



Vittorio Hösle

# Gott als Vernunft



**J.B. METZLER**

# **Gott als Vernunft**

Vittorio Hösle

# Gott als Vernunft



**J.B. METZLER**

Vittorio Höhle  
Department of German and Russian  
University of Notre Dame  
Notre Dame, IN, USA

ISBN 978-3-662-62682-5      ISBN 978-3-662-62683-2 (eBook)  
<https://doi.org/10.1007/978-3-662-62683-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung der Verlage. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: © akg-images/picture-alliance

Planung/Lektorat: Franziska Remeika

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

*Für Waltraut, Burghard, Nora und Cordelia  
Kreft in dankbarer Erinnerung an viele  
philosophisch-theologische Gespräche in  
Lünen und Erfurt*

# Vorwort

Der vorliegende Band bietet meine religionsphilosophischen Aufsätze, die zwar, mit zwei Ausnahmen, schon auf Deutsch erschienen sind, aber verstreut in schwer zu findenden Festschriften und Sammelbänden. Meine Hoffnung ist, dass sie, hier vereint, all denen nützlich sein mögen, denen an einer intellektuellen Durchdringung der christlichen Religion liegt. Glücklicherweise hat das Interesse an der Religionsphilosophie in den letzten Jahren zugenommen, vermutlich u. a. aus folgenden zwei Gründen. Einerseits sind die Schwächen der beiden dominierenden Ideologien unserer Epoche, des Naturalismus und des sozialen Konstruktivismus, immer deutlicher zutage getreten. Andererseits ist der religiöse Pluralismus ein unaufgebbarer Bestandteil der Moderne in einer globalisierten Welt, und die fundamentalistischen Reaktionen gegen ihn, die von der Bigotterie bis zur Gewalt reichen, sind wenig attraktiv. An der eigenen religiösen Tradition ohne Argumente festzuhalten, mag zwar durchaus legitim sein, wenn man spürt, sie allein verschaffe einem moralische Orientierung und metaphysischen Halt. Aber wer in der Lage ist, zu argumentieren, hat die Pflicht, sich um die intellektuelle Analyse seiner religiösen Überzeugungen zu bemühen, auch wenn dies die Bereitschaft impliziert, diese Überzeugungen gegebenenfalls zu korrigieren. Die gegenwärtige geistige Situation eröffnet die Möglichkeit, wieder eine philosophische Gotteslehre ernst zu nehmen, wie sie die größten Geister des Abendlandes inspiriert hat.

Gleichzeitig mit Henning Tegtmeysers eindrucksvoller Verteidigung der Tradition der natürlichen Theologie (*Gott, Geist, Vernunft*, Tübingen 2013) erschien diese Aufsatzsammlung auf Englisch als *God as Reason* (Notre Dame 2013). Die deutsche Fassung hat, neben dem Vorwort, das sich an ein amerikanisches Publikum richtete, allerdings die beiden Aufsätze zu Nicolaus Cusanus und Kierkegaard weggelassen, da diese in meinem Buch *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus* (München 1996) immer noch bequem zugänglich sind. Hinzugekommen sind statt dessen zwei neue Texte – einer über die Trinitätslehre bei Augustinus und Hegel, den ich 2019 für die große Tagung in Cambridge zu “Trinitarian Ontologies” auf Englisch verfasst hatte und 2020 selbst ins Deutsche übertrug, sowie der Dialog “Strabonia” am Schluss des Buches, in

dem ich in literarischer Form unter anderem auf einige der in den Rezensionen zu *God as Reason* sowie auch mündlich dagegen vorgebrachten Einwände reagiere.<sup>1</sup>

Auch wenn das vorliegende Werk keine Monographie wie diejenige Tegtmeyers oder Holm Tetens' faszinierende Schrift *Gott denken* (Stuttgart 2015) darstellt, kommt es doch dem Genre aus zwei Gründen nahe. Erstens sind diese Texte, mit Ausnahme der beiden neueren, von 1997 bis 2009 verfasst worden, also recht kontinuierlich und stets unter dem Gesichtspunkt, zu einer kohärenten philosophischen Theologie beizutragen. Zweitens stehen sie alle auf demselben philosophischen Fundament, demjenigen des objektiven Idealismus. Auch wenn es in der natürlichen oder rationalen Theologie um Argumente geht, erkennt jeder endliche Geist dankbar eine Tradition an, in der derartige Argumente entwickelt worden sind; und im zweiten Teil wird ersichtlich, dass es die rationalistischen Theologen der Spätantike und des Mittelalters, Augustinus, Anselm, Abaelard, Lullus, Cusanus, und die deutsche philosophisch-theologische Tradition von Leibniz bis Hegel sind, die mich am meisten inspiriert haben.

Das komplexe Verhältnis von Theismus und objektivem Idealismus habe ich näher analysiert in meinem Beitrag "Objektiver Idealismus und Theismus" in Auseinandersetzung mit Thomas Nagels *Mind and Cosmos* und Ronald Dworkins *Religion without God* sowie unter Berücksichtigung von Holm Tetens' *Gott denken* (in: *Religionsphilosophie nach Hegel*, hg. von M. Kühnlein und H. Ottmann, Berlin 2021), der allerdings hier nicht nochmals abgedruckt ist, da er bald in demselben Verlag erscheint. Verweisen will ich ferner auf meine in der *Philosophischen Rundschau* 68 (2021), 164–207 erscheinende ausführliche Besprechung von Jürgen Habermas' letztem, auch religionsphilosophische Fragen behandelndem Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

Der Text zu Anselm ist zusammen mit dem ausgezeichneten Anselm-Experten, Prof. Dr. Bernd Goebel, verfasst worden. Manche der Texte sind ursprünglich auf Englisch geschrieben worden; und auch wenn deren Übersetzung oft nicht von mir stammt, habe ich sie doch stets revidiert und autorisiert. Die Angleichung der Texte für den Sammelband verdankt sich der sorgfältigen Arbeit von Herrn Winfried Lücke, für die ich ihm auch hier herzlich danke. Gewidmet ist das Buch meinen Freunden Waltraut, Burghard, Nora und Cordelia Kreft, in deren gastlichem Haus in Lünen ich von 1993 bis 1998 stets willkommen war und wo ich nicht nur mit Nora ohne künstliche Einschränkungen über Gott und die Welt philosophieren konnte.

---

<sup>1</sup>Von den Rezensionen, die ich gesehen habe, sind besonders gewichtig diejenigen von Garrett Barden (*Irish Theological Quarterly* 79 (2014), 171–173), Benjamin J. Burkholder in der *Religious Studies Review* 40 (2014) ([https://doi.org/10.1111/rsr.12147\\_10](https://doi.org/10.1111/rsr.12147_10)), Leo Elders (*The Review of Metaphysics* 68 (2014), 431–432), Ralf Miggelbrink (*Theologische Revue* 110 (2014), 138–140), Herman Philipse in den *Notre Dame Philosophical Reviews* (<https://ndpr.nd.edu/news/god-as-reason-essays-in-philosophical-theology/>) und Pamela J. Reeve (*Toronto Journal of Theology* 30 (2014), 344–345).

Ich kann nur der Hoffnung Ausdruck geben, dass dieses Buch auch Philosophen dazu ermutigen wird, weiter am Gottesbegriff zu arbeiten. Denn dieser ist nicht einfach ein Residuum der Tradition, sondern teils begründungstheoretisch unverzichtbar, teils allein in der Lage, den Einzeldisziplinen der Philosophie einen inneren Zusammenhang zu verschaffen. Denn was auch immer Gott ist, er ist kein Gegenstand *neben* anderen, sondern der Einheitsgrund des Ganzen.

Vittorio Hösle



# Inhaltsverzeichnis

## Teil I Philosophische Theologie

1	Die Idee einer rationalistischen Religionsphilosophie und ihre Herausforderungen .....	3
2	Weshalb teleologische Prinzipien eine Notwendigkeit der Vernunft sind. Natürliche Theologie nach Darwin .....	31
3	Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jonas .....	59
4	Rationalismus, Determinismus und Freiheit .....	83
5	Encephalius. Ein Gespräch über das Leib-Seele-Problem .....	109
6	Religion, Theologie, Philosophie .....	137

## Teil II Die Tradition Eines Rationalisten: Interpretationen Klassischer Religionsphilosophischer Texte

7	Die Philosophie und die Interpretation der Bibel .....	153
8	Inwieweit ist der Geistbegriff des deutschen Idealismus ein legitimer Erbe des Pneumabegriffs des Neuen Testaments? .....	185
9	Von Augustinus' zu Hegels Trinitätslehre .....	201
10	Vernunftgründe, Emotionen und Gottes Gegenwart in Anselm von Canterburys Dialog <i>Cur deus homo</i> (mit Bernd Goebel) .....	227
11	Interreligiöse Dialoge im Mittelalter und in der frühen Neuzeit .....	253
12	Eine metaphysische Geschichte des Atheismus .....	283

