gott‘ hin* durchsichtig wird, dass jedoch das „Ergreifen“ der Antwort, die in der Person Jesu als der machtvollen, das Subjekt ergreifenden Gestalt reiner Güte anschaulich ist und im „religiösen Erlebnis“ subjektiv erschlossen und angeeignet wird, der Verfügung des sittlichen Subjekts entzogen ist. Die Reflexion auf die sittliche Lebensproblematik und damit auch auf die Bedeutung der Religion für die Frage nach dem wahren Leben kann der Mensch wiederum nicht einfach sein lassen, wenn er ein Selbst, mithin ein Wesen geistiger Art, das zur Selbstbestimmung bestimmt ist, sein und sich als solches verwirklichen will. „Für jeden, der einsieht, daß er auf die Würde des selbständigen Wesens nicht verzichten darf, ist es eine sittliche Pflicht, für sich selbst die religiöse Frage aufzuwerfen“⁸³

Im Blick auf das Paradigma, das in der „natürlichen Theologie“ für die Beschreibung des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen angelegt wird, stellt Herrmann die Bedeutung des Guten für das, was wahres Leben heißt, heraus, und damit ein Thema, das für die Frage des Selbstseinkönnens eigens zu entfalten ist, das indes umfassender ist, als dies in der Problematik des sittlichen Zwiespalts zum Ausdruck kommt. Die Ausrichtung am Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, wie Herrmann ihn entfaltet, bildet, was den Begriff des Guten angeht, eine Verengung. Zwar stellt die Frage des Schuldbewusstseins auch für die Reflexion der sittlichen Selbstbesinnung des natürlichen Menschen ein ‚Anknüpfungspunkt‘ für die Bedeutung der Erlösungsreligion dar, was man nicht zuletzt bei Kant sehen kann. Indes der Zwiespalt zwischen Bestimmung zum wahren Selbstsein und faktischem Sosein des Selbstvollzugs ist mit den Begriffen von „Angst“ und „Verzweiflung“ (Kierkegaard) bzw. „Sorge“ (Heideg-

⁸² A. a. O., 140.

⁸³ A. a. O., 142.

ger an Kierkegaard und Bultmann an beide anknüpfend) als Ausdruck verfehlten Selbstseins angemessener und auch fundamentaler noch verstanden. Umgekehrt ist die Bestimmung des Guten umfassender zu verstehen als durch die Beziehung auf die moralische Gesinnung des Einzelnen, umfassender auch als das, was als Sittlichkeit und unter den Hervorbringungen des objektiven Geistes begriffen wird. Das Gute impliziert den Inbegriff des Ganzseinkönnens des Einzelnen und der Gemeinschaft und auch der Natur; so ist es dasjenige, wodurch und woraufhin alles Geschaffene bewegt ist und wird.

Epilog

R. Bultmann hat als Thema der „natürlichen Theologie“ die den Menschen bewegende Frage nach der Eigentlichkeit seines Selbstsein in der Welt herausgestellt, die er selbst und die zuvor auf je ihre Weise Ritschl und Herrmann im Sinne einer Plausibilisierung der religiösen Thematik an der Selbst- und Welterfahrung des natürlichen Menschen aufgegriffen haben. In der Frage nach Bedeutung und Funktion der „natürlichen Theologie“ und ihrer Kritik geht es zum einen um die Zuordnung von dieser zur Offenbarungstheologie und zum andern um die Überzeugungskraft des jeweiligen Deutungsparadigmas, das für das menschliche Selbst- und Weltverständnis angelegt wird. Mit Bultmann, Ritschl, Herrmann, und nimmt man Schleiermacher noch hinzu, sind Zugänge zum Selbst- und Weltverständnis des Menschen im Blick, die unterschiedlich gelagert sind, indes Grundfragen des Selbstseinkönnens des Menschen behandelnd, deren existenzielle Bedeutung nicht bestritten werden kann. Dies betrifft die Frage nach der Bedeutung des Inbegriffs des Guten und des sittlichen Zwiespalts zwischen Sein und Sollen für den Selbstvollzug des Menschen, die Frage nach dem Selbstwert des Menschen als geistiges Wesen im Naturzusammenhang, die nach der Eigentlichkeit des Selbstvollzugs und die nach einer das Selbstgefühl des Menschen als endliches Wesen begleitenden religiösen Bestimmtheit. Wer hier abstrakte Kritik übt, müsste dartun, dass und inwiefern diese Fragen den Menschen nicht „irgendwie“ angehen und als ‚religiöse‘ zu begreifen sind. Das „irgendwie“ ist hier bestimmt gebraucht: um mehr als um die Plausibilisierung eines allerdings unausweichlich irgendwie bezogen Seins auf ‚Gott‘ geht es hier nicht; um dieses aber geht es sehr wohl. Dabei ist die Frage der Zuordnung von „natürlicher Theologie“ und „Offenbarungstheologie“ von grundlegender Bedeutung. Dass die Offenbarung sich selbst auslegt und nur im Glauben als solche ergriffen werden kann, dürfte von keinem Theologen ernsthaft bestritten werden. Eine abstrakt positionelle Verwerfung „natürlicher Theologie“ als Ausdruck von Offenbarungstheologie fällt indes auf diese zurück. Die Offenbarungstheologie hat *von ihrem Gegenstand her* die Offenbarung in ihrem Anspruch auf universale Wahrheit zu behaupten; und sie tut

dies, gerade auch in Gestalt der Theologie Karl Barths, der in besonderer Weise die Universalität der ein für allemal geschehenen Versöhnung der Welt durch Christus als absolute Voraussetzung voraussetzt, zu der es faktisch kein Außerhalb gibt – und der dann eingeholt wird von der Frage, wie die Offenbarung an der Stelle des endlichen Subjekts ankommt, und ob und inwiefern der offenbare Gott als der Schöpfer und insofern als der dem natürlichen Menschen immer schon gegenwärtige deutlich wird. Bultmann hat m. E. die Frage der Zuordnung von „natürlicher Theologie“ und Offenbarungstheologie – durch Anknüpfung und Widerspruch – in einer der Offenbarung *als Offenbarung* angemessenen Weise bestimmt, indem er für zwei Formen der Wahrnehmung von „natürlicher Theologie“ plädiert und Barth und den ihm Nachfolgenden spiegelt, was es heißt, die Offenbarung in ihrem umfassenden Anspruch *als Offenbarung* zu behaupten.⁸⁴ Dazu wiederum dient auch der vorgezeichnete Blick in die neuere Theologiegeschichte.

⁸⁴ Dies ist denn auch das Thema der rechten Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie. Anhand ihrer hat Dietrich Korsch auf seine Weise die Konzeption von Herrmann und Ritschl rekonstruiert. Vgl. KORSCH, DIETRICH, Glaubensgewissheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium (BHTh 76), Tübingen 1989.

Karl Barth und Emil Brunner

Ihre späten Bearbeitungen des Problems der natürlichen Theologie¹

MATTHIAS D. WÜTHRICH

Am 4. April 1966 schrieb Karl Barth einen Brief an den Fraumünsterpfarrer *Peter Vogelsanger*, einen Schüler Emil Brunners, der ihn regelmäßig im Spital besuchte. In diesem Brief bat Barth Vogelsanger: „Und sagen sie ihm *doch ja*, die Zeit da ich meinte, ihm ein ‚Nein!‘ entgegenrufen zu müssen, sei längst vorüber, wo wir doch alle nur davon leben, daß ein großer und barmherziger Gott zu uns allen sein gnädiges Ja sagt.“²

Barth war diese Botschaft anscheinend sehr wichtig. Denn fast die gleichen Worte hatte er bereits knapp einen Monat vorher an Emil Brunners Frau geschrieben, als er vernommen hatte, dass sich Brunners Zustand verschlechtert.³ Am 6. April ist Brunner dann gestorben.

Das „Nein!“ von dem Barth hier spricht, dürfte sich in erster Linie auf seine gleichnamige Streitschrift aus dem Jahr 1934 beziehen, in der Barth Brunner im Blick auf seine natürliche Theologie kritisiert. Wie soll man Barths Äußerung gegenüber Brunner verstehen? Handelt es sich um eine Widerrufung seiner früheren Kritik an der natürlichen Theologie oder einfach nur um eine altersmilde Relativierung dieses Streites im Lichte von Gottes Ja?

Ich möchte Barths Äußerung zum Anlass nehmen, ausgehend von Brunners und Barths Streitschriften von 1934 danach zu fragen, wie die beiden in ihren späteren Werken das Problem der natürlichen Theologie bearbeitet haben – und ob es diesbezüglich tatsächlich zu einer gewissen *Annäherung* gekommen ist. Die These von Barths später Widerrufung seiner Kritik an der natürlichen Theologie

¹ Ich widme diesen Beitrag Prof. em. Dr. J. Christine Janowski zum 80. Geburtstag – in dankbarer Erinnerung an das gemeinsam unterrichtete Proseminar zum Streit um die natürliche Theologie zwischen Barth und Brunner im FS 2001.

² BARTH, KARL, Brief an Peter Vogelsanger vom 4.4.1966, in: Karl Barth/Emil Brunner. Briefwechsel 1916–1966, hg. v. Karl Barth-Forschungsstelle Universität Göttingen (Leitung: Eberhard Busch), GA V/33, Zürich 2000, 391.

³ Vgl. BARTH, KARL, Brief an Margrit Brunner vom 7.3.1966, in: Barth/Brunner, Briefwechsel, 390f.

wurde ja mehrfach geäußert. Der *Akzent* meiner Untersuchung wird dabei auf die *schöpfungstheologischen Voraussetzungen* von Brunners und Barths Positionen gelegt. Damit sei nicht bestritten, dass auch andere Fokussierungen, etwa auf das Schriftverständnis oder die Ethik, in ähnlicher Weise für die Aufarbeitung dieses Streites herangezogen werden könnten. Doch der schöpfungstheologische Akzent legt sich insofern nahe, als er in der Forschung noch kaum angemessen vorgenommen wurde und das Problem der natürlichen Theologie – schon nur wegen der traditionellen Rede vom „Buch der Natur“ – oft gerade hinsichtlich seiner schöpfungstheologischen Implikationen diskutiert wurde und wird.

Der Beitrag ist so aufgebaut, dass die beiden Positionen zunächst im Blick auf ihre Streitschriften aus dem Jahr 1934 skizziert werden (1.). In einem zweiten Schritt wird die spätere Entwicklung der beiden Theologen im Blick auf die Frage der natürlichen Theologie untersucht (2.) und in einem dritten Schritt werden sodann ihre schöpfungstheologischen Ansätze referiert und darauf bezogen (3.). Den Schluss bilden zwei Thesen, die sich aus der Untersuchung ergeben (4.).

1. Der Streit um das Problem der natürlichen Theologie im Jahr 1934

Der Streit zwischen Barth und Brunner bahnt sich bereits in verschiedener Hinsicht in den 1920er Jahren an. Im Folgenden kann weder auf diese komplexe Vorgeschichte noch auf die den Streit stets begleitenden vielfältigen Seitendiskurse mit anderen zeitgenössischen Theologen eingegangen werden. Ich steige direkt mit den Streitschriften aus dem Jahre 1934 ein. Der Streit wurde bereits so oft diskutiert,⁴ dass ich mir erlauben kann, *selektiv* ein paar entscheidende Konfliktlinien, insbesondere schöpfungstheologischer Art, hervorzuheben.

1.1 *Emil Brunner: Natur und Gnade (1934)*

Anfang Mai 1934 erschien Brunners Streitschrift gegen Karl Barth mit dem Titel „Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth“. Er verteidigt darin seine Position zur natürlichen Theologie und stellt sie als rechtmäßige Erbin refor-

⁴ Ich nenne exemplarisch: GESTRICH, CHRISTOF, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie* (BHTh 52), Tübingen 1977, v. a. 166–396; HART, JOHN W., *Karl Barth vs. Emil Brunner: The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916–1936* (Issues in Systematic Theology 6), New York 2001, 141–175; McGRATH, ALISTER, *Emil Brunner. A Reappraisal*, West Sussex 2014, 90–132; JEHL, FRANK, *Emil Brunner: Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, 293–321; SAUTER, GERHARD, *Theologisch miteinander Streiten – Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner*, in: Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, 267–284; DILLER, KEVIN, *Theology’s Epistemological Dilemma. How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response*, Downers Grove, IL, 2014, insbes. 179–196.

matorischer Theologie dar. Brunner schließt seine Schrift mit der programmatischen Ansage: „Die Kirche verträgt auf die Dauer die Ablehnung der *theologia naturalis* ebensowenig als ihren falschen Gebrauch. Es ist die Aufgabe unserer theologischen Generation, sich zur rechten *theologia naturalis* zurückzufinden.“⁵ Meine Interpretation von Brunners Schrift geht von diesem Schlussvotum aus. Es zeigt, dass er mit verschiedenen Typen natürlicher Theologie rechnet, nicht jede aber *rechte* natürliche Theologie ist. Doch was meint Brunner damit, worin besteht die rechte natürliche Theologie?

Brunners Text ist nicht ganz spannungsfrei, ich versuche seine Antwort anhand seiner schöpfungstheologischen Aussagen zu rekonstruieren:

Nach Brunner geht bereits die *Bibel* von einer doppelten Offenbarung Gottes aus: Erstens von einer Offenbarung „aus der Schöpfung“,⁶ die er auch als „Schöpfungsoffenbarung“ oder „natürliche[] Offenbarung“ bezeichnet,⁷ und zweitens von der Offenbarung in Jesus Christus.⁸ Zunächst sind ein paar Erläuterungen zur natürlichen Offenbarung vorzunehmen:

Brunner unterscheidet diesbzüglich zwischen einer „objektiv-göttlichen“ und einer „subjektiv-menschlich-sündigen“ Seite.⁹ Gemäß der objektiv-göttlichen Seite geht er davon aus, dass Gott der „Natur“ eine „dauernde[] Offenbarungsmächtigkeit verliehen“ hat, so dass sie die in ihr ausgedrückten „Züge seines eigenen Wesens“ zu erkennen gibt.¹⁰ Hier scheint Brunner von einer konstanten Offenbarungsqualität der Schöpfung als solcher auszugehen, von ihrer resultativ stabilen „Offenbarkeit“¹¹, so dass er behaupten kann, dass „die Schöpfung der Welt zugleich Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes“ sei.¹² Um hingegen die subjektiv-menschlich-sündige Seite der „Menschennatur“¹³ zu verstehen, ist es wichtig, sich eine Unterscheidung vor Augen zu führen, die Brunner hinsichtlich der Gottebenbildlichkeit vornimmt: Er geht nämlich davon aus, dass der Mensch durch die Sünde seine *materiale* Gottebenbildlichkeit verloren hat. Was

⁵ BRUNNER, EMIL, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, in: „Dialektische Theologie“ in *Scheidung und Bewährung 1933–1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, hg. v. Walter Fürst, München 1966, 169–207, 207. – Brunner spricht auch von der wahren natürlichen Theologie (vgl. a. a. O., 194).

⁶ A. a. O., 178.

⁷ A. a. O., 179. Sehr wahrscheinlich wird man auch Brunners Rede von einer „Naturoffenbarung“ und einer „Uroffenbarung von der Schöpfung her“ (a. a. O., 190.194) dazuzählen müssen.

⁸ Zu dieser doppelten Offenbarung vgl. a. a. O., 179. Brunner nennt neben dieser doppelten auch noch eine dritte, eschatische Offenbarung (vgl. ebd.).

⁹ Ebd.

¹⁰ A. a. O., 179f.

¹¹ Brunner wirft Barth vor, Offenbarung nur aktual denken zu können und dabei die Manifestation Gottes in der Bibel wie auch in seinem „Natur-Werk“ in ihrer beharrlichen Festigkeit im Sinne der „Offenbarkeit“ aus dem Blick zu verlieren (a. a. O., 199f).

¹² A. a. O., 177.

¹³ Vgl. a. a. O., 180.

ihm nach der Sünde bleibt, ist seine *formale* Gottebenbildlichkeit, d. h.: seine Ansprechbarkeit durch Gottes Wort und seine Verantwortlichkeit.¹⁴ Die formale Gottebenbildlichkeit bezeichnet den „Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade“¹⁵. Die Annahme einer zweifachen Gottebenbildlichkeit hat erkenntnistheoretische Implikationen: Durch die Sünde des Menschen ist die Erkennbarkeit Gottes aus seinem Schöpfungswerk nach jener objektiv-göttlichen Seite hin, zwar „gestört“, sie ist aber – aufgrund der dem Menschen verbleibenden formalen Gottebenbildlichkeit – nicht „zerstört“.¹⁶ Brunner geht also davon aus, dass auch der sündige Mensch Gott irgendwie erkennen kann, wenn auch „erkennend-nicht-erkennend“ und „verdunkelt“ und so, dass er Gott zum Götzen umlügt.¹⁷

Entscheidend ist nun aber die andere Offenbarung: die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Denn erst von dieser Christusoffenbarung her kommt es zur rechten Erkenntnis Gottes aus seinen Schöpfungswerken, erst von da aus wird auch Gottes Gesetz, wird Gottes Erhaltungsgnade, werden Gottes Ordnungen usw. recht erkannt. „Im Glauben an den Christus erkennen wir, daß wir, schon bevor wir [...] die erlösende Gnade kennenlernen, von der Gnade Gottes gelebt haben, ohne sie recht zu erkennen“.¹⁸ Und entsprechend ist auch klar: „die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung steht.“¹⁹ Brunners eigene natürliche Theologie basiert also auf einer *bestimmten noetischen Zuordnung der natürlichen Offenbarung zur Christusoffenbarung*.²⁰ *Rechte natürliche Theologie bezeichnet die durch die Christusoffenbarung ins Licht gesetzte natürliche Offenbarung mit all ihren anthropologischen, schöpfungstheologischen und ethischen Implikationen*. Diese Zuordnung ist freilich erst aus der Glaubensperspektive der Christusoffenbarung erkennbar.²¹ Wir werden freilich später in der Wiedergabe der Position Barths sehen, dass es sich bei Brunner doch nicht so einfach verhält, wie es hier zunächst dargestellt wurde. Für das Verständnis dessen, was nach Brunner rechte natürliche Theologie ist, reichen aber unsere Ausführungen zunächst.

Brunner setzt sein eigenes Verständnis natürlicher Theologie sodann in Beziehung zu vier verschiedenen theologiegeschichtlichen Referenzgrößen. Er legt ausführlich Johannes Calvin aus und kommt dabei zum Schluss, dass Calvin

¹⁴ Vgl. a. a. O., 175f.183f.

¹⁵ A. a. O., 184, vgl. 183.

¹⁶ A. a. O., 177. Diese erkenntnistheoretischen Implikationen sind gemäß Brunners Darstellung auch bei Calvin zu finden (a. a. O., 193).

¹⁷ A. a. O., 179f. – In der sachparallelen Auslegung Calvins beschreibt Brunner die natürliche Offenbarung so, dass der sündige Mensch in der Natur immerhin noch das „Dass“ Gottes erkennt, aber nicht das „Wie“ (a. a. O., 193). – Unklar bleibt an dieser Stelle, ob hier mit den sündigen Menschen auch Christ:innen im Blick sind, oder nur „Heiden“ (vgl. a. a. O., 180.)

¹⁸ A. a. O., 181.

¹⁹ A. a. O., 180.

²⁰ Vgl. a. a. O., 178.

²¹ Vgl. a. a. O., 179.

nicht nur von einer natürlichen Theologie Gebrauch macht, sondern sich diese mehr oder weniger mit seiner eigenen Position deckt.²² (Brunners historische Distanzlosigkeit ist an dieser Stelle schwer erträglich). Und da Calvins Position „in allen wesentlichen Zügen auch diejenige Luthers“²³ sei, spricht Brunner sogar von der „reformatorische[n] theologia naturalis“²⁴

Von dieser unterscheidet er die römisch-katholische natürliche Theologie und die natürliche Theologie der Aufklärung (die dem nahe komme, was Barth am Neuprotestantismus kritisierte²⁵). Während die reformatorische natürliche Theologie eine durch die Sünde *gebrochene* und darum *dialektische natürliche Theologie* vertrete, stelle die katholische eine *ungebrochen undialektische natürliche Theologie* dar, da die Sünde keine Rückwirkung auf die Gotteserkenntnis der unversehrten imago habe. In der Aufklärung schließlich werde die Christusoffenbarung gleichsam eingezogen und werde die ganze Theologie zu einer natürlichen Theologie.²⁶ Als vierte Referenzgröße nennt Brunner Barths Position, gegen die seine Schrift polemisiert. Mit Barths Position verbindet sich nach Brunner – neben den schon genannten drei Begriffen – kein weiterer Begriff natürlicher Theologie, sondern die Negation all dieser Begriffe zugunsten einer einseitigen Betonung der Christusoffenbarung.²⁷

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erläuterungen wird nun auch Brunners Schlussvotum präziser interpretierbar:

Die Kirche verträgt auf die Dauer die Ablehnung der theologia naturalis [sc. durch Barth] ebensowenig als ihren falschen Gebrauch [sc. in der katholischen Theologie sowie in der Aufklärungstheologie]. Es ist die Aufgabe unserer theologischen Generation, sich zur rechten theologia naturalis [sc. der reformatorischen Theologie bzw. Calvins – und derjenigen Brunners] zurückzufinden.²⁸

Also eine natürliche Theologie wie sie die Bibel vorsieht und wie sie retrospektiv von der Christusoffenbarung her zu formulieren ist.

Wozu braucht Brunner seine rechte natürliche Theologie? Welche *Funktion* nimmt sie im Kontext seiner Theologie ein? Schaut man bei ihm über den engeren Kontext von „Natur und Gnade“ hinaus, so lässt sich feststellen: Brunners rechte natürliche Theologie sichert die bleibende *Ansprechbarkeit* durch Gottes Wort und die *Verantwortlichkeit* des sündigen Menschen. Sie fundiert damit

²² Vgl. z. B. a. a. O., 192.198.

²³ A. a. O., 195.

²⁴ A. a. O., 187.

²⁵ Vgl. a. a. O., 198.

²⁶ Vgl. a. a. O., 196f. Von daher ist das „und“ im Titel „Natur und Gnade“ nicht als ein koordinatives, sondern als ein problematisierendes, ja dialektisches, gebrochen diskontinuierliches „und“ zu verstehen, das erst von der Christusgnade ins rechte Lichte gesetzt ist (vgl. a. a. O., 172.185f.196f.).

²⁷ Vgl. a. a. O., 198–200.

²⁸ A. a. O., 207.

seine *Missionstheologie* sowie seinen „apologetischen“ *Dialog* mit den säkularen und andersreligiösen Weltanschauungen sowie Wissenschaften seiner Zeit. Insofern fungiert die natürliche Theologie für Brunner auch als Fundierung seiner eristischen Theologie. Brunner hat aber wiederholt präzisiert, dass bei ihm die natürliche Theologie nicht zur „Grundlegung“ der Dogmatik diene.²⁹

1.2 Karl Barth: Nein! (1934)

Ende Mai 1934 wurde die Barmer Theologische Erklärung (BTE) verabschiedet, an der Barth federführend mitgearbeitet hat. Deren erste These lautet bekanntlich:

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.³⁰

Die erste These schärft die exklusive Orientierung an Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus ein und wendet sich zugleich gegen eine natürliche Theologie, die *andere Offenbarungsquellen* gelten lässt. Eberhard Jüngel hat geschrieben, dass man die BTE als „Grundtext der Theologie Barths“³¹ lesen kann. In der Tat erreicht hier die christologische Konzentration und die Ablehnung der natürlichen Theologie eine prägnante und auch prospektiv prägende Fassung. Barths Ablehnung der natürlichen Theologie richtete sich ganz konkret gegen eine Infiltrierung der Theologie durch nationalsozialistisches Gedankengut (wie es die Deutschen Christen vertraten). Mitten im Kirchenkampf der bekennenden Kirche wurde 1934 auch die private Situation für Barth in Deutschland immer prekärer. Der Druck der Behörden nahm zu, er wurde verhört, erhielt Reisebeschränkungen und wurde schließlich wegen seiner kritischen Haltung zum Hitlereid am 26. November 1934 von seiner Bonner Theologieprofessur suspendiert.³² In dieser prekären Situation erschien Anfang Mai 1934 dann eben Brunners „Natur und Gnade“ und propagierte einen Typus natürlicher Theologie, den Barth gerade mitverantwortlich für die kirchenpolitische Situation in Deutschland machte – und gegen die er u. a. mit der BTE ankämpfte. Barths

²⁹ Vgl. BRUNNER, EMIL, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Bd. I, Zürich ³1960, 105–107. Vgl. Brunner, Natur und Gnade, 186. – Zum Hintergrund jener „Grundlegungsfrage“ vgl. WÜTHRICH, MATTHIAS D., „Eine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“. Zur Güte der Schöpfung bei Emil Brunner und Karl Barth, in: ZDTh 74 (2021), 30–69, 34–40.

³⁰ Barmen I, zit. nach: BARTH, KARL, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, mit einer Einl. von Eberhard Jüngel, hg. v. Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 2f.

³¹ JÜNGEL, EBERHARD, Art. Barth, Karl, in: TRE 5 (1980), 251–268, 263.

³² Vgl. zum sich zuspitzenden Hintergrund: TIETZ, CHRISTIANE, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018, 223–227. 239–271.

Streitschrift *Nein! Antwort an Emil Brunner* erschien erst Anfang November 1934. Doch Barths Reaktion war entsprechend heftig. Die suggestive Wucht der Polemik drohte an gewissen Stellen fast seine scharfsinnigen Argumente zuzudecken. Es ist hier nicht möglich, Barths Kritik an Brunners Schrift *Natur und Gnade* genau nachzuzeichnen. Ich möchte lediglich zwei Punkte herausgreifen:

1. Wir hatten bei Brunners *Natur und Gnade* herausgestellt, dass rechte natürliche Theologie nur auf dem Boden einer von der Christusoffenbarung her erleuchteten natürlichen Offenbarung zu entfalten ist. Barth hat diesen Zusammenhang bei Brunner zwar gesehen. Doch er hebt gerade einen anderen Punkt hervor. Nämlich den Umstand, dass Brunner davon ausgehe, dass schon dem sündigen Menschen aufgrund seiner formalen Gottebenbildlichkeit eine Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung „irgendwie“³³ möglich sei, wenn auch in gebrochener, getrübtter Weise. Barth liest Brunner so, dass es sich bei dieser ohne Christusoffenbarung vollzogenen Erkenntnis sogar um die Erkenntnis des wahren, dreieinigen Schöpfers handelt. Auf dieser Basis entgegnet Barth sodann, dass eine solche Erkenntnis doch eigentlich höchstens einer weltanschaulichen Phantasie oder einem Götterbild entsprechen könne und fragt, ob Brunner mit dieser Art der Gotteserkenntnis nicht doch den Bereich einer formalen imago hin zu einer materialen imago überschritten habe – die dem sündigen Menschen unter Brunners Voraussetzungen doch abhanden gekommen sein müsste.³⁴

Barth legt seinen Finger auf einen wunden Punkt in Brunners Argumentation. Es scheint bei Brunner tatsächlich neben der bereits skizzierten *rechten* christologisch rückgebundenen natürlichen Theologie auch noch eine weitere Form natürlicher Theologie zu geben. Eine allgemeine natürliche Theologie *remoto Christo* der sündigen Menschen und der „Heiden“, denen sich Gott „nicht unbezeugt gelassen hat“³⁵. Wie verhalten sich die beiden natürlichen Theologien zueinander? So entscheidend diese Frage auch ist, Brunner hat diese Ambivalenz in *Natur und Gnade* selber nirgends zum Gegenstand einer Metareflexion gemacht.³⁶ Man wird also in Aufnahme von Barths Kritik präzisieren müssen: *Brunners eigene natürliche Theologie basiert, was den sündigen Menschen betrifft, einerseits auf der Annahme der Möglichkeit und Wirklichkeit einer allgemeinen natürlichen Offenbarung im Blick auf die extrahumane Natur und die Menschen-*

³³ Z. B. BRUNNER, *Natur und Gnade*, 177.178.183 – Barth hat Brunners oftmalige Verwendung des Unbestimmtheitsadverbis „irgendwie“ in seiner Antwort an Brunner genüsslich aufgespießt und immer wieder zitiert ... (vgl. BARTH, KARL, *Nein! Antwort an Emil Brunner* [1934], in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935*, hg. v. Michael Beintker/Michael Hüttenhoff/Peter Zoicher, GA III/52, Zürich 2017, 437–527, bes. 485, vgl. etwa 458.459.460.470.472.473).

³⁴ Ich habe hier den folgenden Abschnitt paraphrasiert: BARTH, *Nein!*, 458–462 (Punkt 2.).

³⁵ BRUNNER, *Natur und Gnade*, 180.

³⁶ Vgl. auch die gründlichere Analyse von GESTRICH, *Neuzeitliches Denken*, 302–307.

*natur*³⁷. Sie wird andererseits durch die Zuordnung der natürlichen Offenbarung zur Christusoffenbarung konstituiert.

Barths Kritik an Brunners natürlicher Theologie wäre freilich falsch verstanden, wenn man ihm nun unterstellte, dass Gott sich nicht in seinen Schöpfungswerken offenbaren könnte und würde. Das wird in *Nein!* besonders an Barths Calvindeutung deutlich.³⁸ Verstehe ich Barth richtig, so ist der entscheidende Punkt nicht der Ort, an und in dem Gottes Offenbarung stattfindet bzw. der Gegenstandsbereich, auf den sich die Offenbarung bezieht, sondern der Inhalt und Ausgangspunkt der Offenbarung: Offenbarung ist nach Barth immer und *allein Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus* und es handelt sich dabei um eine allein durch Gott initiierte Aktion Gottes, weil und sofern Gott nur durch Gott erkannt wird³⁹. Der Mensch ist darum prinzipiell unfähig, „sich Gottes Offenbarung von sich aus zugänglich zu machen“.⁴⁰ Das schließt zudem nicht aus, dass sich diese Christusoffenbarung verschiedener Offenbarungsmedien bedienen kann, nicht nur der in der Verkündung erschlossenen Bibel als Heiliger Schrift, sondern (von dort her) auch der humanen und extrahumanen Schöpfung. Die Selbstoffenbarung geht *unmittelbar* von Gott aus, erreicht aber den glaubenden Menschen *vermittelt* über geschöpfliche Medien, Instrumente – die diese Medialität nicht als eine stabile inhärente Qualitätseigenschaft besitzen, sondern die ihnen nur je und je zukommt, sofern sie von Gott in seiner Offenbarung dafür in Anspruch genommen werden. Das lässt sich schön an einer provokativen Aussage illustrieren, die Barth – freilich in einem anderen Kontext – in seinem zeitnah, 1932, erschienenen ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* macht:

Gott kann durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden. [...] Gott kann durch einen Heiden oder Atheisten zu uns reden und uns damit zu verstehen geben, daß die Grenze zwischen Kirche und Profanität immer noch und immer wieder ganz anders läuft, als wir bisher zu sehen meinten.⁴¹

Es gibt ein Offenbarungswirken Gottes in der Schöpfung und auch *extra muros ecclesiae* – ohne dass damit aus Barths Sicht eine natürliche Theologie vertreten würde. Hier kündigen sich bereits Denklinien an, die Barth später in seiner Lichtelehre ausziehen wird (s. u.).

2. Barth wehrt sich gleich eingangs von „Nein!“ dagegen, wie Brunner seine Ablehnung der natürlichen Theologie darstellt. „[I]ch denke nicht daran, mich

³⁷ Zum diesbezüglichen Naturbegriff vgl. BRUNNER, *Natur und Gnade*, 179f.

³⁸ Vgl. BARTH, *Nein!*, bes. 495f.

³⁹ Vgl. KD II/1, Leitsatz § 27, 200.

⁴⁰ BARTH, *Nein!*, 510.

⁴¹ KD I/1, 55f. – Auch Kevin Diller betont die gegenstandsoffene Offenbarungsmedialität im Blick auf Barths *Nein!* und rekurriert in einer Fußnote auf den ersten Teil dieses Zitates (vgl. DILLER, *Theology's Epistemological Dilemma*, 180f.190.192).

da hinzustellen⁴² – empört sich Barth. Brunner habe gemeint, man könne seine Ablehnung natürlicher Theologie einfach in einem umfassenden Lehrsystem wiedergeben, das sich aus sechs falschen Konsequenzen aus dem *sola gratia* ergebe.⁴³ Barth hält dagegen: Schon Brunners systematisierte Darstellung seiner *Negation* natürlicher Theologie stelle für ihn, Barth, eine Form natürlicher Theologie dar. Entsprechend definiert Barth:

Unter ‚natürlicher Theologie‘ verstehe ich jede (positive oder negative) angeblich theologische, d. h. sich als Auslegung göttlicher Offenbarung ausgehende Systembildung, deren Gegenstand ein von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – deren Weg also ein von der Auslegung der hl. Schrift grundsätzlich verschiedener ist.⁴⁴

Unter „Systembildung“ fällt bei Barth nicht nur jede Theologie, die die Gnade mittels eines „und“ mit der Vernunft, der Geschichte, dem Gesetz oder dem Gewissen verbindet, vermittelt und zusammensieht. Unter Systembildung und also unter natürliche Theologie fällt für Barth entscheidend schon Brunners Versuch, natürliche Theologie als selbständiges Thema der Theologie überhaupt ernst zu nehmen und doktrinal zu entfalten. Nach Barth gilt vielmehr: „Lässt man sich *diese* Sache [sc. die natürliche Theologie] interessant werden, und wäre es auch nur um ihrer Ablehnung willen, dann ist man schon nicht mehr bei der *theologischen* Sache.“⁴⁵

Die natürliche Theologie bildet nach Barth gleichsam die negative, an manchen Stellen geradezu dämonische⁴⁶ Kehrseite von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Und weil die Christusoffenbarung ein Ereignis ist, das je und je ergeht und nicht einfach verobjektiviert, sondern doktrinal höchstens angezeigt werden kann, darum ist auch natürliche Theologie erst von jenem Ereignis her bestimmbar – und eben nicht so systematisierbar, wie Brunner das gemeint hat. M. E. hat Brunner Barths Aktualismus tatsächlich nie in seiner ganzen Tragweite verstanden und nachvollziehen können.⁴⁷ Barths Verständnis natürlicher Theologie verliert dieses aktualistische Bestimmungsmoment nie ganz, auch wenn später in KD II/1 bei der Lehre von der Gotteserkenntnis wieder lehrmäßiger Bestimmungen auftauchen.⁴⁸ Barth monierte in *Nein!* zu Recht, Brunner hätte ihn schon an diesem Punkt nicht verstanden. – Freilich beklagte sich auch Brun-

⁴² BARTH, *Nein!*, 451.

⁴³ Vgl. BRUNNER, *Natur und Gnade*, 173f.

⁴⁴ BARTH, *Nein!*, 450.

⁴⁵ A. a. O., 452.

⁴⁶ Vgl. dazu die starke Bildsprache Barths: „apotropäische Geste“; „Nichtigkeit dieses Feindes“; „Schlange“ (vgl. a. a. O., 448.453.452).

⁴⁷ Vgl. Brunners Kritik in: BRUNNER, *Natur und Gnade*, 199.

⁴⁸ Lehrmäßiger und statischer definiert Barth natürliche Theologie in KD II/1, § 26: „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.“ KD II/1, 189.

ner kurz nach Erscheinen von Barths *Nein!*, dieser habe ein „Zerrbild“ seiner natürlichen Theologie entworfen und ihn missverstanden. Zumindest im Blick auf Barths Deutung des Begriffes der Offenbarungsmächtigkeit stimmt das.⁴⁹ Barth hat manchmal überscharf und sicher wenig wohlwollend die Spannungen in Brunners Text herausgearbeitet, doch ein „Zerrbild“ hat er trotz allem nicht gemacht. Die Kritik an Brunners Interpretation des Katholizismus und Calvins hat ebenfalls ihre Richtigkeit.⁵⁰ Mit Barth zu folgern, dass es sich bei Brunners Schrift insgesamt um „eine elend schludrige hingeschmissene Arbeit“⁵¹ handelt, ginge jedoch auch zu weit.

Schon nur die vielen Missverständnisse und die energetisch aufgeladene Polemik der beiden Schriften beförderten sowohl bei Brunner wie bei Barth weitere Klärungsbemühungen bezüglich des Problems der natürlichen Theologie.

Bevor ich darauf zu sprechen komme, sei abschließend auch im Blick auf Barth thetisch festgehalten, welche *Funktion* seine Rede von der natürlichen Theologie in seiner späten Theologie einnimmt: Der Begriff der „natürliche Theologie“ markiert bei Barth stets den Verlust der christologisch bestimmten *Sachgemäßheit* der Theologie, sei es im Blick auf ein doktrinales Konzept, eine theologische Bewegung wie die der Deutschen Christen oder im Blick auf eine theologiegeschichtliche Position wie diejenige Schleiermachers. Durch diese Markerfunktion rückt der Begriff der natürlichen Theologie bei Barth u. a. ins polemische Zentrum seiner theologischen Religionskritik – der faktisch auch seine eigene Theologie unterliegt! Vergleicht man Brunner und Barth, so fällt auf, dass sie beide – ausser im Falle der *rechten* natürlichen Theologie Brunners – den Begriff der natürlichen Theologie als polemischen, pejorativen „Ketzername“ zum Zwecke der Abgrenzung und Abwertung verwenden.⁵² Zudem fällt auf, dass der Begriff der natürlichen Theologie, so verschieden sie ihn auch bestimmen, bei beiden eine grundlegende Funktion für ihre Theologie ausübt. Beide bearbeiten damit auf verschiedene Weise den neuzeitlich-modernen Verlust der Plausibilität des Gottesgedankens.⁵³

⁴⁹ Vgl. BRUNNER, EMIL, Brief von Brunner an Barth vom 12.11.1934, in: Barth/Brunner, Briefwechsel, 268–279, 268f. – Zur Verwendung des Begriffes der „Offenbarungsmächtigkeit“ vgl. Barth, *Nein!*, 507 sowie z. B. 455–458, 461, 468, 516; vgl. dazu auch: Brunners später Kommentar: BRUNNER, Natur und Gnade, 183, Anm 12a.

⁵⁰ Vgl. BARTH, *Nein!*, 478–500.

⁵¹ BARTH, KARL, Brief von Barth an Brunner vom 12.11.1934, in: Karl Barth, Karl Barth – Emil Brunner, Briefwechsel 1916–1966, 270–272, 271.

⁵² Vgl. KOCK, CHRISTOPH, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 31), 14f. Vgl. auch: BIRKNER, HANS-JOACHIM, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (1961), 279–295.

⁵³ Ähnlich: KOCK, *Natürliche Theologie*, 15.

2. Entwicklungen nach 1934

2.1 Emil Brunner: Offenbarung und Vernunft und Dogmatik⁵⁴

Barths dezidiertes *Nein!* zu seiner Schrift *Natur und Gnade* hat Brunner nicht nur theologisch irritiert, sondern auch menschlich zutiefst verletzt. Weil er sich zudem missverstanden fühlte, kommt Brunner in seinen späteren Schriften immer wieder auf das Thema der natürlichen Theologie zu sprechen. Die gründlichste Aufarbeitung findet sich in Brunners Buch *Offenbarung und Vernunft*, das er 1941 publiziert hat – und das bis heute nur wenig zur Kenntnis genommen wird.

Die Voranstellung der Offenbarung vor der Vernunft im Titel ist Programm und spiegelt sich auch im Aufbau des Buches. Für die schöpfungstheologische Fokussierung unseres Beitrages ist insbesondere das 6. Kapitel, das Brunner mit „Die Schöpfungsoffenbarung“ überschreibt, einschlägig. Er führt darin eine wesentliche Differenzierung ein, die er später in seiner Dogmatik beibehält: Er unterscheidet nämlich zwischen Schöpfungsoffenbarung bzw. allgemeiner Offenbarung und natürlicher Theologie.⁵⁵ Gegenüber seinem eigenen weiten Verständnis von natürlicher Theologie in *Natur und Gnade* restringiert Brunner hier den Begriff natürlicher Theologie erheblich. Er versteht darunter jetzt das Unternehmen einer „rein rational begründeten, von der geschichtlichen Heilsoffenbarung unabhängigen und darum mit der christlichen in Konkurrenz tretenden Gotteserkenntnis“ und folgert: „biblische und natürliche Theologie reimt sich nie und nimmer zusammen. Sie stehen in einem exklusiven Verhältnis zueinander.“⁵⁶

Meines Erachtens bezeichnet Brunner nunmehr genau das als „natürliche Theologie“, was er in „Natur und Gnade“ noch als nicht-rechte natürliche Theologie abgetan hat. Dafür spricht, dass Brunner u. a. die katholische Lehre mit diesem neuen, restringierten Verständnis natürlicher Theologie identifiziert.⁵⁷ Freilich konzidiert Brunner, dass selbst Luther und Calvin im Blick auf die Heiden eine solche natürliche Theologie verwendet hätten und es scheint für Brunner gewisse Abstufungen zu geben, was die mit ihr verbundene Verblendung der Gotteserkenntnis betrifft: der Siwakult etwa ist abgöttischer als Plato.⁵⁸

Man fragt sich, was denn nun mit dem Sachkomplex geschehen ist, den Brunner in *Natur und Gnade* als *rechte* natürliche Theologie bezeichnet hat.

⁵⁴ Ich nehme hier Ergebnisse einer früheren schöpfungstheologischen Analyse auf: vgl. WÜTHRICH, „Eine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“, bes. 34–57.

⁵⁵ Vgl. BRUNNER, EMIL, *Offenbarung und Vernunft*. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1941, 61.66.78–80, sowie: BRUNNER, Die christliche Lehre von Gott, 136.

⁵⁶ BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 62.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 66. Die *analogia entis* hingegen bezeichnet er nicht als katholisches Lehr-element, sondern als „gemeinkirchliches Bekenntnis“ (a. a. O., 68).

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 61.76.

Nun: Brunner fasst diesen Sachkomplex neu unter dem Begriff der *Schöpfungsoffenbarung* bzw. der allgemeinen Offenbarung zusammen.⁵⁹ Ich spreche im Folgenden von Schöpfungsoffenbarung, weil Brunner diesen Begriff meist vorzieht. Brunner verwendet den Begriff (in der Form dieses Kompositums) bereits einmal in *Natur und Gnade*, dort noch im Kontext seiner eigenen rechten natürlichen Theologie und im Sinne einer Offenbarung *in* oder *aus* seiner Schöpfung.⁶⁰ Später taucht er dann bei Brunner vermehrt auf, auch in seiner dreibändigen Dogmatik.⁶¹ Was versteht Brunner unter Schöpfungsoffenbarung?

Zum besseren Verständnis ist es hilfreich, mit Brunner zwischen einer subjektiven und objektiven Seite der Schöpfungsoffenbarung zu unterscheiden.⁶² Die *objektive Seite* bezieht sich auf die extrahumanen Schöpfungswerke ebenso wie auf den Menschen als Geschöpf und bezeichnet so den Umstand, dass Gottes Offenbarung „durch die Werke der Schöpfung geschieht“⁶³. Doch was heißt hier „durch die Werke der Schöpfung“? Brunner ist an diesem Punkt nicht sehr genau. Es lassen sich m. E. zwei Aussagelinien rekonstruieren. Zur *ersten Aussagelinie* gehören Aussagen, die der Schöpfung qua ihrer Geschaffenheit von Gott eine inhärente, stabile und unmittelbare Offenbarungsqualität zuschreiben. Schöpfungsoffenbarung meint hier tatsächlich *Schöpfung als Offenbarung*⁶⁴ – wobei Schöpfung nicht so sehr als Akt, sondern als Resultat zu verstehen ist. In diese Richtung weisen verschiedene Aussagen Brunners. Etwa die Aussage, dass es seit der Erschaffung der Welt eine Schöpfungsoffenbarung gebe,⁶⁵ weil das, was der Schöpfer schaffe, seinen „Stempel“⁶⁶ trage und die Welt „gleichsam eine Art Spiegel“⁶⁷ sei, in dem wir den Schöpfer erkennen könnten. Zur Illustration referiert Brunner auf Ps 19: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes ...“⁶⁸. An einer Stelle schreibt Brunner sogar von einer „Gottesbildlichkeit“ der Schöpfung, und präzisiert diese dort als „die ihr von Gott von Anfang an verliehene Eigenschaft,

⁵⁹ Vgl. den Titel von Kapitel 6, a. a. O., 59–81. Zur subtilen Differenz zwischen dem Begriff der allgemeinen Offenbarung und dem der Schöpfungsoffenbarung vgl. a. a. O., 69. Brunner kann die beiden Begriffe aber auch univok verwenden (a. a. O., 64 et passim).

⁶⁰ Vgl. BRUNNER, *Natur und Gnade*, 179, vgl. 178.

⁶¹ Vgl. später in Brunners Dogmatik: BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, 136–139; sowie BRUNNER, EMIL, *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*, Dogmatik Bd. II, Zürich/Stuttgart 1960, 32–35.

⁶² Vgl. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 69, vgl. 64. So schon BRUNNER, *Natur und Gnade*, 179.

⁶³ BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 64.

⁶⁴ Vgl. schon BRUNNER, *Natur und Gnade*, 177.

⁶⁵ Vgl. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 64.

⁶⁶ A. a. O., 68.81 (hier im Zusammenhang der positiv gedeuteten *analogia entis*); so auch später: BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, 137; ders., *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*, 33.55.

⁶⁷ So in Zitation von Calvins Genfer Katechismus (1545): BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 61.

⁶⁸ A. a. O., 61f.

durch ihr Dasein und Sosein von ihrem Schöpfer Zeugnis zu geben“⁶⁹. Ist das ein Ausdruck dessen, was Brunner früher in *Natur und Gnade* als die seinem Schöpfungswerk von Gott verliehene „dauernde Offenbarungsmächtigkeit“⁷⁰ bezeichnet hat?

Neben dieser ersten Linie lässt sich aber auch noch eine *zweite Aussagelinie* ausmachen. Zu dieser zweiten Linie zähle ich Aussagen, die von einem direkt-aktualen Offenbarungswirken des Schöpfers durch seine Schöpfungswerke als „göttliches Offenbarungsmittel“⁷¹ sprechen. Brunner schreibt auch von einer „Selbstmanifestation Gottes in den Werken der Schöpfung“⁷². Es handelt sich um eine Selbstmanifestation, die sich sowohl „am und im Menschen“ zeigt als auch – wie in einem „Theater“ – in seiner geschöpflichen Umgebung.⁷³ – Schöpfungsoffenbarung meint hier also keine Offenbarung qua resultative Geschaffenheit des Geschaffenen, sondern je aktuelle Offenbarung Gottes vermittelt durch die Schöpfung als Offenbarungsmedium.

Diese Deutung der Werke der Schöpfung im Sinne eines direkt-aktualen Offenbarungsmediums steht Barths Sicht, die durchaus die Möglichkeit einer auch via Schöpfungsmedien vermittelten Christusoffenbarung vorsieht (s. o. 1.2), durchaus näher, als Brunners Aussagen auf der erstgenannten Aussagelinie. Selbst wenn Brunner die Schöpfungsoffenbarung, soweit ich sehe, nirgends direkt als Christusoffenbarung interpretiert.⁷⁴ Doch diese zweite Aussagelinie steht m. E. nicht im Zentrum von Brunners Anliegen, das eher auf jener ersten Aussagelinie zu verorten ist.

Soweit meine Rekonstruktion der zwei Aussagelinien der objektiven Seite der Schöpfungsoffenbarung. Nun ist die *subjektive Seite* zu beleuchten:

Die Schöpfungsoffenbarung macht den Menschen nicht nur zum Gegenstand der Gotteserkenntnis, der Mensch ist auch der Ort, wo diese Erkenntnis Gottes stattfindet und die Schöpfungsoffenbarung rezipiert wird. Das, „was Gott in seinen Schöpfungswerken zeigt“, kann „in einem Vernunftakt[] angeschaut werden“.⁷⁵ Brunner geht sogar noch weiter: Der Mensch *kann* den Schöpfergott nicht nur erkennen, er erkennt ihn sogar *faktisch*. „Also nicht nur von einer Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die einmal vorhanden war, jetzt aber verloren ist, auch nicht nur von einer jetzt gegenwärtigen Möglichkeit der Gotteserkenntnis, sondern von einem faktischen Erkennen ist die Rede“⁷⁶. Aufgrund seiner Sünde

⁶⁹ A. a. O., 81. Brunner verwendet diesen Begriff wiederum im Kontext der Interpretation der *analogia entis* und bezieht ihn hier eindeutig auch auf die außermenschliche Welt des Geschaffenen.

⁷⁰ BRUNNER, *Natur und Gnade*, 179f.

⁷¹ BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 69.

⁷² A. a. O., 74.

⁷³ Ebd. – unter Verweis auf Calvin.

⁷⁴ Vgl. jedoch immerhin andeutungsweise a. a. O., 76.

⁷⁵ A. a. O., 64.

⁷⁶ A. a. O., 64f.

kommt es freilich beim Menschen trotz dieses faktischen Erkennens nicht zu einer wirklichen und wirksamen Gotteserkenntnis, sondern zu Verzerrungen, Verblendungen und Götzenwahn. Denn der sündige Mensch lässt diese Erkenntnis für sich nicht gelten (wie Brunner in Anschluss an Röm 1,18ff. ausführte).⁷⁷ Erst von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus her erschließt sich darum nach Brunner die Schöpfungsoffenbarung in unverstellter, *rechter* Weise:

„Es ist beides wichtig: zu wissen, daß Gott sich schon von Anfang an in seiner Schöpfung geoffenbart hat, daß wir das aber erst und einzig durch seine Offenbarung in Jesus Christus recht zu erkennen vermögen.“⁷⁸ Damit ist auch Brunners eigener Erkenntnisstandort markiert: „Als solche, denen Jesus Christus die Augen geöffnet, reden wir, auf Grund des biblischen Zeugnisses, von der allgemeinen, allen gegebenen Schöpfungsoffenbarung.“⁷⁹

Was die rechte natürliche Theologie in „Natur und Gnade“ charakterisierte, trifft nun auch auf den Begriff der Schöpfungsoffenbarung in Brunners „Offenbarung und Vernunft“ und seiner Dogmatik zu: *Das rechte Verständnis der Schöpfungsoffenbarung ergibt sich erst in ihrer noetischen Zuordnung zur Christusoffenbarung*. Das schließt jedoch im Blick auf den Menschen eine dieser vorlaufende und selbst in sündig-gebrochener Weise faktische, allgemeine Schöpfungsoffenbarung nicht aus. Es bleibt also bei der spezifischen Ambivalenz, die wir bereits im Blick auf den Begriff der natürlichen Theologie in „Natur und Gnade“ festgestellt hatten.

Ich fasse die Ergebnisse dieses Abschnittes zusammen:

1. Der späte Brunner reserviert den Begriff der natürlichen Theologie für das, was er früher in „Natur und Gnade“ als nicht-rechte natürliche Theologie kritisiert hat.
2. An die Stelle der Rede von der rechten *theologia naturalis* tritt hingegen der Begriff der Schöpfungsoffenbarung. Sie ist auch für den sündigen Menschen möglich und wirklich, erschließt sich jedoch erst von der Christusoffenbarung her auf rechte Weise, so dass auch der Begriff der Schöpfungsoffenbarung eine Ambivalenz behält.
3. Wo Brunner, anders als in „Natur und Gnade“, ansatzweise den medialen Charakter der Schöpfungsoffenbarung herausstreicht, rückt er Barths Offenbarungsverständnis näher.

Die primäre Funktion der Rede von der Schöpfungsoffenbarung bleibt in alldem die Herausstellung der Ansprechbarkeit und Verantwortlichkeit des Menschen im Kontext seiner Sünde⁸⁰.

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ BRUNNER, Die christliche Lehre von Gott, 31. Vgl. ders., Offenbarung und Vernunft, 81.

⁷⁹ BRUNNER, Offenbarung und Vernunft, 63.

⁸⁰ „Die Lehre von der allgemeinen Offenbarung ist also die Begründung der Behauptung der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott und zugleich der Einsatzpunkt der missionarischen Bussforderung.“ (A. a. O., 65f.) Im Hintergrund steht Brunners Lektüre von Röm 1.

2.2 Karl Barth: Lichterlehre in KD IV/3

Als negative Kehrseite der christologischen Konzentration durchläuft auch die Ablehnung der natürlichen Theologie die *Kirchliche Dogmatik* und erfährt an verschiedenen Stellen modifizierte Applikationen und Präzisierungen – etwa in Barths Erwählungslehre in KD II/2 oder in seiner Schöpfungslehre in KD III. Das kann hier nicht ausgeführt werden. Vielmehr steuere ich direkt auf diejenige Passage in der *Kirchlichen Dogmatik* zu, die im Blick auf die natürliche Theologie in der Forschung viel zu reden gab, nämlich die *Lichterlehre* in KD IV/3 § 69.2.

In dieser langen Passage kommen zwei Argumentationsgänge zusammen: der erste Argumentationsgang betrifft das prophetische Wirken Jesu Christi und seine Selbstbezeugungen in der profanen Welt, der zweite betrifft die Selbstbezeugungen der Schöpfung und das darauf bezogene prophetische Wirken Jesu Christi in der Schöpfung.

Im ersten Argumentationsgang will Barth zeigen, dass die exklusive Selbstoffenbarung in Jesus Christus durchaus einschließt, dass auch in der Profanität, im Weltgeschehen wahre Worte, Lichter und Wahrheiten zu vernehmen sind – dass aber diese wahren Worte, Lichter und Wahrheiten nur insofern wahr sind, als es sich dabei um Selbstbezeugungen Jesu Christi handelt, also um sein Wort, sein Licht, seine Wahrheit *extra muros ecclesiae*.⁸¹

Barth grenzt diese Selbstbezeugungen Jesu Christi im Bereich des menschlichen Weltgeschehens ab vom „Selbstzeugnis“ der Schöpfung als solcher.⁸² Diesem Selbstzeugnis widmet sich der zweite Argumentationsgang.⁸³ Es gibt nach Barth tatsächlich „Lichter und Wahrheiten“ und insofern eine eigene Sprache und Worte der geschaffenen Welt als solcher.⁸⁴ Es gibt sogar eine sich „*durchhaltende Helligkeit*“⁸⁵ der Schöpfung, ist sie doch „*theatrum gloriae Dei*“⁸⁶ – Schauplatz des Christusdramas. Im Zusammenhang dieser schöpfungstheologischen Charakterisierung findet sich dann auch eine erstaunliche Aussage Barths:

Die fatalen modernen Ausdrücke ‚Schöpfungsoffenbarung‘ oder ‚Uroffenbarung‘ könnten hier einen eindeutigen und guten Sinn, den sie in ihrem bisherigen Gebrauch nicht haben, bekommen: sie sind ihre, der *creatura*, der *κτίσις eigene* Offenbarungen. Wird man besonders von diesem letzteren Ausdruck nur sparsamsten Gebrauch machen, so ist doch auch er in diesem Sinn und Zusammenhang nicht ganz zu verwerfen. Es gibt eine Helligkeit der Geschöpfungswelt, weil und indem sie nicht ohne bestimmte, dauernd in ihr leuchtende

⁸¹ Vgl. KD IV/3, 122–153. Für eine gründlichere Interpretation und Kontextualisierung dieses ersten Argumentationsganges vgl. PFENNINGER, MICHAEL. Die Welt ist Gottes. Karl Barths Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung, Berlin/Boston 2023, 363–381.

⁸² Zur Abgrenzung: KD IV/3, 153. Zum Begriff dieses Selbstzeugnisses: vgl. IV/3, 157 et passim.

⁸³ Zum Argumentationsgang: vgl. KD IV/3, 153–188.

⁸⁴ KD IV/3, 157.

⁸⁵ KD IV/3, 158.

⁸⁶ KD IV/3, 155, vgl. 158.

Lichter, dauernd in ihr vernehmbare Worte und Wahrheiten ist, weil und indem sie ihren Bestand und das ihr eigentümliche Wesen nicht nur hat, sondern auch nicht verbirgt, sich in ihm auch fort und fort erschließt, sichtbar und hörbar, verständlich – erkennbar und insofern offenbar macht. Das uns damit gestellte Problem ist vielleicht nur um so schärfer und ruhiger zu erkennen und zu beantworten, wenn wir es unterlassen, an dieser Stelle eine neue Terminologie einzuführen.⁸⁷

Ist Barth hier in seinem Spätwerk nun doch noch auf den Denkweg natürlicher Theologie eingebogen? Streckt er nun plötzlich Brunner, Althaus und anderen seine Hand zur Versöhnung aus, wenn er selber von Schöpfungsoffenbarung und Uroffenbarung spricht? So wurde oft in der Forschung gefragt.⁸⁸ Doch es scheint mir sehr deutlich, dass Barth keine späte Rehabilitation der natürlichen Theologie vornimmt.⁸⁹ Ich nenne nur zwei Punkte, es gäbe noch mehr:

Erstens zitiert er als Leitsatz zu § 69 programmatisch die 1. These der Barmer Theologischen Erklärung und distanziert sich explizit von der „dürftige[n] Hypothese“ einer „sog. ‚natürlichen Theologie‘“⁹⁰.

Zweitens problematisiert und relativiert Barth das Selbstzeugnis der Schöpfung dann doch erheblich, wo er es ins Verhältnis zum einen wahren Licht Jesu Christi setzt.⁹¹ „An sich und als solche [...] sind sie genau genommen doch nur *Leuchtkörper* und *Leuchtkräfte*, noch nicht angezündete, oder wieder verlöschte und also nicht brennende, nicht scheinende *Lichter*. An sich und als solche zeigen sie wohl – aber ins Leere, ins Unbekannte.“⁹² Erst im Licht Jesu Christi werden die Lichter der Schöpfung zum Leuchten gebracht,⁹³ erst indem diese Lichter in das eine Licht Jesu Christi „aufgehoben“, „instauriert“ und „integriert“ werden,⁹⁴ können sie direkt in dessen Dienst genommen werden und zu „Wahrheiten werden“.⁹⁵ Wie genau diese Instauration Christi, diese christologische Integration und Inanspruchnahme zu denken ist, führt Barth nicht aus. Er bedient sich aber prägnanter Bilder: So zitiert er zur Illustration Ps 19,2f.5 und

⁸⁷ KD IV/3, 158. Der Begriff der Schöpfungsoffenbarung taucht bei Barth noch an anderen Stellen auf (etwa in KD IV/3, 8 oder KD III/1, 425). Nirgends aber wird Barths Stellung dazu so deutlich wie hier.

