

# Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie Geschichtliche Perspektiven\*

Von Ludger OEING-HANHOFF (Tübingen)

## I.

Theologie ist als kritische Explikation des christlichen, kirchlichen Glaubens und als dessen rationale Verantwortung vor der allgemeinen Vernunft nicht ohne philosophische Begrifflichkeit und Methoden möglich. Bietet sich dem Theologen dafür eine gegebene Philosophie nicht an, dann hat er – wie z. B. Thomas von Aquin es getan hat – selbst eine zu entwickeln. Aber während im Mittelalter die von Theologen betriebene Philosophie (einschließlich des spätmittelalterlichen sog. Nominalismus) die anerkannt maßgebliche Rolle in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit spielte, geriet in der Neuzeit die von Theologen getragene, in die Theologie eingehende Philosophie (Barockscholastik und antiidealistische Neuscholastik) weithin ins Getto, indem sie abseits von der allgemeinen Geschichte des philosophischen Gedankens eine die mittelalterlichen Problemstellungen und Methoden perpetuierende „Pseudotradition“ ausbildete<sup>1</sup>. Darunter mußte die Aufgabe der Theologie leiden, den christlichen Glauben in seiner rationalen Verantwortbarkeit und intellektuellen Glaubwürdigkeit darzustellen.

Das Ende der neuscholastischen Philosophie, vorbereitet durch ihre vor allem schon in der Maréchal-Schule vollzogene Öffnung zur Gegenwart und wesentlich mitbedingt durch die sich durchsetzende historische Einsicht, daß sie weder neu noch scholastisch war, wurde mit der auf dem Vatikanum II geschehenen Öffnung der Kirche zur Welt und zur Gegenwart besiegelt. Die Folge war und ist bekanntlich eine tiefgreifende Krise der Theologie, ein bisher unbekannter Pluralismus von Theologien, der etwa größere Differenzen zwischen Traditionalisten und Progressiven derselben Kirche und Konfession aufbrechen ließ, als sie zwischen denselben Richtungen verschiedener Konfessionen bestehen. In dieser auch durch die Anfälligkeit für oft unkritische Übernahme der philosophischen Zeitströmungen (neomarxistische Kritische Theorie, Wissenschaftstheorie) gekennzeichneten Situation ist das problematische Verhältnis von Theologie und Philosophie nicht nur ein Ausdruck, sondern ein Teil der Krise der gegenwärtigen Kirche, die immer noch vor der Aufgabe zu stehen scheint, ihre Entfrem-

---

\* Am 27. 9. 1976 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft in Koblenz gehaltenen Vortrag.

<sup>1</sup> H. Krings, Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit (1972) 22.

dung von der modernen Welt, insbesondere von der Philosophie, dem wissenschaftlichen und auch dem sittlichen Bewußtsein der Neuzeit zu überwinden, ohne ihre Identität zu verlieren.

Eine historische Besinnung auf die Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie kann vielleicht zu einer Klärung beitragen. Die Bedeutung einer derartigen geschichtlichen Reflexion ist ja kaum besser und einprägbarer anzugeben als mit den Worten des nun verstorbenen Vorsitzenden Mao Tse-Tung: „Sie können für das Problem keine Lösung finden? Nun, dann gehen Sie daran, die Geschichte des Problems zu untersuchen“<sup>2</sup>.

Die hier anstehende Problemgeschichte kann aber, wie mir scheint, erstens durch Hinweis auf alternative Lösungsmodelle zur Klärung beitragen, zweitens durch den Rückgang zu maßgeblichen Ursprüngen, sofern der mit ihnen gesetzte Maßstab einleuchtet und nicht unterboten werden darf, drittens und vor allem aber könnte sie, wenn die Problemgeschichte nicht ohne innere Konsequenz verläuft, sich aus dieser Geschichte ergebende Sachforderungen einbringen.

Ich möchte im folgenden zuerst auf alternative Lösungsmöglichkeiten des Verhältnisses von Philosophie und Theologie hinweisen. Das soll verdeutlichen, weshalb ich eine bleibende Verschiedenheit von Philosophie und Theologie annehme und Theologie, sofern sie ihrer Aufgabe entspricht, als öffentliche Wissenschaft verstehe, die ihren legitimen Ort an der Universität, nicht etwa in einer weltabgewandten Klosterschule hat. Sodann möchte ich von dem in der Tat wohl exemplarischen und maßgeblichen Ursprung der Theologie bei Platon sprechen, um ihn mit der neuzeitlichen Problementwicklung zu konfrontieren. Zur Aufgabe, einen konsequenten Richtungssinn dieser Problementwicklung und daraus sich ergebende Forderungen aufzuzeigen, müssen freilich wegen der gebotenen Kürze einige Hinweise genügen.