**Teil III Statt Eines Nachworts****13 Strabonia. Ein Gespräch über Religion . . . . . 297****Anhang . . . . . 317**

**Teil I**  
**Philosophische Theologie**

# Kapitel 1

## Die Idee einer rationalistischen Religionsphilosophie und ihre Herausforderungen



Eine der wichtigsten intellektuellen Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Katholischen Kirche ereignet hat, ist eine Abkehr vom Fideismus in Richtung Rationalismus – oder, um es genauer zu sagen und um komparative statt klassifikatorischer Begriffe zu verwenden, ein Schritt von einer mehr fideistischen zu einer mehr rationalistischen religionsphilosophischen Haltung.<sup>1</sup> Denn zwischen den beiden Positionen gibt es keine scharfe Grenze, sondern eher ein Kontinuum; natürlich hat nicht einmal die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. den Rationalismus ohne Einschränkung affirmiert, wenn sie auch seine partielle Berechtigung in ziemlich überraschender Weise anerkannt hat. Ebenso war Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede vom September 2006 in erstaunlicher Weise nahe daran, die Vernunft als das rechtfertigende Kriterium der Religion anzuerkennen (obwohl dieser zentrale Punkt aufgrund des Aufhebens vernachlässigt wurde, das das womöglich unglückliche Zitat Benedikts aus Manuel II. Paleologus verursacht hat). Ich gebrauche die Ausdrücke „überraschend“ und „erstaunlich“, weil sich die meisten neuscholastischen

---

<sup>1</sup>Dem anglo-amerikanischen Sprachgebrauch entsprechend verwende ich den Ausdruck „Religionsphilosophie“, um etwas zu bezeichnen, das besser „Philosophische Theologie“ genannt werden sollte. Die Bezeichnung „Religionsphilosophie“ wäre nämlich angemessener für jene Disziplin, die es mit dem menschlichen Phänomen der Religion zu tun hat und als solche eine Teildisziplin der Philosophie des Menschen darstellte, u. a. in Überschneidung mit der Sozialphilosophie, Philosophie der Geschichte und Ästhetik. Ebenfalls gehört das Studium der Pathologien menschlicher Religion wie etwa des Aberglaubens, des Fanatismus und der Sentimentalität zu dieser Disziplin. Ich handle hier ausschließlich von metaphysischen und epistemologischen Fragen in Bezug auf Gott.

---

Übersetzt von Max Gottschlich aus dem englischen Original in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 6 (2007), 159–181.

Ansätze seit dem 19. Jahrhundert durchaus feindlich gegenüber dem Rationalismus verhalten haben. Diese beharren im Anschluss an Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen den *praeambula ad articulos fidei* und den *articuli fidei*<sup>2</sup> darauf, dass letztere nicht durch Vernunft gerechtfertigt werden können, ja gar nicht gerechtfertigt werden sollen. Freilich lehrte Thomas, dass Gottes Existenz durch Vernunftgründe beweisbar sei (und daher nicht ein *articulus fidei* sei); noch im 19. Jahrhundert verurteilte Gregor XVI. die ursprünglich von Louis Eugène Bautain vertretene Lehre, dass die Existenz Gottes nur auf der Grundlage des Glaubens angenommen werden kann.<sup>3</sup> Dennoch kann mit Recht behauptet werden, dass viele Theologen des 20. Jahrhunderts Fideisten waren, selbst in Hinblick auf diesen basalsten Grundsatz, obwohl diese Haltung die Chancen der Theologie, als Wissenschaft ernst genommen zu werden, in dramatischer Weise gefährdete. Weshalb sollte man schließlich die vermeinte Offenbarung eines Wesens anerkennen, dessen Existenz bestenfalls zweifelhaft ist? Ohne philosophische Propädeutik fehlt der dogmatischen Theologie jedwede rationale Grundlegung, wobei die Krise der Fundamentaltheologie und ihrer Kerndisziplin, der Philosophischen Theologie, auch die übrigen Fächer der Theologie nicht unangefochten lassen kann. Radikaler Fideismus wurde besonders von den durch Kierkegaard und der sogenannten dialektischen Theologie beeinflussten Theologen vertreten, aber ebenfalls von katholischen Theologen, insbesondere von jenen, die unter dem Bann Martin Heideggers und seiner postmodernen Nachfolger stehen.<sup>4</sup>

Was führte zu der zuvor erwähnten Veränderung? Einerseits gibt es das alte Argument, dass das Sich-Berufen auf den subjektiven Glauben nicht schon Wahrheit garantiert. Dieser Umstand ändert sich nicht grundlegend durch die Berufung auf eine religiöse Tradition, die von Millionen geteilt wird, denn es gibt mehrere solcher religiöser Traditionen, deren Wahrheitsansprüche logisch nicht miteinander vereinbar sind. Dazu gibt es innerhalb einer jeden Tradition radikal unterschiedliche Interpretationen. Von einer universalen Ethik her betrachtet hat die Überzeugung, dass meine religiöse Tradition anderen überlegen ist, und zwar aus dem einfachen Grund, dass es meine Tradition ist, sogar etwas Beleidigendes und Unmoralisches, denn andere Traditionen könnten dasselbe Argument gegen mich verwenden. Je ernsthafter die christliche Tradition studiert wurde desto mehr wurde andererseits offensichtlich, dass die thomistische Position nicht die einzige war. (Die ältere Neuscholastik, die sich auf Thomas konzentrierte wurde oft genug nicht

<sup>2</sup>Vgl. *Summa theologiae* I 1, 2; I 2, 2; II-II 1 I, 5.

<sup>3</sup>Vgl. H. Denzinger u. A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcino <sup>32</sup>1963, n. 2751–2756 und n.2765–2769.

<sup>4</sup>Diese intellektuelle Mésalliance ist bedauerlich angesichts der nihilistischen Tendenzen in Heideggers Philosophie, die sehr gut herausgearbeitet sind bei H. Jonas, *Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus*, in: ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, 5–25.

einmal dem Aquinaten gerecht.) In der christlichen (wie auch in der islamischen) Theologie gab es immer eine rationalistische neben der mehr oder weniger fideistischen Traditionslinie<sup>5</sup>, und einige der größten christlichen Theologen haben eindeutig die Position verteidigt, dass die konkreten Inhalte der religiösen Wahrheit alleine auf Vernunft gegründet sein sollten. Sie haben sich mit der dazwischenliegenden Position nicht begnügt, gemäß welcher es rationale (teilweise geschichtliche) Argumente für den Glauben an eine Offenbarung gibt, deren Inhalte aber nicht aus bloßer Vernunft eingesehen werden können. Eine rationalistische Position war besonders in jenen Zeiten verlockend, in denen das klare Bewusstsein vorhanden war, dass eine rechtmäßige Interpretation der „Offenbarung“ – der Schrift und der Tradition – selbst ein Werk der Vernunft sei. Wenn der letzte Sinn der Schrift allegorisch, tropologisch und anagogisch war, dann musste dieser Sinn auf rationale Argumente gegründet sein, die es alleine ermöglichen über den buchstäblichen Schriftsinn hinauszugehen. Selbst die Regeln der Frömmigkeit, der Kirche oder der Schrift anzuerkennen – wie im Hauptwerk des Origenes, des Gründervaters der christlichen Theologie<sup>6</sup> – bedeutete nicht viel, wenn die Interpretation dieser Regel durch Gelehrte gegenüber derjenigen durch ungelehrte geweihte Priester als überlegen angesehen wurde. Es besteht kaum Zweifel, dass der junge (nicht der spätere) Augustinus<sup>7</sup> Eriugena, Anselm<sup>8</sup>, Abaelard (bis zu einem gewissen Grad), die Viktoriner, Ramon Llull und Nikolaus von Kues Rationalisten in dem Sinne sind, dass sie die Autorität der Vernunft als Letztinstanz der Rechtfertigung in Bezug auf die Wahrheiten der Religion anerkennen. In dieser Hinsicht sind sie vom entscheidenden Prinzip der Aufklärung nicht weit entfernt, was zeigt, dass christliche Gelehrte der Spätantike und des Mittelalters intellektuell weit lebendiger und vielfältiger waren als die oft unterwürfigen und unoriginellen katholischen Theologen nach der Gegenreformation. Es ist kaum ein Zufall, dass Abaelard, Llull und Nikolaus von Kues allesamt Autoren wichtiger interreligiöser Dialoge sind (dieses Genre wurde in gewisser Weise durch Anselms *Cur Deus homo* vorbereitet), denn jeder, der sich ernsthaft mit Personen mit anderem religiösen Hintergrund auseinanderzusetzen sucht, kann sich schwerlich auf seinen eigenen Glauben berufen, sondern muss sich auf rationale Argumente

---

<sup>5</sup>Die rationalistische Traditionslinie beschränkt sich nicht auf die heterodoxe Bewegung der Gnosis. Folglich kann es irreführend sein, neuzeitliche Rationalisten wie Hegel und Schelling vorwiegend als Erben der Gnosis anzusehen, wenngleich es auch andere gemeinsame Wesenszüge gibt. Vgl. dazu Peter Koslowskis beeindruckende Studie *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001.

<sup>6</sup>Vgl. *De principiis* I Praef. 2; I 5,4; III 3, 4; III 5, 3; IV 2, 2; IV 3, 14.

<sup>7</sup>Vgl. *Contra academicos* I 3, 9 und *De ordine* II 9, 26: Autorität ist nur am Anfang des intellektuellen Prozesses von Bedeutung. Vgl. dazu meine Interpretation dieser und anderer Dialoge, die vom Verhältnis von Vernunft und Autorität handeln, in: *Der philosophische Dialog*, München 1996, 312 ff.