⁸⁸ Vgl. z. B. den Überblick bei KOCK, *Natürliche Theologie*, 76.

⁸⁹ So z. B. auch die Interpretationen von: A. a. O., 67–76; sowie: LINK, CHRISTIAN, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 73), München 1976, bes. 286–310.

⁹⁰ KD IV/3, 131.

⁹¹ KD IV/3, 171ff.

⁹² KD IV/3, 177. – Barth unterstreicht das noch, indem er sagt: „Die Welt als solche produziert keine Gleichnisse des Himmelreiches!“ IV/3, 161. Von solchen Gleichnissen spricht Barth nicht im Blick auf die Schöpfung, sondern allein im Blick auf die Profanität, die er im ersten Argumentationsgang (s. o.) thematisiert. Vgl. auch PFENNINGER, *Die Welt ist Gottes*, 352–354.357.

⁹³ KD I/3, 177. – Barth beschreibt diesen Vorgang auch als ein Spiegeln (a. a. O., 174) und Reflektieren (a. a. O., 187).

⁹⁴ Zu diesen Begriffen vgl. KD IV/3, 177–179.

⁹⁵ KD IV/3, 179.

deutet die Intergration der geschöpflichen Lichter sogar als ihre Ordination zum *ministerium Verbi Divini*!⁹⁶ Kurz gesagt: Ohne das Selbstzeugnis Jesu Christi in seinem prophetischen Amt gibt es – trotz des zu würdigenden Selbstzeugnisses der Schöpfung – weder in der Schöpfung noch im extrachristlichen Weltgeschehen wahre Worte, Lichter, Wahrheiten. Vergleicht man den späten Barth mit dem späten Brunner, so fällt auf, dass Barth in seiner Lichterlehre viel bescheidener und zugleich viel anspruchsvoller ist: Brunner hat statuiert, dass es eine natürliche Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung geben kann und faktisch gibt – *rechte* Erkenntnis freilich nur von der Christusoffenbarung her. Barth hingegen lässt die menschliche und aussermenschliche Welt Welt sein,⁹⁷ sie darf und soll nicht religiös überhöht werden durch die Annahme einer natürlichen Theologie. Andererseits schreibt er, dass in Worten, Lichtern und Wahrheiten der profanen Welt und sogar im Selbstzeugnis der Schöpfung diese Welt zum Selbstzeugnis *Jesu Christi* werden kann. Durch das Wirken Jesu Christi in seinem prophetischen Amt zeugt die Welt nicht nur vom Schöpfer, sondern von Jesus Christus – sofern ihr das von ihm her je und je gegeben wird. Die Annahme einer derart universalen christologischen Inklusion wäre für Brunner von seinem apologetisch-eristischen Programm einer missionarischen Theologie her undenkbar gewesen.

Ich halte noch einmal fest: Barth bleibt bei der *exklusiven Konzentration auf die Christusoffenbarung* – die Exklusivität wird in der Lichterlehre aber mit einer erweiterten *kosmisch-universalen Inklusion* verbunden, die schön zeigt, wie Barth sich an den *Problembeständen* der natürlichen Theologie abarbeitet, ohne auf ihren Denkweg einzuschwenken. Barth selbst hat rückblickend auf sein *Nein!* gesagt: „Später holte ich dann die *theologia naturalis* via Christologie wieder herein“⁹⁸ Er hat dabei sicher an die Lichterlehre gedacht – und vielleicht standen ihm dabei schon die Inhalte vor Augen, die er im Winter 1960/61 unter dem Titel *Der bekannte und unbekannt Gott?* (KD IV/4 § 77.2) im Rahmen seiner Vorlesung in Basel vorgetragen hat und die später als Teil der Nachlassfragmente publiziert wurden.⁹⁹

Ich habe eingangs des Vortrages gefragt, ob Barth seine Kritik an der natürlichen Theologie widerrufen hat und es eine Annäherung der beiden Positionen gegeben hat. Ich habe nun eine Antwort mittels einer selektiven Untersuchung

⁹⁶ Vgl. KD IV/3, 187f.

⁹⁷ Vgl. dazu ausführlich: PFENNINGER, *Die Welt ist Gottes*.

⁹⁸ Gespräch mit Vertretern der Herrnhuter Brüdergemeine vom 12.10.1960, in: Karl Barth, *Gespräche 1959–1962*, hg. v. Eberhard Busch, GA IV/25, Zürich 1995, 125–157, 132.

⁹⁹ BARTH, KARL, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961*, GA II/7, hg. v. Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 187–254, v. a. 196ff. – Gemäß der plausiblen zeitlichen Rekonstruktion von Dr. Peter Zoicher (Karl Barth-Archiv Basel) dürfte Barth § 77.2 ungefähr im Dezember 1960/Januar 1961 vorgetragen haben.

des Spätwerkes gegeben: Es gibt zwar Präzisierungen und Erweiterungen, insofern dass Brunner seine Begrifflichkeit weiter klärt und auch den medialen Charakter der Schöpfungsoffenbarung wahrnimmt und Barth den Phänomenhorizont der Christusoffenbarung explizit ausweitet. Doch Brunner hat immer wieder seine Position verteidigt und auch bei Barth hat faktisch nie eine Widerrufung seiner Kritik an der natürlichen Theologie stattgefunden, weder in der Lichterlehre, in den Ausführungen in § 77.2 noch im zitierten Brief angesichts des bevorstehenden Todes Brunners.¹⁰⁰ Im kommenden Kapitel möchte ich kurz deutlich machen, dass eine solche Annäherung nicht nur *faktisch* nicht stattgefunden hat, sondern auch *prinzipiell* unter den gegebenen schöpfungstheologischen Voraussetzungen gar nicht hätte stattfinden können!

3. Differenzen in den schöpfungstheologische Voraussetzungen

Der Mensch ist „die Krone, das Ziel der Schöpfung“¹⁰¹ – in Brunners schöpfungstheologischem Denken steht klar die Anthropologie im Zentrum. Zentral ist dabei für Brunner die zugegebenermaßen mythische Figur des Sündenfalls, auch wenn er an ihr nicht in einem temporallogischen, sondern nur noch in einem sachlogischen Sinne festhält. Der Mensch ist gut geschaffen und fällt, seine Sünde ist Widerspruch gegen sein ursprünglich gutes Geschaffensein. Entsprechend unterscheidet auch der späte Brunner zwischen einer durch die Sünde verlorenen materialen Gottebenbildlichkeit und einer postlapsarisch verbleibenden formalen Gottebenbildlichkeit. Die Versöhnung des Menschen besteht dann weitgehend in einer Restitution der Ursprungsgüte – mit leichter Überbietung im Eschaton. Was im Zentrum der Schöpfung mit dem Menschen geschieht, affiziert bei Brunner freilich die extrahumane Schöpfung kaum. Sie ist von den Sündenfolgen nicht tangiert:

Die Heilige Schrift weiss nichts davon, dass die Schöpfungsoffenbarung, sei es in oder ausserhalb des Menschen, durch die Sünde vernichtet sei. Auch der Ausdruck ‚gefallene Schöpfung‘ ist der Bibel fremd. Nicht die Schöpfung, sondern der Mensch ist gefallen, nicht die Schöpfungsoffenbarung ist zerstört, sondern der Mensch verkehrt das, was ihm Gott zu erkennen gibt, durch die Sünde in Abgötterei.¹⁰²

Brunner kennt weder eine gefallene Schöpfung noch ein Leiden der Schöpfung, Röm 8 spielt in Brunners Dogmatik tatsächlich keine Rolle. Nur ganz am Rand schimmert auch bei Brunner durch, dass es in der Schöpfung auch eine evolutionsgetriebene Problematik gibt. Brunners natürliche Theologie und sein

¹⁰⁰ So im Blick auf diesen Brief auch: DILLER, *Theology's Epistemological Dilemma*, 191, Anm. 63.

¹⁰¹ BRUNNER, *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*, 79.

¹⁰² BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 73f.

späteres Konzept der Schöpfungsoffenbarung basieren auf einer protologischen Güte der Schöpfung, die sich im extrahumanen Bereich in ungeschichtlicher Statik bis ins Eschaton verlängert (um dort dann freilich – so wird andeutungsweise deutlich – einer *annihilatio* zu verfallen).¹⁰³

Auch die schöpfungstheologischen Voraussetzungen von *Barths* Ablehnung einer natürlichen Theologie seien kurz skizziert: Barth hat in seiner Schöpfungslehre zwischen einer Licht- und einer Schattenseite unterschieden.¹⁰⁴ Es gibt ein Ja, eine durchgehende Helligkeit der Geschöpfungswelt, es gibt Freude, Schönheit, Harmonie, lebensfördernde Energien usw. Das alles sind Elemente der Lichtseite der Schöpfung. Doch daneben gibt es nach Barth auch die Schattenseite der Schöpfung: Es gibt ein Nein, Leiden, Krankheit, Dunkelheiten, Armut, Sterbenmüssen, Tod usw. Dass die Schöpfung sowohl eine Schatten- wie Lichtseite hat, liegt darin begründet, dass sie auf Jesu Christi Tod und Auferstehung hin geschaffen ist. Sein Kreuzestod hat seine Entsprechung in der Schattenseite, seine Auferstehung in der Lichtseite. Barth schreibt dazu:

Um ihn in seinem eigenen Sohn zur Gemeinschaft mit sich selbst zu erheben, hat Gott den Menschen geschaffen: das ist der *positive* Sinn seines Daseins und alles Daseins. Eben diese Erhebung hat aber zur Voraussetzung seine und des ganzen Daseins von Gottes eigenem Sohn zu teilende und zu ertragende Niedrigkeit: das ist der *negative* Sinn des Geschöpfes. Indem Alles auf Jesus Christus, auf seinen Tod und seine Auferstehung hin geschaffen ist, muß Alles zum vornherein unter dieser doppelten, entgegenstehenden Bestimmung stehen [...].¹⁰⁵

Von dieser christologischen Begründung her ist der innere Gegensatz von Licht- und Schattenseite, in seiner Ganzheit und Totalität gut, ja sogar sehr gut, vollkommen.¹⁰⁶

Neben der Licht- und Schattenseite der Schöpfung kennt Barth freilich auch noch eine ganz andere Größe, die nicht zur guten Schöpfung gehört, die Gott weder geschaffen noch gewollt hat, die jedoch auf seine Schöpfung destruktiv einwirkt: das „Nichtige“ (im Kontext von KD III/1 spricht Barth begrifflich meist noch vom Nichts, vom Chaos, von der Finsternis o. ä., meint der Sache nach aber dasselbe). Das Nichtige ist das Böse im umfassenden Sinne, es umfasst die Gestalten der Sünde, des Übels, des Todes, des Dämonischen und des Chaos. Es ist eine destruktive, aggressive, vernichtende Macht, die die Schöpfung bedroht und massiv gefährdet. Barth lokalisiert das Geschöpf wie er drastisch sagt „am Rande des Nichtigen“¹⁰⁷. Die Schattenseite der guten Schöpfung ist dem Nichtigen gleichsam benachbart und von dort her bedroht und verletzbar. Zudem

¹⁰³ Für genauere Hintergründe und Belege vgl. WÜTHRICH, „Eine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“, bes. 40–57.

¹⁰⁴ Vgl. KD III/1, 424–430 sowie KD III/3, 334–342.

¹⁰⁵ KD III/1, 430.

¹⁰⁶ Vgl. KD III/1, 418–476; KD III/3, 334–342.

¹⁰⁷ KD III/3, 336. Vgl. KD III/1, 430.439f.

besteht eine heimtückische Eigenschaft des Nichtigen gerade darin, dass es die Grenze zwischen guter Schöpfung und Nichtigem unkenntlich macht. Das ist m. E. der tiefere Grund dafür, dass für Barth eine natürliche Theologie schon nur aus schöpfungstheologischen Gründen nicht in Frage kommt: die natürliche Theologie läuft ständig Gefahr, sich zum Komplizen des Nichtigen zu machen! Barth vertritt keine naive Schöpfungsromantik, die Lehre vom Nichtigen indiziert ein durchaus problematisches Moment der Schöpfung, das freilich nicht ausschließt, dass Barth eine *christologisch* fundierte Güte der Schöpfung vertritt, eine Güte gleichsam jenseits von Gut und Böse. Dieses problematische Moment untergräbt die Möglichkeit einer natürlichen Theologie, wie sie Brunner vertreten hat, schon im Ansatz; es tritt in der Versöhnungslehre KD IV/1–3 zwar etwas zurück, es verschwindet aber nicht – nicht einmal in der Lichterlehre.¹⁰⁸

4. Zwei Schlussthesen

1. Der Streit um die natürliche Theologie im Jahr 1934 lässt sich nicht auf ein, zwei doktrinale Differenzen reduzieren. Zudem ging es, mit diesen Differenzen verbunden, auch um Denkformen, Methodologien, theologiegeschichtliche Rezeptionen, machtpolitische Konstellationen, biographische Dispositionen etc. Entsprechend komplex nimmt sich auch die späte Bearbeitung dieses Streites aus. Dennoch darf m. E. die These gewagt werden: Brunners und Barths späte Bearbeitungen des Problems der natürlichen Theologie machen deutlich, was sich in ihrem Streit im Jahre 1934 bereits ansatzweise abgezeichnet hat: Dass es nämlich trotz gewisser Modifikationen u. a. fundamentale Differenzen in der Schöpfungstheologie waren, die eine spätere Annäherung prinzipiell verunmöglicht haben.
2. Der Streit um die natürliche Theologie im Jahre 1934 war auch ein Streit um das theologische Erbe Calvins. Brunner war der Meinung, Calvin vertrete eine natürliche Theologie, während Barth das gerade verneinte. Bei diesem Streit um die angemessene Calvindeutung wurde jedoch weder von Brunner noch von Barth der spezifische *pneumatologische Akzent* der Schöpfungslehre Calvins wahrgenommen und bedacht – obwohl dieser Akzent doch entscheidend wichtig gewesen wäre für die Beurteilung von Calvins Verständnis ‚natürlicher Gotteserkenntnis‘. Dieser pneumatologische Akzent hätte am ehesten das Potential zu einer Annäherung der beiden Positionen bereitgestellt – freilich nicht ohne grundlegendere, schöpfungstheologische Modifikationen auf beiden Seiten, sowohl bei Brunner als auch bei Barth. Aus heutiger Sicht legt

¹⁰⁸ Vgl. zu Barths Lehre vom Nichtigen: WÜTHRICH, MATTHIAS D., Gott und das Nichtigte. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.

der Streit von Brunner und Barth auch ihre pneumatologischen (bzw. trinitätstheologischen) Defizite in der Schöpfungstheologie offen.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Vgl. dazu WÜTHRICH, MATTHIAS D., Pneumatologische Bezüge zur Schöpfungstheologie. Reflexionen aus einer reformierten Perspektive, in: Reinhard Feldmeier/Jörg Frey/Benjamin Schliesser (Hg.), Geist. Phänomenologie – Religionsgeschichte – Theologie. Ein Compendium (WUNT 542), Tübingen 2025, 1027–1057.

Remota fide?

Zu Profil und Funktion natürlicher Theologie bei Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg

FRIEDERIKE NÜSSEL

Die Debatte um Sinn und Möglichkeit natürlicher Theologie nahm in der evangelischen Theologie seit den frühen 1960er Jahren für mindestens zwei Jahrzehnte einen zentralen Stellenwert ein, bevor sie ihre Brisanz verlor und durch andere Debatten überlagert wurde. Maßgeblich provoziert wurde sie durch den theologischen Ansatz von Wolfhart Pannenberg, der sich 1961 im Verbund mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Rolf Rendtorff mit der Programmschrift *Offenbarung als Geschichte*¹ zu Profil und Fundierung der Offenbarungstheologie zu Wort meldete. Wie Pannenberg in einem späten Selbstzeugnis festhielt, sei es damals eigentlich nur um eine gründlichere biblische Fundierung für den theologischen Schlüsselbegriff der Offenbarung gegangen.² Mit seiner Besprechung von *Offenbarung als Geschichte* in der Theologischen Literaturzeitung³ hat Paul Althaus den neuralgischen Punkt in dem hier vorgestellten Offenbarungs- und Theologieverständnis herausgearbeitet, um den es auch in der späteren Debatte zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg über die Rolle der natürlichen Theologie geht. Diese Debatte soll im Folgenden anhand der einschlägigen Texte in Grundzügen vorgestellt und diskutiert werden.

¹ PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 51982.

² Vgl. das Selbstzeugnis von PANNENBERG, WOLFHART, *An Intellectual Pilgrimage*, in: *KuD* 54 (2008), 149–158, bes. 155. Siehe auch AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannenburgs*, in: Jörg Frey/Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT 248), Tübingen 2009, 725–744, bes. 725f; außerdem Dies., *Offenbarung als Geschichte*, in: Christian Danz (Hg.), *Kanon der Theologie*, Darmstadt 2008, 2010, 296–302.

³ ALTHAUS, PAUL, *Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenburgs Begriff der Offenbarung*, in: *ThLZ* 87 (1962), 321–330.

1. Jüngel liest Pannenberg

1977 schrieb Eberhard Jüngel im Vorwort zu *Gott als Geheimnis der Welt*:

Auf zwei Wegen wird in der gegenwärtigen Theologie der Versuch unternommen, Gott wieder denken zu lernen. Auf dem einen – vor allem von Wolfhart Pannenberg mit eindrücklicher Konsequenz verfolgten – Weg wird Gott zunächst *remoto deo* gedacht, um so zur Freilegung eines Gottesgedankens zu kommen, der dann auch als Rahmenbegriff für das dem christlichen Glauben eigene Gottesverständnis fungiert.⁴

Demgegenüber charakterisiert Jüngel den anderen Weg – seinen Weg – wie folgt:

Das Denken geht hier seinen Weg sozusagen von innen nach außen, von der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung zu einem universale Geltung beanspruchenden Gottesbegriff. Nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Bestimmungen Gottes Denkbarkeit zu demonstrieren, sondern aufgrund des zur Gotteserfahrung führenden Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes sowohl diesen als auch den Menschen zu denken und so die christliche Wahrheit allein aus ihrer inneren Kraft heraus in ihrer allgemeinen Geltung als die eine Wahrheit zu erweisen – das ist das Ziel des in diesem Buch eingeschlagenen Denkweges.⁵

Eine erste ausführliche Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Pannenberg hatte Jüngel 1975 in dem Aufsatz *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*⁶ unternommen. Die im Untertitel angekündigten „Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg“ werden in zwei Abschnitten sorgfältig vorbereitet, bevor im dritten und vierten Abschnitt die eigentliche Auseinandersetzung stattfindet. Im ersten Schritt diagnostiziert Jüngel ein neues Interesse an der natürlichen Theologie in der zeitgenössischen evangelischen Theologie, das nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer neuerdings erkennbaren gewissen Skepsis auf katholischer Seite Beachtung verdiene. Jüngel vermutet, „daß das Problem der natürlichen Theologie deshalb wieder in die Mitte des Interesses zu rücken beginnt, weil in theologischen Krisenzeiten gerade diejenigen Probleme Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die so etwas wie das nervöse Zentrum einer Wissenschaft bilden.“⁷ Zweifelsohne gehöre dabei „das Problem der natürlichen Theologie zum nervösen Zentrum der evangelischen Theologie“⁸, wie an den nachreformatorischen und insbesondere modernen Debatten für und wider deutlich werde. Zwar seien Vertreter und Bestreiter natürlicher Theologie gleichermaßen bestrebt, den Atheismus als Unmöglichkeit auszuweisen. Doch

⁴ JÜNGEL, EBERHARD, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986, XII.

⁵ Ebd.

⁶ JÜNGEL, EBERHARD, *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, 158–177.

⁷ A. a. O., 158.

⁸ A. a. O., 158f.

unter den gegenläufigen Ansätzen interessanter seien „die großen Nein-Sager“⁹ in der aufgeklärten evangelischen Theologie Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, „weil sie der Aufgabe, der das Unternehmen einer natürlichen Theologie galt, auf anderen Wegen ebenfalls gerecht zu werden suchten: nämlich ‚Gott‘ als ein auf das Ganze gehendes Wort zu verstehen, dessen *besonderer Anspruch* gleichwohl *allgemeine Geltung* einschließt.“¹⁰ Um die „vehemente Ablehnung der natürlichen Theologie“¹¹ bei diesen ansonsten sehr unterschiedlichen Theologen zu verstehen, untersucht Jüngel im zweiten Schritt die Entstehungsgeschichte der natürlichen Theologie und den Wandel ihrer Funktionen. In seiner Rekonstruktion verweist er zunächst darauf, dass natürliche Theologie nicht in der christlichen Theologie, sondern vielmehr in der antiken Philosophie ihren Ursprung habe. Dabei arbeitet Jüngel holzschnittartig ihre kritische Aufgabe gegenüber der mythischen Theologie zugunsten der pädagogisch-politischen Theologie bei Platon und ihre wissenschaftliche Bedeutung im Eintreten für die Einheit des Seins und der Einzigkeit der Gottheit gegenüber vielen Göttern bei Aristoteles heraus. In impliziter Auseinandersetzung mit Adolf von Harnacks These der hellenistischen Überfremdung der christlichen Religion in der Patristik erklärt Jüngel die Rezeption philosophischen Denkens bei den Kirchenvätern als „äußerst komplexen und in sich differenzierten Vorgang“¹², in dem sich Aneignung und Widerspruch zum griechischen Denken verbinden. Das lasse sich auch darin erkennen, dass und wie „die natürliche Theologie der Heiden von den Kirchenvätern teils kritisiert, teils rezipiert“¹³ worden sei. Die Komplexität der kritisch-konstruktiven Rezeption zeige sich dabei zum einen in den dogmatischen Neubildungen wie insbesondere der Trinitätslehre¹⁴ und zum anderen in der „kritische(n) Adaption der natürlichen Theologie im Sinne einer vernünftigen Erkenntnis Gottes aus der Natur“¹⁵ im Lichte der biblischen Hinweise auf die Entfremdung des Menschen von seiner geschöpflichen Situation. Die „Assimilation von christlicher und natürlicher Theologie“¹⁶ sei darum „unausgeglichen“¹⁷ verlaufen, weil die Väter in der Rezeption der natürlichen Theologie einerseits „die heidnische Gotteserkenntnis als christliche reklamieren“¹⁸ konnten, sich andererseits aber „von der christlichen Gotteserkenntnis her zur kritischen Distanz gegenüber der ohne Glauben zustande gekommenen Rede von Gott veranlaßt“¹⁹ sahen. Mit

⁹ A. a. O., 159.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A. a. O., 160.

¹² A. a. O., 162.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 162f.

¹⁵ A. a. O., 163.

¹⁶ A. a. O., 164.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

dieser Beschreibung attestiert Jüngel den Vätern dasjenige kritische Bewusstsein in der Rezeption der natürlichen Theologie, welches nach seiner Rekonstruktion in der Theologie der Neuzeit verloren ging.²⁰

Zunächst aber habe die theologische Bearbeitung der Spannung zwischen der kritisch-konstruktiven Funktion der natürlichen Theologie und ihrer Differenz zur Glaubenserkenntnis zur Ausbildung einer eigenen christlichen natürlichen Theologie in der Scholastik geführt, die in klassischer Weise bei Thomas von Aquin anzutreffen sei.²¹ Die Funktion der natürlichen Theologie bestehe bei Thomas „darin, den Menschen als von Natur her auf Offenbarung ausgerichtet zu erweisen. Offenbarung ist dabei verstanden als die übernatürliche Ermöglichung einer übernatürlichen Anschauung Gottes.“²² „Die Gnade setzt *sich* die Natur voraus“²³, womit die Natur in die übernatürliche Erkenntnisordnung eingebunden werde. Glaubens- und Wissensgegenstände würden bei Thomas so unterschieden, dass ein Gegenstand von einer Person entweder geglaubt oder gewusst werden könne. Zwar gelte der Glaube gegenüber dem Wissen als „gnoseologisch mindere Weise des Erfassens.“²⁴ Aber damit sei bei Thomas keine theologische Herabsetzung verbunden. Glaubensgegenständen komme nicht nur „höhere Gewißheit zu“²⁵, im Glauben würden vor allem die für den Menschen heilsrelevanten Inhalte gewusst. Dabei besäßen Wissen und Glaube bzw. natürliche Gotteserkenntnis und Glaubenserkenntnis ihre je eigene Notwendigkeit. Das römisch-katholische Lehramt habe – wie Jüngel im Rekurs auf Hans Urs von Balthasar festhält – diese Lehrgestalt „insofern radikalisiert, als es eine Eigenständigkeit der Natur gegenüber der Gnade“²⁶ behauptet und die Bestreitung einer gewissen natürlichen Gotteserkenntnis anathematisiert habe. Das Interesse an der Möglichkeit und Selbständigkeit natürlicher Gotteserkenntnis sei zwar durch den Gedanken der Freiheit der Gnade motiviert gewesen, habe aber die Verselbständigung der natürlichen Theologie forciert.²⁷ Im Rah-

²⁰ Nach JÜNGEL, Dilemma, 164, hat sich „der Prozeß der Assimilation von christlicher und natürlicher Theologie“ in der alten Kirche unausgeglichen vollzogen. „Während man einerseits die heidnische Gotteserkenntnis als christliche reklamieren konnte – bis hin zur Rede vom *testimonium animae naturaliter christianae* –, wußte man sich andererseits doch von der christlichen Gotteserkenntnis her zur kritischen Distanz gegenüber der ohne Glauben zustande gekommenen Rede von Gott veranlaßt. Während man zwar auf der Ebene der Philosophie argumentieren mußte, um den Glauben als vernünftig zu erweisen, wußte man sich doch auch wiederum von der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes her zur Bestreitung der philosophischen Gotteserkenntnis veranlaßt. Gerade diese *Spannung* aber führte vollends zur Ausbildung eines besonderen Genus der christlichen Theologie, eben zur christlichen *theologia naturalis*.“

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

²³ A. a. O., 165.

²⁴ A. a. O., 165.

²⁵ Ebd.

²⁶ A. a. O., 166.

²⁷ Vgl. a. a. O., 166f.

men dieser Entwicklung sei es immer mehr Aufgabe der natürlichen Theologie geworden, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens philosophisch in Abgrenzung von einer *fides quaerens intellectum* zu demonstrieren. Diese philosophische Theologie sei gegenüber der herkömmlichen christlichen Theologie immer mehr als die eigentliche natürliche Theologie aufgetreten.²⁸ Die Pointe von Jüngels Interpretation der vorreformatorischen Entwicklung liegt darin, auf „das auch in der Verfremdung noch erkennbare *reformatorische* Motiv dieser Entwicklung“²⁹ aufmerksam zu machen.

In der nachreformatorischen Entwicklung im Gegenüber von katholischer und evangelischer Theologie sieht Jüngel die problematischere Entwicklung in der Rezeption natürlicher Theologie nicht auf katholischer Seite. In Abgrenzung von dem Recht auf Gnade, welches der Löwener Theologe Bajus aus der natürlichen Theologie ableitete, habe sich die lehramtliche Theologie zwar genötigt gesehen, „die grundsätzliche Möglichkeit einer untrüglichen Erkenntnis Gottes als des principium et finis aller Dinge naturali humanae rationis lumine e rebus creatis“³⁰ zu dekretieren, habe dabei aber „den reichen Strom der Tradition natürlicher Theologie auf einen relativ kritischen Begriff“³¹ gebracht. Demgegenüber habe die evangelische Theologie in der Ausarbeitung einer Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis ein konstruktives Interesse an der natürlichen Theologie an den Tag gelegt. Damit habe sie „gerade das wieder preisgegeben, was als Wahrheitsmoment der natürlichen Theologie in die vom ‚homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator‘ handelnde Theologie eingegangen war.“³² Die altprotestantische Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis habe so selbst den Anlass dafür geboten, im Kontext der Aufklärung zunächst die Bestimmung des Menschen von der Rechtfertigung Gottes her zu hinterfragen und dann die Religion überhaupt als Vernunftreligion auszulegen.³³

Vor dem Hintergrund der so gelesenen Entwicklung evangelischer Theologie kann Jüngel es als „reformatorische Tat“³⁴ werten, dass sich Friedrich Schleiermacher

ausdrücklich ‚völlig von der Aufgabe‘ lossagte, ‚von allgemeinen Prinzipien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden sollte‘. Damit war der Sinn der Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion bestritten und als einzige ‚Quelle‘ christlicher Lehre ‚die Selbstverkündigung Christi‘ behauptet.³⁵

²⁸ Vgl. a. a. O., 167.

²⁹ Ebd.

³⁰ A. a. O., 169.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Vgl. a. a. O., 170f.

³⁴ A. a. O., 171.

³⁵ Ebd.

Diese Etappe der von Jüngel rekonstruierten Entwicklung natürlicher Theologie ist doppelte. Zum einen wird Schleiermacher mit seiner Kritik der natürlichen Theologie als der Retter der reformatorischen Einsicht positioniert, die die vorherige Theologie verspielt hatte. Zum anderen werden die Wurzeln der Radikalkritik an der natürlichen Theologie, die man gemeinhin mit dem Namen Karl Barth verbindet, bei Schleiermacher loziert. Hatte Barth seine Theologie als Gegenentwurf zu Schleiermacher und der anthropozentrischen Entwicklung der Theologie in Stellung gebracht, so arbeitet Jüngel nunmehr als wesentlichen Punkt der Übereinstimmung heraus, dass beide Theologen mit der logischen Einsicht ernst gemacht haben, wonach „das Wahre index sui et falsi ist.“³⁶ Als „auf das Ganze gehende Erkenntnis“³⁷ könne sich die Gotteserkenntnis nicht teilen und schließe Halb Wahrheiten aus. Diese Konstellation bildet den theologiehistorischen Horizont, in den Jüngel die Position von Wolfhart Pannenberg einzeichnet.

In seinen Überlegungen zum Gespräch mit Wolfhart Pannenberg von 1975 konzentriert sich Jüngel auf Pannbergs Aufsatz *Einsicht und Glaube* von 1963³⁸, in dem dieser auf die Anfragen von Paul Althaus an seinen Beitrag in der Programmschrift *Offenbarung als Geschichte* (1961)³⁹ geantwortet hat. Dies ist bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass zum Zeitpunkt von Jüngels Überlegungen bereits die anthropologische Konzeption des Pannbergischen Programms in dem Band *Was ist der Mensch?* (1962)⁴⁰ und die wissenschaftstheoretische Fundierung in *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973)⁴¹ vorlag. Doch in Pannbergs Antwort an Althaus wird für Jüngel das Motiv für die „neuerliche Hinwendung zur natürlichen Theologie“⁴² besonders deutlich, welches er in der dezidierten „Abwendung von einem ‚autoritativen Gottesverständnis‘“⁴³ sieht. Pannenberg kritisiere dabei insbesondere, dass das Verständnis der Offenbarung durch die Auslegung als autoritatives Wort Gottes, „gegenüber der Problematik des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins versagt habe“⁴⁴. Demgegenüber wolle Pannenberg „diesem Freiheitsbewußtsein endlich positiv Rechnung tragen“⁴⁵. Dieses von Jüngel herausgearbeitete Motiv verdient insofern besondere Beach-

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ PANNENBERG, WOLFHART, *Einsicht und Glaube*. Antwort an Paul Althaus, in: ThLZ 88 (1963), 81–92.

³⁹ PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961. Darin PANNENBERG, Einführung, 7–20, sowie ders., *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, 91–114.

⁴⁰ PANNENBERG, WOLFHART, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962.

⁴¹ PANNENBERG, WOLFHART, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973.

⁴² JÜNGEL, *Dilemma*, 171.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

tung, als in der späteren Debatte um Pannenberg's *Anthropologie in theologischer Perspektive* das Interesse am Freiheitsbewusstsein deutlich weniger Aufmerksamkeit findet.

Wie Jüngel herausstellt, möchte Pannenberg dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein *auf der Ebene des Erkennens* Rechnung tragen, indem er „den Grund des Glaubens als der *vernünftigen Erkenntnis* auch ohne Glauben zugänglich erweist. Der Grund des Glaubens soll also *remota fide* freigelegt werden können.“⁴⁶ Mit diesem Unterfangen werde bei Pannenberg keineswegs bezweifelt, dass „der Glaube sich als von Gott selbst gewirkt verstehen muß“⁴⁷. Aber dieses Wissen um die Gottgewirktheit des Glaubens, welches zum Selbstverständnis des Glaubens gehöre, „solle nicht ‚nur eine subjektive Versicherung‘, sondern ‚durch Vermittlung eines ausweisbaren Wissens‘ *begründet* sein.“⁴⁸ Der Ausweis der Gründung des Glaubens auf eine Wahrheit außerhalb seiner selbst sei nicht „zugunsten einer Selbstbegründung des Glaubens“⁴⁹ preiszugeben. Das Problem von Pannenberg's Programm sieht Jüngel in der These, dass der Glaube „durch ein ihm *vorgegebenes* Wissen begründet“⁵⁰ sei, das auch unabhängig vom Glauben erkannt werden könne. Jüngel stimmt mit Pannenberg zwar darin überein, „daß der Glaube sich nicht selbst begründet und daß er als Akt auch nicht aus sich selbst die *Erkenntnis* seines Gegenstandes hervorbringen kann.“⁵¹ Doch aus der Tatsache, dass der Glaube begründet sei und auch die Erkenntnis des Glaubensinhaltes begründet werde, folge nicht, „daß wir auch mit aller eigenen Vernunft und Kraft ohne Glauben den Grund des Glaubens ... erkennen können.“⁵² Jüngel's Gegenthese lautet, „daß die Erkenntnis des Glaubensinhaltes als eines *Glaubensinhaltes* ... nur *im Ereignis des Glaubens* begründet wird.“⁵³ Darum könne

der Glaube bei der Erkenntnis seines ‚Inhaltes‘ oder ‚Gegenstandes‘ schlechterdings nicht methodisch sistiert werden, ohne damit auch schon den ‚Inhalt‘ oder ‚Gegenstand‘ des Glaubens in seiner Qualität als *Glaubens-Inhalt* bzw. *Glaubens-Gegenstand* zu verfehlen. Der Glaube kann also nicht unter Ausscheidung der spezifischen Einheit von ‚fides quae creditur‘ und ‚fides qua creditur‘ begründet werden.⁵⁴

Jüngel gesteht zu, dass seine Glaubens-Logik zirkulär ist, insofern „der sich nicht selbst begründende Glaube nur im *Ereignis* des Glaubens begründet wird.“⁵⁵ Doch der Zirkel sei nicht nur unumgänglich, sondern sachgemäß, „weil

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A. a. O., 172.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., dort Zitat aus Pannenberg.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O., 173.

⁵² Ebd.

⁵³ A. a. O., 174 (zweite Hervorhebung im Zitat von FN).

⁵⁴ A. a. O., 173.

⁵⁵ Ebd.

allein der Glaube seinen Gegenstand als Grund des Glaubens gelten lässt.⁵⁶ Wer meine, diesen Zirkel vermeiden zu können, verfallende dem Zirkel des Wissens, den spätestens die Philosophie an den Tag bringe. Denn die vielfältigen Versuche natürlicher Theologie, die Notwendigkeit Gottes unabhängig vom Glauben zu erweisen, geraten nach Jüngels Einschätzung der theologisch-philosophischen Debatte doch alle in die paradoxe Lage, eben nicht „die Zustimmung der sich im Denken vom Glauben suspendierenden Denker gewinnen zu können“.⁵⁷ So kommt Jüngel zu dem Schluss, dass die Stringenz des Denkens selbst gegen den Weg der natürlichen Theologie spricht, obwohl man ihrem „Anliegen und dem in diesem Anliegen sich meldenden *Problem* gar nicht genug Aufmerksamkeit schenken könne.“⁵⁸ Dieses Anliegen und das damit verbundene und der Theologie aufgegebenes Problem liegen nach Jüngel in dem universalen Anspruch des Wortes „Gott“.

Dass der mit dem Wort Gott verbundene universale Anspruch in der Theologie zu verantworten ist, darin ist sich Jüngel mit Pannenberg einig. Pannenberg hatte schon in seinem programmatischen Aufsatz *Die Krise des Schriftprinzips* (1962)⁵⁹ herausgestellt, die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie bestehe darin, dass mit der Beschränkung der Theologie auf das Offenbarungswissen im Unterschied zu anderem Wissen die „Universalität des theologischen Themas, die im monotheistischen Gottesgedanken begründet ist“⁶⁰, verfehlt werde. Jüngel gibt Pannenberg auch darin „völlig recht, wenn er [Pannenberg] die Behauptung der prinzipiellen Unausweisbarkeit des Glaubens an Gott ... als Aberglaube verdächtigt.“⁶¹ Aber es sei – so schärft Jüngel ein – „ein Unterschied, ob man meint, aufgrund der Welt- und Selbsterfahrung die Erfahrbarkeit Gottes erweisen zu können, oder aber umgekehrt, aufgrund der Offenbarung Gottes die menschlichen Welt- und Selbsterfahrungen in einem *neuen* Licht verstehbar werden zu lassen.“⁶² Die Differenz zwischen Jüngel und Pannenberg liegt nach Jüngels Auskunft also nicht im theologischen Anliegen und auch nicht in der Erkenntnis und Anerkenntnis des Problems, auf das natürliche Theologie sich bezieht. Der Unterschied liegt vielmehr in der Frage, ob sich die Begründung des Glaubens aus dem ihm gegebenen und nicht durch ihn hervorbrachten Glaubenswissen *remota fide* geben lässt.

⁵⁶ A. a. O., 174.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ A. a. O., 175.

⁵⁹ PANNENBERG, WOLFHART, *Die Krise des Schriftprinzips*, in: Ders., *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 11–21. Vgl. dazu NÜSSEL, FRIEDERIKE, *Krise und Paradox. Zur Aktualität und ökumenischen Bedeutung von Pannenberg's Diagnose der Grundlagenkrise evangelischer Theologie*, in: Gunther Wenz (Hg.), *Fundamentaltheologie und Ökumene*, Göttingen 2024, 237–252.

⁶⁰ PANNENBERG, *Schriftprinzip*, 12.

⁶¹ JÜNGEL, *Dilemma*, 175.

⁶² Ebd.

Die Kritik, die Jüngel an Pannenberg's Ansatz 1975 vorgebracht hat, wiederholt er in modifizierter Form 1989 in seiner ausführlichen Stellungnahme zu Pannenberg's erstem Band der Systematischen Theologie⁶³, der 1988 erschienen ist. Schon das lateinische Lutherzitat in der Überschrift „Nihil divinitatis, ubi non fides“ lässt die Stoßrichtung erkennen. Sie wird durch den Untertitel weiter verdeutlicht: „Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich?“ Jüngel stellt treffend heraus, dass die „Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre ... der beherrschende Gesichtspunkt der gesamten Darstellung Pannenberg's“⁶⁴ sei und es darum gehe, über eine „bloß subjektive Gottesgewißheit hinauszugelangen“⁶⁵. Zwar leuchtet Jüngel Pannenberg's Charakterisierung dogmatischer Aussagen als Hypothesen nicht ein, aber seine Kritik richtet sich erneut hauptsächlich gegen die Aufgabe und Funktion der natürlichen Theologie. Wichtig ist dabei die Unterscheidung zwischen einer natürlichen Theologie in Gestalt philosophischer Reflexion auf den Gottesgedanken und einer der Glaubenserkenntnis vorausliegenden faktischen Kenntnis von Gott. Aufgabe der natürlich-philosophischen Theologie sei es, den „Rahmenbegriff für das, was ‚Gott‘ genannt zu werden verdient“⁶⁶, zu liefern und so die Bearbeitung der Wahrheitsfrage zu ermöglichen. Dagegen habe der – religionsgeschichtliche und psychologische – Erweis der Faktizität eines zum Menschsein des Menschen gehörenden unthematischen Wissens von Gott die Funktion, „eine ursprüngliche Gegenwart Gottes im menschlichen Geist, also sein Dasein für diesen“⁶⁷ zu erweisen. Jüngel paraphrasiert: „Gott ist sozusagen anonym – pseudonym? – immer schon da.“⁶⁸

Jüngel lässt zwar durchblicken, dass er die Argumentation für die Faktizität des unthematischen Wissens von Gott nicht für geglückt hält.⁶⁹ Aber seine kritische Erörterung fokussiert nicht auf diesen Punkt, sondern erneut auf den Versuch, das natürliche Wissen von Gott unter Absehung des Glaubens als unerlässliche Bedingung für die Sicherung des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott in Anschlag zu bringen.⁷⁰ Durch das Nadelöhr der Kierkegaard'schen Betonung der Subjektivität und Individualität menschlicher Existenz als dem Ort, an dem der Glaubensinhalt seine Wahrheit erweist, müsse „jeder Versuch, die Wahrheit des Glaubens aus dessen Inhalt selber einsichtig zu machen, hindurch.“⁷¹

⁶³ JÜNGEL, EBERHARD, Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, in: ZThK 86 (1989), 204–235.

⁶⁴ A. a. O., 207.

⁶⁵ A. a. O., 211.

⁶⁶ A. a. O., 215, hier Zitat.

⁶⁷ A. a. O., 222, hier Zitat.

⁶⁸ A. a. O., 223.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 233.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

Gottes Selbsterschließung führe beim Menschen dabei zu einem existenzialen Ortswechsel und „Perspektivenwechsel, der den Status theoretischen Wissens in den des praktischen Wissens transformiert“⁷². Diese existenzielle Dimension vermisst Jüngel in Pannenberg's Dogmatik und beantwortet die von ihm gestellte Frage, ob christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich sei, mit einem klaren Nein.

2. Pannenberg antwortet Jüngel

In seiner Antwort auf Jüngel's Rezension des ersten Bandes der Systematischen Theologie, die schon im nächsten Heft der ZThK ebenfalls 1989 erschien,⁷³ hält Wolfhart Pannenberg zunächst eine elementare Übereinstimmung zwischen sich und Jüngel fest. Sie besteht darin, „daß der Glaubensinhalt nicht als Produkt des Glaubensaktes gedacht werden darf“.⁷⁴ Man kann diese Übereinstimmung gar nicht genug betonen, versteht sie sich doch in der aktuellen systematisch-theologischen Debattenlage keineswegs von selbst. Denn in manchen liberal-theologischen Entwürfen wird der Glaube nicht nur als Deutungsleistung des religiösen Bewusstseins verstanden, sondern die damit verbundene Voraussetzungslosigkeit der Theologie als Grund ihrer Wissenschaftlichkeit angeführt.⁷⁵ Pannenberg's theologischer Ansatz zielt hingegen darauf, den in einer solchen Gründung der Theologie auf das Subjekt des Glaubens gegebenen Subjektivismus gerade zu überwinden und die Theologie in neuer Weise als Wissenschaft von Gott zu begründen. Auch Jüngel's Wort-Theologie tritt der Vorstellung einer Produktion des Glaubensinhalts durch das Selbstbewusstsein entgegen. Für Jüngel ist unbestreitbar, „(d)aß der Glaubensakt seinerseits als im Glaubensinhalt begründet gedacht werden muß, weil er sich selber nur als vom geglaubten Gott bedingt (als *fides adventitia*) verstehen kann“.⁷⁶

Für Pannenberg impliziert dies nun allerdings, „daß der ‚praktische‘ Bezug des Glaubensinhalts auf die menschliche Existenz nicht ‚gleichursprünglich‘ mit dem ersten ist, sondern aus ihm folgt und in ihm begründet ist.“⁷⁷ Nur so sei auch das Lutherzitat „*Nihil divinitatis, ubi non fides*“ zu verstehen, mit dem Jüngel seine Stellungnahme zu Pannenberg's theologischem Ansatz überschrieben hat. Pan-

⁷² A. a. O., 234.

⁷³ PANNENBERG, WOLFHART, Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort, in: ZThK 86 (1989), 355–370.

⁷⁴ A. a. O., 368. Vgl. JÜNGEL, *Nihil Divinitatis*, 232f: „Daß der Glaubensinhalt nicht als ‚Produkt‘ des Glaubensaktes gedacht werden darf, betont Pannenberg zu Recht.“

⁷⁵ Vgl. WITTEKIND, FOLKHART, *Theologie religiöser Rede. Ein Grundriss systematischer Theologie*, Tübingen 2018.

⁷⁶ JÜNGEL, *Nihil Divinitatis*, 233.

⁷⁷ PANNENBERG, *Glauben*, 368.

nenberg untermauert sein Verständnis der Voraussetzung des Glaubensinhaltes für den Glaubensvollzug seinerseits mit einem Zitat aus Luthers Großem Katechismus. Luther ordnet dort „ausdrücklich den Inhalt des Glaubens, d. h. den Artikel des apostolischen Symbols, dem Glaubensakt, seinem ‚Nutz und Not‘ vor: Auch die Einfältigen sollen ‚den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen lernen.“⁷⁸ Das impliziert nach Pannenberg aber die Vorgängigkeit des Glaubensinhaltes vor dem Glaubensvollzug. Unter eben diesem Vorzeichen kann Pannenberg der These von Jüngel zustimmen, „daß die Wahrheit des Glaubens sich nur in dem Sinne aus dem Inhalt des Glaubens selber einsichtig machen läßt, daß es gerade aufgrund der der *fides quae creditur* eigenen und durchaus *coram mundo* explizierbaren Rationalität zu der *Alternative* von Glaube und Unglaube kommt.“⁷⁹

Wenngleich Pannenberg auch die Möglichkeit von Glaube und Unglaube auf die Explikation der Rationalität des Glaubensinhaltes zurückführt und darin die Bedeutung der Vorgängigkeit der *fides quae creditur* vor der *fides qua creditur* bestätigt findet, ist aber für das rechte Verständnis der Vorgängigkeit hinzuzunehmen, dass der Glaubensinhalt nach Pannenberg wegen „der antizipatorischen Struktur der Wahrheit dieses Inhalts ... nur in einem Akt subjektiver Antizipation seiner künftigen und endgültigen Bewahrheitung angeeignet werden“⁸⁰ kann. Im Modus der Antizipation ist die *fides qua creditur* auch für Pannenberg unlöslich mit dem Glaubensinhalt verbunden. Im Glauben wird antizipiert und darauf vertraut, dass Gott die in der Auferweckung Jesu von den Toten gegebene Verheißung der allgemeinen Totenauferweckung und Heraufführung des Reiches Gottes wahr machen wird. Gleichwohl bleibt es bei dem „Folgezusammenhang von Glaubensinhalt und Glaubensakt“⁸¹. Dieser Folgezusammenhang wird für Pannenberg verstellt, wenn die „Unterschiedenheit des Wissens von Gott“⁸² und der durch den Glaubensinhalt begründeten „Gestalt eines neuen menschlichen Selbstverständnisses“⁸³ eingegeben wird. Überdies liegt für Pannenberg die praktische oder existentielle Dimension des Glaubens nicht in dem neuen Selbstverständnis als solchem. Vielmehr sieht er die Existenzialität des Glaubens gekennzeichnet durch „das Aushalten der Spannung zwischen seinem Gegenstand und ihm selber, daher auch zwischen seiner Gegenwart und der künftigen

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ A. a. O., 369, dort Zitat aus JÜNGEL, *Nihil Divinitatis*, 233.

⁸⁰ PANNENBERG, *Glauben*, 369.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., hier Zitat aus Jüngel. Den praktischen Charakter des Glaubens erläutert Jüngel im Rekurs auf Johannes Fischer. Theologisches Wissen sei praktisch, indem „es die menschliche Existenz als Ziel des Handelns Gottes so in den Gottesgedanken einbezogen weiß, daß das Wissen von Gott notwendig die Gestalt eines neuen menschlichen Selbstverständnisses annimmt“ (JÜNGEL, *Nihil Divinitatis*, 234, Anm. 112).

Vollendung, zwischen Schon und Noch nicht, damit der Verzicht darauf, die Absolutheit seines Inhaltes dem eigenen Existenzvollzug zu vindizieren.⁸⁴

Pannenberg bekräftigt in seiner Antwort auf Jüngels kritische Erörterung somit seine These, dass es möglich und theologisch sachgerecht ist, den Wahrheitsanspruch des Glaubens unabhängig vom Glaubensvollzug auf den Glaubensinhalt zurückzuführen bzw. im Glaubensinhalt selbst gesetzt und begründet zu verstehen. Nur so kann aus seiner Sicht dargelegt werden, dass der Glaubensinhalt eben nicht Produkt des Glaubens ist, worin er sich mit Jüngel einig weiß. Auch wenn sich Pannenberg mit Gegenkritik gegenüber Jüngel vornehm zurückhält, wird doch deutlich, dass er bei Jüngel eine ausreichende materiale Begründung dafür vermisst, warum der Glaubensinhalt kein Produkt des Glaubens ist. Pannenberg entwickelt diese Begründung in der Verbindung seiner Wahrheitstheorie und Anthropologie. In wahrheitstheoretischer Hinsicht bringt er zum Zuge, dass sich die Wahrheit des christlichen Glaubens an Gott nur vom Ende der Geschichte her erkennen lässt, welches in Jesus Christus proleptisch vorweggenommen ist und die Möglichkeit zur Antizipation des Endes der Geschichte ermöglicht. Dies impliziert, dass Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist. Zwar kann die Erkenntnis, dass Gott der ist, der die Welt geschaffen hat und im Reich Gottes vollenden wird, nur auf Gott selbst und damit auf seine Offenbarung zurückgeführt werden. Dass mit Gottes Dasein als alles bestimmender Wirklichkeit zu rechnen ist, dokumentiert sich nach Pannenburgs Argumentation aber schon anthropologisch im unthematischen Gottesbewusstsein des Menschen. Dieses ist als *unthematisches* Wissen nicht unmittelbar zugänglich. Aber es wird greifbar in mehreren zusammenhängenden Phänomenen: (1) in der Endlichkeitserkenntnis des Menschen, die nach Pannenberg in der Intuition des Unendlichen fundiert ist,⁸⁵ (2) in der exzentrischen Struktur des Bewusstseins und seiner Weltoffenheit, (3) im affektiven Leben des Menschen, welches durch die Exzentrizität und die Antizipation⁸⁶ der Ganzheit des Lebens im Lebensgefühl bestimmt ist,⁸⁷ und (4) in der religionsgeschichtlichen Entwicklung, in der sich die evolutionäre Genese des Gottes- oder Transzendenzbezuges des Menschen und die Universalität der darin gegebenen Religiosität zeigt.⁸⁸

Im Aufweis des unthematischen Wissens von Gott geht es Pannenberg darum, die natürliche Religiosität des Menschen im Sinne der Bezogenheit auf Gott vor

⁸⁴ PANNENBERG, *Glauben*, 370.

⁸⁵ PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie* Bd. 1, Göttingen 1988, 121–132, bes. 127.131, außerdem 379f.

⁸⁶ A. a. O., 151–166 und 171.

⁸⁷ PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 236–258. Vgl. dazu NÜSSEL, FRIEDERIKE, *Religiös im Gefühl oder religiöse Gefühle? Zur Rolle des affektiven Lebens in Wolfhart Pannenburgs Anthropologie*, in: Gunther Wenz (Hg.), *Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenburgs Anthropologie*, Göttingen 2022, 153–167.

⁸⁸ PANNENBERG, *Systematische Theologie* Bd. 1, 133–205.

der ausdrücklichen Reflexion in der „Ursituation des Menschen“⁸⁹ zu erweisen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Ausrichtung auf Gott im Glauben nicht als Verfehlung der menschlichen Bestimmung kritisieren, wie dies die radikale Religionskritik insbesondere in der Gestalt bei Ludwig Feuerbach getan hat. Indem das unthematische Wissen von Gott in der Intuition des Unendlichen auf Gott bezogen erklärt wird, reflektiert es das Dasein Gottes an der Stelle des endlichen Bewusstseins. Darin bietet es einen Anhaltspunkt für das Verständnis Gottes als alles bestimmender Wirklichkeit und zugleich ein Kriterium für die konkrete Rede von Gott. Damit antwortet Pannenberg auf die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Glaubensaussagen über Gott. Indem das unthematische Wissen von Gott sich auf der Ebene des affektiven Lebens im Lebensgefühl dokumentiert, wird die Hoffnung auf Gott als den die menschliche Bestimmung vollendenden Grund menschlichen Daseins validiert. Der sich in der Religionsgeschichte dokumentierende Streit über die Wahrheit der Gottesvorstellungen schließlich ist Indiz für die Universalität des unthematischen Wissens von Gott.

In der Kombination der hier nur sehr knapp zusammengefassten Begründungsstränge entwickelt Pannenberg das Argument dafür, dass der Glaube an Gott seinen Grund in Gottes Dasein hat und nicht in der Glaubensaktivität des Menschen. Diese Argumentation ist weder ein Gottesbeweis noch ein Beweis für die Wahrheit des christlichen Verständnisses der Welt als Schöpfung und des Menschen als Geschöpf Gottes. Denn der Erweis der Wahrheit des Glaubens kann nur von Gott selbst erwartet werden. Pannenburgs Argumentation zielt vielmehr darauf, in der Rekonstruktion des unthematischen Wissens von Gott den Gottesbezug des Menschen plausibel zu machen und zu zeigen, dass der christliche Glaube, der durch die Offenbarung Gottes in Christus begründet wird, dem Menschsein des Menschen entspricht. Die philosophische Argumentation im Rekurs auf die Intuition des Unendlichen und deren schlüssige Auslegung im Gedanken des wahrhaft Unendlichen ist darin zwar nicht das alleinige, aber das entscheidende Element. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie begreift Pannenberg dabei ausdrücklich als eines der wechselseitigen kritischen Bezugnahme. Er plädiert in der Antwort an Jüngel einerseits für die Anerkennung der Philosophie als kritischer Instanz, andererseits aber dafür, dass die Theologie die konkrete Ausübung dieser Funktion ihrerseits kritisch reflektiert. Darin ist das Gespräch mit der Philosophie prinzipiell unabgeschlossen. Und das dürfte auch für das Gespräch mit den anderen Disziplinen wie der Psychologie und Religionswissenschaft gelten, auf deren Forschung Pannenberg für die Plausibilisierung des unthematischen Wissens von Gott recurriert.

⁸⁹ A. a. O., 127.

3. Wertlose Wahrheit oder Wahrheit im Erweis?

Es wurde schon angedeutet, dass sich Jüngel in seiner Auseinandersetzung mit Pannenberg ganz auf die *Funktion* der natürlichen Theologie und die Frage nach der Möglichkeit einer Argumentation für die Wahrheit der Offenbarung *remota fide* konzentriert, ohne die Schlüssigkeit der Argumente selbst zu untersuchen, mit denen Pannenberg für eine natürliche Kenntnis des Menschen von Gott in Form des unthematischen Wissens argumentiert. Angesichts der nicht unbegründeten Skepsis gegenüber der philosophischen Rezeption von Pannenburgs bewusstseinstheoretischer Argumentation beschränkt er sich auf den theologisch neuralgischen Punkt in Bezug auf die Rolle des Glaubens. Vor dem Hintergrund der theologiegeschichtlichen Entwicklung, in die Jüngel den Ansatz von Pannenberg einzeichnet, hätte man zudem vermuten können, dass Jüngel bei Pannenberg den „Kardinalfehler der sogenannten natürlichen Theologie“⁹⁰ identifiziert, der darin besteht, „daß sie sich überhaupt als eine solche von der Theologie der Offenbarung unterscheidet.“⁹¹ Zwar legt Jüngels Analyse von Pannenburgs *remota-fide*-Argumentation diese Kritik nahe. Aber sie wird nicht formuliert. Warum nicht? Ein Grund dürfte darin zu sehen sein, dass Pannenberg natürliche Theologie nicht als eigenen Bereich systematischer Theologie aus gibt und überdies die Argumentationen für ein ausdrückliches natürliches Wissen von Gott in der mittelalterlichen Scholastik, im Altprotestantismus und in der Aufklärung als heute nicht mehr gangbare Irrwege ablehnt.⁹² Aber der Verzicht auf den Vorwurf des Kardinalfehlers dürfte auch damit zu tun haben, wie Jüngel selbst das berechtigte Anliegen der natürlichen Theologie angeht, das darin besteht, die Allgemeinheit des Gottesgedankens zu erweisen.

Um Jüngels eigenen Umgang mit dem Problem der natürlichen Theologie vor Augen zu führen, sei hier sein Beitrag *Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheits- erfahrung im Streit der Tyrannei der Werte*⁹³ herangezogen. Der Beitrag ist Teil eines von Sepp Schelz 1979 herausgegebenen Bandes zur Debatte über Werte, in dem sich Carl Schmitt aus juristischer, Sepp Schelz aus publizistischer und Jüngel aus theologischer Perspektive kritisch mit dem Wertbegriff auseinandersetzen. Jüngel macht im Kontext der Abtreibungsdebatte auf die Gefahren des Wert-Denkens aufmerksam und nimmt dies zum Anlass, um die Frage „Was sollen wir tun?“ in den Horizont christlicher Wahrheits- erfahrung zu stellen. Der Aufsatz hat zwei Teile, deren Unterscheidung und Zuordnung das spezifische Argumentationsgefüge ausmachen, in dem Jüngel die christliche Wahrheits- erfahrung im säkularen Kontext profiliert. Der erste Teil ist überschrieben mit

⁹⁰ JÜNGEL, Dilemma, 177.

⁹¹ A. a. O., 177.

⁹² PANNENBERG, Glauben, 367.

⁹³ JÜNGEL, EBERHARD, Wertlose Wahrheit? Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, in: Sepp Schelz (Hg.), Die Tyrannei der Werte, Hamburg 1979, 45–75.