## II.

Neben der für die aristotelische Scholastik charakteristischen Problemlösung, daß die Philosophie die *praeambula fidei* bietet und sichert, die Theologie dagegen im Sinne der aristotelischen Wissenschaftstheorie ihre Probleme auf die Glaubensartikel in judikativer Analyse zurückführt oder aus ihnen synthetisch weitere Lehrsätze folgert,<sup>3</sup> zeigt die Problemgeschichte andere Lösungsmodelle, etwa die Descartes': Aufgabe der Philosophie ist die Hinführung zum christlichen Glauben und seine Apologie; die Theologie ist – bei alleiniger Entscheidungsbefugnis der Kirche in Glaubensfragen – auf die historische Erforschung der Glaubensurkunden zu beschränken, statt daß sie versucht, spekulativ das doch Unbegreifliche zu begreifen, was nur zu Schulstreitigkeiten, Häresien, Spaltungen, Glaubenskriegen führt. Die scholastische spekulative Theologie ist

<sup>2</sup> Das Rote Buch. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-Tung (Fischerbücherei 1967) 107.

<sup>3</sup> Vgl. dazu L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie, in: Thomas von Aquino, hrsg. v. W. P. Eckert (1974) 262 f.

im Unterschied zu der von Descartes geforderten „möglichst einfach zu belassenden“<sup>4</sup> positiven Theologie solcher Folgen wegen geradezu gefährlich, zumal auch die Theologen, in der Meinung, ihre Thesen seien Ausdruck heilsnotwendigen Glaubens, ihre Gegner nicht nur für weniger klug, sondern für böse halten, sie so verleumdten. Zu Descartes' Zeit – und vielleicht gibt's dafür immer noch Beispiele – geschah es oft, daß dem andersdenkenden Theologen die Rechtgläubigkeit abgesprochen wurde, welches Urteil der Theologie ja letztlich nicht zusteht. Descartes erklärt jedenfalls von den Theologen: „Sie haben sich die Kunst des Verleumdens völlig vertraut gemacht und können kaum mehr anders, als ihre Gegner zu verleumdten, ohne das noch zu bemerken“<sup>5</sup>.

Während Descartes' Konzeption der Theologie als historischer Wissenschaft an seine geschichtliche Situation (Zusammenbruch der aristotelischen Wissenschaftslehre) gebunden sein dürfte, tritt in der Geschichte wiederholt der Gedanke einer Identität von Philosophie und Theologie auf. Gegenwärtig von W. Pannenberg vertreten,<sup>6</sup> ist diese Position mit dem Akzent auf der bewahrenden Aufhebung des Glaubens im philosophischen Begriff klassisch von Hegel durchgeführt worden. Sie bildet aber schon den Anfang christlicher „Theologie“ mit der These Justins des Märtyrers, alles Wahre, von wem auch immer gesagt, sei christlich, und die christliche Offenbarung sei allein „die sichere und heilsame Philosophie“<sup>7</sup>. In der Tradition dieser frühesten „Apologetik“ hat ja auch noch Augustinus vom christlichen Glauben als „unserer Philosophie“ gesprochen<sup>8</sup>.

Gerade die frühchristliche Apologetik macht aber auch den Unterschied der christlichen Gemeinde, die ihre Mitte in der gemeinsamen Eucharistiefeyer hat, von einer kultlosen philosophischen Schule dadurch deutlich, daß sie auf das neue Leben der Christen in Liebe und Brüderlichkeit hinweist (Aristides). Die Christen, so heißt es im Brief an Diognet, machen, obwohl „arm, viele reich, . . . haben den Tisch, aber nicht die Frauen gemeinsam, . . . lieben alle und werden von allen verfolgt“<sup>9</sup>. Mag also auch die intellektuell überzeugende sichere christliche Philosophie zur Annahme der christlichen Offenbarung führen – und man wird ja im Unterschied zum jüdischen Volk Gottes, zu dem man unfrei durch Geburt gehörte, Christ nur durch die freie Annahme der glaubwürdigen christlichen Botschaft –, so ist doch ihre Annahme nicht lediglich Für-wahr-Halten philosophischer Lehrsätze, sondern mit der Annahme des zugesprochenen göttlichen Wortes geschieht eine Wiedergeburt zu neuem göttlichen Leben, das sich in Freiheit, Freude und Liebe äußert. Das entscheidende Wahrheitskriterium des christlichen Glaubens liegt daher für den Christen selbst und für die Außenstehenden in der christlichen Praxis, d. h. im Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe. Zu diesen göttlichen Tugenden, die so heißen, weil sie von Gott ge-

