

## Das christliche Vertrauen in die Vernunft

*Zur rationalitätssichernden Funktion des Christentums**Von Thomas Heinrich Stark, Eichstätt*

Ein kurzer Blick auf die Geschichte der Theologie und hier besonders auf die Dogmengeschichte genügt, um zu erkennen, daß das Instrumentarium, vermittels dessen die Christenheit sowohl sich selbst als auch den Fernstehenden die Inhalte ihres Glaubens stets verdeutlicht hat, die Philosophie ist und welche große Bedeutung dieser rationalen Aufarbeitung der Glaubensinhalte zukommt. Die systematische Theologie spricht in der Sprache der Philosophie.<sup>1</sup>

Der methodischen Fundierung der Theologie in der Philosophie kommt aber nicht allein eine didaktisch-pragmatische, sondern vor allem auch eine geistliche Funktion zu. Wenn Anselm von Canterbury sagt, daß wir (d. h. die Christen), nachdem wir glauben, nun auch verstehen wollen, was wir glauben<sup>2</sup>, so spricht sich darin jene Rationalität des Christentums aus, welche es vom magisch-mythischen Aberglauben des Heidentums unterscheidet. Während das Heidentum in seiner (bisweilen durchaus faszinierenden) mysteriösen Dunkelheit den Menschen durch Suggestion in seinen Bann schlägt und ihn dadurch seiner Freiheit beraubt, besticht das Christentum durch seine Luzidität und die architektonische Klarheit seines Glaubens, dessen Annahme den Menschen aus der Macht der Suggestion befreit.<sup>3</sup>

Man könnte nun die Frage stellen, ob christliche Philosophie und Theologie in der Gegenwart, neben ihrer evidenten binnenkirchlichen Bedeutsamkeit, auch eine allgemein-kulturelle Funktion zu übernehmen haben. Welche Leistung vermag eine sich als christlich verstehende Philosophie in Verbindung mit der Theologie heute zu erbringen? Welchen Dienst vermögen sie dem Menschen unserer Zeit zu leisten?

<sup>1</sup> Vgl.: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 332–359; ders., *Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 74–78, 109–117, 134–147, 167–169, 180–185; J. Auer, *Vorüberlegungen zum »Realismusproblem« in der katholischen Theologie heute*, in: *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, hrsg. von A. Ziegenaus, F. Courth und P. Schäfer, Aschaffenburg 1985, S. 15–42; J. Schumacher, *Rationale Glaubensrechtfertigung heute*, ebd. S. 114–155.

<sup>2</sup> »Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christiana fidei primus credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati in fide, non studemus quod credimus intelligere.« (Cur Deus Homo, I, 1.)

<sup>3</sup> Daß die Bekehrung zum Christentum von den Bekehrten in genau dieser Weise erfahren wird, bezeugt die Missionsgeschichte ebenso wie der persönliche Kontakt mit Menschen, die erst im Erwachsenenalter zum Christentum gefunden haben. Vgl. in diesem Zusammenhang: Papst Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio* vom 14. Sept. 1998, Nr. 36–42.

Man könnte auf diese Frage die provokant klingende Antwort geben: Christliche Philosophie vermag – zumal in Verbindung mit der Theologie – dem Menschen von heute die Vernunft zurückzugeben.

Dieser Antwort wird entgegengehalten werden, daß mit ihr eine geradezu absurde Behauptung aufgestellt wird, denn was heißt hier: dem Menschen die Vernunft zurückgeben? Hat er sie denn verloren? Leben wir – in der Zeit nach der Aufklärung – nicht in einer Epoche, die in besonderer Weise vom Licht der Vernunft durchstrahlt ist? Hat nicht die Moderne und ihr wissenschaftlicher Fortschritt das menschliche Denken von vielerlei Vorurteilen nicht zuletzt auch theologischer Provenienz befreit? Ist nicht die Rationalisierung aller Lebensbereiche ein bestimmendes Kennzeichen der modernen Welt? Und leben wir also nicht vielmehr im vernünftigsten aller Zeitalter?

Wir wollen den hier angeschnittenen Fragen im folgenden in drei Schritten nachgehen. Zuerst wollen wir kurz auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie auf das von Vernunft und Glaube eingehen. In einem zweiten Schritt wollen wir einen Blick auf die Spätantike werfen, also auf jene Zeit, in der das Christentum sich auszubreiten begann und in der das Verhältnis von Vernunft und christlichem Glauben in einer Weise bestimmt wurde, die bis heute beispielhaft geblieben ist. In einem dritten Schritt wollen wir uns einigen Aspekten der neuzeitlichen Geistesgeschichte zuwenden und schließlich der Frage nachgehen, was aus dem Beispiel des frühen Christentums für die heutige Zeit zu lernen ist.

### *1. Schritt: Philosophie und Theologie – Vernunft und Glaube*

Wenn wir der Frage nachgehen wollen, inwieweit das Zeitalter, in dem wir leben, durch die Vernunft geprägt und bestimmt ist, gilt es zunächst einmal festzustellen, daß die alle Bereiche des modernen Lebens prägende Rationalisierung nicht schon mit Rationalität, also mit Vernünftigkeit in einem umfassenderen Sinne, gleichzusetzen ist. Diese Gleichsetzung resultiert aus einem weitverbreiteten Mißverständnis. Viele Bereiche des modernen Lebens erscheinen uns – gerade in ihrer rationalisierten Form – zunehmend als unvernünftig<sup>4</sup>.

Von Rationalität im eigentlichen Sinne kann nur dort gesprochen werden, wo diese nicht allein Momente wie Abstraktion und Effektivität umfaßt, sondern ebenso die Urteilskraft einschließt, also das Vermögen, das Angemessene vom Unangemessenen zu unterscheiden. Vernünftig ist eine kulturelle Lebensform also nur in dem Maße zu nennen, in dem sie nicht nur über rationalisierte Verfahrensweisen verfügt, sondern zugleich über Maßstäbe der angemessenen Verwendung dieser Verfahrensweisen.

