

Abschied von der „natürlichen Theologie“? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung¹

VON BERND IRLNBORN

Erich Kästner hat einmal mit spitzer Feder formuliert: „Ob Jude, Christ, ob Hottentott, wir glauben all' an einen Gott“.² – Eine Karikatur? Der christliche Gott ist offenkundig auch der Gott des jüdischen Volkes –, aber welches Ungetüm verbirgt sich hinter dem Gott der Hottentotten? Festzustehen scheint dabei: Der christliche Gott ist gerade nicht der Gott der Hottentotten. Hier müßte man nicht ins Lexikon schauen und feststellen, daß die Hottentotten einst Nomaden in Südwestafrika waren und von den Kolonialherren verächtlich „Buschmänner“ genannt wurden. Denn der Ausdruck „Hottentotte“ fungiert noch in unserem heutigen Sprachgebrauch als Synonym für etwas völlig Hinterwäldlerisches. Bei Kästner scheint er also Bezeichnung für eine Vorstellung vom Göttlichen zu sein, die in ihrer archaischen Wildheit gerade nichts mit dem jüdisch-christlichen Gott zu tun hat.

Durch Kästners Zitat werden Bezugsverhältnisse – philosophisch ausgedrückt: Referenzen – angesprochen. Derjenige, der referiert, bezieht sich mittels eines ganz bestimmten Ausdrucks auf etwas in der Welt, das durch diese Bezugnahme aus der Vielheit der Gegenstände herausgegriffen wird. Das allein heißt aber noch nicht viel, denn worauf etwa der Ausdruck „Gott“ referiert, kann nicht unabhängig von dem jeweiligen Kontext verstanden werden, in dem er verwendet wird und in dem Spezifisches von dessen Referenzobjekt ausgesagt wird. Dies geschieht mit Hilfe von Kennzeichnungen, die eine erfolgreiche Identifikation und Lokalisierung des gemeinten Gegenstands leisten können. Worauf der Begriff „Gott“ sich in jüdisch-christlichem Sinne bezieht, kann beispielsweise mit Hilfe folgender Prädikation ausgesagt werden: „Gott ist derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat.“ Vereinfacht ausgedrückt, kann so der jüdisch-christliche „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ etwa vom Gott der Hottentotten – wer oder was auch immer das sein mag –, oder, in philosophischer Blickrichtung, vom bloß begrifflichen Gott der Philosophen abgegrenzt werden.

Die Trennlinien dieser identifizierenden Bezugnahmen wurden in bestimmten theologischen Entwürfen besonders scharf gezogen und als unüberschreitbar herausgestellt. Bekanntlich war es der frühe Karl Barth, der den christlichen Glauben von aller Religion unterschieden hatte, die, wie er sagt, nur „Unglaube“ und eine „Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“

¹ Der vorliegende Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich 2002 an den Theologischen Fakultäten Fulda und Paderborn gehalten habe.

² Zit. in: *Th. Ruster*, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg i. Br. 2000, 194. – Ruster hat die Pointe von Kästners Zitat aber nicht verstanden, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

ist.³ Dahinter steht seine radikale Ablehnung der „natürlichen Theologie“. Was verstand Barth darunter? „Natürliche Theologie“ behauptet für ihn eine Erkennbarkeit Gottes allein mit der philosophischen Vernunft, ohne Offenbarung und Glaube.⁴ In aller Härte bezeichnet er die „natürliche Theologie“ als ein „Attentat auf den christlichen Gottesbegriff“⁵, da durch sie nur ein „Götze“, nicht aber Gott erkannt werden könne⁶.

Philosophisch gewendet heißt das: Es gibt für Barth ein Referenzmonopol der christlichen Gottesrede; alle anderen Arten der Bezugnahme auf Gott, etwa die Gottesrede der Hottentotten und der Philosophen, verweisen unvermeidlich auf einen Götzen, ein Nichtexistierendes, nicht aber auf Gott. – Ob Jude, Christ, ob Hottentott: alle drei glauben nach diesem Verständnis eben nicht an ein- und denselben Gott.

Es ist hier nicht der Ort, die Begriffsgeschichte oder die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen nachzuzeichnen, die sich mit der Vorstellung der „natürlichen Theologie“ verbinden. Neuere Forschungen, namentlich von protestantischer Seite, haben gezeigt, daß, in rechter Weise verstanden, die „natürliche Theologie“ ihren Ort in der christlichen Theologie haben muß.⁷ Nachdem sich hierzulande bezüglich dieses Themas die kontroverstheologischen Wogen des letzten Jahrhunderts längst geglättet haben, ist es um so erstaunlicher, daß im Jahre 2000 gerade von katholischer Seite ein Entwurf vorgelegt wurde, der in die Fußspuren Barths tritt und vehement gegen das Projekt der „natürlichen Theologie“ zu Felde zieht: Thomas Rusters vieldiskutiertes und bereits in der vierten Auflage erschienenes Buch *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. „Natürliche Theologie“ sei – so formuliert Ruster apodiktisch – „überflüssig“ und „nicht mehr möglich“.⁸

Diese radikale These Rusters trifft sich in ihrer Ablehnung der „natürlichen Theologie“ mit der sicherlich wichtigsten Strömung innerhalb der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie. Es geht um die sogenannte

³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich³1945, 327.