„Die Wahrheit des Wertes“, der zweite Teil mit „Wertlose Wahrheit“. Die Doppeldeutigkeit in beiden Überschriften ist Programm. Im ersten Teil führt er im Rekurs auf Carl Schmitts Kritik der Wertphilosophie als „Tyrannei der Werte“ (Schmitt greift darin ein Diktum des Wertphilosophen Nicolai Hartmann auf) die Untauglichkeit, ja Gefahr des Werte-Denkens vor Augen zu führen. Mit seiner Rekonstruktion des Diskurses sucht er zu zeigen, dass das „Wertdenken ... eminent aggressiv“⁹⁴ sei. Zudem verfehle es die Aufgabe, die Nihilismuskrise zu überwinden, zu deren Zweck es ursprünglich entwickelt worden sei. Mit Carl Schmitt hält Jüngel fest, die Behauptung des objektiven Charakters der Werte habe

nur ‚ein neues Moment der Selbstverpanzerung in dem Kampf um Wertungen eingeführt, ein neues Vehikel der Rechthaberei, das den Kampf nur noch schürt und steigert‘. Die Behauptung objektiver Werte führt im Grunde nur dahin, ‚daß man die Subjekte verschleiert und die Wertträger verschweigt, deren Interessen die Standpunkte, Gesichtspunkte und Angriffspunkte des Wertens liefern.⁹⁵

Gegenüber dieser Dekonstruktion der Wertphilosophie bringt Jüngel im zweiten Teil die christliche Wahrheitserfahrung als die „radikale Infragestellung der Rede von Werten und des Denkens in Werten“⁹⁶ in Stellung. Sie gründe in der Wahrheit, die Jesus Christus verkörpert, und die Jüngel als Unterbrechung des menschlichen Lebenszusammenhangs interpretiert. Ausgehend vom traditionellen Verständnis der Wahrheit als *adaequatio intellectus ad rem* liege das Besondere der christlichen Wahrheit darin, dass sie den Menschen in dem Versuch, sein Erkennen mit dem Sein in Übereinstimmung zu bringen, in die Krise führt. Auf die elementare Unterbrechung seines Lebens ist nun nach Jüngel aber der Mensch bereits „ontologisch angelegt und ontisch angewiesen“⁹⁷, und diese ontische Situation des Menschen hängt mit der Wahrheitsfähigkeit des Menschen zusammen.⁹⁸ Denn der Mensch ist in seinem besonderen Seinszusammenhang fähig, unterbrochen zu werden, der Möglichkeit des Nichtseins gewahr zu werden und in dieser „Gegenüber-Stellung zum Seienden“⁹⁹ sein besonderes Sein zu entdecken.

Von dieser allgemeinen Beschreibung geht Jüngel weiter zur religiösen Erfahrung, deren Struktur er bestimmt sieht durch die Erfahrung der Möglichkeit des

⁹⁴ A. a. O., 59.

⁹⁵ A. a. O., 60. Fortsetzung: „Niemand kann werten ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten. Wer Werte setzt, hat sich damit gegen Unwerte abgesetzt“, die dann ‚kein Recht gegenüber dem Wert‘ mehr haben. ... Nicht ohne Sarkasmus läßt Carl Schmitt seine Analyse in folgender Paradoxie gipfeln: ‚Die Verneinung eines negativen Wertes ist ein positiver Wert ... Jener Satz Max Schelers erlaubt es, Böses mit Bösem zu vergelten und auf diese Weise unsere Erde in eine Hölle, die Hölle aber in ein Paradies der Werte zu verwandeln.“

⁹⁶ A. a. O., 60.

⁹⁷ A. a. O., 63.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

Nichtseins. Als solche sei religiöse Erfahrung „Erfahrung mit der Erfahrung“¹⁰⁰, die sich in religiösen Akten wie Glaube und Gebet vollzieht. Die spezifisch christliche Erfahrung zeichne sich dadurch aus, dass sie den Menschen eindeutig zu seinen Gunsten unterbricht, indem sie den Menschen mit dem Ereignis „der Selbsthingabe Gottes an den Menschen“¹⁰¹ im Tode Jesu Christi konfrontiert, d. h. mit dem Ereignis, in dem „Gott sich seinerseits von dem durch die Möglichkeit des Nichtseins bedrohten Menschen elementar unterbrechen läßt, um mit dem Menschen zusammen eine gemeinsame Geschichte zu haben.“¹⁰² Diese Wahrheitserfahrung der Liebe Gottes bedeute so eine Umwertung aller Werte, so dass entsprechend die Liebe und nicht Werte das Handeln des Christen leiten. Die christliche Wahrheit ist mithin „wertlose Wahrheit“.

Das Muster der Argumentation in diesem Aufsatz ist exemplarisch für die Art und Weise, wie Jüngel hier und in anderen Beiträgen¹⁰³ das berechtigte Anliegen der natürlichen Theologie wahrnimmt. Dies geschieht in zwei ineinandergreifenden Schritten. Der erste besteht darin, das säkulare Wahrheitsbewusstsein in Gestalt des Werte-Denkens aus dem säkularen Diskurs in seinem Wahrheitsanspruch zu dekonstruieren, um dann im zweiten Schritt die Wahrheitserfahrung des christlichen Glaubens als eine solche zu erschließen, die menschliches Wahrheitsstreben unterbricht, von sich selbst befreit und darin gerade der Eigenart menschlicher Wahrheitsfähigkeit entspricht. In dieser doppelschrittigen Argumentation tritt die christliche Botschaft als die Wahrheit zutage, die dem Menschen in seiner Angewiesenheit auf Unterbrechung nicht nur entspricht, sondern ihm darin zugleich zugutekommt. Beide Schritte leisten zusammen eines: sie demonstrieren, dass der Mensch sich in seiner Wahrheitsfähigkeit nicht selbst zur Erkenntnis der ihm förderlichen Wahrheitserkenntnis zu bringen vermag, und zeigen so die Insuffizienz menschlicher Wahrheitserkenntnis auf, vor deren Hintergrund die in der Offenbarung begründete Wahrheitserkenntnis als die eigentliche und das Wahrheitsstreben des Menschen erfüllende zu stehen kommt. Dies war genau die Aufgabe der natürlichen Theologie in der Gestalt, wie sie in Jena durch Johannes Musäus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts konzipiert worden war.¹⁰⁴ Hier ging es nicht um eine allgemeine natürliche Gotteserkenntnis als Sockel der Offenbarungserkenntnis. Die Unterscheidung zwischen *theologia naturalis* und *theologia revelata*, die Jüngel und Pannenberg gleichermaßen als problematisch ansehen, zielte vielmehr auf den Aufweis der Insuffizienz natürlicher Erkenntnis und damit auf die Demonstration

¹⁰⁰ A. a. O., 66.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² A. a. O., 63.

¹⁰³ Vgl. JÜNGEL, EBERHARD, *Tod*, Stuttgart 1971. Siehe auch: JÜNGEL, EBERHARD, *Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens*, in: *ZThK* 97 (2000), 80–87.

¹⁰⁴ Vgl. dazu NÜSSEL, FRIEDERIKE, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus (FSÖTh 77)*, Göttingen 1996, 229–236.

der Angewiesenheit auf die Offenbarung und die in ihr gegebene Fülle der Wahrheit. In der daran anschließenden Bestimmung der natürlichen Religion bei Johann Franz Buddeus¹⁰⁵ wurde der allgemeine Religionsbegriff vorbereitet, dessen subjektivitätstheoretische Fundierung es Schleiermacher ermöglichte, die herkömmliche natürliche Theologie durch eine Religionstheorie zu ersetzen.

In Rücksicht auf die skizzierte Argumentationsweise von Jüngel relativiert sich die von Jüngel geltend gemachte Differenz zu Pannenberg im Umgang mit dem Anliegen und Problem der natürlichen Theologie. Denn wie der erste Teil des Arguments in der Kritik am Wertedenken zeigt, entwickelt auch Jüngel eine Argumentation *remota fide*, indem er die Insuffizienz der im Wertedenken reklamierten menschlichen Wahrheitserkenntnis im Aufweis seiner Aporetik demonstriert. Wenn er im zweiten Teil der Argumentation dann die durch die Offenbarung begründete christliche Wahrheitserkenntnis als der ontologischen und ontischen Wahrheitsfähigkeit des Menschen entsprechende erschließt, bringt auch er eine anthropologische Argumentation für die Bedeutung der Offenbarung Gottes in Anschlag. Diese ist zwar anders gelagert als Pannenburgs Argument für die natürliche Religiosität des Menschen in Gestalt des unthematischen Wissens von Gott, mit der er gegenüber der radikalen Religionskritik eines Feuerbach dem Vorwurf begegnet, der Mensch verfehle im Glauben an Gott seine Bestimmung. Aber beide kommen darin überein, dass sie eine Empfänglichkeit des Menschen für die Offenbarung Gottes anthropologisch in Anschlag bringen und auf „das Ganze“ abheben, welches für Jüngel das Wort „Gott“ und für Pannenberg der allgemeine Begriff Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit beinhaltet. Angemerkt sei noch, dass Pannenberg auch die ursprünglich kritische Funktion natürlicher Theologie, welche nach Jüngel die patristische Theologie von der heidnischen natürlichen Theologie rezipiert, zum Zuge bringt. In seiner Rekonstruktion der Entwicklung philosophischer Gotteslehre arbeitet er die zentrale Stellung des Gedankens der Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa heraus und lässt Hegels Begriff des wahrhaft Unendlichen als philosophischen Vorbegriff fungieren, an dem sich die christliche Gotteslehre nicht deshalb messen lassen muss und kann, weil auch das biblische Reden von Gottes Heiligkeit, Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart faktisch dieser Struktur folgt.¹⁰⁶ Von da aus kann man an Jüngel die Frage richten, ob die Rationalität der wahren Unendlichkeit nicht die Bedingung dafür darstellt, Gottes Güte und Wahrheit in einer solchen Offenbarung zu erkennen, in der Gott in die Endlichkeit eingeht und sich in seiner Unendlichkeit unterbrechen lässt. Umgekehrt kann man Pannenberg fragen, ob die Rationalität des Gedankens der wahren Unendlichkeit nicht erst durch die Reflexion auf die Bedeutung des Christusgeschehens für Gott selbst entdeckt worden ist.

¹⁰⁵ A. a. O., 249–262.

¹⁰⁶ Vgl. dazu PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. 1, 429–456.

Liegen also die „wertlose Wahrheit“ und die „Wahrheit im Erweis“, wie man Pannenberg's Verständnis der christlichen Wahrheit kurz etikettieren könnte, nicht doch eng beieinander? Beide sehen die Notwendigkeit, den mit dem Gottesgedanken in Anspruch genommenen universalen Wahrheitsanspruch *remota fide* zu legitimieren. Beide heben sie in keiner Weise darauf ab, die Wahrheit des Glaubens aus der natürlichen Argumentation selbst zu begründen oder abzuleiten. Beiden geht es vielmehr darum, im Gegenzug zur radikalen Religionskritik ein Entsprechungsverhältnis zwischen menschlichem Wahrheitsstreben und der von Gott offenbarten Wahrheit zu demonstrieren. Beide Ansätze antworten dabei auf dieselbe Debattenlage und die Frage, wie sich die Bedeutung der christlichen Botschaft unter säkularen Bedingungen erklären lässt. Beide Ansätze integrieren eine Evidenz erzeugende Argumentation *remota fide*. Beide wollen zugleich einen epistemologischen Synergismus vermeiden, der dann gegeben wäre, wenn der Mensch sich durch sein natürliches Wissen von Gott von der Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Kraft des Geistes selbständig überzeugen könnte. Gäbe es ein *solches* Wissen, würden sich die unterschiedlichen Argumentationen *remota fide* von Pannenberg und Jüngel gerade erübrigen.

4. Abschließende Überlegungen

In der Systematischen Theologie vertritt Pannenberg in der Sichtung der theologischen Kritik der natürlichen Theologie einerseits die These, es müsse „jede religiöse Botschaft ihre Wahrheitsansprüche auch an der philosophischen Reflexion auf das Verhältnis von Menschsein und Religion ausweisen.“¹⁰⁷ Mit dieser Überlegung knüpft er ausdrücklich an Jüngel's Feststellung an, dass Glaubenserfahrung „an unseren alltäglichen Erfahrungen sich als das ausweisen muß, was sie ist“.¹⁰⁸ Zugleich weitet er den Bereich der Alltagserfahrung aber auf die Erfahrungen im Bereich der Wissenschaften und „ihre Reflexion in der Philosophie“¹⁰⁹ aus. Für das Gespräch mit der Philosophie hofft er dabei, dass diese „die Aufgabe der Formulierung kritischer Prinzipien für das Reden von Gott ... nicht auf die Dauer vernachlässigen wird.“¹¹⁰ Damit ist deutlich, dass sich Pannenberg von der Auseinandersetzung mit der Philosophie die kritische Funktion erwartet, um die es nach Jüngel der Patristik in der Rezeption der natürlichen Theologie gegangen war. Nicht erwartet werden könne von der philosophischen Theologie eine „selbständige Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes“¹¹¹, darum könne auch nicht

¹⁰⁷ A. a. O., 120.

¹⁰⁸ Ebd., mit Zitat aus JÜNGEL, Dilemma, 176.

¹⁰⁹ PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. 1, 120.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

mehr von einer natürlichen Theologie gesprochen werden. Auch seine eigenen Überlegungen zum unthematischen Wissen von Gott bezeichnet Pannenberg selbst nicht als natürliche Theologie. Aber aus der Einsicht in die „Unmöglichkeit einer rein rational begründeten Theologie“¹¹² folge gleichwohl nicht der Verzicht auf die Erörterung der Frage nach dem Gottesbezug des Menschen als Kehrseite der Universalität des Gottesgedankens. Die Wahrheit des Problems der natürlichen Theologie liegt darin, dass die Wahrheit des christlichen Gottesgedankens nicht erschlossen werden kann, ohne zugleich „Gott“ als ein auf das Ganze gehendes Wort zu verstehen¹¹³ und die Universalität des Gottesgedankens im Verständnis von Mensch und Welt zur Geltung zu bringen. Darin sind sich Jüngel und Pannenberg trotz der Differenz in Bezug auf die Möglichkeit einer Argumentation *remota fide* einig. Wie gezeigt wurde, argumentiert auch Jüngel *remota fide*, allerdings nicht mit dem Ziel, die Universalität des Gottesgedankens über ein natürliches Wissen von Gott zu erweisen, sondern um die Insuffizienz natürlicher Wahrheitserkenntnis und damit die Empfänglichkeit des Menschen für die Offenbarung zu demonstrieren. Damit hinterlässt die Debatte nicht die Frage, ob eine Argumentation für das Verständnis der Gottheit Gottes *remota fide* theologisch möglich ist, sondern welcher Weg sachgerecht ist bzw. ob sich die Wege wirklich ausschließen oder möglicherweise ergänzen. Lebt möglicherweise die Evidenz, die Jüngel in der Rekonstruktion der Insuffizienz natürlicher Wahrheitserkenntnis erzeugt, von einer unthematischen Idee der Ganzheit? Und ist umgekehrt das unthematische Wissen von Gott, welches Pannenberg in der Intuition des Unendlichen findet, nicht darin insuffizient, dass es faktisch nur mit einer das Endliche übersteigenden Unendlichkeit rechnet? Das würde erklären, warum die Idee eines sich in die Endlichkeit des Weltgeschehens begebenden und sich der eigenen Strittigkeit unterwerfenden Gottes eben höchst sperrig und deshalb selbst strittig ist, wie Pannenberg dies auch wissenschaftstheoretisch und systematisch-theologisch zum Zuge bringt. Die Frage, ob und welche Vermittlung hier denkbar ist, wird allerdings heute von der Frage überlagert, ob und in welchem Sinne christliche Theologie überhaupt für die im Wort „Gott“ implizierte Ganzheit und den universalen Anspruch des Gottesgedankens einzutreten hat bzw. eintreten will. Denn diese Frage stellt sich heute nicht mehr primär im Gespräch mit der Philosophie, sondern im Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen, denen moderne oder spätmoderne christliche Theologien heute vielfach nicht mehr mit einem Absolutheitsanspruch begegnen möchten. Hier liegen neue Herausforderungen für die Frage, wie sich der christliche Gottesglaube konsistent auslegen lässt.

¹¹² Ebd.

¹¹³ JÜNGEL, Dilemma, 159.

‚Theologie der Natur‘ im Kontext von natürlicher Theologie

Zur Entstehungsgeschichte eines Begriffs

BIRGITTA ANNETTE WEINHARDT

Der Begriff ‚Theologie der Natur‘ erscheint nach den einschlägigen Datenbanken zum ersten Mal im Jahr 1970 als Titelbestandteil eines Buches in den *Erwägungen zu einer Theologie der Natur* von A. M. Klaus Müller und Wolfhart Pannenberg.¹ Müller war damals Privatdozent an der Technischen Universität Braunschweig, wo er zwei Jahre später einen Lehrstuhl für Theoretische Physik erhielt. Sein Beitrag zu dem genannten Buch trug den Titel *Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit*.² Pannenbergs Thema war *Kontingenzt und Naturgesetz*.³

Über den Hintergrund der beiden Vorträge teilt Pannenberg den Lesern mit:

Die beiden hier veröffentlichten Vorträge sind entstanden im Zusammenhang der Arbeiten des Ausschusses zu Fragen einer Theologie der Natur, der sich aus dem Karlsruher Gesprächskreis von Naturwissenschaftlern und Theologen seit 1962 gebildet hat [...]. Die jetzt unter diesem Titel vorgelegten Ausführungen wurden in einer früheren Gestalt Ende 1962 bei der ersten Zusammenkunft des erwähnten Ausschusses vorgetragen. Sie bildeten durch mehrere Jahre hindurch zusammen mit Vorträgen des theoretischen Physikers G. Süßmann (jetzt München) und des Göttinger Philosophen E. Scheibe einen Bestandteil der Diskussion dieses Kreises und wurden im Laufe der Zeit mehrfach überarbeitet.⁴

Müller zitiert in seinem Aufsatz eine frühere Fassung von Pannenbergs Vortrag als *Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Karlsruher Physiker-Theologen-Gespräch der jüngeren Generation, Unterkommission, theologia naturae*.⁵ Diese Angabe verweist auf eine Vorgeschichte, die vor dem Hintergrund der späteren Entwicklung der ‚Theologie der Natur‘ her nicht uninteressant ist und die daher

¹ MÜLLER, A. M. KLAUS/PANNENBERG, WOLFHART (Hg.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970.

² MÜLLER, A. M. KLAUS, *Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit*, in: Müller/Pannenberg, *Erwägungen*, 7–31.

³ PANNENBERG, WOLFHART, *Kontingenzt und Naturgesetz*, in: Müller/Pannenberg, *Erwägungen*, 33–80.

⁴ A. a. O., 6.

⁵ A. a. O., 25f.

im Folgenden kurz gestreift werden soll. Wir gehen daher zunächst auf die in der Zeit des Kirchenkampfes entstandene kirchliche Bildungsarbeit ein, die zu den Evangelischen Akademien und später zur Einrichtung der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) führte (1.). Im Rahmen der mit dieser Einrichtung verbundenen Physiker-Theologen-Gespräche entstand nach dem Krieg der Terminus ‚Theologie der Natur‘ (2.). Seit 1970 entwickelten sich verschiedene Theologien der Natur, die ihrerseits die positionelle Pluralität des Protestantismus wiederspiegelten (3.). Ein Vergleich dieser Theologien der Natur (4.) und ein vorläufiges Fazit (5.) stehen am Ende unserer Überlegungen.

1. Günter Howe: Von den Evangelischen Wochen der Bekennenden Kirche zur evangelischen Akademiearbeit

Der institutionelle Rahmen, aus dem heraus die erste Publikation zur Theologie der Natur erschienen ist, hatte seinen Ursprung im Kirchenkampf. In den Jahren 1935 bis 1937 veranstaltete die Bekennende Kirche *Evangelische Wochen*. Sie fanden in den größeren Städten des Deutschen Reiches statt und sollten die Gebildeten über die zwischen dem Naziregime und der Bekennenden Kirche strittigen Themen informieren. Diese Wochen gaben einerseits wichtige Impulse für die Akademiegründungen der Landeskirchen in der jungen Bundesrepublik.⁶ Aber auch Gottesdienste wurden im Rahmen der *Evangelischen Wochen* gefeiert, und so gehören sie auch in die Vorgeschichte der evangelischen Kirchentage der Nachkriegszeit.

Manche Themen der *Evangelischen Wochen* wurden nach ihrem Verbot auch in informellen und interdisziplinären Gruppen von Wissenschaftlern weiterbearbeitet. Eine solche Gruppe stand auch Pate bei der eingangs genannten Zusammenarbeit zwischen Müller und Pannenberg. Wir skizzieren diese Entwicklungen des kirchlichen Akademiewesens und der informelleren interdisziplinären Arbeitsgruppen von Theologen und Naturwissenschaftlern seit den 30er Jahren aus der Perspektive eines bedeutenden Akteurs des interdisziplinären Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie, der heute nur noch wenig bekannt ist.⁷

⁶ Vgl. SCHEILKE, CHRISTOPH TH., Art. Evangelische und katholische Akademien, in: RGG⁴ 1 (1998), 246–250, 246f. Die erste Evangelische Akademie wurde in Bad Boll gegründet. Ihr erster Leiter war Eberhard Müller, der vorher als Generalsekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) und als Geschäftsführer der Evangelischen Wochen fungierte. Müller war von 1945 bis 1971 Direktor dieser Akademie und jahrelang Vorsitzender der Kammer für soziale Ordnung der EKD, die sich mit Sozialpolitik und der Arbeitswelt beschäftigt.

⁷ Allerdings gibt es eine sehr ausführliche und gründliche Monografie über Howe: CLIQUE, GUY M., Differenz und Parallelität. Zum Verständnis des Zusammenhangs von Theologie und Naturwissenschaft am Beispiel der Überlegungen Günter Howes (Untersuchungen zum christlichen Glauben in einer säkularen Welt 1), Frankfurt a. M. 2001.

Günter Howe (1908–1968), in Hamburg geboren, aufgewachsen in Lübeck, nahm im Sommer 1926 das Mathematikstudium in Rostock auf, wechselte aber im Folgejahr nach Hamburg, um dort Physik zu studieren. 1930 promovierte er zum Dr. rer. nat. und wurde Lehrbeauftragter am Mathematischen Institut der Universität.⁸

1931 hörte Howe in Hamburg den Vortrag Karl Barths über *Die Not der evangelischen Kirche*. 1933 wurde er Mitglied der Bekennenden Kirche. Die Prägung durch Barths Theologie blieb lange Zeit bestimmend für sein Denken. Der mit Howe befreundete Carl Friedrich von Weizsäcker fragte ihn einmal danach, ob es in der evangelischen Theologie eine analoge Denkfigur gebe zu der in der Physik neu entdeckten Welle-Teilchen-Komplementarität. Howe habe nach einiger Überlegung auf die dialektische Theologie Karl Barths verwiesen.⁹

Nach dem Verbot der Evangelischen Wochen durch Hitlers Regierung regte Howe bei einem Treffen der Evangelischen Michaelsbruderschaft Weizsäcker dazu an, einen Gesprächskreis zwischen Physikern, Theologen und Philosophen ins Leben zu rufen. Dieser Plan realisierte sich aber erst nach dem Krieg in den sog. Göttinger Physiker-Theologen-Gesprächen, die jährlich zwischen 1949 und 1961 stattfanden. Howe bemühte sich, auch Karl Barth für den Gesprächskreis zu gewinnen. Dieser lehnte das Ansinnen jedoch ab.¹⁰ Diese Göttinger Gespräche waren die direkten Vorläufer der von Müller und Pannenberg erwähnten interdisziplinären Gespräche „der zweiten Generation“ in Karlsruhe.

1947 wurde Günter Howe als Stiftsrat an der Evangelischen Forschungsakademie Christophorus-Stift in Hemer eingestellt. 1951 geriet er in eine tiefe persönliche Krise (Howe selbst sprach von einer Depression), weil Barth sich immer

⁸ Diese und die folgenden biografischen Angaben sind einem Dariah-Wiki entnommen, das von einer Arbeitsgruppe der Heidelberger Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft erstellt wurde: <https://web.archive.org/web/20210816080135/https://wiki.de.dariah.eu/pages/viewpage.action?pageId=64958799> (Zugriff: 15.07.25) (Im Folgenden zitiert als Kurzbiografie Günter Howe).

⁹ In seinem Nachruf auf Howe schreibt Carl Friedrich von Weizsäcker: „Am Beginn des selben Jahres 1938, an dessen Ende Hahn die Uranspaltung entdeckte, war ich Gast einer ‚Freizeit‘ der evangelischen Michaelsbruderschaft in Marburg. Ein theologisches Referat eines jungen Mathematikers, in vorgebeugter Haltung mit etwas schwerem niederdeutschen Tonfall vorgetragen, fiel mir auf. Die Sprache des Theologen war mir damals noch völlig fremd; die Sprache dieses Mannes rührte an mein Herz ebenso wie an meinen Verstand. Auf der Rückfahrt in der Eisenbahn fragte ich ihn, ob es wohl zu der Denkform der Komplementarität, die Niels Bohr in der modernen Physik gefunden hatte, eine Analogie in der zeitgenössischen Theologie gebe. Er meinte, in der Gotteslehre der Dogmatik Karl Barths eine Analogie zu finden. Damit war das Thema einer Lebensarbeit und einer Lebensfreundschaft bezeichnet.“ (WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH, Gedenken an Günter Howe. Ein Mittler zwischen Ideologie und Naturwissenschaft, in: *Die Zeit*, Nr. 45 vom 8. November 1968, <https://www.zeit.de/1968/45/gedenken-an-guenter-howe/komplettansicht> [Zugriff: 26.6.2025]).

¹⁰ Zu den Hoffnungen auf und die schließlich schwere Enttäuschung Howes durch Barth vgl. TIMM, HERMANN, Nachwort zu Günter Howes theologischem Lebensweg, in: Günter Howe (Hg.), *Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien* (FBESG 26), Stuttgart 1970, 323–372, 328.342f.346–351.

stärker von seinen interdisziplinären Plänen distanzierte und sich die Göttinger Gespräche nur schleppend entwickelten. Im August 1958 schrieb Howe an Karl Bernhard Ritter:

Anfang 1951 hat sich in meinem Herzen eine einschneidende und nicht ungefährliche Wendung zugetragen. Ich hatte durch all die Jahre geglaubt, das von Rudolf Bultmann ausgehende Elend einigermaßen leicht nehmen zu können, weil ich meinte, daß in der Barth'schen Dogmatik alle Ansätze vorhanden seien, um die fragwürdige, mit Bultmanns Exegese zusammenhängende Systematik aus den Angeln zu heben. Bei dem Gespräch, das Karl Barth Anfang März 1951 mit etwa 70 seiner Freunde in Herborn führte, und bei dem ich auch zugegen sein konnte, wurde mir aber erschreckend deutlich, daß Karl Barth selbst weder fähig noch willens sei, diese Konsequenzen aus seiner bisherigen Arbeit zu ziehen. Was er sagte, war das großartige und imponierende und eigentlich ganz schlichte Glaubenszeugnis eines bedeutenden alten Mannes, aber wenn Bultmann dabei gewesen wäre, so würde er gesagt haben, daß er nun genug Kerygma gehört hätte und daß er nun endlich mit klaren theologischen Gründen bedient zu werden wünsche. Ebenso war es ziemlich erschreckend für mich, in welchem Grade die angeblichen Barthianer Barth eigentlich nur noch als eine ehrwürdige Erinnerung an den Römerbrief verehrten (und ein wenig beweihräucherten), während gerade das, was in der Kirchlichen Dogmatik gegenüber dem Römerbrief neu und anders war, kaum zur Kenntnis genommen war, und die Gegenwart eigentlich Rudolf Bultmann gehörte.¹¹

Seine Kritik an Bultmann formulierte Howe folgendermaßen:

Bultmann ist ein Neukantianer mit dem alten physikalischen Weltbild. Natürlich ist das Heilsgeschehen kein objektives, sich in Raum und Zeit vollziehendes Ereignis. Das Ostergeschehen muß es sich verbitten, sich in den Kategorien der klassischen Physik darstellen zu lassen. So lange es Fundamentalisten gibt, so lange ist auch Bultmann nötig ... Selbst Käsemann (aber) hat festgestellt, daß Bultmanns Theologie unzulässig auf das ‚pro me‘ hinausläuft, auf eine falsche Subjektivität. Himmel und Hölle sind durch die heutige physikalische Situation beseitigt. Man soll (zwar) nicht billiges apologetisches Kapital aus physikalischen Erkenntnissen schlagen. (Aber) wir müssen herunter davon, daß es außerhalb unserer Welt nichts gibt. Die Welt dehnt sich aus, sie realisiert sich in jedem Augenblick an neuen Orten. Außen ist die Zukunft, innen die Vergangenheit. Das Problem des Alten Testaments ist nicht das Jenseits, sondern das Verständnis der Zeit, des kommenden Herrn. Wenn man heute ‚Raum‘ sagt, muß man unter allen Umständen ‚Zeit‘ mitsagen und umgekehrt.¹²

Dass Karl Barth kein Interesse daran hatte, mit Naturwissenschaftlern Gespräche zu führen über das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften, dürfte den Leser wenig verwundern. Er hat solche Gespräche offenbar in Analogie zu den zahlreichen Varianten von natürlicher Theologie gesehen, gegen die er sich in seinem *Nein!* an Emil Brunner und in der *Kirchlichen Dogmatik* verwahrt hatte. Dieser Hintergrund schlägt auch in den hier darzustellenden Debatten im späten 20. Jahrhundert noch durch.

¹¹ A. a. O., 346f.

¹² A. a. O., 348f. Es handelt sich bei diesem Text um das Protokoll eines Referates. Die geklammerten Worte hat Timm hinzugefügt.

Interessant ist Howes Hinweis darauf, dass Bultmanns Programm der Entmythologisierung das positivistische Weltbild zum Hintergrund hat. Von diesem hatten sich aber die führenden Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts bereits verabschiedet. Es ist doch ein wenig tragisch, dass die rationalitätskritische Philosophie sich ausgerechnet in der Zeit bildete, als die Naturwissenschaft schon wieder einen Schritt weiter war, so dass sich die Philosophen – und in ihrem Gefolge auch andere Geisteswissenschaftler – im Grunde an einem veralteten Weltbild abarbeiteten.

Howe löste sich also von Barth, engagierte sich aber weiterhin im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog. Darüber hinaus versuchte er, ebenfalls auf der Linie der früheren *Evangelischen Wochen*, einen interdisziplinären Kreis mit je einem Theologen, einem Geschichtswissenschaftler und einem Sozialwissenschaftler zu verstetigen. Dieser Plan verwirklichte sich später ohne sein weiteres Zutun dadurch, dass die Evangelische Akademie Hemer 1958 in der Evangelischen Studiengemeinschaft aufging. Howe arbeitete seither in deren Heidelberger Forschungsstätte, die von dem Philosophen Georg Picht geleitet wurde.

An der FEST gehörte Howe der *Kommission für Krieg und Frieden im Atomzeitalter* an. Diese sollte seit 1957

auf wissenschaftlicher Grundlage zur Entschärfung des innerkirchlichen Konfliktes um die Atomwaffen beitragen. Sie bestand aus Theologen, Philosophen, Physikern, Historikern, Juristen und Offizieren [...]. Unter ihnen war auch Carl Friedrich von Weizsäcker, der federführend an der Göttinger Erklärung vom 12. April 1957 beteiligt gewesen war, in der sich 18 prominente Atomwissenschaftler gegen die Aufrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen gewandt hatten. Den Kommissionsvorsitz übernahm der Mathematiker Günter Howe, der in der FEST für die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften zuständig war. Als Ergebnis der Kommissionsarbeit erschien 1959 die stark rezipierte Publikation ‚Atomzeitalter in Krieg und Frieden‘ einschließlich der sogenannten Heidelberger Thesen mit ihrer Komplementaritätsthese, die vor allem auf Howe und von Weizsäcker zurückging. Die für Interpretationen offenen Thesen erfüllten in den Folgejahren die Funktion eines friedensethischen Minimalkonsenses innerhalb des westdeutschen Protestantismus.¹³

Von 1959 bis 1968 war Howe außerdem Mitglied der Marxismus-Kommission. 1962 initiierte er das Tübinger Memorandum gegen die Wiederaufrüstung Deutschlands. 1967 wurde er zum Honorarprofessor der Universität Heidelberg ernannt. Er starb am 28. Juli des Folgejahres. Carl Friedrich von Weizsäcker verfasste einen ehrenden Lebensrückblick über ihn.¹⁴

¹³ LEPP, CLAUDIA, Ein protestantischer Think Tank in den langen sechziger Jahren der Bundesrepublik. Georg Picht und die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 13 (2019), 109–132, 113. Howe war zwar zeitweise am Mathematischen Institut der Universität Hamburg angestellt, von Beruf aber Physiker. Er vertrat auch primär diese Naturwissenschaft in seinen Publikationen.

¹⁴ Vgl. WEIZSÄCKER, Gedenken; Kurzbiografie Howe.

Soviel zur Vorgeschichte der Physiker-Theologen Gespräche. Wenden wir uns nun der „jüngeren Generation“ zu, in deren Zusammenhang der Begriff einer ‚Theologie der Natur‘ geprägt wurde.

2. Klaus Müllers und Wolfhart Pannenberg's Überlegungen unter dem Stichwort einer ‚Theologie der Natur‘

2.1 Klaus Müller: *Über philosophischen Umgang mit exakter Forschung und seine Notwendigkeit*

Müllers Vortrag thematisiert den Umbruch im Weltbild der Physik, der durch die Allgemeine Relativitätstheorie und durch die Quantenphysik herbeigeführt wurde. Diese physikalischen Theorien revidierten den mechanistischen Determinismus, der in den positivistischen Naturwissenschaften bisher vorherrschte.

Müller spricht aber gleich eingangs eine Warnung gegen leichtfüßige religiöse Apologeten aus:

Das Referat handelt von philosophischen Fragen der Physik [...]. Dies sei als Warnung vermerkt angesichts einer im Zuge theologischer Bemühungen sich leicht anbietenden Tendenz, die exakte Forschung etwa in gewissen neueren Ergebnissen vor den Wagen einer Theologie zu spannen, die sich einem methodisch ganz anderen Wahrheitsbegriff als dem naturwissenschaftlich derzeit erreichbaren verpflichtet weiß, aber dennoch meint, die empirischen Wahrheiten ohne kritische Sichtung und Durchdringung der hier auftauchenden Problematik vereinnahmen zu können. Ich sage nicht, daß es nicht eine Theologie geben kann, für die das legitim sein könnte, bezweifle aber, daß es beispielsweise vom Ansatz einer reinen Existentialtheologie her legitim wäre, theologisch von den Gegenständen der exakten Forschung zu handeln. Andererseits hege ich die Hoffnung, daß theologisches Bemühen durch Kritik seiner eigenen Grundlagen die Berechtigung hierzu finden wird und damit gleichzeitig das Ghetto sprengen könnte, in das es durch den ungeheuren Druck von Autorität der exakten Naturwissenschaften, der heute auf uns allen lastet, im Laufe der Neuzeit eingesperrt worden ist.¹⁵

Aus der physikalischen Grundlagenforschung hebt Müller einige philosophisch relevante Themen heraus, von denen hier drei angeführt werden sollen. *Zum einen* habe Einsteins Theorie klargemacht, dass die physischen Dinge nicht mehr so beschrieben werden können wie in der klassischen newtonschen Physik. In deren Rahmen galt es beispielsweise als selbstverständlich, dass bei der Einfahrt eines Zuges in einen Bahnhof sowohl ein Reisender im Zug als auch ein Zuschauer am Bahnsteig den Zug mit derselben Geschwindigkeit wahrnehme. Nach Einsteins Theorie hingegen bewegt sich der Zug für den Passagier mit einer anderen Geschwindigkeit als für den Zuschauer. Das bedeutet: Die wahrgenommene Zeitdauer eines Vorgangs hängt davon ab, wie schnell sich eine Beobachte-

¹⁵ MÜLLER, *Umgang*, 8.

rin bewegt.¹⁶ Allerdings würden in diesem konkreten Beispiel die Geschwindigkeitsdifferenzen nicht bemerkt werden können, weil sie für die menschliche Wahrnehmung zu gering wären. Praktisch relevant wird dieses Phänomen nur für Geschwindigkeitsdifferenzen nahe an der Lichtgeschwindigkeit.

Zum anderen bezieht sich Müller auf Heisenbergs Quantenphysik mit dem Hinweis, dass eine experimentelle Messung keine objektive Wirklichkeit protokolliere, sondern dass die Wahl des Experiments mitbestimme, wie das gemessene Quantenobjekt sich zeige.¹⁷ Elektronen, Photonen und andere kleinste physikalische Entitäten können je nachdem, welches Experiment eine Physikerin durchführt, sich als klassisches Teilchen zeigen (mit Masse und Ort), oder aber als massenlose Welle, die den ganzen Raum erfüllt. Das messende Subjekt geht damit selbst in das Messergebnis ein. Eine objektive Beschreibung des Quantenobjektes ist also nicht mehr möglich.

Dabei kommt noch verschärfend hinzu: Wenn sich die Experimentatorin dazu entschlossen hat, ein Photon als Teilchen nachzuweisen und nicht als Welle, so lässt sich der genaue Ort seines Auftretens nicht vorausberechnen. Es zeigt sich irgendwo in der Messumgebung. Wiederholt man das Experiment, dann zeigt sich das Quantenobjekt immer wieder an einem anderen Ort, wenn auch fast immer innerhalb eines gewissen Bereiches. Es liegt also nicht nur an der subjektiven Auswahl der Physikerin, ob sich das Photon als Welle oder Teilchen zeigt; sondern es liegt auch am Objekt selbst, an welcher Stelle genau es nachgewiesen wird.

Drittens weist Müller noch auf das Thema hin, das für Pannenberg's Beitrag der gemeinsamen Publikation zentral ist. Es bewegt sich auf einer etwas anderen Ebene als die ersten beiden Aspekte. Es sei der neuzeitlichen Physik nämlich durch die experimentelle Methode möglich gewesen, für physikalische Objekte genaue Eigenschaften zu definieren. (Wir können dabei etwa an Größe, Gewicht, Luftwiderstand und anderes mehr denken.) Die Geschwindigkeiten, mit denen beispielsweise Eisenkugeln und gleich große Holzkugeln auf dem Boden aufschlagen, nachdem man sie von einem Turm mit bestimmter Höhe abgeworfen hat, lassen sich genau berechnen. Es zeigt sich, dass ihr Verhalten immer dasselbe ist, wenn die Ausgangsbedingungen dieselben sind. Die Wiederholbarkeit eines Vorgangs zeige, dass gleiche Objekte unter gleichen Bedingungen sich gleich verhalten. Aber dies lasse sich bei der Entwicklung der Welt als ganzer nicht durchführen. „Der Weltablauf als Ganzer ist [...] nicht reproduzierbar, weil er nur einmal stattfindet.“¹⁸ Dennoch berechnen Kosmologen im 20. Jahrhundert Weltmodelle, die von der Annahme ausgehen, dass unser Kosmos sich immer wieder genauso entwickeln würde, wie er sich entwickelt hat. Diese Verallgemei-

¹⁶ Vgl. a. a. O., 10–13.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 22f.

¹⁸ A. a. O., 18.

nerung könne experimentell jedoch nicht überprüft werden. An diesem Punkt gesteht Müller Pannenberg zu, dass „wir es hier mit einer Grenzüberschreitung des Anwendungsbereichs der Naturgesetze zu tun haben. Wahrscheinlich sind gewisse Schwierigkeiten der Kosmologie, etwa jene, die mit dem ‚Weltanfang‘ verknüpft sind, Ausdruck einer unzulässigen Extrapolation des Begriffs eines Naturgesetzes.“¹⁹

Damit können wir uns nun Pannenberg zuwenden.

2.2 *Wolffhart Pannenberg: Kontingenz und Naturgesetz*

Gleich zu Beginn problematisiert Pannenberg den Begriff einer ‚Theologie der Natur‘:

Kann es so etwas wie eine Theologie der Natur überhaupt geben? Mit dieser Frage tritt nicht nur die Skepsis des naturwissenschaftlich gebildeten Bewußtseins jedem derartigen Versuch von Anfang an in den Weg. Auch von der Theologie her mag so gefragt werden, nicht ohne Argwohn und Beunruhigung. Muß nicht die Theologie von „Schöpfung“ reden, wo andere Wissenschaften das Wort „Natur“ gebrauchen? Ist dieser terminologische Unterschied nicht das Zeichen für die besondere Dimension theologischer Erörterung gegenüber den Fragestellungen der Naturwissenschaft und aller Naturphilosophie? Doch wie immer es mit solcher Besonderheit stehen mag: Sie sollte nicht zum Vorwand dienen, der es erträglich erscheinen läßt, daß zwischen Theologie und Naturerkenntnis eine seit Jahrhunderten sich ständig erweiternde und heute oft unüberbrückbar erscheinende Kluft entstanden ist. Wenn der eine Gott des christlichen Glaubens auch der Herr der Natur ist, dann wird man sich bei dieser Kluft nicht beruhigen dürfen. Darum ist es mißlich, wenn schon die Thematisierung eine Absonderung vollzieht. Und darum ist die fundamentale Aufgabe der Theologie nach dieser Seite hin besser als „Theologie der Natur“ zu kennzeichnen. Damit ist der Begriff der „Schöpfung“ nicht preisgegeben. Er bezeichnet ein mögliches Ergebnis einer Theologie der Natur, einer theologischen Deutung der natürlichen Wirklichkeit.²⁰

Pannenberg lehnt es ab, als Schöpfungslehre nur eine Auslegung der ersten Kapitel der Genesis zu geben, um damit jeglicher naturwissenschaftlichen Kritik von vornherein zu entgehen.

Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müßte von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden. Aus dieser Schwierigkeit hilft auch eine auf das Existenzielle reduzierte Fassung der Schöpfungslehre nicht hinaus. Die Überzeugung, daß Gott „mich“ geschaffen habe, kann nicht das für sich gewisse Fundament einer Schöpfungslehre bilden.²¹

¹⁹ A. a. O., 18f.

²⁰ PANNENBERG, *Kontingenz*, 34.

²¹ A. a. O., 35.

Seine systematischen Ausführungen beginnt Pannenberg mit einem Hinweis auf die Theologie des Alten Testaments: „Vom israelitischen Gottesverständnis her, das auch das Urchristentum geprägt hat, ist die Erfahrung der Wirklichkeit primär durch Kontingenz, und zwar durch Geschehenskongingenz geprägt.“²² Immer wieder geschehe Neues und Unvorhergesehenes, das auf den allmächtigen Gott zurückgeführt werde. Grundsätzlich sei dabei jedes Geschehen wunderbar und wunderbar. Daher sei es auch sinnvoll zu beten. Und daher sei auch der Glaube

das letztlich allein wirklichkeitsgerechte Verhalten. Denn, daß immer wieder unvorhersehbar Neues geschieht, bedeutet, daß man über den Zusammenhang, in dem gegenwärtige und vergangene Geschehnisse und Gestalten stehen und aus dem ihre Bedeutung zu bestimmen ist, noch nicht endgültig urteilen kann: Erst die Zukunft wird erweisen, was ‚daran‘ ist.²³

Diese altisraelitische Vorstellung über das kontingente Wesen der Welt stehe daher völlig im Gegensatz zum griechischen Kosmosgedanken und zur neuzeitlichen Naturwissenschaft. Zwar gebe es in der hebräischen Bibel auch Regelmäßigkeiten zu finden. Diese aber seien ihrerseits wieder von Gottes Willen abhängig, der als kontingent vorgestellt werde. Sie seien daher eher mit dem veränderbaren positiven Recht zu vergleichen. Die frühmodernen Naturgesetze hingegen schließen solche Kontingenzen zunehmend aus. Zufälle können nur noch als das „in seiner voraussetzenden Notwendigkeit noch nicht Durchschaute oder aber als das Unwesentliche“ beurteilt werden. „Das Zufällige wurde nicht positiv als das jeweils Zufallende, sondern nur negativ als das in seiner voraussetzenden Notwendigkeit noch nicht Durchschaute oder aber als das Unwesentliche beurteilt.“²⁴

Pannenberg wendet sich aber auch – in Übereinstimmung mit Müller – dagegen, „aus Sprüngen im Naturgeschehen Gottesbeweise zu gewinnen, ‚als ob Gott nur die Lücken des sonst automatischen Naturprozesses ausfüllte und nicht vielmehr der Schöpfer des ganzen Weltprozesses wäre.“²⁵ Aktuell könne man Kontingenzen aber schon „nicht nur in der Mikrophysik, sondern auch bei den für die Fragen der Weltentstehung und Sternsgeschichte bedeutsamen Problemen der turbulenten Bewegung, ferner im Blick auf die Entstehung des Lebens und auf die Vorgänge der Mutation im Prozeß der Entwicklung der Arten“ identifizieren.²⁶

Für Pannenberg stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von Kontingenz und Gesetzmäßigkeit in der Natur. Entweder seien Kontingenz und Gesetzmäßigkeit

²² A. a. O., 37.

²³ A. a. O., 37f.

²⁴ A. a. O., 38.

²⁵ A. a. O., 39. Pannenberg zitiert hier WIESNER, WERNER, Christlicher Glaube und modernes Weltbild, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 3 (1961), 346–370, 367.

²⁶ PANNENBERG, Kontingenz, 39.

keit ein irreduzibler Antagonismus in der Natur selbst. Oder das kontingente Geschehen müsste selbst eine Art Gesetzmäßigkeit als eigenes Moment enthalten. Theologisch gewendet lautet die Frage: Lässt sich vom Gottesgedanken her die Frage nach der Ontologie möglicherweise besser erklären als im Rahmen der klassischen Physik mit ihrem durchgängigen Determinismus? Im jüdisch-christlichen Glauben werde ja „die Welt im ganzen mitsamt der Menschheit [...] als kontingente göttliche Setzung gedacht“.²⁷ Wenn nun im Rahmen einer kontingenten Erschaffung der Welt, die selbst wiederum kontingente Naturereignisse enthält, auch noch die regelhaften Vorgänge in der Natur erklärt werden könnten, dann „könnte sich zeigen, daß das vom biblischen Gottesgedanken her begründete Wirklichkeitsverständnis umfassender ist als die aus der griechischen Schau der Gesamtwirklichkeit als Kosmos hervorgegangenen Deutungen des Universums im Sinne einer zeitlosen Ordnung.“²⁸

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft im Rahmen einer Theologie der Natur beschreibt Pannenberg abschließend so:

Ein derartiger Gedankengang muß zwar auf Probleme und Resultate der Physik und anderer Naturwissenschaften Bezug nehmen, jedoch unter einer anderen als der physikalischen Fragestellung, und somit muß er selbst auch andere Struktur als ein physikalischer Gedankengang haben [...] Es kann sich in einer Theologie der Natur nicht um die Aufstellung pseudophysikalischer Konkurrenztheorien handeln. Dennoch müßten sich auf dem ins Auge gefaßten Wege Gesichtspunkte ergeben, die auch für die Fragestellungen eines Physikers von Interesse sein könnten, nicht weil sich aus ihnen physikalische Hypothesen oder Erkenntnisse ableiten ließen, wohl aber so, daß sie den geistigen Raum öffnen und erweitern, auf den unter anderem auch die Bildung physikalischer Hypothesen angewiesen ist.²⁹

Ein weiterer Hauptabschnitt seines Aufsatzes ist der Analyse von Carl Friedrich Weizsäckers Darstellung einer Geschichte der Natur gewidmet, aus deren physikalischer Kosmologie er Analogien präpariert für die christliche Vorstellung einer göttlichen Schöpfung, deren Anfangsbedingungen abgestimmt sind auf das intendierte Ziel des Weltprozesses. Dabei reflektiert er auch alternative physikalische Modelle wie das steady-state Universum von Hermann Bondi sowie die eher metaphysisch-spekulativen Theorien von Bergson und Whitehead.³⁰

Pannenburgs Vortrag wurde nicht schnell in den Fachkreisen rezipiert. 1977 bezog sich der Physiker Jürgen Hübner auf ihn in seiner Abhandlung über *Schöpfungsglaube und Theologie der Natur*, der in der *Evangelische Theologie* erschien und dadurch einem größeren Leserkreis bekannt wurde.³¹ Auf diesen

²⁷ A. a. O., 40.

²⁸ A. a. O., 41.

²⁹ A. a. O., 41f.

³⁰ Vgl. a. a. O., 47–72; zu Whitehead und Bergson a. a. O., 51.

³¹ HÜBNER, JÜRGEN, *Schöpfungsglaube und Theologie der Natur*, in: *Evangelische Theologie* 37 (1977), 49–68.

Aufsatz bezog sich dann Helmut Aichelin in einem 1978 erschienenen Text der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*.³²

Nachdem wir nun einen Blick auf die Vorgeschichte des Begriffs ,Theologie der Natur‘ geworfen haben, stellen wir im Folgenden drei Theologen dar, die alle explizit an einer Theologie der Natur gearbeitet haben. Bei den ersten beiden steht die Kritik Barths an einer natürlichen Theologie noch sehr deutlich im Hintergrund, wenn auch in unterschiedlicher Stoßrichtung. Bei dem dritten Entwurf einer Theologie der Natur spielt Barths Einwand so gut wie keine Rolle mehr.

3. Auseinandersetzungen und Entwicklungen einer Theologie der Natur

3.1 Herrmann Dembowski

Der Bonner Systematiker Hermann Dembowski entwickelt eine Theologie der Natur ganz im Sinne der Dialektischen Theologie, indem er sie strikt von einer natürlichen Theologie abzugrenzen versucht. Dazu definiert er die ,natürliche Theologie‘ als den Versuch, „aus der Wirklichkeit von Natur Erkenntnisse und Einsichten über Gott zu gewinnen.“ Der Erkenntnisvorgang verlaufe dabei von unten nach oben. Ihr entgegen stehe die ,Theologie der Verheißung‘. Sie gewinne ihre Gotteserkenntnis aus der Verheißung, „die unüberholbar in Jesus Christus ergangen“ sei.³³ Der Erkenntnisprozess verlaufe hier umgekehrt: Nur von der Offenbarung her könne man Kenntnis von Gott gewinnen und danach *top down* die Welt aus ihr heraus deuten.

Die von Dembowski gesuchte Theologie der Natur muss deshalb ebenfalls von Gottes Verheißung her abgeleitet werden. Sie bildet ein Teilgebiet der Theologie der Verheißung. Die drei Theologien beurteilt Dembowski folgendermaßen:

Natürliche Theologie ist der christlichen Theologie unnatürlich.
Theologie der Verheißung ist christlicher Theologie gemäß.
Theologie der Natur ist christlicher Theologie natürlich.³⁴

3.1.1 Natürliche Theologie

In der natürlichen Theologie spielt nach Dembowski die menschliche *Vernunft* eine entscheidende Rolle. Dass Gott aus der Natur erkannt werden könne, gelte hier „als notwendige Vernunftwahrheit“.³⁵ Die natürliche Theologie bemühe sich

³² AICHELIN, HELMUT, Die naturwissenschaftlich-technische Welt und die Theologie. Wurzeln und Perspektiven der gegenwärtigen Gesprächssituation (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 75), Stuttgart 1978. Zu Pannenberg vgl. a. a. O., 14.

³³ DEMBOWSKI, HERMANN, Natürliche Theologie – Theologie der Natur. Erwägungen in einem weiten Feld, in: Evangelische Theologie 45 (1985), 224–248, 224.

³⁴ Ebd.

³⁵ A. a. O., 225.

„um einsichtige Plausibilität in kritischer Anstrengung“. Dies erfordere ein Sich-Einlassen auf das jeweils gegenwärtige Denken. Denn die natürliche Theologie beziehe ihre *Sachgemäßheit* aus ihrer *Zeitgemäßheit*.

In einem kurzen historischen Rückblick skizziert Dembowski einige Varianten von natürlicher Theologie, beginnend mit Thomas von Aquin. In dessen *Summa contra Gentiles* gehe es darum, einige grundlegende theologische Sätze vernünftig zu beweisen. Auf der Grundlage dieser gemeinsamen theologischen Basis könne dann auch über die jeweiligen Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam debattiert werden.

Thomas nehme mit Aristoteles an, dass der Mensch durch die Beobachtung der Natur Gesetze identifizieren könne, die zuletzt auch auf eine Erkenntnis Gottes führen.³⁶

Dembowski denkt dabei an die aristotelisch-thomasischen Gottesbeweise. Aus der Beobachtung von bewegten Gegenständen stellt sich etwa die Frage nach dem Ursprung der Bewegung überhaupt. Dies führt auf den Gedanken eines ersten unbewegten Bewegers. Dieser wird laut Thomas von allen *Gott* genannt. Natürlich ist der Begriff eines ersten unbewegten Bewegers nicht äquivalent mit dem christlichen Gottesbegriff. Aber er beschreibt doch schon einen wichtigen Aspekt Gottes, nämlich sein Schöpfer-Sein. Aus der Reflexion über die natürliche Welt ergibt sich also ein Beweis für die Existenz eines Wesens, das eine der Eigenschaften des christlichen Gottes besitzt, nämlich der Schöpfer des Universums zu sein.

Ein zweiter Beweis ergibt sich aus der Mittel-Zweck-Relation. Diese führt auf die Frage nach dem *letzten* Zweck aller Dinge. In Analogie zu Aristoteles und im Anschluss an Augustin schließt Thomas, dass es für jedes Seiende einen letzten *höchsten* Zweck gibt. Dieser liegt in Gott bzw. in der eschatischen Gottesschau. Neben dem Schöpfer-Dasein ist damit auch ein Aspekt der christlichen Eschatologie bewiesen.³⁷

Wenn Gott nun aber schon alleine aus der Naturbeobachtung erkannt werden könne, stellt sich für Dembowski die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Theologie und biblischer Offenbarung. Auch Thomas habe dieses Problem gesehen und es durch die Unterscheidung von Natur und Übernatur zu lösen versucht. Zwar könne die menschliche Vernunft aus der Natur heraus den einen Gott erkennen. Andererseits seien die Trinität, die Menschwerdung des Gottessohnes, die Sakramente und das ewige Leben für die menschliche Vernunft unerreichbar. Sie können deswegen nur durch den Glauben erkannt werden.³⁸ Allerdings stehen diese offenbarten Glaubenswahrheiten auch nicht gerade in einem Widerspruch zur Wahrheit der natürlichen Erkenntnis. Vielmehr seien die

³⁶ Vgl. a. a. O., 225.

³⁷ Vgl. SLENCZKA, NOTGER, Art. Thomas von Aquin, in: RGG⁴ 8 (2005), 369–376, 371f.374f.

³⁸ Vgl. DEMBOWSKI, Natürliche Theologie – Theologie der Natur, 226.

Glaubenswahrheiten und die natürliche Wahrheit so aufeinander bezogen, dass sie sich gegenseitig stützen. Daher könne man einem Leugner der Offenbarungswahrheit entgegen, dass seine Meinung im Widerspruch zur natürlichen Gotteserkenntnis stehe.³⁹ Dembowski bringt das so auf den Punkt: Die „Natur verweist auf [die] Übernatur und [die] Übernatur setzt die Natur voraus.“⁴⁰

Obwohl Dembowski die thomasische Synthese als einen gut geglückten Versuch natürlicher Theologie in seiner Zeit beurteilt, bringt er schon an dieser Stelle die von Karl Barth aufgebrachte These ins Spiel, wonach eine natürlich-theologische Grundlegung der Theologie immer dazu führen müsse, dass die offenbarte Theologie verkürzt und verfälscht werde.⁴¹

Diesen kritischen Gesichtspunkt verdeutlicht Dembowski noch einmal anhand der bekannten Buchmetapher. Das Buch der Natur stehe dem Menschen zur Verfügung. Durch das Lesen darin, also durch Naturbeobachtung und Naturforschung, könne er auf die Existenz Gottes schließen. Das Buch der Schrift, das oft auch als das Buch der Offenbarung bezeichnet wird, ermögliche es dem Menschen hingegen, auch Gottes übernatürliches Heilshandeln wahrzunehmen. Wie aber verhalten sich die beiden Bücher zueinander?

Dembowski befürchtet, dass die Verhältnisbestimmung letztlich darauf hinauslaufe, „daß das Buch der Schrift dem Buch der Natur angeglichen“ werde. Dies könnte schließlich so weit gehen, dass durch „die Rede von Gott aus dem Buch der Natur“ die „Rede von Gott aus dem Buch der Schrift überflüssig“ werde.⁴²

Das innertheologische Problem, wie das Verhältnis der beiden Bücher zueinander genau zu bestimmen sei, habe in der Aufklärung noch einmal eine massive Verschärfung erfahren.⁴³ Die modernen Naturwissenschaften haben die Wahrnehmung der Welt *als Natur* radikal verwandelt. Die Natur wurde verobjektivierbar und berechenbar. Dadurch wurde sie dem Menschen immer mehr verfügbar. Indem sich die Naturwissenschaft als eine neue Disziplin aus der Naturphilosophie herauslöste, geriet die Natur auch den Theologen aus den Augen.⁴⁴ Gottesbeweise aus der Natur, die noch in der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts reichlich gepflegt wurden, verloren ihre Geltung. Metaphorisch ausgedrückt: Das Buch der Natur kam der Theologie im Laufe der Zeit abhanden.

Hier finde nun auch eine erste Verschiebung im Bereich der natürlichen Theologie statt: Stand bisher die Frage im Zentrum, wie die rechte Beziehung zwi-

³⁹ Vgl. SLENCZKA, Art. Thomas von Aquin, 370f.

⁴⁰ DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie – Theologie der Natur*, 226.