<sup>4</sup> Irrational wird Rationalisierung überall dort, wo sie keinen angemessenen Nutzen erbringt, sondern wo sie gleichsam zum Selbstläufer zu werden und im Extremfall sogar Schaden anzurichten droht. Tendenzen in diese Richtung weist etwa die moderne Administration auf. Auch die zunehmende Technologisierung aller Lebensbereiche tendiert zu einer Verselbständigung, der kein angemessener Nutzen mehr entspricht.

Philosophie und Theologie erheben gleichermaßen den Anspruch, Maßstäbe vernünftigen Lebens anbieten zu können. Beginnen wir also mit der Frage, in welchem Verhältnis Philosophie und Theologie zueinander stehen.

Die Philosophie strebt nach Erkenntnis, die der natürlichen Vernunft zugänglich ist und ausschließlich auf allgemein zugänglicher Erfahrung aufbaut, d.h. die keinen religiösen Glauben zur Voraussetzung hat. (Die Philosophie kultiviert das natürliche Vermögen der Vernunft, indem sie es durch eine [kritische] Methode schult und dadurch seine Leistungsfähigkeit erheblich steigert.) Theologie bedeutet wörtlich: Wissenschaft von Gott. Theologie strebt also danach, religiöse Vorstellungen vernünftig zu begreifen und dem Glauben eine rationale Form zu geben.<sup>5</sup>

In der christlichen Theologie hat sich eine terminologische Unterscheidung eingebürgert, der zufolge wir die natürlichen von der sog. übernatürlichen Theologie unterscheiden. Was ist mit dieser Unterscheidung gemeint? Die natürliche Theologie ist eine rein philosophische Disziplin. Sie hat nur das zur Voraussetzung, was der Vernunft und der Erfahrung zugänglich ist und reflektiert davon ausgehend über die Existenz und das Wesen Gottes, wobei sie Gott in erster Linie als Ursprung der Schöpfung begreift. Die übernatürliche Theologie, d.h. die Theologie im engeren Sinne, reflektiert in der Weise über das Wesen Gottes, daß sie Gott darüber hinaus als Ursprung des Heils begreift. Dabei hat sie nicht allein das der natürlichen Vernunft und der Erfahrung Zugängliche zur Voraussetzung, sondern darüber hinaus die göttlichen Heilsgeheimnisse, d.h. die Offenbarung, die sie mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erfassen versucht.

Gott ist der Ursprung des Heils. Er wirkt das Heil durch sein Handeln und sein geoffenbartes Wort. So wie das Heilshandeln Gottes auf die Schöpfung insgesamt bezogen ist, so ist die Offenbarung auf die Vernunft bezogen. Daher ist dem Menschen als einem vernunftbegabten Geschöpf nur ein vernunftgemäßer Glaube angemessen. Es gibt viele Heilsverheißungen, und viele davon sind Täuschungen. Daher muß jede Heilsverheißung daraufhin geprüft werden, ob ihr vernünftigerweise geglaubt werden kann. Natürlich beruht der Glaube auf einer persönlichen Entscheidung, die nicht darin aufgeht, ein Akt des Wissens zu sein. Aber dennoch muß die Entscheidung für den Glauben eine vernünftige Entscheidung sein. Ich muß wissen, wem ich glaube und warum. Freilich ist reines Wissen um Gott noch kein Glaube. Aber ein Glaube ohne Wissen um Gott ist der Würde des vernunftbegabten Menschen nicht angemessen.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die natürliche Vernunft nicht einfachhin mit dem Glauben identisch ist, daß der Glaube aber die Vernunft voraussetzt, um ein vernünftiger und damit dem Menschen angemessener Glaube zu sein.

Der untrennbare Zusammenhang von Glauben und Wissen, von Vernunft und Offenbarung hat in der Theologie der frühen Kirche in beispielhafter Weise seinen Niederschlag gefunden. Werfen wir also einen Blick auf die Anfänge der christlichen Theologie:

---

<sup>5</sup> Vgl.: H. Deku, Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, in: Wahrheit und Unwahrheit der Tradition, hrsg. von W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986, S. 359–376; R. Lauth, Die philosophische und die religiöse Aussage der Wahrheit, in: ders., Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965, S. 125–148; ders., Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, S. 149–151.

## *2. Schritt: Die Theologie der frühen Kirche als beispielhafte Verbindung von Glaube und Vernunft*

Der Zusammenhang von Glaube und Vernunft war der frühen Kirche sehr deutlich bewußt. Die Anfänge der christlichen Theologie sind von der Einsicht in diesen Zusammenhang geprägt. Die Spätantike, die das kulturelle Umfeld des frühen Christentums darstellt, war durch eine tiefgehende Spaltung zwischen Vernunft und Religion bestimmt. Die traditionelle griechische und römische Religion war von den Philosophen schon sehr früh als nicht vernunftgemäß durchschaut worden. Dennoch lebte diese Religion in Form des öffentlichen Kultes und der ihm zugeordneten Theologie noch für Jahrhunderte fort. Kult und offizielle Theologie bildeten die Grundlage von Gesellschaftsordnung und Kultur. Die antiken Christenverfolgungen waren ein Mittel der Staatsraison. Wer sich nicht am öffentlichen Kult beteiligte, stellte eine staatstragende Gewohnheit in Frage. Gegen die nützliche religiöse Gewohnheit stellte das Christentum die kompromißlose Ausrichtung auf die Wahrheit. Tertullian formuliert in etwas süffisanter Form: »Unser Herr Christus hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt.«<sup>6</sup> Während für den gebildeten Nichtchristen der Spätantike philosophische Einsicht und religiöse Praxis auseinanderklafften, erhoben die Christen den Anspruch, daß ihre Theologie, die mit ihrer religiösen Praxis eine untrennbare Einheit bildete, Wahrheit im philosophischen Sinne darstellt.<sup>7</sup>