<sup>4</sup> Descartes, *Entretien avec Burman*, A. T. Bd. V, 176.

<sup>5</sup> Ebd.; vgl. zu Descartes' Konzeption der Theologie: J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (Paris 1950) 323–338.

<sup>6</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973).

<sup>7</sup> Vgl. Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (1951) 15 ff.

<sup>8</sup> Augustinus, *Cont. Julian. Pelag.* IV, 14, 72; *De civ. Dei*, X, 32.

<sup>9</sup> Vgl. Ueberweg-Geyer, a. a. O. 25.

schenkt werden und mit ihm in seiner Selbstmitteilung verbinden, befähigt zu sein, ist die neue christliche Erfahrung: das Zeugnis des Geistes. Und diese Erfahrung der Umwandlung der eigenen Existenz überbietet jede nur theoretische, rationale Gewißheit, ist freilich auch nur im Vollzug der christlichen Praxis zu machen, etwa in der Erfahrung des Beten-Könnens trotz intellektueller Zweifel, in der Erfahrung des Lieben-und-Verzeihen-Könnens trotz dabei oft erforderlichen Verzichtes auf berechnete eigene Interessen. Besonders das Verzeihen ist eine genuin jüdisch-christliche Lebensmöglichkeit. Die Griechen, auch Platon und Aristoteles, kannten sie nicht, und ein Gott, der verzeiht: das erschien als töricht. So wurde gegen die Christen argumentiert.<sup>10</sup>

Weil aber das entscheidende Wahrheitskriterium der christlichen Offenbarung derart im Vollzug der durch ihre Annahme ermöglichten neuen Lebenspraxis und der damit gegebenen Erfahrung liegt, kann ein philosophischer Aufweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung – er müßte auf der Ebene der Philosophie ja auch in Revisionsbereitschaft zur Diskussion gestellt werden, erreichte also nie die christliche Glaubensgewißheit –, weil also die christliche Wahrheit nur erfährt, wer sie tut, kann ihre philosophische Rechtfertigung allein noch nicht dem mit der Annahme der Offenbarung gegebenen Theoriebedürfnis entsprechen. Es muß auch christliche Theologie als Theorie des angenommenen und in der Kirche vollzogenen Glaubens geben. Wie nach Aristoteles die Ethik als Theorie der sittlichen Praxis ein engagiertes Innestehen in ihr voraussetzt – sie handelt bekanntlich aus der sittlichen Praxis über sie –, so setzt die Theologie als Theorie der christlichen Glaubenspraxis das engagierte Innestehen in ihr voraus. Da der christliche Glaube aber nicht rein privat vollzogen und gelebt werden kann – seine Annahme in der Taufe macht zum Mitglied nicht eines Konventikels, sondern der öffentlichen Ortskirche, die wesentlich Kult- und Liebesgemeinschaft ist –, muß seine engagierte Theorie, die Theologie, demnach also notwendig kirchliche Wissenschaft sein, d. h. den allen Ortsgemeinden gemeinsamen, „katholischen“, Glauben explizieren. Wie ihr Ausgangspunkt der gemeinsame Glaube, also wesentlich die Glaubensartikel, ist, so scheint auch für die Wahrheit ihrer Ergebnisse und ebenfalls ihrer Kritik der Konsens, mindestens die Anerkennung in der Kirche, im Sinne der Konsens-Theorie der Wahrheit konstitutiv zu sein.