⁴¹ Vgl. BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich (1981¹⁰), 130–135.200.249.411 (zur natürlichen Theologie allgemein); speziell zu den Naturwissenschaften: KD III¹ (1980⁹), ungezähltes Vorwort.

⁴² DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie – Theologie der Natur*, 227.

⁴³ Vgl. a. a. O., 227.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 228.

schen den beiden Büchern zu bestimmen sei, sei in jüngerer Zeit eine andere Frage akut geworden: Hat das Buch der Natur überhaupt noch eine Relevanz für die Theologie? Tatsächlich beschreibt Dembowski eine ganze Reihe von natürlich-theologischen Ansätzen, die sich nicht mehr auf die von den Naturwissenschaften bearbeitete Natur beziehen, sondern auf andere Strukturen der Welt.

Nach Dembowski unterscheiden sich die Spielarten der neueren natürlichen Theologie grundsätzlich darin, ob die Hauptaufgabe der Theologie nach wie vor in der Rede von Gott besteht oder nicht. Innerhalb dieser beiden Möglichkeiten beschreibt Dembowski auch noch verschiedene Varianten.

Zu den Entwürfen der neueren natürlichen Theologie, die noch immer die Rede von Gott als ihre Hauptaufgabe auffasse, gehören *erstens* diejenigen Ansätze, die in dem Phänomen des menschlichen Gewissens die Stimme Gottes erkennen wollen. Gott werde hier aus der Natur des Menschen, seiner seelisch-geistigen Verfassung, erkannt.⁴⁵

Zweitens seien dieser Gruppe der neueren natürlichen Theologien solche Entwürfe zuzuordnen, die aus der Schöpfungsordnung heraus Größen wie Staat, Volk und Rasse religiös legitimieren wollten, wie etwa die Deutschen Christen.⁴⁶

Die *dritte* Variante umfasst diejenigen Ansätze, die Gott als Grund menschlicher Personalität wahrnehmen. Diese seien in sich recht heterogen. Dembowski rechnet zu ihr Schleiermacher, Ritschl, Wilhelm Herrmann, Troeltsch, Bultmann, Braun, Brunner und Gogarten.⁴⁷

Viertens führt Dembowski noch diejenigen theologischen Positionen ins Feld, die sich kritisch auf das neuzeitliche Wissen eingelassen haben, vor allem im Bereich der Naturwissenschaften, von wo aus auf neue Weise von Gott geredet werden soll. Dadurch versuche die Theologie auch einen neuen Zugang zum Buch der Natur zu finden. Der wichtigste Vertreter dieser Gruppe sei Wolfhart Pannenberg.⁴⁸

Zur zweiten Gruppe der neueren natürlichen Theologie – also zu den Entwürfen, die nicht mehr in erster Linie von Gott reden wollen – rechnet Dembowski *erstens* die Positionen, auf denen „sich die Rede von Gott in ethischen Imperativ“ verwandle. Ohne Namen zu nennen, verweist er auf Theologen der Aufklärungszeit bis hin „zu mancher politischen Theologie“.⁴⁹

Als *zweite* Variante eines Verschwindens der Rede von Gott beschreibt Dembowski eine Theologie, deren Thema „nicht Gott, sondern die Erfahrung Einzelner und Vieler sei“⁵⁰. Als Patron dieser Erfahrungstheologie bezeichnet er Eilert Herms.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 229.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 230.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ A. a. O., 231.

⁵⁰ Ebd.

Auf einer *dritten* Position, die auf die Rede von Gott verzichte, konzentriere man sich auf die bloße Wirkungsgeschichte des früheren Gottesglaubens in der gegenwärtigen Kultur. „Im gesellschaftlichen Pluralismus der Neuzeit“ erblicke man eine „sinnvolle Aufgabe“⁵¹.

Das *vierte* und letzte Cluster einer natürlichen Theologie ohne Gott bilde die „funktionale Religions- und Kirchentheorie, die sich in Deutschland an Niklas Luhmann anschließt.“⁵² Auch bei diesem Versuch, besonders *zeitgemäß* zu sein, werde die theologische Grundaufgabe preisgegeben.

Die grundsätzliche Kritik, der alle diese neuzeitlichen Formen von natürlicher Theologie verfallen, besteht darin, dass sie sich der Herausforderung neuzeitlicher Rationalität überhaupt erst stellen möchten. Das rationale Erkennen bestreite ja aber jede Form von Offenbarungsansprüchen und verwerfe damit die „Rede von Gott als einer gegebenen Wirklichkeit“. Damit stelle es die Möglichkeit von Theologie überhaupt in Frage. Denn „kritisches Erkennen ist auf die Wirklichkeit und Möglichkeit der Welt begrenzt.“⁵³ Entsprechend thematisieren die natürlichen Theologien der zweiten Gruppe auch nicht mehr Gott selbst, sondern lediglich weltliche Wirklichkeiten.⁵⁴ So habe sich die Theologie aber „selber verfehlt und aufgegeben.“⁵⁵

Nach Dembowski sind daher diejenigen Ansätze natürlicher Theologie besser, welche die Hauptaufgabe der Theologie als Rede von Gott beibehalten, selbst wenn man dafür auf das natürliche Erkennen zurückgreifen müsse. Allerdings komme angesichts der neuzeitlichen Rationalität dieses ursprüngliche Anliegen natürlicher Theologie fast schon antiquiert daher. Denn „[i]m Rahmen solcher Rationalität [...] mag personalistisches Denken“ und der „Verweis auf die Offenheit der Naturgesetze in der neuen Physik, ja auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer Metakritik neuzeitlichen Denkens als sinnvoll erscheinen“⁵⁶ Dieses Denken bewege sich aber nur innerhalb der empirischen Wirklichkeit. „Jeder Versuch, diese Grenze zu überschreiten erscheint hier als reine Behauptung, nicht als begründetes Argument.“⁵⁷ Um dieses Urteil zu verdeutlichen, kommt Dembowski noch einmal auf Wolfhart Pannenberg zu sprechen, der die menschliche Weltoffenheit als Gottoffenheit deutete. Im Horizont der neuzeitlichen Rationalität sei dies lediglich ein Postulat. Und „was solche Postulate als Argument ausgeben, die Begründung der Rede von Gott, erweist sich damit [...] gerade als das, was es dezidiert nicht sein will: eine nicht begründete, sondern

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ A. a. O., 232.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ A. a. O., 233.

⁵⁶ A. a. O., 232.

⁵⁷ Ebd.

nur gesetzte autoritäre Behauptung.⁵⁸ Damit suggeriert Dembowski, dass es entweder einen demonstrativen rationalen Beweis für die Wahrheit einer christlich-theologischen Aussage gebe, oder autoritäre Behauptungen. Damit vertritt er den so genannten Offenbarungspositivismus als exaktes Gegenteil des naturwissenschaftlichen Positivismus des 19. Jahrhunderts, der von Bultmann geteilt wurde. Er verkennt dabei die Bemühungen von Pannenberg, Klaus Müller und anderer Naturwissenschaftler, die gerade an der Überwindung dieses schroffen Widerspruchs arbeiteten. Speziell Pannenberg hatte inzwischen schon in seiner *Wissenschaftstheorie und Theologie* mit einem Kohärenzbegriff von Wahrheit gearbeitet, der sich auf einer weit komplexeren wissenschaftstheoretischen Ebene bewegt als Dembowskis Biblizismus, aber auch der Positivismus.⁵⁹

Für Dembowski steht fest: „Rede von Gott lässt sich aus der Wirklichkeit der Welt nicht auf dem Wege der Vernunft begründet gewinnen.“⁶⁰ Zudem sei der Gott der natürlichen Theologie völlig nichtssagend, da er gänzlich an der menschlichen Lebenswirklichkeit vorbeigehe.

Nachdem Dembowski damit jegliche Art von nicht-traditionalistischer Theologie abgelehnt hat, ist man gespannt darauf, wie er selbst aus seiner Theologie der Verheißung zu einem angemesseneren Verständnis einer Theologie der Natur durchstoßen wird.

3.1.2 *Theologie der Verheißung*

Die Theologie der Verheißung beschreibt Dembowski in reformatorischer Perspektive als *promissio*. Ihre Aufgabe definiert er so:

Wenn Gott sich Mensch und Welt verspricht, dann spricht er die Not entfremdeter Welt so an, daß er Zwänge durchbricht und sie heilsam wendet. Damit wird es zur Aufgabe von Theologie, diese Wende, die der Welt heilsam ist, aufzunehmen und wahrzunehmen.⁶¹

Die Theologie der Verheißung nimmt ihren Weg also von Gott aus zu Mensch und Welt, gerade umgekehrt wie die natürliche Theologie. Durch diesen korrekten Ausgangspunkt sei sie *sachgemäß*. Indem der Mensch dabei auf seine aktuelle Not und ihrer potentiellen Wende angesprochen werde, sei sie auch *zeitgemäß*.⁶²

Nun stellt sich Dembowski aber die Frage, ob die Theologie der Verheißung in ihrer Ausarbeitung hin auf Zeitgemäßheit letztlich nicht *doch* wieder auf eine Form von natürlicher Theologie hinauslaufe. Diese Gefahr könne aber dadurch

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. dazu WEINHARDT, BIRGITTA A., Die Gottheit Gottes und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Pannenburgs kritische Aneignung empirischer Anthropologie und Gestrichs Vorwurf der natürlichen Theologie im Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde, in: *KuD* 66 (2020), 220–247.

⁶⁰ DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie – Theologie der Natur*, 233.

⁶¹ A. a. O., 235.

⁶² Vgl. ebd.

gebannt werden, dass *erstens* die gegenwartsrelevanten Anknüpfungspunkte der Theologie an der Wirklichkeit explizit gemacht werden. *Zweitens* sollten Anknüpfungspunkte an der Wirklichkeit, die der Verheißung Gottes implizit widersprechen könnten, theologisch korrigiert werden. Dembowski gibt hierfür leider kein Beispiel.

Vielleicht könnte man, um Dembowskis Denkfigur zu veranschaulichen, auf John Polkinghorne's Anknüpfung am physikalischen Weltbild verweisen. Der Biologe und Theologe vertritt die astrophysikalische Mehrheitsmeinung, wonach unser Universum den Wärmetod sterben wird: Seine Ausdehnung wird immer weiter zunehmen. Nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik wird alle Energie am Ende in Wärmeenergie übergegangen, alle Materie in Wärmestrahlung umgesetzt sein. Das Universum besteht dann nur noch als leerer Raum mit einer Temperatur knapp über dem absoluten Nullpunkt. Alle anderen Strukturen sind zerfallen. Diese naturwissenschaftliche Prognose ist ganz offensichtlich nicht vereinbar mit der christlichen Erwartung eines Reiches Gottes. Polkinghorne bezieht dann die eschatologische Auferweckungsvorstellung im Anschluss an Röm 8 auf das Weltall insgesamt. In diesem neugeschaffenen Universum werde der zweite Hauptsatz der Thermodynamik nicht mehr gelten.

Diese theologische Interpretation eines Naturvorganges könnte wohl als Beispiel für eine Anknüpfung durch Widerspruch gelten.⁶³

Schließlich kommt Dembowski noch auf die Aufgabe einer Theologie der Natur zu sprechen.

3.1.3 Theologie der Natur

Eine Theologie der Natur müsse aus der Theologie der Verheißung heraus entwickelt werden. Sie habe ihren Ort dementsprechend in der Schöpfungstheologie. Dembowski erwägt an dieser Stelle, was der Schöpfungsgedanke zu einem veränderten Naturverständnis beitragen könnte. Im Hintergrund steht dabei die ökologische Krise, die er als ein Ergebnis des neuzeitlichen Naturverständnisses betrachtet. Die Natur sei dabei zunehmend verobjektiviert worden, und so erst sei ihre Ausbeutung im großen Stil überhaupt möglich geworden. Von der Theologie der Verheißung her gedacht, habe die Theologie der Natur dementsprechend eine heilsame Wende herbeizuführen: Sie müsse das verobjektivierende Naturverständnis in ein heilsames wenden. „Es geht darum, von Gottes Verheißung her Welt als Welt recht wahrzunehmen.“⁶⁴

Leider beantwortet Dembowski nicht die Frage, wie diese Wende vollzogen werden könnte. Er deutet lediglich an, dass diese Aufgabe nur in einem inter-

⁶³ Vgl. POLKINGHORNE, JOHN, An Evolving Creation and its Future, in: Helmut A. Müller (Hg.), *Evolution. Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften* (RThN II), Göttingen 2008, 17–25, 23f.

⁶⁴ DEMBOWSKI, *Natürliche Theologie – Theologie der Natur*, 245.

disziplinären Dialog zu lösen sei. Dabei spiele vor allem die Wahrnehmung eine bedeutende Rolle. Wahrnehmung bedeute „eine umfassende Bestimmung des Umgangs des Menschen mit der Welt, die Erfahrung und Wissenschaft, Kunst und Ethik miteinander verbindet und dabei die Verengungen und Ausblendungen neuzeitlicher Wissenschaft überwindet.“⁶⁵ Ohne dass der Begriff genannt wird, steht hier wohl die Phänomenologie im Raum, welche die entsprechende Wende im Naturverständnis ermöglichen soll. Wie die heilsame Wende im Naturverständnis jedoch konkret eingeleitet werden könnte, bleibt bei Dembowski recht vage. Vielleicht lenkt er deswegen den Blick noch einmal auf die Frage, wie sich die Theologie der Natur von der natürlichen Theologie unterscheide. Da bei der Theologie der Natur vor allem „das ökologische Problem als grundsätzliche Anfrage an die Theologie“⁶⁶ im Fokus stehe, handle es sich bei ihr um keine natürliche Theologie. Hier kommen nun auch wieder die Naturwissenschaften ins Spiel. Denn für die Bewältigung der ökologischen Krise seien sie schließlich nicht irrelevant. Für die Zusammenarbeit mit ihnen stellt sich Dembowski allerdings eine Art Rollentausch vor: Die kritischen Anfragen werden nun nicht mehr von den Naturwissenschaftlern an die Theologie gestellt, sondern „Gott fragt Naturwissenschaft nach ihrem Tun, nach ihren Voraussetzungen und Folgen.“⁶⁷

Ob mit dieser Haltung jedoch ein konstruktiver Dialog gelingen kann? Handelt es sich dabei nicht eher um eine neue Kriegserklärung, die diesmal allerdings von der Theologie ausgeht und nicht von den Naturwissenschaften?

Wenden wir uns nun einem zweiten Theologen zu, der eine Theologie der Natur beschrieb. Für Sigurd Martin Daecke war die Theologie der Natur ein zentrales Anliegen. Dabei ließ er sich auch weit stärker auf naturwissenschaftliche Theorien ein als Dembowski.

3.2 *Sigurd Martin Daecke*

Im Gegensatz zu Dembowski ist für Daecke bei der Entwicklung der Theologie der Natur die Zusammenarbeit mit Naturwissenschaftlern von grundlegender Bedeutung. Er betrachtet den Theismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts als gescheitert, weil das „mechanistische, monistische und deterministische Weltbild der ‚klassischen Physik‘“⁶⁸ mit dieser Gottesvorstellung nicht vereinbar gewesen sei. Entsprechend habe damals die Auseinandersetzung zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie, zwischen der naturalistischen und der

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ A. a. O., 246.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ DAECKE, SIGURD MARTIN, Auf dem Weg zu einer Theologie der Natur? Das Verhältnis von Naturwissenschaft, ‚natürlicher Theologie‘ und Theologie der Natur in der Sicht eines evangelischen Theologen, in: Margot Schmitdt (Hg.), Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag gewidmet (MyGG 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 671–690, 671.

religiösen Weltanschauung ihren Höhepunkt erreicht. In den zwanziger Jahren sei dann schließlich „aus dem leidenschaftlichen, erbitterten Kampf gegeneinander ein gleichgültiges, beziehungsloses Nebeneinander“ geworden.⁶⁹

Daecke hält die damit entstandene Vorstellung einer Inkommensurabilität zwischen Naturwissenschaften und Theologie für problematisch. Er beruft sich dabei auf Carl Friedrich von Weizsäcker, der die Spaltung von Existenz und Natur als eine künstliche Verengung betrachtet: Indem die Theologie sich auf die Bearbeitung der existentiellen Fragen zurückzog, habe sie die Natur einfach den Naturwissenschaften „zum Fraße“⁷⁰ vorgeworfen. Damit sei eine Entwicklung an ihr vorläufiges Ende gekommen, welche durch den methodischen Atheismus der Naturwissenschaften hervorgerufen worden sei. Seit Laplace auf Napoleons Frage, welche Funktion Gott in seinem System habe, antwortete: „Sire, ich brauche diese Hypothese nicht“, sei der Lückenbüßer-Gott verabschiedet worden.⁷¹ Religion sei zur Privatsache geworden, die Theologie und die Naturwissenschaften verabschiedeten sich in getrennte Welten.⁷² Dadurch sei aber „nicht nur die Wirklichkeit dualistisch aufgespalten [worden], sondern auch die Persönlichkeit des in unserer durch die Naturwissenschaft bestimmten Zeit lebenden Christen und besonders des christlichen Naturwissenschaftlers.“⁷³ Vor dieser existentiellen „Schizophrenie“ habe schon Teilhard de Chardin eindringlich gewarnt.⁷⁴

Nun sei aber auf der Seite der Naturwissenschaftler ein erneutes Interesse am Gottesgedanken entstanden, das durch den Paradigmenwechsel in der Physik begünstigt wurde. Der kausale Determinismus, der den Glauben an ein Handeln Gottes in der Welt unmöglich gemacht habe, wurde durch den Quantenindeterminismus ersetzt. Dadurch sei das Naturverständnis wieder offener geworden für den Gottesgedanken. Der Physiker Pascual Jordan etwa habe unter Verweis auf die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie und die Heisenbergsche Unschärferelation auf die Offenheit der Natur und damit auch auf ihre Offenheit für den Gottesgedanken verwiesen. Allerdings habe dieser Jordansche „Quantengott“ auch stets die Kritiker auf den Plan gerufen. Der Physiker Jürgen Schnakenberg gab beispielsweise zu bedenken, dass es sich bei dieser Denkfigur doch letztlich wieder um eine Art von Lückenbüßergott handle. Nur werde er jetzt nicht in den *physikalischen* Lücken früherer Jahrhunderte untergebracht, sondern in einer *metaphysischen* Lücke. Daecke hält diese Kritik aber nur dann für berechtigt, wenn man davon ausgehe, dass sich lediglich das physikalische Weltbild geändert habe, nicht aber das theologische Gottesverständnis. Er plädiert deshalb an die Theologie, sich von ihrem bisherigen theistischen Gottesverständnis

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A. a. O., 674 (eine mündliche Äußerung von Weizsäcker, laut Daecke).

⁷¹ Ebd.

⁷² Vgl. a. a. O., 672.

⁷³ Vgl. a. a. O., 674f.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 675.

zu lösen. Von dieser Bereitschaft hänge das Gelingen des naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs ab:⁷⁵

Auch wenn die Naturwissenschaftler weitgehend nicht an den Gott der christlichen Verkündigung, an den in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott glauben, so hat der fundamentale Wandel im Weltbild der Physik Gott für sie doch wieder denkmöglich gemacht. Bei den Naturwissenschaftlern unseres Jahrhunderts besteht im Unterschied zu jenen des vorigen Jahrhunderts eine überraschende Offenheit nicht nur den Religionen, sondern auch dem Gottesgedanken gegenüber.⁷⁶

Im Unterschied zur christlichen Theologie sei das Gottesverständnis der Naturwissenschaftler meist kein theistisches, personhaftes, sondern ein pantheistisches. Dieser pantheistische Gott sei der Welt immanent und wirke in ihrem Werden. Er werde daher meist als ein „dynamisch[er]“, „schöpferischer Prozess“ verstanden, oder „als Kraft der Evolution“.⁷⁷

Der Physiker Erich Jantsch beispielsweise setze Gott mit der Evolution gleich. Das Göttliche erscheine in der „Wirklichkeit des Geistes“ als „Selbstorganisations-Dynamik, die selbst evolviert“. Für Jantsch bestehe das Göttliche im „Vergeistigungsprozess der Natur“.⁷⁸ Dass dieser natürliche Gott nur noch sehr wenig gemein habe mit dem offenbarten Gott der Bibel, liege auf der Hand. Daecke gibt an dieser Stelle aber zu bedenken, dass die Theologie ja nicht nur vor der Alternative von Theismus oder Pantheismus stehe, durch die der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz zementiert werde. Vielmehr könne die Theologie sich auch die philosophische Tradition des Panentheismus zu eigen machen und damit den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz überwinden. Daecke bezieht sich hier auf Ebeling und Moltmann, die den Panentheismus ausdrücklich befürworten.

Der Panentheismus stehe dafür,

daß Gott nicht in der Welt, in der Natur, im Werdeprozeß aufgeht, sondern größer, allumfassend ist; Gott umgreift die Natur und trägt ihren Werdeprozeß. Aber er stellt keine Konkurrenz zu naturwissenschaftlich erfaßbaren Evolutionsfaktoren dar. Denn die Vorstellung eines von oben und von außen in die Natur, in den Evolutionsprozeß eingreifenden Gottes ist ja das Haupthindernis einer Verständigung zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen.⁷⁹

Nach Daecke ist die Theologie auf ein derartiges theistisches Gottesverständnis selbst dann nicht festgelegt, wenn sie am Glauben an die Inkarnation und den Heiligen Geist festhalten wolle. Im Sinne des Panentheismus könne etwa der immanente Aspekt von Gottes Schöpfungshandeln als Evolution interpretiert

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 675f.

⁷⁶ A. a. O., 676.

⁷⁷ A. a. O., 677.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ A. a. O., 679.

werden.⁸⁰ Er sieht in der natürlichen Gotteserkenntnis einen legitimen Weg, selbst wenn dieser ausschließlich zu einem „natürlichen Gott“ führe. Dass der in Jesus Christus offenbare Gott deutlich über die Vorstellung eines natürlichen Gottes hinausgehe, sei selbstverständlich. Denn

der ‚natürliche‘ Gott der ‚natürlichen Theologie‘ bleibt ein unpersönliches göttliches Prinzip, er sei kein personaler Gott. Die ‚natürliche Theologie‘ kann und will nur diesen ‚natürlichen‘ unpersönlichen Gott entdecken, der auch anders genannt werden kann als ‚Gott‘.⁸¹

Für einen gelingenden Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie komme es allerdings darauf an, dass

keine der beiden Seiten für ihre Weise der Gotteserkenntnis einen Absolutheitsanspruch erhebe[t]. Die ganze, volle Wahrheit umfaßt beide Aspekte: den transzendenten Gott des Glaubens und den immanenten, natürlichen Gott der Naturwissenschaft.⁸²

Dennoch könne eine solche natürliche Theologie die gemeinsame Grundlage für ein Gespräch zwischen den verschiedenen Disziplinen bilden. Auf diesem Weg könne schließlich auch eine Theologie der Natur entwickelt werden.⁸³ Diese solle zunächst den falschen Gegensatz von transzendtem Theismus und immanentem Pantheismus sprengen.

Nun hatte Daecke aber die angestrebte Überwindung dieses Gegensatzes ja schon dem Panentheismus zugewiesen. Worin liegt also die Differenz zwischen der Theologie der Natur und dem Panentheismus? An dieser Stelle kommt Daecke auf das trinitarische Gottesverständnis zu sprechen, das

keine Erblast theologischer Tradition, kein bloßes kirchliches Dogma sein muß, sondern von Naturwissenschaftlern als *Symbol* der verschiedenen Erfahrungsweisen Gottes verstanden werden kann –, dieser trinitarische Glaube ermöglicht es, Gott und Natur in einer Theologie der Natur zu verbinden.⁸⁴

So könne durch die *creatio continua* der anhaltende Schöpfungsprozess verstanden und Gott als Schöpfer und Erhalter vorgestellt werden. Die Inkarnation stehe dafür, dass Gott „auch in die Materie eingegangen und in der Natur präsent“ sei. Und als Heiliger Geist wirke Gott schließlich „schöpferisch und vollendend in der Materie weiter“, indem er sich „in den Geiststrukturen der Materie“ materialisiere. Das sei eine theologische Beschreibung der „Einheit von Geist und Natur, über die Naturwissenschaftler heute immer mehr nachdenken.“⁸⁵

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 680.

⁸¹ A. a. O., 683.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. a. a. O., 684.

⁸⁴ A. a. O., 684f.

⁸⁵ Vgl. a. a. O., 684f.

Das trinitarische Denken ermögliche also ein Gottesbild,

bei dem Immanenz und Transzendenz, Natur und Übernatur nicht mehr im Gegensatz zueinander stehen [...] Für den Christen ist also der transzendente Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, zugleich ein immanenter und natürlicher Gott, der auch der natürlichen Gotteserkenntnis zugänglich ist.⁸⁶

Die Theologie der Natur unterscheidet sich bei Daecke von der natürlichen Theologie durch einen anderen Ausgangspunkt der Erkenntnis – hierin besteht eine Übereinstimmung mit Dembowski:

Die natürliche Theologie von Naturwissenschaftlern steigt mittels der Vernunft auf von der Natur zu Gott hin, bildlich gesprochen: von unten nach oben. Die christliche Theologie der Natur dagegen denkt umgekehrt gleichsam von oben nach unten: Aufgrund der Wortoffenbarung weiß sie von der Präsenz Gottes in der Natur, in der Materie, in der Evolution des Universums, des Lebens, des Menschen und des Geistes. Die Theologie der Natur braucht die natürliche Theologie der Naturwissenschaftler und muß sie in sich aufnehmen, sonst würde sie den ihr nur aus dem Wort bekannten Gott in der Natur nicht wiederfinden.⁸⁷

Daecke will also keine natürliche Theologie, um etwa einen Anknüpfungspunkt in der naturwissenschaftlich verstandenen Welt zu identifizieren und von da aus eine Glaubensaussage zu beweisen oder zu plausibilisieren. Die natürliche Theologie *der Naturwissenschaftler* gibt den Theologinnen vielmehr Hinweise darauf, wo die Offenbarungstheologie in der naturwissenschaftlich verstandenen Natur Gottes Wirken sinnvoll veranschaulichen könnte. Damit ermöglicht die natürliche Theologie ein theologisches Naturverständnis, das sich nicht unter dem Niveau der naturwissenschaftlich verstandenen Natur bewegt.

Umgekehrt brauche aber auch die natürliche Theologie eine Theologie der Natur, da die Naturwissenschaftler ihre Entdeckungen in der Natur – das „Lenkende und Planende“ – sonst „überhaupt nicht als ‚Gott‘ identifizieren“ könnten. Die Theologie der Natur bilde damit eine Brücke im Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie.⁸⁸

Nach der Ausführung, was begrifflich unter einer Theologie der Natur zu verstehen sei, setzt sich Daecke mit möglichen kritischen Einwänden auseinander. Dies betreffe vor allem den regelmäßigen Vorwurf, dass es eine

Gesamtkonzeption von der Naturwissenschaft aus wegen deren methodischer Beschränktheit nicht geben könne, weil eben alle solche Versuche eine unter wissenschaftstheoretischem Aspekt unzulässige methodologische und sachliche Grenzüberschreitung darstellen.⁸⁹

⁸⁶ A. a. O., 685.

⁸⁷ A. a. O., 685f.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 686.

⁸⁹ Ebd.

Wie könnte dieser methodologische Fehler vermieden werden? Daecke bezieht sich zur Beantwortung dieser Frage auf den katholischen Theologen und Physiker Werner Bickel. Dieser habe vorgeschlagen, die methodologische Beschränkung mit einer „ganzheitlichen Einheitsschau“ zu verbinden, indem er von zwei Perspektiven der Naturwissenschaft auf die Natur ausgehe. Dabei handle es sich auf der einen Seite um das „ganze Phänomen“ naturwissenschaftlichen Denkens und Handelns, auf der anderen Seite um deren „harten Kern“. Die methodische Beschränkung der Naturwissenschaft gelte nur für den harten Kern, nicht aber für das ganze Phänomen. Allerdings relativiert Daecke diese Unterscheidung noch einmal durch seinen Hinweis darauf, dass es sich bei dem ganzen Phänomen wohl eher nicht mehr so sehr um Naturwissenschaften im eigentlichen Sinne handle. Denn für die Entwicklung der heutigen Naturwissenschaften sei doch der Bickelsche „harte Kern“ das eigentlich Charakteristische. Andererseits sei das, was Bickel als das „ganze Phänomen“ beschreibe, ein Arbeitsgebiet, in dem eben *auch* Naturwissenschaftler mitarbeiten. Daecke hält es für besser, diese Ergebnisse nicht mehr als „naturwissenschaftlich“ zu bezeichnen, sondern als „naturphilosophisch“ oder eben auch als Ergebnisse einer Theologie der Natur. Um den kritischen Einwand der methodologischen Beschränktheit zurückweisen zu können, käme es deswegen darauf an, „bei allen diesen ganzheitlichen Systemen de[n] Punkt des Überschritts vom inneren zum äußeren Kreis, von der Naturwissenschaft zur Philosophie und Theologie der Natur, methodisch reflektiert“ zu vollziehen und kenntlich zu machen.⁹⁰

Kommen wir schließlich noch auf einen dritten Theologen zu sprechen, der eine Theologie der Natur skizziert hat.

3.3 Hermann Deuser

Während Daecke sich mit Naturwissenschaftlern auseinandergesetzt hatte, die ein eigenständiges religionsphilosophisches Interesse hatten, bezieht sich Deuser nicht direkt auf die Naturwissenschaften, sondern schon auf prozessphilosophische, pragmatische und semiotische Interpretationen naturwissenschaftlicher Theorien.

Deuser fordert eine Theologie der Natur, weil die Theologie ganz grundsätzlich wieder eine Kosmologie im Hintergrund benötige. Zunächst vollzieht auch er dabei nach, wie die Kosmologie zuerst der Philosophie und dann der Theologie abhanden kam. Die Philosophie habe durch das Aufkommen der empirischen, mathematisch formalisierbaren Astronomie den Zusammenhang zwischen Kosmologie und Metaphysik verloren. Der Schnitt zwischen empirischer Weltwissenschaft und metaphysischem bzw. religiösem Weltbezug sei durch Kants Verwerfung der Gottesbeweise vollzogen worden. Das habe auch

⁹⁰ Vgl. a. a. O., 689f.

für die Theologie erhebliche Auswirkungen gehabt. Unter Kosmologie verstehe man seither nur noch „die Summe unseres (naturwissenschaftlichen) Wissens über die vorfindliche Welt“. Es gebe keinen gemeinsamen Boden mehr für naturwissenschaftliche Naturerfassung und hermeneutische Interpretation biblischer Schöpfungstexte. Dieser reduktionistische Zugriff auf den Kosmos mache die Theologie aber sprachlos in Bezug auf existentielle Fragen, so dass sie wieder neu nach ihrem „verlorengegangenen Natur-Verhältnis“ zu suchen habe.⁹¹

Bei dieser Suche komme die naturwissenschaftliche Naturauffassung im 20. Jahrhundert der Theologie entgegen. Die Subjektivität des Menschen, die in der alten Naturwissenschaft ausgeschlossen worden sei, lasse sich seit der Entdeckung der Quantenphysik auch im naturwissenschaftlichen Weltbild selbst aufweisen. Er bezieht sich dabei wie Klaus Müller auf die Tatsache, dass die subjektive Wahl des Experimentators darüber entscheidet, ob ein Quantenobjekt sich als Welle oder als Teilchen zeigt.⁹²

Zweitens seien sich der Mensch und die Welt der Natur auch dadurch nähergekommen, dass sich die Evolution des Menschen aus vormenschlichen Wesen als lineare Fortsetzung der Entstehung des Universums und unseres Sonnensystems vollzogen habe. Damit sei eine „Linie einer neuen Verständigung zwischen (naturwissenschaftlicher) Kosmologie und (geisteswissenschaftlicher/theologischer) Naturvorstellung“ hervorgetreten, die zu einer neuen Naturphilosophie ausgezogen werden könne. Die kosmologische Natur sei „im Grunde und tendenziell dieselbe wie die der *humanen Existenzverhältnisse*“. Natur- und Kulturgeschichte bilden eine „einheitliche Realität, trotz ganz unterschiedlicher Zugänge zu ihr.“⁹³ Im Rahmen dieser Naturphilosophie müsse die Theologie auch wieder die „Funktionsstellen des Gott- und Weltvertrauens“ identifizieren. Dies sei möglich, denn „in jedem Vertrauen auf die Realität und Verlässlichkeit der Naturprozesse steckt mehr oder weniger explizit ein Schöpfungsglaube, dessen alltägliche [...] Selbstverständlichkeit [...] wieder sichtbar gemacht werden muss.“⁹⁴

Konkretere Schritte zu einer Theologie der Natur versucht Deuser im Anschluss an Robert Nevilles Philosophische Theologie. Die folgenden sieben -Thesen umreißen dieses Vorhaben:

⁹¹ DEUSER, HERMANN, Theologie der Natur, in: Elisabeth Gräß-Schmidt/Reiner Preul (Hg.), Natur (MThSt 27), Leipzig 2015, 91–110, 91f.

⁹² Vgl. a. a. O., 91f. und o. Abschnitt 2.1. zu Klaus Müller.

⁹³ Vgl. a. a. O., 93. Im Folgenden spricht Deuser Francis Bacon als einen frühneuzeitlichen Philosophen an, der schon um 1600 eine erste Synthese zwischen neuer Kosmologie und Philosophie erarbeitet hatte.

⁹⁴ A. a. O., 96. Hier verweist Deuser auf Pannenberg, der in ähnlicher Weise eine Theologie der Natur wiederbegründet habe.

Erstens verabschiede sich die neue evolutionäre Kosmologie von der „Unterscheidung zwischen ‚supranaturaler‘ und ‚natürlicher‘ Wirklichkeit.“⁹⁵ Die Religion könne naturalistisch betrachtet werden, weil die Naturphilosophie nicht mehr reduktionistisch verfare. Mit dem Begriff eines nicht-reduktionistischen Naturalismus setzt sich Deuser vermutlich einer bedeutenden Gefahr von Missverständnissen aus, worauf er jedoch nicht eigens eingeht.⁹⁶

Zweitens, die kosmologische Kategorienbildung für die universale Naturphilosophie bilde „eine fallible *Hypothese*, die sich [...] aufdrängt und in ihrer formalen Abstraktion kulturell wie religiös gesehen Universalität beansprucht“. Hinter dieser Wendung zeigt sich möglicherweise eine kritisch-rationalistische Erkenntnistheorie.

Die kosmologischen Grundkategorien seien „Form, Zusammensetzung, existentielle Verortung und [...] Wert.“ Diese Kategorien gelten für alle Wissenschaften. Es kann also nach Deuser jedes Naturding und jedes Kulturgut anhand ihrer analysiert und bestimmt werden.

Die Analyseperspektive der Theologie orientiere sich ebenfalls an diesen Kategorien. Sie frage speziell nach ihrer jeweiligen „Unbedingtheit“. Die unbedingte *Lebensform* sei die „Verpflichtung zur guten Entscheidung“; die unbedingte *Zusammensetzung* ziele auf die Aufgabe der Integration aller Lebensbedingungen zu einer Ganzheit; die Unbedingtheit der *existentiellen Verortung* fordere die persönliche „Bewährung im Zusammenleben mit anderen“; die Unbedingtheit der *Wertbeziehung* bestehe „als drängende Frage der eigenen Identitätsfindung“.⁹⁷

Drittens bezieht sich Deuser auf die *creatio ex nihilo*. Auch in der neuen Naturphilosophie müsse „der Grund von allem in einem Akt gesehen werden“, der einerseits potentiell alles enthalte, was die kosmologisch-evolutionären Prozesse hervorbringen, der aber andererseits „selbst diesen Prozessbestimmungen [...] nicht unterliegt“.⁹⁸ Wie dieser Grund dann allerdings in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen konkret beschrieben werde, unterliege deren teilweise konkurrierenden Traditionen.

Die *Theologie der Natur* ist in diesem Sinne Schöpfungslehre, und sie zeigt zusammen mit dem metaphysischen Begriff der Kreativität, dass und warum Menschen ‚Religion haben‘, d. h. sich ein Bild von dem machen können, was am Geschaffenen nicht einfach abzulesen ist, aber an der Natur der Dinge sich darstellt und zu erschließen ist.⁹⁹

An dieser Stelle scheint der komparatistische Hintergrund von Nevilles Religions-*theologie* durch.

⁹⁵ A. a. O., 106.

⁹⁶ Vgl. a. a. O., 105f.

⁹⁷ A. a. O., 106.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ A. a. O., 106f.

Viertens seien die bisher genannten drei Thesen „zwar formal und abstrakt, dadurch aber zugleich universal.“ Der damit verbundene religiöse Pluralismus bedeute nichts Anderes als die „Vergleichbarkeit und Anerkennung des Verschiedenen bei unbedingter Gültigkeit des jeweils Eigenen.“ Deuser verweist in diesem Zusammenhang auch auf Paul Tillich, der „die Evolution des menschlichen Geistes kosmologisch relativiert auf mögliche andere *Inkarnationen* hin, während es für das Christentum nur die eine geben“ könne.¹⁰⁰

Fünftens sei auch die Christologie von einer Theologie der Natur betroffen. Nicht nur setze der Christushymnus in Kol 1 kosmologische Vorstellungen voraus, sondern Christi „Leben und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, Versöhnung und Erlösung“ werden nur verständlich, wenn „anthropologisch werthafte Strukturen mit solchen Strukturen in der Natur verbunden gedacht werden können.“ Dabei gehe es aber „aufgrund der neuen Kosmologie [...] nicht mehr um die Fragen nach der historischen Faktizität, Durchbrechung der Naturgesetze, Entmythologisierung usw., sondern darum, dass in der Konfrontation mit einem toten Menschen Leben widerfährt.“¹⁰¹ Die Verbindung zwischen dem toten Menschen Jesus und dem Auferstehungsglauben will Deuser mit prozess theologischen Vorstellungen herstellen. Denn im Rahmen dieser Theorie komme es „zu einer Weltauffassung, in der Anorganisches und Organisches in einem differenzierten Zusammenhang stehen, so dass jetzt Leben und Tod als verschieden ‚empfundene‘ Zustände erscheinen können“, die in der Auferstehung verbunden seien im prozesshaften „Kontinuum des Empfindens“.¹⁰²

Sechstens steht nach Deuser auch die Pneumatologie im Kontinuum mit der Personalität des Menschen. Denn auch das humane Selbst-Verhältnis bestimme sich niemals vollständig selbst, sondern erlebe sich „unwillkürlich eingebunden in Handlungs- und Entscheidungszusammenhänge, worin Vertrauen, Gewissheit, Glaube und Werte dominieren. Wie der Geist den Vater und den Sohn in Liebe verbinde, so könne auch „die kosmologische Kreativität dreifach, d. h. personal gedacht werden. Die göttliche Trinität zeige sich „im relationalen Selbst des Menschen als Verhältnis zu seinem Grund“.¹⁰³

Siebtens stellt sich Deuser die Frage, ob die von ihm skizzierte Theologie der Natur „nicht auf eine natürliche Theologie hinauslaufe“. Deuser entzieht sich der Beantwortung dieser Frage zunächst mit dem Hinweis, dass es sich dabei nur um ein Problem der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gehandelt habe. Unter Natur habe man damals alles begriffen, was „widergöttlich sich ohne die eigentliche Offenbarung Gottes zu respektieren hinterrücks an deren Stelle setzt.“ Das sei zwar während des Kirchenkampfs entscheidend,

¹⁰⁰ A. a. O., 107.

¹⁰¹ A. a. O., 108.

¹⁰² Ebd. Unter Bezugnahme auf OHLY, LUKAS, Was Jesus mit uns verbindet. Eine Christologie, Leipzig 2013, 200.

¹⁰³ DEUSER, Theologie der Natur, 109f.

verständlich und hilfreich gewesen, bedeute aber eine „Verzeichnung der wahren Verhältnisse von Glauben und Wissen.“ Es habe der Theologie geschadet, nicht mehr natürlich sein zu dürfen. Die Rede von der Schöpfung Gottes könne aber erst wiedergewonnen werden, indem man die Natürlichkeit des Glaubens erkenne. „Und dazu braucht die Theologie eine Kosmologie.“¹⁰⁴

Wie wir sehen, unterscheidet sich Deusers sehr viel detailliertere Beschreibung der Grundzüge einer Theologie der Natur noch einmal deutlich von den beiden vorherigen Entwürfen. Von einem gemeinsamen Paradigma kann man also keinesfalls sprechen, und ob es einmal zu einem solchen kommen wird, ließe sich mit guten Gründen bezweifeln. Im folgenden Schlussabschnitt soll nun der Überlegung nachgegangen werden, in welchem Verhältnis die Theologie der Natur zur natürlichen Theologie steht.

4. Zum Verhältnis von natürlicher Theologie und Theologie der Natur

4.1 Zum Begriff einer ,Theologie der Natur‘

In Pannenberg's Ursprungstext zur Theologie der Natur war diese definiert als „theologische Deutung der natürlichen Wirklichkeit“, also als einen Teil der Schöpfungslehre im weiteren Sinne.

Dembowski's Entwurf steht dieser Bestimmung noch relativ nahe. Die Theologie der Natur ist bei ihm ein heilsam gewendetes Naturverständnis, das *top down* aus der Theologie der Verheißung heraus entwickelt werden muss. Konkretere inhaltliche Beschreibungen finden wir bei ihm kaum. Da aber die Theologie der Natur aus der Theologie der Verheißung resultiert, sollte sie auch eine Verheißung für die Natur enthalten. Man könnte dabei an eschatologische Texte wie etwa Röm 8 denken. Möglicherweise sollen aus der eschatischen Verheißung christlich-ethische Weisungen abgeleitet werden, die man den Naturwissenschaftlern vorlegen könnte. Theologie der Natur wäre damit im wesentlichen Schöpfungsethik. Das lässt sich daraus verstehen, dass der wichtigste Anlass für Dembowski bei der Erarbeitung einer Theologie der Natur die ökologische Krise war.

Für Daecke ist die Theologie der Natur ein trinitarisch gewendeter Pantheismus. Sein Hauptanliegen besteht darin, die philosophischen, pantheistischen Vorstellungen von Naturwissenschaftlern in eine Verbindung mit den klassischen theologischen Begriffen zu bringen. Er unterscheidet begrifflich nachvollziehbar die pantheistischen Vorstellungen der Naturwissenschaftler, mit denen er sich bei vielen Kongressen ausgetauscht hatte, von den klassischen theologischen Begriffen wie Trinität, Inkarnation, Pneuma, *creatio continua* und

¹⁰⁴ A. a. O., 110.

anderen. Es wird allerdings nicht ganz deutlich, auf welche Weise er den Pantheismus als eine Vermittlungsebene zwischen den theologisierenden Naturwissenschaftlern und der traditionellen Theologie ansetzen möchte. Die Theologie der Natur erscheint als ein von Theologen und Naturwissenschaftlern geteilter Begriffsraum. Affirmative theologische Aussagen können in ihm von Naturwissenschaftlern hermeneutisch nachvollzogen werden. Diese Theologie der Natur müsste dann aber nicht unbedingt selbst ein Teil der christlichen Dogmatik sein.

Deusers Theologie der Natur ist eingezeichnet in eine Kosmologie, die prozessphilosophisch und semiotisch grundiert ist. Dabei sollen vor allem wichtige Gegensatzpaare überwunden werden, wie etwa das von supranaturaler und naturaler Wirklichkeit. Seine Theologie der Natur setzt einen Anfangspunkt voraus, der funktional der *creatio ex nihilo* entspricht, aber in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen je eigenständig begriffen wird. Tod und Auferstehung Jesu werden als Bild für die allgemeine Zusammengehörigkeit von Leben und Tod verstanden. Aufgrund seiner sonstigen theologischen Werke lässt sich nicht eindeutig klären, ob seine Position eher als pantheistisch oder panentheistisch beschrieben werden kann.

4.2 Zur Frage nach der Erkenntnisrichtung der Theologie

Günter Howes Enttäuschung durch Karl Barth hatte ihre Ursache in seiner Entscheidung, sich nicht am naturwissenschaftlich-theologischen Dialog zu beteiligen. Die Barthsche Forderung, dass Theologie nur *top down*, alleine auf der Grundlage der Offenbarung entwickelt werden dürfe, wirkt bei Dembowski deutlich nach. Die Schwierigkeit dieses Ansatzes zeigt sich daran, dass er keine konkreten Überlegungen darüber anstellt, wie der leidenden Natur nun konkret zu helfen sei. Hauptsächlich beschäftigt er sich mit der Beschreibung und Kritik der natürlichen Theologie.

Daecke beachtet beide Erkenntnisrichtungen: Die natürliche Theologie der Naturwissenschaftler beginnt in der empirischen Wirklichkeit und kommt zu einem pantheistischen Gottesverständnis. Die Theologie der Natur denkt von der Wortoffenbarung her, die „von der Präsenz Gottes in der Natur, in der Materie, in der Evolution des Universums, des Lebens, des Menschen und des Geistes“¹⁰⁵ weiß. Damit liefert sie aus der christlichen Tradition heraus theologische Begriffe für die natürliche Theologie der Naturwissenschaftler.

Deuser hat keine Berührungängste bezüglich einer natürlichen Theologie. Ohne eine allgemeine Kosmologie könne der religiöse Glaube nicht einmal angemessen verstanden und kommuniziert werden. Die konkreten Religionen variieren jeweils unterschiedlich die allgemeinen weltanschaulichen Dimensionen.

¹⁰⁵ DAECKE, Auf dem Weg, 684f.

5. Fazit

So unterschiedlich wie die zahlreichen Spielarten der natürlichen Theologie bei Dembowski erscheinen, so wenig konvergent sind auch die drei hier vorgestellten Entwürfe einer Theologie der Natur. Es scheint sogar, als ob die vorhergehende Einschätzung der Legitimität einer natürlichen Theologie eine richtungsweisende Voraussetzung darstellt für die Konturen der korrelierenden Theologie der Natur. Das scheint unabhängig davon zu gelten, ob man sich positiv auf die natürliche Theologie bezieht oder negativ. Unreflektiert bleibt bei den drei Autoren aber die Bestimmung dessen, was aus dem geschichtlichen Ursprungshorizont des christlichen Glaubens an materialen Gehalten als wesentlich betrachtet wird. Es wäre einer eingehenderen Untersuchung wert, dem Eindruck nachzugehen, dass am Ende des 20. Jahrhunderts unterschwellig noch immer die beiden Positivismen nachwirken, die zwischen Barth und Bultmann für Unvereinbarkeit sorgten.

Teil III

Diagnostisch-gegenwartsbezogene Perspektiven

„Das Ende der Natur“

Natürliche Theologie nach dem Ende des Naturbegriffs

MICHAEL COORS

1. Ökologische Ethik, Spiritualität und natürliche Theologie

Schon seit den 1980er Jahren erfährt die Frage nach der natürlichen Theologie in den Diskursen über eine ökologische Ethik bzw. eine ökologische Theologie ein gewisses Revival. In ihrem erstmals 1985 veröffentlichten und überaus populären Buch *Lieben und Arbeiten* argumentierte z. B. Dorothee Sölle dafür, dass es eine „Respiritualisierung“ des Naturverständnisses brauche, um auf die ökologische Krise zu reagieren. Das Konzept einer natürlichen Theologie weist sie zwar zurück, weil es „ein Versuch [sei], das ontologische Projekt unabhängig vom historischen zu machen und sozusagen schnurstracks in das Paradies zurückzukehren, aus dem wir vertrieben wurden“.¹ Aber sie anerkennt, dass eine Stärke der natürlichen Theologie darin bestehe, „den Mangel der Welt, in sich selbst Halt zu haben, die Unabgeschlossenheit der Schöpfung, ihre Angewiesenheit auf Gott“² darzustellen. Das, was hier mehr angedeutet als systematisch entfaltet ist, findet sich bei Jürgen Moltmann deutlich differenzierter ausgeführt. Er hat seinen Zugang zuletzt in seiner Ethik der Hoffnung summarisch dargestellt: Die „Immanenz des transzendenten Geistes Gottes“ in der Welt und in der Natur kann man nach Moltmann als eine Form der natürlichen Theologie verstehen, aber es ist eine natürliche Theologie, die „keine Konkurrenz und keine Vorstufe zur Offenbarungstheologie [ist], sondern deren notwendige Folge. Das Erkennen Gottes in allen Dingen kann nur ein Wiedererkennen Gottes sein“.³ Es geht in der natürlichen Theologie nicht so sehr darum, einen alternativen Zugang zu Gott zu finden, sondern einen neuen Zugang zur Natur.⁴

¹ Vgl. SÖLLE, DOROTHEE, *Lieben und Arbeiten*. Eine Theologie der Schöpfung, München 2001, 40. Ich gehe darüber hinweg, dass diese Begründung für die Ablehnung einer natürlichen Theologie kryptisch bleibt und von Sölle, wenn ich das recht sehe, an dieser Stelle auch nicht weiter ausgeführt wird.

² Ebd.

³ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, 157.

⁴ Vgl. a. a. O., 158.

Dass eine Theologin und ein Theologe auf die Spiritualität des Schöpfungs-erlebens zu sprechen kommen, überrascht weniger. Doch die Entdeckung der Spiritualität im ökologischen Diskurs reicht weit über die im engeren Sinne theologischen und religiösen Kontexte hinaus: Es ist vielmehr gerade im populärwissenschaftlichen Kontext zu einem stets wiederkehrenden Thema der ökologischen Diskussion geworden, dass es eine neue Spiritualität brauche, aus der heraus das ökologische System, die Erde, die Natur verändert wahrgenommen wird.⁵ Ich will dies an einem der reflektierteren Beispiele, der Kulturgeschichte des Nachhaltigkeitsbegriffs von Ulrich Grober, exemplarisch skizzieren.⁶

Grober geht u. a. auf die Reaktionen ein, die die Veröffentlichung des allerersten Fotos der Erde in ihrer Ganzheit 1968 hervorrief: „An Heiligabend sah die Menschheit sich selbst und ihren Planeten zum ersten Mal von außen. Über dem Horizont einer grauen, steinernen Mondlandschaft hob sich die Erde aus der Schwärze des Weltalls“.⁷ Die Mission von Apollo 17 brachte dann am 23. Dezember 1972 ein zweites Bild, auf dem die Erde in voller Gänze durch die Sonne angestrahlt zu sehen war: Das Bild *blue marble* wurde „zum meistpublizierten Foto der Mediengeschichte“.⁸ Grobers kulturgeschichtliche Rekonstruktion der „Aura“ dieser Bilder mündet in die Aussage:

Man hat beide Fotos aus dem All als Ikonen unserer Epoche bezeichnet. Eine Ikone ist im Verständnis der russisch-orthodoxen Kirche [...] mehr als ein Abbild. Auch mehr als ein Sinnbild. Ihre Bildmagie gebe vielmehr die Sicht auf das Geheimnis frei. Sie öffnet ein Fenster zur Ewigkeit. Auf eine unerklärliche Weise sei in dem Bild das Heilige selbst anwesend. In der Ikone aus dem Kosmos sahen wir zum ersten Mal das Antlitz von Gaia – Mutter Erde.⁹

Einmal abgesehen von der fragwürdigen Aussage, dass es bei Ikonen um „Bildmagie“ gehe, wird hier m. E. sehr gut deutlich, welche Funktion der Rekurs auf eine spirituelle Dimension innerhalb des ökologischen Denkens haben kann. In der spirituellen Rede wird die Anschauung der Erde als Ganzer thematisiert – in ihrer Schönheit und Fragilität und zugleich als dasjenige, von dem unser aller Leben abhängig ist.

⁵ Die genauen Umriss dieses ökologisch-ethischen Spiritualitätsdiskurses in der populärwissenschaftlichen Literatur sind derzeit Gegenstand einer Promotion am Institut für Sozial-ethik der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Meiner Doktorandin Sarah Bach danke ich für viele wichtige Hinweise zu diesem Thema.

⁶ Vgl. GROBER, ULRICH, Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs, München ³2013.

⁷ A. a. O., 23.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 30. Grober spielt damit auf die in der ökologischen Bewegung prominente Gaia-Hypothese der Biologen James Lovelock und Lynn Sagan an, die davon ausgehen, dass man die gesamte Erde mitsamt ihrer Biosphäre als ein Lebewesen betrachten kann. Vgl. LOVELOCK, JAMES/SAGAN, LYNN, Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis, in: *Tellus* 26/1–2 (1974), 2–10.

In dieser Fassung scheint der Spiritualitätsbegriff im ökologischen Diskurs eine spezifisch moralische Funktion einzunehmen, die darin besteht, der Natur einen Wert zuzuschreiben, der ihre bloße naturwissenschaftliche Beschreibbarkeit überschreitet und sich aus dieser gerade nicht ableiten lässt. Charakteristisch für diese Naturspiritualität, die normativ als Grundlage eines neuen Verhältnisses des Menschen zur Natur eingefordert wird, ist eine Vision von Ganzheit und Zusammengehörigkeit, der gegenüber der Mensch nun nicht mehr bloß als auf die Natur einwirkendes Subjekt zur Geltung kommt, sondern der sich der Mensch in gewisser Weise ausgesetzt sieht. Naturspiritualität ist hier in gewissem Sinne Anschauung des Universums, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹⁰ – oder doch wenigstens Anschauung dessen, was unseren endlichen Horizont übersteigt. Wenn man die Anspielung auf Schleiermachers Religionsphilosophie weiterführen will, könnte man auch formulieren, dass in Anbetracht der ikonischen Ganzheit der Erde im Bild *blue marble* der Mensch seiner schlechthinnigen Abhängigkeit gegenüber diesem Ganzen der Erde gewahr wird, weil er oder sie auf die Ganzheit immer nur partikular einwirken kann und sich am Ende vom Ganzen, von der Mutter Erde, bestimmt erlebt.¹¹ Von daher ist es nicht schwer, hier eine Brücke zur Theologie zu schlagen. Die Frage indes ist: Handelt es sich dabei um „natürliche Theologie“? Oder wird hier die Natur im Lichte eines theologischen Gottesbegriffs gedeutet?

2. Theologie der Natur und natürliche Theologie

Zu den m. E. weiterführenden Einsichten des Buches *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology* von Alister McGrath¹² gehört, dass die damit angedeutete dichotomische Unterscheidung zwischen einer natürlichen Theologie und einer Theologie der Natur nicht aufgeht, sondern dass es hier fließende Übergänge gibt. McGrath unterscheidet sechs Bedeutungen des Begriffs natürliche Theologie, die jeweils einen unterschiedlichen historischen und kulturellen Ort haben:

1. Natürliche Theologie kann zunächst als derjenige Bereich der Philosophie verstanden werden, der danach fragt, was der menschliche Verstand ohne

¹⁰ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969, 36.

¹¹ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. v. Martin Redeker, Berlin u. a. 1999, § 4.

¹² Vgl. MCGRATH, ALISTER, *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*, Oxford 2017. Vgl. zum Folgenden auch ders., Natürliche Theologie. Ein Plädoyer für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 297–310, insb. 303–307.

Offenbarung über Gott erkennen kann.¹³ In diesem Sinne handelt es sich um eine Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis, die so schon in der antiken Philosophie und Theologie begegnet, dann aber erst im Rahmen der Aufklärungstheologie wieder reüssiert.

2. Natürliche Theologie bezeichnet ferner die Demonstration der Existenz Gottes aus der Ordnung und Komplexität der Welt.¹⁴ Das ist das Programm der Physikotheologie,¹⁵ die sich vom ersten Verständnis natürlicher Theologie dadurch unterscheidet, dass es ihr nicht darum geht, die Existenz Gottes aus Sätzen der Vernunft herzuleiten, sondern dass Gott als Inbegriff der Welterfahrung gilt. Sie argumentiert also dezidiert nicht *a priori*, sondern *a posteriori*.
3. Als natürliche Theologie kann aber auch die intellektuelle Fortsetzung des natürlichen menschlichen Strebens des Menschen nach Gott verstanden werden, also das intellektuelle Streben, das Augustins „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“¹⁶ aufgreift.¹⁷
4. Als natürliche Theologie kann man aber auch das Erkunden intellektueller Analogien und Resonanzen zwischen der menschlichen Erfahrung der Natur auf der einen Seite und des christlichen Evangeliums auf der anderen Seite verstehen. Das Aufzeigen dieser Analogie kann z. B. im Zeichen eines Ausweises der Rationalität des Glaubens stehen.¹⁸
5. Im Gespräch mit der Naturwissenschaft kann natürliche Theologie als Kritik naturalistischer Weltdeutungen entfaltet werden.¹⁹
6. Und schließlich kann natürliche Theologie als eine spezifisch christliche Deutung der natürlichen Welt verstanden werden, die im Horizont christlicher Überzeugungen gedeutet wird – als eine Theologie der Natur.²⁰

McGrath geht davon aus, dass diese sechs unterschiedlichen Konzeptionen von natürlicher Theologie von zwei gegenläufigen Grundbewegungen bestimmt sind: Die eine Bewegung geht von der Natur aus hin zum Glauben. Sie beansprucht also „außerhalb“ der Wirklichkeit des Glaubens zu beginnen und den Glauben von der Natur her zu plausibilisieren. Die Gegenbewegung geht von der Wahrnehmung der Welt im Glauben aus und will eine Brücke schlagen hin

¹³ Vgl. a. a. O., 18f.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 19f.

¹⁵ Vgl. McGRATH, *Natürliche Theologie*, 304.

¹⁶ Vgl. AUGUSTIN, *Confessiones – Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2009, 35 (I, 1).

¹⁷ Vgl. McGRATH, *Re-Imagining*, 20. McGrath verweist insbesondere auf Thomas von Aquins Begriff des *desiderium naturale visionis Dei*. Ich merke insbesondere mit Blick auf dieses Verständnis hier nur am Rande an, dass ein Problem der Systematik von McGrath m. E. darin liegt, dass er nicht zwischen natürlicher Theologie und natürlicher Religion zu unterscheiden scheint (vgl. z. B. a. a. O., 125).

