



STEP 13/1

Benedikt Paul Göcke (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 1

Historische und systematische Perspektiven

 **Aschendorff**  
Verlag

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11912-9

ISBN 978-3-402-11913-6 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12380-5>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Klaus Müller

## Idealistisches Apriori Zur Denkform-Frage christlicher Theologie

### 1. Anbahnung

Joseph Ratzinger hat von Anfang seiner akademischen Biographie bis in sein Pontifikat als Benedikt XVI. unterstellt, dass es, seit das Christentum in den Raum der spätantiken Öffentlichkeit getreten war, so etwas wie eine naturwüchsige Konvergenz zwischen Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Theologie gegeben habe, ein Einander-entgegen-Reifen beider Seiten, das der Theologie dann später wie von selbst einen Platz im Konzert akademischer Disziplinen gesichert habe. Die Tatsache, dass das Phänomen der okzidentalen Universität seine tiefsten Wurzeln in den christlichen Domschulen des Mittelalters hat, scheint ihn darin zu bestätigen. Dennoch waren die Verhältnisse schon am Anfang keineswegs so harmonistisch, wie diese Position unterstellt. Schon damals gab es namentlich durch berühmte Neuplatoniker wie Kelsos, Proklos, Porphyrios und Kaiser Julian eine dezidierte und vor allem philosophisch begründete Christentumskritik. Diese richtete sich neben einer historisch-philologischen Widerlegung von Bibelstellen vor allem gegen den Glaubensbegriff, die Auffassung von Wundern und die moralischen Überzeugungen christlicher Herkunft, ging aber ihrerseits durchaus mit einer philosophischen, bei einigen Autoren auch ins Spekulative, gar Irrationale ausfransenden Theologie einher.<sup>1</sup> In der Gegenwart wiederholt sich diese Konstellation in gewisser Weise: nicht durch den aus angelsächsischem Kontext kommenden *New Atheism* eines Richard Dawkins, Daniel C. Denett oder Christopher Hitchens<sup>2</sup> (dafür sind diese Wortmeldungen intellektuell einfach zu dünn), wohl aber durch Stimmen wie die eines Kurt Flasch, der nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit christlichen Traditionen und einigen darüber geschriebenen Klassikern im hohen Alter zur völlig polemikfreien Überzeugung kommt, aus rein intellektuellen Gründen nicht

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich: WINFRIED SCHRÖDER: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Stuttgart, Bad Canstatt 2011.

<sup>2</sup> Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: „Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema - und was Theologie daraus lernen kann“, in: M. Striet (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008, 29–56.

mehr Christ sein zu können.<sup>3</sup> Und ungleich wirkmächtiger werden solche Einsprüche natürlich literarisch transportiert und sickern sie ins kollektive Bewusstsein ein. Besonders markant geschieht dies etwa durch Maarten t’Harts autobiographischen Roman *Magdalena* über das fanatisch-calvinistische Leben seiner Mutter, in dem er – der erklärte Atheist – Grunddogmen der christlichen Tradition und namentlich das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser des schieren Schwachsinn zu überführen trachtet.<sup>4</sup> Jede Theologie, die mit einem beruhigten Verweilen im traditionellen Theismus mit seinem personalen Gott, der über Bewusstsein und Freiheit verfügt und handelnd Geschichte macht, sich für solche Herausforderungen gewappnet meint, kann längst einpacken. Sie ist intellektuell einfach nicht mehr satisfaktionsfähig.

Doch wie gesagt: Das ist nichts Neues. Die christliche Theologie musste sich schon in der Frühzeit ihres Auftretens ihren Platz im Ensemble ernstzunehmender Welt- und Selbstbeschreibung des Menschen und damit der Wissenschaften erkämpfen. Und sie tat das dadurch, dass sie für sich in Anspruch nahm, in ihren Diskursen nicht einfach von Ethik, Politik und Poesie zu handeln (das alles auch), sondern Erkenntnis von Welt, Leben und Wirklichkeit im Ganzen zu sein. Kurz: Schon die frühen christlichen Theologen wie ein Justin der Märtyrer, ein Klemens von Alexandrien, ein Origenes, ein Augustinus etc. verstanden sich im Vergleich mit den vorchristlichen Denkern von Anaximander bis Aristoteles und erst recht in der Konkurrenz zu Neuplatonikern wie Plotin als die „besseren“ Philosophen. Sie alle waren überzeugt, in den Streit um die Wahrheit über Welt und Leben etwas einzubringen, was anderen Agenten in diesem Konkurs der Wissensformen nicht zugänglich war. Im Grunde befindet sich die Theologie derzeit in einer ganz ähnlichen Situation, aber sie hat in diesem Kampf um Anerkennung ihrer akademischen Dignität vor einigen Jahren einen notablen Schub erhalten.

## 2. Die Position des Wissenschaftsrats

Gut zwei Jahre lang – von 2008 bis 2010 – hatte sich eine Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates, des obersten Beratergremiums der Politik in Fragen von Wissenschaft, Lehre und Forschung, mit der Situation der christlichen Theologien und anderer auf Religion bezogener Disziplinen an deutschen Hochschulen befasst. Die Arbeitsgruppe bestand aus der Spitze des Wissenschaftsrates, Vertretern

<sup>3</sup> Vgl. KURT FLASCH: *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.

<sup>4</sup> Vgl. MAARTEN T’HART: *Magdalena. Eine Familiengeschichte*, München 2015.

einiger Bildungs- und Wissenschaftsministerien aus Bund und Ländern sowie Vertretern diverser Disziplinen, so auch dreier christlicher Theologen und einer Theologin (zwei evangelisch, zwei katholisch).

Ausgangspunkt war die Beobachtung des Wissenschaftsrates gewesen, dass es sich bei den großen christlichen Theologien um Fächer handele, die den Eindruck erweckten, außerordentlich verrechtlicht, vermachtet, unterausgelastet, überausgestattet und forschungsschwach zu sein. Schnell machte darum anfangs das Schlagwort vom „intelligenten Sparen“ die Rede – und dem verband sich auch rasch die Idee, durch etwaige Einsparpotentiale Ressourcen für eine akademische Beheimatung des Islam als einer dritten theologischen Richtung an deutschen Hochschulen zu schaffen, um die dringend nötige professionelle Lehrerbildung für islamischen Religionsunterricht sicher zu stellen, auf den hunderttausende muslimischer Schülerinnen und Schüler an deutschen Schulen rechtlichen Anspruch besitzen.

