

Der „consensus gentium“ – fundamentaltheologische Erwägungen zu einem vernachlässigten Gottesbeweis

VON HARTMUT ROSENAU

I.

Das Thema der Gottesbeweise hat zwar seit Thomas v. Aquins „Summa contra gentiles“ (I, 13) und „Summa theologica“ (I, 2, 3) seinen festen Ort innerhalb der Fundamental- und Prolegomenalartikel der klassischen Dogmatik gefunden¹, taucht aber heutzutage kaum oder nur als Referat eigentlich schon seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ überholter und daher abgelegter Denkbemühungen in der Theologie auf². Das hat sich auch dadurch (noch) nicht verändert, daß die als endgültig widerlegt gegoltenen sog. „ontologischen“ und „kosmologischen“ Gottesbeweise seitens der gegenwärtigen analytischen Philosophie z. B. vor dem Hintergrund einer subtil ausgearbeiteten Modallogik durchaus wieder im Blick auf ihre logische Schlüssigkeit diskutiert werden (Hartshorne, Malcolm, Swinburne, Mackie, Plantinga)³. Und auch die Wiederaufnahme der Gottesbeweise in eher traditionell metaphysische Bahnen (Cramer, Henrich, Röd)⁴ hat die fundamentaltheologischen Entwürfe der jüngsten Zeit nicht sonderlich beeindruckt, obwohl diese den Gottesbeweisen gegenüber wieder günstigere Diskussionslage vereinzelt sehr interessante theologische Überlegungen provoziert hat (Browarzik, Dalferth, Deuser, Rohls)⁵.

Aber wenn gegenwärtig in der Theologie wie in der Philosophie überhaupt ernsthaft wieder von Gottesbeweisen die Rede ist, dann geht es

¹ Vgl. J. Klein, Art. „Gottesbeweise“, in: RGG³ II, 1746.

² Vgl. dazu die einschlägigen Lexikon-Artikel und Lehrbücher, z. B.: J. Clayton, Art. „Gottesbeweise III. Systematisch/Religionsphilosophisch“, in: TRE XIII, 740–784; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1984, 130 ff.; W. Kern u. a. (Hrs.), Handbuch der Fundamentaltheologie I, Freiburg u. a. 1985, 136–144; H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 104–148; F. Mildnerberger, Grundwissen der Dogmatik, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1983, 82; A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1967, 95; H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz u. a. 1985, 109; W. Joest, Fundamentaltheologie, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1981, 113; H.-G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, 2. Aufl. Gütersloh 1975, 88; W. Pannenberg, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 93–108.

³ Vgl. dazu die kritischen Darstellungen von H. G. Hubbeling, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, 77–98, 176–189; F. v. Kutschera, Vernunft und Glaube, Berlin/N.Y. 1990, 16–42, 323–334; W. Härle, Systematische Philosophie, München 1982, 237–242; Clayton 745 ff.

⁴ Vgl. W. Cramer, Gottesbeweise und ihre Kritik, Frankfurt/M. 1967; D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, 2. Aufl. Tübingen 1967; W. Röd, Der Gott der reinen Vernunft, München 1992.

⁵ Vgl. I. U. Dalferth, Fides quaerens intellectum, in: ZThK 81/1984, 54–104; U. Browarzik, Zur Verständigung über die Bedeutung des Gottesbeweises in der dogmatischen Theologie, in: NZStH 12/1970, 347–362; H. Deuser, Gott – Realität und Erfahrung, in: NZStH 25/1983, 290–312; J. Rohls, Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987.

vornehmlich entweder um die sog. „ontologischen“ oder um die sog. „kosmologischen“ Argumente. Demgegenüber findet der auch zum Traditionsbestand zählende „moralische“, „axiologische“ und „entropologische“ Gottesbeweis so gut wie keine Aufmerksamkeit (außer im Sinne einer archivierenden Bestandsaufnahme)⁶. Zu diesen weitgehend vernachlässigten Gottesbeweisen gehört auch das Argument „e consensu gentium“ (auch „historischer“ oder „ethnologischer“ Gottesbeweis genannt)⁷, das hier als Anlaß für einige fundamentaltheologische Überlegungen in den Vordergrund gerückt werden soll.

Um es aber gleich vorweg zu sagen: ich halte den Beweis „e consensu gentium“ wie auch alle anderen bisherigen Gottesbeweise nicht für logisch zwingend, und deshalb spreche ich im folgenden auch lieber von Gottesargumenten statt von Gottesbeweisen. Aber dennoch – und dies ist meine These – sehe ich in ihm ein fundamentaltheologisch zu nutzendes Potential, das es m. E. nicht verdient, leichtfertig übergangen zu werden, wie es zumeist geschieht, zumal ich dieses Potential sogar noch für stärker halte als das der für sich allein genommenen ontologischen wie kosmologischen Argumente. Dieses Potential wird deutlich, wenn das Gottesargument „e consensu gentium“ als hermeneutische Herausforderung für eine pragmatische Explikation des Wirklichkeitsverständnisses von Glaubenden angenommen wird (innerhalb dessen dann auch die ontologischen wie kosmologischen Gottesargumente wieder sinnvoll werden können)⁸. Diese These möchte ich im folgenden wenigstens in Grundzügen erläutern:

II.

Zu diesem Zweck stelle ich hier zunächst einmal das Gottesargument „e consensu gentium“ in seiner auf Cicero zurückgehenden klassischen Fassung vor⁹: „Wie es schließlich als der sicherste Beweis dafür, daß wir

⁶ Vgl. dazu den negativen, bzw. spärlichen Befund der in Anm. 2 und 3 genannten Titel.