An einem Irrtum darf auch dann nicht festgehalten werden, wenn er sich als nützlich erweist. Weder das gute Leben noch das Funktionieren der Gesellschaftsordnung darf um den Preis der Selbsttäuschung erkaufte werden. Weltanschauliche Überzeugungen, die philosophischer Kritik nicht standhalten, d. h. die vor dem Forum der Vernunft versagen, verdienen keinen Glauben – ja, an sie zu glauben ist unwürdig. Darüber waren sich die Philosophen seit frühester Zeit einig, und die Christen haben diesen Standpunkt von jeher geteilt. So formulierte die Kirche die Fundamente des christlichen Glaubens auf den ersten Konzilien mit den Mitteln der Philosophie. Die Kompatibilität von Theologie und Philosophie hatte vor allem zwei Gründe: Zum einen war Palästina bereits seit der Makkabäerzeit durch die griechische und römische Gelehrsamkeit geprägt, und die Theologie Israels hatte sich zur Zeit des Wirkens Jesu längst die Philosophie zunutze gemacht. Als Beispiel dafür kann etwa die Areopagrede des Paulus angeführt werden. Zum zweiten hatte sich die Philosophie bei ihrer Loslösung von der religiösen Tradition Griechenlands Themen angeeignet wie: Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit, Geist etc., die alle einem ursprünglich religiösen Bezugsrahmen entstammen. Auf diese Weise war die Philosophie bereits von sich aus theologiefähig.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> De virginibus velandis I, 1

<sup>7</sup> Zum Gesamtkomplex der Einordnung des Christentums in seine geistige Umwelt vgl. meine Ausführungen in: T. Stark, *Symbol, Bedeutung, Transzendenz. Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Würzburg 1997, S. 567–575 (Im Folgenden zitiert als: Stark, *Symbol*). Es wird hier unter anderem die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der von der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verfochtenen Hellenisierungsthese nachgewiesen. Vgl. zur Hellenisierungsthese auch: J. Ratzinger, *Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 74–78.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: Stark, *Symbol*, S. 575–613.

Die (hellenistische) Kultur des Römischen Reiches bildete das Vehikel, auf dem die christliche Botschaft in die Welt transportiert wurde. Die römischen Verkehrswege gaben den Aposteln die Möglichkeit, das Christentum bis in die letzten Winkel der damals bekannten Welt zu tragen. Und die griechische Philosophie lieferte das intellektuelle Instrumentarium, das es den Christen ermöglichte, die Glaubensinhalte vernünftig zu begreifen und sie den Nichtchristen zu erläutern.<sup>9</sup> Nur in dieser vernunftgeleiteten Form war Mission verantwortbar. Jedoch war das Römische Reich inzwischen müde geworden, und dies nicht nur in politischer, sondern auch in intellektueller Hinsicht. An der Platonischen Akademie, wo die geistige Elite der Zeit versammelt war, breitete sich immer stärker der Skeptizismus aus. Man zweifelte zunehmend an der Überzeugung Platons, daß die Vernunft in der Lage sei, das Wesen der Dinge zu erfassen und ewige Wahrheiten zu erkennen. Vor allem traute man der Vernunft nicht mehr zu, verlässliche Aussagen über Dinge zu machen, die jenseits des unmittelbar Sichtbaren und Greifbaren liegen wie z. B. religiöse Gegenstände. Die Verzweiflung an der Wahrheit verband sich auf diese Weise mit einer Verzweiflung an der religiösen Sinnggebung menschlicher Existenz. Seit die alten Götter tot waren, verlor die Vernunft zunehmend den Glauben an sich selbst.<sup>10</sup>

Wenn aber Gott tot ist, wird der Mensch zum Maß aller Dinge. Das Problem dabei ist, daß der Mensch, so wie er uns in uns selbst und anderen begegnet, eine höchst ambivalente Erscheinung darstellt. Bereits in meinem eigenen Denken, Handeln und Unterlassen begegnet mir eine erhebliche Bandbreite begrüßenswerter und weniger begrüßenswerter Vorkommnisse. Auch ist die Variationsbreite des Menschseins zwischen einem Pater Maximilian Kolbe und den Nazi-Schergen, die ihn zu Tode gebracht haben, oder – um aktuellere Beispiele zu wählen – zwischen Mutter Teresa und einem bosnischen Kriegsverbrecher nicht eben unerheblich. Wenn also der Mensch das Maß aller Dinge ist, was ist dann das Maß des Menschen? Dieses Maß läßt sich – wie die eben angeführten Beispiele gezeigt haben sollten – aus dem rein empirischen Befund menschlicher Existenz gerade nicht ableiten. Ist der Mensch, sei es als Individuum, sei es als Menschheit, sich selbst Maß, wie soll dann etwas als Unrecht bezeichnet werden, das vom Menschen ausgeht? In Berufung worauf soll eine Maßlosigkeit kritisiert werden, der das Maß selbst verfallen ist? In solch ausgewogener Lage nimmt man gerne wieder Zuflucht zur Vernunft, um sich von ihr die

<sup>9</sup> Aus systematischer Perspektive liegt der theologischen »Anstrengung des Begriffs« die Gratuität der Gnade zugrunde, sofern der Glaube nicht rational *erzeugt*, sondern nur *angenommen* (und *hernach* reflektiert) werden kann. Aus chronologischer Perspektive hingegen geht – gemäß der Doktrin *gratia supponit naturam* – die philosophische Systematisierung des *lumen naturale* der ungeschuldeten Offenbarung voraus, durch welche sodann die Rationalität (indem der Glaube sich ihrer bedient) in ihrer Entwicklung weiter vorangetrieben wird. D. h.: Unbeschadet der chronologischen Supposition des *lumen naturale* bildet die Offenbarung die notwendige und einzig hinreichende Bedingung für die Realisierung der in der anfänglichen Systematisierung des *lumen naturale* in der griechischen Philosophie angelegten Möglichkeiten. Darauf wird später noch kurz einzugehen sein. Vgl. dazu auch die ausführlichere Darstellung in: Stark, Symbol, S. 577–613.