Vom ersten Teil dieses Ausgangsszenarios – intelligentes Sparen – ist so gut wie nichts geblieben, weil schnell klar wurde, dass die Ausdifferenziertheit der Theologien, die verbürgten Mitspracherechte der jeweiligen Religionsgemeinschaften (Kirchen) und die außerordentlich quantitativ und qualitativ heterogene Landschaft der christlichen Theologien keine linearen Sparmaßnahmen nach dem Rasenmäherprinzip zulassen. Dem verband sich in der Arbeitsgruppe zudem nach wenigen Sitzungen eine hochkarätige Diskussion über den wissenschaftstheoretischen Status der Theologien quer durch alle vertretenen Gruppen der Mitglieder. So kam es, dass sich in den im Januar 2010 nahezu einmütig vom Wissenschaftsrat verabschiedeten Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen<sup>5</sup> bisher in der deutschen Wissenschafts- und Bildungspolitik nie gehörte Aussagen über die Theologien finden. Allerdings gingen diese Passagen nach Präsentation der Empfehlungen in den Medien angesichts deren nahezu exklusiven Interesses an den Aussagen zum Islam mehr oder weniger unter. Um die einschlägigen Textteile angemessen zu verstehen, bedarf es eines kurzen Blickes auf die Prämissen, von denen die Arbeitsgruppe ausging<sup>6</sup>:

Die noch vor wenigen Jahrzehnten als *Common Sense* geltende These, dass Religionen in der Spätmoderne bedeutungslos würden, hat sich definitiv als falsch herausgestellt. Religionen prägen nach wie vor – und in vielem sichtbarer als noch vor wenigen Jahren – auch moderne Gesellschaften, in großen Teilen

<sup>5</sup> So der Titel der entsprechenden Publikation des Wissenschaftsrates (Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010).

<sup>6</sup> Ich resümiere hier Gedanken, die der damalige Vorsitzende des Wissenschaftsrates, Prof. Dr. Peter Strohschneider, mehrfach zu Beginn öffentlicher Kongresse zu den *Empfehlungen* vorgetragen hat.

der Welt ist sogar ein außerordentliches Wachstum religiöser Phänomene, gerade auch der Christentümer, wahrzunehmen, desgleichen aber auch eine Zunahme religiöser Konfliktlagen.

Abgenommen hat demgegenüber die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Erscheinungsbildes von Religion. Unübersehbar ist eine Pluralisierung der Bekenntnisse – Stichwort „Freikirchen“ –, aber auch die in keiner Weise mehr zu übersehende Präsenz fremder Religionen, zumal des Islam, in westlichen, traditionell christlich geprägten Gesellschaften.

Der Rechtsstaat möchte Religiosität fruchtbar machen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt (dahinter steht so etwas wie eine abgeschwächte Form der bekannten „Böckenförde-These“, dass auch moderne, säkular-demokratische Gesellschaften von Voraussetzungen leben, die sie nicht selbst schaffen können). Der Staat muss auf die Pluralisierung von Religion intellektuell und institutionell reagieren.

Daraus folgt zum einen eine Stärkung bekenntnisneutraler Beschäftigung mit Religion etwa durch die Religions- und die Islamwissenschaft, zum anderen aber auch eine forcierte Selbstausslegung der Religionen in Gestalt ihrerseits pluralisierter Theologien. Das entscheidende Anliegen ist dabei nicht einfach ein integrationspolitisches, sondern ein wissenschaftspolitisches im Rahmen des Religionsverfassungsrechts.<sup>7</sup>

Vor diesem Hintergrund wurde die Errichtung islamisch-theologischer Institute bzw. Fakultäten beraten. Es ging darum, Lösungen zu finden, die dem spezifischen, vom christlichen Theologiebegriff abweichenden Selbstverständnis islamischer Gottesgelehrtheit genauso entsprechen, wie sie sich vor einer Art Verkirchlichung des Islam zu hüten haben – und damit aber zugleich die schwierige Frage einer Mitwirkung islamischer Verbände an der Berufung von Hochschullehrern beantworten müssen.

Auf dem Hintergrund dieses Szenarios sind nun im Folgenden Aussagen der Empfehlungen über die christlichen Theologien in Blick zu nehmen. Dass es einer gewissen Justierung und Konzentration im Feld der theologischen Bildungsstätten bedarf, steht für das Papier außer Frage, auch wenn entsprechende Maßnahmen außerordentlich regional bedingt sein können. Das gilt etwa für die Frage der Zahl notwendiger theologischer Vollfakultäten in Bayern, für die Kleinteiligkeit vieler Institute der theologischen Lehrerausbildung und für die Rolle der – in ihrer Bedeutung keineswegs verkannten – kirchlichen Hochschulen, denen ebendeshalb empfohlen wird, sich durch Spezialisierung ein

<sup>7</sup> Die an einigen theologischen Fakultäten eine Zeit lang umlaufende These, man habe die Theologien gleichsam als Integrationslotsen ins Boot geholt, um sie dann – wenn sich das Scheitern der Integrationsprozesse herausgestellt habe – als funktionslos zu denunzieren und aus den Hochschulen zu verbannen, entbehrt jeglicher Grundlage.

Alleinstellungsmerkmal zu schaffen und zudem auch in staatliche Qualitätssicherungsprozesse einzuklinken.

Ungleich bedeutsamer als diese pragmatischen Empfehlungen aber ist die Weise, in der das Papier des Wissenschaftsrates den Ort der Theologien im gegenwärtigen Hochschulsystem beschreibt. Das geschieht in dreifacher Hinsicht:

Aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft: Auch im spätmodernen, säkular-demokratischen Rechtsstaat sind Religionen eine wesentliche Quelle normativer Orientierung und tragen Religionsgemeinschaften Wesentliches zu gesellschaftlichen Verständigungsprozessen bei.

„Darum haben Staat und Gesellschaft auch ein Interesse an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem. Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen [...]. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.“<sup>8</sup>

Aus der Perspektive der Kirchen und Theologien: Natürlich haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen ein Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, was ihnen eine ganz erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Diese können sie nur im engen Austausch mit anderen Kulturwissenschaften erbringen, indem sie deren Methodenentwicklung rezipieren und ihrerseits zu dieser beitragen.