⁷ Vgl. den knappen, aber instruktiven Art. „Gottesbeweis, historischer“, in: HWP III, 832 (Lit.).

⁸ Daher benötigt der Gottesbeweis „e consensu gentium“ m. E. nicht die auf helfende Unterstützung seitens der (ihrerseits problematischen) ontologischen oder kosmologischen Argumente, um sprechend zu werden, und er leistet auch nicht bloß einen „psychologischen“ oder „polemischen“ Hilfsdienst zur Einstimmung auf die dann der Sache und dem Anspruch nach höher zu bewertenden „wissenschaftlichen Gottesbeweise“ (so *W. Keilbach*, Ist der „historische“ Gottesbeweis ein Zirkelschluß?, in: *Schol.* 29/1954, 519), sondern es ist eher umgekehrt: Nur unter der Voraussetzung der Sinnhaftigkeit (nicht: Schlüssigkeit) des „consensus gentium“ im Sinne einer religiösen Sprach-, Traditions- und Kommunikationsgemeinschaft können die sog. „wissenschaftlichen“ Gottesbeweise allererst sprechend werden.

⁹ Zu den historischen Vorläufern (Homer, *Od.* III, 48; Platon, *Nom.* X.886a; Aristoteles, *Peri ouranoi* I,3,270b4 ff.) und Nachfolgern (Clemens v. Alexandrien, *Strom.* V,131,7 ff.; Augustinus, *In Joh.*, tract. 106) des Arguments „e consensu gentium“ vgl. *W. Brugger*, *Theologia naturalis*, Barcelona 1964, 203–206; zu ergänzen wäre noch im Hin-

an das Dasein der Götter glauben sollen, gelten darf, daß nämlich kein Volk so wild ist und kein Mensch so roh, daß er in seinem Geiste nicht irgendeine Vorstellung von Göttern hätte – viele haben natürlich falsche Ansichten von den Göttern, was von schlechter Angewohnheit zu kommen pflegt; aber alle glauben, es gebe eine göttliche Kraft und Natur, und dies nicht auf Grund irgendeiner Verabredung oder Abmachung unter den Menschen und nicht, weil es eine durch Sitten und Gesetze vorgeschriebene Meinung wäre; vielmehr muß hier wie in jedem Falle die Einstimmigkeit aller Völker (*consensio omnium gentium*) als ein Naturgesetz (*lex naturae*) betrachtet werden“ (Cicero, *Tusc. Disp. I*, 30)¹⁰.

In die Struktur eines schulmäßigen Beweises gebracht:

1. *Prämisse*: Alle Völker (Menschen) haben (irgend)einen Gottesglauben
2. *Prämisse*: Was alle Völker (Menschen) aufgrund eines Naturgesetzes glauben, kann kein Irrtum sein

Conclusio: Also ist der Gottesglaube wahr: Gott existiert

Wie bei allen solchen Argumentationen trägt die zweite Prämisse die Hauptlast, aber auch die erste Prämisse ist erläuterungsbedürftig.

Hinsichtlich der ersten Prämisse gilt in der neuesten Fachliteratur dieses Argument für ebenso schnell aufgestellt wie widerlegt. F. v. Kutschera entgegnet z. B. kurz und knapp: „Nun hat jedoch die Mehrheit der Menschen auch geglaubt, daß die Erde das Zentrum unseres Planetensystems ist, ohne daß es für uns ein Anlaß wäre, das ebenfalls anzunehmen – auch Mehrheiten können sich irren“¹¹. Möchte man auch zugeben, daß vielleicht in früheren Zeiten der allgemein verbreitete Gottes- wie Götterglaube „wahr“ für die ihn hegenden Menschen gewesen sein mag, so gilt dies doch heute in unserer durch Säkularisation geprägten Zeit so, d. h. im Blick auf die Universalität des Gottesglaubens, längst nicht mehr:

Dennoch sollte man dieses Argument „*e consensu gentium*“ nicht so schnell ad acta legen, denn es ist doch – trotz seiner logischen Schwäche als „Beweis“ im ganzen und trotz der bereits problematischen ersten Prämisse – im Blick auf fundamentaltheologische Überlegungen von einer bedeutsamen Aussagekraft.

Zunächst einmal ist die empirisch nicht zu verifizierende, wohl aber zu falsifizierende *universale* Vorhandenheit eines Gottes- oder Götterglaubens bei allen Menschen zu allen Zeiten m. E. gar nicht unbedingt der „*nervus probandi*“ der Argumentation (auch wenn bei Cicero darauf der

blick auf die Wirkungsgeschichte des Arguments seine Aufnahme bei Melanchthon und Calvin (s. Clayton 764, Z. 20 ff.: 772; Z. 18 ff.).

¹⁰ Zit. nach der lateinisch-deutschen Ausgabe von Marcus Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes)*, hrsg. v. O. Gigon, 5. Aufl. München/Zürich 1984, 35.

¹¹ Kutschera 40.

Akzent liegt, aber nicht liegen muß)¹², so daß v. Kutschera in seiner Entgegnung zu Recht statt von allen Menschen von einer „Mehrheit“ sprechen kann. Aber letztlich trägt auch die Mehrheit als solche noch nicht die Argumentation. Daher fällt auch nicht ihre Überzeugungskraft, wenn religionswissenschaftliche oder ethnologische Forschungen ergeben würden, daß der Gottesglaube weder universal noch mehrheitlich vorhanden wäre. Und umgekehrt steigt auch nicht ihre Überzeugungskraft, wenn diese Forschungen es nahelegen würden, tatsächlich eine allgemeine Verbreitung eines Gottesglaubens anzunehmen.