<sup>8</sup>Vgl. B. Goebel, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Münster 2001.

stützen. Die Globalisierung mit ihrer Vermischung von Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen ist wahrscheinlich eine wichtige gesellschaftliche Ursache für die Wiederbelebung des Rationalismus im späten 20. Jahrhundert. Während in geschlossenen Gemeinschaften die Herausforderung der anderen Religionen ignoriert werden kann, ist dies in einer Welt, in der verschiedene Traditionen einander durchdringen, nicht länger machbar.

Ein wichtiger Grund für das fideistische Verständnis von Religion war ein entleerter Begriff von Rationalität, der Vernunft mit *einzelwissenschaftlicher* Vernunft gleichgesetzt hat, d. h. mit systematisierter Erfahrung, plus Logik und Mathematik. Da mit den Mitteln der Einzelwissenschaften ein Wissen von Gott nicht erreicht werden kann, wurde es als der Vernunft unzugänglich angesehen. Selbst wenn einige Wissenschaftler versuchen, den Ausdruck „Vernunft“ für ihre eigenen Tätigkeiten zu monopolisieren, ist es nicht schwer zu sehen, dass es weit entfernt davon ist vernünftig zu sein, sich diesem Anspruch zu unterwerfen. Die Vernunft ist umfassender als die Einzelwissenschaft, wie Kant, der wichtigste neuzeitliche Theoretiker der komplexen Architektur der Vernunft, meisterhaft gezeigt hat. Ethik z. B. ist eine rationale Disziplin, selbst wenn evaluative Geltungsansprüche nicht auf deskriptive Geltungsansprüche, um die es der Einzelwissenschaft zu tun ist, zu reduzieren sind – das ist Humes bleibende Einsicht.<sup>9</sup> Zur selben Zeit ist eine dualistische Theorie nicht zufriedenstellend, wenn es keine Verbindung zwischen deskriptiven und normativen Propositionen gibt, denn letztlich muss das Sollen im Sein verwirklicht sein. Aber wenn das Sollen nicht aus dem Sein folgt und gleichzeitig die zwei Sphären verbunden werden müssen, dann muss das Sollen zumindest einige Eigenschaften des Seins bestimmen. Zweifellos ist die Notwendigkeit, die natürliche Welt als jenen Ort zu interpretieren, in welchem die Ansprüche des Sollens realisiert werden können, eines der stärksten Argumente für ein moralisches Prinzip hinter der Natur.<sup>10</sup> Dieses Argument zeigt nicht, dass alle Eigenschaften des Seienden vom Sollen abgeleitet sind, aber es muss dem letzteren zumindest eine teilweise bestimmende Kraft zugeschrieben werden.

Auch im Reich der bloßen theoretischen Vernunft gibt es Argumente für ein geistiges Prinzip alles Seienden. Mentale Zustände können nicht mit physischen identifiziert werden. Während die ersteren auf den letzteren zu supervenieren scheinen, ist es zugleich unausweichlich, dass die mentalen Zustände, die ein Argument erfassen, logisch ebenso wie durch die Tatsache verknüpft sind, dass sie auf einander folgenden elektrochemischen Prozessen im Gehirn supervenieren. Es muss eine Korrespondenz zwischen diesen Eigenschaften geben, und wenn

---

<sup>9</sup>Vgl. *A Treatise of Human Nature* III I, 1.

<sup>10</sup>Das Argument hat Kant in der zweiten und dritten Kritik entfaltet. Eine moderne Version eines „Axiarchismus“, des Gedankens, dass Werte das Sein bestimmten, wurde von J. Leslie, *Value and Existence*, Towota 1979, vorgeschlagen.

man eine kausale Kraft des Geistigen über das Physische nicht annimmt, kann ein solcher Parallelismus nicht das Resultat evolutionärer Kräfte sein, die durch natürliche Selektion gelenkt sind.<sup>11</sup> Dies ist bekanntlich Leibnizens Reformulierung des teleologischen Beweises, die gegen Humes und Kants Angriffe immun zu sein scheint – ganz zu schweigen von Darwins Zerstörung der traditionellen Physikotheologie. Denn das Argument, so wie ich es verwendet habe, setzt in der Tat deren Zerstörung durch die Kategorie der natürlichen Selektion voraus.<sup>12</sup>

Der Status des ontologischen Beweises wird immer noch diskutiert, aber es ist noch keineswegs klar, dass er nicht in einer stichhaltigen Weise formuliert werden kann. Alvin Plantingas Rekonstruktion ist der plausibelste Kandidat für eine stichhaltige Version. Diese hat zur zentralen Voraussetzung, wie bereits Leibniz wusste<sup>13</sup>, dass „wirklich unübertreffliche Größe möglicherweise exemplifiziert ist“<sup>14</sup>. Freilich ist sich Plantinga bewusst, dass diese Voraussetzung zugestanden werden muss. Das scheint zur Natur aller Beweisgänge zu gehören: Sie beginnen mit bestimmten Voraussetzungen, um bei einer Konklusion anzukommen, die man immer zurückweisen kann, indem man zumindest eine der Prämissen bestreitet. Was für den einen ein Beweis ist, mag für den anderen eine *reductio ad absurdum* sein: Wenn jemand die Konklusion für völlig unglaubwürdig hält, wird er die Konjunktion jener Prämissen als widerlegt ansehen, die zu ihr geführt haben.

Doch gibt es einige Annahmen, die Möglichkeitsbedingungen bestimmter mentaler Aktivitäten sind, welche von den meisten Menschen als legitim angesehen werden. Wissenschaft z. B. setzt die Konstanz der Naturgesetze voraus. Dieses Prinzip folgt weder aus der bloßen Logik, da in der Annahme plötzlicher Veränderungen von Naturgesetzen kein Widerspruch besteht; noch folgt es aus der Erfahrung. Wir wissen nicht aus Erfahrung, was in der Zukunft passieren wird, und die ferne Vergangenheit, die wir nicht miterlebt haben, ist bereits auf der Grundlage dieses Prinzips rekonstruiert und daher selbst kein Argument für dieses. Wissenschaft setzt daher einige metaphysische Prinzipien voraus, die nicht in der Erfahrung oder der Logik fundiert sind. Vielleicht können diese jedoch durch die Berufung auf einige Attribute Gottes wie seine Einheit und Zeitlosigkeit<sup>15</sup> oder/und durch teleologische Argumente plausibel gemacht werden – nur eine Natur mit konstanten Gesetzen erlaubt endlichen Vernunftwesen Wissen zu gewinnen

---

<sup>11</sup>Vgl. meinen Dialog „Encephalius. Ein Gespräch über das Leib-Seele-Problem“ in diesem Band.

<sup>12</sup>Natürlich bin ich der Überzeugung, dass der Darwinismus mit einer objektiv-idealistischen Version eines Theismus vereinbar ist. Vgl. meinen Aufsatz: Objective Idealism and Darwinism, in: V. Höhle u. Chr. Illies (Hg.), *Darwinism and Philosophy*, Notre Dame 2005, 216–242.

<sup>13</sup>*Nouveaux Essais* II 10 § 7, in: G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften* V, hg. von C.I. Gerhardt, Berlin 1882, 419.

<sup>14</sup>A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1982, 216.

<sup>15</sup>Vgl. etwa R. Descartes, *Principia philosophiae* II 36 ff.



und somit moralisch verantwortungsbewusst zu handeln. Wenn das Projekt der Wissenschaft Argumente dieser Art voraussetzt, dann ist wissenschaftliche Rationalität nicht die grundlegendste Form von Rationalität, sondern ist durch eine vorausliegende Form der Vernunft begründet. Das würde die bekannte historische Tatsache erklären, dass sich die naturwissenschaftliche Revolution tiefgläubigen Personen wie Descartes, Galilei, Kepler und Newton verdankt hat, die ihr wissenschaftliches Projekt als eine Folge ihrer religiösen Überzeugungen angesehen haben.