Aus der Perspektive der Universität: Viele Disziplinen universitärer Forschung und Lehre finden sich aus der Dynamik ihrer eigenen Entwicklungsprozesse mit normativen Problemen konfrontiert, für deren konstruktive Bearbeitung gerade in den Theologien elaborierte Reflexionsformen bereitliegen. Zugleich fördern Theologien die kritische Reflexivität wissenschaftlicher Weltansichten, indem sie

„[...] die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen [thematisieren], insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben.“<sup>9</sup>

Anders gesagt: Theologie fungiert als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung. Und das steht in einem Papier des

<sup>8</sup> Wissenschaftsrat: *Empfehlungen*, 58.

<sup>9</sup> Ebd., 59.

Wissenschaftsrates! Besseres hätte der Theologie nicht passieren können.<sup>10</sup> Daneben nehmen sich Vorschläge zur Theologisierung der Theologie etwa in Gestalt einer Ausgliederung religionswissenschaftlicher oder judaistischer Lehrstühle aus den theologischen Fakultäten als die buchstäblichen Peanuts aus. Beiden Fächern wäre damit aufs Höchste gedient, weil sie dadurch von den nur schwer verständlichen kirchlichen Mitspracherechten befreit würden (katholisch: Nihil obstat). Die Begeisterung für diese Prozesse hält sich aber bei den Betroffenen in durchaus engen Grenzen. Die Angst, dadurch bislang zugängliche „Beritte“, also Adressatenkreise zu verlieren, überwiegt.

### 3. Theologie versus Religionswissenschaft

Entsprechend der seit Jahren wachsenden öffentlichen Wahrnehmung von Religion, steigt auch das akademische Interesse an ihr. An den theologischen Fakultäten geht dieser Trend weitgehend vorbei. Die Studierendenzahlen im deutschen Sprachraum sinken. Im katholischen Bereich ragen einzelne Fakultäten gegen die Tendenz mit zunehmenden Studienfällen und hoher Auslastung heraus, wenige weitere bewegen sich in einem stabilen Mittelfeld, viele balancieren am Rand ihrer Existenzberechtigung und werden nur durch die konkordatarische Absicherung der Priesterausbildung am Leben erhalten (manchmal bis hinein in die Groteske, dass eine Fakultät pro Studienjahr genau einen Priesteramtskandidaten aufzubieten hat). Schon längst wird laut vernehmlich gefragt, wieso die öffentliche Hand solche Klitschen alimentieren soll und damit ein Orchideenfach hätschelt, während andere Disziplinen aus allen Nähten platzen. So reden keineswegs notorische Kirchenhasser.

Diese ganze Debatte bekommt eine zusätzliche brisante Dimension dadurch, dass gegenläufig zur insgesamt abnehmenden Zahl von Studierenden der Theologie die Religionswissenschaften ganz erheblichen Zulauf zu verzeichnen haben. Entsprechend selbstbewusst treten die Fachvertreterinnen und -vertreter in der Regel auf. Weiten Kreisen unter ihnen gilt als ausgemacht, dass sie unter den Bedingungen der Spätmoderne die legitimen Erben der Theologien seien, diese darum akademisch abzulösen hätten und Letztere streng genommen aus dem wissenschaftlichen Feld auszugliedern seien, weil sie wegen der von ihnen konstitutiv erachteten Bekenntnisdimension nach dem Maßstab zeitgemäßer

<sup>10</sup> Schon kurze Zeit später wäre ein solches Statement einer politiknahen Institution angesichts des auch die deutsche katholische Kirche erfassenden Pädophilie-Skandals nicht mehr möglich gewesen.



Wissenschaftstheorie gar nicht wissenschaftsfähig seien. Der Seriosität halber ist sofort hinzuzufügen, dass gerade prominente Stimmen der gegenwärtigen Religionswissenschaft, wie etwa Carsten Colpe oder Theo Sundermeier, diese These der Objektivitätsunfähigkeit der Theologie vehement zurückweisen und manche ihrer Kollegen, die dieses Klischee hätscheln, ihrerseits einer Art unaufgeklärter Kryptotheologie zeihen.<sup>11</sup> Trotzdem sind religionswissenschaftliche Attacken auf die Theologie kein Sonderfall.

Andererseits schreibt sich diese Debatte bruchlos jenem Verhältnismodell von Religionswissenschaft und Theologie ein, das als Pazifizierungsinstrument die Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive einführt. Das mag fürs Allererste eine hilfreiche Intuition sein. Wie wenig sie ausreicht, erhellt daraus, dass zumindest jede systematische Theologie selbstverständlich den Anspruch erheben wird, ihre fraglose Wahrnehmung der Innenperspektive einer Religion kraft ihrer Reflexionsarbeit zugleich mit einer Außenperspektive zu verbinden und für diese auch kompetent zu sein, während die Religionswissenschaft umgekehrt genau darauf achten wird, neben der von ihr konstitutiv beanspruchten Außenperspektivität auf keinen Fall mit einer Innenperspektive in Verbindung gebracht zu werden, jedenfalls mit keiner, die die Wahrheitsfrage tangiert. Diese Asymmetrie markiert ziemlich genau den Kern des Strittigen zwischen Religionswissenschaft und Theologie. Es geht präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. Wäre er das nicht, hätte Theologie als Kulturwissenschaft zu gelten und würde als solche mit der Religionswissenschaft koinzidieren, das heißt: Sie würde von dieser beerbt und absorbiert mit allen Konsequenzen. Ist der Anspruch der Theologie dagegen berechtigt, muss er als solcher ausgewiesen werden. Ein Mitglied der erwähnten Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates brachte ebendies bereits bei deren ersten Sitzung auf den Punkt mit der Bemerkung, dass die akademisch-wissenschaftliche Legitimation der Theologie davon abhinge, dass sie Gotteserkenntnis vermittele. Ich stimme dieser These uneingeschränkt zu. Der Ausweis dieser Legitimität entspringt freilich nicht einer Selbstbehauptung der Theologie, sondern einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.