¹⁸ Vgl. a. a. O., 20.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 20f.

²⁰ Vgl. a. a. O., 21.

zu denen, die nicht glauben.²¹ Entscheidend ist dabei, dass beide Bewegungen sich überlagern und nicht immer klar voneinander abzugrenzen sind. Wer die Weltsicht des Glaubens für diejenigen plausibilisieren will, die nicht glauben, der muss sich auch auf eine „natürliche“ Argumentation einlassen, die Gott nicht schon voraussetzt. Wer von einer natürlichen Welterkenntnis ausgehend einen Gottesglauben begründen oder zumindest plausibel machen will, der oder die muss immer schon ein gewisses inhaltliches Verständnis dieses Gottesglaubens voraussetzen, um das, was aus der Erkenntnis der Welt geschlossen wird als Gottesglauben identifizieren zu können.

McGrath selbst geht von der zweiten Bewegung aus: Den Versuch, den christlichen Glauben auf der Grundlage einer allgemeinen Vernunft oder einer allgemeinen Welterfahrung zu begründen, hält er für zum Scheitern verurteilt, weil er es für illusorisch hält, jenseits von formaler Logik und Mathematik überhaupt eine Universalität der Vernunft anzunehmen.²² Das aber bedeutet, dass jeder Versuch, eine natürliche Erkenntnis Gottes aus reinen Vernunftgründen herzuleiten, letztlich immer schon eine bestimmte kulturell geprägte Form des Gottesglaubens voraussetzt, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst ist.²³ Jene letzte argumentative Bewegung am Ende der klassischen Gottesbeweise – „et hoc omnes intelligunt Deum“²⁴ – zeigt dann, dass die Gottesbeweise nicht Ausdruck einer natürlichen Theologie im Sinne von (1) oder (2) sind, sondern eher im Sinne von (4): Es wird eine intellektuelle Konvergenz zwischen einem kulturell vorausgesetzten, christlichen Gottesbegriff und einer bestimmten rationalen Denkfigur aufgezeigt.

Darum kann McGrath davon ausgehen, dass alle Formen der natürlichen Theologie letztlich Ausprägungen eines Grundphänomens sind, nämlich dessen, was er das christliche „Imaginarium“ (analog zu „Szenarium“ zu verstehen) der Welt nennt: Also das Inventar von *imaginaries*, Anschauungsformen, Bildern und Vorstellungen, durch die die Welt im Glauben angeschaut wird.²⁵ Das impliziert, dass natürliche Theologie nicht allein ein intellektuelles oder rationales Unterfangen ist, sondern auf eine bestimmte Art der Weltwahrnehmung durch die Konfiguration der menschlichen Einbildungskraft zielt – z. B. in Narrativen oder auch bildlichen Darstellungen der Welt.²⁶ Die Schöpfungsnarrative sind in diesem Sinne keine Theorien über die Entstehung der Welt,

²¹ Vgl. a. a. O., 56.

²² Vgl. a. a. O., 26–28.

²³ Vgl. a. a. O., 101.

²⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q2 a3 Resp.

²⁵ Vgl. MCGRATH, *Re-Imagining*, 42–47.

²⁶ Zum Zusammenhang von Wahrnehmung und Narrativ vgl. auch meine Ausführungen in COORS, MICHAEL, *Altern und Lebenszeit. Phänomenologische und theologische Studien zu Anthropologie und Ethik des Alterns*, Tübingen 2020, 139–141 in Anschluss an die Erzähltheorie von Paul Ricœur.

sondern Konfigurationen und Refigurationen der menschlichen Art und Weise die Welt wahrzunehmen.²⁷ Diese Art und Weise der Welt-Anschauung ist das, was nach McGrath in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu unterschiedlichen Formen natürlicher Theologie führt – als intellektueller Auseinandersetzung mit dem christlichen Imaginarium der Natur. Natürliche Theologie hat dabei immer eine vermittelnde Funktion. Sie steht immer an der Grenze zwischen einer Anschauung der Welt unter dem Eindruck des Versöhnungshandelns Christi und dem Verstehen der Welt aus sich selbst heraus.

Diese Vermittlungsfunktion natürlicher Theologie bündelt sich dabei im Begriff der Natur: Er ist der Transmissionsriemen, der zwischen einer christlichen Perspektive und dem universalen Horizont vermitteln soll, für den der Begriff der Natur steht. In diesem Sinne liegt dann auch der Schluss von Fragen der ökologischen Ethik auf Fragen der natürlichen Theologie nahe: Es geht darum, ob die Theologie Ressourcen dafür bereitstellen kann, die Welt der Natur auf eine Art und Weise neu zu sehen, die es erlaubt, ihr einen moralischen Status zuzuschreiben, der sich aus einer bloß naturwissenschaftlichen Beschreibung nicht ergibt.

3. Wandlungen des Naturbegriffs

Was der Begriff der Natur in diesem Zusammenhang allerdings bedeutet, ist schon bei McGrath nicht eindeutig. Vielmehr changiert die Bedeutung des Naturbegriffs mit den unterschiedlichen Begriffen natürlicher Theologie. Das lässt sich in aller Kürze bereits an den beiden ersten von McGrath skizzierten Konzepten natürlicher Theologie darstellen. Im ersten Modell ist das Natürliche der natürlichen Theologie ihre Rationalität: Es geht hier um die Natur der Dinge im Sinne des lateinischen Begriffs „*natura*“, der das griechische „*ousia*“ übersetzt. Augustin definierte in diesem Sinne: „*ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*“.²⁸ Eine natürliche Theologie ist dann eine solche, die aus dem der menschlichen Vernunft sich erschließendem Wesen der Dinge (*natura rerum*) ableitet, dass es einen Gott gibt bzw. dass die Existenz Gottes zu denken notwendig oder zumindest sinnvoll ist.

Der zweite, der physikotheologische Begriff der natürlichen Theologie, geht demgegenüber von einem völlig anderen Begriff der Natur aus, der unserer heute

²⁷ Vgl. MCGRATH, *Re-Imagining*, 51: „A Christian Natural Theology enables us to see the natural world in a new way“. Zu den Begriffen von Konfiguration und Refiguration vgl. RICŒUR, PAUL, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*, übers. v. Jean Greisch, München 2007, 77–86, resp. für die ausführliche Darstellung a. a. O., 87–135.

²⁸ AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, II, 2 (MPL 32, 1346). Vgl. dazu GREGORY, TULLIO, *Art. Natur II. Frühes Mittelalter*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1984), 441–447, 442.

umgangssprachlichen Verwendung sehr viel mehr entspricht. Ausgangspunkt ist hier das Erstaunen über die geordnete Gesetzmäßigkeit der Natur. Natur erscheint hier als eine nach eigenen Gesetzen geordnete Wirklichkeit, deren Gesetze dann z. B. in der Naturwissenschaft erforscht werden. Dieser neuzeitliche Begriff der Natur nimmt Momente des antiken Begriffs der *physis* wieder auf,²⁹ der von dort aus rückblickend als ein Begriff der Natur interpretiert werden kann. Diese Ordnung kann dann physikotheologisch als Hinweis auf Gott als den Verursacher dieser Ordnung und der ihr zugrundeliegenden Gesetze interpretiert werden. Dabei fungiert „Natur“ nun aber nicht mehr als Begriff für das Wesen der Dinge, sondern „Natur“ verweist auf die äußere, beobachtbare Welt als einer sich der menschlichen Vernunft nach Naturgesetzen erschließenden Welt.³⁰ In materialer Hinsicht verweist der Naturbegriff damit auf die äußeren Gegenstände der Erfahrung,³¹ während das Formale der Natur eben die Gesetze sind, nach denen die Vernunft die Natur *apriori* versteht.³²

Der Mensch ist Teil der materialen Natur, insofern er selbst auch den Gesetzen als organisches Wesen unterliegt. Der Mensch gehört aber zur materialen Natur gerade nicht seiner Vernunft nach, die ihm vielmehr erst erlaubt, die Gesetze dieser Natur zu rekonstruieren und damit Quelle der formalen Natur ist. Darum ist dieser neuzeitliche Naturbegriff eng verwoben mit der erkenntnistheoretischen und ontologischen Neukonfiguration, die sich in der Aufklärung vollzieht. Erst indem der Mensch sich als erkennendes und handelndes Subjekt aus der so verstandenen Natur herausnimmt und sich als Wesen versteht, das kraft seiner Vernunft die Gesetze der Natur verstehen kann, wird die Natur als ein eigener Bereich vorstellbar, der nach eigenen Gesetzen funktioniert. Dadurch entsteht die unseren Naturbegriff bis heute prägende Unterscheidung zwischen dem, was natürlich ist und dem, was vom Menschen gemacht und hervorgebracht wird, indem er die Natur dem menschlichen Eingriff unterwirft.

Erst vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung kann man dann wiederum die Vorstellung des Gemachten auch auf die Natur übertragen, indem man Gott per analogiam als diejenige interpretiert, die die Natur nach ihren Gesetzen gemacht hat. Was allerdings problematisch bleibt, insofern es voraussetzt, dass die Gesetze der Natur „an sich“ da seien: Der weitreichende Schritt von Kants Erkenntnistheorie besteht aber ja gerade darin, aufzuzeigen, dass die Gesetze

²⁹ Vgl. zum antiken *Physis*-Begriff HAGER, FRITZ-PETER, Art. Natur I. Antike, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), 421–441. Zur Analogie zwischen antiken *Physis*-Begriffs und modernem Naturbegriff vgl. KAULBACH, FRIEDRICH, Art. Natur V. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), 467–478, 470.

³⁰ Vgl. KANT, IMMANUEL, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Immanuel Kant Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. V: Schriften zur Metaphysik und Logik I, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1996, 109–264, A 72 (§ 14). Dazu und zum Folgenden vgl. KAULBACH, Art. Natur V, 471–475.

³¹ Vgl. KANT, Prolegomena, A 74f (§ 16).

³² Vgl. a. a. O., A 75 (§ 17).

der Natur nur diejenigen Regeln sind, nach denen der menschliche Verstand die Natur verstehen kann.³³ Darum scheitert nach Kant auch der physikotheologische Gottesbeweis: Die Gesetze der Natur verweisen nicht mehr auf einen Gott als Schöpfer der Regeln, sondern auf die menschliche Vernunft. Die Einheit der Natur ist selbst nur etwas, das die Vernunft als transzendente Bedingung voraussetzen muss, um Natur als nach Gesetzen organisiert zu verstehen: Aus der Einheit und Teleologie lässt sich kein Gottesbegriff ableiten, der über eine transzendente Funktion hinausginge.³⁴

Man sieht m.E. bei Kant exemplarisch, wie der Begriff der Natur aus der Position eines ontologischen Begriffs für das Wesen der Dinge in die Position eines Gegenstandsbegriffes gerückt wird. Die Natur ist ein Gegenstand menschlicher Erkenntnis, der nicht von Menschen hervorgebracht wird, sondern der sich durch eine spezifische Eigengesetzlichkeit auszeichnet – sie ist das, was dem intelligiblen Subjekt *entgegensteht* und auf das sich das Subjekt in seinen Erkenntnisakten immer denkend bezieht. Die Gesetze freilich, die das intelligente Subjekt als Gesetze der Natur erkennt, erkennt es nur aufgrund der universalen Kategorien der Vernunft, die nicht Teil der erkannten Natur sind, sondern zur Natur der Vernunft gehören. Damit ist die Grundlage für eine Reihe von Variationen des Verhältnisses von Vernunft und Natur gelegt, in der immer die Natur dasjenige ist, das als Gegenstand externalisiert wird: So steht die Natur nicht nur dem einzelnen Subjekt gegenüber, sondern auch der Gemeinschaft von Subjekten. Natur wird so zu einem Gegensatz von Sozialität und Politik.³⁵ Die Natur ist nicht sozialer Akteur und auch nicht politisches Subjekt, sie ist nur Gegenstand von sozial interagierenden Subjekten und Gegenstand politischer Entscheidungen. Natur gestaltet nicht, sie wird durch menschliche, soziale und politische Subjekte nach der Maßgabe menschlicher Vernunft gestaltet – und sie ist doch zugleich auch das, was dadurch definiert wird, dass es sich dieser Gestaltung aufgrund seiner Eigengesetzlichkeit immer schon entzieht.

Dann aber, wenn der menschliche Zugriff auf die Natur fehlschlägt oder wenn die Natur sich in ihrer nicht beherrschbaren Eigengesetzlichkeit zu Wort meldet – z.B. in Naturkatastrophen wie einem Erdbeben, in Krankheiten (Pandemien) oder auch im leiblichen Altern –, oder wenn die Natur nach ihren Gesetzen auf menschliche Eingriffe so reagiert, dass es für die Menschheit zu einem lebensbedrohlichem Problem wird (z. B. im vom Menschen verursachten Klimawandel), dann neigen wir zumindest umgangssprachlich doch dazu, der Natur einen Akteur-Status zuzuschreiben: „Nature strikes back“. Damit sind wir

³³ Vgl. den berühmten Passus aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: KANT, IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. III und IV, hg. v. Wilhelm Weischedel, B XVI.

³⁴ Vgl. a. a. O., B 619.

³⁵ Vgl. LATOUR, BRUNO, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2021, 27.

an jenem Punkt angekommen, an dem Bruno Latours Kritik dieses Naturbegriffs ansetzt, auf die ich nach einem Zwischenfazit eingehen werde.

Das Problem am Begriff der natürlichen Theologie ist der ungeklärte Naturbegriff. Nimmt man den Begriff der natürlichen Theologie in der ersten Bedeutung, die McGrath diskutiert, also als eine rationale, philosophische Legitimation religiöser Glaubensüberzeugungen, so bezieht sich das Konzept auf einen vorneuzzeitlichen Begriff von Natur als der *natura rerum*. Lässt man sich auf den neuzeitlichen Naturbegriff ein, um z. B. aus der rationalen Struktur der Subjekte einen Begriff des Göttlichen herzuleiten, steht man vor dem Problem, dass der rationale Begriff keine Entsprechung in der äußeren Natur hat, die nun als Gegenstand begriffen wird, auf den sich die Vernunft verstehend bezieht. Darum ist die physikotheologische Wendung der Aufklärungstheologie konsequent: Sie sucht nach Gott in der äußeren, vergegenständlichten Natur. Sie sucht nach *vestigia Dei*, nach Hinweisen darauf, dass die äußere Natur einen Schöpfer hat, der sie in dieser Ordnung hervorgebracht hat, so dass die Natur gerade nicht nur ein Produkt der menschlichen Vernunft ist. Dem rationalen Begriff muss etwas in der natürlichen Wirklichkeit entsprechen, aber die Frage bleibt, ob damit nicht letztlich doch nur Notwendigkeiten der Vernunft auf die Natur projiziert werden.³⁶ Für alle anderen Konzepte der natürlichen Theologie, die McGrath skizziert, scheint mir die Übernahme des neuzeitlichen Naturbegriffs die wesentliche Voraussetzung. Darum erscheint natürliche Theologie durchweg als Vermittlungsbewegung zwischen zwei Bereichen: dem der Natur und dem der Religion bzw. des Glaubens der menschlichen Subjekte. Die Struktur dieses Naturbegriffs aber hat Bruno Latour einer gründlichen Kritik unterzogen.

4. „Natur“ als Begriff politischer Machtaneignung

Der Kontext der Analysen Latours in seinem Buch *Das Parlament der Dinge* ist die Frage, warum Jahrzehnte der Diskussion über die ökologische Frage kaum politische Konsequenzen hervorgebracht haben. Latours These ist, dass dies daran liegt, dass wir schlicht noch nicht verstanden haben, wie tief die ökologische Krise in unseren Denkstrukturen verankert ist, die er darum neu interpretieren und verstehen will.³⁷ Um die kritische Analyse Latours zu verstehen, muss man meinen bisherigen Ausführungen zum Naturbegriff vor allem einen Aspekt hinzufügen, nämlich dass der Prozess der Ausgrenzung der Natur aus dem Bereich der politischen Akteure selbst ein Prozess der politischen Machtübung ist, durch den die Natur im Bereich des Politischen zum Verstummen gebracht wird. Latour erörtert dies an einer eigenwilligen *rélecture* von Platons

³⁶ Das ist m. E. ein zentrales Thema von Kants Kritik der Urteilskraft.

³⁷ Vgl. LATOUR, *Das Parlament*, 16.

Höhlenmythos, dessen Bekanntheit ich hier voraussetze.³⁸ Latour liest diese Erzählung auf die Unterscheidung zwischen zwei Gruppen von Menschen hin: die Menschen in der Höhle sehen nur die Schattenwürfe der Wahrheit, während die wenigen, die sich losreißen und aus der Höhle befreien können, das Licht der Wahrheit suchen und finden.

Es sind zwei „Brüche“, die nach Latour die Erzählung Platons strukturieren: Einmal der Bruch zwischen der Menschenwelt (in der Höhle) und der Wahrheit, die nicht vom Menschen gemacht, sondern zu entdecken ist.³⁹ War es in der Antike der Philosoph, der diesen Zugang zur Wahrheit fand, so treten heute Naturwissenschaftlerinnen an diese funktionale Stelle.⁴⁰ Das entspricht dem zuvor skizzierten Umbruch im Naturverständnis: Ging es zu Platons Zeiten um das Erkennen des Wesens der Dinge und damit um eine im platonischen Sinne genuin philosophische Aufgabe, so geht es in der Neuzeit eben um das Erkennen der Natur in ihrer Eigengesetzlichkeit, die dem menschlichen Subjekt gegenübersteht. Unter diesen neuzeitlichen Bedingungen versteht allein die Naturwissenschaft die wahren Gesetze der Natur und hat die Aufgabe, sie den Menschen in der Höhle mitzuteilen. Das ist der zweite Bruch, der überwunden werden muss: Denen, die in der Höhle bleiben und die Gesetze der Natur nicht verstehen, muss mitgeteilt werden, was die Natur sagt.⁴¹ Die Naturwissenschaftlerinnen rücken so in die Position von Hermeneutinnen mit exklusivem Zugang zur Wirklichkeit der Natur.⁴²

Zugleich wird die Natur damit aus dem Bereich der politischen Akteure verbannt, denn sie ist auf Hermeneuten angewiesen, die für sie im Raum des Politischen sprechen. Latour sieht darin eine Gewaltenteilung, „mit der gleichzeitig eine bestimmte Definition ‚der‘ Wissenschaft und eine bestimmte Definition der Politik erfunden wird“.⁴³ Die durch die Wissenschaft erfasste Natur und die politische Gestaltung der Gesellschaft erscheinen so als zwei politische Gewalten, zwei „Kammern“, die durch eben diese Epistemologie hergestellt werden.⁴⁴ In der politischen Kammer sind die Menschen versammelt, die zwar größtenteils über die Wirklichkeit der Welt nichts wirklich wissen, die aber in der Lage sind,

³⁸ Vgl. PLATON, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*, Bd. V, hg. v. Karlheinz Hülsner, Frankfurt a. M. 1991, 514a–517a.

³⁹ Vgl. LATOUR, *Das Parlament*, 23: „Darin liegt der erste Bruch. Keinerlei Kontinuität ist möglich zwischen der Menschenwelt und dem Zugang zu den Wahrheiten, ‚die nicht von Menschenhand geschaffen sind.“

⁴⁰ Latour setzt den Wissenschaftler ganz beiläufig in die Nachfolge des antiken Philosophen ein (vgl. a. a. O., 22: „[...] muß sich der Philosoph – und später der Wissenschaftler [...]“) und spricht von der „Figur des Philosophen-Wissenschaftlers“ (a. a. O., 23).

⁴¹ Vgl. a. a. O., 23: „Nachdem der Wissenschaftler schließlich mit den nicht von Menschenhand geschaffenen Gesetzen ausgerüstet ist, [...] ist er in der Lage, in die Höhle zurückzukehren.“

⁴² Vgl. ebd.: „Allein ihm [dem Naturwissenschaftler, M. C.] steht der allen anderen versperrte Übergang offen.“

⁴³ A. a. O., 27.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 27–29.

miteinander zu reden und die Welt gemäss ihren Vorstellungen zu gestalten. Die zweite Kammer

setzt sich ausschließlich aus wirklichen Gegenständen zusammen, die nicht mit Sprache begabt sind, aber mit der Eigenschaft zu definieren, was existiert. [...] Die Subtilität dieser Organisation beruht gänzlich auf der Macht, die jenen verliehen wird, *die fähig sind, von der einen zur anderen Kammer überzuwechseln*.⁴⁵

Das sind die „wenigen Auserwählten“, die

mit der fabelhaftesten je erfundenen politischen Fähigkeit ausgestattet [sind]: die stumme Welt zum Sprechen bringen, die Wahrheit zu sagen, ohne dass darüber diskutiert zu werden bräuchte, und endlose Debatten durch eine unbestreitbare Form von Autorität zu beenden, die sich von den Dingen selbst herleitet.⁴⁶

In all diesen Zitaten bedient sich Latour einer Sprache, die das Verhältnis von Natur und sozialer menschlicher Lebenswelt als ein Machtverhältnis darstellt: Er rekonstruiert die Expertenrolle der Naturwissenschaftlerinnen als eine Funktion politischer Macht. Naturwissenschaftlerinnen üben politische Macht aus, indem sie der stummen Natur eine Sprache geben.

Beispiele, die das Phänomen verdeutlichen, sind schnell zur Hand. Man denke nur an die Rolle, die der Naturwissenschaft in den klima-ethischen Diskussionen oder auch in der Corona-Pandemie zukommt: Die naturwissenschaftlich festgestellten Fakten diktieren die Debatte, denn – so die gängige Auffassung – mit naturwissenschaftlich festgestellten Fakten lässt sich nicht streiten. Diejenigen, die diese „Fakten“ zur Sprache bringen, sind die Naturwissenschaftlerinnen, und eben darin üben sie politische Macht aus. Sie lassen Wind, Regen, Naturkatastrophen, Temperaturschwankungen oder auch Viren sprechen und übersetzen die Ereignisse in Botschaften, die dann Teil des politischen Diskurses werden. Die Botschaft der Natur, die die Wissenschaft übermittelt, ist klar: „Das Klima ändert sich. Wenn es sich weiter so ändert, wird es für die Menschheit ungemütlich, ja tödlich.“ Eben hier liegt das Paradox dieser Epistemologie und der in ihr implizierten Ontologie. Die aus den politischen Prozessen als stumm ausgegrenzten Dinge der Natur sprechen eben doch – nur sind sie auf Hermeneuten angewiesen, die ihren Aussagen politische Durchsetzungskraft verleihen. Wenn sie sprechen, sprechen sie mit einer ungeheuren Macht, die im politischen System weder organisiert noch abgebildet ist.

Ich verstehe Latours gesamtes Unterfangen in *Das Parlament der Dinge* als den Versuch, diesem faktischen Sprechen der Dinge eine politisch-theoretische Gestalt zu geben, um dadurch so etwas wie eine politische Ökologie zu ermöglichen, in der die Dinge (im ursprünglichen Sinne des lateinischen Wortes *res*)⁴⁷

⁴⁵ A. a. O., 27.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 83.

in den politischen Prozess als politische Aktanten integriert werden. Dafür braucht es eine völlig neue Epistemologie; ein neues Verständnis des Verhältnisses von Politik und Natur, das die Organisation in zwei einander gegenüberstehenden Kammern von Politik und Natur durchbricht. Diesem Ziel dient bei Latour der Begriff des Kollektivs, der zunächst deutlich machen soll, dass die Dinge (*res*), die wir bisher in unterschiedlichen Kammern organisieren, zusammengehören⁴⁸ und in einer Republik (also als *res publica*) organisiert werden sollen.⁴⁹

5. „Das Ende der Natur“ und die Einberufung des Kollektivs

Hier beginnt der schwierige Teil der Latour-Lektüre. Denn so plausibel die Kritik an der herrschenden Epistemologie vorgetragen wird, so schwierig ist es, eine Alternative zu denken, die aus diesen Bahnen ausbricht. Es geht darum, das Denken selbst neu zu denken und damit um eine klassische Frage der Metaphysik bzw. der Ontologie. Doch erscheint es wenig sinnvoll, einfach eine neue Metaphysik oder Ontologie neben die alte zu stellen. Latour bezeichnet das, was er skizziert, darum als eine „experimentelle Metaphysik“:⁵⁰ Er experimentiert mit einer neuen Deutung menschlicher Erkenntnis der Welt im Wissen darum, dass diese Deutung nur der Versuch einer Deutung ist, der sich in der Durchführung bewähren muss, aber darin auch scheitern kann. Diese experimentelle Metaphysik verstehe ich als eine Meta-Ontologie, weil in ihr nur skizziert wird, wie ein Kollektiv von Dingen eine Ontologie hervorbringt, nach der das Kollektiv beurteilt, ob etwas wirklich ist oder nicht.

In einem ersten Schritt muss dafür das alte Zwei-Kammer-System, also die Organisation in einem politisch-sozialen Kollektiv auf der einen und in einem Kollektiv der (vermeintlich) stummen Dinge in der Natur auf der anderen Seite, aufgebrochen werden, um dann in einem zweiten Schritt ein gemeinsames Kollektiv mit einer neuen Struktur zu etablieren. Dabei handelt es sich nicht um konkrete politische Handlungen, sondern um Schritte eines Denkexperimentes mit dem Ziel, eine neue Denkungsart zu implementieren. Die Aufforderung ist schlicht: „Lasst uns probieren, das, was wir immer schon machen, in völlig anderen Begriffen und Zusammenhängen zu denken!“

Zum ersten Schritt gehört, den Naturbegriff kritisch in den Blick zu nehmen. Das geschieht bei Latour unter der Überschrift *Das Ende der Natur*.⁵¹ Das, was wir heute als „Natur“ bezeichnen, ist nach Latour immer schon in Bezug auf die Politik als dem Anderen der Natur konstruiert worden. Darum bezieht der

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 89: „Das Kollektiv bedeutet: alles, aber nicht zwei getrennt“.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 83.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 91.

⁵¹ A. a. O., 41.

Begriff seine Bedeutung nicht „aus dem besonderen Charakter der Wesen, die von ihm angeblich zusammengefasst werden“;⁵² sondern es „wiegt die durch ihn autorisierte Sammlungsbewegung unendlich viel mehr als die ontologische Qualität des ‚Naturhaften‘, für dessen Ursprung er einzustehen scheint“.⁵³ Natur ist nicht Natur, weil sie eine Gruppe bestimmter Formen des Seienden vereint, also nicht weil es eine ontologische *differentia specifica* gibt, sondern „Natur“ verweist auf einen *Prozess* der Sammlung von „Entitäten“, durch den diesen ein bestimmter Status im Verhältnis zu anderen Begriffen und „Entitäten“ zugewiesen wird.⁵⁴

Diese Funktion des Naturbegriffs zeigt sich exemplarisch daran, dass die Natur immer nur *eine* sein kann. Der Naturbegriff lässt sich nicht pluralisieren, ohne dass er wesentliche Aspekte seiner politischen Funktionen verlieren würde, denn der Plural passt ganz entschieden nicht zum politischen Begriff der Natur. [...] Seit dem Höhlenmythos resultiert der politische Nutzen der Natur stets aus ihrer Einheit; denn nur diese Ansammlung, diese Ordnung, kann als unmittelbarer Konkurrent für jede andere Form von Ansammlung, von Zusammensetzung und Vereinigung dienen, die vollkommen traditionell ist und seit jeher Politik genannt wird.⁵⁵

Die Versammlungsbewegung zu politischen Gemeinwesen braucht das Gegenüber der *einen* Natur, gegenüber deren Einheit die Pluralität kultureller und politischer Vereinigungen akzeptiert und gleichzeitig relativiert werden kann.⁵⁶ Wenn der Naturbegriff in dieser Einheitlichkeit aber Teil des alten Denksystems bzw. der alten Denkungsart ist, dann muss die Vorstellung von „der“ Natur aufgegeben werden: „Alles ändert sich, sobald man den Naturbegriff und die von ihm geschaffene Uneindeutigkeit vollkommen verwirft“.⁵⁷ An die Stelle zweier Sammlungsbewegungen – Natur und Politik – soll *ein* sich versammelndes Kollektiv treten.⁵⁸ Denn die Konstruktion der Wirklichkeit als Versammlung zweier Kammern, von denen eine eigentlich stumm sein soll, die aber ständig doch spricht, ist eben selbst ein Teil der ökologischen Krise.

⁵² A. a. O., 44.

⁵³ A. a. O., 45.

⁵⁴ Hier wird sofort das methodische Problem deutlich: Welche Begriffe soll man verwenden? Worte wie „Entität“, „Seiendes“ etc. gewinnen ihre Bedeutung und ihre Funktion allesamt durch eben jene Ontologie, die hier kritisiert werden soll. Von daher erklärt sich, dass Latour sich genötigt sieht, Begriffe zu verwenden, die sonst in den ontologischen Debatten eher ungewohnt sind (Kollektiv, Versammlung, Kammern etc.) und die gleichzeitig Ausdruck der Politisierung der Ontologie sind.

⁵⁵ LATOUR, Das Parlament, 45.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 62.

⁵⁷ A. a. O., 81.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 46: „Anstatt von zwei verschiedenen Arenen auszugehen, in denen man eine Hierarchie der Wesen zu erstellen versucht, und anschließend zwischen ihnen wählen zu müssen – und zwar stets erfolglos –, schlägt die politische Ökologie vor, ein einziges Kollektiv zusammenzurufen.“

Den weiteren Weg skizziere ich hier nur grob, denn entscheidend sind hier weniger die Details als vielmehr die neue „Denkungsart“, die Latour vorschlägt. An die Stelle zweier Kammern, deren Machtverhältnis von vornherein feststeht und zwischen denen nur wenige Expertinnen – nämlich diejenigen aus der Naturwissenschaft – hin und her gehen können, soll der Prozess eines stets sich erweiternden Kollektivs aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen treten. An das Kollektiv treten dabei immer wieder neue Propositionen (im Sinne des franz. „proposition“) heran,⁵⁹ die sich als neue Glieder des Kollektivs anbieten: Es gibt immer wieder neue Vorschläge dafür, was im Rahmen des Kollektivs als Ding gelten können soll und damit als „wirklich“ gilt.

Weil das Kollektiv auch die nicht-menschlichen Dinge umfasst, muss dafür zunächst geklärt werden, in welchem Sinne diese eigentlich sprechen können, um an den Entscheidungen des Kollektivs mitzuwirken.⁶⁰ Dass wir auch heute schon davon ausgehen, dass die Dinge durchaus für sich sprechen können, habe ich ja bereits deutlich gemacht. Aber die Dinge sprechen eben immer nur durch diejenigen, die sie repräsentieren. Repräsentation allerdings ist ein in jedem politischen Gemeinwesen gängiger Vorgang: Gewählte Politiker repräsentieren diejenigen, die sie gewählt haben; Eltern repräsentieren ihre minderjährigen Kinder; ein Präsident repräsentiert die Bürger eines Landes etc. Wissenschaftlerinnen sind in diesem Sinne politische Repräsentantinnen derjenigen Dinge, die nicht für sich allein sprechen können, sondern darauf angewiesen sind, dass andere sie zum Sprechen bringen.⁶¹

Das Kollektiv der menschlichen und nicht-menschlichen Dinge formt sich nun nach Latour durch zwei Prozesse (s. Abb. 1): 1. den der Einbeziehung und 2. den des Ordners. Der erste Prozess antwortet auf die stete Frage des Kollektivs „Wie viele sind wir?“, der zweite Prozess auf die stete Frage „Können wir zusammenleben?“⁶² Diese Unterscheidung zwischen zwei Prozessen tritt an die Stelle der statischen Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten. Er steht aber nicht völlig zusammenhangslos neben diesen alten Unterscheidungen, sondern ist letztlich eine Neuorganisation von Operationen, die zuvor durch die Unterscheidung von Tatsachen und Werten auf andere Art und Weise organisiert wur-

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 117f.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 93–102.

⁶¹ Vgl. a. a. O., 94: „Die Wissenschaftler diskutieren untereinander bezüglich der Dinge, die sie zum Sprechen bringen, und fügen ihre Debatten zu denen der Politiker hinzu.“ Latour bezeichnet die Wissenschaftler immer wieder auch als Weißkittel – vermutlich um auf den ganz pragmatischen Kontext der Laborarbeit zu verweisen (vgl. a. a. O., 97f): „Wir sagen also, daß die Weißkittel Stimmapparate erfunden haben, durch die sich die nicht-menschlichen Wesen an den Diskussionen der Menschen beteiligen können, wenn diese angesichts der Beteiligung neuer Entitäten am kollektiven Leben perplex werden“ (a. a. O., 98).

⁶² Vgl. a. a. O., 150.

den (s. Abb. 1). Der Prozess, der zur Feststellung einer naturwissenschaftlichen Tatsache führt, besteht nach Latour aus zwei Operationen:⁶³

- Das Kollektiv reagiert auf eine Forderung der Aussenwelt (alles, was noch nicht zum Kollektiv gehört). Hinter dieser Operation steht die Aufgabe: „Vereinfache nicht die Anzahl der in die Diskussion einzubeziehenden Propositionen“.⁶⁴ Es braucht immer wieder neue *Perplexität*.
- Die zweite Operation ist die abschliessende *Institutionalisierung* der Proposition als Ding des Kollektivs: „Nachdem die Propositionen instituiert sind, bestreite nicht mehr ihre legitime Anwesenheit im kollektiven Leben“.⁶⁵ Anders gesagt, Fakten sollen nicht unnötig in Frage gestellt werden. Das ist die Forderung der Schliessung.

Der Prozess der Wertzuschreibung wird von Latour ebenfalls auf zwei Operationen runtergebrochen:⁶⁶

- Es ist zunächst die Forderung alle Propositionen zu berücksichtigen, die von Relevanz sind – also nicht bestimmte Gruppen willkürlich auszuschliessen.⁶⁷ Möglichst alles, was relevant ist, soll konsultiert werden (Konsultation).
- Schließlich muss die neue Proposition auf Kompatibilität mit bereits instituierten Dingen überprüft werden, mit denen sie in einer gemeinsamen Welt ihren Platz erhalten soll.⁶⁸ Das erfordert eine Hierarchisierung im Sinne einer Anweisung des Platzes der neuen Proposition in der gemeinsamen Welt des Kollektivs.

	Tatsachen	Werte
Einbeziehen	(1.) Perplexität	(2.) Konsultation
Ordnen	(4.) Institution	(3.) Hierarchie

Abb. 1: Alte (Tatsachen/Werte) und neue Struktur (Einbeziehen/Ordnen) der Organisation des Kollektivs⁶⁹

An diesen vier Prozessen (Perplexität, Institutionalisierung, Konsultation, Hierarchisierung), die bisher statisch durch das Ordnungsschema von Tatsachen und Werten einander zugeordnet wurden, hält Latour fest. Er ordnet die Abfolge der Prozesse aber so neu, dass die statische Unterscheidung von Tatsachen und Werten aufgelöst wird: Die Perplexität und die Konsultation werden beide auf

⁶³ Vgl. a. a. O., 141–144.

⁶⁴ A. a. O., 142.

⁶⁵ A. a. O., 143.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 144–148.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 145.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 146f.

⁶⁹ Vgl. die Graphik a. a. O., 155.

die Frage bezogen, was in das Kollektiv einbezogen werden soll, während Hierarchisierung und Institutionalisierung zum Prozess des Ordnen des Kollektivs gehören. Die Aufnahme einer Proposition als Ding in das Kollektiv setzt voraus, dass im Kollektiv zunächst eine (1.) Perplexität entsteht („Da ist etwas Neues!“), es dann (2.) zu einer Konsultation darüber kommt, ob das Neue relevant ist für das Leben des Kollektivs. Wird die Proposition einbezogen, muss sie (3.) in die Hierarchie der Dinge eingeordnet und (4.) abschließend institutionalisiert werden.

Man kann sich dies z. B. am SARS-CoV-2 Virus verdeutlichen: Ende 2019 gab es erste Hinweise auf dieses Virus. Die initiale Perplexität („Da ist ein neues Virus!“) warf die Frage auf, ob das, was sie hervorruft, auch für das Leben der Dinge im Kollektiv relevant ist. Nach anfänglichem Zögern zeigte sich diese Relevanz Anfang des Jahres 2020 schnell in den schweren, mitunter tödlichen Krankheitsverläufen und der weltweiten Ausbreitung. Weil das Virus, das anfänglich Perplexität hervorrief, sich als relevant erwies, stellte sich nun (3.) die Frage danach, in welchem Verhältnis dieses Virus zu anderen Dingen im Kollektiv steht: Welchen Status hat es? Die mehrheitliche Antwort darauf war und ist bis heute, dass es den Status einer Bedrohung hat, die das Bemühen legitimiert, das Virus zu bekämpfen, zurückzudrängen und wenn möglich auszurotten. Das resultierte dann (4.) darin, dass das Virus als reale Bedrohung anerkannt und institutionalisiert wurde: SARS-CoV-2 existiert, ist gefährlich und muss bekämpft werden.

Die Kriterien, anhand derer in den einzelnen Schritten entschieden wird, sind wiederum Sache des Kollektivs und werden letztlich diskursiv im Parlament der Dinge ausgehandelt. Denn die Grundannahme bei Latour ist, dass es sich bei dem Kollektiv um eine demokratische Republik handelt.⁷⁰ Darum sind die Entscheidungen im Kollektiv keine einheitlichen, sondern Mehrheitsmeinungen. So gibt es eben mit Blick auf SARS-CoV-2 immer noch Menschen, für die das Virus nicht existiert oder die zumindest der Auffassung sind, dass es nicht bedrohlich sei.⁷¹ Weil die Republik der Dinge eine demokratische ist, kann der Philosoph nicht definieren, was die Kriterien sind, anhand derer das Kollektiv über die Anerkennung von Propositionen als Dinge des Kollektivs entscheidet. Es gibt nicht die eine Instanz im Kollektiv, die autoritativ entscheidet. Jede philosophische Aussage, die Kriterien der Entscheidung benennen würde, beanspruchte

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 83.

⁷¹ So erklärt die demokratische Struktur des Kollektivs auch, warum für die Rezeption wissenschaftlicher Forschung durch das Kollektiv die Frage der Mehrheitsverhältnisse in der Wissenschaft de facto eine nicht unerhebliche Rolle spielt, wie sowohl in der Corona-Pandemie als auch mit Blick auf die Klima-Krise immer wieder deutlich wird, wenn darauf insistiert wird, dass es einen Konsens der weit überwiegenden Mehrheit der Wissenschaftlerinnen gebe. Hier zeigt sich, dass die Frage, wer glaubwürdig das Reden der nicht-menschlichen Dinge vertritt, am Ende immer auch eine politische Frage ist.

autoritativ zu klären, was das Kollektiv im Verfahren selbst klären muss. Die philosophische Reflexion muss darum vage bleiben und kann nur Prozesse und Operationen rekonstruieren, ohne konkret Kriterien zu nennen oder Vorschläge der Institutionalisierung dieser Prozesse zu machen. Das bleibt vielmehr Aufgabe des Kollektivs und nicht die des reflektierenden Philosophen. Entscheidend ist, dass für keine dieser Operationen mehr nur eine Gruppe allein zuständig ist. Es ist also nicht allein die Aufgabe der Naturwissenschaft, zu definieren, was wirklich ist (also zum Kollektiv gehört), sondern sie hat zu allen Schritten ihren Beitrag zu leisten, ebenso Politik, Ökonomie und Moral.⁷²

Diese Überlegungen Latours muss ich hier nicht weiter ausführen, denn für die Frage nach der natürlichen Theologie reicht die Einsicht, dass der Begriff der Natur in diesem Denken ausgedient hat und dass er dort, wo er verwendet wird, immer auch als ein politischer Begriff zu denken ist.⁷³ Folgt man Latours Vorschlag, dann ist die Rede von der Natur immer schon ein Akt politischer Machtaneignung über die stummen, nicht-menschlichen Dinge, die damit aus dem Bereich des sozialen, politischen Zusammenlebens von menschlichen Subjekten ausgeschlossen werden.⁷⁴ An die Stelle dieses Gegenübers setzt Latour die radikal inkludierende Vorstellung eines Kollektivs, zu dem menschliche und nicht-menschliche Wesen gleichermaßen gehören. Auch diesem Kollektiv stehen Propositionen gegenüber, die (noch) nicht Teil des Kollektivs sind, aber jede von diesen hat die Möglichkeit, in das Kollektiv aufgenommen zu werden. Zugleich haben die Dinge im Kollektiv nicht alle denselben hierarchischen Ort und die Unterscheidung zwischen den Dingen, die reden können (Menschen) und denen, die auf Repräsentation durch Rede angewiesen sind (nicht-menschliche Dinge) bleibt in diesem Sinne relevant. Aber sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Dinge werden hier als politische Aktanten zum Teil eines Beziehungsgeflechts namens Kollektiv, dessen Metaphysik nie abschließend feststeht, sondern mit jeder Proposition erneut zur Diskussion steht.

6. Das Ende der natürlichen Theologie

Insofern der Begriff der natürlichen Theologie den Begriff der Natur voraussetzt, wird er ebenso problematisch wie dieser. Jede der von McGrath skizzierten

⁷² Ausgeführt ist dies im Detail a. a. O., 179–209.

⁷³ Latours Alternative ist dabei keineswegs a-politisch, sondern sie ist der Vorschlag einer Meta-Ontologie, die sich – anders als die alte Natur-Metaphysik – ihres politischen Charakters bewusst ist und darum den Prozess der Ausbildung von Ontologien selbst als politischen Prozess begreift. Latours neue „Metaphysik“ kann darum nicht mehr sein als ein Vorschlag für den politischen Diskurs der Verständigung des Kollektivs über sich selbst – sie bleibt notwendig „experimentelle Metaphysik“, die sich im politischen Prozess bewähren muss.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 277.

Formen einer natürlichen Theologie bleibt gefangen in den Machtdynamiken die Latour aufzeigt und wird damit problematisch. Gerade der Vermittlungscharakter des Begriffs setzt durchgängig die Natur als das Andere des Menschen voraus, von dem entweder ausgegangen wird oder auf das zuzugehen ist. Was also bleibt von dem Projekt „natürliche Theologie“, wenn man die Kritik Latours ernst nimmt?

Eine Möglichkeit wäre, analog zum Vorgehen Latours danach zu fragen, was die grundlegenden Operationen oder Prozesse sind, die sich unter dem Titel einer natürlichen Theologie vollziehen und welche Funktion sie für das Leben und das Werden des Kollektivs von Dingen haben. Oben habe ich bereits dargelegt, dass McGrath auf zwei gegenläufige Operationen verweist, die charakteristisch für den Prozess „natürliche Theologie“ sind. Die erste Operation besteht in der Plausibilisierung des christlichen Glaubens für diejenigen, die nicht glauben. Diese Plausibilisierung kann im Horizont einer universalen Kommunikationssituation gedacht werden (so klassisch in der Aufklärungstheologie) oder aber bescheidender im Kontext konkreter einzelner Übergänge zwischen unterschiedlichen Perspektiven auf die Wirklichkeit des Kollektivs. Für die christliche Perspektive ist dabei ein spezifischer Universalismus charakteristisch, den ich einen eschatologischen Universalismus nennen würde und der nicht im Vernunftuniversalismus der Aufklärung aufgeht.⁷⁵ Er besteht in der Hoffnung darauf, dass Gott sich universal als das Heil der Welt und aller Dinge erweisen wird. Diese Hoffnung auf einen vor uns liegenden Universalismus hat eine bemerkenswerte Parallele in Latours Denken, denn auch für Latour gilt, dass das Kollektiv weder universal noch partikular ist – es gibt schlicht keinen Standort, von dem aus man das beurteilen könnte. Sehr wohl aber funktioniert der Prozess der Eingliederung in das Kollektiv in der Perspektive einer universalen Inklusion: „Das Universale liegt weder hinten noch oben noch unten, sondern vor uns“.⁷⁶ Latours Theorie der kollektiven Inklusion atmet einen Hauch von Eschatologie. Christlich ließe sich dies als die Hoffnung rekonstruieren, dass Gott „alles in allem“ sein wird, also als die Hoffnung, dass Gott sich allen Dingen des Kollektivs gegenüber als wirklich erweisen wird. Der Prozess der „natürlichen Theologie“ besteht dann aber genau darin, diese Hoffnung radikaler Inklusion zu thematisieren und das Kollektiv für eine universale Inklusion offen zu halten.

Die zweite Operation, die für das steht, was wir bisher „natürliche Theologie“ nannten, war nach McGrath die Deutung der natürlichen Welt im Horizont des christlichen Gottesglaubens. Man könnte dies als die Operation einer Spiritualisierung des Kollektivs aus der Perspektive des Glaubens bezeichnen. Diese

⁷⁵ Vgl. dazu COORS, MICHAEL, Christologie als theologische Meta-Ethik. Einige Erwägungen zur ethischen Relevanz christologischer Reflexion, in: Heinrich Assel/Bruce MacCormack (Hg.), *Christology – Revised*. Kreuz, Auferweckung, Menschwerdung, ‚Jesus Remembered‘ (Theologische Bibliothek Töpelmann 209), Berlin/New York 2024, 387–408.

⁷⁶ Vgl. LATOUR, Das Parlament, 275.

Operation besteht darin, dass von Christinnen immer wieder eine Proposition ins Spiel gebracht wird, die diesseits des Eschaton nie abschließend institutionalisiert werden kann, die aber immer wieder für Perplexität, neue Konsultationen und Ordnungsdebatten sorgt: Es ist die Proposition der Wirklichkeit Gottes als des Ursprungs und Endes aller Dinge, die im Kollektiv versammelt werden. Spiritualisierung des Kollektivs heißt in diesem Sinne nicht nur die Frage nach der Wirklichkeit Gottes auf Dauer zu stellen, sondern mit dieser Frage auch die alles inkludierende Dynamik des Kollektivs selbst in einen Horizont der Hoffnung auf Erlösung zu stellen, in dem das Kollektiv zur Ruhe kommt.

Die beiden Operationen, die McGrath als gegenläufige charakterisiert, erweisen sich damit als *ein* komplexer Prozess des steten Ringens des Kollektivs mit der Proposition der Wirklichkeit Gottes. Das Moment der Perplexität ist dasjenige Moment, das Christinnen als das Moment der Offenbarung Gottes bezeichnen. In der reformatorischen Tradition wird es in der Regel als Moment des Hörens des Wortes Gottes gedeutet. Es könnte aber auch eine Perplexität sein, die durch die Betrachtung der nicht-menschlichen Welt („der Natur“) entsteht. Dass die Dinge in diesem Sinne reden – nämlich von Gott und der Herrlichkeit seiner Schöpfung – ist eine Vorstellung, die der biblischen Tradition alles andere als fremd ist:

Der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes,
und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände.
Ein Tag sagt es dem andern,
und eine Nacht tut es der anderen kund,
ohne Sprache, ohne Worte,
mit unhörbarer Stimme.
In alle Länder hinaus geht ihr Schall,
bis zum Ende der Welt ihr Reden. (Ps 19,2–5)

Man kann dies als eine Erzeugung von Perplexität durch die Wahrnehmung des Zusammenhangs der Dinge deuten, und in diesem Sinne als die Proposition der Wirklichkeit Gottes als des Schöpfers aller Dinge, die dann in der Konsultation des Kollektivs in unterschiedliche Deutungen überführt wird, von denen die christliche Deutung nur eine ist. Hierarchisiert und institutionalisiert wird die Proposition „Gott“ in unseren Gesellschaften in der Regel dann aber nur in einer Pluralität konkurrierender Deutungen, so dass die Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit Gottes offenbleibt. Wirklich sind nur die Deutungen, wirklich ist nur die Rede von Gott und die durch das Reden der Dinge ausgelöste Perplexität. Dort, wo christlicher Glaube das Reden der Dinge als Ausdruck der Wirklichkeit *Gottes* aufzuweisen und plausibel zu machen versucht, dort vollzieht er in den Verständigungsprozessen des Kollektivs eben jene Bewegung, die mit dem Begriff der „natürlichen Theologie“ beschrieben wurde.

Theologisch ist es dann alles andere als erstaunlich, dass die Frage nach der Spiritualität im ökologischen Diskurs auftaucht: Die Perplexität über den

Zusammenhang der Dinge, die darin zum Ausdruck kommt, ist eben das, worauf der christliche Glaube mit dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer aller Dinge antwortet.

Natur ist Gnade!

Wiederkehr einer bescheideneren natürlichen Theologie?

10 Thesen

MARKUS MÜHLING

Gibt es oder benötigen wir eine Wiederkehr einer in irgendeinem Sinne als „natürliche Theologie“ zu bezeichnenden Reflexion? Und falls ja, wäre dies dann ein im Verhältnis zu traditionell als „natürliche“ Theologien bezeichneten Ansätzen „bescheidenerer“ Zugang?

1. Der Terminus

Der Terminus einer natürlichen Theologie ist insofern unklar, als er eine Reihe unterschiedlicher Probleme bezeichnen kann, von der hellenistischen Auffassung einer Theologie, die der Natur Gottes angemessen ist, im Unterschied zur politischen Theologie oder der Theologie der Mythen, bis hin zur Problematik einer „natürlichen Erkenntnis“ Gottes; sei es der Existenz Gottes oder auch des Wesens oder Teile des Wesens Gottes.

2. Das Verhältnis von Partikularität und Universalität und das Verhältnis von Natur und Kultur

Die Neuzeit hat sich in verschiedenen Diskussionszusammenhängen vor allem mit der Frage befasst, ob etwas ohne Rekurs auf die klassische *revelatio specialis* erkannt werden kann, und wenn ja, was; ob also etwas allenfalls einer *revelatio generalis* zuzuweisen ist. Versteht man den Naturbegriff in „natürliche Theologie“ von dieser Problemstellung aus, geht es um die Zuordnung von Partikularität und Universalität.

Der Begriff der Natur bzw. des Natürlichen hat freilich noch einen anderen wichtigen Verwendungskontext, der mit der Frage von Universalität und Partikularität nicht identisch, aber auch nicht unverbunden ist: Natur wird auch im

Gegenüber zur Kultur verstanden, derart, dass man Natur als das Vorfindliche und Kultur als das Gestaltbare bezeichnen kann.¹ Inwiefern auch diese Frage nach der Verhältnisbestimmung von Kultur und Natur wichtig für unsere Fragestellung ist, werden wir am Ende dieses Aufsatzes sehen.

3. Die Problematik der theologischen Erkenntnisordnung

Aufgrund unterschiedlicher Entwicklungen hat sich die Frage dabei noch einmal auf die Erkenntnisproblematik zugespitzt, indem insbesondere das Problem einer natürlichen, d. h. universalen Erkenntnis der Existenz Gottes in den Mittelpunkt rückte, und diese Frage entweder als religionsphilosophisches oder fundamentaltheologisches Problem ausgewiesen wurde, so dass die Frage nach der Existenz Gottes – unabhängig davon, ob sie nun als spezielle oder allgemeine Offenbarung modelliert wurde – an den Anfang der Sachfragen rückte. Diese Einordnung ist hochproblematisch und hat problematische Auswirkungen auf nahezu alle dogmatischen Sachfragen. Man könnte diese traditionelle Reihenfolge so beschreiben:

- a) Existenz Gottes
- b) Wesen Gottes
- c) Eigenschaften Gottes
- d) Zusammenhang mit anderen Lehrstücken (Trinitätslehre)
- e) Schöpfung und Anthropologie
- f) etc.

Diese Reihenfolge setzt voraus, dass sowohl die Frage nach dem *universe of discourse*, also die Frage, was man sich unter einem *Gott* vorzustellen hat, und die Frage, wie ein *Gott* zu identifizieren ist, immer schon beantwortet ist. Indem diese Fragen nicht expliziert werden, bestimmen sie inhaltlich, aber unreflektiert alle theologischen Sachfragen von Anfang an mit. Demgegenüber plädiere ich für eine andere Reihenfolge, die eher der Logik ontologischer Rede² (d. h. Rede, die Existenzbehauptungen einschließt) entspricht:

- a) Fragen nach dem *universe of discourse*: Was bedeutet *Gott* minimal bzw. welche Denkregeln sind zu beachten?
- b) Fragen der Identifikation: Wer ist *Gott*? (Trinitätslehre)
- c) Was ist das Handeln und Erleiden, d. h. das Werden Gottes und ggf. das „Wesen“ dieses Gottes und was sind „Eigenschaften“ dieses „Wesens“: Wie ist von *Gott* konkret zu sprechen? Im Rahmen dieser Frage ist dann auch der Zusammenhang mit allen anderen Lehrstücken zu thematisieren

¹ Vgl. MÜHLING, MARKUS, Post-Systematische Theologie, Bd. 2: Gottes trinitarisches Liebesabenteuer. Dreieiniges Werden, ökologische Schöpfungswege, Menschen und Ver-rückung, Leiden/Paderborn 2023, 723–726.

² Vgl. MÜHLING, PST II, 3–5.

d) Schöpfung und Anthropologie, etc.

e) ggf. Frage nach der Existenz, falls diese Frage sich dann nicht als überflüssig herausgestellt haben mag.

Auch wenn die Frage der Existenz Gottes hier ganz nach hinten rückt, bzw. sich u. U. sogar als nicht mehr notwendig zu stellen erweisen dürfte, bedeutet das nicht, dass die klassischen Themen, die hier behandelt wurden, d. h. z. B. die Fragen nach einer *notitia aquisita*, etwa in Gestalt der Gottesbeweise, oder die Fragen nach einer *notitia insita* erst am Ende behandelt werden müssten. Vielmehr dürfte eine nähere Betrachtung der einzelnen Fragenkomplexe zeigen, dass hier die klassische Form, etwa die Form der Gottesbeweise, den tatsächlichen Inhalt und die dogmatische Funktion der Erörterungen verstellen.

4. Gottesbeweise und Minimalbestimmungen Gottes

Die tatsächliche Funktion beispielsweise der Gottesbeweise ist damit eine andere. Es geht erstens material um die Erörterung möglicher Minimalbestimmungen Gottes oder Denkgelgen, d. h. es geht um die Frage nach dem *universe of discourse*,³ und zweitens handelt es sich formal um Kohärenzprüfungen. Hinsichtlich der materialen Bestimmung gehören die Fragen dann tatsächlich an den Anfang der Erörterung, hinsichtlich der formalen Funktion der Kohärenzprüfung gehören sie zur theologischen Reflexion als solche und sind auf keine *loci* zu beschränken.⁴

5. Ratio und Empirie als universale Partikularitäten

Betrifft die eigentliche Frage nach einer natürlichen Theologie die Zuordnung von Partikularität und Universalität, stellt sich das Problem neu.

Klassisch wird in der Neuzeit Universalität zwei Bereichen zugeordnet: dem Bereich der Ratio und dem Bereich der Empirie. Hier erlangt man eine universale Partikularität.

a) Im Bereich der Ratio wird der Versuch unternommen, Universalität mittels einer vermeintlich „reinen“, tatsächlich aber einer „gereinigten“ Vernunft zu erreichen.⁵ Dabei verschiebt sich die Suche nach Universalität von Kants Zeiten einer noch inhaltlich bestimmten Vernunft zu einer rein formalen Vernunft, d. h.

³ Vgl. MÜHLING, MARKUS, Post-Systematische Theologie, Bd.1: Denkwege – Eine theologische Philosophie, Leiden/Paderborn 2020, 466.

⁴ Vgl. MÜHLING, PST I, 461–548.

⁵ Vgl. MÜHLING, MARKUS/WENDTE, MARTIN, Leibhafte Vernunft. Rationalität im Feld von Christologie, Leibhaftigkeit und Gespräch – 9 Thesen, in: Markus Mühlung (Hg.), Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation, Leipzig 2016, 139–160.

zu rein syntaktischen logischen Bestimmungen Anfang des 20. Jahrhunderts. Der Nachweis Gödels der Unvollständigkeit der Prädikatenlogik⁶ mittels der Antinomie der Vernunft führt zur Aufgabe dieses Unternehmens und zur pragmatischen Absicherung des Erreichten.⁷

b) Im Bereich der Empirie sucht man wie auch immer überpartikular zu bestimmende Aussagen und Prädikate, d. h. intersubjektiv unterschiedslose, nach Locke sog. primäre Prädikate von sekundären, nicht überindividuellen Prädikaten zu scheiden.⁸ Obwohl dieses Verfahren insbesondere hinsichtlich seiner empirischen Komponente ungleich komplizierter ist, führt es doch zum Erfolg der modernen Naturwissenschaften. Gleichzeitig ist seit dem 20. Jahrhundert nicht zu übersehen, dass es sich dabei um ein Verfahren handelt, das Universalität um den Preis einer Abstraktion von phänomenalem Wahrwertnehmen erkaufte.⁹

Beide Bereiche können so eine gewisse Art von Universalität zumindest partikular sichern: Es handelt sich um universale Partikularitäten: Die empirischen Wissenschaften wollen Universales über Partikulares aussagen, die Suche nach einer universalen Ratio endet in der Konstruktion von partikularen logischen Axiomsystemen, mit spezifischen, pragmatischen Modifikationen, die dem Ausschluss der Antinomie der Vernunft dienen.¹⁰

6. Das Aufgeben der Suche nach universaler Universalität

Der Bereich der Suche nach einer universalen Universalität, wird im Verlauf der Neuzeit spätestens mit der Entwicklung zur Postmoderne in vielen Traditionen aufgegeben. Boten sich im 20. Jahrhundert noch Konstruktionen einer universalen Universalität mittels des Begriffs der Historie an, wie sie u. a. auch von der Theologie genutzt werden konnten (W. Pannenberg),¹¹ so ist gegenwärtig zu beobachten, dass häufig auch philosophisch die Suche nach einer universalen Universalität aufgegeben wird, und zwar auch dort, wo man einen Realismus vertritt (M. Gabriel).¹² Gibt man auch die realistische Option auf, erhält man im besten Fall einen partikularen Holismus oder Kohärentismus¹³ und im schlechtesten Fall eine partikulare Partikularität.