⁴ Vgl. ders., *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich⁴1958, 87. Traditionell ist das Natürliche der „natürlichen Theologie“ nicht die Natur – wie bei der „natürlichen Religion“ –, sondern die Vernunft. Mittels der natürlichen Vernunft behauptet die „natürliche Theologie“ eine Gotteserkenntnis (vgl. schon Vat. I, „Dei Filius“, DS 3004) – wobei nicht definiert wird, was dabei „Erkenntnis“ bedeutet.

⁵ Ebd. 93.

⁶ Vgl. ebd. 94.

⁷ Vgl. etwa E. Jüngel, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: A. Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 419–440; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, 83–132; und die umfanglichen Untersuchungen von G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1986; Ch. Kock, *Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁸ Ruster, *Der verwechselbare Gott*, 16f. Vgl. zur bisherigen Diskussion dieser Position: M. Bongardt, *Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters*, in: *HerKorr* 55 (2002), 316–319.

„Reformierte Epistemologie“, die in calvinistischer Tradition steht und die hauptsächlich auf den zur Zeit wohl weltweit bekanntesten Religionsphilosophen zurückgeht, auf Alvin Plantinga. Auch bei Plantingas anspruchsvollem und philosophisch auf höchstem Niveau formulierten Ansatz heißt es dezidiert: „Der Christ braucht keine natürliche Theologie, weder als Quelle seines Vertrauens noch zur Rechtfertigung seines Glaubens“. ⁹ Beide Entwürfe, Rusters als auch Plantingas, gehen aus vom Konzept eines unzurechtfertigenden Glaubens und damit von einer „schwachen Vernunft“. ¹⁰

Ich kann hier nicht auf die nähere Begründung dieser Versuche, das Projekt der „natürlichen Theologie“ zu verabschieden, weiter eingehen. Ich möchte im Folgenden zeigen, daß der christliche Glaube sicherlich keine „natürliche Theologie“ als Quelle benötigt, wohl aber als von ihm selbst her aufgegebene Rechtfertigung; denn nach außen hin ist ein Glaube ohne Grund ein Grund zum Unglauben. Eine schwache Vernunft, so betont die päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* von 1998 zu Recht, bringt den Glauben in die Nähe von „Mythos“ und „Aberglauben“. ¹¹ Meine Ausführungen gliedern sich nach den folgenden drei Leitthesen:

1. Die theologische Reflexion ist methodisch auf die philosophische Vernunft angewiesen, wenn sie den mit dem Glauben verbundenen universalen Gültigkeitsanspruch im Kontext nicht-christlicher Wahrheitsbehauptungen rechtfertigen will.

2. Ihre Verantwortung geht von der Erkenntnis aus, daß es in christlichem Sinne zwar sowohl im Medium des Glaubens als auch der theologischen Reflexion eine erfolgreiche Identifikation Gottes gibt. Damit sind aber keine abschließende Identifizierbarkeit und kein Referenzmonopol verbunden: Der christliche Gott überschreitet im Letzten – wie die christliche Tradition sagt ¹² – das als „Gott“ Bezeichnete. ¹³

3. In der Begegnung von Glaubenden und Nichtglaubenden im Medium der Vernunft liegt wissenschaftstheoretisch die Berechtigung einer „natürli-

⁹ A. Plantinga, *The Reformed Objection to Natural Theology*, in: PACPA 54 (1980), 49–62, hier 53: „The Christian doesn't need natural theology, either as the source of his confidence or to justify his belief.“ Vgl. auch: *Ders.*, *The Prospects for Natural Theology*, in: *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion*, hg. von J. E. Tomberlin, Atascadero 1991, 287–315; *ders.*, *Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?*, in: *Ch. Jäger* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 317–330, hier 318f.

¹⁰ „Schwache Vernunft“ ist ein Ausdruck der Übersetzung der Enzyklika „*Fides et Ratio*“; vgl. J. Paul II., *Enzyklika „Fides et Ratio“*, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1998, 51; im Originaltext heißt es (unter Nr. 48): „*infirma ratio*“.

¹¹ Ebd. 51.

¹² Bei Thomas von Aquin heißt es: „*Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est*“ / „Nur dann nämlich erkennen wir Gott wahrhaftig, wenn wir glauben, daß er über all dem ist, was der Mensch sich von Gott denken kann“ (*Th. v. Aquin*, *Summe gegen die Heiden*, Erster Band, hg. von K. Albert, P. Engelhardt, Darmstadt 1974, 18f.).

¹³ Ein in der aktuellen Diskussion entscheidender religionsphilosophischer Entwurf, der dieses Größersein Gottes gegenüber unseren Begriffsschemata betont, ist der von Richard Schaeffler; vgl. zu diesem Thema: *B. Irlenborn*, „*Veritas semper maior*“ – Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003.

chen Theologie“. Recht verstanden, geht es bei ihr grundsätzlich nicht um eine Gotteserkenntnis ohne Glaube und Offenbarung, sondern, in exponierender oder explikativer Funktion, um ein Gottesverhältnis.