Wenn diese Vorgabe bei Vertreterinnen und Vertretern der Theologie Unbehagen auslösen sollte, dann – das sage ich so ungeschminkt –, weil sich die Theologie in dieser Grundfrage ihrer Identität schon des Längeren eine bemerkenswerte Laxheit gestattet. Denn man darf sich erst gar nichts vormachen: Diese Vergewisserung über den Anspruch auf Gotteserkenntnis tangiert zum einen –

<sup>11</sup> Vgl. THEO SUNDERMEIER: *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 2007, 287–296.

ich sage es sehr vorsichtig – jenen Bereich der Vernunfttätigkeit, der in einer Grenzregie die Reichweite menschlichen Denkens ausmisst und auch noch die strittige Denkform der Gottesbeweise einbezog bzw. einbezieht. Und zum anderen – vielleicht noch prekärer – hängt der Anspruch von Gotteserkenntnis zumindest für die Monotheismen auch an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Narrative, also zugespitzt formuliert an der Frage, ob auch Fiktionen wahr sein können – denn dass es sich bei den heiligen Büchern des Judentums, Christentums und Islams über weite Strecken um solche handelt, gehört seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode zu den Standards neuzeitlichen Bewusstseins und einer mit diesem Bewusstsein nicht zerfallenen Theologie. Genau diesen beiden Fragen, einer begründungstheoretischen und einer hermeneutischen also, hätte die systematische Theologie aus ureigenstem Interesse intensiv nachzugehen.<sup>12</sup>

#### 4. Irritationen

Von einem gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Konsens freilich ist diese Beschreibung von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Religion meilenweit entfernt. Was dabei an systematischer Strittigkeit auftreten kann, greift bisweilen direkt bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn der Philosoph Christoph Türcke, den ich im Übrigen wegen seiner Verteidigung der Wahrheitsfrage sehr schätze, über die Theologien Folgendes schreibt:

„Wer heute von ‚Gott‘ redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, ‚ihn‘ auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist.“<sup>13</sup>

In einem gebe ich Türcke völlig recht: dass es alles andere als selbstverständlich ist, von Gott, zumal vom monotheistisch-personalen Gott so einfach zu sprechen.

<sup>12</sup> Zu einem diesbezüglich möglichen Programm vgl. KLAUS MÜLLER: „Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität“, in: J. Meyer zu Schlochtern/R. A. Siebenrock (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 289–306.

<sup>13</sup> CHRISTOPH TÜRCKE: „Gott. Inexistent, aber unabweisbar?“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 819–827, hier: 825.

Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, ist darum schlicht die Frage, ob denn dem Gottesgedanken ein wie auch immer verfasster Geltungs- und Wahrheitsanspruch zuerkannt werden kann und wie denn dieser Gottesgedanke als konsistenter näherhin verfasst sein müsste. Meine These in den nachfolgenden Überlegungen wird sein, dass menschliche Vernunft auf diesen Gedanken – ich betone: Gedanken! – nicht Verzicht tun kann, ohne sich selbst zu unterbieten.

Was diese These an Herausforderungen impliziert, blitzt schlaglichtartig in folgendem Zitat auf:

„Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“<sup>14</sup>

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen<sup>15</sup> – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht).<sup>16</sup> Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie<sup>17</sup> oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird<sup>18</sup> – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.<sup>19</sup> Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer ‚Gottesscham‘ über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin

<sup>14</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (5), München/Berlin/New York <sup>3</sup>1999, 9–243, hier: 73.

<sup>15</sup> Vgl. DERS.: „Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (13). München/Berlin/New York <sup>3</sup>1999, 189.

<sup>16</sup> Vgl. dazu STEPHAN GRÄTZEL; ARMIN KREINER: *Religionsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 1999, 118–119.

<sup>17</sup> Vgl. etwa HANS M. BAUMGARTNER, HANS WALDENFELS (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, München <sup>9</sup>1999, 84f.

<sup>18</sup> Vgl. etwa ANTON W. J. HOUTEPEN: *Gott. Eine offene Frage*, Gütersloh 1999, 7–21; 45–68

<sup>19</sup> Vgl. etwa HANNES CORNELISSEN: *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?* Freiburg, Basel, Wien <sup>2</sup>1999, 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu PHILIP L. QUINN; CHARLES TALIAFERRO (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997. CHRISTOPH JÄGER (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998. CHRISTOF GESTRICH (Hg.): *Gott der Philosophen. Gott der Theologen*, Berlin 1999. KURT WOLF: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

Buber, dass der Name „Gott“ als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet „über einer Stunde großer Sorge“<sup>20</sup>. Oder aber – in die systematische Herzmitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen „Fundamentalismus“ trügen.<sup>21</sup> Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich – wie bereits erwähnt – von Anfang an als Erkenntnis verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚Erster Philosophie‘, d.h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte.<sup>22</sup> Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

„Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen“<sup>23</sup>

schrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Aber wie kommt man zu solchen Überzeugungen?

Grob gesprochen seit Gotthold Ephraim Lessing ist klar, dass die wissenschaftliche Erforschung der Bibel, die Exegese, das, was die Kirchen – die katholische und die protestantischen – aus der Heiligen Schrift ableiten, nicht nur nicht zu decken vermag, sondern in eine fundamentale Glaubwürdigkeitskrise führt. Das mündete damals – Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts und dann über

<sup>20</sup> MARTIN BUBER: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, 13–15.

<sup>21</sup> Vgl. RUDOLF BURGER: „Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion“, in: K. H. Bohrer/K. Scheel (Hg.): *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 1999, 922–935, hier: 922–935 Vgl. dazu auch HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 7–11.

<sup>22</sup> Vgl. dazu LUDGER HONNEFELDER: „Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“, in: H. M. Baumgartner/H. Waldenfels (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg, München 1999, 47–64, hier: Bes. 57–62; JOSEPH RATZINGER: „Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 57 (08.03.2000), 52–53. Vgl. auch KLAUS MÜLLER: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten*, Münster 2000, 6–15; 405–413. DERS.: „Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*. Freiburg, Basel, Wien 2002, 33–56

<sup>23</sup> GILBERT K. CHESTERTON: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt 1998, 277.