Wohl könnte man geneigt sein, die Universalität des Gottesglaubens von allen möglichen empirischen Verifizierungen oder Falsifizierungen unabhängig zu machen, indem man von einer wesenhaften Angelegenheit des Menschen auf Sinn, bzw. auf ein religiös zu interpretierendes „Unbedingtes“ gleichsam als „religiöses Apriori“ ausgeht. Das würde z. B. Ciceros Hinweis auf ein Naturgesetz (*lex naturae*) nahelegen, das als solches ja mit dem göttlichen *logos* identisch ist¹³. Auch solche ganz gängigen theologischen Überlegungen¹⁴ stehen noch in der Tradition des Arguments „*e consensu gentium*“¹⁵. Aber eine solche Argumentationsstrategie möchte ich hier aus verschiedenen Gründen nicht verfolgen:

¹² In der Sekundärliteratur scheint die Diskussion des Pro und Contra dieses Beweises nahezu ausschließlich darum zu gehen, ob die Universalität (irgend) eines Gottesglaubens zu Recht oder zu Unrecht angenommen werden kann (vgl. z. B. *Brugger* 204 ff.; *Keilbach* 506–519). Aber gegen eine solche Stützung oder Entkräftung des Beweises „*e consensu gentium*“ behält Hegels grundsätzliches Bedenken bei all seiner Sympathie gegenüber dem Argument ein bleibendes Recht:

„Es ist eine ungeheure Autorität zu wissen: dies haben *alle Menschen* sich vorgestellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte sich ein Mensch dagegen aufstellen und sprechen: Ich allein widerspreche allem dem, was alle Menschen sich vorstellen, was viele derselben durch den Gedanken als das Wahre eingesehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. – Wenn wir zunächst von der Kraft solchen Beweises abstrahieren und den trocknen Inhalt desselben aufnehmen, der eine empirische, *geschichtliche* Grundlage sein soll, so ist diese ebenso unsicher als unbestimmt. Es geht mit diesen *allen Völkern*, *allen Menschen*, welche an Gott glauben sollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt: sie pflegen sehr leichtsinnig gemacht zu werden. Es wird eine Aussage, und zwar eine *empirisch* sein sollende Aussage von *allen Menschen*, und dies von allen *Einzelnen*, und damit *aller Zeiten* und *Orte*, ja genau genommen auch den zukünftigen – denn es sollen *alle Menschen* sein – gemacht; es kann selbst nicht von allen Völkern geschichtlicher Bericht gegeben werden; solche Aussagen von allen Menschen sind für sich absurd und sind nur durch die Gewohnheit, es mit solchen nichtssagenden Redensarten, weil sie zu Tiraden dienen, nicht ernstlich zu nehmen, erklärlich“ (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, ThWA XVII*, ed. *E. Moldenbauer/K.M. Michel*, Frankfurt/M. 1969, 387/388; s. a. *ders.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, § 71, *ThWA VIII*, ed. *E. Moldenbauer/K.M. Michel*, Frankfurt/M. 1970, 161 f.).

¹³ Vgl. z. B. *Keilbach* 507, Anm. 3 unter Hinweis auf C. G. Jungs Lehre von den „Archetypen“; *P. Tillich*, *Der Mut zum Sein*, in: *GW XI*, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1983, 45, 128; *ders.*, *STh I*, 5. Aufl. Stuttgart 1977, 247; *K. Rabner*, *Hörer des Wortes*, München 1963, 71–88.

¹⁴ Gängig insofern, als sie auch verbreiteten religionspädagogischen Konzeptionen als Grundlage dienen (s. das Referat von *H. Schmidt*, *Religionsdidaktik I*, Stuttgart u. a. 1982, 28 f.).

¹⁵ Darauf macht zu Recht *Mildenberger* 48, 82 aufmerksam.

Die fundamentaltheologische Bedeutsamkeit des Arguments „e consensu gentium“, die ich sehe, bleibt auch dann erhalten, wenn der Konsens nicht universal, vielleicht noch nicht einmal mehrheitlich, sondern nur partikular gilt (und das kann man sinnvollerweise nicht bestreiten)¹⁶. Säkularisationserscheinungen wie Skepsis, Atheismus oder Nihilismus können und sollen dann auch durchaus ernst genommen und müssen nicht etwa im Sinne eines „anonymen Christentums“ (Rahner) oder einer „latenten Kirche“ (Tillich) gegen ihr eigenes Selbstverständnis umgedeutet werden. Denn, wie gesagt, die Stärke des Arguments „e consensu gentium“ hängt m. E. nicht primär von den quantitativen Bestimmungen von Universalität oder Partikularität ab. Daher könnte man die erste Prämisse des Arguments im Blick auf unsere säkularisierte Epoche dahingehend umformulieren, daß man nicht von einem universalen oder mehrheitlichen „consensus gentium“ im Sinne aller oder der meisten Menschen zu allen oder den meisten Zeiten ausgeht, sondern von einem partikularen „consensus credentium“ (Religionsgemeinschaften, Kirchen, Konfessionen etc.), ohne daß die fundamentaltheologische Bedeutung dieses Arguments dadurch eingeschränkt wird.

III.