<sup>10</sup> Es hatte jedoch bereits Platon auf die mit dem Skeptizismus verbundenen Gefahren aufmerksam gemacht, indem er darauf hinweist, daß die (skeptische) Feindschaft gegen die menschliche Vernunft der gleichen Quelle entspringt wie Feindschaft gegen den Menschen, so daß beide immer in Verbindung miteinander auftreten. Vgl.: Phaidon 89 c–90 e

Maßstäbe vorgeben zu lassen. Nur: Was, wenn man der Vernunft nicht mehr trauen kann? Und wie sollte man ihr trauen können, wenn die Vernunft nichts anderes ist als ein reines Produkt des menschlichen – und somit wiederum ambivalenten – Geistes (oder – schlimmer noch – bloße Funktion neuronaler Abläufe, d. h. komplex strukturierter biophysikalischer Prozesse).

Aber genau diese Art von Zweifel hatte die spätantike Geisteswelt befallen. Und die Spätantike ist deshalb von besonderem Interesse, weil sich an dieser Epoche eine Einsicht gewinnen läßt, die für alle geschichtlichen Epochen gleichermaßen gilt, nämlich: An die grundsätzliche Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft kann man im letzten nur glauben. Jeder Versuch, diese Erkenntniskraft theoretisch zu beweisen, läuft insofern auf einen Zirkelschluß hinaus, als theoretische Beweise immer schon ein Vertrauen in die Vernunft zur Voraussetzung haben. Worauf aber soll sich ein solches Vertrauen in die Vernunft gründen? Das Vertrauen in die Vernunft wäre nur dann berechtigt, wenn plausibel gemacht werden könnte, daß der Vernunftgebrauch des erkennenden Subjekts mit der objektiven Wirklichkeit kompatibel ist. Woher aber gewinnt man wiederum diese Plausibilität?

Fragen wie diese fallen in den Zuständigkeitsbereich der Erkenntnistheorie, also einer Teildisziplin der Philosophie. An dieser Stelle müssen wir etwas weiter ausholen und bedenken, daß die Philosophie sich nie im luftleeren Raum bewegt, sondern immer schon in den Kontext einer bestimmten kulturellen Lebenswelt eingebunden ist. Mit dem Terminus Kultur soll hier die Gesamtheit aller Formen der Wirklichkeitserschließung und Wirklichkeitsdeutung bezeichnet werden. Jede Kultur beinhaltet also immer allgemein verbreitete Meinungen darüber, was und wie die Dinge sind. Die Philosophie begegnet also nie einer bedeutungslosen, sondern einer je schon gedeuteten Wirklichkeit. Sie beginnt mit *ihrer* Wirklichkeitsdeutung nie ganz von vorn, sondern sie muß sich immer mit den Meinungen und Deutungen auseinandersetzen, die sie bereits vorfindet. Sie führt die ihr bereits vorausliegenden Wirklichkeitsdeutungen in methodisch kritischer Weise fort. Weder verwirft die Philosophie diese Deutungen gänzlich, noch übernimmt sie sie ungeprüft, sondern sie unterzieht sie einer methodischen Kritik und baut auf dem, was ihrem kritischen Blick standhält, ihre weiteren Erkenntnisse auf.

Die Meinungen und Deutungen, die jede Kultur enthält, beziehen sich jedoch nicht nur auf Einzelheiten, sondern mit jeder Kultur als *ganzer* verbindet sich auch eine für diese Kultur charakteristische Interpretation der *Welt als ganzer*. Eine Kultur mit all ihren Aspekten wie Kunst, Wissenschaft, Recht etc. bringt immer eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit hervor. Diese Gesamtdeutung fungiert als grundlegende Plausibilitätsstruktur, als ein Grundbestand von Gewißheiten, die die Sinnhaftigkeit des Daseins begründen. Diese Sinnhaftigkeit schließt die Sinnhaftigkeit aller geistigen Akte, also auch aller Erkenntnisbemühungen ein. Jede Gesamtdeutung der Welt impliziert somit eine Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit der Wirklichkeit und Wahrheit.

Die antike Kultur hatte sich zunächst durch einen Erkenntnisoptimismus ausgezeichnet. Dieser Erkenntnisoptimismus gründete in einem Menschenbild, das besonders die Eingebundenheit des Menschen in Natur und Gesellschaft hervorhebt.

Die moderne, oft schmerzliche Erfahrung der Getrenntheit von Individuum und Gesellschaft, Individuum und Natur sowie Natur und Gesellschaft war der Antike (wenn sie auch ansatzweise in der Tragödie formuliert wurde) im Grunde fremd. Das in eine natürliche Gemeinschaft eingebettete Individuum – so glaubte man – vermag vermittels der dieser Gemeinschaft eigenen kulturellen Instrumentarien die natürlichen Gegebenheiten zu erkennen.

Die als Plausibilitätsstruktur fungierende Gesamtdeutung der Welt, wie sie die Antike vorgenommen hatte, und der daraus resultierende Grundbestand an Gewißheiten büßten aber in dem Moment ihre sinnstiftende Kraft ein, als ihr religiöses Fundament seine Glaubwürdigkeit verloren hatte. In dieser Situation schwand auch der Erkenntnisoptimismus dahin, und der Skeptizismus sowie eine allgemein pessimistische Sicht der Dinge konnten sich machtvoll Bahn brechen. Ohne vernünftigen Glauben war auch der Glaube an die Vernunft nicht mehr aufrechtzuerhalten. In dieser Situation erschien auch die Natur nicht mehr als Hort der Geborgenheit, sondern als Stätte der Verdammnis, als Exil der Seele – eine Überzeugung, für die bereits die platonische und die durch Platon fortgeführte orphische Tradition Anknüpfungspunkte liefern. Der spätantike Mensch erfährt sich als in einer Unheilssituation gefangen und reagiert darauf mit einer gesteigerten Heilserwartung.<sup>11</sup> Dieser Heilserwartung vermochte nun das Christentum zu entsprechen.