⁶ Vgl. GÖDEL, KURT, Zum Entscheidungsproblem des logischen Funktionenkalküls, in: Monatsheft für Mathematik und Physik 40 (1933), 433–443.

⁷ Vgl. KOCH, ANTON FRIEDRICH, Versuch über Wahrheit und Zeit, Paderborn 2006, 258.

⁸ Vgl. MÜHLING, MARKUS, Perceiving Values in the Story of the Gospel. A Sketch in 11 Theoses, in Markus Mühling/Yvonne Förster/David A. Gilland (Hg.), Perceiving Truth and Value, Göttingen/Bristol 2020, 117–132, 122.

⁹ Vgl. MÜHLING, PST II, 387.

¹⁰ Vgl. MÜHLING/WENDTE, Leibhafte Vernunft, 144–147.

¹¹ Vgl. z. B. PANNENBERG, WOLFHART, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 305.

¹² Vgl. z. B. GABRIEL, MARKUS Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Berlin 2016.

¹³ Vgl. für eine kohärentistische Theorie unter besonderer Rezeption Lorenz P. Puntels jetzt

7. Partikulare Universalität

Aus bestimmten Traditionen der gegenwärtigen Philosophie sowie aus Traditionen der Offenbarungstheologie bietet sich hier allerdings eine realistische Alternative an: die partikulare Universalität. Um zu erläutern, was ich damit meine, beziehe ich mich exemplarisch auf meinen eigenen Zugang einer narrativen Ontologie auf einer phänomenalen Basis.

Ausgangspunkt ist hier das phänomenale Wahrwertnehmen. Wahrgenommen werden nicht primäre Qualitäten, die gesondert konstruktiv mit sekundären Qualia aufgeladen werden würden, sondern, um an die ökologische Psychologie anzuknüpfen, *affordances* oder Aufforderungscharaktere,¹⁴ d. h. relationale Realitäten der Welt, die nicht unabhängig vom Wahrnehmenden sind, sondern für diesen einen Weg darstellen. Daher spreche ich von der Einheit des Wahrwertnehmens, die erst durch Reflexion in *fact* und *value* geschieden wird. Wahrwertnehmen ist fallibel.¹⁵ Es geschieht auf Weglinienperspektiven, die stets partikular sind. Der Begriff der Weglinienperspektive ist gegen den des Standpunktes gerichtet, der immer schon eine Wirklichkeitsabstraktion darstellt.¹⁶ Weglinienperspektiven und das auf ihnen Wahrwertgenommene lassen sich nicht vollständig begrifflich beschreiben, sondern bedürfen einer narrativen Beschreibung mittels einer narrativen Ontologie. Diese verbindet eine relationale mit einer dynamischen Ontologie.¹⁷ Sie ist eine Ontologie, weil eine vollständige phänomenologische Reduktion unmöglich ist.¹⁸ Sich Wirklichkeitsausagen zu enthalten, ist also keine viable Möglichkeit. Sie ist ferner eine narrative Ontologie, weil sie Realitätsbehaupten enthält und diese nicht, wie die narratologischen Ansätze,¹⁹ sistiert. *Sie traut sich entsprechend Universalitätsbehauptungen zu, aber immer nur epistemisch bezogen auf ihre narrative Weglinienperspektive.* Das Wahrwertnehmen der Weglinienperspektiven erfolgt dabei in einer *vermittelten Unmittelbarkeit*. Das Wahrwertnehmen ist unmittelbar, insofern es gegenüber der Reflexion und Interpretation unwillkürlich erfolgt und es dafür keiner höheren kognitiven Fähigkeit bedarf – und insofern auch nicht auf den Menschen beschränkt ist.²⁰ Diese Unmittelbarkeit des Wahrwertnehmens ist aber immer eine vermittelte, weil sie immer partikular geformt, gebildet oder gestaltet ist, und zwar narrativ durch das Erleben der primären Narrativität wie

MØRCH, MICHAEL AGERBO, *Systematic Theology as a Rationally Justified Public Discourse About God*, Göttingen 2023.

¹⁴ Vgl. zum Begriff GIBSON, JAMES JEROME, *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York/London 2015, 129 und dazu MÜHLING, PST I, 53–56.

¹⁵ Vgl. MÜHLING, PST I, 51.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 61.

¹⁷ Vgl. a. a. O., III–119.

¹⁸ Vgl. BLUMENBERG, HANS, *Theorie der Lebenswelt*, Berlin 2010, 49.54.

¹⁹ Vgl. MÜHLING, PST I, 69f.

²⁰ Vgl. a. a. O., 39–67.

im Falle aller empfindungsfähigen Lebewesen und, mindestens beim Menschen, auch wesentlich durch die sekundäre Narrativität, d. h. durch semiotische Tätigkeiten, die nicht isoliert auftreten, sondern eine *story* bilden.²¹

8. Die Selbstpräsentation des trinitarischen Gottes in der Verschränkung der Geschichten

Die Konstitution des christlichen Glaubens ist die Bildung einer narrativen Weglinienperspektive durch die Selbstpräsentation des trinitarischen Gottes.

Ist das Evangelium, d. h. die frohe Botschaft, diejenige *story*, die das Wahrwertnehmen gestaltet und formt, d. h. diejenige *story*, die zum Kanon und zur Richtschnur der Wahrnehmung der Lebensgeschichte wird, liegt eine christliche Weglinienperspektive oder eine christliche Weise des Wahrwertnehmens vor; d. h. das, was man traditionell ein christliches Wirklichkeitsverständnis oder den christlichen Glauben nennen könnte. Die Glaubenskonstitution ist also ein Geschehen der Verschränkung der Geschichten, und dieses Geschehen formt das Wahrwertnehmen. In diesem Geschehen der Verschränkung der Geschichten erfolgt die Offenbarung als Selbstpräsentation Gottes,²² denn hier liegt eine dreifach identifizierende Geschichte vor: Das Evangelium spricht 1. vom Gott Israels, der in der Schöpfung und in seinem Volk handelt, 2. vom Handeln Gottes in Geschichte und Geschick der Person Jesu, und 3. vom Handeln Gottes in der Konstitution der Glaubenden. Indem sich nun diese Geschichte als diejenige Geschichte erweist, in der gegenwärtig wahrwertgenommen wird, geschieht zweierlei:

Erstens: Die drei identifizierenden Geschichten werden als Selbstidentifikation Gottes erkannt, d. h. als das, wer Gott tatsächlich ist. Wie alle identifizierenden Geschichten, die primär indexikalische Funktion haben, können sie mit Kennzeichnungen oder Namen wiedergegeben werden, so dass sich Gott in der Verschränkung der Geschichten als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart.

Zweitens: In der Verschränkung der Geschichten wird nun alles phänomenal Wahrwertnehmbare als von diesem dreieinigen Gott bestimmt erkannt, d. h. als geschaffen, gefallen und erlöst sowie zur Vollendung bestimmt.

9. „Natürliche“ Theologie und Theologie der „Natur“?

Wo liegt bei alledem das, was man klassisch eine natürliche Theologie nennen könnte? Oder anders gefragt: Wo spielen Fragestellungen dessen, was man unter

²¹ Vgl. a. a. O., 227–246.

²² Vgl. a. a. O., 549–578.

einer natürlichen Theologie behandeln mag, hier eine Rolle? Die Antwort ist eine zweifache:

Erstens: Damit das oder die in der Verschränkung der Geschichten als Vater, Sohn und Geist identifizierte tatsächlich als *Gott* identifizierte verstanden werden können, bedarf es zunächst einer Verständigung, was unter einem *Gott* zu verstehen ist, d. h. es bedarf einer Reflexion über den Gottesbegriff; die zwar nicht zu einer Definition führt, die aber möglichst auch von anderen Weglinienperspektiven aus verständlich ist. Das ist im Prinzip formal eine religionsphilosophische Aufgabe, die auszuführen aber dogmatisch unbedingt geboten und daher nicht fakultativ für den Theologen ist. Genau hier spielen die klassischen Gottesbeweise eine wertvolle Rolle, ebenso aber auch die klassische Religionskritik. Beides spielt dabei nicht eine Rolle, weil man vordergründig um die Existenz von etwas zu streiten scheint, sondern präzise, weil hier – in beiden Fällen – verschiedene Gottesbegriffe auf ihre Brauchbarkeit zur Absteckung des *universe of discourse*, dessen, worüber man sprechen will, getestet werden. Dabei zeigt sich, dass es unter den vielfältigen Kandidaten – wie etwa dem theistischen Gottesbegriff, dem Begriff der alles bestimmenden Wirklichkeit, dessen worüber hinaus größeres nicht denkbar ist, des notwendigen Seins, dessen, woran der Mensch sein Herz gehängt bekommt,²³ etc. – schlechtere und bessere gibt. Ich selbst schlage dabei vor, dass ein *Gott* am sinnvollsten zu verstehen ist als die *Integration aller narrativen Weglinienperspektiven unter einer partikularen Weglinienperspektive*.²⁴ Warum ich genau dies vorschlage, soll hier keine Rolle spielen. Hingewiesen sei nur darauf, dass sich hier das Problem der Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität nicht mehr nur als epistemisches Problem entpuppt, sondern in *Gott* selbst aufgehoben ist. Aber ich möchte einen anderen wichtigen Gedanken an diesem Begriff illustrieren: Bei dieser philosophischen oder religionsphilosophischen Aufgabe geht es mitnichten einfach um einen Test logischer Kohärenz. Vielmehr erweisen sich alle sinnvollen Gottesminimalbestimmungen als sehr unterschiedlich, von denkbar unbrauchbar (wie dem theistischen Gottesbegriff) bis hin zu sehr brauchbar, wie meinem eigenen Vorschlag. Die Kriterien dafür sind nicht einfach nur philosophische, sondern ebenfalls lebensweltliche und schon immer theologische. Die Pointe aber, was alle diese Minimalbestimmungen gemeinsam haben, ist, dass sie – gemessen an rigider logischer Kohärenz – irgendwann *immer* in die Aporie führen. Am Beispiel des Gottesbegriffs als Integration aller narrativen Weglinien unter einer besonderen lässt sich diese Aporie leicht aufzeigen: Wie soll das Gewebe aller Weglinienperspektiven integriert oder beschrieben werden,

²³ Vgl. DINGEL, IRENE u. a. (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition (= BSELK), Göttingen/Bristol 2014, 930–932 = BSLK 560. Die von mir gewählte passive Ausdrucksform soll gegenüber der Formulierung Luthers das mögliche Missverständnis vermeiden, man könne sein Herz aktiv intentional an etwas hängen.

²⁴ Vgl. MÜHLING, PST I, 542–547.

wenn dies nur von einer bestimmten Weglinienperspektive, also von inmitten des Wegliniengewebes, nicht aber von jenseits dessen, bestimmt werden kann? Offensichtlich ist eine solche Integration erstens keine menschenmögliche Aufgabe, womit gezeigt wäre, dass der Mensch eben nicht einfach so Gott ist, und zweitens kann eine solche Integration auch nicht mit menschlicher Sprache einfach nacherzählt werden. Eine solche Integration ist vielmehr nur denkbar, wenn sie durch Selbstoffenbarung geschieht, und sie ist nur menschlich bezeichnend, wenn die menschliche Sprache, die an sich immer in die Aporie führt, von Gott selbst in Dienst genommen und gerechtfertigt wird.²⁵

Damit aber erhalten wir eine erste Verhältnisbestimmung von Philosophie oder Religionsphilosophie und Theologie, die man zugleich als eine Form einer „bescheideneren Form von natürlicher Theologie“ verstehen mag. Ich nenne diese Verhältnisbestimmung die einer partiellen Konvergenz:²⁶ Einerseits haben wir den scheinbar universalen Weg der Religionsphilosophie: Er führt ein Stück weit und leistet beachtliches, führt aber letztlich in die Aporie. Andererseits haben wir den Weg der Offenbarungstheologie. Er führt sehr viel weiter, bis in die gesamte materiale Dogmatik hinein. Zwischen beiden besteht aber dennoch eine Konvergenz. Diese Konvergenz besteht darin, dass man vom Weg der Theologie immer wieder auf den religionsphilosophischen Weg wechseln kann und muss, um sich zu vergewissern, dass man immer noch die entsprechenden Minimalbedingungen als Verständigungshintergrund nutzt. Ebenso ist es möglich, vom religionsphilosophischen Weg auf den theologischen zu wechseln, eben, damit die Aporie nicht das Letzte ist, was zu sagen ist. Dabei ist dieser Wechsel eigentlich immer ein Sprung: Ein Sprung von dem, was sich in universaler Partikularität sagen lässt, zu dem, was sich in partikularer Universalität sagen lässt, wenn er von der Philosophie zur Theologie geschieht; bzw. in die andere Richtung, wenn er von der Theologie zur Philosophie erfolgt. Beide Wege münden also nicht ineinander, sondern konvergieren nur teilweise. Das ist es, was ich mit partieller Konvergenz meine.

Zweitens: Während man hier der natürlichen Theologie im Rahmen der Religionsphilosophie eine funktionale Rolle zuweisen kann, ist eine material-theologische Rolle vermutlich noch viel wichtiger: Wenn es letztlich um eine partikuläre Universalität geht, dann geht es darum, was über das Universale, d. h. über alles denkbar Phänomenale, von der partikularen christlichen Weglinienperspektive aus gesagt werden kann und muss, also um das, was nicht nur für diejenigen Gültigkeit haben kann, die auf dieser christlichen Weglinienperspektive wandern und wahrwertnehmen, sondern was für alle Weglinienperspektiven gelten muss, auch wenn es nicht von allen Weglinienperspektiven

²⁵ Vgl. a. a. O., 546–547.

²⁶ Vgl. MÜHLING, MARKUS, Was ist (post-)systematische Theologie? – 11 Thesen, in: KuD 66 (2020), 68–93, 71f.

einsehbar sein mag oder sogar bestritten wird. Es geht dabei nicht einfach um Natürlichkeit im Sinne des Universalen, dem das Partikulare relationiert ist. Es geht vielmehr um Natürlichkeit, wie sie dem Kulturellen relationiert ist – also um Natürlichkeit als das Vorfindliche im Gegensatz zu dem zu Gestaltenden. Selbstverständlich ist auch diese Natur-Kultur-Differenz im Verlaufe der Geistesgeschichte zu Recht aus vielerlei Anlass und in vielerlei Traditionen relativiert und mitunter bestritten worden, ohne, dass wir hier darauf eingehen könnten.²⁷ Wichtig ist dabei nicht einfach, dass sich auch das zu Gestaltende als Vorfindliches, also Kultur auch als Natur, erweist, sondern vor allem, dass im Lichte des Evangeliums alles Phänomenale unter einer Grunddistinktion erscheint, die man unterschiedlich ausdrücken kann: Phänomenales kann als Gegebenheit oder Gabe, als Gestell oder Geschenk, als Prozesse des *transport* oder als Prozesse des *wayfaring* wahrwertgenommen werden. Christliches Wahrwertnehmen insistiert darauf, dass nur jeweils letzteres, das Wahrwertnehmen der Phänomene als Gaben, Geschenke oder Prozesse des *wayfaring* wirklichkeitsadäquat ist.²⁸ Lebensweltlich äußert sich dies eben darin, dass alles Vorfindliche als Schöpfung, als gefallen, als zurechtgebracht und zur Vollendung bestimmt wahrwertgenommen wird, so dass Dank, Bitte, Klage und Hoffnung die entsprechenden Haltungen sind – die dann hoffentlich auch zu Handlungen führen – mit denen der Natur zu begegnen ist. Schöpfungstheologisch reflexiv bedeutet dies die strikte Parallelität von *creatio ex nihilo* und *iustificatio sola gratia*: Die Rede von der *creatio ex nihilo* dient nicht in erster Linie dem Abweis der Ewigkeit der Materie oder zum Abweis eines unwillkürlichen emanatistischen Werdens aus Gott. Die *creatio ex nihilo* ist auch nicht als erste Sequenz einer Geschichte misszuverstehen, sondern bezieht sich auf eine Signatur des Handelns Gottes an der Welt, die dann die Welt, das Geschehen, die Phänomene, eben als Gaben erscheinen lässt: Es geht darum, dass im Handeln Gottes, wie rezeptiv es auch immer sein mag, letztlich alle weltlichen Bedingungen überholt werden. Am deutlichsten kann man sich das klar machen, wenn man, eine Phrase Tertullians aufnehmend, das *ex nihilo* als *nec ex materia*²⁹ versteht und Materie nicht im Sinne eines vorfindlichen Stoffes, sondern im aristotelischen Sinne versteht: als pure Potentialität: *creatio ex nihilo* heißt dann: Gottes Handeln ist *nicht* die Aktualisierung ewig vorfindlicher Möglichkeiten. Im Wechselspiel der Aktualität des Werdens von Gott und Welt entstehen vielmehr beständig neue Möglichkeiten; und schon diese neuen Möglichkeiten sind als Gaben und nicht als Gegebenheiten zu verstehen. Diese Struktur der *creatio ex nihilo* entspricht dabei exakt der *iustificatio sola gratia*, wie man beispielsweise auch an Luthers Auslegung der 28. These der Heidelberger Disputation oder an seiner Beschreibung

²⁷ Vgl. dazu MÜHLING, PST II, 723–727.

²⁸ Vgl. MÜHLING, PST II, 303–310.385–394.

²⁹ Vgl. unter Aufnahme von Tertullian, Adversus Hermogenem 21, MÜHLING, PST II, 310–313.

seiner sog. reformatorischen Entdeckung in der Vorrede zu den lateinischen Werken aufzeigen könnte. Die Konsequenz ist dann aber: Die Rechtfertigung ist nichts anderes als die *creatio ex nihilo*, angewandt auf das Gerechtigkeitsproblem (vgl. Röm 4,17) und umgekehrt ist keine Rede von der *creatio* als Gottes Verhältnis zu allem Phänomenalen möglich, dass nicht von Soteriologie und Rechtfertigung bestimmt wäre. Nimmt man diese Entsprechung von *creatio* und *iustificatio* ernst, wird man zu einer Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade kommen, die jedenfalls zweierlei ausschließt: Sie schließt das traditionell thomistische Verständnis eines Stufendenkens à la „*gratia non tollit sed supponit et perficit naturam*“ aus. Sie schließt aber auch eine dem Protestantismus manchmal zugeschriebene Opposition von Natur und Gnade aus. Positiv wird man dann nur sagen können: Natur ist Gnade.³⁰

10. Natur ist Gnade

Wie schön wäre es, mit dieser schlichten Aussage den Aufsatz enden lassen zu können. Dennoch möchte ich das nicht tun, denn dieser Satz schließt nichts ab, sondern eröffnet eher ein Denken. Deutlich ist jedenfalls, dass dieser Satz kein Satz einer klassischen natürlichen Theologie sein kann, sondern die christliche Weglinienperspektive voraussetzt. Es handelt sich um eine Aussage über Universales (die Natur), die aber epistemisch von einer partikularen Weglinienperspektive aus wahrwertgenommen ist. Und obwohl der Satz für alles Erscheinende gelten muss, gilt er doch nicht für alles Erscheinende in Isolation. Wenn Natur Gnade ist, so könnte man behaupten, benötigen wir auch eine neue Theologie der Liebe, die Liebe nicht auf personale und soziale Phänomene beschränkt, sondern auf den natürlichen Bereich ausweitet; die den Ernst der Liebe ernstnimmt und jede Blühwiesenromantik ablehnt. Schon ein solcher Vorschlag offenbart die Problematik der Behauptung „Natur ist Gnade“. Denn nicht nur ist in den transportartigen Abstraktionen der Naturwissenschaften nicht von Liebesbeziehungen die Rede, auch scheint die phänomenale Erfahrung von Schmerz, Leid und Tod dem zu widersprechen. Und diese widerstrebenden Phänomene behalten auch auf der christlichen Weglinienperspektive ihre Gültigkeit, und zwar im Erleben von *temptatio* und *tentatio*, von Versuchung und Anfechtung:

Die unseren Alltagsvorstellungen von Liebe und Gnade zu widersprechende Erfahrung von Kataklysmen kann erstens als *temptatio*, als Versuchlichkeit nihilistischer Weglinienperspektiven verstanden werden, die samt und sonders alles Phänomenale bewusst nur als Gegebenheit, Gestell oder als Prozesse des mechanischen *transport* oder der vollständig kontingenten Chaotie ausgeben wollen. Solche Wahrwertnehmungen anderer Weglinienperspektiven sind nicht

³⁰ Vgl. MÜHLING, PST II, 314–319.

zu bestreiten und sie stellen auch für jeden Christen eine Versuchlichkeit dar – die Versuchlichkeit der radikalen Sinnverschlossenheit, die man mit allen Menschen teilt.³¹

Erliegt man dieser Versuchlichkeit nicht, bedeutet das, die entsprechenden kataklytischen Erfahrungen in das Wahrwertnehmen der Natur als Gnade integrieren zu müssen. Das aber führt zweitens keineswegs zur Beschwichtigung, sondern zum höheren Ernst der *tentatio*, der Anfechtung, weil nun die dem Satz „Natur ist Gnade“ scheinbar widersprechenden Erfahrungen ebenfalls als Handeln Gottes verstanden werden müssen, die dem Muster von *creatio ex nihilo* und *iustificatio sola gratia* folgen.³² Wie kann aber der Entzug des Sinns und der Widerspruch des Gestellhaften als Gabe Gottes verstanden werden? Genau das zu denken – und damit die Anfechtung ernst zu nehmen – erfordert der Satz „Natur ist Gnade“ letzten Endes. Diese Aufgabe kann unter einem theistischen Gottesverständnis nicht geleistet werden. Tröstlich ist, dass das trinitarische Gottesverständnis hier positive Wege anbieten mag. Diese vorzustellen ist indes nicht Aufgabe dieses Vortrags. Vielmehr dient dieser Schluss, um eines zu zeigen: Es handelt sich um eine *anspruchsvolle* und *keineswegs bescheidene* Aufgabe. Während die einfache epistemische Aufgabe einer sog. natürlichen Theologie im Rahmen der partiellen Konvergenz von Philosophie und Theologie noch als eine Form einer im Vergleich zu traditionellen natürlichen Theologien bescheidenere Aufgabe ausgegeben werden kann, erweist sich die materiale Aufgabe einer „natürlichen“ Theologie bzw. einer Theologie der Natur mit ihrem notwendigen Spitzensatz „Natur ist Gnade“ als ganz im Gegenteil unbescheidene und anspruchsvolle Aufgabe – intellektuell wie lebensgeschichtlich.

³¹ Vgl. a. a. O., 830.

³² Vgl. a. a. O., 831.

Ein Gottesbezug des Menschen: wesentlich oder optional?

Das Problem natürlicher Theologie im anthropologischen Kontext

VERONIKA HOFFMANN

1. Die Fragestellung und ihr zweifaches Anliegen

Im Folgenden wird es nicht darum gehen, eine ausgearbeitete Antwort auf die im Titel gestellte Frage darzustellen. Das Anliegen ist vielmehr, das *Problem* etwas genauer in den Blick zu bekommen. Dazu ist zunächst zu klären, was mit dem „anthropologischen Kontext“ gemeint sein soll, der im Untertitel figuriert.

„Natürliche Theologie“ wird in vielen Fällen mehr oder weniger mit der Frage identifiziert, wie weit eine rein intellektuelle, nicht schon von der Offenbarung getragene und in diesem Sinn „natürliche“ Gotteserkenntnis reicht.¹ Aber man kann sie, und das soll im Folgenden geschehen, auch unter stärker anthropologischem Vorzeichen verstehen. Dann geht es weniger um die Kapazität der menschlichen Vernunft, sondern um das, was in der Titelformulierung „Gottesbezug“ genannt wird. Das ist bewusst sehr offen gehalten: Es soll nicht schon mitgesagt sein, ob es sich bei diesem Gottesbezug um eine anthropologische „Leerstelle“ im Sinn einer Art „gottförmigen Lücke“ wie bei C. S. Lewis² handelt, um einen durch die transzendente Offenbarung immer schon bestehenden Gottesbezug wie bei Karl Rahner³ oder z. B. um die Wahrnehmung, dass der

¹ So beginnt beispielsweise Charles Taliaferro das einleitende Kapitel *The Project of Natural Theology* des *Blackwell Companion to Natural Theology* mit dem Statement: „Natural theology is the practice of philosophically reflecting on the existence and nature of God independent of real or apparent divine revelation or scripture.“ (TALIAFERRO, CHARLES, *The Project of Natural Theology*, in: William Lane Craig (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Chichester 2009, 1–23, 1).

² „Your soul has a curious shape because it is a hollow made to fit a particular swelling in the infinite contours of the Divine substance, or a key to unlock one of the doors in the house with many mansions.“ – „And as to God, we must remember that the soul is but a hollow which God fills“ (LEWIS, C. S., *The Problem of Pain* (C. S. Lewis Signature Classics Edition), London 2015, 152.156).

³ Vgl. RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 8¹⁹⁹⁷; RAHNER, KARL, *Atheismus und implizites Christentum*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 187–212.

Mensch ein „konstitutiver Selbstwiderspruch“ wäre, wenn es die unbedingte Freiheit nicht gäbe, die allein das Streben menschlicher Freiheit erfüllen könnte (so bei Thomas Pröpfer).⁴

Schaut man in die Literatur zur Natürlichen Theologie, steht die erkenntnistheoretische Dimension – die Frage einer Gotteserkenntnis aus reiner Vernunft – auf den ersten Blick so sehr im Vordergrund⁵, dass man fragen könnte, ob die zweite, hier genannte, „anthropologische“ überhaupt in ihr Themenfeld gehört. Zumindest in einem weiteren Sinn scheint das jedoch der Fall zu sein. So bearbeiten manche Lexikonartikel bei der Darstellung von Positionen zur Natürlichen Theologie im 20. Jahrhundert keineswegs ausschließlich erkenntnistheoretische Fragen. Einen ausdrücklichen Hinweis auf die anthropologische Dimension findet man z. B. in Walter Sparns TRE-Artikel *Natürliche Theologie*, wenn er im Blick auf Tertullian erklärt, dieser kenne zwei Quellen natürlicher Gotteserkenntnis: das Zeugnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt und das Zeugnis der Seele, die berühmte „*anima naturaliter christiana*“.⁶ Im systematischen Teil des LThK-Artikels heißt es, in der Natürlichen Theologie komme

ein komplexes Feld theologischer Grundfragen zusammen. Es geht um die fundamentalen Verhältnisbestimmungen: Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, göttliche Offenbarung und menschliche Empfänglichkeit, Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie.⁷

Zumindest wenn man ausdrücklich nach der *Funktion* natürlicher Theologie fragt, scheint folglich ein Blick auf eine solche anthropologische Dimension durchaus legitim und möglicherweise hilfreich.

Freilich ist die Unterscheidung weder scharf noch unproblematisch.⁸ Sie wird im Weiteren als ein heuristisches Instrument verwendet mit folgendem zweifachen Anliegen:

⁴ „Erst sie [die auch material unbedingte Freiheit, V. H.] würde der endlichen Freiheit als das schlechthin Erfüllende entsprechen. Damit ist [...] die Stelle erreicht, an der sich die Ansprechbarkeit der menschlichen Freiheit für einen Gott zeigt“ (PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 190, vgl. auch 185f).

⁵ So neben dem genannten Taliaferro z. B. bei MUCK, OTTO, Art. Natürliche Theologie I. Begriffsgeschichte, in: LThK³ 7 (1998), 676–677, 677: „Natürlich‘ als Erkenntnis, die sich argumentativ nicht auf die im Glauben angenommene Offenbarung stützt.“

⁶ Vgl. SPARN, WALTER, Art. Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994), 85–98. Zur Verwendung der Formel und ihren Verschiebungen bei Tertullian vgl. STRUTWOLF, HOLGER, *Anima naturaliter Christiana – Beobachtungen zum philosophischen und theologischen Hintergrund der Seelenlehre Tertullians*, in: Daniel Gurtner/Juan Hernández Jr./Paul Foster (Hg.), *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity (New Testament Tools, Studies and Documents 50)*, Leiden/Boston 2015, 594–614.

⁷ KRAUS, GEORG, Art. Natürliche Theologie II. Systematisch, in: LThK³ 7 (1998), 677–681, 677.

⁸ Jüngst hat beispielsweise Alister McGrath das Bedeutungsspektrum von Natürlicher Theologie weiter aufgefächert und nicht weniger als sechs verschiedene Bedeutungen angenommen (wobei die beiden hier angenommenen Dimensionen mehr oder weniger mit der ersten und der dritten zur Deckung kommen). Vgl. McGRATH, ALISTER, *Natürliche Theologie. Ein Plädoyer*

1. Es soll gezeigt werden, dass die Strukturen dieser beiden Dimensionen natürlicher Theologie sich unterscheiden. Die These wird lauten, dass sich unter Umständen auf der erkenntnistheoretischen Ebene eine klare Unterscheidung von „Natur“ und „Offenbarung“ treffen lässt. – Ob das tatsächlich auch auf den zweiten Blick der Fall ist, wird hier nicht diskutiert werden. Das Urteil darüber würde nicht zuletzt davon abhängen, wie man die beiden Seiten der Unterscheidung genauer bestimmt: „Natur – Gnade“, „transzendental – kategorial“, „Natur – Offenbarung“ oder auch „Religion – Glaube“? Spätestens auf der anthropologischen Ebene aber führt die Annahme einer solchen klaren Dualität zu erheblichen Schwierigkeiten.
2. Die Unterscheidung der beiden Dimensionen erhält eine besondere Bedeutung, wenn man fragt, ob die Annahme oder Ablehnung einer natürlichen Theologie eine rein theologietheoretische Funktion erfüllt oder ob damit auch etwas über die Situation konkreter Menschen gesagt werden kann und soll, die glauben, nicht glauben, zweifeln oder suchen. Als „Testfall“ wird hier insbesondere die Selbstbeschreibung von sich als „religiös indifferent“ bezeichnenden Menschen dienen.

Die im Titel gebrauchte Rede vom „Gottesbezug“ führt ein weiteres terminologisches Problem mit sich: Es ist an dieser Stelle unmöglich, den Bedeutungsumfang der Großbegriffe „Religion“ und „Glaube“ zu diskutieren. Wenn von einem „Gottesbezug“ die Rede ist, dann sei damit im Weiteren eine Perspektive bezeichnet, die die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz benutzt und der Transzendenzseite Bedeutung zuspricht.⁹ Man könnte folglich von einem „lebensrelevanten Transzendenzverhältnis“ sprechen. Damit ist eine doppelte Abgrenzung gegeben. Zum einen sind extreme Ausweitungen des Glaubens- oder Religionsbegriffs ausgeschlossen, die diesen auch für rein innerweltliche Zusammenhänge verwenden und möglicherweise zur Folge haben, dass das Fehlen jeglichen „Gottesbezugs“ bereits qua Definition ausgeschlossen ist. Zum anderen ist ein solches lebensrelevantes Transzendenzverhältnis nicht deckungsgleich mit einem ausdrücklichen Bekenntnis oder institutioneller Zugehörigkeit. Weder das eine noch das andere implizieren nämlich zwingend einen existenziell relevanten Gottesbezug, oder umgekehrt gesagt: Sie schließen religiöse Indifferenz nicht aus. Denn religiöse Indifferenz, wie sie hier verstanden werden soll, zeichnet sich nicht durch eine bestimmte inhaltliche Position aus: in der einen oder anderen Weise glaubend oder nichtglaubend zu sein, sondern

für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung, in: NZStH 59 (2017), 297–310, sowie den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

⁹ Vgl. zu diesem Verständnis TAYLOR, CHARLES, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 35–37; TIEFENSEE, EBERHARD, Areligiosität denken, in: Josef Freitag/Joachim Wanke/Josef Römelt (Hg.), Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag (EThSt 88), Leipzig 2006, 39–60.

durch gewissermaßen die „Intensität“, mit der diese Position gehalten wird: nämlich gar keiner, weil sie als bedeutungslos gilt.¹⁰ Religiös Indifferente können die Frage nach dem Transzendenzbezug also je nachdem positiv oder negativ oder gar nicht beantworten, ausschlaggebend ist, dass jegliche Lebensrelevanz dieser Position fehlt.

Wenn gefragt wird, ob Selbstbeschreibungen als „religiös indifferent“ eine Bedeutung für die anthropologische Gestalt der Frage nach natürlicher Theologie haben, dann soll damit keineswegs die Unterscheidung zwischen Selbstbeschreibungen und Fremdbeschreibungen eingeebnet oder Selbstbeschreibungen ein unhinterfragter Vorrang eingeräumt werden. Dass Menschen sich selbst als religiös indifferent verstehen, ist nicht schon *per se* eine Widerlegung der These, allen Menschen eigne z. B. eine natürliche Dynamik auf Gott hin. Aber es soll die Frage nach dem Verhältnis der Perspektiven zueinander aufgeworfen werden, insbesondere, ob es theologisch nicht geboten sein könnte, eine Hermeneutik solcher Selbstbeschreibungen stärker in die theologische Arbeit mit aufzunehmen. In einer vergleichbaren Weise bearbeitet beispielsweise die Gnadentheologie einerseits nicht einfach empirische Phänomene. Aber andererseits müsste sich m. E. ein gnadentheologischer Entwurf, der eine strikte Unerfahrbarkeit der Gnade behauptete, doch fragen lassen, ob es damit nicht zu einer problematischen Selbstimmunisierung gegen jegliche Rückfragen aus dem Bereich des konkreten Erlebens käme. So wäre theologisch im Blick zu behalten, dass es eine Fülle an sehr verschiedenen Selbstbeschreibungen im Blick auf lebensrelevante Transzendenzbezüge gibt: einen gesuchten und gefundenen Gott; eine Suche, die ins Leere läuft; Begegnungen mit dem Evangelium, die als „Antwort auf eine Sehnsucht“ erlebt werden; oder auch solche, die durchaus nicht in ein Frage-Antwort-Schema passen; und eben in jüngster Zeit massiv zunehmend religiöse Indifferenz im Sinn von existenziellem Desinteresse, wo Menschen zumindest nach eigener Aussage weder suchen noch finden, ohne dass ihnen dadurch etwas fehlte. Eberhard Tiefensee, ein Pionier der Frage nach der theologischen Bedeutung von religiöser Indifferenz, hat deshalb eine Theologie kritisiert, die „sich fast ausschließlich auf den Austausch von Argumenten beschränkt, bei der letztlich Sätze auf Sätze und Texte auf Texte reagieren“¹¹, und gefordert, Theologie stärker auch als eine „Erfahrungshermeneutik“¹² zu verstehen. So wäre mindestens zur Kenntnis zu nehmen, dass es mit der Gruppe der religiös Indifferenten Menschen gibt, die gemäß ihrer Selbstwahrnehmung

¹⁰ Vgl. zu diesem Begriff religiöser Indifferenz genauer HOFFMANN, VERONIKA, Ein Unterschied, der keinen Unterschied macht. Religiöse Indifferenz und das Problem der „Fehlanzeige“, in: ZTP 147 (2025), 317–335.

¹¹ TIEFENSEE, EBERHARD, Theologie im Kontext religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297), Freiburg i. Br. 2019, 130–144, 137.

¹² Ebd.

nicht nur ohne das Evangelium ein erfülltes Leben leben können, sondern möglicherweise selbst *angesichts* des Evangeliums nicht unbedingt wüssten, warum sie sich darauf einlassen sollten.

Hier liegt m. E. eine theologische Provokation, deren ganze Schärfe erst nach und nach wahrgenommen wird.¹³ Denn wenn man mit einem breiten Strom theologischen Denkens von einer „natürlichen Hinordnung“ des Menschen auf Gott ausgeht,¹⁴ ergeben sich im Wesentlichen drei grundsätzliche Umgangsmöglichkeiten mit solchen Selbstbeschreibungen religiöser Indifferenz, die alle mit bestimmten Problemen zu kämpfen haben.

1. Wer behauptet, Gott weder zu kennen noch zu suchen noch zu vermissen, der täuscht sich selbst. Ein solcher Mensch macht etwas anderes zu seinem Gott. Statt des wahren Gottes verehrt er Götzen, die ihn nicht zur Wahrheit und zum Leben führen werden, und diese Selbsttäuschung lässt ihn sein Menschsein und möglicherweise sein Heil verfehlen.
2. Man kann dieselbe Figur auch in einer positiven Weise lesen: Wer behauptet, Gott weder zu kennen noch zu vermissen, hat in Wirklichkeit dennoch einen Gottesbezug, er nimmt ihn nur nicht als solchen wahr und nennt ihn anders. So spricht Karl Rahner in seinen Überlegungen zu einem „impliziten Christentum“ ausdrücklich davon, in solchen Fällen werde eine immer schon gegebene Orientierung des Menschen auf Gott hin „ungenügend oder falsch interpretiert“¹⁵. Eberhard Jüngel kommentiert die Vulgärform dieser Figur:

Pädagogen insbesondere lieben dieses Maskenspiel, um darzutun, dass Gott und der christliche Glaube an ihn eigentlich das Selbstverständlichste von der Welt ist. Der zum religiösen Zögling beförderte ‚mündige Mensch‘ indessen bemerkt die Absicht und ist verstimmt. Und das mit Recht.¹⁶

3. Die dritte Umgangsmöglichkeit verwendet die Differenz zwischen Selbstbeschreibung und theologisch-reflexiver Fremdbeschreibung nicht nur, wie schon die ersten beiden, sondern stellt sie scharf: Theologisch-anthropologische Beschreibungen des Menschen haben mit dessen Selbstbeschreibungen schlicht nichts zu tun. Die Aussage, religiös indifferent zu sein, ist theologisch

¹³ Erste Überlegungen finden sich in: WALSER, STEFAN, Im Grunde sind doch alle religiös. Fundamentaltheologische Überlegungen zum „homo naturaliter religiosus“, in: *Theologie der Gegenwart* 65 (2022) 208–221; LERCH, MAGNUS: Wenn ohne Gott nichts fehlt. Religiöse Indifferenz als Herausforderung systematischer Theologie, in: *IkaZ* 50 (2021) 4–21; Themenheft „Religiöse Indifferenz“, *ZTP* 147 (2025).

¹⁴ Vgl. zu dieser Einschätzung z. B. SCHINDLER, ALFRED, Von Tertullian bis Drewermann. Ist die Seele von Natur aus christlich? Ein ungewohntes Stück Theologiegeschichte, in: Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica 3), Frankfurt a. M. 1997, 167–191.

¹⁵ RAHNER, Atheismus und implizites Christentum, 199.

¹⁶ JÜNGEL, EBERHARD, Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975), in: Ders., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*, München 1980, 193–197, 195.

nicht relevant, weil die Suche nach einer Wahrnehmungsdimension unseres Gottesbezugs gewissermaßen ein phänomenalistisches Missverständnis darstellte. Freilich ergibt sich dann das bereits im Blick auf die Annahme einer unerfahrbaren Gnade angemerkte Problem, dass Theologie das Selbstverständnis Indifferenter – und letztlich auch Glaubender ebenso wie Nichtglaubender – auch nicht deuten, erhellen oder kritisieren kann.

2. Zum Vergleich der beiden Dimensionen der Frage

Schauen wir nach dieser Skizze der Fragestellung und der mit ihr verbundenen Anliegen kurz auf die beiden genannten „Dimensionen“ natürlicher Theologie, die erkenntnistheoretische und die anthropologische. Das wird notgedrungen sehr schematisch bleiben und zielt nur darauf, einige Ähnlichkeiten und Differenzen zu markieren sowie typische Schwierigkeiten, mit denen sich die jeweiligen Konzepte auseinandersetzen müssen.

Die erkenntnistheoretische Dimension ließe sich knapp umreißen als: Gott lässt sich aus der Natur, der Vernunft und/oder den Strukturen der Welt erkennen. Diese Erkenntnis ist eine „natürliche“ im Unterschied zu Erkenntnis auf Grund von Offenbarung. Die möglichen Anliegen hinter einer solchen Annahme sind schon vielfach dargestellt worden und werden hier deshalb nur stichwortartig benannt:¹⁷ Es geht darum, den Gottesglauben zu plausibilisieren; seine Homologie mit der Vernunft nachzuweisen; ggf. auch darum, eine überscharfe Trennung der Erkenntnisbereiche zu verhindern, indem man denkt, dass der Schöpfer in seiner Schöpfung anwesend und deshalb in ihr erkennbar ist. Die möglichen Probleme eines solchen Konzepts sind ebenso bekannt. Zentrale Vorwürfe lauten, es handle sich um eine Anmaßung, sich Gottes denkerisch zu bemächtigen oder vom Menschen her den Weg zu Gott finden zu wollen; oder auch, natürliche Theologie fungiere dann faktisch als Kriterium der Offenbarungstheologie.

Die anthropologische Dimension schaut weniger auf die intellektuelle Erkenntnis und die Rolle des Verstandes, sondern mehr auf einen Gottesbezug im Sinn eines Strebens, einer Dynamik oder einer Sehnsucht. Für die Annahme einer solchen allgemein-menschlichen Dynamik wird nicht selten mit der Gott-ebenenbildlichkeit argumentiert, diese dann nicht verstanden als ein Ausgestattet-

¹⁷ Vgl. zu den klassischen Argumenten und Kontroversen SPARN, Art. Natürliche Theologie; STRUTWOLF, Anima; SCHINDLER, Von Tertullian; LECUIT, JEAN-BAPTISTE, Y a-t-il un désir naturel de Dieu ?, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 262 (2010), 57–81; McGRATH, Natürliche Theologie, sowie die Beiträge von Matthias Wüthrich, Friederike Nüssel und Reinhold Bernhardt in diesem Band.

sein mit einer Vernunftnatur, sondern als Berufung zur Gottesgemeinschaft.¹⁸ Ein zentrales Anliegen hinter der Annahme, dass allen Menschen eine solche Dynamik auf Gott hin eigen sei, besteht darin, die Universalität der Erlösung und deshalb auch der Erlösungsbedürftigkeit zu markieren. Denn wenn umgekehrt der Mensch sein Menschsein auch ohne Gottesbezug ganz entfalten könnte, wenn es keinen Impuls nach „mehr“ als einer rein innerweltlichen Erfüllung gäbe, dann wäre Gott nur ein „optionaler Zusatz“ zu einem möglicherweise bereits erfüllten Leben. Er wäre nicht unser Heil. Deshalb, so das Argument, ist Gott für den Menschen nicht „optional“, sondern wesentlich: Der Mensch ist auf die Gemeinschaft mit ihm hin geschaffen und das bedeutet, dass ihm ohne einen Gottesbezug etwas Wichtiges, gar Entscheidendes fehlt.¹⁹

Franz Gruber spricht beispielsweise in seiner kleinen Anthropologie diesbezüglich von einer „Leerstelle“ des Menschen: „Wir haben gefragt: Wo liegt in der Erkundung des Menschen die Tiefenschicht seiner Existenz, die an den religiösen Grund rührt? Sie ist hier: beim Phänomen der leeren Stelle, [...] Religion ist in einem allgemeinen Sinn die symbolische und rituelle Reise des Menschen, seinen Existenzort zu finden. Es ist die Ahnung, die den Menschen antreibt, nach einem letzten Sinn zu suchen.“²⁰ Für Gruber gilt deshalb: „Religiös vom Menschen zu sprechen heißt erkennen, dass sich alle menschliche Existenz

¹⁸ Vgl. DALFERTH, INGOLF U., Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidlichkeit Gottes, in: Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica vol. 3), Frankfurt a. M. 1997, 193–218, 207f; SCHINDLER, Von Tertullian, 175f; aus exegetischer Sicht ist wohl weder die eine noch die andere Lesart durch Gen 1,26 gedeckt. Vgl. GROSS, WALTER, Art. Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament, in: LThK³ 4 (1995), 871–873; JANOWSKI, BERND, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345), Berlin 2004, 183–214.

¹⁹ Der Begriff der „Optionalität“ wird mit Bezug auf religiösen Glauben mit verschiedenen Akzentuierungen gebraucht. Wenn v.a. Charles Taylor oder Hans Joas – und ich selbst andernorts – von der „Optionalität“ des Glaubens sprechen, ist damit gerade keine verzichtbare „Zusatzoption“ gemeint, sondern dieser Glaube kann durchaus von zentraler existenzieller Bedeutsamkeit sein. Gesagt werden soll vielmehr, dass er im „säkularen Zeitalter“ seine Selbstverständlichkeit verloren hat und sich immer vor dem Hintergrund anderer möglicher Weltanschauungen versteht und verstehen muss. Vgl. TAYLOR, Zeitalter; JOAS, HANS, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012; HOFFMANN, VERONIKA, Zweifel, Säkularität und Identität in einem „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor), in: Dies. (Hg.), *Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven, Ostfildern 2017*, 21–35. Im Hintergrund steht William James, der lebendige und tote, zwingende und vermeidbare, bedeutsame und triviale Optionen unterscheidet, und als „genuine Option“ eine solche bezeichnet, die „zwingend, lebendig und bedeutsam ist“ (JAMES, WILLIAM, *The Will to Believe. = Der Wille zum Glauben: Englisch/Deutsch*, hg. v. Matthias Jung, Ditzingen 2022, 11). Im vorliegenden Zusammenhang meint „optional“ hingegen „nicht-wesentlich“, d. h. die Frage ist, ob der Gottesbezug des Menschen, in James' Terminologie gesprochen, auch eine weder zwingende noch bedeutsame, sondern vermeidbare und/oder triviale Option sein könnte.

²⁰ GRUBER, FRANZ, *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Regensburg 2003, 30f.

um diese geheimnisvolle Leerstelle des Lebens dreht.“²¹ Eine wesentliche Gefahr solcher Konzepte liegt in einer Verkürzung des Gottesbezugs auf die Behebung eines „Mangels“ oder auf eine Passgenauigkeit für ein menschliches Bedürfnis, so dass Gott funktionalisiert wird. Ein zweiter Vorwurf lautet: Wenn, wie z. B. in Rahners Theologie, gedacht wird, dass es nicht eine bloße „Leerstelle“, sondern immer schon auch eine Gegenwart Gottes im menschlichen Geist im Sinn einer „transzendentalen Offenbarung“ gibt, werde der Gottesbezug so sehr in die anthropologischen Strukturen eingeschrieben, dass eine allzu große Kontinuität vom Impliziten zum Expliziten des Glaubens entstehe. Dann gerieten die Bedeutung der konkreten geschichtlichen Offenbarung und die korrektive Kraft des Evangeliums, das nicht nur menschliche Sehnsüchte aufdeckt, aufgreift und erfüllt, sondern auch zur Umkehr und zu einer Orientierung gerade nicht nur an der Erfüllung der eigenen Sehnsucht aufruft, zu wenig in den Blick.²²

3. Was bedeutet „Natur“?

In einem dritten Schritt ist zu fragen, welche Vorstellungen von „Natur“ mit den beiden Dimensionen natürlicher Theologie jeweils verbunden sind. Im Blick auf die epistemologische Dimension kann man es sich für den vorliegenden Zusammenhang einfach machen, wenn man schlicht annimmt, dass es darum geht, dass nicht mit Offenbarung *argumentiert* wird, unabhängig davon, was der Argumentierende persönlich glaubt. Der Naturbegriff bestimmt sich also wesentlich als Gegenbegriff zu „Offenbarung“.²³

Im Blick auf die anthropologische Dimension bietet sich eine ganze Reihe von Verstehensmöglichkeiten: Man könnte als „Natur“ erstens den anthropologischen „Zustand“ jedes Menschen bezeichnen, sofern er noch nicht ausdrücklich dem Evangelium begegnet ist (d. h. ohne „explizite Offenbarung“). Nicht zuletzt im Blick auf nichtchristlich Glaubende und Nichtglaubende ist diese Idee freilich problematisch. Denn daraus folgte, dass alle anderen außer der christlichen Religion „natürliche“ Religionen wären, diese hingegen als einzige eine „übernatürliche“ oder „Offenbarungsreligion“. In einem zweiten Verständnis steht ein „rein natürlicher“ Mensch nicht nur „außerhalb“ der ausdrücklichen

²¹ A. a. O., 32.

²² So z. B. der Vorwurf Hans Urs von Balthasars und anderer an Rahners Theologie, expliziter Glaube sei dann zwar „wünschbar“, aber doch auch „entbehrlich“ (BALTHASAR, HANS URS VON, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln ²1967, 86). Vgl. die Darstellung und Bewertung dieser Kritik bei SCHWERDTFEGGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt (FThSt 123), Freiburg i. Br. 1982, 42–58.

²³ Vgl. die o. a. Definitionen von Taliaferro und Muck. Das gilt natürlich nicht, wenn man Natürliche Theologie z. B. auch als eine solche versteht, die Gott in den Strukturen der „natürlichen Welt“ erkennen will. Dann verschiebt sich der Naturbegriff signifikant. Vgl. MCGRATH, Natürliche Theologie, und den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

Offenbarung, sondern auch „außerhalb“ von Gottes Gnade, er ist von ihr (noch) nicht erreicht. Ein solcher „natürlicher Mensch“ wäre gewissermaßen der „real existierende noch nicht gerechtfertigte Sünder“. Damit scheinen aber erst recht, mehr noch als in der ersten Variante, die Welten auseinandergerissen: eine „gottlose“ natürliche Welt hier, ein historisch partikulares, punktuelles Handeln Gottes dort. Und kann man wirklich denken, dass es Menschen gibt, zu denen *von Gott aus* keine Beziehung besteht? Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, als „natürlichen Menschen“ einen solchen zu verstehen, in dem Gottes Gnade schon unsichtbar wirkt, der aber dem Evangelium noch nicht begegnet ist. Dann ist der Begriff der „Natur“ freilich nicht in einer Weise gebraucht, dass man ihn von „Gnade“, „Übernatur“ oder „Offenbarung“ in einer strikten Weise unterscheiden könnte. Schließlich kann man die Frage umgekehrt stellen: Sind Menschen, die sich dem Evangelium geöffnet haben und sich als Christen verstehen, dem „rein Natürlichen“ enthoben in dem Sinn, dass z. B. die Projektivität ihrer Gottesbilder aufgehoben wäre, oder der urmenschliche Versuch, Gott zu instrumentalisieren?²⁴ Wieder spricht die Erfahrung dagegen. Auch wer im Raum der Offenbarung steht, wird offensichtlich nicht aus allen Ambivalenzen zu einer totalen Eindeutigkeit seines Gottesverhältnisses befreit.

Damit lässt sich als ein erstes Zwischenergebnis festhalten: Die Dualität von Natur und Offenbarung scheint auf anthropologischer Seite mit erheblichen Folgeproblemen behaftet, und das sowohl für die Seite der „Natur“ als auch, wie sich in den allerletzten Überlegungen gezeigt hat, für diejenige der „Offenbarung“. Eine wirklich strikte Dualität wird m. E. auch kaum gedacht. Jedenfalls konstatiert Alfred Schindler am Ende eines knappen Durchblicks durch die Geschichte der natürlichen Theologie:

Man wird mit minimen [sic] Einschränkungen zusammenfassend sagen dürfen: Diese ganze lange Geschichte der christlichen Anschauung von der Religion setzte stets als selbstverständlich voraus, dass alle Menschen irgendwie religiös seien. Schon die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, natürlich jedes Menschen, führte zwangsläufig zur Annahme, dass auch jeder und jede von Anfang an irgendeine Beziehung zu Gott habe somit *naturaliter religiosus* oder *religiosa* sei.²⁵

Hier zeichnet sich ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Perspektivierungen der natürlichen Theologie, der erkenntnistheoretischen und der anthropologischen, ab. Es scheint mir durchaus möglich und sinnvoll zu fragen, ob die menschliche Vernunft mit rein philosophischen Mitteln zu einer Gotteserkenntnis kommen kann – unabhängig davon, ob man diese Frage dann bejaht oder verneint. Und diese Frage lässt sich zumindest in einem ersten Schritt auch in abstrakter Form stellen, d. h. ohne mitzuberücksichtigen, dass möglicherweise nicht alle Menschen oder auch nur die Mehrheit von ihnen tatsächlich zu einer

²⁴ Vgl. DALFERTH, *Notwendig religiös*, 209.

²⁵ SCHINDLER, *Von Tertullian*, 175f.

solchen Gotteserkenntnis in der Lage wären. Es geht um die prinzipielle Reichweite der menschlichen Vernunft. Aber ist es sinnvoll, auf anthropologischer Seite einen „rein natürlichen Menschen“ anzunehmen im Sinn eines Menschen, der noch in wirklich keiner Weise von Gott berührt wäre?

Vielmehr scheint es theologisch ebenso unumgänglich wie geboten, davon auszugehen, dass es einen „natürlichen Menschen“, der „außerhalb“ der Gnade Gottes, außerhalb seines Blicks stünde, anthropologisch nicht gibt. Selbst im Blick auf die Diskussion um die „*natura pura*“ in der katholischen Theologie ist nicht eindeutig, ob eine solche seit dem 16. Jh. zunehmend angenommene „reine Natur“ tatsächlich existieren sollte oder ob sie nicht ausschließlich eine Hypothese war, um die Ungeschuldetheit der Gnade zu wahren.²⁶ Das heißt nicht, dass eine relative Unterscheidung zwischen „Natur“ und „Offenbarung“ (oder „Übernatur“, „Gnade“ ...) nicht ihre Berechtigung in solchen theoretischen Klärungen hätte. Aber in welcher Weise wäre sie im Blick auf konkret existierende Menschen und ihren Glauben, ihren Unglauben oder ihre Indifferenz hin zu operationalisieren?

4. Der Mensch: ohne „natürliche Hinordnung“ auf Gott?

Angesichts dieser Schwierigkeiten legt sich die Rückfrage nahe: Wäre nicht sinnvollerweise auf die Idee einer „natürlichen Hinordnung“ des Menschen auf Gott schlicht zu verzichten? Man entginge nicht nur den oben bereits genannten Problemen, man könnte auf diese Weise vor allem auch dem Selbstverständnis religiös Indifferenter radikal gerecht werden. Denn nur so scheint das Problem einer positiven oder negativen Unterstellung: „Eigentlich suchst du Gott“ oder „Du hast etwas anderes an Gottes Stelle gesetzt“ vermeidbar zu sein. Der Ausweg lautete also: Es gibt keine rein menschliche Dynamik auf Gott hin, sondern wer dem Evangelium begegnet und zum Glauben kommt, ist gefunden worden, ohne gesucht zu haben. Es gibt keinen „wesentlichen Gottesbezug“, religiös Indifferenten „fehlt“ nichts und sie interpretieren ihre Situation auch nicht falsch. Zugleich würde damit die Bedeutung des expliziten Glaubens aufgewertet, der damit definitiv mehr und Anderes wäre als nur eine ausdrücklichere Wahrnehmung von etwas, das „eigentlich immer schon da war“.

Mit dieser Lösung ist man jedoch in Gefahr, sich eine radikale Trennung der Bereiche einzuhandeln, die katholischerseits unter dem Stichwort „Stockwerkedanken“ ihre Folgeprobleme gezeigt hat. Mit Hilfe der schon genannten Figur einer *natura pura* versuchte man zu denken, dass die göttliche Gnade ungeschuldetes Geschenk bleibt und bleiben kann, insofern man den Bereich der „Natur“ als in sich geschlossen denkt, so dass die Gnade hier keine Lücke füllen und

²⁶ Vgl. LECUIT, Y a-t-il, 62–64.

keine im Menschen schon natürlicherweise angelegte Sehnsucht stillen muss. In letzter Konsequenz ist jedoch ein solcher gewissermaßen in sich gerundeter Mensch zwar einer, der Gott nicht „braucht“ und deswegen nicht in Gefahr ist, ihn zu funktionalisieren. Aber er ist möglicherweise auch wenig „in Gefahr“, sich für das Evangelium zu interessieren, gar ihm eine existenzielle Bedeutsamkeit zuzuschreiben.²⁷

Man könnte versuchen, diese Folgeprobleme zu vermeiden, indem man unterscheidet: *Von Gott aus* gibt es eine solche Unterscheidung der Bereiche nicht. Er ist jedem Menschen nahe, ob dieser es weiß oder nicht – wie er der ganzen Schöpfung, wie er auch Sonnenblumen und Regenwürmern nahe ist. Zu unterscheiden ist hingegen *von Seiten des Menschen*, und *sein* Gottesbezug ist es, der fehlen kann und nicht als eine „Lücke“, eine „unerfüllte Sehnsucht“ o. ä. gedacht werden dürfte – denn Gottes Zuwendung ist bedingungslos. Diese Bedingungslosigkeit würde damit noch einmal unterstrichen, und man müsste keinen Gottesbezug unter dem Etikett des „Eigentlich“ postulieren, wo dem Selbstverständnis nach keiner ist. Und würde damit nicht die Spezifität eines genuin christlichen Gottesverhältnisses aufgewertet?

Allerdings ergeben sich m. E. bei dieser scheinbar eleganten Lösung mindestens zwei Folgeprobleme: 1. Zumindest in seiner Idealgestalt scheint mir doch der Gottesbezug des Menschen von anderer Art zu sein als der von Sonnenblumen und Regenwürmern.²⁸ 2. Die Rede von der Bedingungslosigkeit der Zuwendung Gottes kann zu Schwierigkeiten führen, wenn man sie nicht differenziert. Denn wenn sie auch in ihrer Initiative und ihrer Treue nicht an die Bedingung einer menschlichen Antwort geknüpft ist: Zielt Gottes Zuwendung nicht doch auch auf ein von Seiten des Menschen her gelebtes Gottesverhältnis?²⁹ Wenn dem nicht so wäre, stellte sich das o. g. Problem der mangelnden existenziellen Bedeutsamkeit des Evangeliums in aller Schärfe und die Bedeutung des ausdrücklichen Glaubens, die ja eigentlich hervorgehoben werden sollte, wäre faktisch marginalisiert.

Spätestens hier drängt sich der Verdacht auf, dass die Alternativstellung zwischen einer „notwendigen“ oder einer nur „optionalen“ Ausrichtung auf Gott zu eng ist, vielleicht sogar eine falsche Alternative.

²⁷ Vgl. zu dieser Kritik a. a. O., 58f.