1. Theologische Reflexion und „natürliche Theologie“

Die entscheidende Gemeinsamkeit von Rusters und Plantingas Verabschiedungsversuch der „natürlichen Theologie“ ist die vehemente Ablehnung der Notwendigkeit einer Glaubensrechtfertigung durch die Vernunft: Ruster sieht „keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft ... zu verteidigen“¹⁴. Plantinga argumentiert gegen die „natürliche Theologie“, weil sie die Berechtigung des Glaubens an eine rationale Begründungsfähigkeit koppelt, obwohl der Glaube an sich, auch ohne Gründe – wie Plantinga sagt – „basal“ sei.¹⁵ Wie ist diese Ablehnung der Vernunft für die Glaubensverantwortung zu bewerten? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich im Folgenden skizzieren, warum der Glaube notwendig auf die Vernunft bezogen ist.

Die Philosophie beschäftigt sich, vor allem in ihrer erkenntnistheoretischen Ausrichtung, mit den Fragen, was unter begründetem Wissen zu verstehen und wie ein solches Wissen zu erreichen ist. Intentional bezieht sie sich dabei stets auf das Ganze der Wirklichkeit, und dies selbst dann, wenn die Vernunft zu dem Ergebnis gelangen sollte, daß ein begründetes Wissen über kein hinreichendes Kriterium verfüge, diesem universalen Anspruch zu entsprechen und daß insofern in epistemologischer Hinsicht nur Aussagen über Teilbereiche der Wirklichkeit möglich seien.

Einen solchen universalen Wahrheitsanspruch vertritt auch die christliche Theologie: Sie bedenkt das Ganze der Wirklichkeit im Hinblick auf das *proprium christianum*, auf den Glauben an den sich geschichtlich in Jesus Christus offenbarenden Gott Israels.¹⁶ Dieses Ereignis ist aus christlich-theologischer Perspektive von unbedingtem Geltungsanspruch, denn erstens ist es nicht revozierbar, korrigierbar oder wiederholbar, und zweitens gibt es keine Erfahrung der Wirklichkeit, die unbezüglich auf dieses Ereignis sein

¹⁴ Ruster, 17.

¹⁵ Vgl. Plantinga, 53–62. Plantinga bezeichnet die Ansicht einer Begründungsnotwendigkeit des Glaubens als „classical foundationalism“ (ebd. 53).

¹⁶ Es ist zum einen eine schlichte Konfusion der Perspektiven und zum anderen eine Unbedachtheit im Hinblick auf die theologische Reflexion der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt, wenn Ruster behauptet, die „Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit“ könne heute nicht mehr mit der „christlichen Rede von Gott“ übereingebracht werden (vgl. Ruster, 7f.). Natürlich bleibt die Erfahrung Gottes auch in christlichem Sinne die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit, selbst dann, wenn die „alles bestimmende Wirklichkeit“ für eine Vielzahl von Menschen sich in anderen Symbolisierungen als im christlichen Gottesbegriff zeigt. Hätten etwa schon die frühen Christen nicht zwischen Faktizität und Wirklichkeit (in christlicher Deutung) zu unterscheiden gewußt, hätten sie das römische Weltreich mitsamt dessen vergöttlichtem Kaiser als „alles bestimmende Wirklichkeit“ erfahren müssen. Daß sie diesen Unterschied machen konnten, ist eine notwendige Bedingung für die Entstehung des christlichen Glaubens.

könnte: Alles, was ist und sein kann, alles, was gedacht wird und denkbar ist, muß entweder affirmativ oder negativ auf die durch den Offenbarungsglauben gedeutete Wirklichkeit bezogen werden können. Methodisch bedingt dieser theologische Anspruch eine Vernunftreflexion. Diese kann die Glaubensaussagen bei ihrer Rechtfertigung inhaltlich jedoch nicht voraussetzen. Denn der theologischen Vergewisserung geht es, fernab von jeglichem Fideismus, stets auch um eine Verständigungsabsicht mit einem nicht glaubenden Adressaten. Will sie, daß dieser mit Hilfe seiner Vernunft – und eine andere Beurteilungsinstanz hat er nicht – über die konkurrierenden Wahrheitsansprüche selbst entscheiden kann,¹⁷ dann muß sie ihre Rechtfertigung mit Vernunftargumenten in kognitiv relevanten Sätzen vor dem Forum der „unerleuchteten“ philosophischen Vernunft vortragen.

Daraus erwächst eine wichtige Folgerung: Wenn das Forum der wissenschaftlich-theologischen Verantwortung des Glaubens die natürliche philosophische Vernunft ist, dann sind die theologischen Argumente nicht nur rezeptiv bestimmt vom Deutungspotential dessen, was zu verantworten ist, nämlich vom *proprium christianum*, sondern sie müssen auch aktiv und kontextempfindlich sein im Hinblick auf das, was die natürliche, unerleuchtete Vernunft in ihrer je eigenen Situation überhaupt als denkmöglich verstehen kann.