Jahrzehnte – in grundstürzende Auseinandersetzungen um die Geltungsansprüche religiöser Traditionen. Die katholische Seite hat lange versucht, sich diese Herausforderung durch lehramtliche Verurteilungen bestimmter theologischer Positionen oder Richtungen vom Leib zu halten: Eine päpstliche Bibelkommission hat jahrzehntelang teils aberwitzige, nicht selten gegen den gesicherten Wortlaut des hebräischen oder griechischen Urtextes biblischer Bücher, autoritativ Entscheidungen über die Bedeutung wichtiger Bibelstellen gefällt. Die evangelische Seite hat sich – sehr verkürzt gesagt – in eine evangelikal-buchstabengetreue und eine kulturprotestantische Richtung gespalten, die eine den biblischen Wortlaut bis aufs i-Tüpfelchen verteidigend, die andere alle Geltungsansprüche der Überlieferung historisch entzaubernd und relativierend. Im Alltagsgeschäft von Theologie und Verkündigung hat sich dem die katholische Seite längst angeschlossen. Hier wie dort stehen Ergebnisse theologischer Arbeit und Verkündigung mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander. Immer wieder kam und kommt es zu einem gegeneinander Ausgespieltwerden von Hirn und Herz. Mit Belegen könnte man ein Lexikon füllen. Auf der Strecke bleibt – die intellektuelle Redlichkeit. Die aber gehört wegen des Erkenntnisanspruchs unverzichtbar zum christlichen Glauben. Manche versuchen, diese intellektuelle Redlichkeit dadurch wiederzugewinnen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Schriftauslegung in Zweifel gezogen oder unter Ideologieverdacht gestellt werden – das tut etwa auch das dreibändige *Jesus*-Buch von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.<sup>24</sup> mit einer äußerst selektiven und ersichtlich interessegeleiteten Wahrnehmung ganz bestimmter, eng umgrenzter Sektoren der Exegese aus den letzten Jahrzehnten. Gegen sie wird der Versuch unternommen, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens bis zum Exzess auf Historisches zurück zu leiten. So kann man natürlich reagieren. Aber dann sollten die einschlägigen Stimmen auch so konsequent sein, nicht bloß die religiöse Dimension ihrer Welt, sondern deren *gesamtes* Bild in Einklang mit der Wörtlichkeit ihres Bibelverständnisses zu bringen. Der Preis dafür: ein wirklicher *clash of cultures*, weil ein solches vom Übernatürlichen durchzogenes Weltbild mit den Bildern, die uns die Wissenschaften vom Universum vorlegen, zwangsläufig ungebremst zusammenprallen muss. Daraus kann nur die Verabschiedung der einen oder der anderen Seite resultieren – also Atheismus versus Fundamentalismus – oder eine strukturelle Schizoidie zwischen Religion und restlichem Leben.

Es gibt aber noch eine Alternative: ein wissenschaftlich gestütztes Bild von der Welt, in dem von Anfang an auch das konstitutiv vorkommt, was die Sinne übersteigt und von dem die Religionen und viele Philosophien handeln, wie umgekehrt ein religiöses Denken und Reden, das mutig genug ist, sich um seiner

<sup>24</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER (Benedikt XVI): *Jesus von Nazareth*, Freiburg/Basel/Wien 2007–2012.

intellektuellen Redlichkeit willen in Transformationen selbst seiner vertrautesten Grundbegriffe hineinziehen zu lassen. Diese Denkform ist so uralte wie aktuell lebendig. Erst 2012 wieder ist um sie ein heftiger Streit entbrannt: Der bekennende Atheist und einstige knallharte Materialist Thomas Nagel hat in einem Büchlein mit dem Titel *Mind and Cosmos*<sup>25</sup> die These verteidigt, dass eine materialistische Auffassung des Universums so gut wie sicher falsch sei, weil sie die ganze Dimension des Geistigen – alles Mentale, Psychische etc. – weder erklären noch eliminieren könne. Dafür hat Nagel postwendend vor allem in online geführten Diskussionen heftig Prügel bezogen. Dabei hat das für ihn noch überhaupt nichts mit Religion oder der Gottesfrage zu tun. Es ist nur die These, dass möglicherweise das Geistige – ähnlich wie etwa die Schwerkraft – so etwas wie ein Grundbaustein unseres Universums ist. An dieser These wird im Grunde seit Jahrzehnten bereits laboriert. Ihr zentrales Stichwort lautet „Panpsychismus“ (Allbeseelung). Damit ist keiner Esoterik das Wort geredet, die die Bäume oder Felsblöcke zu umarmen empfiehlt, weil die auch beseelt seien. Gemeint ist lediglich, dass manches dafür spricht, dass Geistiges auch außerhalb des Bewusstseins von Menschen und dem Sich-Gewahren höherer Organismen auftritt, vielleicht sogar bis in den anorganischen Bereich hinein. In der Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings findet sich dafür ein schönes Beispiel: Kristalle wachsen bekanntlich – und zwar nach einem wohl bestimmten, harmonischen Muster, d.h. sie folgen einem Baugesetz, modern gesprochen: einer Information, und die ist etwas Geistiges.<sup>26</sup>

Wie gesagt: Das alles hat noch überhaupt nichts mit der Gottesfrage oder mit Religion zu tun. Aber wenn man sich philosophisch auf diese Denkform einlässt und dann in ihrem Licht die Gottesfrage aufwirft, verändern sich nicht nur auf markante Weise die alltäglichen und eingespielten Vorstellungen, die wir gemeinhin mit dem Wort „Gott“ verbinden. Sondern zugleich entdeckt man, dass sich dieser Gedanke einer untrennbaren Zusammengehörigkeit von Geistigem, also Übersinnlichem, und Sichtbarem seit je wie ein Tiefenstrom durch so gut wie alle Religionen und sehr viele philosophische Gotteslehren zieht. Auch in den biblischen und christlichen Traditionen ist sie vital präsent – bald unterschwellig bald offenkundig. Die Namen, die sie erhielt und erhält, sind allesamt mehr oder weniger missverständlich, ziehen jedenfalls meist eine ganze Schleppe von Vorurteilen hinter sich her: Wenn man von „All-Einheit“ spricht, schwingt gleich der ganze Ferne Osten mit, „Monismus“ ist mit dem Verdacht auf atheistischen

<sup>25</sup> Vgl. THOMAS NAGEL: *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, Oxford/New York 2012.

<sup>26</sup> Vgl. dazu HERMANN KRINGS: „Natur als Subjekt. Ein Grundzug in der spekulativen Physik Schellings“, in: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (Hg.): *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling 1983*, 111–127, hier: Bes. 126–127.