Eine gewisse fundamentaltheologische Bedeutung hat das Argument „e consensu credentium“ gegenüber den ontologischen wie kosmologischen Argumenten schon deswegen, weil es (wie in Anm. 16 angedeutet) für den Traditionsprozeß von religiöser Sprache und Kommunikation überhaupt steht, der allen ontologischen wie kosmologischen Gottesargumenten noch zuvor und zugrunde liegt. Denn ohne Bezug auf einen bereits vorhandenen, sprachlich ausgelegten und tradierten Gottesglauben, gleichsam völlig a priori, wäre gar kein „demonstrandum“ für irgendein Gottesargument im Blick¹⁷. Insofern geht, wie in Anselms berühmter Formel von der „fides quaerens intellectum“ und dem „credo, ut intelligam“, tatsächlich der Glaube der Argumentation voraus – auch wenn es nicht unbedingt der eigene sein muß, sondern der Glaube anderer es ist, der die Argumentation in Gang setzt¹⁸.

¹⁶ Die logisch denkbare Singularität eines irgendwie gearteten Gottesglaubens fällt hier faktisch aus; einmal, weil der Begriff des „consensus“ dann seine Bedeutung verlieren würde, denn Konsens kann es nur unter mindestens zwei oder mehreren Menschen geben; zum anderen, weil eine religiöse Überzeugung im Blick auf die Existenz (eines) Gottes nur durch das geschichtlich und intersubjektiv tradierte Bereitstellen von sprachlichen Interpretationsmustern denkbar ist und nicht durch spontane, „solipsistische“ Aktivität eines einzelnen entstehen kann (vgl. *L. Wittgensteins* Ablehnung einer „Privatsprache“ in PhU I, 243–257); und schließlich, weil es unbestritten eine imponierende Vielzahl von Gottesgläubigen tatsächlich gegeben hat und noch gibt, unabhängig von der Frage, ob dies im Blick auf Raum und Zeit die Mehrheit oder gar Allheit der Menschen sein könnte.

¹⁷ Vgl. Clayton 741, Z. 35 ff.

¹⁸ Das bedeutet aber nicht, daß unter der empirischen Voraussetzung des Vorhandenseins von Gottesglauben ein Gottesbeweis nur für Gläubige und damit nur „pro domo“ ge-

Zudem wird das Argument „e consensu credentium“ auch nicht von der gängigen generellen theologischen Kritik an den Gottesbeweisen getroffen. Wenn z. B. Paul Tillich sagt: „Beweisen wollen, daß Gott existiert, heißt – ihn leugnen“¹⁹, so kann sich dieses Urteil nur auf solche Gottesbeweise beziehen, die entweder mit der metaphysischen Differenz von „Essenz“ und „Existenz“ operieren, um sie dann in der Weise im ontologischen Argument zusammenzubringen, daß im Unterschied zu allen anderen Seienden zu Gottes Essenz notwendig auch seine Existenz gedacht werden muß, oder auf solche Gottesbeweise, die im Ausgang von der Welterfahrung Gottes Existenz als *primum movens*, *prima causa*, *ens necessarium*, *sumum bonum* etc. zu beweisen versuchen, wobei sie ihn aber, wenn auch als höchstes Seiendes, dennoch als Seiendes in Analogie zu anderem innerweltlich Seienden vorstellen und ihn so gerade in seinem Gottsein verfehlen. Diese Problematik entsteht m. E. deswegen, weil die ontologischen wie kosmologischen Argumente jeweils auf einen inhaltlichen Aspekt des Gottesbegriffs abzielen, z. B. auf Gottes Vollkommenheit, sein höchstes Gutsein, sein Erschaffen und Lenken der Welt etc. Gegenüber solchen Denkversuchen ist die Kritik Tillichs und anderer verständlich²⁰.

Im Unterschied dazu ist das Gottesargument „e consensu credentium“ im Prinzip unabhängig von bestimmten metaphysischen (ontologischen wie kosmologischen) Kategorien und ihrer Problematik der Übertragung auf den Gottesbegriff, weil es gar nicht auf einen inhaltlichen Aspekt Gottes zielt, sondern auf den Konsens einer Gottesgewißheit vor jeder inhaltlichen Auslegung. Denn es nimmt empirisch den Gottesglauben der Menschen in seiner ganzen religionsgeschichtlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit als gegeben an, wie auch immer er zustande gekommen und inhaltlich ausgelegt sein mag²¹. Und weil dieses Argument gerade mit dieser Voraussetzung unabhängig ist von bestimmten metaphysischen Rahmenbedingungen und Inhalten, fällt es an dieser Stelle auch nicht der Metaphysikkritik von Kant bis Tillich zum Opfer. Denn es maß sich keineswegs an, die Realität Gottes gleichsam direkt mit den

führt werden könnte (so *K. Barth*, *Fides quaerens intellectum*, hrsg. v. *E. Jüngel / I. U. Dalferth*, 2. Aufl. Zürich 1986, 60f.). Schon Anselm, wie auch alle anderen, die Gottes Existenz zu beweisen versuchen, versuchen dies „*coram mundo*“, um die Vernünftigkeit ihres Glaubens unabhängig von Glaubensprämissen zu demonstrieren (vgl. *K. Flasch*, Anselm v. Canterbury, in: *O. Höffe* (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie I*, München 1981, 181–195 in kritischer Auseinandersetzung mit *K. Barth*).

¹⁹ *Tillich*, *STh I*, 239.

²⁰ *Ebd.*

²¹ Was üblicherweise dem Argument „e consensu gentium“ als erheblicher Nachteil angekreidet wird, nämlich seine diffuse Unbestimmtheit hinsichtlich seines Inhalts vom Fetisch bis zur Trinität (so schon *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise 389; s. a. *Keilbach* 508), das scheint mir in unserer Zeit der Säkularisation, der Skepsis, des Atheismus und Nihilismus, aber auch im Blick auf ein erneutes Aufmerksamwerden auf den Mythos in allen seinen Spielarten eher ein großer Vorteil zu sein, gerade hinsichtlich fundamentaltheologischer Überlegungen.