Hier läßt sich allein mit philosophischen Argumenten aufzeigen, erstens, daß sowohl die atheistische Verneinung als auch die skeptizistische Bezweifelung einer Einheit der Wirklichkeit nicht dem entsprechen, was die Vernunft in bezug auf das Ganze dieser Wirklichkeit zu denken fähig ist, zweitens, daß die im christlichen Glauben gewonnene Deutung der Wirklichkeit keine illegitime Scheinwelt, sondern eine erkenntnistheoretisch begründbare Sichtweise darstellt, und drittens, daß der Erfahrungskontext des Glaubens dem heutigen Menschen eine sinnhafte und seiner Vernunft nicht widersprechende Selbstsituierung innerhalb widerstreitender Orientierungsangebote zu vermitteln fähig ist. Dazu ist aber eine „natürliche Theologie“ nötig, die mit Vernunftargumenten Gründe dafür angibt, warum der Gedanke eines existierenden Gottes auch unter den Bedingungen einer sich als nachmetaphysisch empfindenden Moderne überhaupt noch möglich ist.¹⁸

¹⁷ Vgl. dazu L. Honnefelder, Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Weisheit, Paderborn 1989, 65–77, hier 65.

¹⁸ Wie ein Gespräch zwischen Theologie und Philosophie ohne „natürliche Theologie“ scheitern kann, zeigt die Diskussion zwischen dem evangelischen Landesbischof Horst Hirschler und dem Philosophen Herbert Schnädelbach, der durch seinen Zeit-Artikel *Der Fluch des Christentums* auch in der Theologie bekannt geworden ist (vgl. zur Kritik Schnädelbachs: Die Zeit, Nr. 20 vom 11.05.2000; zur Diskussion: Mit dem abwesenden Gott leben, in: Information Philosophie 5 [2001], 74–77). Hirschlers rein glaubensbezogene These gegen Schnädelbach lautet: „Wenn Sie nicht nach Gott fragen, dann leben Sie unter Niveau“ (ebd. 75). Nicht nur Schnädelbachs Argumente, sondern auch der Spott in den Leserbriefen zu dieser These (vgl. Information Philosophie 1 [2002, 28]) zeigen sehr deutlich, wie unterschiedlich Sprachspiele voneinander sein können.

Zu betonen ist dabei erstens: Vermittlungskontext einer solchen „natürlichen Theologie“ kann allein die Philosophie der Gegenwart sein. Zweitens: Eine Theologie ohne den Bezug auf Philosophie ist nicht denkbar. Wie es schon 1983 im Schreiben der Deutschen Bischöfe mit dem Titel: *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium* heißt, ist der Bezug auf die Philosophie für die Theologie – wie die Bischöfe sagen – „eine Dimension eigenen Ursprungs“.¹⁹ Das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen ist aber nicht einseitig, sondern wechselseitig: Wie exemplarisch in der Enzyklika *Fides et Ratio* deutlich wird, gibt es nicht nur ein „Credo ut intellegam“, sondern auch ein: „Intellego ut credam“,²⁰ also nicht nur einen Bezug des Glaubens zur Vernunft Einsicht, sondern auch einen Bezug der Vernunft Einsicht zum Glauben.

2. Referenzmonopol und Identifikation Gottes

Die bisherigen Ausführungen waren vor allem methodologischer Art. Zu zeigen wäre weiterhin, daß auch vom Glaubensakt her eine „natürliche Theologie“ geboten ist. Ich kann hier nicht auf die Diskussion von Röm 1, 18–20 eingehen, die zeigt, daß das Projekt der „natürlichen Theologie“, auch aus exegetischer Sicht, nicht in einem Gegensatz zum Evangelium Gottes steht.²¹ Vielmehr möchte ich im Ausgang von einem Grunddatum des christlichen Glaubens einige philosophische Überlegungen zur Kritik an der These eines Referenzmonopols und damit an dem Verabschiedungsversuch der „natürlichen Theologie“ vorstellen.

Nach christlichem Verständnis überschreitet Gott, ohne daß er dadurch unfassbar zu werden drohte, jeglichen Versuch, ihn begrifflich oder in Glaubensaussagen unabänderlich und letztverbindlich fixieren zu wollen.²² Sprachphilosophisch kann man das in formaler Weise so ausdrücken: Wenn Christinnen und Christen von Gott bestimmte Kennzeichnungen aussagen, dann referieren sie mit Hilfe des singulären Terminus „Gott“ auf ein ganz bestimmtes Referenzobjekt. Damit diese Referenz gelingt, müssen verschiedene Bedingungen gegeben sein. Ich möchte hier nur eine herausgreifen: die Identifizierbarkeit.²³ Wenn ein Sprecher auf einen Gegenstand referiert, dann identifiziert er diesen Gegenstand abgeordnet von allen anderen Gegenstän-

¹⁹ *Die Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium*, Bonn 1983, 9.

²⁰ Das zweite Kapitel der Enzyklika trägt den Titel „Credo ut intellegam“, das dritte ist mit „Intellego ut credam“ überschrieben.

²¹ Vgl. K. Kertelge, „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus, in: W. Beier [u. a.] (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. Festschrift für Josef Kardinal Ratzinger, St. Ottilien 1987, 83–95, hier 94.

²² Vgl. beispielsweise die oft zitierte Aussage vom Vierten Laterankonzil (1215): „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806).