Materialismus behaftet, „Pantheismus“ klingt fast wie „Pantheismus“ und wird einer Gleichsetzung von Gott und Welt geziehen, in der alle wohl bestimmten und herkömmlichen Gottesbilder in mystischem Nebel verschwinden usw.

Hinter und jenseits solcher Verstellungen und Verzerrungen geht es dieser Denkform im Kern darum, das Gesamt der Wirklichkeit, Absolutes und Endliches, Gott und Welt in und aus einer wesenhaften Einheit zu denken – und so zu denken, dass die Differenz zwischen beidem sehr prägnant zur Geltung kommt, aber eben so, dass sie in diese Einheit einbegriffen bleibt. Dass dann auch traumnahe, imaginative Konkretisierungen dieses Gedankens ihr gutes Recht haben, ist ganz unbestritten und steht auf einem anderen Blatt. Und es bleibt zu erwägen, ob nicht genau das den Kern des Phänomens der Religionen ausmacht. In jedem Fall aber wird auf diesem Weg die Theologie gegen jeglichen Irrationalitätsvorbehalt (den manche ihrer eigenen Vertreter mit einer Art Lust auf Kamikaze beanspruchen) auf dem Forum akademischer Diskurse beheimatet.<sup>27</sup> Und vor allem: Wenn ein Programm wie das eben skizzierte ein Label verdient, dann nur ein einziges: Idealismus. Denn den macht exakt aus, Absolutes und Endliches inklusive ihrer Differenz so zusammenzudenken, dass auch in diesem Bild des Ganzen der Wirklichkeit die diese Ganzheit denkende Instanz in Teilnehmer- und Beobachterperspektive zugleich vorkommt. Für das, was das theologisch bedeutet, komme ich am Ende nochmals auf meinen Gewährsmann vom Anfang zurück: Den jungen Joseph Ratzinger.

## 5. Zeugnis eines verhinderten Idealisten

Der für unseren Zusammenhang einschlägige Gedanke, der sich von Ratzingers Antrittsvorlesung 1954 in Bonn bis Wortmeldungen aus seinem Pontifikat als Benedikt XVI. nachverfolgen lässt, findet sich in Ratzingers *Einführung in das Christentum*, und zwar genau in der Funktion, „[d]ie Verwandlung des Gottes

<sup>27</sup> Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006. DERS.: „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg 2010, 9–46. DERS.: „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69/12 (2015), 642–646. DERS.: „All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen“, in: T. Marschler/T. Schärtl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 97–116.

der Philosophen<sup>28</sup>, wie er schreibt, zur Geltung zu bringen, also Vernunft und Glaube zusammen zu halten: Er bezieht sich dazu auf ein von einem anonymen Jesuiten stammendes Diktum am Anfang von Hölderlins Hyperion-Roman. Dort heißt es:

„Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.“<sup>29</sup>

Und Ratzinger kommentiert:

„Jener unbegrenzte Geist, der die Totalität des Seins in sich trägt, reicht über das ‚Größte‘ hinaus, so daß es gering ist für ihn, und er reicht in das Geringste hinein, weil nichts zu gering ist für ihn. Gerade diese Überschreitung des Größten und das Hineinreichen ins Kleinste ist das wahre Wesen des absoluten Geistes. Zugleich aber zeigt sich hier eine Umwertung von Maximum und Minimum, von Größtem und Kleinstem, die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist.“<sup>30</sup>

In eben diesen Zusammenhang und seinen an den Cusaner gemahnenden Sprachduktus findet sich das Motiv eingebettet, um dessentwillen ich mich hier auf Ratzinger/Benedikt XVI. beziehe. Ein fein gestelltes philosophisches Sensorium hat gewiss bei dem letzten Ratzinger-Zitat eben schon aufgemerkt. Da war vom „wahren Wesen des absoluten Geistes“ die Rede. Klingt das nicht nach Idealismus? Es klingt nicht nur so: Wenige Seiten später in der Einführung entfaltete Ratzinger den Primat des Logos auf exakt eben die Weise, wie das auch die idealistische Tradition in ihren besten Stimmen tat und tut: Wenn Vernunft – wie erläutert – um ihrer selbst willen Gründe hat, für einen Primat des Logos zu optieren, dann folge daraus, dass alles Sein seiner innersten Struktur nach logisch, also Gedanke sei. Was sich an objektivem Geist in den Dingen finde, sei „Abdruck und Ausdruck“<sup>31</sup> eines schöpferischen Vorge-dacht-werdens durch einen subjektiven Geist – und unser Denken sei dessen Nach-Denken im buchstäblichen Sinn. Von daher kommt Ratzinger zu dem kühnen Resümee:

„Zu sagen ‚Credo in Deum‘ – ‚Ich glaube an Gott‘ drückt die Überzeugung aus, das objektiver Geist Ergebnis subjektiven Geistes ist und überhaupt nur als dessen Deklinationsform bestehen kann, daß – anders ausgedrückt – Gedachtsein (wie wir es als Struktur der Welt vorfinden) nicht ohne Denken möglich ist.“<sup>32</sup>

<sup>28</sup> JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. In: Ders.: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis - Taufe - Nachfolge* (Gesammelte Schriften; 4), Freiburg i. Br. 2014, 29–322. Hier 141.

<sup>29</sup> Ebd., 143–144.

<sup>30</sup> Ebd., 144.

<sup>31</sup> Ebd., 149.

<sup>32</sup> Ebd., 151.