Es wäre wichtig für das Wiederaufleben einer rationalen Religionsphilosophie zu zeigen, dass das Projekt der Wissenschaft weit plausibler und rationaler wird, wenn bestimmte Grundannahmen desselben explizit gemacht werden, nämlich jene, die mit den klassischen Annahmen der rationalen Theologie verknüpft sind. Ein hartnäckiger Skeptiker könnte zwar immer noch die Stichthaltigkeit der Wissenschaft und infolge dessen ihrer vorausgesetzten Basis, der rationalen Theologie, bestreiten. Aber dasjenige, was nicht einmal der Skeptiker bezweifeln kann, ist die Existenz der Wahrheit und ihre prinzipielle Erkennbarkeit, denn dies ist die transzendente Voraussetzung aller Behauptungen. Der stärkste Gottesbeweis – denn er würde nicht von einer bezweifelbaren Prämisse seinen Ausgang nehmen – wäre natürlich einer, der zeigte, dass die Idee der Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit nur dann sinnvoll ist, wenn die Welt Ausdruck eines absoluten Geistes ist.<sup>16</sup> Ich habe dahingehend argumentiert, dass unsere Fähigkeit, apriorisches Wissen zu haben, das zugleich konsistenterweise nicht als bloß subjektives Wissen verstanden werden kann, zeigt, dass die Welt notwendig in einer Weise strukturiert ist, die den begrifflichen Ansprüchen eines Geistes entspricht. Da diese Entsprechung eine Eigenschaft der Welt ist, die unsere endlichen Geister ihr nicht verleihen können, muss sie sie von einem der Welt vorausgehenden Geist, d. h. von einem göttlichen Geist stammen.<sup>17</sup> Es ist nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes, die grundlegenden Argumente und Annahmen der rationalen Theologie herauszuarbeiten. Was jedoch bereits klar sein sollte, ist, dass jeder Versuch, religiösen Traditionen Sinn abzugewinnen, gut beraten ist, die zuvor erwähnten Argumente sorgfältig zu erwägen. Freilich ist einiger Dissens

---

<sup>16</sup>Vgl. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 79–105: „Der alethologische Gottesbeweis“. Ein wichtiges jüngeres Buch, das transzendentalphilosophische Argumente für die Begründung einer metaphysischen Sichtweise verwendet und den Geist als letzte Wirklichkeit auffasst, ist das neuere Werk von B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes*, Stuttgart 2006. Eine bemerkenswerte Verteidigung einer auf den Geist abhebenden und theistischen Metaphysik findet sich in folgendem Werk von Deutschlands bestem analytischen Philosophen: F. v. Kutschera, *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006, 252 ff. Ausgangspunkt ist die Annahme (die als einfache Hypothese gedeutet wird) der Erkennbarkeit des Seins.

<sup>17</sup>Vgl. meinen Aufsatz: Begründungsfragen des objektiven Idealismus, in: *Philosophie und Begründung*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987, 212–267.

bezüglich der göttlichen Attribute und Gottes Beziehungen zur Welt unvermeidlich, da das Göttliche die menschliche Natur radikal transzendiert, insbesondere ihre Zeitlichkeit, die alle unsere kognitiven Bemühungen prägt. Zwei berühmte Streitpunkte betreffen die Fragen, ob Gott allmächtig ist, und ob die göttliche Allmacht menschliche Freiheit im Sinne des Kompatibilismus impliziert oder eine libertarische Form zulässt. Es käme jedoch einem intellektuellen Selbstmord gleich, diese Einsicht zu einer Form von negativer Theologie zu radikalisieren, die alle Erkennbarkeit Gottes bestreitet, denn ein derart unerkennbarer Gott könnte ebenso böse oder vielleicht mit der Materie identisch sein. Die Grundeigenschaften Gottes, für die Er allein Ehrfurcht verdient, sind Seine Vernünftigkeit und Moralität – in der Tat ist Er der Maßstab aller unserer Ansprüche auf Moral und Vernunft.

Jene Philosophen, die am meisten zur Entwicklung der rationalen Theologie beigetragen haben (im Unterschied zu einer Theologie, die die Tradition und die Offenbarung in Betracht zieht), sind sicher Platon, Leibniz und Hegel. Wir verdanken Platon die Einsichten, dass unser Wissen nicht auf empirisches Wissen reduzierbar ist (auch wenn er im Bestreiten *jeglichen* empirischen Wissens sehr wohl irren mag) und dass wir ein Wissen der Idee des Guten haben, welche die faktische Welt transzendiert und die auch nicht mit unseren mentalen Akten identifiziert werden kann.<sup>18</sup> Der *Timaios* (29 e ff.) stellt die Welt als Ort dar, in welchem sich die Idee des Guten selbst realisiert – die Grundstrukturen der Welt sind, wie sie sind, weil sie einen Wert realisieren; die Ontologie wurzelt in einer Axiologie. Platon hat jedoch noch nicht eine Theorie des Bewusstseins; der einzige Dualismus, den er kennt, ist derjenige zwischen den Ideen und der physischen Welt. Im Gegensatz dazu hat Leibniz eine ausgearbeitete Theorie der Subjektivität, die in eine axiologische Weltsicht integriert ist. Als guter Lutheraner hat er jedoch keine Ontologie der Universalien, was eine ernsthafte Bedrohung jeder Axiologie darstellt, die voraussetzen scheint, dass Werte vor ihrer Implementierung tatsächlich existieren. Der andere große Schritt in Leibnizens Entfaltung der Idee der rationalen Theologie ist seine Verwendung einer Metaphysik der möglichen Welten, die unbedingt notwendig ist, wenn wir Gott eine Wahl zuschreiben wollen.

Es gibt drei Gründe, warum Hegels Philosophie von enormer Bedeutung für jeden ist, der an rationaler Theologie und insbesondere an einer philosophischen Rechtfertigung der grundlegenden christlichen Glaubenssätze interessiert ist.<sup>19</sup> Der erste ist, dass Hegels komplexe Metaphysik drei Sphären des Seins kennt: ideales, natürliches und geistiges Sein. Dies wird selbst nicht als bloßes Faktum

---

<sup>18</sup>Vgl. mein Vorwort zu V. Höhle, *Platon interpretieren*, Paderborn 2004, 19 ff. Zu Platons natürlicher Theologie als Fortführung der vorsokratischen Lehren vgl. M. Enders, *Natürliche Theologie im Denken der Griechen*, Frankfurt am Main 2000.

<sup>19</sup>Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass es areligiöse Interpretationen Hegels gibt. Ich verteidige eine andere Deutung in meinem Buch *Hegels System*, Hamburg 1987.

angenommen, sondern ist mit einer Theorie der Begriffsbildung verbunden, die sowohl epistemologische als auch ontologische Tragweite hat und eine vernünftige Umformung des christlichen Glaubens an einen trinitarischen Gott zu sein versucht, der die Welt entsprechend einer triadischen Struktur hervorbringt. Zweitens ist Hegel der erste große Philosoph, der eine ausgearbeitete Metaphysik der Geschichte anbietet die Platon wie auch Leibniz noch fremd ist. Er ist in der Lage, der geschichtlichen Entwicklung der Christenheit, die traditionelle Christen – wenn sie sich ihrer bewusst werden – leicht verunsichern kann, einen philosophischen Sinn abzugewinnen. Drittens beharrt Hegel darauf, dass Gott Vernunft ist. Dabei setzt er eine Tradition fort, die schon mit dem Johannes-Evangelium beginnt, wenngleich er diese zweifelsohne tiefgehend verändert. Gott ist nicht länger ein dem endlichen Menschen äußerliches Wesen; er wird durch die Reflexion auf das eigene wahrhafte Selbst, auf die eigene Vernunft begriffen. Im Wesentlichen *identifiziert Hegel das Transzendente mit dem Transzendenten*: Was Bedingung der Möglichkeit unseres eigenen Denkens ist – das System der Grundkategorien –, ist etwas Absolutes, weil es nicht negiert werden kann. Gott kann davon nicht verschieden sein. Natürlich ist sich Hegel dessen bewusst, dass seine Rekonstruktion unserer Grundkategorien nicht identisch mit der wahren Menge der Grundkategorien ist, aber er bleibt überzeugt davon, dass die ideale Menge von Kategorien das Kernstück eines jeden vernünftigen Gottesbegriffs ist.<sup>20</sup>

Dieser Anspruch ist es, der die Revolte gegen Hegel hervorgerufen hat. Ein weiterer Grund dafür war, dass Hegels Theismus nicht-eschatologisch ist und keinen Platz für eine Unsterblichkeit der Seele hat. Es spricht übrigens für Hegels dialektische Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie, dass auf seinen extremen Rationalismus in religiösen Fragen eine der radikalsten Formen des Fideismus folgte, nämlich Kierkegaards Philosophie der Religion. Im Folgenden will ich einige Einwände diskutieren, die gegen den theologischen Rationalismus namhaft gemacht wurden; ich werde diesen von einem rationalistischen Standpunkt aus begegnen. Die wohl bedeutsamsten Kritikpunkte sind die folgenden: Erstens unterwirft der Rationalismus Gott der Vernunft, vergöttlicht die menschliche Vernunft und wird unserer Erfahrung der Endlichkeit und Sündhaftigkeit nicht gerecht. Zweitens erlaubt es uns der Rationalismus nicht, den Begriff der Gnade zu rekonstruieren. Drittens wird die Autorität der Kirche bzw. der

---

<sup>20</sup>Analog scheint von einem kantischen Standpunkt aus betrachtet Gott mit der praktischen Vernunft identisch zu werden. Vgl. das beeindruckende Buch von G. Schwarz, *Est deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Berlin 2004.