²³ Weiterhin: Axiome der Existenz und der Identität (vgl. J. Searle, *Sprechakte*. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main 1990, 121–126.).

den.²⁴ So könnte der Christ, wenn er nach seinem Gott gefragt würde, mit der oben schon genannten Prädikation antworten: „Gott ist derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat.“ Der singuläre Terminus „Gott“ übernimmt die Aufgabe des Referierens, die Kennzeichnung „derjenige, der Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat“ unterscheidet das Referenzobjekt von anderen Bezugnahmen auf „Gott“.²⁵ Stark verkürzt gesagt, entsteht so in sprachphilosophischer Hinsicht eine Identifizierbarkeit des Referenten der christlichen Gottesrede. Denn Identifizieren heißt Klarstellen, welches Referenzobjekt von allen das gemeinte ist.²⁶

Entscheidend ist nun, daß diese Identifizierbarkeit grundsätzlich nicht abschließbar ist: Sie geht aus von traditionell verankerten und kirchlich anerkannten Grunddaten. Diese sind in geschichtlich sich verändernden Kontexten immer wieder neu zu explizieren oder durch neue Sprachregelungen zu ergänzen. Die angesprochene Unabschließbarkeit der Identifikation – des in christlichem Sinne immer schon als Gott Identifizierten – geschieht aber nicht erst bei hohem Spezifizierungsgrad, d. h. wenn es bereits eine Vielzahl traditionell ermittelter und akzeptierter Bestimmungen über Gott gibt, sondern sozusagen schon im Vorfeld. Es gibt auch eine referentielle Unbestimmtheit, weil außerhalb des explizit Christlichen – wie es das Zweite Vatikanum ausgedrückt hat – ein *radius illius veritatis*, ein „Strahl jener Wahrheit“ begegnen kann, durch die Gott *alle* Menschen erleuchtet.²⁷

Hier stößt man wieder auf das Problem des Referenzmonopols. Denn aus dessen Sichtweise löst die Rede von einem „Wahrheitsstrahl“ des Christlichen im Außerchristlichen und von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis die Trennung zwischen Gott und Götze.²⁸ Insofern könnte Gott aus der Sicht des „Referenzmonopolisten“ „verwechselbar“ werden, wie es ja im Titel von Rusters Buch ausdrücklich heißt.

Wie ist dies zu bewerten? Die angesprochene Gefahr mag fraglos bestehen. Doch setzt ihre Vermeidung meines Erachtens keineswegs die Position des Referenzmonopolisten voraus. Der Referenzmonopolist zieht gegen die Gefahr einer Verwechselbarkeit Gottes zu Felde, ohne zu erkennen, daß sein Standpunkt selbst eine höchst gefährliche Implikation besitzt: Denn kritisch wäre zu fragen, ob gemäß der These des Referenzmonopols nicht nur die Gottesrede der Hottentotten und der Philosophen auf einen Götzen

²⁴ Vgl. dazu Searle, 125.

²⁵ Vgl. zur Unterscheidung zwischen singulärem und allgemeinem Terminus: W. v. O. Quine, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 164–173; E. Tugendbat, U. Wolf, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1986, 127–167.

²⁶ Vgl. E. Runggaldier, Analytische Sprachphilosophie, Stuttgart 1990, 71. Ausführlicher: Searle, 133–142.

²⁷ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“, Nr. 2.

²⁸ Vgl. Ruster, 194–201. Rusters berechtigte Kritik der Pluralistischen Religionstheologie zeigt nicht, wie die oben zitierte Aussage des Zweiten Vatikanums vom *radius veritatis* mit seiner Ablehnung der „natürlichen Theologie“ vereinbar ist.

referieren, sondern auch, ob sich jüdische und christliche Gottesrede überhaupt noch auf denselben Gott beziehen können.

Wie begründet sich aus der Perspektive des Referenzmonopols diese sicherlich provozierende Unterstellung? Gehen wir aus von den beiden folgenden Prädikationen, einmal in christlichem Sinne: „Gott *ist* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen geoffenbart hat“, und dann in jüdischem Kontext: „Gott *ist nicht* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen geoffenbart hat.“ Hier ist vom traditionellen Glaubensverständnis her zu sagen, daß Christinnen und Christen dem jüdischen Volk natürlich nicht absprechen, daß auch es sich – formal ausgedrückt – mit seiner Glaubensrede auf das von Christen verehrte Referenzobjekt Gott bezieht, auch wenn seine Prädikation derjenigen, die für den christlichen Glauben zentral ist, kontradiktorisch widerspricht, wenn also jede der beiden Prädikationen äquivalent ist zur Negation der anderen. Da aber für die Möglichkeit einer sinnvollen Rede nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht gleichzeitig bezüglich desselben Sachverhalts zwei sich kontradiktorisch widersprechende Aussagen gemacht werden können, kann das Referenzobjekt der christlichen Gottesrede – so müßte man als *advocatus diaboli* behaupten – nicht das der jüdischen sein und umgekehrt. Dabei betrifft dies nicht nur ein semantisches, sondern vor allem ein ontologisches Problem: Es ist – wie bereits Aristoteles gezeigt hat²⁹ – bei einer solchen Schwierigkeit weniger das Problem, ob derselbe Gegenstand durch zwei kontradiktorische Aussagen bezeichnet werden, sondern ob er beides zugleich *sein* kann.