Prämissen einer bestimmten Metaphysik anzugehen und sicherzustellen, die an sich fraglich sind. Das Argument geht vielmehr indirekt vor, indem es vom positiv gegebenen und unbestreitbar schon vorhandenen Gottesglauben der Menschen ausgeht²².

Freilich reicht die Immunität des Arguments „e consensu credentium“ gegenüber der gängigen theologischen wie philosophischen Metaphysikkritik noch nicht aus, um es für logisch überlegen und tragfähig zu halten. Denn die Hauptlast des Arguments trägt ja, wie gesagt, die zweite Prämisse, und diese unterstellt – in der Fassung des Arguments bei Cicero – den theoretischen „adaequatio“-Begriff der Wahrheit: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Und hier ist fraglich, ob dem Gottesglauben der Gläubigen tatsächlich und in Wahrheit ein realer „Gegenstand“ entspricht, bzw. ob und inwiefern in bezug auf Gott (resp. das Göttliche) überhaupt ein solches „gegenständliches“ Verständnis von Wahrheit angemessen ist. Wie aber steht es um die Wahrheit des Arguments „e consensu credentium“, wenn man von einem erweiterten pragmatischen Konsensbegriff der Wahrheit und seinen Implikationen im Blick auf das entsprechende Wirklichkeitsverständnis ausgeht, das ja als solches nicht in eine gegenständliche „adaequatio“-Relation gebracht werden kann, sondern all solchen Relationen noch zuvor und zugrunde liegt?

Aber bevor diese Grundsatzfrage in bezug auf das leitende Wahrheitsverständnis näher ausgeführt wird, ist doch selbst unter der Voraussetzung der Korrespondenztheorie der Wahrheit die Frage hinsichtlich des (partikularen) „consensus credentium“ angebracht: Woher kommen diese Gottesvorstellungen, und worin besteht ihr Grund?

Bei dem stoisch beeinflussten Cicero, so vermute ich, liegt dieser Grund mit Bezug auf die stoische Erkenntnistheorie im göttlichen *logos* selbst (*lex naturae*), in der göttlichen Weltvernunft, die sich als *logoi spermatikoi* in allen vernünftigen Seelen versprengt wiederfindet, denn –

²² Daher trifft den Beweis „e consensu gentium“ auch nicht der Spott Kierkegaards über den seiner Meinung nach lächerlichen Versuch, Gott beweisen zu wollen. Denn wenn es Gott nicht gäbe, wie könnte er dann als existierend bewiesen werden? Und wenn es ihn gibt, dann wäre es Frevel, ihn beweisen zu wollen. „Denn das Dasein jemandes, der da ist, zu beweisen, stellt das unverschämteste Attentat dar, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen; aber das Unglück besteht darin, daß man das nicht einmal ahnt, daß man es in vollem Ernst für ein frommes Unternehmen hält. Wie verfällt man doch darauf, beweisen zu wollen, daß er da sei, außer weil man sich erlaubt hat, ihn zu ignorieren, und nun macht man es dadurch noch schlimmer, daß man gerade ihm vor der Nase sein Dasein beweist. Das Dasein oder Da-Sein eines Königs hat im Allgemeinen einen eigenen Ausdruck der Unterwürfigkeit und Untertänigkeit: wie wenn man in seiner allerhöchsten Gegenwart beweisen wollte, daß er da sei? Beweist man es denn? Nein, man hält ihn zum Narren; denn sein Da-Sein beweist man durch den Ausdruck der Untertänigkeit, mag dieser nun nach den Sitten der Länder auch höchst verschieden sein: und so beweist man auch das Dasein Gottes durch Anbetung – nicht durch Beweise“ (*S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, ed. H. Diem/W. Rest, München 1976, 747/748*).

Denn das Argument „e consensu gentium“ geht ja gerade von der Anbetung (bzw. dem Glauben) der Gläubigen aus – wenn auch nicht unbedingt vom eigenen Glauben oder Unglauben des Beweisenden bzw. dessen, dem das Dasein Gottes bewiesen werden soll.

so lautet ein antiker erkenntnistheoretischer Grundsatz – Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden²³. Wenn also Menschen Gottesvorstellungen haben, dann gehört zu diesen ein „fundamentum in re“. Denn nur eine sachhaltige Wirklichkeit (Gott) kann Wirkliches (die menschlichen Gottesvorstellungen) bewirken. Aber – so drängt sich hier ein Einwand auf – müßten dann nicht alle möglichen Phantasie- und Traumgebilde auch ein „fundamentum in re“ haben? Das Kriterium, um Phantasievorstellungen von sachhaltigen Vorstellungen zu unterscheiden, ist für die Stoiker das Wiederholte und Gemeinsame dieser Vorstellungen²⁴. Deshalb ist der consensus im Argument „e consensu credentium“ eine nach stoischer Erkenntnistheorie tragfähige Prämisse für den Schluß auf die reale (und nicht bloß gedachten) Existenz Gottes²⁵.

So aber ergibt sich einschließlich der Einschränkung der m. E. nicht ausschlaggebenden Prämisse der Universalität des Gottesglaubens zugunsten seiner Partikularität eine andere, stärkere Struktur des Arguments als die erstgenannte:

1. *Prämisse*: Es gibt einige Menschen mit (irgendwelchen) Gottesvorstellungen
2. *Prämisse*: Diese Gottesvorstellungen müssen ein „fundamentum in re“ haben

Conclusio: Und dieses nennen alle Gott.