Sofern diese Glaubenswissenschaft aber die Wahrheit und Vernunftgemäßheit der christlichen Offenbarung und damit die freie Annahme des Glaubens als allgemein-menschliche sinnvolle Möglichkeit aufzuzeigen vermag, kann sie auch Öffentlichkeitsanspruch erheben. Die Theologie in diesem Sinne als öffentliche Wissenschaft etabliert zu haben, die ihren Ort an der Universität hat, ist die bleibende Leistung der mittelalterlichen Scholastik. Den christlichen Glauben rational zu begründen und seine Inhalte, wenn sie als Geheimnisse auch nicht eigentlich bewiesen werden können, doch in ihrer Widerspruchsfreiheit und Probabilität aufzuweisen, gehört also wesentlich zur Theologie, auch wenn sie primär als kirchliche Glaubenswissenschaft angesetzt wird. So hat Thomas

---

<sup>10</sup> Vgl. Simplicius, *Comm. in Epict. enchir.*, hrsg. v. Dübner, 106, 13.

von Aquin ja neben der „Summa Theologiae“ die „Summa contra gentiles“ geschrieben, in der er – und zwar in einem bemerkenswerten Unterschied zur neuzeitlichen Apologetik oder Fundamentaltheologie, die das nicht mehr tut<sup>11</sup> – auch die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, etwa die Trinität, in ihrer Wahrheit, wenn auch nur mit dialektischen Argumenten, aufzuzeigen sucht.

Die sich als kirchliche Glaubenswissenschaft verstehende Theologie hat aber nicht nur die Aufgabe, den Glauben in seiner intellektuellen Glaubwürdigkeit nach außen hin darzustellen, sie hat seine Vernunftgemäßheit und rationale Verantwortbarkeit auch für die Gläubigen im Sinne der vernünftigen Einsicht in das Geglaubte (*intellectus fidei*) zu vermitteln, vor allem aber bestimmt sie als Wissenschaft die in der Geschichte der Kirche gegebene Entwicklung des allgemeinkirchlichen Glaubensbewußtseins im hohen Maße mit, wie z. B. das ohne immense theologische Arbeit nicht mögliche ausformulierte Trinitätsdogma oder der Glaube an die unbefleckte Empfängnis Mariens kraft Vor-Erlösung durch Christus zeigen. Diese ihre kirchlichen Dienste aber kann Theologie, die ja bei all ihrem Engagement in der Glaubenspraxis menschliche, rationale Wissenschaft bleibt, nicht leisten, wenn sie nicht von der Kirchenleitung als autonome freie Wissenschaft anerkannt wird, die ihre Methoden oder die ihrer Aufgabe angemessene Philosophie selbst bestimmen kann. Thomas von Aquin hat für seine Theologie die wiederholt von der Kirche verbotene aristotelische Philosophie rezipiert, also gegen die Amtskirche seine Theologie entwickelt. Die Neuscholastik war dagegen weithin kirchenamtlich gesteuerte oder gar kirchenrechtlich auferlegte Philosophie. Ihr bleibendes Verdienst liegt demgegenüber in der historischen Erforschung des Mittelalters, und dadurch vor allem gewannen Männer wie M. Grabmann und G. von Hertling ihre akademische Reputation. Wegen der zu engen Bindung der Neuscholastik an die Kirchenleitung gehört die Forderung nach gegenseitiger Anerkennung der Autonomie des kirchlichen Lehramtes und der Theologie – als sein kirchenpolitischer Aspekt – zum gegenwärtig so problematischen Verhältnis von Theologie und Philosophie. Die Theologie muß in der Wahl ihres philosophischen Partners frei sein, sonst gelingt diese Ehe nicht. Denn gerade auch um Reformen in der Institution Kirche einzuleiten und durchzusetzen, bedarf es nicht zuletzt überzeugender Argumente, also der auf Philosophie angewiesenen Theologie, die so als ihre Theorie auch die kirchliche Praxis bis in die Formulierung und Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses weitgehend mitbestimmt.

### III.

Das Wort „Theologie“ wird erstmals von Platon, *Politeia* 379 ff., gebraucht. Zugleich stellt Platon die „Rede von Gott“, soll sie legitim, d. h. wahr sein, unter die folgenden Forderungen: von Gott muß gesagt werden, er sei gut, Ur-

<sup>11</sup> Vgl. A. Kolping, Art. Fundamentaltheologie, in: *Hist. Wörterb. der Philos.* Bd. II, 1135 f.

sache nur des Guten, nicht des Schlechten, er sei einfach, Inbegriff der Vollkommenheit, unveränderlich und in seiner Güte unfähig zu täuschen.