In philosophischer Hinsicht geht es in diesem Zusammenhang um die Frage, wie ein angemessenes Verständnis von Identitätsaussagen zu erreichen ist. Denn es handelt sich hier um ein und dasselbe Referenzobjekt „Gott“, das durch verschiedene Prädikate bezeichnet wird. In diesem Kontext findet unsere traditionelle christliche Sichtweise einen Anhaltspunkt in der klassischen philosophischen Erkenntnis von Frege, Husserl und Quine, daß Prädikationen extensional – in Bezug auf das gemeinte Referenzobjekt – identisch sein können, auch wenn sie sich intensional – in bezug auf die jeweilige Bedeutung – unterscheiden. Diese Unterscheidung wird deutlicher, wenn man sich als Beispiele die bekannten Begriffspaare vor Augen hält: „Abendstern“/„Morgenstern“, „Lebewesen mit Herz“/„Lebewesen mit Niere“, „Sieger von Jena“/„Verlierer von Waterloo“. Beide Begriffe der jeweiligen Paare beziehen sich auf dasselbe Referenzobjekt, unterscheiden sich aber, wie Frege sagt, „in der Art des Gegebenseins des Bezeichneten“³⁰ und haben deshalb eine unterschiedliche und nicht austauschbare Bedeutung.

In diesem Sinne kann man sagen, daß aus christlicher Sicht die Prädikation „Gott *ist nicht* derjenige, der sich endgültig in einem Menschen ge-

²⁹ Aristoteles, Metaphysik IV, 1006b 20.

³⁰ G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: *Ders., Funktion, Begriff, Bedeutung*, hg. von G. Patzig, 1994, 40–65, hier 41.

offenbart hat“ sich nur intensional, von der Bedeutung her, nicht aber extensional, also vom Bezugsobjekt her, vom Referenten unserer eigenen christlichen Gottesrede unterscheidet. Ob Jude oder Christ: alle beide glauben – trotz unterschiedlicher Prädikationen – an ein und denselben Gott.

Soweit die traditionelle Lösung dieser Schwierigkeit. Durch die These des Referenzmonopols wird diese Vermittlung aufgebrochen. Denn der „Referenzmonopolist“ behauptet nicht nur eine Verschiedenheit der Bedeutung zwischen christlicher und nicht-christlicher Gottesrede, sondern – wie zu Anfang skizziert – auch eine Verschiedenheit der Referenzobjekte. Das heißt: Unter der Prämisse eines Referenzmonopols, die sich zumindest implizit aus der Ablehnung der „natürlichen Theologie“ ergibt, wäre der christliche Gott nicht nur vom Gott der Hottentotten unterschieden, sondern auch vom Gott des jüdischen Volkes.³¹ Dadurch wäre also die traditionelle Deutung in Frage gestellt, denn diese bezieht sich – wie gerade skizziert – allein auf bedeutungsverschiedene, nicht aber auf sich kontradiktorisch widersprechende Prädikationen über Gott.

Daß hier nicht nur spitzfindig Folgerungen aus der Position des Referenzmonopolisten gezogen werden, wird deutlich angesichts der folgenden Beobachtung: Insbesondere für Alttestamentler ist der Markionismus zu Recht das Feindbild schlechthin für den jüdisch-christlichen Dialog.³² Der Gnostiker Marcion lebte im 2. Jahrhundert und trennte – formal genau im Sinne der gerade skizzierten Implikation des Referenzmonopols – zwischen dem Gott des AT und des NT: Der gute Gott und Vater Jesu Christi müsse – so Marcion – vom jüdischen Gott des Gerichtes und der Rache getrennt werden. Höchst interessant ist nun, daß Thomas Ruster an Adolf von Harnack anknüpft und Marcion in positivem Sinne als Denker der Fremdheit und Unverwechselbarkeit Gottes versteht. Ruster weiß zwar um die antijudaistischen Konsequenzen – schon Harnack wollte das AT im 19. Jahrhundert vom christlichen Kanon ausschließen –, Ruster möchte aber Marcions Theologie als biblisch erweisen.

Auf solche – wie Ruster selbst sagt³³ – „abenteuerliche Vorstöße“ kann ich jetzt nicht weiter eingehen. Entscheidend ist an dieser Stelle die Frage: Wie kann die angesprochene Implikation des Referenzmonopols vermieden werden? Zunächst möchte ich einen möglichen Verteidigungsversuch vorstellen, der meiner Ansicht nach aber nicht erfolgreich wäre.

³¹ Bei I. U. Dalfert, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 605f. (Hervorheb.: B. I.), heißt es: „Die Leitfrage nach der Identifizierbarkeit des Referenten christlicher Rede wurde ... dahingehend beantwortet, daß mit ‚Gott‘ auf ein einzigartiges Individuum Bezug genommen wird, das sich im Horizont der Welterfahrung mit nichts identifizieren läßt, aufgrund der christlichen Grunderfahrung aber durchaus nicht als nichts, sondern über Jesus, und zwar *nur über ihn*, ... identifiziert werden kann.“ – Durch ein solches Referenzmonopol würde implizit nicht nur der Gott des jüdischen Volkes vom Gott der Christen abgekoppelt, sondern die jüdische Gottesrede selbst würde als bezugslos herausgestellt, insofern nur mittels der christologisch ‚erweiterten‘ Rede der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs identifizierbar wäre.