Noch Descartes schließt ähnlich: Wir finden in uns (oder in anderen) die Vorstellung von einem allervollkommensten Wesen („ens perfectissimum“). Wie aber kommen wir, die wir unvollkommen, d. h. endliche und darum irrumsgefährdete Wesen sind, zu einer solchen Vorstellung? Aus menschlich-endlicher Erfahrung und Denken nicht, wenn es richtig ist, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Von sich her kann also der Mensch eine solche Vorstellung von einem „ens perfectissimum“ nicht bilden, sie muß daher von Gott als dem „ens perfectissimum“ selbst uns eingegeben worden sein („idea innata“)²⁶.

Ebenso weist Schelling es brüsk zurück, den Gottesglauben der Völker, wie er sich in den vielen Ausprägungen der Mythologie und der Offenbarung artikuliert, einfach als Illusion (Erfindung) abzutun²⁷. Im Gegenteil: der „consensus credentium“ ist für ihn sogar die Grundlage für ein empirisches Gottesargument im Rahmen seiner „positiven“ Philosophie²⁸.

²³ Aristoteles, De an. I, 404b7–18.

²⁴ Zur stoischen Erkenntnistheorie vgl. A. Graeser, Art. „Stoa“, in: Höffe (Hrsg.) 117–123 [Anm. 17].

²⁵ Das Kriterium der Gemeinsamkeit sowie der Beständigkeit nimmt auch Keilbach (514) für die Argumentation „e consensu gentium“ auf.

²⁶ R. Descartes, Meditationes de prima philosophia III, 14; III, 22.

²⁷ Vgl. F. W. J. Schelling, Philosophie der Mythologie I, SW XI, 11 f.; s. a. H. Rosenau, Die Mythos-Diskussion im deutschen Idealismus, in: NZStH 34, 1992, 159 ff.

²⁸ F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung I, SW XIII, 129; s. a. H. Rosenau, Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt/M. u. a. 1985, 104–114.

IV.

Nun liegt allerdings eine Schwäche des Arguments aufgrund eines (partikular verstandenen) „consensus credentium“ darin, wie Hegel es m. E. richtig gesehen hat, daß sich hier der an der Realität Gottes zweifelnde Mensch auf die Glaubensgewißheit und die Autorität anderer bezieht, ohne diesen Glauben in sich selbst und damit in Wahrheit gefunden zu haben. Dadurch erhält dieses Argument etwas „Spießbürgerliches“²⁹, gemäß dem all das gilt, was die anderen tun und sagen, was „man“ so für richtig hält³⁰. Daher lehnt Hegel bei aller Aufnahme seines Wahrheitsmoments das Gottesargument „e consensu credentium“ letztlich zugunsten des von ihm für möglich gehaltenen, wahrhaft an und für sich selbst gedachten ontologischen „Beweises“ der Existenz Gottes als unzureichend ab.

Doch diese Schwäche des Arguments „e consensu credentium“ markiert genau die derzeitige epochale Situation, in der wir Theologie betreiben, nämlich einerseits eine zunehmende Heraufkunft und Verfestigung von Skepsis, Atheismus und Nihilismus in verschiedenen Ausprägungen (von einer oberflächlichen Gleichgültigkeit bis hin zur reflektierten und offenen Polemik), kurz: Säkularisation, neben einem weitgehend diffusen Aufleben von Religiosität andererseits (von einer sog. „civil religion“ bis zu „New-Age-Bewegungen“)³¹. Dieses Nebeneinander, manchmal auch Gegeneinander oder sogar Miteinander von Säkularität und Religiosität, Skepsis und Glaube, läßt sich nicht einfach nur blockartig aufteilen in Glaube und Theologie hier gegenüber Unglauben und Skepsis dort, sondern es durchstimmt auch vielfach den einzelnen (säkularisierten) Menschen selbst, wie auch (und das scheint mir wichtiger zu sein als der oft gekünstelt wirkende Versuch, nachzuweisen, daß auch dezidiert Ungläubige im Grunde noch irgendwie religiös sind) Gläubige und Theologen³².

Dies ist m. E. die Ausgangslage für gegenwärtige fundamentaltheologische Überlegungen: der im Spannungsfeld von Säkularität und Religiosität befindliche „angefochtene Glaube“³³. Aber die Aufgabe einer Fundamentaltheologie wäre es nun nicht etwa, die Anfechtung, den Zweifel oder die eigene mangelnde Gottesgewißheit zugunsten einer absoluten Glaubensgewißheit zu überwinden³⁴. Denn das vermag kein

²⁹ So, wie *Kierkegaard* es versteht: „Das Spießbürgerliche liegt immer in Gebrauch des Relativen (hier: der Gottesglaube anderer, H. R.) als des Absoluten (hier: die Gewißheit der Realität Gottes, H. R.) in bezug auf das Wesentliche (hier: die eigene Glaubensgewißheit, H. R.)“ (749).

³⁰ *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise 389/390.

³¹ Darauf bezieht sich auch *Waldenfels* (5) mit seinem Verständnis des „Kontextuellen“.

³² Vgl. *H. Wagner*, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 1981, 3; 59.

³³ *C. H. Ratschow*, Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957.