Das aber heißt für ihn, dass auch Materie in letzter Konsequenz „[...] Gedachtsein, objektivierter Gedanke ist“<sup>33</sup> – eine Überzeugung, der der nachmalige Kardinal auch Jahrzehnte später, bei einem Kolloquium an der Sorbonne, im Blick auf die prominente Gegenposition Jacques Monods vom reinen Zufall als der einzig denkbaren Hypothese erneut Ausdruck verlieh.<sup>34</sup> Auf den Nenner gebracht sagt er damit: Wenn es einen Primat des Logos gibt, dann gilt:

„[...] alles Sein ist letzten Endes Gedachtsein und ist auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen – wir stehen vor dem ‚idealistischen‘ Weg.“<sup>35</sup>

Und das verhält sich in der Tat so. Denn unter Idealismus ist – systematisch gesehen – ein Doppeltes zu verstehen: Dieser Titel kennzeichnet (a) die Überzeugung von einer fundamentalen Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen. (b) Und das impliziert die Annahme, dass alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grunde nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht uns ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen. Fundamentale Wirklichkeitserkenntnis kann es darum nur in Bezug auf eine Wirklichkeit geben, die von Wesen geistig, also logos-förmig ist. Schon Platon war überzeugt, dass die Seele nur das wirklich zu erkennen vermag, was ihr selbst zuinnerst verwandt ist, also das Geistige.<sup>36</sup>

Diesen Ansatz teilt Joseph Ratzinger im Kern seit je. Doch zugleich sucht er die Abgrenzung zu den historisch aufgetretenen Positionen des philosophischen Idealismus, indem er in der Einführung schreibt:

„Gewiß, auch er [sc. der christliche Glaube; K.M.] wird sagen: Sein ist Gedachtsein. Die Materie verweist selbst über sich hinaus auf das Denken als das Vorgängige und Ursprünglichere. Aber entgegen dem Idealismus, der alles Sein zu Momenten eines umfassenden Bewußtseins werden läßt, wird der christliche Gottesglaube sagen: Das Sein ist Gedachtsein – aber doch nicht so, daß es nur Gedanke bliebe und daß der Schein der Selbständigkeit sich dem näher Zusehenden als bloßer Schein erweise. Christlicher Glaube an Gott bedeutet vielmehr, daß die Dinge Gedachtsein von einem schöpferischen Bewußtsein, von einer schöpferischen Freiheit her sind, und daß jenes schöpferische Bewußtsein, das alle Dinge trägt, das Gedachte in die Freiheit eigenen, selbständigen Seins entlassen hat.“<sup>37</sup>

Genau diese Abgrenzung aber – und da verlasse ich meinen theologischen Gewährsmann wieder – vermag nicht zu überzeugen. Wer immer sich in den Quellen des idealistischen Denkens ein wenig umtut, wird unschwer Belege beibringen können, die genau für das aufkommen, was Ratzinger dem philosophischen

<sup>33</sup> Ebd., 152.

<sup>34</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 121–122.

<sup>35</sup> DERS.: *Einführung in das Christentum*, 152.

<sup>36</sup> Vgl. FRANZ V. KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006, 252–261.

<sup>37</sup> RATZINGER: *Einführung in das Christentum*, 153.

Idealismus kritisch als Defekt anrechnet. Hier nur ein einziges, aber besonders geeignetes Beispiel: Schelling beschreibt das Verhältnis von Absolutem und Endlichem, von Gott und Schöpfung in der Logik des Bildes. Weil alles Bild Gottes ist, ist in diesem Bild auch Gottes Selbständigkeit abgebildet, die sich als Selbststand des Seienden geltend macht:

„Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit“.<sup>38</sup>

Die Grenzziehung zum Idealismus, die Ratzinger vornimmt, erweist sich systematisch gesehen als künstlich und gegenstandslos. Ratzinger hat leider, je später, je mehr, dieses ganze Areal der philosophischen Moderne ausgeblendet und seine christlich-idealistische Verankerung philosophisch nahezu exklusiv im Gespräch mit Platon entfaltet bzw. als platonische ausgegeben. Schon länger bin ich überzeugt, dass das intrinsisch mit seinem beinahe gescheiterten Habilitationsverfahren zusammenhängt, in dessen Verlauf ihm der Zweitgutachter Michael Schmaus vorgeworfen hatte, von Bonaventura her einen subjektivistischen und modernistischen Offenbarungsbegriff zu vertreten.<sup>39</sup> Dieses Trauma hat meines Ermessens Ratzinger zu einem völlig verengten Moderne- und Idealismusbild gedrängt.

Das ist – bei aller Hochschätzung Platons – insofern bedauerlich, als sich gerade bei den modernen Idealisten mehr als anderswo Ressourcen für jene „[...] Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“<sup>40</sup> fänden, die Benedikt XVI. in der *Regensburger Vorlesung* gegen eine nur auf die instrumentelle Vernunft sich beschränkende Aufklärung eingefordert hat.<sup>41</sup> Gerade dort lägen auch Anschlüsse bereit, die sich als Liebe offenbarende „Vernunft des Weltalls“<sup>42</sup> theodizeesensibel auszulegen „als jene größere Rationalität, die auch das Dunkle und Irrationale in sich aufnimmt und heilt.“<sup>43</sup>

Wenn man Benedikts argumentativen Gebrauch des Logos-Begriffs im Kern zustimmt, dann folgt daraus nicht zuletzt, dass bei aller Anerkennung der Grenzen menschlicher Vernunft, wie sie auch in dem von Benedikt ausdrücklich

<sup>38</sup> FRIEDRICH W. J. SCHELLING: „Philosophie und Religion“, in: M. Schröter (Hg.): *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck (4)*, München 1965, 1–60, hier: 29.

<sup>39</sup> Vgl. JOSEPH RATZINGER: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998.

<sup>40</sup> JOSEPH RATZINGER (Benedikt XVI.): *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, 29.

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch SIGMUND A. BONK: „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 73–85, hier: bes. 78–84.

<sup>42</sup> RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 126.

<sup>43</sup> Ebd.