³² Vgl. E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart³ 1998, 12f.

³³ Ruster, 98.

Man könnte etwa versuchen, das Identitätsproblem von jüdischer und christlicher Gottesreferenz zu lösen mittels einer bestimmten ontologischen Gottesvorstellung im Ausgang von Hebr 1, 1: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn ...“ Formal ausgedrückt, könnte man sich Gott hierbei vorstellen als das Subjekt der verschiedenen Eigenschaften, sich in a, b oder c zu offenbaren. Die Offenbarung in a und b (etwa im Sinne von Propheten) haben Judentum und Christentum gemeinsam, bezüglich der Offenbarung in c (Jesus Christus) unterscheiden sie sich jedoch.

Gegen dieses Modell spricht, daß es nach klassischer Theologie eine uneigentliche Redeweise wäre, Gott als Träger von Eigenschaften zu bezeichnen. Wie schon Thomas von Aquin im Ersten Buch seiner *Summa theologiae* herausgestellt hat, können Gott nicht Akzidenzien zugeschrieben werden, da er sonst als defizientes Seiendes vorgestellt würde, das durch Eigenschaften eine Vervollkommnung erführe.³⁴ Für die christliche Vorstellung von Gott heißt das: Gott ist kein Träger von Eigenschaften, sondern er ist die Vollkommenheit selbst. Das wiederum bedeutet: Es ist nicht irgendeine Eigenschaft von Gott, sich selbst in höchster und unüberbietbarer Weise in einem Menschen zu offenbaren, der von sich selbst sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater.³⁵ Daß Gott sich selbst im Menschen Jesus Christus letztgültig offenbart, ist nicht eine Eigenschaft neben anderen an ihm, sondern ein Wesenskonstitutivum seiner selbst. Zudem bezöge sich formal die Rede von einer Gleichheit oder Ungleichheit von Eigenschaften nur auf eine qualitative Identität, bei der zwei verschiedene Gegenstände hinsichtlich bestimmter Eigenschaften identisch sind, nicht aber auf eine numerische Identität, bei der es um ein und dieselbe Einheit geht.³⁶

Welchen Versuch gibt es dann, die angesprochene Implikation des Referenzmonopols zu vermeiden? Dazu hier nur ein knapper Hinweis, der eher als Vorschlag denn als ausgearbeitete Lösung dienen soll: Ich gehe aus von einer Unterscheidung des Sprachphilosophen John Searle. Searle macht nicht nur den Unterschied zwischen (1) einer „vollständig vollzogenen Referenz“, die eine unzweideutige Identifikation des Gegenstands leistet, und

³⁴ *Th. v. Aquin*, S.th. I, q. 3 a. 6. – Thomas unterscheidet zwischen absoluten und relativen Attributen Gottes; letztere schließen in ihrem Begriff eine bestimmte Relation zur Kreatur ein (S.th. I, q. 13 a. 2). In S.th. I, q. 13 a. 7 wird deutlich, daß einige der relativen Namen erst „ex tempore“ von Gott ausgesagt werden können; wichtig ist für Thomas dabei, daß solche Relationen im strengen Sinne nur von den Kreaturen her zu Gott, und nicht umgekehrt, real sind, da Gott durch sein Schaffen nach außen hin keine Veränderung erfährt. Insofern werden zeitliche *attributa relativa* von Gott nur „secundum rationem“ ausgesagt; d. h., sie kommen ihm bloß im Sinne einer gedachten und nicht einer realen Relation zu und stellen keine Veränderungen oder Hinzufügungen zu seinem Wesen dar. Daß dies selbst für die Rede von der Menschwerdung Gottes gilt, betont Thomas in S.th. III, q. 2 a. 7 (für die näheren Hinweise zu Thomas danke ich herzlich Herrn Dr. Thomas Marschler).

³⁵ Joh 14, 9; vgl. dazu auch Vat. II, „Dei Verbum“ n. 4.

³⁶ Vgl. dazu *E. Tugendhat*, *U. Wolf*, 168 f.

(2) einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz, die zu keiner Identifikation führt. Sondern er kennt auch (3) eine „erfolgreiche Referenz“, die eine zwar nicht unzweideutige, aber trotzdem erfolgreiche Identifikation ermöglicht.³⁷

In der Kritik an der These des Referenzmonopols wäre dann folgendes zu ergänzen: Es ist eine gefährliche Engführung – wie es die Kritiker der „natürlichen Theologie“ zumindest implizit tun – allein ein ausschließendes Entweder-Oder zuzulassen zwischen den ersten beiden von Searles Referenzakten, also zwischen (1) einer „vollständig vollzogenen Referenz“, die Gott erfolgreich identifiziert, und (2) einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz, die hier auf ein Nichtexistierendes, einen Götzen, verweist. Denn als weitere Ebene, als Zwischenglied, ist im Anschluss an Searle auch (3) eine unvollständig vollzogene, aber trotzdem „erfolgreiche Referenz“ denkbar: Sie weist in die richtige Richtung, ermöglicht eine Identifikation, bleibt aber aus einer bestimmten Sichtweise – hier aus der christlichen Perspektive – noch vorläufig gegenüber der eigenen deutlichen Bezugnahme.³⁸

Mittels dieses Vorläufigkeits-Status befinden sich die beiden sich kontradiktorisch widersprechenden Prädikationen nicht mehr auf einer Geltungsebene, sondern entsprechen kontextverschiedenen Verständnisweisen. Dies bedeutet: Eine entscheidende Forderung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch kann bei diesem Lösungsvorschlag unberücksichtigt bleiben, insofern es geltungstheoretisch nicht um eine gleichzeitige Zuspreehung von Prädikationen zu ein- und demselben Sachverhalt geht.