³⁴ Daher halte ich das fundamentaltheologische Programm von *Verweyen* [s. Anm. 2],

menschliches Unternehmen, auch nicht die Theologie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln; die Erfahrung und Entstehung von Glaubensgewißheit ist vielmehr unverfügbar und geht, dogmatisch gesprochen, auf das Wirken des Heiligen Geistes selbst zurück, „ubi et quando visum est Deo“³⁵. Vielmehr wäre es die Aufgabe der Fundamentaltheologie, den Gehalt des Glaubens in dieser Anfechtung für sich und andere wach und präsent zu halten, hermeneutisch zu klären und argumentativ zu erproben, kurz: zu pflegen und zu bewahren³⁶.

Dazu ist – vor dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen gelebtem Glauben einerseits und Theologie als Reflexion auf diesen Glauben (nicht auf die im Glauben ergriffene Realität Gottes) andererseits – der Rekurs auf den fraglos positiv gegebenen „consensus credentium“ erforderlich, der so im Sinn einer religiösen Sprach-, Traditions- und Kommunikationsgemeinschaft gleichsam das Material oder Thema der Fundamentaltheologie stellt, und zwar zunächst und idealiter in seiner ganzen religions- und theologiegeschichtlich zu erhebenden Breite und Vielfalt, dann aber gebündelt zur religionsphilosophischen Frage nach den konstitutiven Elementen von Religion und Frömmigkeit (Glaube). Fundamentaltheologie hat es demnach also nicht primär mit einem bestimmten oder bevorzugten dogmatischen Glaubensinhalt zu tun (z. B. Gotteslehre, Christologie, Offenbarung etc.), der zum Prinzip der Theologie erhoben wird, um ihn dann in seiner rationalen Akzeptierbarkeit ausweisen zu wollen³⁷. Denn dazu ist der „consensus credentium“ zu unbestimmt und vielfältig, und die fundamentaltheologische Auswahl eines bestimmten dogmatischen topos hätte immer etwas Arbiträres. Andererseits hat es Fundamentaltheologie auch nicht mit den transzendental-anthropologisch zu erfragenden notwendigen und allgemeinen (apriorischen) Be-

gerade weil es auf Letztbegründung und damit auf absolute Gewißheit zielt (vgl. ebd. 31 f.), für überzogen, und schließe mich hier *Joest* (252) an, der die Möglichkeit einer rationalen Letztbegründung des christlichen Glaubens für nicht gegeben hält; vgl. auch *O. Bayer*, *Autorität und Kritik*. Tübingen 1991, 1–8, der ebenfalls eine Letztbegründung wegen der Geschichtlichkeit und Traditionsgebundenheit der Vernunft für unmöglich hält.

³⁵ CA V (BSLK, 7. Aufl. Göttingen 1976, 58).

³⁶ Insofern haben die hier skizzierten fundamentaltheologischen Erwägungen eine starke Affinität zu den sog. „hermeneutischen“ Fundamentaltheologien, wie z. B. die von *E. Biser*, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1975, die auf die Selbstauslegung des Glaubens im unabschließbaren Prozeß des Verstehens in der Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ rekurriert. Ähnlich *P. Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1973; *ders.*, *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg 1986.

³⁷ Damit setze ich mich von der christologischen Konzentration einiger Fundamentaltheologien ab, wie sie z. B. bei *G. Ebeling*, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, in: *ZThK* 67/1970, 479–524, aber auch bei *K. H. Neufeld*, *Fundamentaltheologie I*, Stuttgart u. a. 1992 vorliegt. Ebensovienig teile ich die fundamentaltheologische Konzentration auf den Gottesgedanken, wie z. B. bei *H. Bonillard*, *Transzendenz und Gott des Glaubens*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hrsg. v. *F. Böckle u. a.*, Freiburg i. Br. 1981, 87–131, und auch nicht die fundamentaltheologische Schwerpunktsetzung auf die „Offenbarung“, wie z. B. bei *H. Wagner*, *Art. „Fundamentaltheologie“*, in: *TRE* XI, 747, Z. 11 ff.; *ders.*, *Einführung* 40; 52.

dingungen der Möglichkeit von Glauben und Theologie überhaupt zu tun³⁸. Denn dazu müßte der „consensus credentium“ universal sein, was m. E. nicht nachgewiesen werden kann. Im Unterschied zu diesen beiden abgewiesenen Möglichkeiten setzt Fundamentaltheologie gleichsam als Erfahrungswissenschaft im Blick auf den vielfältig gegebenen und gelebten „consensus credentium“ an, um ihn hermeneutisch auf sein Wirklichkeitsverständnis sowie sein Wirklichkeitsbewältigungspotential mit all seinen erkenntnistheoretischen, ontologischen wie auch ethischen Implikationen hin zu befragen³⁹.

So gesehen ist Fundamentaltheologie nicht selbst eine Art (theologische) Ontologie/Metaphysik, Anthropologie, Christologie oder Pneumatologie etc., bzw. einer solchen verpflichtet, sondern sie befragt, herausgefordert vom „consensus credentium“, im Sinne einer hermeneutischen Methode diejenige Ontologie/Metaphysik, Anthropologie, Christologie etc., wie sie sich in dessen Wirklichkeitsverständnis und Wirklichkeitsbewältigungspotential artikuliert, bzw. artikulieren läßt. Dies geschieht methodisch am Leitfaden eines Konsensbegriffs der Wahrheit im Sinne eines Pragmatismus, der nicht gleich vorgibt, im Sinne der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit und ihrer dogmatischen Umsetzung bei den vermeinten „Sachen selbst“ zu sein, sondern zunächst nur bei den Meinungen über die „Sachen“⁴⁰, um die orientierende Kraft des Glaubenskonsenses anhand seines Potentials zur Wirklichkeitsbewältigung einschließlich seiner theoretischen Deutungskategorien in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Sinnsystemen (religiöser wie weltanschaulich-philosophischer Art) prüfend zu entfalten⁴¹.