erwähnten Analogieprinzip zur Geltung kommt<sup>44</sup>, die heute in Theologenkreisen so beliebte Rede von „Gott als dem ganz anderen“ etc. logisch, philosophisch und theologisch fehlgeht: Logisch, weil etwas, das in jeglicher Hinsicht ein ganz Anderes wäre, überhaupt nicht gedacht werden könnte und wir darum von ihm schlichtweg nichts zu wissen vermöchten<sup>45</sup>; philosophisch, weil – wie unter anderem auch Gianni Vattimo betont – dieses Theorem sozusagen die christliche Aufklärung revoziert und den alten Gott der vorchristlichen Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil restituert<sup>46</sup> – dass das faktisch dann gerade durch Stimmen wie Derrida oder Levinas geschieht, ist mehr als eine Ironie der Geschichte; und theologisch geht die Rede von Gott als dem ganz anderen fehl, weil sie die Selbsterschließung des Logos in der Inkarnation, den Logos als Fleisch gewordenen, der eben kein anderer als der Urlogos alles Wirklichen ist, epistemisch ausblendet.<sup>47</sup> Es führt kein Weg darum herum: Für eine Theologie, die „Vernunft“ groß schreibt – und was sollte sie unter dem Vorzeichen der Spätmoderne und angesichts des Verdachts struktureller Gewaltförmigkeit der monotheistischen Denkform überhaupt anderes tun können! –, entpuppt sich das Theologoumenon von der großen Differenz als dekonstruktionsbedürftiges Märchen. Ausgerechnet in Benedikt XVI. dafür einem Gewährsmann zu begegnen, wird nicht jedem ins Schema passen. Was mich von dieser unerwarteten Gewährsinstanz freilich dennoch fundamental trennt, ist unbeschadet aller Gemeinsamkeit hinsichtlich der Fundamentalität des Logos die Zentralstellung des autonomen, selbstbewussten Subjekts, die Ratzinger/Benedikt XVI. zu keiner Zeit anzuerkennen vermochte, vielmehr als ins Aporetische führende Anmaßung des modernen Menschen verstand, während ich sie als *conditio sine qua non* einer auf dem Areopag der Vernunft rechenschaftsfähigen Theologie betrachte. Von wo anders her wüssten wir denn überhaupt um so etwas wie den Logos, wenn nicht einzig aus der unmittelbaren wissentlichen Selbstbeziehung!<sup>48</sup> Dennoch verdanken wir dem nach Jahrhunderten ersten deutschen Papst, dass er wie kein anderer vorher die Gottesfrage in die *breaking news* der Weltpresse katapultiert hat und die Frage anscharfte, wie denn der Gottesgedanke zu fassen sei.

<sup>44</sup> Vgl. RATZINGER (Benedikt XVI.): *Glaube und Vernunft*, 21.

<sup>45</sup> Vgl. ROLF SCHÖNBERGER: „Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*: Regensburg 2007, 131–142, hier: 137.

<sup>46</sup> Vgl. GIANNI VATTIMO: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004, 55–58.

<sup>47</sup> Einen Vermittlungsversuch aus jüngster Zeit vgl. bei ERWIN DIRSCHERL: *Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie*, Tübingen 2007, 98–113.

<sup>48</sup> Vgl. KUTSCHERA: *Die Wege des Idealismus*, 254.

## Verwendete Literatur

- BAUMGARTNER, Hans M; WALDENFELS, Hans (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 1999.
- BONK, Sigmund A.: „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 73–85.
- BUBER, Martin: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.
- BURGER, Rudolf: „Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion“, in: K. H. Bohrer/K. Scheel (Hg.): *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 1999, 922–935.
- CHESTERTON, Gilbert K.: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*. Aus dem Englischen neu übersetzt von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, Frankfurt 1998.
- CORNELISSEN, Hanns: *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?* Freiburg/Basel/Wien 1999.
- DIRSCHERL, Erwin: *Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie* (Theologische Quartalschrift 187), Tübingen 2007.
- ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005.
- FLASCH, Kurt: *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.
- GESTRICH, Christof (Hg.): *Gott der Philosophen. Gott der Theologen: Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlin 1999.
- GRÄTZEL, Stephan/KREINER, Armin: *Religionsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 1999.
- HONNEFELDER, Ludger: „Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“, in: H. M. Baumgartner/H. Waldenfels (Hg.): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München 1999, 47–64.
- HOUTEPEN, Anton W. J.: *Gott. Eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh 1999.
- JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998.
- KRINGS, Hermann: „Natur als Subjekt. Ein Grundzug in der spekulativen Physik Schellings“, in: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (Hg.): *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung*, 1983, 111–127.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006.
- MENDELSSOHN, Moses; THOM, Martina (Hg.): *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989.
- MÜLLER, Klaus: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten*, Münster 2000.

- MÜLLER, Klaus: „Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg, Basel, Wien 2002, 33–56.
- MÜLLER, Klaus: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien“, in: G. Essen/M. Striet (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 129–161.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- MÜLLER, Klaus: „Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema - und was Theologie daraus lernen kann“, in: M. Striet (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008, 29–56.
- MÜLLER, Klaus: *Glauben, Fragen, Denken. Selbstbeziehung und Gottesfrage* (III), Münster 2010.
- MÜLLER, Klaus: „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg 2010, 9–46.
- MÜLLER, Klaus: „Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität“, in: J. Meyer zu Schlochtern/R. A. Siebenrock (Hg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (Paderborner Theologische Studien 52), Paderborn 2010, 289–306.
- MÜLLER, Klaus: „Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?“, in: *Herder Korrespondenz* 69/12 (2015), 642–646.
- MÜLLER, Klaus: „All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 97–116.
- NAGEL, Thomas: *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, Oxford, New York 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (5), München/Berlin/New York <sup>3</sup>1999, 9–243.
- NIETZSCHE, Friedrich: „Nachgelassene Fragmente 1887–1889. Nr. 411“, in: G. Colli/M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (13), München/Berlin/New York <sup>3</sup>1999.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987.
- QUINN, Philip L; TALIAFERRO, Charles (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997.
- JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. In: Ders.: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis - Taufe - Nachfolge* (Gesammelte Schriften; 4), Freiburg i. Br. 2014, 29–322.
- RATZINGER, Joseph: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998.

- RATZINGER, Joseph: „Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 57 (08.03.2000).
- RATZINGER, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003.
- RATZINGER, Joseph: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Freiburg 2006.
- RATZINGER, Joseph: *Jesus von Nazareth*, Freiburg/Basel/Wien 2007–2012.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: „Philosophie und Religion“, in: M. Schröter (Hg.): *Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck* (4), München 1965, 1–60.
- SCHÖNBERGER, Rolf: „Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft“, in: C. Dohmen (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 131–142.
- SCHRÖDER, Winfried: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit* (Quaestiones 16), Stuttgart, Bad Canstatt 2011.
- SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996.
- SPAEMANN, Robert: „Das unsterbliche Gerücht“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 772–783.
- SPAEMANN, Robert: „Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen“. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten, in: *Die Zeit* 23 (31.05.2000).
- SUNDERMEIER, Theo: *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 2007.
- T'HART, Maarten: *Magdalena. Eine Familiengeschichte*, München 2015.
- TÜRCKE, Christoph: „Gott. Inexistent, aber unabweisbar?“, in: *Merkur - Nach Gott fragen. Über das Religiöse* 53 (1999), 819–827.
- VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer*, München 2004.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.
- Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.
- WOLF, Kurt: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.