Schrift durch das Projekt des Rationalismus unvermeidlich untergraben. Während diese drei Einwände auch von nicht-christlichen Theologen gegen ihre eigenen rationalistischen Philosophen ins Feld geführt werden können, ist der vierte und letzte Einwand für das Christentum spezifisch. Er behauptet schlicht, dass der Rationalismus der Gestalt Christi nicht gerecht werden kann.<sup>21</sup>

## I.

Warum ist es trotz dieser Einwände so schwierig den Rationalismus los zu werden? Bevor ich versuche auf die verschiedenen Einwände einzugehen, möchte ich festhalten, dass der Preis für eine Aufgabe des Rationalismus sehr hoch sein kann. Das zeigt sich am Besten in Kierkegaards *Frygt og Bæven (Furcht und Zittern)*.<sup>22</sup> Wenn Gott nicht an Vernunft und Moralität gebunden ist, sondern, wie die voluntaristische Tradition lehrt, es Seine Willkür ist, die bestimmt, was vernünftig und gut ist, dann mag es moralisch sein, den eigenen unschuldigen Sohn zu töten, wenn Er es so befiehlt. Es ist nicht schwer einzusehen, dass eine solche Auffassung alle normalen moralischen Überzeugungen vergiftet: Jihadistische Terroristen könnten in ihr ihre Rechtfertigung finden. Natürlich würden vernünftige Voluntaristen bestreiten, dass Jihadisten durch Gott autorisiert sind, aber der entscheidende Punkt besteht darin, dass sie nichts weiter als ihre subjektive Überzeugung ins Treffen führen können, die sie der subjektiven Überzeugung der anderen entgegenstellen. Für einen Rationalisten ist es einfach, den Anspruch der Jihadisten zu widerlegen. Es ist unmöglich, dass Gott die Jihadisten autorisiert haben mag, da ihre Handlungen gegen das Sittengesetz verstoßen und das Sittengesetz zu Gottes Wesen gehört. Es gibt gute Gründe, in der späteren Lehre von der *potentia absoluta* und in dem Zusammenbruch der essentialistischen Tradition, zu der Thomas von Aquin noch gehört, eines der gefährlichsten Ereignisse in der Geschichte der philosophischen Theologie zu erblicken – und das nicht bloß hinsichtlich der Religion, sondern auch hinsichtlich des öffentlichen Lebens. Denn der gesamte Naturrechtsgedanke setzt eine Form von Essentialismus voraus, und wer auch immer der Auffassung ist, dass es Gottes Willkür ist, die etwas gut macht, wird nur zu leicht menschlichen Herrschern dieselbe Fähigkeit zugestehen. Hobbes ist jedenfalls tief in der religiös-voluntaristischen Tradition verwurzelt.<sup>23</sup> Wenn jemand den Befehlen eines göttlichen Tyrannen gehorcht, wird er sich auch

---

<sup>21</sup>Vgl. etwa G.B. Sala, *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Weilheim 2000.

<sup>22</sup>Vgl. die Kritik in meinem Aufsatz: Kann Abraham gerettet werden? Und: Kann Søren Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit „Furcht und Zittern“, in: V. Hösle, *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München 1996, 206–239 und 274–276.

<sup>23</sup>Vgl. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris 2000.

leicht menschlichen Tyrannen unterwerfen. Die Ablehnung einer rationalen Überprüfung ist kein ehrbarer Glaubensakt, sondern Verrat an jenem Vermögen, das den Menschen am intensivsten mit Gott verbindet – das ist der rationalistische Gesichtspunkt. Ob der letztere zirkulär ist oder nicht, hängt davon ab, ob es eine letzte Begründung der Grundprinzipien der Vernunft geben kann – eine Frage, der ich hier nicht nachgehen kann, wenn ich auch eine affirmative Antwort unterstütze.<sup>24</sup>

Freilich wird der Voluntarist durch die Reflexion angetrieben, dass Gott durch Wesensnotwendigkeiten oder Moralität zu binden bedeutete, Ihn durch etwas ihm Äußerliches zu begrenzen und Ihn somit der absoluten Allmacht zu berauben. Die einzige Antwort auf diesen Einwand kann nur sein, dass logische Wahrheiten, das Sittengesetz und vielleicht alle *eide* und Gesetze des Seins Gott nicht vorausgehen, sondern Gott *sind*. Dies scheint jedoch Gott in eine Menge absoluter Wahrheiten zu verwandeln. Man sieht nicht, wie Er noch so etwas wie eine Person sein kann. Wie wir zuvor gesehen haben, wird in der platonischen Tradition das wahre Sein nach dem Muster der Ideen begriffen. Der Demiurg im *Timaios* ist wahrscheinlich nichts anderes als die mythische Symbolisierung des aktiven Aspekts der Idee des Guten. Ich habe schon eingeräumt, dass Platon die spezifische Seinsweise endlicher Subjektivität nicht zu fassen vermag, und so sollte es nicht überraschen, dass er Schwierigkeiten hat, Gott richtiggehende Subjektivität zuzuschreiben, auch wenn er im *Sophistes* mit dieser Thematik ringt. Aber jeder, der anerkennt, dass die Geistigkeit eine irreduzible Seinsweise ist und dass diese axiologisch gesehen höherrangig als das nicht-geistige Sein ist, kommt nicht umhin, Gott als Geist zu interpretieren. Dennoch ist klar, dass sich der göttliche Geist nicht nur in der Reichweite, sondern auch seinem Wesen nach völlig vom menschlichen Geist unterscheidet. Gott ist nicht nur nicht-räumlich (und daher nichts Körperliches), sondern Er ist auch nicht-zeitlich, wie der bei weitem überwiegende Teil der Tradition anerkannt hat. Daher kann es ein Ausdruck von tiefer Religiosität sein, wenn man zögert, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben. Das hat sich insbesondere im 20. Jahrhundert bewahrheitet, seit die phänomenologische Analyse des Personseins durch Husserl, Scheler und Heidegger so sehr auf den zeitlichen Grundzügen menschlicher Personen insistiert hat, dass es schwierig erscheint, einem unzeitlichen Wesen Persönlichkeit zuzuschreiben. Nichtsdestoweniger muss Gottes Sein dem geistigen Sein näher stehen als dem physischen Sein. Er muss eine Form zeitloser Vernunft sein, in welcher die verschiedenen Ideen verbunden sind. Denn wenn man den Gedanken akzeptiert, dass der Ausgangspunkt der Letztbegründung die Reflexion auf dasjenige ist, was man im Aufstellen bestimmter Behauptungen notwendigerweise voraussetzt, dann ist Gott nicht einfach Wahrheit, sondern das Subjekt, das den Anspruch auf Wahrheit erhebt und diese zugleich erfasst. Die christliche Lehre von der immanenten Trinität hat ver-

---

<sup>24</sup>Vgl. die wichtigen Studien von D. Wandschneider, insbesondere: Letztbegründung und Logik, in: H.-D. Klein (Hg.), *Letztbegründung als System?*, Bonn 1994, 84–103.

sucht der Anschauung gerecht zu werden, dass in Gott *noesis* und *noema* zwei Aspekte desselben Wesens sind.

Es mag überraschen, dass Gottes Sein Eigenschaften des logischen und geistigen Seins in sich vereint. Ist die Unterscheidung von *noesis* und *noema* nicht etwas Grundlegendes, das nicht aufgegeben werden kann? Nun, etwas, das für endliche Wesen grundlegend ist, muss nicht für das Absolute grundlegend sein. Zweifellos ist jede rationale Theorie von Gott gut beraten, das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs zu beachten. Aber Cantors Mengenlehre ist konsistent, selbst wenn für unendliche Mengen bestimmte Wahrheiten bewiesen werden können, die für endliche Mengen absurd wären. Unsere Alltags-Ontologie basiert auf physischen Objekten; diese wird wahrscheinlich geistigen Substanzen nicht gerecht und scheitert gewiss, wenn es darum geht, die eigentümliche Seinsform des Absoluten zu erfassen. Schon Augustinus betont mit Nachdruck, dass Gott mit seinen Eigenschaften identisch ist, auch wenn das der Substanzmetaphysik des Aristoteles widerspricht.<sup>25</sup>

Obwohl das Zentrum Gottes die Vernunft ist, muss Gott Willen zugeschrieben werden, da Er fähig sein muss, alle möglichen Welten gleichermaßen zu denken – und was Ihn daher zur Schöpfung der wirklichen Welt führt, kann nicht ein Akt des Denkens sein, sondern nur ein Akt des Willens. Natürlich muss Sein Wille durch Vernunft bestimmt sein. Wenn Gott ein vollkommen guter und allmächtiger Schöpfer ist (was nicht der einzige vernünftige Begriff Gottes ist), dann kann Er nicht unter allen möglichen Welten eine Welt wählen, die nicht einen maximalen Wert hat. Aber es könnte mehrere Welten mit einem maximalen Wert geben; nichts garantiert, dass es nur eine solche Welt gibt, wie Leibniz und noch der junge Kant<sup>26</sup> es angenommen haben. In diesem Fall mag Gott sogar eine Form des *liberum arbitrium indifferentiae* ausüben.<sup>27</sup> Des Weiteren mag Gott Emotionen kennen – beständige geistige Zustände von großer Intensität wie Liebe und Glückseligkeit, die wir als die wertvollsten Gefühle in der komplexen Welt unserer eigenen mentalen Zustände erfahren. Aber Er kann nicht Affekte kennen, da diese in der Zeit wechseln; es ist ein kruder Anthropomorphismus, Gott Zorn und Eifersucht zuzuschreiben, wie Laktanz dies getan hat.

Indem man Gott als Vernunft interpretiert, ist Er nicht länger als etwas uns Äußerliches bestimmbar, wie es ein physisches Objekt oder selbst eine andere Person ist. Er ist uns nicht äußerlich, sondern ist in unserem Innersten zu finden.

<sup>25</sup>Vgl. *Confessiones* IV 16, 29; vgl. auch VII 4, 6.

<sup>26</sup>Vgl. seinen Aufsatz: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, A 4 f., in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. II, Berlin 1905, 27–35.

<sup>27</sup>Vgl. zu diesem Thema die exzellenten Überlegungen von F. Hermann, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh 2002, 266–291.