Was aber sagt nun das Christentum? Die christliche Weltsicht vermag die tiefe Fragwürdigkeit dieser Welt, die dem spätantiken Menschen so schmerzlich bewußt geworden war, in einer Weise zu erklären, die nicht in den Pessimismus führt. Nicht nur der Mensch ist – wie wir bereits zuvor gesehen hatten – im höchsten Maße ambivalent, sondern die Welt insgesamt. Diese Ambivalenz ist jedoch nicht ein Ergebnis der Schöpfung, denn aus der Schöpfung – so die jüdisch-christliche Tradition – waren alle Dinge als gut und heil hervorgegangen. Es ist vielmehr die Schuld des Menschen, aus der eine Unheilssituation resultiert, die so universal ist, daß sie auch vor der außermenschlichen Wirklichkeit nicht haltmacht. Die Erbsünde hat nach christlicher Auffassung auch eine kosmische Dimension. Die Schöpfung liegt in Geburtswehen, wie Paulus dies ausdrückt.<sup>12</sup> Damit hört auch Natur auf, ein idyllischer Zufluchtsort zu sein; selbst sie wird fragwürdig. Zugleich aber verkündet das Christentum ein Heil, das alles übersteigt, was Menschen je zuvor zu hoffen gewagt hatten. Die verheißene Erlösung ist ebenfalls universal. Auch sie hat eine kosmische Dimension und schließt die gesamte Schöpfung mit ein. Nicht eine Erlösung *von* der Welt wird vom Christentum verheißt, sondern eine Erlösung *der* Welt – keine Erlösung *von* der Leiblichkeit, sondern die Auferstehung des Fleisches.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. dazu: T. Stark, Philosophische Lebensform Erkenntnis und Erlösung. Zu Grundlagen und Entstehungsgeschichte der Gnosis, in: ThPh 79 (2004), S. 339–360.

<sup>12</sup> Röm 8,22 f.

<sup>13</sup> Ein dieser christlichen Heilsverheißung diametral entgegengesetztes Erlösungsmodell formuliert die Gnosis. Vgl. dazu: E. Peterson, Der Haß wider das Fleisch, in: ders., Marginalien zur Theologie, München 1956, S. 65–78; ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg i. Br. 1959.

Was die Frage der Vernunft und der Erkenntnis betrifft, so ergibt sich aus der christlichen Weltsicht folgender Zusammenhang: Wenn der von Christus verkündete Gott wirklich gütig und gerecht ist und wenn er sich also mit der Erschaffung des Menschen nicht einen schlechten Scherz erlaubt hat, dann wird er – so dürfen wir glauben – den Menschen mit einer Vernunft ausgestattet haben, die die Erkenntnis der Wirklichkeit und der Wahrheit nicht verhindert, sondern ermöglicht und gewährleistet. Wenn ferner der christliche Glaube wirklich von Gott stammt, wie sollte er dann anders als vernünftig sein? Und wenn schließlich die (griechische) Philosophie wirklich vernünftig ist, wie sollte sie dann nicht auf den christlichen Glauben, d. h. auf die Selbstoffenbarung Gottes hinzielen?

Zwar sind auch die Vernunft und die Erkenntniskraft des Menschen mit einem Defekt behaftet, aber sie sind nicht – wie Luther später in Anknüpfung an die pessimistische Tradition der Antike behaupten wird<sup>14</sup> – gänzlich durch die Sünde verdorben. Auch die geistigen Kräfte des Menschen sind ambivalent. Sie können zum Guten wie zum Bösen, zur Erkenntnis der Wahrheit wie zur Beförderung des Irrtums und der Lüge gebraucht werden. Der Mensch ist gerade auch in geistigen Dingen in die Entscheidung gestellt. Wenn es aber wahr ist, daß die neue, von der Sünde befreite Schöpfung bereits unter uns anwesend ist; und wenn es ferner wahr ist, daß diese neue Schöpfung in der Kirche ihre reale Vergegenwärtigung findet, dann ergibt sich daraus, daß die Kirche auch die Lehrmeisterin ist, die den Menschen dazu anleitet, in seiner Entscheidung das Wahre und Gute zu wählen und so zu seinem Heil zu gelangen.

Es war vor allem Augustinus, der dieser neuen Sicht der Dinge und der Kräfte des Geistes zum Durchbruch verhalf und so die Vernunft vor dem Absinken in Skepsis und Pessimismus rettete.<sup>15</sup> Indem er einen vernünftigen Glauben verkündete, konnte Augustinus den Glauben an die Vernunft – an eine nunmehr gläubige Vernunft – zurückgewinnen.<sup>16</sup> Das von Augustinus entworfene Programm sollte die geistesgeschichtliche Entwicklung des gesamten Mittelalters bis zur Hochscholastik bestimmen.

Zum 2. Schritt unserer Überlegungen können wir also zusammenfassend festhalten: In der frühen Theologie der Kirche etabliert sich das Christentum als eine religiöse Weltsicht, die – im Gegensatz zur antiken Religion – mit der Vernunft in Einklang steht. Diese Weltsicht nimmt die Fragwürdigkeit und Gebrochenheit der Welt ernst, deutet sie aber in einer Weise, die zu Pessimismus und Skepsis keinen Anlaß bietet. Daher kann sie auch in die Vernunft und die Erkenntniskraft des Menschen ihr volles Vertrauen setzen.

Im ausgehenden Mittelalter weist die europäische Geisteswelt jedoch erneut gewisse Ermüdungserscheinungen auf. Die spätscholastische Philosophie hatte sich

<sup>14</sup> Vgl.: K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, S. 585–599.

<sup>15</sup> Seine Kritik am Skeptizismus führt Augustinus vor allem in seinem Werk »Contra Academicos« durch.