Das heißt: Im diskutierten theologischen Zusammenhang kann mit Hilfe einer solchen natürlich noch präzisierungsbedürftigen Überlegung aus dem Bereich der „natürlichen Theologie“ zum einen die implikations- und folgenreiche These eines Referenzmonopols vermieden und zum anderen die Bezugnahme auch der jüdischen Gottesrede auf den Referenten der christlichen Rede von Gott aufgezeigt werden.

3. Gotteserkenntnis und Gottesverhältnis

Ist „natürliche Theologie“ also eine Gefahr für den Glauben? Will sie diesen überflüssig machen und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen oder dem Gott der Hottentotten auf eine Stufe setzen? Muß sie deswegen selbst überflüssig gemacht und müssen zwischen Glaube und Vernunft wieder einst geschliffene Bastionsmauern hochgezogen werden?

³⁷ Vgl. Searle, 128.

³⁸ „Vollständig vollzogene Referenz“ bezieht sich hier natürlich auf den Erfolg des Referenzaktes, nicht auf eine *idealiter* comprehensive und abgeschlossene Identifikation, die unter endlichen Bedingungen offenkundig nicht möglich ist.

Nein, denn recht verstanden, behauptet die natürliche Theologie keine genuine *Gotteserkenntnis*, sondern nur ein *Gottesverhältnis*. Thesenartig formuliert: Die philosophische Vernunft kann nicht den Gott des Glaubens erkennen, sondern allein, daß Gott im Glauben erkannt wird. „Natürliche Theologie“ ist nicht reduzierbar auf Gottesbeweise; sie behauptet – mit einer Unterscheidung Hegels – keine Erkenntnis, sondern höchstens eine Bekanntheit Gottes.³⁹ Aufgezeigt werden kann mit ihrer Hilfe beispielsweise: sprachanalytisch die Rationalität religiöser Erfahrung,⁴⁰ oder transzendentalphilosophisch die Rechtfertigung eines postulatorischen Gottesbegriffs mit hermeneutischer Funktion,⁴¹ oder phänomenologisch die Erweiterung des Feldes des bloßen Gegebenseins durch ein „*phénomène saturé*“, ein „saturiertes Phänomen“, das die Grenzen der Anschauung überschreitet.⁴²

In allen diesen Fällen präjudiziert die natürliche Theologie keine begrifflichen Vorstellungen für den im Glauben verehrten Gott.⁴³ Sie zeigt vielmehr mit Hilfe von Vernunftargumenten unterschiedliche Strategien der Denkbarkeit und der Verantwortung der christlichen Rede von Gott auf. Deshalb schaden ihre Überlegungen dem Glauben nicht, sondern sie nützen ihm, insofern sie Anschlußmöglichkeiten des Glaubens in einer glaubensfernen Zeit aufweisen. Und diese Vermittlung geschieht im Modus der *philosophischen* Reflexion. Insofern gehört das Studium der Philosophie notwendig zum Studium der Theologie. Es ist nicht übertrieben zu behaupten: Eine Verabschiedung der „natürlichen Theologie“ wäre auch eine Verabschiedung der Philosophie aus dem Theologiestudium.

Im übrigen gilt: Glaubensgeschichtlich sind die Hottentotten heute keine „Buschmänner“ mehr, sondern Christen. Ob Jude, Christ, ob Hottentott, alle drei glauben an ein- und denselben Gott. Dies zeigt möglicherweise – falls keine Zwangstaufe vorgelegen hat – daß ein „Wahrheitsstrahl“ im früheren Hottentotten-Glauben vorhanden gewesen sein könnte, der den Hottentotten den Übergang ermöglicht hat von einer nur unvollständig vollzogenen zu einer „vollständig vollzogenen Referenz“, d.h. in unserem Zusammenhang, den Übergang vom bloß Göttlichen der Hottentotten zu dem einen jüdisch-christlichen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

³⁹ „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke Band 3, hg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt am Main 1991, 35).

⁴⁰ Vgl. dazu etwa W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley 1985; W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/New York 1991.

⁴¹ Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br./München 1995.

⁴² Vgl. J.-L. Marion, *Le phénomène saturé*, in: J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 79–128.

⁴³ Im Hinblick auf diesen Vorbehalt schreibt F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 21, zur natürlichen Theologie: „Selbst wenn sie die Existenz Gottes überzeugend aufweisen könnte, so bliebe doch eine Kluft zwischen ihrem Gottesbegriff und der biblischen Botschaft, denn diese läßt sich mit den Mitteln der natürlichen Theologie nicht beweisen.“