Wir beginnen ihn zu begreifen, indem wir auf dasjenige reflektieren, das uns ermöglicht, Wahrheits- und Gerechtigkeitsansprüche zu erheben. Obwohl eine transzendente Interpretation Gottes normale religiöse Gefühle zu verletzen scheint, zeigt sie eine überraschende Nähe zu einer der wichtigsten Strömungen des religiösen Lebens, der Mystik. Sowohl die transzendente Religionsphilosophie als auch die Mystik sehen eine letzte Übereinstimmung zwischen Theonomie und Autonomie: Indem wir Gott gehorchen, gewinnen wir unser wahrhaftes Selbst; und wir gelangen zu Gott, indem wir versuchen, dasjenige, was unser innerstes Selbst formt, zu erfassen. Es ist bekannt, dass Hegel in Meister Eckhart einen seiner Vorgänger gesehen hat.<sup>28</sup>

Der Gedanke, dass Gott im Selbst zu finden ist, impliziert jedoch keinesfalls, dass das Selbst identisch mit Gott ist. Wann immer wir das Selbst analysieren, erfahren wir dieses als eine merkwürdige Mischung gegensätzlicher Qualitäten: radikaler Zeitlichkeit und der Fähigkeit zeitlose Wahrheiten zu begreifen, Widerwilligkeit oder Unfähigkeit den Ansprüchen des Sittengesetzes zu entsprechen und der Anerkennung seiner unbedingten Gültigkeit. Das Selbst ist offenbar nicht unmittelbar als solches göttlich – aber es ist etwas Göttliches in ihm. Und allein aufgrund dieses göttlichen Funkens können wir unseren Abstand zum Göttlichen ermessen. Das Bewusstsein des göttlichen Kerns in unserem Selbst lässt uns nicht unsere Endlichkeit vergessen, sondern macht uns ganz im Gegenteil die Unangemessenheit unseres gewöhnlichen geistigen Lebens in Bezug auf Gott schmerzhaft bewusst. Aber es ist ebenso dieser Funke, der uns die Hoffnung gibt, dass sich unser geistiges Leben als seines Kerns würdiger erweisen mag. Wenn das Geistige nicht mit seinem physischen Substrat gleichgesetzt wird, gibt es auch die sinnvolle Möglichkeit, dass jener Prozess des geistigen und moralischen Wachstums nach dem Tod unseres Körpers fortgesetzt werden könnte. Eine dualistische Interpretation des Geistes ist, wie schon Descartes wusste<sup>29</sup>, eine notwendige, aber niemals hinreichende Bedingung für den Glauben an die Unsterblichkeit. Im Sinne der zuvor erwähnten Prinzipien kann eine hinreichende Bedingung nur in axiologischen Überlegungen gefunden werden. Und man muss anerkennen, dass es axiologische Argumente gibt, die *gegen* die Unsterblichkeit sprechen.<sup>30</sup>

<sup>28</sup>Vgl. G. Nicolin (Hg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970, 261, n. 397.

<sup>29</sup>Vgl. etwa das Ende des fünften Teils des *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes*, hg. Ch. Adam/P. Tannery, Bd. VI, Paris 1902, 59 f.

<sup>30</sup>Dies macht Hegels Einstellung gegenüber der Unsterblichkeit so überzeugend. Vgl. besonders die frühen Schriften über Religion, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, hg. von E. Moldenhauer u. K.-M. Michel, Frankfurt a.M. 1969–1971, Bd. 1, 100 und 195, wie auch die von Heinrich Heine erzählte Anekdote in Nicolin (Hg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 234 f., n. 363. Natürlich spielen auch metaphysische Überlegungen eine Rolle; denn wenn auch Hegel nicht ein Materialist ist, stellt seine Geistphilosophie eine Form des Monopsychismus dar.

Anspruch zu erheben auf einen Lohn für die eigenen moralischen Taten ist keine edle Haltung. Die heroische Selbstaufopferung hat eine andere Würde, wenn sie ohne jegliche Hoffnung auf den eigenen Vorteil vollzogen wird, sondern allein aus Achtung vor dem Sittengesetz. Andererseits ist eine eschatologische Hoffnung moralisch legitim, wenn diese andere betrifft, etwa die Opfer der Geschichte. Die Ungerechtigkeiten, die wir in dieser Welt erleben, sind wirklich ungeheuerlich, und selbst wenn es gute Argumente für die Auffassung gibt, dass ohne diese einige wichtige Tugenden nicht existieren würden – z. B. setzt Ausdauer Leiden und Verzeihung Sünde voraus<sup>31</sup> –, kann eine solche konsequenzialistische Rechtfertigung der Leiden der Unschuldigen zum Wohl des Ganzen kaum das letzte Wort sein. Wenn Gott Kantianer und nicht Utilitarist ist, wird Er schwerlich mit der Instrumentalisierung der weniger glücklichen Personen ohne jegliche Kompensation für diese zufrieden sein.

## II.

Gnade ist ein zentraler Begriff der Religion, der oft als unvereinbar mit einer rationalen Theologie angesehen wird. Denn im Sinne einer solchen Betrachtungsweise gibt es Gründe dafür, dass Gott die Welt so geschaffen hat, wie sie ist; da Er vernünftig ist, hat Er diesen Gründen zu folgen und ist nicht frei, diese abzuweisen. Wenn wir indes das Gute, das wir von Ihm empfangen, nicht als freie Gabe erfahren, sind wir weniger motiviert, mit Demut das, was wir sind und haben, anzunehmen. Die Problematik dieses Einwandes ist nicht bloß, dass er einen enormen Stolz auf die eigene Demut in sich schließt, welche dem Hochmut der Vernunft bei Leuten wie Platon und Leibniz bescheidenerweise entgegengesetzt wird. Leser von Charles Dickens' *David Copperfield* haben wahrscheinlich die ostentative Demut von Uriah Heep in nicht besonders liebevoller Erinnerung behalten, die immer den leichten Beigeschmack eines performativen Widerspruchs hat. Der gewichtigere Mangel ist, dass sich der Einwand auf ein vollständiges Missverständnis der rationalistischen Position gründet. Wenn die rationale Theologie von Gottes notwendiger Schöpfung der Welt spricht, bedeutet dies klarerweise nicht, dass die Welt logisch notwendig ist. Spinoza mag dies so gefasst haben, aber es bedurfte nicht einmal Leibnizens überragender logischer Intelligenz,

---

<sup>31</sup>Leid und Ungerechtigkeit verursachen freilich auch Laster. Es kann aber durchaus sein, dass der Wert der positiven Folgen den negativen Wert dieser Laster überwiegt; immerhin sind diese durchaus natürlich und verändern nicht in radikaler Weise die Wertbilanz, die zuvor existierte.



um zu verstehen, dass dies nicht der Fall sein kann, da andere Welten logisch möglich sind. Es wäre sogar noch weniger angemessen, an eine nomologische Notwendigkeit zu denken: Bei der Schöpfung der Welt geht es auch und gerade um die Wahl der Naturgesetze, daher können diese den Schöpfer nicht binden. Was mit der Notwendigkeit in Gott gemeint ist, kommt demjenigen am nächsten, was wir als moralische Notwendigkeit erfahren: Die gute Person kann nicht wirklich einen Mord begehen. Es ist ihr Wesen, das sie daran hindert, dies zu tun. Sinngemäß bedeutet das: Wenn Gott vollkommen gut ist, dann folgt es aus der Güte seines Wesens, dass er eine Welt erschaffen muss, die nicht besser sein kann. Diese Notwendigkeit ist eine innere Notwendigkeit und als solche gleichzeitig eine Manifestation der Freiheit. In seinem wirkmächtigen Buch *Gott als Geheimnis der Welt*<sup>32</sup> hat Eberhard Jüngel nachdrücklich behauptet, dass Gott mehr als notwendig sei. Aber entweder meint er, was ich gerade gesagt habe, nämlich dass Gottes Notwendigkeit mit Freiheit vereinbar ist, in welchem Fall sein Anliegen richtig ist, wenngleich es wenig originell ist; auf diesen Punkt hat bereits die Tradition der christlichen rationalen Theologie von Anselm<sup>33</sup> bis Hegel abgehoben – mit der Jüngel brechen will. Oder er meint etwas anderes. Die einzig sinnvolle Rekonstruktion, die ich anbieten kann, wäre, dass Gottes Schöpfung ein supererogatorischer Akt ist. Denn supererogatorische Normen lassen sich in der Tat nicht leicht im gewöhnlichen triadischen System der deontischen Logik fassen. Ihr Inhalt ist nicht geboten, noch wird man ihrer spezifischen Differenz dadurch gerecht, dass man sagt, er sei erlaubt. Woher rührt dieser seltsame Status? Er hängt mit den Grenzen der menschlichen Natur zusammen: Selbst wenn es in einer gegebenen Situation moralisch besser wäre, sein Leben zu opfern (z. B. weil dies viele unschuldige Leben retten könnte), kann eine ethische Lehre eine solche Handlung für gewöhnlich nicht gebieten, da unser Selbsterhaltungstrieb zu stark ist. Aber die Grenzen der menschlichen Natur gelten nicht für Gott; also kann man Jüngels Behauptung keinesfalls durch die Berufung auf supererogatorische Normen rekonstruieren. Es trifft zu, dass religiöse Menschen oft durch eine ungewöhnliche Fähigkeit charakterisiert sind, sich auf supererogatorische Handlungen einzulassen; indes wäre es ein Anthropomorphismus, diesen Begriff auf Gott zu übertragen.