³⁸ So z. B. bei *Rabner* [s. Anm. 13], der die prinzipielle Offenheit des Menschen bezüglich eines möglichen Ergehens einer Offenbarung Gottes transzendentaltheologisch aufzeigen möchte; in *Rahners* Nachfolge ähnlich *Fries* [s. Anm. 2].

³⁹ So z. B. in bezug auf das Christentum *W. Härle/E. Herms*, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980; ähnlich auch *Joest* (25 [Ziff. 3]). Wenn hier der Begriff „pragmatisch“ gebraucht wird, ist damit nicht die Konzentration auf die (politische) Praxis gemeint, wie z. B. bei *J. B. Metz*, Praktische Fundamentaltheologie, Mainz 1977, sondern eine wesentlich auch erkenntnistheoretische wie semantische Aspekte aufnehmende allgemeine Handlungstheorie im Sinne eines kommunikativen Handelns und der intersubjektiven Konstitution von Wirklichkeit (vgl. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978).

⁴⁰ Ähnlich *W. Quine*: „Im Zusammenhang mit der Ontologie schauen wir nicht nach gebundenen Variablen um zu erfahren, was es gibt, sondern um zu erfahren, was eine bestimmte Aussage oder Doktrin, sei es eine eigene oder die eines anderen, sagt, daß es gebe; und insoweit haben wir es ganz regulär mit einem Problem der Sprache zu tun. Doch die Frage, was es gibt, ist eine andere“ (Was es gibt, in: *W. Quine*, Von einem logischen Standpunkt, Frankfurt/M. 1979, 22).

⁴¹ Das hat z. B. *W. Härle*, Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden?, in: *MJTh II* (theologische Gegenwartsdeutung), Marburg 1988, 43–68, für den christlich-reformatorischen Gottesbegriff im Blick auf seine erkenntnistheoretische wie funktionale Sinnhaftigkeit vorgeführt. Auch auf *Pannenberg*s Anliegen der Bewahrung des christlichen Glaubens innerhalb einer Theologie der Religionen kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden (vgl. *Pannenberg* 58–72).

Daher lenkt der „consensus credentium“ den fundamentaltheologischen Blick auf den Sinn und die Funktion, die ein bestimmter tradierter Glaube für die Kommunikations- und Konsensgemeinschaft der Gläubigen hat und für uns haben kann. Diese Funktion des Glaubens kann freilich nicht losgelöst von dem semantisch zu klärenden „Gegenstandsbezug“ auf die göttliche Realität erfaßt werden, sondern sie schließt gerade um der Funktion als tragfähige Sinn- und Lebensorientierung willen die semantisch-extensionale Dimension religiöser Glaubensüberzeugungen ein⁴².

So wäre das Argument „e consensu credentium“ weder als ein deduktiv schlüssiger Beweis für die Existenz Gottes (das wäre der Anspruch der „ontologischen“ Argumente), noch als ein induktiv schlüssiger Beweis (das wäre der Anspruch der „kosmologischen“ Argumente), sondern nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine „abduktive Hypothese“ zur Erfassung der „Einheit der Wirklichkeit“⁴³ oder der „Ganzheit aller Lebensbezüge“⁴⁴ zu verstehen und fundamentaltheologisch zu entfalten. Für die Fundamentaltheologie bleibt die Realität Gottes damit zwar „nur“ eine Hypothese, aber die Stärke dieser Position liegt m. E. darin, daß sie gerade die Zweifel eines „angefochtenen Glaubens“ aufnehmen kann, indem sie auf den theoretisch unabschließbaren Prozeß der Wahrheitsfindung verweist, der aber in der ganzen Lebensführung hier und jetzt zur Bewährung ansteht⁴⁵.

Der inhaltlich ganz verschieden ausgelegte „consensus credentium“ steht somit zur pragmatisch-argumentativen Bewährung an, wobei die von ihm behauptete oder vorausgesetzte Realität Gottes bzw. des Göttlichen für eine fundamentaltheologische Hermeneutik auf dem Boden eines „angefochtenen Glaubens“ zunächst nicht mehr und nicht weniger ist als ein „respektables Vorurteil“ (Hegel)⁴⁶. Dieses kann freilich nicht (wie bei Hegel) im absoluten Begriff zur Gewißheit der an und für sich selbst seienden Wahrheit aufgehoben werden (das wäre nur möglich, wenn wir den Gottesstandpunkt einnehmen könnten), aber es kann doch mittels einer Hermeneutik der „Wirkungsgeschichte“ und der „Rehabilitation des Vorurteils“ (Gadamer)⁴⁷ sowie mittels der ganzen Reichweite eines pragmatischen Konsensbegriffs der Wahrheit zur Zustimmung einladen, und zwar mit „Respekt vor verantwortlicher Lebensführung und religiöser Erfahrung“⁴⁸.

⁴² Vgl. Härle, Welchen Sinn 45 f., 48, 51, 66 f.

⁴³ H. Deuser, Charles S. Peirce's Religionsphilosophie als Metaphysik der Evolution, in: W. Härle/E. Wölfel (Hrsg.), Religion im Denken unserer Zeit (MTS 21), Marburg 1986, 111.

⁴⁴ Ders., Gott – Realität 298.

⁴⁵ Vgl. ders., Peirce's Religionsphilosophie 117.

⁴⁶ Hegel, Enzyklopädie 161 (§ 71).

⁴⁷ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Tübingen 1975, 250–290.

⁴⁸ Deuser, Peirce's Religionsphilosophie 106/107.