²⁸ Vgl. zu dieser im Einzelnen sicher neu zu bedenkenden Frage auch die neueren Überlegungen zu „Deep Incarnation“, z. B. in: GREGERSEN, NIELS HENRIK (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015.

²⁹ Vgl. zu dieser Figur aus gaben theologischer Sicht HOFFMANN, VERONIKA, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2013.

5. Ein möglicher Lösungsansatz: „Fülle“

Wie ließe sich diese falsche Alternative vermeiden? Versuchsweise möchte ich dafür auf Charles Taylors Konzept der „Fülle“ zurückgreifen.³⁰ Taylor fragt in seinem Werk *Ein säkulares Zeitalter* nach den „verschiedenen Formen des Erlebens [...]“, die eine Rolle spielen, wenn man sein Leben auf die eine oder andere Weise begreift³¹, und orientiert sie auf den Begriff der „Fülle“ hin: Erfahrungen der Fülle (oder auch ihres Fehlens) tragen dazu bei, „unserem Leben eine Richtung zu geben“³². In dieser Fülle „ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte“³³.

Taylor skizziert diese bewusst sehr offen gehaltene Dimension, die man als eine anthropologische Richtungsangabe bezeichnen könnte, programmatisch in der Einleitung des Buches, kommt dann jedoch erst gegen Ende wieder darauf zurück. Deshalb steht das Konzept der „Fülle“ in der Diskussion um Taylors Werk ein wenig am Rand und wird auch von ihm selbst nicht im Detail ausgearbeitet. Man kann die Idee der „Fülle“ jedoch als ein den Gang der Untersuchungen wesentlich steuerndes Element lesen – das ihn dementsprechend am Anfang und Ende umklammert. Denn wenn Taylor die Entstehung unseres „säkularen Zeitalters“ nachzeichnet, dann versteht er darunter ein Zeitalter, in dem unselbstverständlich geworden ist, dass der Ort der Fülle „jenseits“ der normalen Welt liegt. Säkularität ist der

Wandel in der Auffassung dessen, was in meiner Terminologie ‚Fülle‘ heißt: ein Wandel von einer Situation, in der unsere höchsten spirituellen und moralischen Bestrebungen unvermeidlich auf Gott verweisen und, wie man sagen könnte, ohne Gott keinen Sinn haben, hin zu einer Situation, in der es möglich ist, diese Bestrebungen mit einer Unmenge verschiedener Quellen in Verbindung zu bringen, und in der sie oft auf Quellen bezogen werden, die die Existenz Gottes bestreiten.³⁴

Was Taylors Überlegungen für die hier angestellten zusätzlich interessant macht, ist die Tatsache, dass er den Blick von Kontroversen zwischen theoretischen Positionen weg zu etwas hin lenken will, was der von Tiefensee für die Theologie geforderten Erfahrungshermeneutik entspricht: Ihm zufolge dürfen wir „die Unterschiede zwischen diesen Optionen nicht nur im Sinne von Glaubens-

³⁰ In den folgenden Absätzen greife ich z. T. auf Formulierungen zurück aus: HOFFMANN, VERONIKA, Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297), Freiburg i. Br. 2019, 145–160.

³¹ TAYLOR, Zeitalter, 18.

³² A. a. O., 20. Die Suche nach der Fülle ist dabei nicht identisch mit der Frage nach Sinn. Folgt man Taylor, taucht die Sinnfrage nur in spezifischen Kontexten auf, insbesondere angesichts des „Unbehagens an der Immanenz“: vgl. a. a. O., 514–527.

³³ A. a. O., 20.

³⁴ A. a. O., 52f.

bekanntnissen verstehen, sondern wir müssen sie auch im Hinblick auf die Unterschiede in der Erfahrung und im Empfinden begreifen.³⁵

In dieser Entwicklung hin zu Säkularität ist nicht entscheidend, dass die transzendente Verortung der Fülle in Frage gestellt wird, sondern dass es eine *Alternative* gibt, die menschliche Fülle ganz und gar in der Immanenz verortet.³⁶ Taylor nimmt also die Orientierung an der Fülle, die Suche nach ihr oder ihre Erfahrung *selbst* als Konstante in diesen Verschiebungen an: Verortung, Verständnis, Erfahrung der Fülle verändern sich, aber es gibt

nach meiner Überzeugung keine Möglichkeit, ohne die eine oder andere Form dessen, was ich oben als ‚Fülle‘ bezeichnet habe, auszukommen. Jede realisierbare Vorstellung vom menschlichen Leben muß ein Bild beinhalten, aus dessen Perspektive dieses Leben gut, unversehrt, richtig und angemessen erscheint.³⁷

Es geht ihm also ausdrücklich nicht darum, die Suche nach etwas Transzendentem zu einem menschlichen Universal zu erklären. Vielmehr wird der Begriff von ihm als ein solcher eingeführt, der das Gespräch auch zwischen sehr weit voneinander entfernt liegenden (oder zu liegen scheinenden) Positionen ermöglicht:

I was looking for a term that was unattached to any particular position, faith or non-faith. [...] I wanted to use this as something like a category term to capture the very different ways in which each of us (as I claim) sees life as capable of some fuller, higher, more genuine, more authentic, more intense [...] form. The list of adjectives is indefinitely long, because the positions we may adopt have no finite limit. Why do this? Because I think that it is valuable to try to grasp a position you find unfamiliar and even baffling through trying to bring into focus the understanding of fullness it involves. This is particularly the case if you want really to understand it, to be able to feel the power it has for its protagonists, as against simply dismissing it.³⁸

³⁵ A. a. O., 34. Hier wäre ausführlicher auf die Gestalt solcher Erfahrungen und das komplexe Verhältnis von Erfahrung und Deutung zu reflektieren. Vgl. dazu Joas' Rede von „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ (auf den sich Taylor diesbezüglich beruft): JOAS, HANS, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004; JOAS, Glaube als Option; TIEFENSEE, Theologie im Kontext.

³⁶ Vgl. TAYLOR, Zeitalter, 52f.

³⁷ A. a. O., 1000. Vgl. TAYLOR, CHARLES, Afterword. Apologia pro Libro suo, in: Michael Warner/Jonathan VanAntwerpen/Craig J. Calhoun (Hg.), Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge, MA 2010, 300–321, 317f; VANHEESWIJCK, GUIDO, Does History Matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries, in: History and Theory 54 (2015), 69–85.

³⁸ TAYLOR, CHARLES, Challenging Issues About the Secular Age, in: MoTh 23 (2010) 404–416, 416. Mit dieser Erklärung tritt Taylor der in der Diskussion um *Ein säkulares Zeitalter* immer wieder geäußerten Vermutung entgegen, „Fülle“ sei bei ihm letztlich doch eine Chiffre für einen notwendigen Transzendenzbezug. Diese Vermutung erklärt sich auch dadurch, dass in den letzten Kapiteln von *Ein säkulares Zeitalter* zunehmend ein Plädoyer für den Vorrang einer transzendenten Fülle-Orientierung in den Vordergrund zu treten scheint. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es entscheidend, auf der von Taylor betonten (wenn auch vielleicht nicht immer durchgehaltenen) inhaltlichen Offenheit des Konzeptes zu bestehen.

Das heißt freilich nicht, dass allen Vorstellungen von Fülle die gleiche Dignität zuzusprechen wäre. Vielmehr stellt sich die Frage nach Kriterien, die jedoch, soweit ich sehen kann, bei Taylor ziemlich am Rande bleibt.³⁹ Zudem werden solche Kriterien natürlich ihrerseits zwischen den verschiedenen Gestalten einer Orientierung an Fülle umstritten sein. Die Diskussion kann hier nicht geführt werden, es muss bei zwei knappen Anmerkungen bleiben:

1. Aus theologischer Perspektive ist nach Kriterien Ausschau zu halten, die einerseits mit dem christlichen Verständnis von Fülle kongruent sind. Andererseits sollten sie nicht einlinig auf dieses hin angelegt sein, sondern in einer Weise lesbar, dass Glaubende, Nichtglaubende und Indifferente über sie ins Gespräch und gegebenenfalls sogar zu einem gewissen Einvernehmen kommen können. Folglich geht es nicht um eine unkritische Übernahme aller möglichen Figuren, die jemand selbst als „erfülltes Menschsein“ beschreiben würde. Wenn das Anliegen ist, theologisch stärker die Selbstbeschreibungen von Personen zu würdigen, heißt das nicht, diesen eine unhinterfragte Normativität zuzusprechen. Hier können, wenn die entscheidende Instanz nicht die Ebene des Bekenntnisses, sondern diejenige der faktischen „Erfahrungshermeneutik“ ist, kritische Fragen im Blick auf die *faktische* Richtung, in der die Fülle gesucht wird, auch explizit Glaubende betreffen. Denn ebenso wie ein gemäß seinem expliziten Bekenntnis Glaubender faktisch ein religiös Indifferenter sein kann, so kann auch seine Suche nach der Fülle, obwohl auf Bewusstseins- und Bekenntnisebene auf Gott gerichtet, faktisch den entsprechenden Kriterien nicht genügen.⁴⁰
2. Die Kategorie der Fülle wäre zudem dann nicht sinnvoll gebraucht, wenn sie in reduktionistischer Weise als Orientierung an dem verstanden würde, was Menschen vordergründig „guttut“. Mindestens ein christliches Verständnis der Fülle kann vielmehr nicht ohne eine klare Dezentrierung auskommen: im Blick auf die Nachfolge Christi, den Dienst am Reich Gottes und den Anderen, insbesondere den notleidenden Anderen.⁴¹

³⁹ Taylor betont einerseits immer wieder die Berechtigung verschiedener, auch rein immanenter, Verständnisse dieser Fülle; andererseits scheint in den letzten Kapiteln von *Ein säkulares Zeitalter* zunehmend ein Plädoyer für den Vorrang einer transzendenten Fülle-Orientierung in den Vordergrund zu treten.

⁴⁰ Möglicherweise ließe sich für das Gespräch über Fülle-Konzepte, die eine Transzendenzdimension einschließen, ein Doppelkriterium ergänzen, das Jürgen Werbick aufgestellt hat und das man als „doppeltes Funktionalisierungsverbot“ bezeichnen könnte: 1. Das Unbedingte muss als solches zur Geltung kommen und es müssen 2. die von ihm Ergriffenen in diesem Ergriffensein als sie selbst vorkommen können – „ohne dass die Unbedingtheit des sie darin Angehenden dadurch widerrufen wäre“ (WERBICK, JÜRGEN, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. ³2005, 71).

⁴¹ Vgl. TAYLOR, CHARLES, *A Catholic Modernity?*, in: Ders., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, MA 2011, 167–187, 173f. und HOFFMANN, Leerstelle, 157.

Taylors Idee der Fülle ist sicher nicht der einzige Ansatz, der zu einer Neubeschreibung des Anliegens der anthropologischen Dimension natürlicher Theologie herangezogen werden könnte. Und seine theologische Anwendung musste hier eine Skizze bleiben. Weniger als um den konkreten Ansatz ging es um ein Beispiel, wie angesichts der gestellten Fragen vielleicht etwas weiterzukommen wäre. Am Rande sei immerhin vermerkt, dass sich – vor einem völlig anderen Hintergrund – eine ähnliche Idee in dem kleinen Text *Ressources du christianisme* des Philosophen, Gräzisten und Sinologen François Jullien findet. Dieser sucht nach eben den titelgebenden Ressourcen, aber ausdrücklich „außerhalb des Glaubens“ (*mais sans y entrer par la foi*, wie der Untertitel lautet). Das ganze vierte Kapitel ist unter der Frage „Was heißt es, lebendig zu sein?“ dem Unterschied zwischen einem schlichten „Leben“ im Sinn von „Am-Leben-Sein“ und dem „Leben in Fülle“ gewidmet, von dem das Johannesevangelium spricht – ein „Leben in Fülle“, das, so Jullien, die Christen „Gott“ genannt haben.⁴²

Taylors Fülle-Konzept scheint mir jedenfalls Umgangsmöglichkeiten im Blick auf die beiden eingangs genannten Anliegen zu bieten:

1. Man kann die Selbstbeschreibung Indifferenter besser aufgreifen, aber zugleich die kritische Kraft des Evangeliums zur Geltung bringen. So stellt z. B. die zuletzt genannte Figur der Dezentrierung Rückfragen an egozentrische Fülle-Entwürfe.
2. Statt einer Dualität zwischen transzendent und nicht transzendent orientierten Fülle-Konzepten ließe sich hier ein Komparativ denken. Eine Transzendenzenorientierung der Suche nach Fülle ist weder „notwendig“ noch „optional“, sondern ließe sich vielmehr im Bereich eines „mehr als notwendig“ verorten.⁴³ Der Komparativ des „mehr als notwendig“ statt einer reinen Zurückweisung einer Anwendung der Notwendigkeitskategorie lässt sich so verstehen, dass es *auch* um die Antwort auf eine Bedürftigkeit geht. Wenn der christliche Glaube den Menschen als „erlösungsbedürftig“ denkt, dann kann christlich gesprochen Fülle nicht nur ein optionales „Surplus“ zu einem in sich schon runden, reichen Leben sein. Aber diese „mehr als notwendige Fülle“ geht nicht darin auf, Mangelbeseitigung und Bedürfnisbefriedigung zu sein.⁴⁴ Umge-

⁴² JULLIEN, FRANÇOIS, *Ressources du christianisme : mais sans y entrer par la foi* (Cave canem), Paris 2018, 55–57.

⁴³ Prominent begegnet diese Rede bei Eberhard Jüngel, ausführlich z. B. in JÜNGEL, EBERHARD, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982, 27–44 (inklusive der Anerkennung, dass aus logischer Sicht der Ausdruck natürlich nicht unproblematisch ist); vgl. auch JÜNGEL, EBERHARD, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen*, in: Elmar Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Quaestiones disputatae 73)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976, 122–138, 134f.

⁴⁴ Diese Balance des Komparativs, der einerseits jede Verzweckung Gottes kritisiert, zugleich aber auch eine reine Verneinung jeder „Nützlichkeit“ Gottes ist, reflektiert Jürgen Werbick

kehrt ist ein „erfülltes“ Leben durchaus auch mit innerweltlichen Gestalten von Fülle möglich. Aber nicht alle Verwirklichungsformen der Suche nach der Fülle führen zwingend gleich weit. Der „Komparativ des Evangeliums“ kann sich nicht zuletzt im Umgang mit Gestalten von „gescheitertem“ Leben zeigen: Gerade wenn die innerweltliche Fülle-Suche nicht „aufgeht“, zeigt sich der ganze nicht nur kritische, sondern auch tröstliche Wert der oben genannten Dezentrierung. Deshalb lohnt es sich aus christlicher Sicht, im „Konflikt der Interpretationen“ den „Komparativ des Evangeliums“ deutlich zu machen. Damit ist zugleich die Berechtigung einer Ebene theologischer Reflexion behauptet, die diesen „Komparativ des Evangeliums“ vertritt. Eine solche Berechtigung muss sich aber vor allem in einer Theologie erweisen, die sich als „Erfahrungshermeneutik“ versteht.

3. Auch die glaubende Fülle-Ausrichtung löst die Projektivität der Gottesbilder und den Konflikt der Interpretationen nicht definitiv auf. Die in der tatsächlichen Erfahrung bleibende Ambivalenz wird theoretisch weder bestritten noch ausgeklammert, sondern kann gedacht werden. Die Ambivalenz der Welterfahrung, die manche einen Gott erahnen lässt, andere nicht, wird „im Licht des Evangeliums“ nur je mehr oder weniger vereindeutigt. Unsere Gottesbilder sind und bleiben Projektionen, die sowohl „Trugbilder“ als auch „Suchbilder“ – und beides zugleich – sein können.⁴⁵

(WERBICK, JÜRGEN, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i.Br. 2007, 47–63). „Das Über-Nützliche aber darf selbst nicht wieder dadurch begrenzt sein, dass es das Nützlichsein – das[,] was Menschen als das für sie Hilfreiche anerkennen können – von sich aus ausschließt. [...] Über-Nützlichkei darf nicht auf Nicht-Nützlichkei reduziert werden.“ (A. a. O., 51).

⁴⁵ Zur Formulierung vgl. WERBICK, JÜRGEN, Trugbilder oder Suchbilder? Ein Versuch über die Schwierigkeit, das biblische Bilderverbot theologisch zu befolgen, in: JBTh 13 (1999), 3–27.

Natürliche Theologie als Basis der Religionstheologie?

REINHOLD BERNHARDT

Um die Frage zu erörtern, ob und in welcher Weise eine „natürliche Theologie“ als Basis der Religionstheologie fungieren kann, muss zunächst geklärt werden, in welcher Bedeutung die beiden Begriffe – „natürliche Theologie“ und „Theologie der Religionen“ – dabei gebraucht werden. Denn die unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten von „natürlicher Theologie“ sind nicht in gleicher Weise relevant für religionstheologische Überlegungen, und je nachdem, wie man „Theologie der Religionen“ versteht, wird man mehr oder weniger „natürliche Theologie“ (in verschiedenen Ausprägungen) in diesem Feld diagnostizieren.

Ich lege daher zunächst offen, was ich unter „Theologie der Religionen“ verstehe und zeige dann in einem theologiegeschichtlichen Teil an vier theologischen Ansätzen, wie Argumentationsfiguren, die als „natürliche Theologie“ bezeichnet werden oder zumindest bezeichnet werden können, darin zum Tragen kommen. Im anschließenden systematischen Teil verweise ich auf vier Kontaktzonen zwischen „natürlicher Theologie“ und Religionstheologie, also Themenfelder der Religionstheologie, in denen Erwägungen zu einer „natürlichen Theologie“ angestellt werden. Die nötige Klärung des Begriffs „natürliche Theologie“ wird dabei nicht vorgängig, sondern eher beiläufig im Durchgang durch dieses Programm erfolgen. Sie besteht nicht in einer einheitlichen Definition, sondern in der Ausdifferenzierung von Bedeutungsmöglichkeiten, also im Abstecken eines semantischen Areals.¹

¹ Zur Beschreibung dieses Feldes verweise ich exemplarisch auf: RE MANNING, RUSSELL/BROOKE, JOHN HEDLEY (Hg.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford 2015. Die Bedeutungsentwicklung des Konzepts „natürliche Theologie“ ist zusammengefasst in: SPARN, WALTER, Art. Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994), 85–98.

1. „Theologie der Religionen“

„Theologie der Religionen“ ist nach meinem Verständnis² nicht ein bestimmtes Konzept und propagiert nicht ein bestimmtes Programm. Sie ist weder von einem spezifischen Religionsverständnis noch von einem dafür disponierten Theologieverständnis abhängig. Der Begriff gibt ein *Thema* an und umreißt ein *Diskussionsfeld*. In diesem Feld werden Fragen verhandelt, die mit der theologischen Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens und der christlichen Religion zu anderen, nicht auf Christus zentrierten Religionsformen zu tun haben.

In diesem weiten Sinn verstanden, finden sich religionstheologische Positionsbestimmungen in der gesamten Theologiegeschichte. Seit dem 19. Jh. sind sie zum nahezu unverzichtbaren Bestandteil von Dogmatikentwürfen geworden, wobei der in der Aufklärung als Kollektivsingular neu formatierte Religionsbegriff den Bezugsrahmen bildet. Man denke nur an die religionstypologischen Prolegomena zu Schleiermachers Glaubenslehre oder an die theologische Religionskritik in § 17 der KD Karl Barths. Seit Mitte der 1960er Jahre hat sich „Theologie der Religionen“ als eine Theologie der Religionsgeschichte, als Theologie des interreligiösen Dialogs, als Theologie interreligiöser Beziehungen, als Komparative Theologie, als Interreligiöse Theologie usw. ausgebildet, wobei sich diese Programme überschneiden. Doch auch dort, wo sie sich nicht zu einem eigenen Programm entwickelt hat, finden sich religionstheologische Überlegungen als Themenstrang in verschiedenen Ansätzen der Theologie, etwa in den charismatischen, evangelikalischen, politischen, öffentlichen, feministischen usw. Theologien.

Es geht in der Religionstheologie um die Fragen, wie (erstens) Religion (im Singular) als anthropologisches und kulturgeschichtliches Phänomen, wie (zweitens) die Vielfalt der Religionen (im Plural), wie (drittens) bestimmte Erscheinungsformen und Glaubenslehren nichtchristlicher Religionstraditionen in theologischer Perspektive und wie (viertens) Inhalte des christlichen Glaubens in Bezug auf andere Religionstraditionen zu verstehen sind. Man kann die vier letztgenannten Fragerichtungen zu einer Doppelfrage zusammenfassen: Wie sind außerchristliche Religionstraditionen, ihre Lehren, Praxis- und Sozialformen in christlich-theologischer Perspektive zu verstehen und wie versteht sich der christliche Glaube im Gegenüber und in der Begegnung mit diesen anderen Glaubensformen? Dabei ist die interne Vielfalt in den Ausprägungen des christlichen Glaubens wie auch in den außerchristlichen Religionsauffassungen stets im Blick zu behalten.

² Siehe dazu: BERNHARDT, REINHOLD, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (BThR 16), Zürich 2019, 267–339.

Nach dieser knappen Klärung des Begriffs „Theologie der Religionen“ skizziere ich nun vier – in diesem weiten Sinn verstanden – religionstheologische Ansätze, in denen Aspekte einer „natürlichen Theologie“ in sehr verschiedener Weise in Erscheinung getreten sind.

2. Religionstheologische Rezeptionen der „natürlichen Theologie“

2.1 Emil Brunner: Religionstheologie als Eristik

In seiner Auseinandersetzung mit der christozentrischen Offenbarungstheologie Karl Barths hat Emil Brunner für die Relevanz einer recht (d. h. als „christliche Lehre von der allgemeinen oder Naturoffenbarung“³) verstandenen „natürlichen Theologie“ plädiert. Er führt dafür u. a. einen missions- und einen religionstheologischen Grund ins Feld.

Der missionstheologische Grund besteht darin, dass die Suche nach einem Anknüpfungspunkt für jeden Missionar unentbehrlich sei, weil sie ihm „die Predigt der Rechtfertigung aus Gnaden allein erst möglich macht“⁴. Gäbe es keinen Anknüpfungspunkt im Bewusstsein des Menschen, seien Nicht- oder Andersglaubende nicht auf die Gottesoffenbarung in Christus ansprechbar. Zumindest die *formale* Ansprechbarkeit dafür müsse angenommen werden. Diese sei „entscheidend für das Gespräch mit den Nichtgläubigen“⁵. Dabei geht es ihm in gleicher Weise um die Anhängerinnen und Anhänger nichtchristlicher Religionen wie um religiös Indifferente, Agnostiker und Atheisten. Das Gespräch mit ihnen konnte für Brunner nur ein missionarisches sein. Dieses ist aber nur möglich, wenn den Adressaten der Botschaft die Empfänglichkeit dafür bzw. die „Wortmächtigkeit“ und „Verantwortlichkeit“ gegeben *ist*.

Den zweiten – religionstheologischen – Grund seiner Argumentation lässt Brunner nur anklingen; vor allem im Vorwort zur zweiten Auflage von „Natur und Gnade“. Dort schreibt er, Paulus lege mit seinem Hinweis auf die allgemeine oder Naturoffenbarung in Röm 1,19f. und 2,15 „den Grundstein zu einer christlichen Lehre vom ‚natürlichen Menschen‘ und zu einer christlichen Lehre von der heidnischen Religion.“⁶ Der erste Anlauf zu einer christlichen „Theologie der Religionen“ findet sich demnach schon bei Paulus. Die beiden Kapitel am Beginn des Römerbriefes handelten von der „Verantwortlichkeit des Gottfernen für seine Gottesferne“⁷. „Die Heiden“ stünden nicht außerhalb der Gottesoffen-

³ BRUNNER, EMIL, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, 4. und 5. Aufl., Zürich, ohne Jahr (um 1935), V (Vorwort zur zweiten Auflage).

⁴ A. a. O., III.

⁵ A. a. O., 43.

⁶ A. a. O., I.

⁷ A. a. O., II.

barung und Gottesbeziehung, sondern in der *alienatio originis*; sie verkehrten die Gottesoffenbarung und -beziehung.⁸

Theologie der Religionen ist nach Brunner als Eristik zu entfalten. Er nennt sie auch „missionarische Theologie“⁹. Bei dieser handelt es sich ihm zufolge um „eine christliche Lehre vom Heidentum, genauer davon, wie der christliche Glaube zugleich das Gericht und die Erfüllung dessen ist, was der ‚Heide‘ in seiner Religion – bzw. in seinem Religionsersatz – sucht“¹⁰. Mit diesen beiden Begriffen – „Gericht und Erfüllung“ – nimmt Brunner die theologische Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu den „heidnischen“ Religionen vor. Interpretiert man diese Aussage im Licht von Röm 10,4, wonach Christus Ende und Vollendung des Gesetzes ist, dann wären die nichtchristlichen Religionen als Manifestation des Gesetzes zu qualifizieren.

2.2 Karl Rahner: übernatürliches Existenzial in der Natur des Menschen

Bei Karl Rahner haben die Überlegungen zu einer „natürlichen Theologie“ – wenn man sie denn so nennen will – ihren Ort weniger in der Missionstheologie und in der Epistemologie; sie sind vielmehr in der theologischen Anthropologie angesiedelt, genauer in der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade.

Schon früh in der Theologieggeschichte stellte sich die Frage, ob auch Nichtchristen auf Grund einer allgemeinmenschlichen Ausrichtung auf Gott eine Zugangsmöglichkeit zum Leib Christi haben, um am Heilswerk Christi zu partizipieren. Bei der Lehre von den *logoi spermatikoi* und bei Tertullians Rede von der *anima naturaliter christiana*¹¹ handelt es sich um Antwortversuche auf diese Frage.

Die auf Ambrosius zurückgehende, im Tridentinum dogmatisierte Lehre von einer Begierdetaufe (*desiderium/votum baptismi*)¹² wurde in der Enzyklika „*Mystici corporis*“ von Pius XII. aufgenommen und weiterentwickelt, indem Menschen, die nicht Mitglieder der katholischen Kirche sind, zugestanden wurde, durch ein „unbewußtes Sehnen und Verlangen auf den mystischen Leib des Erlösers ausgerichtet“ zu sein.¹³ In seiner Interpretation der Enzyklika nahm Karl Rahner diesen Gedanken eines *votum ecclesiae* auf und untermauerte ihn theologisch, indem er nicht nur die Möglichkeit eines rein geistigen Verlangens einräumte, sondern diesem Verlangen eine „quasi-sakramentale Sichtbarkeit“¹⁴

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 51.

¹⁰ A. a. O., 50.

¹¹ Vgl. TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 17,6.

¹² Vgl. DH 1524; 1542.

¹³ DH 3821.

¹⁴ RAHNER, KARL, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln u. a. 1955, 7–94, 84 und in den „*Sämtlichen Werken*“ (SW), Bd. 10 Freiburg i. Br./Zürich 2003, 3–71, 64.

zuschrieb, d. h. es realisiert sich im Raum des Geschichtlichen, des Gesellschaftlichen, in Lebenssituationen und -vollzügen, mithin in Gestalten der Religion. Das war für ihn eine Konsequenz aus der Fleischwerdung des Gotteswortes in der Natur des Menschen. Diese Annahme eines übernatürlichen Existenzials bildet die Grundlage der Lehre vom „anonymen Christsein“ und die Annahme, dass sich dieses Existenzial in religiösen Formationen realisiert, führt zur Lehre von der Legitimität der Religionen.¹⁵ Nichtchristliche Religionen können damit als Erscheinungsformen des „anonymen Christseins“ angesehen werden.

Die wesenhafte Bezogenheit des Menschen auf Gott wird von Rahner also nicht primär schöpfungstheologisch über das Prädikat der Ebenbildlichkeit Gottes hergestellt, sondern inkarnationstheologisch über den Gedanken der Menschwerdung Gottes und der darin vollzogenen Begnadung der menschlichen Natur. Der natürliche Mensch muss nicht erst begnadet werden; die Gnade ist in seine Natur eingestiftet. Damit ist ihm – und das bedeutet: *allen* Menschen – eine objektive Heilsmöglichkeit gegeben. Dieses Angebot kann in bewusstem Glauben, aber auch auf eine vorbewusste Weise angenommen und damit realisiert werden, indem Menschen sich selbst annehmen, dem sittlichen Ruf ihres Gewissens folgen und ihr Leben de facto in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott hin vollziehen. Auf solche Weise können auch Menschen, die sich nicht explizit zum christlichen Glauben bekennen, an Gottes Gnade teilhaben und in Gemeinschaft zu ihm stehen. Man kann die christologische bzw. die logostheologische Begründung dafür in Joh 1,9 sehen: Das Wort Gottes erleuchtet alle Menschen. Rahner fügt hinzu: Es ist das *fleischgewordene*, in die Geschichte eingegangene Wort Gottes.¹⁶

¹⁵ Rahner hat diese Lehrstücke vor allem in den folgenden Aufsätzen entfaltet: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie, Bd. 5, 136–158 [SW 10/557–573]); Die anonymen Christen (Schriften zur Theologie, Bd. 6, 545–554 [SW 22,2/284–291]); Atheismus und implizites Christentum (Schriften zur Theologie, Bd. 8, 187–212 [SW 21,2/885–903]); Kirche, Kirchen und Religionen (Schriften zur Theologie, Bd. 8, 355–373 [SW 22,2/292–306]); Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (Schriften zur Theologie, Bd. 9, 498–515 [SW 22,2/312–325]); Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“ (Schriften zur Theologie, Bd. 10, 531–546 [SW 22,2/326–337]); Anonymer und expliziter Glaube (Schriften zur Theologie, Bd. 12, 76–84 [SW 22,2/338–344]); Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils (Schriften zur Theologie, Bd. 12, 251–282 [SW 22,1b/884–907]); Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie, Bd. 12, 370–383 [SW 22,1b/908–917]); Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie, Bd. 13, 341–350 [SW 22,2/345–351]); Über den Absolutheitsanspruch des Christentums (Schriften zur Theologie, Bd. 15, 171–184 [SW 30/121–132]).

Siehe dazu: BERNHARDT, REINHOLD: Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion, Zürich 2020, 219–257.

¹⁶ Jüngel verweist auf die Ähnlichkeit dieses Ansatzes zur Rede Barths vom „*ontologische[n]* Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen Menschen andererseits – und wiederum zwischen den aktiven Christen hier und den virtuellen und prospektiven dort“ (KD IV/2, 305). Er sieht „frappierende Parallelen [...] wie tiefgreifende Differenzen in der Argumentation“ (JÜNGEL EBERHARD, Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natür-

Diese „Fleischwerdung“ erstreckt sich auch auf die Religionen. Nach Rahner tragen auch die außerchristlichen Religionen „Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art an sich“¹⁷. Daher kann die Gottesbeziehung auch durch sie vermittelt werden. Darin gründet ihre theologische Legitimität, die allerdings in dem Moment endet, „in dem das Evangelium wirklich in die geschichtliche Situation eines bestimmten Menschen eintritt“¹⁸. Wenn der Mensch sich dann dieser definitiven Gottesoffenbarung und dem damit verbundenen Gnadenangebot, das explizit im Namen Jesu Christi an ihn herangetragen wird, verschließt, kann er auch nicht mehr als anonym Christ gelten.

In dieser inkarnationstheologisch grundierten transzendentalen Anthropologie und der damit verbundenen Religionstheorie sah Eberhard Jüngel eine „christologische[] Neubegründung der ‚natürlichen Theologie‘“¹⁹, in der die soteriologische Einmaligkeit Jesu Christi („Extra Christum nulla salus“) mit der anthropologischen Universalität des Gott-Menschen zusammengedacht werde.

2.3 Wolfhart Pannenberg: *Theologie der Religionsgeschichte*

Pannenberg plädierte bekanntermaßen für eine Erneuerung der „natürlichen Theologie“.²⁰ Dabei soll die Ratio nicht die *Quelle* der Gotteserkenntnis sein, das würde dem christlichen Verständnis von Offenbarung nicht gerecht werden. Doch soll der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens rational und d. h. *remota fide* in Bezug auf die Religionsgeschichte ausgewiesen werden. Theologie müsse – so Pannenberg in seiner „Wissenschaftstheorie“ – als religionswissenschaftlich basierte (kritische) Theologie der Religion und der Religionen durchgeführt werden.²¹ Theologie der Religionen wird damit zur Fundamentaltheologie.

So verstanden hat die Religionstheologie die universalhistorische Bedeutung des Christusgeschehens (im Rahmen einer „Weltgeschichte der Religion“²²) plau-

licher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen (1975), in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II, Tübingen 32002, 178–192, 183, Hervorhebung E. J.).

¹⁷ RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie, Bd. 5, 153 [SW 10/569]).

¹⁸ A. a. O., Bd. 5, 143 [SW 10/562]).

¹⁹ JÜNGEL, Extra Christum nulla salus, 180. Siehe auch: Ders., Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Jüngel, Entsprechungen, 158–177.

²⁰ PANNENBERG, WOLFHART, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen 31979, 252–295; Ders., Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 73–205. Siehe dazu: WENZ, GUNTHER (Hg.), Theologie der Religionsgeschichte: Zu Wolfhart Pannenburgs Entwurf, Göttingen 2021.

²¹ Vgl. PANNENBERG, WOLFHART, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 361–374.

²² A. a. O., 372.

sibel, d. h. allgemein einsehbar herauszuarbeiten. Neben dem Bezug auf die Religionsgeschichte besteht das zweite Standbein der von Pannenberg anvisierten „natürlichen Theologie“ in der Anthropologie. Der Mensch sei darauf angelegt, sich als endliches Wesen zu transzendieren und sich in einen Ganzheitshorizont zu stellen. Dieser werde im Gottesgedanken erfasst. Anders gewendet: Der Gottesgedanke ist „in der über alles Endliche ausgreifenden Bewegung des menschlichen Daseins [...] impliziert“²³. Auf diese Weise postuliert Pannenberg die Möglichkeit und Wirklichkeit einer *cognitio Dei naturalis insita*. Die „natürliche Theologie“ stellt einen „philosophische[n] Rahmenbegriff“ für das Gottesdenken bereit, wie Pannenberg gegen Jüngel behauptet.²⁴

Beide Standbeine der Pannbergischen „natürlichen Theologie“ – das religionsgeschichtliche und das anthropologische – sind religionstheologisch relevant. Ich konzentriere mich auf das erste, weil mir darin das größere Innovationspotential zu liegen scheint. Die zentrale These von Pannbergs „Theologie der Religionsgeschichte“ lautet: „Die Endgültigkeit der christlichen Offenbarung kann nicht als supranaturale Voraussetzung einleuchten, sondern nur dann, wenn sie sich im Rahmen eines unbefangenen Verständnisses des Gesamtprozesses der allgemeinen Religionsgeschichte ergibt.“²⁵ Dabei soll sie sich auf phänomenale Sachverhalte berufen.²⁶

Es geht Pannenberg also nicht um eine theologische Deutung oder gar Beurteilung nichtchristlicher Religionen, sondern darum, durch eine phänomenale und funktionale Betrachtung des Christentums im Prozess der Religionsgeschichte ohne supranaturale Voraussetzungen „die Eigentümlichkeit des Christentums im Kreise der übrigen Religionen zu erhellen.“²⁷ Doch besteht sein Anliegen nicht nur darin, die spezifischen Charakteristika der christlichen Religion „im Wettstreit der Religionen“²⁸ herauszuarbeiten, sondern die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen. Dabei knüpft er bekanntermaßen kritisch an Hegel und Troeltsch an und grenzt sich von Barth und Bultmann ab. Sein Projekt ist also apologetisch ausgerichtet.

Auch er nimmt allerdings eine Glaubensvoraussetzung in Anspruch, indem er von der Annahme ausgeht, dass die Religionsgeschichte die Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses und damit ein Sinnganzes ist. Ohne diese Voraussetzung, dass die Religionsgeschichte vom Logos oder Geist Gottes ihren Sinnzusammenhang erhält, kommt eine *Theologie* der Religionsgeschichte nicht aus. Dass dem aber so ist, lässt sich nicht an der Religionsgeschichte selbst ablesen. Es ist ein an sie herangetragenes theologisches Postulat. Das „Natür-

²³ PANNENBERG, Erwägungen, 282.

²⁴ PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 120.

²⁵ PANNENBERG, Erwägungen, 255.

²⁶ Vgl. a. a. O., 256.

²⁷ A. a. O., 256f.

²⁸ A. a. O., 270.

liche“ dieser „natürlichen Theologie“ besteht nicht in der Begründung dieses Postulats, sondern in dessen religionsgeschichtlicher Explikation.

Selbst Karl Barth hatte in seinem Römerbriefkommentar von 1922, in der Auslegung zu Röm 4,1f., eine theologische Interpretation der Religionsgeschichte angedeutet, diese aber christozentrisch angelegt:

Darin bewährt sich Jesus als der Christus, daß sein Licht kein anderes ist als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitgeschichte, das Weihnachtswunder, auf das die ganze Adventswelt der Natur und der Geschichte, der sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen hinblickt als auf die Erfüllung ihres Wartens.²⁹

Darin klingt die später entwickelte Lichterlehre an.³⁰

2.4 Programme einer transreligiösen „globalen Theologie“

Die Entwürfe einer transreligiösen „globalen Theologie“ wollen die Fokussierung und erst recht die Beschränkung der Theologie auf *eine* spezifische partikuläre Konfessions- und sogar Religionstradition überwinden. Diese Forderung kann entweder so eingelöst werden, dass Theologie auf der Basis und im Bezugsrahmen *mehrerer* Traditionen getrieben wird, oder so, dass alle Religionstraditionen auf eine mystische Einheitserfahrung hin überstiegen werden. Beides lässt sich auch miteinander verbinden. Im ersten Fall wird die Standortgebundenheit nicht aufgehoben, wohl aber entgrenzt und pluralisiert; im zweiten Fall soll ein religionstranszendenter Standpunkt eingenommen und eine *theologia perennis* anvisiert werden. Im ersten Fall besteht die Erkenntnisgrundlage der Theologie in den Erfahrungs- und Reflexionsressourcen eines „multireligious belonging“, d. h. der Partizipation an verschiedenen spirituellen, rituellen und intellektuellen Religionswegen, im zweiten Fall liegt sie in der unmittelbaren Transzendenz-erfahrung des religiösen Subjekts, wobei beides wiederum miteinander verbunden sein kann.

Aufbrüche in Richtung einer globalen oder universalen Theologie gab es seit Mitte der 1970er Jahre. Mit seiner religionsvergleichenden Studie über Tod und ewiges Leben legte John Hick eine „global theology of death“³¹ vor. Wilfred Cantwell Smith sprach von einer „Welt-Theologie“.³² Paul F. Knitter proklamierte „[t]he need for a Global Theology“.³³ Jose M. Vigil plädierte für eine „planeta-

²⁹ BARTH, KARL, Der Römerbrief, zwölfter, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978.

³⁰ Vgl. KD IV/3, 122–188.

³¹ HICK, JOHN, Death and Eternal Life, New York 1976, Nachdruck: Louisville, KY 1994, 29–34.

³² SMITH, WILFRED C., Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, London u. a. 1987.

³³ KNITTER PAUL F., No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll, NY 1996, 223–229; HICK, JOHN/KNITTER, PAUL F., The Myth of Christian Uniqueness, Maryknoll, NY 1987.

rische Theologie“; d.h. für eine „pluri-konfessionelle Theologie [...], die wir auch interreligiös, multi-religiös oder [...] trans-religiös nennen könnten“.³⁴ Auch einige evangelische Vertreter der Komparativen Theologie wie Keith Ward³⁵ und Robert C. Neville³⁶ visieren eine transreligiöse Theologie an. Im deutschen Sprachraum ist es vor allem Perry Schmidt-Leukel, der in diese Richtung vorstößt.³⁷ All die Genannten fordern die Entkonfessionalisierung der Theologie; dies aber nicht nur im Sinne einer Überschreitung christlicher Konfessionsgrenzen, sondern auch der Religionsgrenzen.

Ein aktuelles Projekt, das diese Zielrichtung verfolgt, firmiert unter dem Titel „Theology without Walls“. Seit 2014 wurde es vor allem von Jerry L. Martin vorangetrieben. Martin lehrte am Philosophy Department der University of Colorado in Boulder. Die Erkenntnisgrundlage der von ihm geforderten transreligiösen Theologie ist die religiöse Erfahrung, die sich nicht auf religiöse Überzeugungssysteme festlegen lässt. Es handelt es hier also um eine „natürliche Theologie“, die nicht primär aus den Quellen und Strömen der Religionstraditionen schöpft, aber auch nicht auf die Ordnungsstrukturen der empirischen Wirklichkeit, auf ein religiöses apriori in der Natur des Menschen, auf ein übernatürliches Existenzial oder auf die Erhellungskraft der Rationalität rekurriert. Vielmehr basiert sie auf einer unmittelbaren Erfahrung des Heiligen.

Dabei kann auch der Offenbarungsgedanke – im Sinne einer *revelatio generalis* – eingespielt werden. Die grundlegende These des Theology-Without-Walls-Projekts besteht nach der Auskunft seines Initiators in einem Syllogismus: „If the aim of theology is to know and articulate all we can about the divine or ultimate reality, and if revelations, enlightenments, and insights into that reality are not limited to a single tradition, then what is called for is a theology without confessional restrictions, a Theology Without Walls“.³⁸ Die für dieses Projekt entscheidende theologische Basisannahme ist im zweiten Satz des zitierten Rückschlusses ausgesprochen. Sie besagt, dass es authentische Offenbarungen, Erleuchtungen und Einblicke in das göttliche Geheimnis auch in außerchrist-

³⁴ VIGIL, JOSE M., Einleitung zu: Ders. (Hg.), *Toward a Planetary Theology*, Montreal 2010, 8 (Übersetzung R. B.).

³⁵ Vgl. WARD, KEITH, *The Idea of 'God' in Global Theology*, in: Norbert Hintersteiner (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York 2007, 377–388. Siehe auch Wards komparative Studien: *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*, London 1987; *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, New York 1994; *Religion and Creation*, Oxford u. a. 1996; *Religion and Human Nature*, Oxford u. a. 1998; *Religion and Community*, Oxford u. a. 2000; *Religion and Human Fulfilment*, London 2008.

³⁶ Siehe seine dreibändige *Philosophische Theologie*: Bd. 1: *Ultimates* (Albany, NY 2013); Bd. 2: *Existence* (Albany, NY 2014); Bd. 3: *Religion* (Albany, NY 2015).

³⁷ Siehe dazu: SCHMIDT-LEUKEL, PERRY, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019; u. a. m.

³⁸ MARTIN, JERRY L., *Introduction*, in: Ders. (Hg.), *Theology Without Walls. The Trans-religious Imperative*, Abingdon/London/New York 2019, 1.

lichen religiösen Traditionen und – wie er später hervorhebt – auch jenseits der Religionstraditionen in der individuellen Erfahrung des Göttlichen gibt. Weil der göttliche Seinsgrund in seiner Omnipräsenz zu allen Zeiten an allen Orten erfahrbar sei, könne es nicht angehen, ihn nur im Rahmen *einer* religiösen Tradition erfassen zu wollen. Dieser Rahmen müsse gesprengt werden. Es gelte, die Gegenwart des Göttlichen in ihrer ganzen Universalität zur Grundlage der Theologie zu machen.

Auch bei diesem theologischen Ansatz will (und kann) ich nicht in eine vertiefte Auseinandersetzung einsteigen. Ich habe das an anderer Stelle getan.³⁹ Mir ging es bei diesem wie bei den anderen vorgestellten Entwürfen lediglich um den Hinweis auf Erscheinungsformen von „natürlicher Theologie“ in religions-theologischen Kontexten.

3. Kontaktzonen zwischen natürlicher Theologie und Religionstheologie

Im dritten Teil dieses Beitrags will ich vier Themenfelder und Diskussionsstränge der Religionstheologie benennen, in denen Motive der „natürlichen Theologie“ von Bedeutung sind, wobei ich auch hier die Vieldeutigkeit des Begriffs „natürliche Theologie“ in seinen epistemologischen, kosmologischen, anthropologischen und ethischen Dimensionen in Rechnung stellen muss. Ich zeige vier unterschiedliche Argumentationslinien an: Die erste ist praktisch ausgerichtet; sie zielt auf die Ermöglichung von intellektueller Auseinandersetzung und auf friedliche Beziehungsgestaltung zwischen den Religionen, die zweite bezieht sich auf interreligiöse Dialoge, die Ansätze einer „natürlichen Theologie“ zum *Gegenstand* haben. Auf beiden Linien richte ich das Augenmerk vor allem die Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Auf der dritten Linie frage ich dann allgemeiner, ob und auf welche Weise auch außerchristliche Religionstraditionen theologisch relevante Erkenntnisorte sein können und sollen. Die vierte nimmt den Einwand auf, dass man den Bezug zu anderen Religionen nicht auf theologischer, sondern nur auf religionsphilosophischer Basis vornehmen kann und sollte.

3.1 Suche nach einer interreligiösen Verständigungsbasis

Argumentationsfiguren einer „natürlichen Theologie“ – hier verstanden als eine von den partikularen historischen Religionstraditionen relativ unabhängige Vernunftkenntnis auf der Basis von Erfahrungen, die im Prinzip allen Menschen

³⁹ Vgl. BERNHARDT, REINHOLD, Von der „neuen Katholizität“ zur „Theology without Walls“. Strategien zur Globalisierung der Theologie, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Globales Christentum. Transformationen, Umbrüche, Interaktionen, Denkformen, Perspektiven (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 31), Basel/Stuttgart 2023, 503–527.

zugänglich sind⁴⁰ – wurden immer wieder herangezogen, um interreligiöse Verständigung zu erzielen.

So bildete die philosophische Rationalität in den literarischen Religionsgesprächen, die ab dem 11. Jahrhundert zunächst mit Juden und ab dem 13. Jahrhundert verstärkt auch mit Muslimen geführt wurden, die Argumentations- und Gesprächsgrundlage. Die damit erreichte relative Unabhängigkeit von spezifischen Glaubensüberzeugungen sollte die allgemeine Einsehbarkeit der Argumente gewährleisten. So ließen sich auch die „Heiden“ in das Gespräch miteinbeziehen, wobei zuweilen die Muslime den Heiden zugerechnet werden konnten (Thomas von Aquin hatte zwischen Heiden, Juden und Häretikern unterschieden). Gilbert Crispin lässt in seiner *Disputatio Christiani cum Gentili* den Christen sagen: „Lassen wir die Autorität unserer Schriften unberücksichtigt [...] Lass uns der Vernunft als unserem Richter folgen.“⁴¹

Da es sich hier um literarisch fingierte Dialoge handelt, kann man mit Volker Leppin konstatieren, dass sich darin eine Form von christlicher Theologie der Religionen zur Darstellung bringt.⁴² In dieser solle gezeigt werden, „dass ein universaler Geltungsanspruch jeglicher Theologie oder Philosophie divergierende Wahrheitsansprüche anderer Religionen integrieren können muss.“⁴³ Es handelt sich also um einen inklusivistischen Ansatz der Religionstheologie, der hier zum Tragen kommt.

⁴⁰ Nach der klassischen Definition von David Hollaz ist die natürliche Gotteserkenntnis „diejenige, durch die der Mensch aus Prinzipien, die von Natur aus bekannt sind, die Existenz, das Wesen, die Attribute und Handlungen Gottes bis zu einem gewissen Grade erkennt. Sie wird eingeteilt in eine angeborene [*insita*] und eine erworbene [*acquisita*]: Die angeborene natürliche Gotteserkenntnis ist eine Vollkommenheit [*perfectio*] [...], mit deren Hilfe der menschliche Intellekt die Wahrheit der unmittelbar einleuchtenden Aussagen über Gott [*veritas evidentium de Deo propositionum*] [...] ohne argumentativen Diskurs [*sine discursu*] erkennt [*perspicit*] und diesen Aussagen vorbehaltlos zustimmt [*indubitatum assensum praebet*]. Die erworbene natürliche Gotteserkenntnis ist diejenige, die zum einen aus dem Zeugnis anderer, zum anderen aus der Betrachtung der Kreaturen durch argumentativen Diskurs [*per discursum*] erworben wird.“ (HOLLAZ, DAVID, *Examen theologicum acroamaticum*, 1707, p. I, cap. I, q.5 [S. 188], Übersetzung Kathrin Schäublin).

⁴¹ CRISPIN, GILBERT, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1), übersetzt von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, Freiburg i. Br. 2005, 141.

⁴² Vgl. LEPPIN, VOLKER, *Fiktive Religionsgespräche im Mittelalter*. Petrus Abaelard, Raimundus Lullus, Nikolaus von Kues, in: Mariano Delgado u. a. (Hg.): *Apologie, Polemik, Dialog*. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte, Basel/Stuttgart 2021, 207–229, 228.

⁴³ Ebd. Siehe dazu auch: FIDORA, ALEXANDER, *Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter*. Von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull, in: Bernd F.W. Springer/Alexander Fidora (Hg.), *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur*. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, Wien u. a. 2009, 71–82; Auch Anselm von Canterburys theologisch-philosophische Argumentation zielt auf eine christentumsüberschreitende Plausibilität. Siehe dazu: GAUSS, JULIA, *Anselm von Canterbury*. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, in: *Saeculum* 17 (1966), 277–363.

Man hat in diesen literarischen Dialogen immer wieder eine Wegbereitung für den Gedanken der religiösen Toleranz gesehen. Auch als dieser Gedanke in der Aufklärung seine Blütezeit erreichte, war er eng mit Motiven der „natürlichen Theologie“ (wie im Deismus) und dem Konzept der *duplex religio* verbunden, also der Vorordnung einer allgemeinmenschlichen natürlichen Vernunftreligion vor die historischen Religionen. Diese Vernunftreligion versuchte Grundsätze auszuweisen, die allen Religionen gemeinsam und deshalb dem interreligiösen Streit um die Wahrheit entzogen sind, wie etwa der Glaube an Gott, an die Erschaffenheit der Welt, an die Unsterblichkeit der Seele, an eine göttliche Gerechtigkeit, die belohnt und bestraft. Damit verband sich die Hoffnung, religiös aufgeladene Konflikte, wie sie im 30-jährigen Krieg ausgetragen worden sind, zu befrieden. Die Suche nach einem gemeinsamen rational einsehbaren Nenner wurde aber nicht nur auf die christlichen Konfessionen, sondern auch auf die Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen angewendet.

In der jüngeren Vergangenheit kann man das von Hans Küng lancierte Projekt Weltethos als einen Versuch sehen, *ethische* Kernbestände der Religionstraditionen auf einer naturrechtlichen Grundlage zusammenzuführen. Auch dieser Ansatz lässt sich einer weit gefassten „natürlichen Theologie“ zurechnen, die in diesem Fall auf die praktische Vernunft rekurriert. Auch er zielt auf die Förderung des Religionsfriedens.

3.2 „Natürliche Theologie“ als Gegenstand des Religionsdialogs

Argumentationsfiguren einer *kosmologischen* „natürlichen Theologie“, also einer theologischen Erkenntnis aus der als Schöpfung aufgefassten Natur, konnten und können zum *Gegenstand* interreligiöser theologischer Gespräche vor allem mit Vertreterinnen und Vertretern des Judentums und des Islam werden. Nach islamischem Verständnis enthält die Schöpfung Zeichen (*āyāt*), die auf die Herrlichkeit Gottes hindeuten.⁴⁴ Die menschliche Vernunft ist dazu befähigt und auch darauf verpflichtet, diese Zeichen zu erkennen. Deshalb ist der Mensch unentschuldigbar, wenn er sich deren Evidenz entzieht. Ähnlich argumentiert ja auch Paulus in Röm 1,20.

Die drei klassischen sog. „Gottesbeweise“ – der teleologische, der kosmologische und der ontologische – finden sich bekanntlich schon in der islamischen Theologie des Mittelalters.⁴⁵ Diesen Beweisen wird auch von der islamischen Theologie keine den Gottesglauben *begründende* Funktion zugeschrieben. Sie

⁴⁴ Siehe dazu besonders: Q 30, 17–28.

⁴⁵ Am ausgeprägtesten bei Jakob Al-Kindi (gest. 873), Al-Farabi (gest. 950), Ibn Sina (Avicenna) (gest. 1037), Abu Hamid Al-Gazzali (gest. 1111), Ruschd Averroes (gest. 1195). Siehe dazu: ERLWEIN, HANNAH C., Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought. A Reappraisal of the Discourse, Berlin 2019; DAVIDSON, HERBERT ALAN, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York u. a. 1987.

sollen vielmehr das apriorische Gottesbewusstsein *bestätigen*, das Gott den Menschen von Natur aus mitgegeben hat und das zu bewahren dem Mensch aufgetragen ist.

Ralf Wüstenberg hat im Blick auf al-Ghazali gezeigt, dass, „auch im Islam die für Calvin typischen Annahmen zu einer ‚natürlichen Theologie‘ sowie zu deren offenbarungstheologischen Unterscheidungen anzutreffen sind“⁴⁶. Die Überzeugung Calvins, dass die ganze Schöpfung ein Spiegel der Herrlichkeit Gottes ist, aus der uns „eine Kunde von Gott entgegen“ strahlt⁴⁷, finde sich in ganz ähnlicher Weise auch bei al-Ghazali.

Dass sich der Islam insgesamt als Proklamation der mit der menschlichen Natur gegebenen Hinneigung zu Gott versteht, die sich in einfachen, vernünftig einsehbaren Überzeugungen zum Ausdruck bringt, machte ihn für die Aufklärer attraktiv. In seiner Schrift „Rettung des Hier.[onymus] Cardanus“ (verfasst 1752, publiziert 1754) lässt Lessing einen Muslim über Mohammed und den Islam sagen: „Wirf einen Blick auf sein Gesetz! Was findest Du darinne, das nicht mit der allerstrengsten Vernunft übereinkomme?“⁴⁸ Der Islam galt ihm als natürliche Vernunftreligion, die auf eine natürliche Gotteserkenntnis rekurrieren kann. Die im Koran herabgesandte Offenbarung steht dieser Erkenntnis nicht gegenüber, sondern baut auf ihr auf, indem sie nicht nur die Existenz, sondern den Willen Gottes proklamiert.

In der gegenwärtigen islamischen Theologie werden Einsichten aus der physikalischen Kosmologie – wie die Feinabstimmung der physikalischen Grundkonstanten – und zuweilen auch aus der Evolutionsbiologie nach einem Integrationsmodell aufgenommen. Teleologische und design-Argumente werden herangezogen.⁴⁹ Doch nicht nur die Funktionalität, sondern auch die Ästhetik des Naturgeschehens spielen dabei eine wichtige Rolle, so schon bei Al-Ghazali. All das sind klassisch zu nennende Argumentationsfiguren einer *theologia naturalis*.

Diesen Versuchen, *remota fide bzw. remota religione*, aus der von Glauben und Religion unabhängigen, allgemein zugänglichen Erfahrung eine theologische Erkenntnisgrundlage zu gewinnen, ist kritisch entgegenzuhalten, dass auch sie nicht aus dem hermeneutischen Zirkel der glaubenden Weltsicht und der theologischen Reflexion ausbrechen können. Auch die angeblich „natürliche“ Gottes-

⁴⁶ WÜSTENBERG, RALF K., Gott aus der Natur erkennen – Calvin im interreligiösen Quervergleich mit al-Ghazālī, in: NZSTh 61 (2019), 1–15, 4f.

⁴⁷ CALVIN, JOHANNES, Inst., I,5,1; vgl. OS III, 45.

⁴⁸ LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Werke, Bd.7 (Theologiekritische Schriften I und II), München 1976, 24.

⁴⁹ Exemplarisch: SHANAVAS, T. O., Creation and/or Evolution. An Islamic Perspective, Bloomington, IN 2005; GUESSOUM, NIDHAL, Islam’s Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science, London u. a. 2011; LEAMAN, OLIVER, Controversies in Contemporary Islam, London u. a. 2014, 32–38; MALIK, SHOAI B AHMED, Islam and Evolution. Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm, London/New York 2021.

erkenntnis ist eine Erkenntnis im Licht des Gottesglaubens (wobei es ohnehin fraglich ist, ob es sich dabei um Erkenntnis *Gottes* handelt und nicht vielmehr um Selbst- und Welterkenntnis in der Perspektive der vorausgesetzten Gegenwart Gottes). Schon Emil Brunner hatte konstatiert, dass es sich auch bei diesem Lehrstück um „eine *christliche* Naturtheologie“ handle, die im ersten Credoartikel verankert sei, „nicht um eine heidnische oder rationale“⁵⁰. Das gilt analog auch für andere Religionstraditionen. „Natürliche Theologie“ bietet keinen archimedischen Erkenntnisstandpunkt jenseits der Religionstraditionen.

3.3 Außerchristliche Religionstraditionen als Quelle theologisch relevanter Erkenntnis?

Die dritte Argumentationslinie geht von der kosmologischen auf die epistemologische Ebene zurück. Sie setzt bei der Frage an, ob und auf welche Weise außerchristliche Religionstraditionen zu *loci theologici*, zu theologischen Erkenntnisorten werden können. Melchior Cano hat bekanntlich zwischen *loci theologici proprii* und *loci theologici alieni* unterschieden. Zu den letzteren rechnet er die Vernunft, die Philosophie und die Geschichte, also Erkenntnisorte, die traditionellerweise von der „natürlichen Theologie“ in Anspruch genommen werden. Peter Hünermann hatte vorgeschlagen, auch die Religionen zu diesem Katalog fremder Erkenntnisorte hinzuzunehmen.⁵¹

Christian Link denkt in eine ähnliche Richtung. In Anknüpfung an Barths Lichterlehre nimmt er an, „dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden“ können.⁵² Er geht dabei nicht von einer Pluralität unterschiedlicher Offenbarungen aus, sondern nimmt an, dass sich die eine Offenbarung unterschiedlich *darstellt*. Unter Hinweis auf Karl Rahners Deutung der außerchristlichen Religionen konstatiert Link:

Von einer *eigenen* Wahrheitsfähigkeit, einem immanenten Wahrheitskern der Religionen wird man [...] – das historische Christentum als ‚Offenbarungsreligion‘ eingeschlossen – theologisch besser nicht reden. Denn das hieße, aus der Offenbarung Gottes ein Werk, noch dazu ein Werk des Menschen, zu machen. Wohl aber wird eine christliche Theologie, die die Welt der Religionen im Licht von Joh 1,9 wahrnimmt, damit zu rechnen haben [...], daß Gott [...] auch die außerchristlichen Religionen zum geschichtlichen Darstellungsraum seiner Offenbarung *machen* kann, daß also auch sie [...] gleichnishaft die Universalität seiner geschichtlich sich durchsetzenden Wahrheit bezeugen können.⁵³

⁵⁰ BRUNNER, Natur und Gnade, IV (Vorwort zur zweiten Aufl.) (Hervorhebung E. B.).