Der Begriff der Gnade hat nicht nur die vorausgesetzte Funktion, Gottes äußerste Freiheit zu garantieren. Er gibt dem Empfänger der Gnade oft das Gefühl, etwas Besonderes zu sein, selbst wenn die Überzeugung, die Gnade nicht verdient zu haben, gleichzeitig eine Überfülle an Demut hervorruft. Dies kann aus der alltäglichen Erfahrung heraus verstanden werden: Wenn wir das Gleiche wie andere bekommen oder etwas erhalten, das uns gebührt, denken wir nicht, dass

---

<sup>32</sup>Tübingen <sup>5</sup>1986. Die Polemik gegen das, was Jüngel mit Abraham Calov und Karl Barth als „mixophilosophicotheologia“ (204, Anm. 1) bezeichnet, ist irreführend, denn alle Disziplinen werden durch die Ergebnisse der Begriffsanalyse verpflichtet, weshalb keine die Philosophie beseitigen kann. Es ist auch für Theologen empfehlenswert, sich mit den Grundbegriffen der Modallogik vertraut zu machen, wenn sie über Notwendigkeit sprechen wollen.

<sup>33</sup>*Cur deus homo* II 5.

uns eine besondere Zuneigung zuteil wird, aber wenn wir bevorzugt sind, fühlen wir uns von der Person, die uns so behandelt, geliebt. Genau darin besteht das Problem einer Konzentration auf den Begriff der Gnade: Derjenige, der dies tut, erblickt oft genug in den bloßen Zufälligkeiten des Lebens etwas, das auf ihn, ja ihn allein abzielt, und möchte eine besondere Beziehung zu Gott aufbauen, selbst auf Kosten anderer, die als der Gnade weniger würdig angesehen werden. Der wahrhafte Begriff des Verhältnisses Gottes zur Menschheit kann jedoch nur darin bestehen, dass Gott auf die Verwirklichung größtmöglichen Wertes abzielt; welcher Anteil daran einem selbst zufällt, muss dankbar angenommen werden, wahre Dankbarkeit aber muss die ganze Welt als göttliche Gabe betrachten und darauf reagieren.

Nichtsdestoweniger kann nicht geleugnet werden, dass es einen rechtmäßigen Ort für die Erfahrung von Gnade gibt. Selbst wenn alle existierenden Personen Dasein haben, weil sie der bestmöglichen Welt angehören (oder der einen von der Welten mit dem größten Wert, die Gott gewählt hat), gibt es immer noch die unbestreitbare Tatsache, dass nicht alle Personen den gleichen Grad der Nähe zu Gott haben. Wenn es jemandem gelingt, Gott relativ nahe zu sein – angenommen es handelt sich um Mutter Theresa –, dann kann sich diese Person immer noch fragen: Wenn Mutter Theresa notwendigerweise der von Gott zu schaffenden Welt angehört, warum bin *ich* Mutter Theresa geworden? Indexikalität ist eine bekanntermaßen dunkle Angelegenheit, und es könnte sein, dass das Problem für einen göttlichen Geist nicht existiert. Klarerweise existiert es aber für ein endliches Bewusstsein mit einem Erste-Person-Zugang zu sich selbst. Weil darauf keine objektivierende Antwort möglich ist, kann selbst ein Rationalist zugeben, dass das Nachdenken über diese Frage eine Erfahrung von Gnade auslöst. Wenn sich eine solche Erfahrung in das Verlangen verwandelt, anderen etwas zu geben als Ausgleich für die göttliche Gabe, die das eigene innerste Selbst darstellt (es ist eine Gabe, denn ich habe mich nicht selbst erschaffen), dann können wir annehmen, dass dies sowohl dem göttlichen Willen entspricht als auch zur Vertiefung der eigenen Autonomie beiträgt. Denn wir werden nur dadurch autonom, dass wir – soweit wir es vermögen – dasjenige, was wir erhalten haben, in etwas verwandeln, das wir selbst gemacht haben. Wiederum zeigt sich, dass Autonomie und Theonomie konvergieren.

Mit dem Thema Gnade ist das Problem der Wunder eng verbunden. Der Begriff ist bekanntermaßen schwer definierbar. Erstens ist die Feststellung der Fakten nicht leicht, ja, eine solche ist im Falle weit zurückliegender Ereignisse fast niemals über begründete Zweifel erhaben. Zweitens stellt sich, wenn bewiesen werden kann, dass außergewöhnliche Ereignisse stattgefunden haben, unvermeidlich die Frage, ob diese durch Naturgesetze erklärt werden können (einschließlich der Korrelationsgesetze von Leib und Seele), die uns vielleicht noch unbekannt

sind. Des Weiteren stellt sich das Problem, dass ein absoluter Geist keine Wunder im Sinne einer ad-hoc-Intervention nötig haben sollte. Schließlich bewundern wir einen Uhrmacher umso mehr, desto weniger wir ihm die Uhr zur Reparatur bringen müssen. Baden Powell hat dieses Argument folgendermaßen ausgedrückt: „It is derogatory to the idea of Infinite power and wisdom, to suppose an order of things so imperfectly established that it must be occasionally interrupted and violated when the necessity of the case compelled.“<sup>34</sup> Entscheidend für einen religiösen Menschen ist, dass die Natur eine moralische Ordnung zur Erscheinung bringt. Ob sich solche Manifestationen in Übereinstimmung mit bekannten Gesetzen oder durch deren Verletzung ereignen, sollte nicht von Bedeutung sein. Tatsächlich trennt John Henry Newman ganz bewusst den Begriff des Wunders von dem Gedanken, dass Wunder gegen die Naturgesetze erfolgen müssen:

„There will be no need of analyzing the causes, whether supernatural or natural, to which they are to be referred. They may, or they may not, in this or that case, follow or surpass the laws of nature, and they may do so plainly or doubtfully, but the common sense of mankind will call them miraculous; for by a miracle is popularly meant whatever be its formal definition, an event which impresses upon the mind the immediate presence of the Moral Governor of the world.“<sup>35</sup>

In diesem Sinn könnte eine Person, deren Leben durch ein überraschendes Ereignis gerettet wird oder die aufgrund einer wichtigen Begegnung ihre eigentliche Berufung entdeckt, d. h. wie sie das Beste aus ihren Talenten machen kann, durchaus ein Wunder am Werke sehen. Wenn sie das motiviert, ihr moralisch Bestes zu vollbringen, gibt es keinen Grund, warum sie nicht so denken sollte. Ein entscheidendes Kriterium bei der Wahl der zu erschaffenden Welt ist sicherlich, dass die Natur moralischen Zwecken dient, und deshalb könnten solche Ereignisse wohl einer der Gründe sein, warum Gott eine solche Welt gewählt hat. Aber sie sind mit vielen anderen Ereignissen kausal verknüpft, und wir können die Möglichkeit niemals ausschließen, dass Gott sie nicht in erster Linie um ihrer selbst willen gewählt hat, sondern weil sie andere Ereignisse mit höherem Wert vorbereiten und ihnen folgen. Dies ausschließen zu wollen wäre tatsächlich ein Zeichen von Selbstgefälligkeit, des Wunsches sich zum Zentrum des Universums zu machen.

Es kann nicht überraschen, dass Bekehrungen oft so wahrgenommen werden, als seien sie mit wundersamen Ereignissen verknüpft. Aber was Augustinus' *Confessiones* zu dem außergewöhnlichen Buch macht, das es ist, ist gerade das Faktum, dass das Hören der Stimme, die „*Tolle lege*“ singt, und das Öffnen der Bibel (VIII 12, 29) nur die letzten auslösenden Ereignisse im Rahmen einer langen Geschichte sind, welche die Bekehrung mit psychologischer Notwendigkeit vorbereitet. Die christliche Mutter, der Tod des nahen Freundes (IV 4, 7), die

---

<sup>34</sup>On the Study of the Evidences of Christianity, in: F. Temple u. a., *Essays and Reviews*, London 1860, 94–144, 114.

<sup>35</sup>*Apologia pro vita sua*, Mineola 2005, 198 f.