<sup>16</sup> Vgl.: M. Tillmann, *Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis. Aspekte zur Erkenntnislehre bei Augustinus und Anselm von Canterbury*, Frankfurt/Main 2003, S. 21–28; A. Schöpf, *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg / München 1970, S. 47–49.



zum Teil in abstrus konstruierte Gedankengebäude verstiegen; gleichzeitig bringt der aufkommende Nominalismus wiederum eine starke Tendenz zum Skeptizismus und Pessimismus mit sich. Wir stehen nunmehr an der Schwelle eines neuen Zeitalters, dessen Grundzüge wir uns etwas vergegenwärtigen müssen, wenn wir unsere heutige Situation verstehen wollen.

### 3. Schritt: Vernünftiger Glaube – gläubige Vernunft

Gleichzeitig mit dem aufkommenden Skeptizismus und Pessimismus des ausgehenden Mittelalters bricht sich machtvoll eine neue optimistische Sicht der Dinge Bahn: der Humanismus, der die geistesgeschichtlich bestimmende Größe der beginnenden Neuzeit darstellt. Der Humanismus stellt den Menschen in den Mittelpunkt des geistigen Interesses und tritt an, ihn aus den »Fesseln der christlichen Tradition« zu befreien. Die schönheitstrunkene Renaissance schwelgt in der Vorstellung einer Erneuerung der Antike und feiert den Menschen als (wie Giovanni Pico della Mirandola es formulierte) *Dio della terra*, als Gott dieser Erde. Jedoch folgt auf den Rausch der vermeintlichen Befreiung recht bald die Ernüchterung eines verkaterten Morgens. Hatte während des Mittelalters das Christentum jene Plausibilitätsstruktur gebildet, auf die das gesamte Leben gegründet war, so verliert es im Laufe der Neuzeit allmählich seine Funktion als tragendes Fundament der Kultur, ohne daß eine alternative Instanz der Sinnstiftung an seine Stelle tritt. Auf diese Weise bewirken die enormen Umwälzungen der sozioökonomischen Verhältnisse im Laufe der Neuzeit eine tiefe Verunsicherung. Diese wird noch dadurch verstärkt, daß der Mensch sich angesichts neuer wissenschaftlicher Weltbilder aus dem Zentrum des Kosmos verdrängt und als Krone der Schöpfung entthront sieht. Er fühlt sich plötzlich nicht mehr von einem geordneten Sein getragen, sondern glaubt nun das Sein selbst ordnen und tragen zu müssen und zu können. Dies führt zu einer vollständigen Veränderung des Lebensgefühls in der Neuzeit: Das Sein wird zur Pflicht, das Leben zur Arbeit, der Mensch zu Atlas, der dazu verdammt ist, die ungeheure Last der Welt auf seine eigenen Schultern zu wuchten.

Auch die Philosophie stellt sich in der Neuzeit auf sich selbst. Die metaphysischen Systeme von Descartes bis Hegel erheben den Anspruch, rein formale, keiner inhaltlichen Vorgabe verpflichtete Unternehmungen zu sein. Inhaltlich-materiale Bedeutungsgehalte sollen prinzipiell durch die formale Architektonik logischer Ableitungen ersetzt werden. In dieser Situation nun wird der Philosophie eine Aufgabe zugewiesen, mit der sie grundsätzlich überfordert ist: Sie soll das entstandene Sinndefizit kompensieren, indem sie rein aus sich selbst, und das bedeutet – ihrem neuzeitlichen Selbstverständnis nach – rein aus ihrer formalen Argumentationsstruktur existentielle Sicherheiten erzeugen, ohne dabei auf inhaltliche Vorgaben zurückzugreifen. Diese Überforderung der Metaphysik der klassischen Neuzeit bildet den Grund ihres Scheiterns, welches von der Philosophie der Moderne diagnostiziert wird. Existentielle Sicherheit ist nicht aus logischer Gewißheit zu gewinnen, sondern nur aus konkreten Erfahrungs-, Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen. Sinn

ist konkret. Die Philosophie vermag jedoch den vernünftigen Zugang zum Konkreten entweder zu befördern oder zu erschweren.

Selbstverständlich soll die Philosophie nichts voraussetzen als Vernunft und Erfahrung. Aber Vernunft und vernunftgeleitete Erfahrung sind ihrerseits nicht voraussetzungslos bzw. bedingungslos.<sup>17</sup> Was aber sind die Voraussetzungen und Bedingungen für den angemessenen Gebrauch der Vernunft und damit für die Philosophie? Und sind diese Bedingungen heute erfüllt?

Ein geordneter Vernunftgebrauch ist nur möglich in der Ausrichtung auf das Wahre und das Gute.<sup>18</sup> Aber selbst wenn wir die Existenz des Wahren und Guten annehmen und selbst wenn wir es erkannt zu haben glauben, so sind wir noch nicht gezwungen, danach zu streben. Das Streben nach dem Wahren und dem Guten ist ein Streben nach Angemessenheit gegenüber dem Anspruch, der vom Wahren und Guten ausgeht. Und dieser Anspruch wird erfahren als ein absoluter Anspruch. Die Absolutheit des Anspruchs, der vom Wahren und Guten ausgeht, macht ihn als den Anspruch *des Absoluten selbst* erkennbar. Diesem Absoluten begegnet der Mensch in der Erfahrung des Heiligen. Spätestens seit Platon wird das Heilige mit dem Logos in Verbindung gebracht. In der Ausrichtung am Logos bemüht sich die Philosophie, eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit vorzunehmen. Dies tut sie in methodisch streng definierter, d.h. begrenzter Form. Jedoch kann die Philosophie ihre Grenzen nur erkennen, wenn sie auf den Anruf des göttlichen Logos hört. Nur so bleibt sie Philosophie und wird nicht zur Ideologie. Die Freiheit des philosophischen Denkens hängt also davon ab, daß die Philosophie sich gegenüber dem Anspruch des Göttlichen offenhält.<sup>19</sup>

Eine Tradition von Platon bis Kant war sich darin einig, daß die Philosophie nur so zu ihrem Abschluß gelangen kann, indem sie schließlich in die Theologie einmündet.