⁵¹ Vgl. HÜNERMANN, PETER, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003, 224f.

⁵² LINK, CHRISTIAN, Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26 (1980), 277–302, 295.

⁵³ LINK, CHRISTIAN, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1982, 357. Der Hinweis auf Rahner findet sich in Anm. 70.

Dieser Deutung zufolge sind die außerchristlichen Religionstraditionen zu Erkenntnisquellen einer „natürlichen Theologie“ erklärt. Es ist dies eine Mittelposition zwischen den Auffassungen, die den Religionen jegliche theologische Relevanz absprechen, und solchen, die ihren Quellen eine eigene Offenbarungsqualität zusprechen, sodass eine Pluralität von speziellen Offenbarungen anzunehmen wäre.

Die Unterscheidung zwischen eigenen und fremden Erkenntnisorten lässt sich in Analogie zur Differenzierung von offenbarungsbasierter und natürlicher Theologie sehen. Das ist auch die von mir favorisierte Position. Andere religiöse Traditionen werden dabei zu Resonanzräumen für die Entfaltung der christlichen Glaubenslehre. Diese Resonanz kann durchaus kritisch ausfallen.

Für die Praxis des Theologietreibens bedeutet das: Die Devise Dietrich Ritschls, wir sollten Theologie treiben, als würde uns ein Jude dabei über die Schulter schauen⁵⁴, wird auf Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen ausgedehnt. Damit wird diesen Gesprächspartnern nicht die normative Hoheit über die christliche Glaubenslehre eingeräumt, aber doch ein Mitspracherecht im theologischen Kolloquium zugestanden. Die Entfaltung der Gotteslehre, der Christologie, der Soteriologie usw. wird diese Stimmen hören, ihre Einwände in Betracht ziehen und sich um Auslegungen bemühen, die das spezifisch Christliche unter respektvoller Bezugnahme auf Sichtweisen anderer Religionen zur Sprache bringen. Das kann zu einer theologischen Selbstkritik, d. h. zu Problematisierungen von bestimmten Lehrformen führen. Besonders in der theologischen Beziehungsbestimmung zum Judentum gibt es viele markante Beispiele für solche Problematisierungen und Transformationen christlicher Lehrbestände, die zu deren Klärung beitragen können. So hat etwa der jüdische Widerspruch gegen christliche Vorstellungen vom in Christus verwirklichten Heil für die Welt zu einer Sensibilität für die Differenz zwischen Verheißung und Erfüllung, Versöhnung („schon“) und Vollendung („noch nicht“) geführt. Der muslimische Einspruch gegen die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu zwingt dazu, das mit diesem Begriff Gemeinte zu klären. Die jüdische und islamische Betonung der Einheit Gottes wirft ein kritisches Licht auf die gegenwärtig mit Emphase verfochtenen sozialen Trinitätslehren. Sie stehen nach jüdischem und islamischem Empfinden im Verdacht des Tritheismus.⁵⁵

Ein solches Verständnis von religionsdialogischer Theologie setzt aber voraus, dass man die hermeneutischen Zirkel der Religionstraditionen nicht für in sich geschlossene selbstreferenzielle Sinnzellen erklärt, wie es der religionstheologische Partikularismus, etwa im Gefolge der postliberalen Theologie tut (z. B. Mark Heim). Sie sind nach außen offen und kommunikabel.

⁵⁴ So etwa in: RITSCHL, DIETRICH/HAILER, MARTIN, *Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs Christliche Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 293.

⁵⁵ Siehe dazu: BERNHARDT, REINHOLD, *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie* (BThR 25), Zürich 2023.

3.4 Natürliche Theologie als Religionstheorie

Mit der vierten Argumentationslinie kehre ich wieder zum Anfang meines Beitrags zurück: zum Verständnis von „Theologie der Religionen“. Als Projekt der christlichen Theologie ist die religionstheologische Reflexion standortgebunden. Sie vollzieht sich im nach außen offenen hermeneutischen Zirkel der christlichen Glaubensreflexion. Das heißt aber weder, dass dabei der Vernunftgebrauch durch Glaubensüberzeugungen dominiert würde, noch, dass außerchristliche Religionen christlich vereinnahmt würden.

Diesen Einwand, dass eine *Theologie* der Religionen unvermeidlich in einen Inklusivismus führe, haben u. a. Christian Danz⁵⁶, Michael Moxter⁵⁷ und Arnulf von Scheliha⁵⁸ vorgebracht. Dabei setzen sie offensichtlich die Bindung der christlichen Theologie an die Quellen und an die Tradition des christlichen Glaubens mit Voreingenommenheit und Parteilichkeit gleich, die dazu führt, dass andere Religionen nostrifiziert werden oder nur in einer apologetischen oder gar polemischen Perspektive in den Blick kommen können. Um diese Vereinnahmungstendenz zu vermeiden, plädieren sie für eine *religionsphilosophische* Grundlegung der Religionstheologie, die nicht bei den Inhalten des christlichen Glaubens ansetzt, sondern bei religionstheoretischen Reflexionen; so, wie Schleiermacher es in den eingangs erwähnten religionsphilosophischen bzw. -phänomenologischen bzw. -typologischen Prolegomena seiner „Glaubenslehre“ getan hat. Auch in einer solchen Religionstheorie kann man die Indienstnahme einer Form von „natürlicher Theologie“ sehen⁵⁹.

So wichtig aber religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Außenperspektiven für die Theologie im Allgemeinen und für die Religionstheologie im Besonderen sind, so wenig können sie m. E. doch deren Basis bilden. Die Frage nach der theologischen Sicht außerchristlicher Religionen und die Reflexion der christlichen Glaubenslehre im Resonanzraum der religiösen Pluralität ist ein Geschäft der Systematischen Theologie. Das Bewusstsein, dass der christliche Glaube in Gestalt von Religion manifestiert ist, die im Kontext des welt-

⁵⁶ Etwa in: DANZ, CHRISTIAN, Die Deutung der Religion in der Kultur, Neukirchen-Vluyn 2008, 53–62.

⁵⁷ Etwa in: MOXTER, MICHAEL, Wahrheit und Dialog. Eine christliche Perspektive, in: Wolfram Weiße (Hg.), Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik, Münster u. a. 2002, 53–67, bes.: 59f.

⁵⁸ Arnulf von Scheliha konstatiert, dass die „Versuche, die andere Religion unmittelbar aus der eigenen Perspektive heraus zu würdigen, zu unauflöselichen Problemen führen“ (SCHELIHA, ARNULF VON, Der Islam im Kontext der christlichen Religion, Münster 2004, 58).

⁵⁹ Wie schon Albrecht Ritschl im Rahmen seiner Metaphysikkritik gegen Schleiermacher eingewandt hatte (RITSCHL, ALBRECHT, Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag; Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Göttingen 1902, 92). Von der natürlichen Religion und Theologie der Aufklärung hatte sich Schleiermacher allerdings schon in den „Reden“ deutlich distanziert (SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 248 [KGA I/2, 298f]).

anschaulichen Pluralismus der Spät- oder Postmoderne steht, gehört in den hermeneutischen Zirkel der Theologie hinein. Der christliche Glaube weiß sich dem vielfältigen Diskurs der differenten weltanschaulichen Deutungen ausgesetzt und bezieht sich darauf. Dazu braucht es aber keine „natürliche Theologie“ und auch kein bestimmtes Konzept einer „Theologie der Religionen“, sondern nur die Bereitschaft, die Bezugnahme auf außerchristliche Religionstraditionen in die theologische Reflexion einzubeziehen und die christliche Glaubenslehre im Resonanzraum religiöser Vielstimmigkeit zu entfalten.⁶⁰

⁶⁰ So auch Andreas Pangritz: „Das Denkmodell der ‚natürlichen Theologie‘ stellt keine geeignete Basis für das Gespräch mit Juden im Besonderen und für Interkulturelle Theologie im Allgemeinen dar.“ (PANGRITZ, ANDREAS, *Natürliche Theologie als Grundlage für den interreligiösen Dialog heute?*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 26 [2010], 88–111, 108). Er sieht darin eine (apriorische) universale Theorie (vgl. a. a. O., 110), die von allgemeinen Postulaten, d. h. von der Annahme transreligiöser Gemeinsamkeiten ausgeht und von dort aus das spezifisch Christliche zu bestimmen versucht. Dem setzt er den von Albrecht Ritschl und Karl Barth betonten Ansatzpunkt beim Besonderen und Konkreten der christlichen Gottesbezeugung entgegen. Er fordert, das Proprium des christlichen Glaubens in die Praxis des Gesprächs mit Juden und Anhängern anderer Religionen einzubringen (vgl. a. a. O., 109f). Damit bleibt er allerdings hinter dem hier vertretenen Ansatz zurück, der die interreligiöse Begegnung als kreativen Entfaltungsraum der Theologie sieht.

Trost

Erwägungen zur Zukunft der natürlichen Theologie

GÜNTER THOMAS

1. Ansatz und Vorbemerkungen

Postmoderne, spätmoderne oder einfach wahrhaft moderne Gesellschaften erlauben etwas, was die natürliche Theologie überraschen mag. Es gibt in einer polykontexturalen Gesellschaft keine absoluten, Grund unter den Füßen habenden, grundsätzlich privilegierten Beobachtungsstandpunkte. Alle Beobachter sind durch andere Beobachter beobachtbar. Es gibt nur beobachtete Beobachter. Jede operative Beobachtungsunterscheidung ist selbst wieder von einem anderen Beobachter als kontingent beobachtbar.¹

Die natürliche Theologie, die die Grenzen der sogenannten Offenbarungstheologie beobachtet, kann selbst vergleichend beobachtet und bewertet werden. Genau dies soll in den folgenden Ausführungen geschehen. Unstrittig ist dabei: Keiner sieht alles, jeder sieht anders und jede Sicht wird auch durch Blindheit erkaufte. Allerdings sehen die eigene Blindheit immer nur die anderen. In diesem Sinne sollen die Unternehmungen der natürlichen Theologie einer knappen funktionalen, wissenssoziologisch inspirierten Analyse unterworfen werden. Das Odeur und der Habitus der natürlichen Theologie kann geprüft und der Selbstanspruch in der Annonce der Selbstbeschreibung kann hinsichtlich seiner Einlösung im sozialen Raum kritisch beobachtet werden. Damit erübrigt sich nicht das Projekt einer natürlichen Theologie. Aber es eröffnen sich – so ist zu hoffen – entspanntere Arbeitsgemeinschaften mit „den Anderen“ jenseits der natürlichen Theologie.

¹ Zu Beobachtungsoperationen siehe exemplarisch JAHRAUS, OLIVER/ORT, NINA (Hg.), *Beobachtungen des Unbeobachtbaren. Konzepte radikaler Theoriebildung in den Geisteswissenschaften*, Weilerswist 2000; FUCHS, PETER, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt a. M. 1992.

2. Dimensionen natürlicher Theologie

Der Erlanger Theologe Walter Sparn beginnt seinen Artikel zu Natürlicher Theologie in der TRE mit der folgenreichen Einsicht:

Gehalt und Gebrauch des Unterscheidungsbegriffes ‚natürliche Theologie‘ bestimmten sich stets im Zusammenhang mit seinen Seiten- und Gegenbegriffen (‚vernünftige‘ bzw. ‚übernatürliche‘, ‚offenbarte‘ Theologie) sowie im Blick auf den ihn spezifizierenden Kontext: In der Wechselbeziehung der theologischen Annahme einer ‚natürlichen Gotteserkenntnis‘ und der philosophischen Rede von ‚Gott‘ und ‚natürlicher Theologie‘ oder ‚natürlicher Religion‘ haben sich Bedeutung und Zuordnung der Begriffe ‚Natur‘, ‚Vernunft‘, ‚Offenbarung‘ von Anfang an, in neuerer Zeit zweifellos tiefgreifend, verändert. Die theologische natürliche Theologie spiegelte auch immer eine Einschätzung des Verhältnisses zwischen dem Anspruch des Christentums auf allgemeine Geltung und seiner historischen Realität.²

Sparns, wohl von manchen Theologinnen und Theologen geteilte Überlegung ist,

1. dass natürliche Theologie immer eine Unterscheidungsoperation voraussetzt, die ein eigener Vollzug einer Beobachtung ist. Dabei werden beide Seiten der Unterscheidung durch die Unterscheidung geprägt. Sie grenzt sich ab „von“, sie sieht sich als Alternative „von“. Dies ist die konzeptionelle und *unterscheidungslogische Dimension* des Begriffs.
2. Die Unterscheidung der natürlichen Theologie vollzieht sich in der Wahrnehmung einer Problemlage. Konkret, der Spannung zwischen dem Anspruch auf Allgemeinheit des Christlichen oder des Religiösen und der offensichtlich anders gelagerten soziokulturellen Realität. Dies ist die *sozio-kulturelle Dimension* des Begriffs. Es ist also eine Krise der Plausibilisierung in die weitere Unterscheidung eingelagert – oder zumindest eine Plausibilitätsdifferenz.
3. In der Wahrnehmung dieser Spannung entfaltet die natürliche Theologie ihre eigenen Zielvorstellungen, formuliert ihre Abzweckungen und justiert nicht zuletzt auch die Bestimmung ihrer gewünschten Adressaten. Dies ist die *kommunikationspragmatische oder funktionale Dimension* des Ansatzes.
4. Was in Sparns dürren Sätzen auch schon anklingt: Natürliche Theologie ist eine sehr spezifische Form der Selbstbeobachtung der Theologie, die zugleich Gewissheiten bzw. Vermutungen über die eigene Resonanzfähigkeit und kommunikative Leistungsfähigkeit mit sich führt. Darum verbreitet die natürliche Theologie – in einem olfaktorischen Modell formuliert – das Odeur einer selbstbewussten Überlegenheit und einer repressiven Toleranz gegenüber den weniger resonanzfähigen „Anderen“. Natürlich ist es zumeist eine sogenannte Offenbarungstheologie oder auch im katholischen Kontext die lehramtliche Theologie usw. Aber es gibt immer einen „Anderen“. Natürliche Theologie

² SPARN, WALTER: Art. Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994), 85–98, 85.

kann schwer vermeiden, sich mit der sich selbst zugeschriebenen Überlegenheit des Vernünftigen zu annoncieren. Dies ist die *habituelle Dimension* natürlicher Theologie.

Schon in Sparns knapper Skizze wird deutlich, dass natürliche Theologie – und darin wurzelt die kommunikationspragmatische Dimension – neben der Selbstbeobachtung einen mehrfachen Objektbeobachtungsbezug hat: Sie beobachtet zumeist kirchliche, positive, offenbarungsbezogene oder auch mythische Theologie, wenn man z. B. die platonische Polemik gegen mythische Theologie in der *Politeia* anschaut. Und, sie beobachtet zugleich die kulturelle Umgebung von Kirche und traditioneller Theologie in der gegenwärtigen Gesellschaft.

3. Kontexte der Validierung und der Adressaten

Die Beobachtung dieser dreifachen Beobachtung der natürlichen Theologie – Selbstbeobachtung, Beobachtung der Gesellschaft und Fremdbeobachtung alternativer Theologien – verweist auf das erste Problemknäuel: Für wen wird natürliche Theologie getrieben? Was ist ihre Absicht? Was sind ihre Adressaten? Und: Ist die natürliche Theologie kulturell und sozial erfolgreicher als ihre Alternativen? Ist sie ein volksmissionarisches Programm für bildungsaffine Schichten, oder doch eine Selbstvergewisserung eines bestimmten Milieus oder tatsächlich eine wissenschaftliche Grundlagenreflexion, die niemand anhand ihres sozialen Erfolgs messen darf? Die (An-)Fragen ließen sich fortführen.

Die dritte Beobachtungsunterscheidung der natürlichen Theologie macht sie zu einem dynamischen Geschehen. Neben dem Anderen der Offenbarungstheologie und der Situation der kulturellen Fraglichkeit des Christentums bzw. der Religion unterscheidet natürliche Theologie einen speziellen *Kontext der Validierung*. Der Kontext der Validierung ist auszuinseln und genau darum kann er sich wandeln. In den Kontexten der Validierung wird Evidenz mobilisiert, die gegenüber der Offenbarungstheologie einerseits antiautoritär zwangloser und zugleich bindender und so in der Folge allgemeiner ist. Blickt man auf die Geschichte der natürlichen Theologie, so kann dieser Validierungskontext wechselnd der Kosmos, die Natur, die Struktur der Erfahrung oder auch die Geschichte sein.

Darum markiert in der hier vertretenen Betrachtung der natürlichen Theologie der mit dem Namen Immanuel Kant verbundene Bruch mit der klassischen kosmologisch ausgerichteten natürlichen Theologie zugunsten einer Wendung hin zu einer existenzanalytischen und dann religionstheoretischen Orientierung nur einen Gestaltwandel bei einer gleichbleibenden Problematik. Die Natur der natürlichen Theologie ist sozusagen austauschbar.

Kontexte der Validierung sind historisch kontingent und von großformatigen gesellschaftlichen Plausibilitätsannahmen abhängig.³ So gibt es im Rahmen des hier vertretenen Ansatzes zwischen der klassischen metaphysikorientierten Theologie und Schleiermachers Religionstheorie keinen großen Bruch. Aus der Sicht einer Offenbarungstheologie und aus einer wissenssoziologischen Sicht heraus – und dies haben die theologischen Kritiker m. E. richtig gesehen –, sind die Nachfolgeeinrichtungen einer kosmologischen natürlichen Theologie eben Nachfolgeeinrichtungen – an der gleichen Problemfront kämpfend und mit den gleichen Problemen belastet.

Blickt man auf die natürlichen Theologien und die Kontexte der Validierung, so sind diese nicht einfach durch den Commonsense, sein Wissen, seine Intuitionen und Leitimaginationen erschlossen. Es ist interessant zu sehen, dass die Texte der natürlichen Theologie dazu gegenläufig durchsetzt sind mit Evidenzsuggestionen, die theoriefrei sein wollen, es aber faktisch nicht sind. Man denke an Immanuel Kants bestirnten Himmel, an die Beispiele in Friedrich Schleiermachers berühmten „Reden“ etc. Sie sind alle gespickt voll mit Evidenzvorstellungen, die aus dem Commonsense scheinbar möglich sind.⁴ Fakt ist darum, dass die Erschließungen des Validierungskontextes durchgehend durch bestimmte, zumeist philosophische Theorien vollzogen werden. Hegel, Kant, Peirce, Whitehead, Foucault, Husserl, Merleau-Ponty, Schelling, bestimmte Naturphilosophien, ... die Liste ließe sich leicht fortsetzen. Manchmal spielt die äußerst voraussetzungsreiche Annahme, man könnte auch sagen: „vormoderne kognitive Vermutung“, mit, dass die Zeit, die Welt, die Wirklichkeit als Ganzes wirklich von der Philosophie in Gedanken gefasst wird. Unter dieser Voraussetzung findet dann die Theologie mittels einer bestimmten Philosophie den Anschluss an die Vernunft. Doch dies ist, wie schon bemerkt, heute äußerst unwahrscheinlich.⁵

Die mehr oder wenig still mitlaufende Annahme innerhalb der natürlichen Theologie ist, dass für die kulturellen Skeptiker, die Gebildeten unter den Verächtern, der mit der Theorie erschlossene Validierungskontext plausibler ist als „die andere“, eben nicht natürliche Theologie (z. B. eine „Offenbarungstheologie“), von der sich die natürliche Theologie als leistungsfähigere, weil vernünftigere

³ Man könnte fragen, ob es nicht so etwas wie epistemische „social imaginaries“ von Gesellschaften und Kulturen gibt. Siehe TAYLOR, CHARLES, *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC/London 2004. Strittig wäre zweifellos, woran man diese abgreift.

⁴ Zur fraglosen Evidenz des Common Sense siehe den Klassiker GEERTZ, CLIFFORD, *Common Sense as a Cultural System*, in: Ders. (Hg.), *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, 73–93. Bemerkenswert ist, dass für Ernst Cassirer der Common Sense keine eigene symbolische Form ist. So CASSIRER, ERNST, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a. M. 1990.

⁵ Zum Test kann man Naturwissenschaftler fragen, die auf der Suche nach der Theory of Everything sind und dann sagen würden, dass die Philosophie eine ganz parochiale Begleitreflexion ist, eben eine Form von Kulturwissenschaft.

und sozial allgemeinere Alternative absetzt. *Nota bene*: Dieser Anspruch des Vernünftigeren im Sinne eines die Partikularitäten Übergreifenden liegt auch dem Einsatz von natürlicher Theologie im interreligiösen Dialog zugrunde. Inmitten der wilden Spieler bestimmter Religionen erscheint die natürliche Theologie als aufgeklärter Schiedsrichter.

Wer sind die Adressaten, die von den Argumenten der Anhänger natürlicher Theologie überzeugt werden sollen? Sachlich sind es die einen Theismus bestreitenden Naturalisten, für Prozesstheologen sind es die Naturalisten ohne Tiefendimension, für andere sind es religiös Gleichgültige oder Ahnungslose, religiös Unbestimmte und Indifferente, sonstige Spötter und faktische Gottesleugner oder auch radikale Privatisierer von Religion.

4. Das Plausibilisierungsdefizit und die Adressaten natürlicher Theologie

Bei der Frage nach den Adressaten stößt man auf zwei nicht miteinander kombinierbare Modelle und auf eine große Unklarheit. Zwei Adressatengruppen sind möglich. In dem einen Fall geht es um eine *sachliche Vertiefung* und Präzisierung, im anderen Fall um eine *soziale Universalisierung*.

Folgt man der von Augustinus zitierten Unterscheidung Varros, also der Unterscheidung philosophischer, mythischer und politischer Religion respektive Theologie, so ist der Ort der natürlichen Theologie die philosophische Akademie.⁶ Die Masse, der Pöbel und die Ignoranten, die Ungebildeten, die Vernunftschwachen und Emotionsaffinen leben und praktizieren die mythische Religion – und verstehen niemals, was in der Akademie gedacht wird. Und: Sie brauchen es auch nicht. Die philosophisch ausformulierte Wahrheit muss von ihnen nicht begriffen werden. Dieser Ansatz ist folgenreich: In seinem Rahmen stört es wenig, wenn von einem Buch mit natürlicher Theologie nur vierzig Exemplare verkauft werden. Selbst Schleiermacher hatte mit seinen „Reden“ nur die Gebildeten unter den Verächtern im Blick. Ganz entsprechend ist in David Tracys Modell der drei Öffentlichkeiten von öffentlicher Theologie (Universität, Kirche und Gesellschaft) das, was man als natürliche Theologie betrachten könnte (Fundamentaltheologie), auf die spezifische gebildete Öffentlichkeit der Universität bezogen. Nur darauf. Zugespitzt formuliert: Vernunft ist partikular lokalisiert. Natürliche Theologie zielt auf die Wissenden, die richtig Reflektie-

⁶ Zur Unterscheidung LIEBERG, GODO, Die ‚theologia tripertita‘ in Forschung und Bezeugung, in: ANRW, Teil 1: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik 4 (1973), 63–115; DIHLE, ALBRECHT, Die Theologia tripertita bei Augustin (1996), in: Ders. (Hg.), Ausgewählte kleine Schriften zu Antike und Christentum, Münster 2013, 267–282.

renden, die Theoriefähigen, kurz: auf eine Reflexionselite, die in dieser Tiefe zu denken bereit und fähig ist.

Nimmt man aber den Vorwurf des kulturellen Plausibilisierungsleistungsdefizits gegenüber der Offenbarungsreligion ernst, dann muss sich die natürliche Theologie angesichts der Allgemeinheit der Vernunft und der sozialen Weite vernünftiger Einsicht der Aufgabe eines breiten quasi volksmissionarischen Programms stellen. Schließlich zielt die Erkenntnis auf eine Erkenntnis- und Lebensform aller vernünftigen Menschen. Tatsächlich jeder vernünftige Mensch, und dies ist in modernen Demokratien und die Menschenrechte achtenden Gesellschaften schlicht *jeder* Mensch, kann im Grundsatz die vernünftige Einsicht nachvollziehen. Natürliche Theologie ist dann nicht eine Angelegenheit einer Reflexionselite an der Akademie, sondern sie zielt auf die Bildung der Massen, denen man Vernunft oder die Kompetenz der Introspektion unter Bedingungen von Menschenrechten und Demokratie schlechterdings nicht absprechen darf.⁷ Die Überzeugungsarbeit der – wohlgermerkt begründenden – Vernunft kann grundsätzlich keine sozialen Grenzen der Plausibilisierung akzeptieren. Der gegenüber der Kirchentheologie oder der Offenbarungstheologie formulierte Anspruch der vernünftigen Allgemeinheit ist zwingend auch eine soziale Allgemeinheit: der Mensch im Allgemeinen, jeder Mensch. Der Selbstanspruch aller natürlichen Theologie gegenüber den kulturell-sozialen Plausibilisierungsdefiziten der Offenbarungstheologie ist ernst zu nehmen – wengleich die Spannung zwischen den beiden Adressatentypen offensichtlich ist.

Dieses Plausibilisierungsgefälle, dieser funktionale Kern ist m. E. durchgehend in allen Varianten einer Zuordnung zwischen natürlicher Theologie und „den Anderen“ eingeschrieben.⁸ Gleichgültig, ob die natürliche Theologie die religiöse Vorstufe (bei allen Menschen noch ohne Wirken des Geistes) vor der Offenbarung ausformuliert, oder ob sie das allgemeinere Buch der Natur expliziert, das gegenüber dem partikularen Buch der Offenbarung für alle offen liegt und einfacher zu lesen ist, es handelt sich immer wesentlich auch um ein unterstelltes Plausibilitätsgefälle. Selbst bei Thomas von Aquin kann man das Plausibilitätsgefälle sehen, ebenso in der gesamten dogmatischen Entwicklung und den jeweiligen Formatierungen dessen, was sich funktional natürliche Theologie nennt.⁹

⁷ Dies muss, wie in der Politik mit Blick auf die Wähler, wie im Recht mit Blick auf den Vollzug von Gerechtigkeit, wie im Sport mit Blick auf die Praxis von Fairness etc. als operative Fiktion mitgeführt werden – muss aber genau dazu hier und da schon auch empirisch vorzeigbar und respezifizierbar sein.

⁸ Gut beobachten lässt sich dies bei GESTRICH, CHRISTOF, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977; ebenso in LAUSTER, JÖRG/OBERDORFER, BERND, *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009.

⁹ Noch die Theologie Jüngels ist von einer Überbietungsfigur der Universalität geprägt.

Egal, wie man es in einer Detailzuordnung von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie justiert, das Plausibilitätsgefälle ist in diesem Theologietyp nicht zu übersehen. Dieses zweite Modell wurde in der Moderne das Standardmodell. Ist nun die natürliche Theologie das Wissen der Reflexionselite? Nein! Die faktische soziale Verallgemeinerungsfähigkeit ist der funktionale Kern jeglicher natürlicher Theologie der Gegenwart.¹⁰

5. Beobachtungen des sozialen und soziokulturellen Anspruchs natürlicher Theologie

Was sieht man, wenn man die Bemühungen natürlicher Theologie innerhalb und außerhalb theologischer Kreise beobachtet?¹¹ Kann die natürliche Theologie als Alternative zu einer kirchlichen und offenbarungsbezogenen Theologie ihren Anspruch eines Nachweises der vernünftigen Allgemeinheit des Gottesgedankens oder der Religion faktisch und nicht nur theoretisch, und d. h. *sozial* einlösen? Anders formuliert: Kann die natürliche Theologie leisten, was sie zu leisten gemeinhin beansprucht?

Die folgenden Beobachtungen mögen zufällig und zu partikular sein, aber sie lassen erkennen, dass in der gegenwärtigen Kultur westlicher Gesellschaften eine natürliche Theologie nicht sonderlich effektiv wirkt. Selbst im Denkraum der Universität und der Forschung ist die Bilanz ernüchternd – sie müsste sich ja in realen Diskursräumen zu Religion und Christentum niederschlagen.

Die deutsche Gesellschaft für Religionsphilosophie scheint durchgehend ein Unternehmen von Theologinnen und Theologen zu sein.¹² Einen Lehrstuhl für Religionsphilosophie gibt es wohl in München. Der ehemalige Guardini-Lehrstuhl ist heute aber mit dem Schwerpunkt Buddhismus besetzt.¹³ Die Deutsche Gesellschaft für Psychologie (DGPs) hat überhaupt keine Fachgruppe

Vgl. FISCHER, HERMANN, *Natürliche Theologie im Wandel*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983).

¹⁰ Man kann das unterschiedlich formatieren: Das ist im katholischen Bereich etwas anderes als im halbpietistisch-reformierten Bereich. Natürlich entstehen hier spannende und interessante Erkenntnisse und Lektüren. Da treffen sich z. B. weltweit immer die gleichen maximal 100 Leute, die im Feld von Science and Theology arbeiten, von der John Templeton Foundation finanziert werden und sich selbst den Anschluß an die eine Vernunft unterstellen.

¹¹ Eine Nebenbemerkung: Die natürliche Theologie innerhalb des katholischen Universums ist m. E. durch die Existenz des Lehramtes, den rechtlichen Charakter des Lehrbestandes, den Protest gegen das strukturell konservative Rom und nicht zuletzt den offenen soteriologischen Anspruch der Kirche eine tatsächlich andere Geschichte.

¹² Deutsche Gesellschaft für Religionsphilosophie: Der Vorstand, abrufbar unter: <https://www.religionsphilosophie.org/der-vorstand/> (Zugriff: 10.04.2024).

¹³ Ludwig-Maximilians-Universität München: Professur für Religionsphilosophie, abrufbar unter: <https://www.philosophie.lmu.de/de/fakultaet/professur-fuer-religionsphilosophie/index-2.html> (Zugriff: 10.04.2024).

Religionspsychologie.¹⁴ Es gibt auch keinen Lehrstuhl für Religionspsychologie an einer Fakultät für Psychologie.¹⁵ Religionspsychologie treibt die praktische Theologie in Wien.¹⁶ In der Religionssoziologie schaut es deutlich besser aus. Es gibt eine große und aktive Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und Soziologen.¹⁷ Die systematische Reflexion von Religion in diesen Disziplinen müsste doch, wenn wir sagen, die Referenzgröße sei Wissenschaft, ein Ankerfeld für natürliche Theologie sein. Aber es regiert die Fehlanzeige.

Bei dem volksmissionarischen, auf die Allgemeinheit abstellenden Programm der natürlichen Theologie schaut es nicht besser aus. Es ist nicht zu erkennen, dass eine natürliche Theologie die Prozesse der zunehmend sich beschleunigenden Entkirchlichung, der zunehmenden religiösen Indifferenz unter Gebildeten wie Bildungsschwachen irgendwie aufhält oder auch nur abbremst.

6. Natürliche Theologie als Niscentheologie und Copingstrategie

Gegenläufig zur Behauptung vernünftiger Allgemeinheit ist die natürliche Theologie faktisch eine milieugebundene Niscentheologie. Es ist die Niscentheologie kirchlich halb Entfremdeter – in einer noch kirchlich geprägten und irgendwie christlich-religiösen kognitiven kulturellen Landschaft. Nicht selten ist sie biographisch von einer früheren stark inhaltlichen Religiosität getragen. So die kursorisch versammelte Evidenz. Mit dem Verschwinden von Kirche und innerlicher Theologie dürfte darum auch natürliche Theologie verschwinden. Analog nimmt in der weiteren Kultur mit dem Verschwinden von Theologie auch das Interesse der Philosophie an der Theologie ab.

Die an dieser Stelle vertretene These ist, dass die natürliche Theologie die natürlichen Theologen in genau der Krise tröstet, in der sie die kirchliche Theologie und ihre Infragestellung sehen. Natürliche Theologie ist ein kognitives Copingtool für die natürlichen Theologen. Der Anthropologe Roy Rappaport würde von Autokommunikation sprechen.¹⁸ Es ist der Trost der Philosophie

¹⁴ Deutsche Gesellschaft für Psychologie: Fachgruppen, abrufbar unter: <https://www.dgps.de/fachgruppen> (Zugriff: 10.04.2024).

¹⁵ Sektion Gesundheits- und Umweltpsychologie: Religionspsychologie, abrufbar unter: <https://www.bdp-verband.de/sektionen/gesundheits-und-umweltpsychologie/fachthemen/religionspsychologie> (Zugriff: 10.04.2024).

¹⁶ Universität Wien: Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie, abrufbar unter: <https://etfpt.univie.ac.at> (Zugriff: 10.04.2024).

¹⁷ <https://soziologie.de/sektionen/religionssoziologie/vorstand> (Zugriff: 10.07.2024). Dass eine Person auf einer akademischen Ratsstelle die Sektion leitet, ist aber doch auch sprechend für die Stellung innerhalb der Soziologie.

¹⁸ Vgl. RAPPAPORT, ROY A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge u. a. 2002, 51.

(Boethius) in der Situation der doppelten Entfremdung – der Entfremdung von der kirchlichen Herkunft (viele religiöse Migranten arbeiten am Projekt der Natürlichen Theologie) und der Entfremdung von der entspannt religions- und gottvergessenen hedonistischen Kultur.

Die Kluft zwischen den funktionalen Leistungsansprüchen und der faktischen sozialen Einlösung ist so unüberbrückbar, dass das Programm unter den Bedingungen der Gegenwart nur als unmöglich bzw. als gescheitert angesehen werden kann.¹⁹ Die krisenhaft erlebte Spannung zwischen der Partikularität der sozialen Praxis des christlichen Glaubens bzw. christlicher Religion und der Allgemeinheit des Gottesgedankens bzw. der Religion wird von der natürlichen Theologie nicht leistungsfähiger aufgearbeitet als durch „die Anderen“. Die natürliche Theologie wird mit „der anderen Theologie“ und mit der Kirche überleben oder untergehen – sollten diese untergehen.

7. Ist das noch Theologie, oder kann das weg? Eine falsche Frage angesichts des wachsenden Funktionalismus

Ist natürliche Theologie noch Theologie, oder kann sie weg? Diese Frage ist falsch gestellt. Und im Zweifelsfall muss sie mit einem entschlossenen „Nein!“ beantwortet werden. Natürliche Theologie kann nicht weg! Bei Licht betrachtet kann und darf es auf Seiten der „Anderen“ keinerlei Triumphgeheul oder gar ein Überlegenheitsgefühl angesichts der schwachen Resonanz natürlicher Theologie geben.

Alle gute Theologie leidet auf ihre Weise an der Spannung zwischen dem Anspruch der Offenbarung der Universalität Gottes und der sozialen Partikularität der von Menschen gelebten Gottesbeziehung in der Gegenwart. Nicht erst in der späten Moderne müssen Christen damit leben lernen, dass Menschen eine mehr oder weniger fröhliche Gottesvergessenheit leben.²⁰ Zugleich wäre es ein zu schlichter und bequemer Ausweg und letztlich ein Akt des „Sich-selbst-Belügens“, würde man sich einfach mit der Behauptung zufriedenstellen, dass ohnehin alle Menschen von sich aus eine Gottesbeziehung leben, wie immer verborgen.

Beide Unternehmungen, die natürliche Theologie und ihr alter Gegner einer Offenbarungstheologie leben und leiden hoffentlich an dieser Spannung von Partikularität und Universalität und haben – etwas kriegerisch ausgedrückt –

¹⁹ Man könnte dies sehr gut an der sozialen Reichweite der Theologie Falk Wagners messen. WAGNER, FALK, *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*, Frankfurt a. M./New York 1996.

²⁰ Einschlägiges und Wegweisendes zur Gottesvergessenheit findet sich in der Theologie Wolf Krötkes. Dazu ZIEGLER, PHILIP G., *Doing Theology When God Is Forgotten. The Theological Achievement of Wolf Krötke*, New York 2007.

zunehmend gemeinsame Gegner. Mächtige Gegner sind zunehmend Theologien, die das Problem der Spannung zwischen Partikularität und Universalität programmatisch auflösen oder stillschweigend ignorieren. Diese Theologien haben aufgegeben, sich an dem Problem, was natürliche Theologien und Offenbarungstheologien teilen, aber unterschiedlich bearbeiten, auszurichten.

Was die neuen Gegner auf verschiedene Weise repräsentieren, sind die Radikalisierungen eines Funktionalismus. Eine funktionalistische Theologie findet sich gegenwärtig immer öfter in Kirchenleitungen der Evangelischen Kirchen.²¹ Theologie ist dann eine Art ad hoc Management-Tool bzw. ad hoc Identitätstool. In diesen Kirchenleitungen – sei es auf einer mittleren oder auf der hohen Steuerungsebene – geschieht Kirchenleitung anhand von Finanzerwägungen und anderen Management-Tools. Man mag dies als eine eigene Art von eigentümlicher Theologieverachtung betrachten. Doch diese zumeist die Vergangenheit idealisierende Sichtweise erfasst nicht den funktionsorientierten Umbau. In diesem Umbau der Theologie zu einem Impressions- und Identitätstool geht es nicht mehr um eine Erkenntnis oder Wahrheitssuche. Vielmehr ist die Theologie ein Tool, um als Hintergrundsound oder rhetorische Waffe ganz bestimmte psychologische und politische Effekte auszulösen. Die Theologie hat die Aufgabe, einen emotionalen Mantel für gewisse organisatorische Notwendigkeiten oder politische Bedürfnisse zu schaffen oder semantische Identitätsmarker aufzurufen.

Diese Umbauten sind sehr ernst zu nehmen, da es religionstheoretisch betrachtet um die Instrumente geht, mittels derer sich eine Pflege des religiösen Feldes vollzieht. Zugleich gibt es Religionsforscher, die beunruhigt sind, wie wenig die Kirchen ihre eigene Semantik ernstnehmen.²² Universitätstheologen, die als Theologen Mitverantwortung übernehmen für die Gestaltung des religiösen Feldes, sollten diesen Umbau engagiert, kritisch und interventionsbereit verfolgen. Für die Übernahme von Verantwortung für die Kirche bezahlt der Staat die Theologie.

Nicht nur in Kirchenleitungen findet sich ein Funktionalismus, der aus der Spannung von Universalität und Partikularität herausführt bzw. diese auflöst. Es gibt Partikulartheologien, die die Partikularität ihrer Erfahrung, ihrer Gruppe, ihrer Perspektive und Semantik zur Waffe im kulturell-moralischen Kampf um Identität und Macht machen. Es gibt kontextuelle Theologien, die

²¹ Für eine breite Sichtung dieser Theorieperspektive auf Religion siehe BÄDER-BUTSCHLE, IVO/LIENAU, DETLER, *Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche*, Leipzig 2021. Für eine letztlich pointiert funktionalistische anstelle einer theologischen Begründung der praktischen Theologie siehe KARLE, ISOLDE, *Praktische Theologie*, Leipzig 2020.

²² Für die steuernden Selbstbeschreibungen im Kontext von Reformprozessen luzide SCHLAMMELCHER, JENS, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*, Würzburg 2013.

nicht aus einem bestimmten Erfahrungskontext und für einen bestimmten Erfahrungskontext Theologie mit einem universalistisch-inklusiven Horizont treiben, sondern ihre Theologie als Härtung von Partikularität begreifen – und so meinen, sich von der Spannung zwischen Partikularität und Universalität befreien zu können. Theologie wird dann zur identitätsstärkenden Waffe im sozio-kulturellen Kampf um Deutungsmacht. Die Deutungsmacht wird dann zur Gewinnung realer Macht in Institutionen der Zivilgesellschaft und z. B. auch an Universitäten eingesetzt.²³ Hier findet sich eine Umstellung hin zu einer Theologie, in der sich weder ein Plausibilisierungswille nach außen findet, noch ein Leiden an der Krise der Plausibilisierung. Die Partikularität wird zur emotionalen und kognitiven Schubkraft zur Durchsetzung der eigenen Partikularität gegen andere Partikularitäten.

8. Perspektiven, Entwicklungslinien, Kooperationen

Blickt man auf das gegenwärtige internationale Feld von universitärer Theologie, so teilen viele Protagonisten einer natürlichen Theologie und ihre klassischen „Anderen“ heute mehr, als es auf den ersten Blick erscheint. In ihren Debatten ist eine geteilte Grundspannung eingeschrieben, die jede gute Theologie bearbeitet. Es ist diese Grundspannung, die m. E. Kooperationen nahelegt.

Aus der hier vertretenen Perspektive einer methodisch aufgeklärten und offenbarungstheologisch ausgerichteten konstruktiven Theologie ergeben sich mehrere Kooperationsprojekte für produktive Arbeitsgemeinschaften. Hilfreich ist dabei, im theologischen Diskurs von Begründen auf Erläuterung umzustellen.²⁴ Die Leistungslosigkeit der natürlichen Theologie liegt ja auf der Ebene der Begründung. Aber auf dem Feld der theologischen Explikation eröffnen sich die genannten Arbeitsgemeinschaften. Für eine Theologie, die auf ihre Weise dem Grundsatz *fides quaerens intellectum* folgen möchte, lassen sich fünf Kooperationsprojekte benennen:

²³ Instruktiv SCHUBERT, SOPHIA/KASOW, HANNAH, Das Konzept der Deutungsmacht. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Debatte in der Politischen Theorie?, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 36 (2007), 39–47; FOLKERTS, JOSHUA, Zur Theorie der Deutungsmacht. Eine ideengeschichtliche Erkundung in klassischen und modernen Machttheorien, in: Zeitschrift für Politische Theorie 10 (2019), 211–232.

²⁴ Dazu THOMAS, GÜNTER, Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig 2020, Kap. XI. In eine ähnliche Richtung weist die Studie von JÜTTE, STEPHAN R., Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Tübingen 2016.

8.1 Rezeption externer Theorieperspektiven zugunsten produktiver Selbstkritik

Auch eine dezidiert theologische Theologie wird eine Dimension der Selbstkritik pflegen, die sich als Verarbeitung externer Perspektiven und Kritiken zu vollziehen weiß und sucht. Die Theorieperspektiven, die auf Kirche, auf gelebte Religion, auf religiöse Praxis und auf theologische Denkpraktiken von anderen Disziplinen aus entwickelt werden, sind wichtig, weil sie der Theologie zu einer Selbstkritik durch die Verarbeitung externer Perspektiven helfen.²⁵ Sie helfen darin, sich selbstkritisch gewissermaßen über die Schulter zu schauen. Dies betrifft auch die Auseinandersetzung mit distinkt anders gelagerten Entwürfen.

8.2 Analyse von Denkformen und Modellen

Der Glaube, der zu verstehen sucht, führt zu einer Theologie, die in der Explikation und Erläuterung des Handelns Gottes mit großer Selbstverständlichkeit denkerische Werkzeuge benötigt. Auch diese Theologie arbeitet mit Denkformen, Modellen, Konzepten und Theorien für den Vollzug der eigenen konstruktiven Denk- und Entdeckungsarbeit. Diese Denkformen, Modelle und Theorien entstammen den intellektuellen Umgebungen der jeweiligen Zeit. Diese Rezeptionen orientieren und prägen wiederum die Wahrnehmungen der Umgebungen der Theologie durch ebendiese Theologie. Dieser Prozess der Inanspruchnahme der Denkformen, Modelle und Theorien ist ohne Zweifel zirkulär. Und doch sind diese Instrumente – auch dann, wenn sie nicht die Funktion einer Begründung haben – ein Teil der gegenwärtigen pragmatischen Validierung der Rede von Gott. Eine Unterinstrumentierung der Theologie, beispielsweise beim Begriff der Natur, erzeugt potentiell markante Fehlorientierungen. Dies betrifft auch den Begriff der Welt, der Gesellschaft, der Verantwortung, der Person und der Zukunft – um nur einige wenige Begriffe zu markieren, bei denen sich naive, und d. h. unterinstrumentierte Begriffsverwendungen vielerorts beobachten lassen. Also auch wenn konstruktive Theologien mit Umwelten umgehen, müssen diese theoretisch instrumentiert sein.²⁶ Karl Barth ist ein Meister darin, seine Modelle und Theorien zu invisibilisieren.²⁷ Das explizite Umgehen mit Werkzeugen und Tools, mit anderen Erkenntnisformen aus fremden Theorietraditionen, halte

²⁵ Zur Beschreibung der Verschränkung externer und interner Perspektiven DALFERTH, INGOLF, U., *Theology and Philosophy*, Oxford/New York 1988; DALFERTH, INGOLF U.: *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in: *EvTh* 46 (1986), 402–422; instruktiv dazu die Beiträge in SCHÜLE, ANDREAS/THOMAS, GÜNTER (Hg.), *Niklas Luhmann und die Theologie*, Darmstadt 2006.

²⁶ Exemplarisch zur Modellrezeption der Autopoiesis in einem theologischen Verständnis von Leben und Schöpfung siehe GREGERSEN, NIELS HENRIK, *From Complexity to Life. On the Emergence of Life and Meaning*, New York 2003.

²⁷ Dazu kritisch THOMAS, GÜNTER, *Karl Barths pneumatologischer Realismus und operativer Konstruktivismus*, in: Werner Thiede (Hg.), *Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag*, Leipzig 2018, 87–101.

ich für sehr wichtig, auch für eine Theologie, die dem *fides quaerens intellectum* folgt. So entstehen Arbeitsgemeinschaften mit anderen Formen von Theologie.

8.3 Theologische Aufklärung

Die Theologie, auch eine konstruktive ‚theologische Theologie‘ schuldet ihrer Zeit theologische Aufklärung. Theologie sollte auch ihre kulturellen, sozialen, medialen Umgebungen mit ihrem eigenen Wissen zu verstehen suchen und nicht nur die Natur – das ist nur ein ganz schmaler Ausschnitt –, um sie theologisch aufzuklären. Der Begriff „Theologische Aufklärung“ ist eine Abwandlung von Niklas Luhmanns soziologischer Aufklärung.²⁸ Theologische Aufklärung steigt in der Tat in die Kulturanalyse ein. Nicht aus apologetischen Motiven heraus, sondern einfach aus einer Sorge heraus: Wie wird in anderen Kontexten über bestimmte Themen gedacht? Wie denken andere? Wie denken wir? Was kann die Theologie zum Verstehen des Menschseins, zum Begreifen der Gesellschaft und zur Analyse sozialer Prozesse beitragen?²⁹ Wie gehen andere, wie gehen wir mit Vergeblichkeitserfahrungen um? Wie gehen, wie gehen andere mit Erfahrungen des Bösen um? Was ist zu hoffen? Welche Eschatologien sind in säkularisierter Gestalt in anderen Theorien und Phänomenfeldern versteckt, die wir aufklären können? Wie ist Versöhnung zu begreifen?³⁰ Es geht um Explikation und Exploration in Themen- und Phänomenfeldern. Wie wird außerhalb der christlichen Theologie Lebensgabe und Lebenshabe, Lebensentfaltung, Lebensgier, Lebensbewahrung gedacht? Wie denken andere über das Leben: Braucht es Gabe? Braucht es Opfer? Welche Stellung und welche Aufgabe hat das Moment der Selbstbehauptung? Wie gehen wir mit Scheitern um? Und natürlich: Man kann von Selbsttransendenzen reden, aber Menschen überschreiten sich vielmals mit ihren Projekten, die sie sich suchen. Wie gehen andere Menschen damit um, dass sie sich gerne unterwerfen möchten? Das Problem der gegenwärtigen Gesellschaft ist ja nicht, dass die Menschen autonom sein wollen. Es ist faszinierend, wie bereitwillig sich Menschen anderen Menschen, aber auch Ideen und Programmen unterwerfen. Welche säkularen Messianismen gibt es? Was sehen andere als Grund für Erbarmen?

²⁸ Ab 1970 erschienen unter dem Obertitel „Soziologische Aufklärung“ insgesamt 5 Aufsatzbände Niklas Luhmanns, deren Erkenntnisimpuls u. a. darin lag, eine soziologische Aufklärung der Gesellschaft zu leisten – nicht um sich selbst zu begründen, sondern um erhellende Erkenntnisse zu liefern.

²⁹ Für eine entsprechende Analyse der Medien im Horizont Barthischer Theologie THOMAS, GÜNTER, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998. Für erste Skizzen einer theologischen Aufklärung narrativer Umwelten siehe THOMAS, Weltabenteuer, Kap. II.

³⁰ Für ein Beispiel solcher Aufklärung SCHELL, MAXIMILIAN, Wegbereitung der Versöhnung. Öffentliche Theologie im Kontext gesellschaftlicher Versöhnungsprozesse, Leipzig 2021.

Dann natürlich die Frage nach Gerechtigkeit: Welche Gerechtigkeit suchen wir? Wo gestehen auch wir ein, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht gegenwärtig ist? Welche Gerechtigkeit ist definitiv nicht zu erreichen? Das ist u. a. ein Problem mit einer übersteigerten Schöpfungsorientierung und einer illusionären Kombination von Gerechtigkeit und Frieden. Es ist offensichtlich, dass es keine Gerechtigkeit im Leben vieler Menschen gibt. Dieser Sachverhalt war es, der der Eschatologie in den biblischen Traditionen Schubkraft verliehen hat. Deswegen ist meine Skepsis so stark, die natürliche Theologie auf die Schöpfung zu fixieren.³¹ Ich fürchte, dass man dann in alle Reduktionismen reinrennt, die eigentlich schon in der hebräischen Bibel durchgespielt, reflektiert und ansatzweise überwunden sind.

Es ließen sich problemlos noch weitere Themenfelder finden. Das alles sind Fragen, mit denen wir nicht belehren, sondern versuchen, in den Dialog zu treten – mit der Kunst, mit Theater, mit Wissenschaftlern, nicht aus einem apologetisch-religionsapologetischen Interesse, sondern aus einer Neugierde heraus, die auch mit Chuzpe die entsprechenden Themen und Tropen in die Gespräche einbringt. Eine konstruktive Theologie kann sich gelassen auch vergleichend selbst über die Schulter schauen.

8.4 Erläutern als Aufgabe

Die vierte Funktion ist der dritten ähnlich, allerdings wechselt sie die Perspektive. Ohne das Ziel eines Beweises oder des Aufweises letzter Vernunftgründe erläutert eine gute Theologie auch nach außen, was wir glauben. Denn das tiefe Wahrheitsmoment der natürlichen Theologie in der hier vorgelegten funktionalen Betrachtung ist, dass sie einen wichtigen Impuls des christlichen Glaubens aufnimmt: die denkerische theologische Kommunikation in Räume jenseits der Kirche. Das ist ein Grundimpuls jeder guten Theologie. Die Frage ist nun natürlich: Was macht man dann? Will man beweisen? Soll und kann es jeder denkende Mensch begreifen? Sind die, die es nicht begreifen möchten, zu doof oder zu verstockt? Und: Ist es alles erst zu übersetzen und dann zweisprachig anzubieten?³² Zu offensichtlich ist, dass die Versuche einer Übersetzung sich

³¹ THOMAS, GÜNTER, „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Abschied von einer ebenso populären wie irreführenden Doppelformel, in: Sebastian Kleinschmidt/Friedemann Richert/Thomas A. Seidel (Hg.), *Bild der Welt und Geist der Zeit. Dem Zerfall von Kirche und Gesellschaft begegnen*, Leipzig 2024, 31–58.

³² Zur Problematik des Übersetzens und der damit erhofften Plausibilitätsgegewinne OORSCHOT, FREDERIKE VAN, *Hermeneutische Grundfragen zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen. Übersetzung und gegenseitiges Vertrautwerden*, in: Frederike van Oorschot/Simone Ziermann (Hg.), *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten*, Leipzig 2019, 17–33; TIETZ, CHRISTIANE, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: *EvTh* 72 (2012), 86–100. Siehe auch die schon erwähnte Arbeit von JÜTTE, *Analogie*.

entweder in Banalitäten verlieren oder ausschweifig werden. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit erliegen sie einer der Todsünden der gegenwärtigen Religionskultur in der Aufmerksamkeitsgesellschaft: Die Übersetzungen sind erwartbar langweilig, präsentieren sich im Ton moralischer Oberlehrer, sind phantasielose und feige Plagiate nicht-theologischer Äußerungen und nicht zuletzt sichtbar mutlos und lahm.³³ Die Erläuterung hofft Gleichnisse inmitten der Welt zu finden.³⁴

Oder versucht man, etwas bescheidener, nur zu erläutern? Zu erläutern in der Suche nach Analogien, in der Suche zu explizieren, weil der Glaube – das ist ein Kippunkt – nicht davon lassen kann, auch verstanden zu werden, obwohl er letztlich auch eine Torheit ist – und dies nicht zu verbergen braucht. Diese Spannung ist schon in das Neue Testament eingeschrieben. Theologinnen und Theologen können nicht lassen, zu hoffen, auch außerhalb der Gemeinde, außerhalb des engeren Kreises der Glaubenden durch Explikationen in gewisser Weise verstanden zu werden. Hier bewegen sie sich tastend in dem Zwischenraum von notwendig und möglich. In Sachen theologischer Aufklärung kann die Theologie zweifellos inhaltlich viel mutiger werden. Wenn die Fülle des christlichen Glaubens und der theologischen Reflexion als Alternative oder als analoge bzw. gleichnishafte Möglichkeit in aktuelle Prozesse hineingetragen wird, dann ist Theologie ein ausstrahlungsreiches Unternehmen.

9. Getröstete Theologie

Die spitze These der hier vorgelegten Überlegungen war, dass die Versuche einer natürlichen Theologie im Horizont der späten Moderne im Kern intellektuelle Unternehmungen einer Organisation von Trost sind. Es sind Versuche der Selbsttröstung. Aber auch eine Kritik dieser Versuche muß sich fragen lassen: Brauchen wir, brauchen auch „die Anderen“ Trost?

Die Antwort kann nur heißen: Ja! Jede Theologie als denkerische Bemühung benötigt Trost. Theologinnen und Theologen leiden in ihren intellektuellen Bemühungen an der Geduld des sich selbst erschließenden Gottes. Jede Theologie bleibt *theologia viatorum* auch mit Blick auf die gewonnene Gewißheit und die faktisch erreichte Plausibilisierung. Glaubende können sich nicht einfach über sich ausbreitende Religions- und Gottlosigkeit freuen – ebensowenig wie über theologische Gedankenarmut und Einsichtsparsamkeit. Sie können aber auch nicht sagen: „Ich freue mich über den Tod der Gottlosen“ und deren

³³ THOMAS, Weltabenteurer, 353f.

³⁴ Immer noch instruktiv und orientierend LINK, CHRISTIAN, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976, obgleich Link seine Position in andere Problemräume hinein entwickelt.

Verstockung. Die Theologie hat an dieser Stelle hoffentlich ein bisschen mehr Werkzeuge zur Hand. Und doch: Auch die Theologie, die sich als Alternative zu natürlicher Theologie begreift, leidet an einer Fragmentarität theologischer Erkenntnis *und* Plausibilisierung, selbst wenn sie die Universalität des offenbaren Gottes aus und in bestimmten Kontexten zu formulieren sucht. Sie bleibt irritiert durch die Grenze ihrer Plausibilisierungskraft. Sie weiß, dass sie auch in epistemischer Hinsicht Fragment bleibt und das schließt jetzt an das Eschatologische an: Sie arbeitet mit der Hoffnung auf eine universale Erkenntnis Gottes, die heilsam ist. Die bleibende Irritation der Spannung zwischen Partikularität und Universalität ruft nach dem Trost des Geistes auch in den intellektuellen Unternehmungen.³⁵ Dieser Spannung auf der Ebene der Plausibilisierung entspricht auf einer Sachebene die Spannung zwischen dem, was die Welterfahrung des Glaubens ist und was als Versprechen Gottes ergriffen wird.

Trostlos, und dann auch verbiestert und freudlos, sollten beide nicht sein: Die philosophische und ‚natürliche‘ Theologie und ‚die andere‘ Theologie.

³⁵ Dies sieht mit Blick auf Karl Barth deutlich OBST, GABRIELE, „Veni creator spiritus!“ Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998; THOMAS, GÜNTER, Das Ende der intellektuellen Gemütlichkeit. Theologie unter der Voraussetzung der Lebendigkeit Gottes, in: Georg Pfleiderer/Christiane Tietz/Matthias D. Wüthrich (Hg.), Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen, Göttingen 2023, 228–257.

Autorinnen und Autoren

Prof. em. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth war bis 2013 Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und lehrte bis 2022 als Danforth Professor for Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien.

Prof. Dr. Georg Gasser ist Professor für Philosophie und Geschäftsführender Direktor des Instituts für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Prof. Dr. Dr. h.c. Christine Axt-Piscalar ist Professorin für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen.

Prof. Dr. Friederike Nüssel ist Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Universität Heidelberg.

Dr. Birgitta Annette Weinhardt ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Philosophie der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Prof. Dr. Michael Coors ist Professor für Theologische Ethik an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich und Leiter des Instituts für Sozialethik im Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

Prof. Dr. Markus Mühling ist Professor für Systematische Theologie und Philosophie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Prof. Dr. Veronika Hoffmann ist Professorin für Dogmatik an der Universität Fribourg.

Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt war Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Universität Basel.

Prof. Dr. Dr. Günter Thomas ist Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Ruhr-Universität Bochum und Research Associate in Systematischer Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch, Südafrika.

Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich ist Professor für Systematische Theologie sowie Leiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.