Enttäuschung durch manichäische Autoritäten (V 7, 12), das intellektuelle und persönliche Vorbild, das Ambrosius darstellt (VI 3, 3 f.), der Ekel vor weltlichem Ehrgeiz (VI 6, 9), die Aneignung des Platonismus (VII 9, 14) und schließlich die Bekehrungsgeschichten von Victorinus, Antonius und der Gefährten des Ponticianus (VIII 2 ff., 3 ff.) sind allesamt entscheidende Schritte, zu denen beinahe jeder beliebige Anlass hätte hinzukommen können, um Augustinus' Bekehrung auszulösen. Das „Wunder“ ist weit weniger relevant als die Vorgeschichte. In der Tat ist das wahre Wunder nicht die mysteriöse Stimme, sondern die Struktur des menschlichen Geistes, der nicht einmal in einer so hohlen Zeit wie derjenigen der Spätantike seiner Sehnsucht und seiner Fähigkeit, zu seinem göttlichen Prinzip zurückzukehren, beraubt werden kann. Die Geschichte des Christentums mit seiner außergewöhnlichen Fähigkeit zur Erneuerung ist in diesem Sinne wundersam, ja umso wundersamer, je weniger unerklärliche Ereignisse in ihr aufgetreten sind.<sup>36</sup>

### III.

Weshalb braucht ein Rationalist eine Kirche, eine Tradition, eine Schrift? Ich will wiederum mit einer Reflexion auf den Preis beginnen, den man bezahlen muss, wenn man die Kirche, die Tradition oder die Schrift von dem Gerichtshof der Vernunft ausgenommen sein lässt. In vielerlei Hinsicht ist dieser sogar höher als jener, der aus der Annahme eines voluntaristischen Gottesbegriffs folgt. Denn der voluntaristische Kritiker des jihadistischen Terroristen kann leugnen, dass der letztere Gottes Willen erfüllt (wenngleich er kein stichhaltiges Argument dagegen aufzubieten hat). Schließlich ist die Behauptung, dass Gott direkt zu einer Person spricht, ohne dass dies durch Gründe vermittelt ist, nicht verifizierbar (wenigstens in der Außenperspektive), daher kann selbst ein Voluntarist die Autorität vermeinter Offenbarungen zurückweisen, die ein anderer vorgibt erhalten zu haben. Er vermag diese indes nicht aus inhaltlichen Gründen zurückzuweisen – denn für Gott ist ja alles möglich. Aber er braucht auch nicht zwangsläufig anzunehmen, dass diese vermeinten Offenbarungen der letzten Quelle aller Geltungsansprüche entstammen. Die Situation ändert sich jedoch, wenn die letzte Quelle eine Kirche ist – oder besser, die Personen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt die Kirche beherrschen. Denn was diese verfügen, ist gewöhnlich völlig klar. Nun ist es niemals das Selbstverständnis einer Kirche, dass ihre Verfügungen erst bestimmen, was gut ist. Gemäß dem *ordo essendi* sind Gott und sogar die Schrift (im Fall des Katholizismus samt der Tradition) der Kirche vorgeordnet. Aber hinsichtlich des

---

<sup>36</sup>Dieser Gedanke findet sich schon bei einigen altchristlichen Apologeten, niemand hat ihn allerdings so schön formuliert wie Dante in *Paradiso* XXIV 106 ff.

*ordo cognoscendi* haben Kirchen oft beansprucht, dass sie den einzigen Zugang zum Willen Gottes haben und dass sich die Vernunft ihnen unterwerfen muss.

Es waltet eine wohlbekanntete Zirkularität, wenn man versucht die Legitimität einer Kirche in Gott und zugleich das Wissen von Gott wiederum in der Kirche zu begründen. Auf diese Weise kann jede Kirche – und von einer Außenperspektive her betrachtet gibt es viele Gemeinschaften, die beanspruchen, eine Kirche zu sein – einen Weg finden, sich zu rechtfertigen: Sie muss bloß behaupten, dass sie von Gott gegründet sei und dass jemand dies nur dann verstehen kann, wenn er sich ihrer Autorität unterwirft. Eine Selbstbegründung mag zwar für die Vernunft möglich sein, da jede Negation ihrer sie zugleich voraussetzt; das gilt jedoch natürlich nicht für die verschiedenen Kirchen, deren Autorität ohne performativen Selbstwiderspruch bestritten werden kann. Aber es gibt nicht nur unterschiedliche konkurrierende Kirchen; jede einzelne Kirche wandelt sich in ihrer Geschichte. Die Tradition ist weit weniger homogen, als es auf den ersten Blick scheint. Die Wandlungen im Begriff von Gott, die wir in den unterschiedlichen Büchern und Schichten des Alten Testaments finden, ebenso wie die unterschiedlichen Christologien, welche die vier Evangelien entfalten, zeigen uns, dass die heilige Schrift – zumindest in der christlichen Tradition – kein monolithischer Block ist. Ihre Lehre wandelt sich und hat sich entwickelt, wobei wir in der Regel einen moralischen Fortschritt erkennen können – es genügt schon, das Buch Josua mit den prophetischen Büchern zu vergleichen.<sup>37</sup>

Da die Kriterien für die Identität einer Lehre noch undeutlicher sind als jene für die persönliche Identität, kann man sicherlich die These verteidigen, dass sich nur eine *Entwicklung* einer Lehre vollzogen hat, ohne Gefährdung ihres Kerninhaltes und ihrer Identität. Aber selbst eine solche Entwicklung stellt uns unvermeidlich vor die Frage: „Warum hat sich eine Kirche entwickelt?“<sup>38</sup> Die beste Antwort, die man sich erhoffen kann, wäre diejenige, dass neue, auf Vernunft gegründete Einsichten zu einer Modifikation der ursprünglichen Position geführt haben. Der Gedanke, dass der heilige Geist die Kirche führt, ist ein Ausdruck dieser Überzeugung, und Hegels optimistische Geschichtsphilosophie ist zweifellos eine legitime Entfaltung dieses Gedankens. Es erübrigt sich zu sagen, dass es ein unverantwortlicher Optimismus wäre zu meinen, dass jeder Zuwachs einen intellektuellen oder moralischen Fortschritt darstellte; schließlich kennt selbst die geistige Welt Formen zunehmender Entropie. Die Verdinglichung von vormalig neuartigen Gedanken zum Zweck der Aufrechterhaltung hierokratischer Macht führt oftmals zum Verlust jener Wahrheit, die in diesen ursprünglich gegenwärtig

---

<sup>37</sup>Zur Bibel vgl. meinen Beitrag „Die Philosophie und die Interpretation der Bibel“ in diesem Band.

<sup>38</sup>Ein beeindruckender Überblick über die Geschichte des Christentums findet sich bei H. Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München/Zürich 1994.

war. Eine periodische Rückkehr zu den Anfängen ist folglich sowohl gesund als auch notwendig. Indes wäre es ein tiefgehender Selbstbetrug zu meinen, dass ein Reformationsversuch eine wirkliche Rückkehr zur Vergangenheit darstellte. Ein Erwachsener kann nicht wiederum ein Kind werden (nur kindisch), und jede nüchterne Analyse der christlichen Reformation wird zugestehen müssen, dass diese den Wandel des Christentums, der schließlich die moderne Welt hervorbrachte, nicht verzögerte, sondern vielmehr beschleunigte. Ungeachtet aller Gefahren und Laster, die der Moderne eigentümlich sind, scheint es mir offensichtlich zu sein, dass eine religiöse Interpretation der Moderne dazu verpflichtet ist, ihre Funktion im göttlichen Plan für die menschliche Geschichte anzuerkennen. Eine Tendenz, die fast drei Jahrhunderte vorherrschend war, kann nicht bloß negativ gesehen werden.<sup>39</sup> Es ist in der Tat offensichtlich, dass die positive Wirkung der Modernisierung darin besteht, dass sie die alte hierarchische Welt zerstört hat und einen moralischen Universalismus in neuen rechtlichen und wirtschaftlichen Institutionen durchgesetzt hat.<sup>40</sup> Ein Universalismus indes, der ganz formal und von einer religiösen Weltinterpretation losgelöst ist, ist zweifellos kaum stabil, weshalb ja auch der Totalitarismus eine spezifisch moderne Bedrohung darstellt. Dennoch kann die adäquate Antwort einer Kirche niemals die Verweigerung, sondern nur die Integration der Moderne sein, nicht nur aufgrund ihrer Leistungsfähigkeit, sondern auch aufgrund des moralischen Prinzips, das sie antreibt und adelt.

Ich will zu meiner Frage zurückkehren: Warum braucht ein Rationalist eine Kirche? Die Antwort ist relativ einfach: Wahrheitsansprüche sind universell, und deshalb kann sich niemand damit begnügen, die Wahrheit für sich alleine gefunden zu haben. Selbstverständlich ist es nicht der Konsens, der eine Aussage wahr macht, aber angesichts unserer Fehlbarkeit sind wir gut beraten, unsere Überzeugungen im Diskurs mit anderen zu überprüfen. Wir gelangen sogar zu unserer rationalen Autonomie nur nach einer langen Erziehung, in der wir sowohl die Fehler als auch die Weisheit der Tradition verinnerlichen. Durch die Aneignung der Tradition lernen wir Argumente von beeindruckender intellektueller Kraft kennen, welche wir, völlig auf uns gestellt, niemals gefunden hätten. Da es gut ist, dass Wahrheit von endlichen Geistern gewusst wird, haben wir ein natürliches Streben Wahrheit zu verbreiten, wenn wir der Überzeugung sind, sie entdeckt zu haben. In diesem Prozess mögen wir personale Bindungen zueinander entwickeln, in denen wir weit darüber hinausgehen, einander bloß als Mittel für den individuellen Wissenszuwachs zu betrachten (was nur eine sublimere Form

---

<sup>39</sup>Vgl. Tocquevilles Reflexionen zum „religiösen Terror“, der bei ihm durch den Triumph der Demokratie verursacht wurde, den er nicht anders denn als Ausdruck des göttlichen Willens interpretieren kann (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* I, Paris 1981, 61).

<sup>40</sup>Vgl. die großartige Rekonstruktion von J. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, und *Enlightenment Contested*, Oxford 2006.