<sup>17</sup> Auch die großen metaphysischen Systeme der klassischen Neuzeit konnten dem Skeptizismus nur dadurch entkommen, daß man unter der Hand traditionelle theologische Topoi (also religiös-weltanschauliche Optionen) in sie einbaute, die dann in diesen Systemen eine rationalitätssichernde Funktion übernahmen. Ein Musterbeispiel dafür ist Descartes' Postulat eines gütigen Gottes, welches in seinem System allein die Möglichkeit gelingender Erkenntnis zu bedingen vermag. Gleiches gilt für Leibniz' Annahme einer sinnvollen Weltordnung gewährleistenden, prästabilierten Harmonie, wobei hier der Zusammenhang zwischen dem monadischen menschlichen Geist und der äußeren Wirklichkeit schon nicht mehr erkannt und theoretisch konzipiert, sondern – wie schon bei Descartes – nur noch im appellativen Rekurs auf einen gütigen Gott postuliert werden konnte.

<sup>18</sup> Diesen Zusammenhang hat insbesondere Reinhard Lauth immer wieder hervorgehoben und zu einem wesentlichen Thema seines Denkens gemacht. Vgl. in diesem Zusammenhang: R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München 1965, S. 15–21; ders., *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München 1967, S. 96–108; ders., *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart 1969, S. 14f.; ders., *Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen*, Berlin 1979, bes. S. 8–11 und 157–159;

<sup>19</sup> Der hier anklingende Zusammenhang von Erkenntnis und Freiheit, näherhin die für die Wahrheitserkenntnis konstitutive Funktion des Freiheitsaktes, wird in den – leider kaum rezipierten – (nicht theologischen, sondern explizit) philosophischen Schriften Hans Urs von Balthasars eingehend reflektiert. Zu diesbezüglich vergleichbaren Ergebnissen gelangt auch Reinhard Lauth, in dessen Werk der Zusammenhang von Freiheit und Erkenntnis ebenfalls breiten Raum einnimmt. Beide Ansätze werden in vorzüglicher Weise referiert, kommentiert und verglichen in: L. Gadiant, *Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths*, St. Ottilien 1999.

Die Theologie bildet gleichsam den Schlußstein des Gebäudes rationaler Weltbewältigung. Fehlt dieser Schlußstein, droht das gesamte Gebäude einzustürzen. Das Heilige, gerade in seiner Gestalt als Logos, darf – um seiner Würde willen – nicht in diffuser Unverbindlichkeit vorgestellt werden, sondern es verlangt nach einer begrifflichen Fassung; es verlangt nach einer Stellungnahme der Vernunft – und ebenso bedarf die Vernunft der Orientierung am Heiligen in Gestalt des Logos.

Wenn die Kultur der Verehrung des Heiligen bzw. die Verehrung des Heiligen als Fundament der Kultur schwindet oder versinkt, so schwindet auch die Motivation, nach dem Wahren und dem Guten zu streben und damit der Antrieb des Vernunftgebrauchs. Dies gilt für alle Kulturen. Was die europäische Kultur im besonderen angeht, so muß man feststellen: Eine in ihren Anfängen auf das Christentum hinstrebende und in ihrem weiteren Verlauf auf das Christentum gegründete Kultur, deren großartige Leistungen im wesentlichen aus gerade diesen christlichen Grundlagen entspringen, wird sich nicht ohne tiefgreifende Krisen und Erschütterungen von diesen ihren Grundlagen lösen können. Und es wäre eine Illusion zu glauben, daß ausgerechnet die Welt des Geistes und damit die Philosophie sowie die Theologie von diesen Erschütterungen und Krisen unberührt bleiben könnten.

Wer nicht blind glauben will, muß auf seine Vernunft vertrauen. Wer sich in seinem Leben – auch in seinem Glaubensleben – auf seine Vernunft stützen will, darf kein Skeptiker sein. Wie aber soll einer kein Skeptiker sein, sondern seiner Vernunft vertrauen, der nicht glaubt? Wo die Philosophie entschlossen die Erkennbarkeit der Wirklichkeit und der Wahrheit verteidigt, bahnt sie der natürlichen Vernunft einen Weg zur Erkenntnis des Absoluten und der ewigen Wahrheit. Damit die Philosophie aber in dieser Weise entschlossen voranschreiten kann, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Vor allem bedarf es einer universalen Plausibilitätsstruktur, die eine sinngebende Grundierung des Lebens zu bewirken vermag. Wer nämlich den Sinn seines Lebens nicht als grundsätzlich und dauerhaft gesichert ansieht, wird in einer Weise krank, die ihm die Muße raubt, die für den theoretischen Vernunftgebrauch notwendig ist. Er wird dann geneigt sein, sich entlastenden Ersatzhandlungen und abergläubischen Vorstellungen zuzuwenden. Ein Vernunftgebrauch, der die Auflösung der lebensweltlichen Plausibilitätsstrukturen und der sie tragenden weltanschaulichen Orientierungen (beabsichtigt oder zumindest) zur Folge hat, wird am Ende auch das Vertrauen in die Vernunft selbst zerstören. Auch in dieser Hinsicht frißt die Revolution ihre Kinder. Das Schwinden des Glaubens befördert keineswegs nur den Unglauben, sondern mindestens ebensowohl den Aberglauben. Chesterton sagte einmal: Seit die Menschen nicht mehr an Gott glauben, glauben sie nicht etwa an nichts, sondern vielmehr an alles.

Die moderne Welt befindet sich in einem Taumel zwischen Irrationalismus und Hyperrationalismus, bei dem die Vernunft auf der Strecke zu bleiben droht.<sup>20</sup> Wenn

---

<sup>20</sup> Dies ist unter anderem deshalb so gefährlich, weil nur die Vernunft Gerechtigkeit zu gewährleisten vermag. Vernunftlosigkeit hingegen führt zu völliger Willkür, da ohne Vernunft alles möglich und erlaubt ist. Dieser Zusammenhang macht deutlich, daß die heute verbreitete Neigung zu esoterischen Irrationalismen durchaus keine Harmlosigkeit darstellt.

man Dummheit definiert als die Unfähigkeit, Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden zu können, dann stellt sich die Frage: Sind wir heute in der Lage zu erkennen, was wirklich wichtig – ja was heilsnotwendig für uns ist? Wenn dagegen Klugheit darin besteht, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, und wenn Vernunft darin besteht, in allem das rechte Maß zu erkennen und einzuhalten, und wenn man eine kulturelle Epoche nach diesen (eben genannten) Kriterien bewertet, leben wir dann heute wirklich im vernünftigsten aller Zeitalter?

Wir begegnen in der Moderne Weltdeutungen, die – wie etwa der Existentialismus – die Unheilssituation des Menschen in einer Weise herausstellen, wie dies nur in einer Kultur geschehen kann, deren Auge durch das Christentum und dessen Verdeutlichung der Ambivalenz der Welt geschärft ist. Zugleich scheint dieses Auge in merkwürdiger Weise für das durch seine Lehrmeisterin verheißene Heil blind geworden zu sein. Gleichzeitig wächst die Neigung, von der Rückkehr in verlorene Paradiese zu träumen.<sup>21</sup> Es gibt aber für den durch das Christentum erwachsen gewordenen Menschen und seine Kultur keine Rückkehr in die unschuldige Kindheit des erwachenden Geistes, ob man sie nun in der Antike ansiedelt oder noch früher, in irgendeinem utopischen Arkadien. Und alle Versuche einer Rückkehr zur verlorenen Jugend, seien sie die des schönheitstrunkenen Edelmenschen der Renaissance oder die des naturverliebten Menschen der Rousseauschen Pädagogik, wirken grotesk angesichts der Probleme dieser Welt. Es gibt keine Rückkehr in die verlorene Kindheit, und es gibt sie auch bzw. schon gar nicht für die geistige Welt Europas. Was uns jedoch angeboten wird, ist eine Kindschaft, die keinem Alterungsprozeß unterworfen ist und diese Kindschaft ist – ganz schlicht ausgedrückt – die der Kinder Gottes.

Christus hat die Menschen über die Unterscheidung zwischen dem Wichtigem und dem Unwichtigen aufgeklärt, indem er ihnen den Weg zum Heil (also zur Annahme des Angebotes der Gotteskindschaft) gewiesen hat, und er hat in seinem ganzen Wesen und Leben das rechte Maß menschlichen Lebens verkörpert. Diese Einsicht mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu vertiefen und zu vermitteln ist die bleibende Aufgabe christlicher Philosophie und Theologie. Und indem sie sich dieser Aufgabe widmen, leisten christliche Philosophie und Theologie einen unverzichtbaren Beitrag zur Aufrechterhaltung der Rationalität, d.h. zur Aufrechterhaltung rationaler Standards im Denken wie im Handeln, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich.

Ebenso wie die Rationalität die magisch-mythische Religion in der heidnischen Antike zerstört hat (und immer wieder jegliche Form von Aberglauben zerstören wird), so hat sie dem Christentum stets gedient (und wird ihm – im dem Maße, in dem wir von ihr Gebrauch machen – weiter dienen). Während die mystagogische Geheimnishaftigkeit der heidnischen Religionen durch rationale Einsichten als Täuschung entlarvt und folglich überwunden wird, wird durch den Gebrauch der Rationalität die Einsicht in die *wahre* Geheimnishaftigkeit allen Seins befördert.

<sup>21</sup> Praktisch die gesamte Tourismusindustrie lebt von diesem Traum. Es ist darüber hinaus zu beobachten, daß der Begriff »Traum« in zunehmendem Maß (etwa in der Werbung) zur Charakterisierung des in besonderer Weise Erstrebenswerten verwendet wird. Es wird daran deutlich, daß die Erlebnisgesellschaft offenbar einen deutlichen Zug zum Eskapismus aufweist.

Mit der Zunahme und dem Anwachsen der vernünftigen Einsichten vergrößert sich die Zahl der Hinweise, die auf das *wahre* Geheimnis hindeuten, auf *jenes* Mysterium, das sich in der Kirche und hier besonders in deren liturgisch-sakramentalen Vollzügen stets aufs neue objektiv vergegenwärtigt. Dieses Geheimnis ist für die Rationalität nicht »durchschaubar«; vielmehr ist die *Anschauung* des *sacrum mysterium* mit der Rationalität nicht nur vereinbar, sondern eben diese Anschauung ist es, worauf die Rationalität im letzten ausgerichtet ist. Der Mensch ist als Abbild Gottes mit einer Vernunft ausgestattet, die es ihm ermöglicht, Gott, seinen Schöpfer, zu erkennen. Und erst in der Gotteserkenntnis gelangt der Mensch auch zu wahrer Selbsterkenntnis, denn erst indem er das Urbild schaut, von dem er ein Abbild ist, wird dem Menschen sein wahres Wesen und der wahre Sinn seiner Existenz bewußt. Zur vollen Gotteserkenntnis gelangt der Mensch jedoch nicht bereits durch den Gebrauch seiner natürlichen Vernunft in Welt und Geschichte. Vielmehr weisen die zeitliche Existenz des Menschen und die natürliche Vernunft über sich hinaus auf ein Eschaton, auf das die gesamte menschliche Existenz und somit auch die menschliche Vernunft und Erkenntnisfähigkeit ausgerichtet sind. Dieses Eschaton besteht in der von Gott gnadenhaft gewirkten ewigen Anschauung des göttlichen Geheimnisses, wie sie nur in der endgültigen Vereinigung mit Gott möglich ist. Somit bildet die *visio beatifica*, die beseligende Anschauung Gottes, den eschatologischen Ermöglichungsgrund der geistigen Existenz des Menschen und somit auch die *causa finalis* der menschlichen Vernunft.