Bis auf die durch die Lehre von Gottes Dreifaltigkeit ergänzte Aussage über das einfache, nicht zusammengesetzte Wesen Gottes, hat die christliche Theologie diese Forderung Platons erfüllt und übernommen – bis hin zum Nominalismus, der Gottes Souveränität als willkürliche Verfügungsmacht auch über das Sittengesetz aufgrund biblischer Aussagen verstehen zu müssen meinte.

Dagegen richtete sich die Philosophie der Neuzeit: Descartes verwarf den ihm von nominalistischen Theologen gemachten Einwand als ruinös, Gott könne täuschen und tue es nach der Offenbarung auch mitunter;<sup>12</sup> der Deismus – nach G. Gawlick Ausdruck der Empörung „der moralischen Vernunft“ gegen die Vorstellung Gottes als „eines launischen Tyrannen“<sup>13</sup> – lehnte den Gott der positiven Religion ab wegen seiner z. B. in der Forderung nach Menschenopfer (Isaak) erwiesenen Unsittlichkeit, von Diderot bis N. Hartmann, Camus und Merleau-Ponty wird ein „moralischer Atheismus“ oder „Protestatheismus“ vertreten, weil der christliche Gott in seiner Allmacht und allmächtigen, absolutistischen Weltregierung keinen Raum für die Freiheit des Menschen lasse.

Wenn es Gott gegenüber keine Freiheit gibt (Luther), wenn eine doppelte Prädestination gelehrt wird (Calvin), wenn noch in gegenwärtiger Theologie „verkündet“ wird, falls Gott nur wollte, könnte er in seiner Allmacht bei voller Wahrung der Freiheit deren Mißbrauch verhindern, er habe also in seiner Allmacht auch die endliche Freiheit souverän in seiner Macht; wenn endlich viele Theologen gegenwärtig die origenistische Lehre von der „Wiederherstellung aller Dinge“ erneuern und damit Gottes Allmacht zutrauen, sie könne endliche Freiheit auch gegen ihr endgültiges Nein zur Liebe zwingen, was offensichtlich, da Freiheit absolut zu respektieren ist, unsittlich genannt werden muß; dann ist nach Platons, besonders von Kant wiederholter und neu begründeter maßgeblicher Einsicht gar nicht von Gott die Rede. Ein derart übermächtiges unsittliches Wesen kann man ja nicht vom Teufel unterscheiden. Würde dagegen gesagt, Gott unseren Begriffen von Recht und Unrecht unterwerfen hieße einen vergrößerten Menschen aus ihm machen, müßte man doch mit W. Bröcker antworten, daß man im anderen Fall aus ihm einen vergrößerten Unmenschen macht.<sup>14</sup>

Wenn es endliche Freiheit vor Gott und Gott gegenüber gibt, die Gott anerkennen soll, sich ihm aber auch versagen kann; wenn Freiheit aber der Prozeß wechselseitiger Anerkennung Gleichberechtigter ist, dann muß Gott, um endliche Freiheit zu ermöglichen, auf seine Allmacht zugunsten endlicher Freiheit verzichten, in den Prozeß gegenseitiger Anerkennung, in die Freiheitsgeschichte, eintreten und sich damit seiner Ewigkeit, Allmacht und Unveränderlichkeit entäußern.

Sofern die Theologie also am platonischen Axiom der Unveränderlichkeit

<sup>12</sup> Descartes, *Med. Resp.* VI, A. T. Bd. VII, 415 u. 428; Brief an Mersenne 11. 4. 1641, A. T. Bd. III, 359 f.

<sup>13</sup> G. Gawlick, Vorwort zum Neudruck von G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (1965) XVIII.

<sup>14</sup> W. Bröcker, *Zur Theologie des Geistes* (1960) 75.

Gottes festhält – gegen das biblische Zeugnis, daß Gottes ewiger Sohn Mensch geworden ist und Gott eschatologisch alles in allem werden wird –, scheint sie nicht in der Lage zu sein, die Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit zu denken, den Vorwurf begründet zurückzuweisen, Gott sei Sklavenhalter. So dürfte die neuzeitliche Theologie weithin ihrer Aufgabe nicht entsprochen haben, den christlichen Glauben intellektuell glaubwürdig zu machen.

Im Gegensatz zur Theologie hat die Philosophie der Neuzeit, vor allem Schelling und Hegel, das Axiom der Unveränderlichkeit Gottes aufgegeben, um Gott als den denken zu können, der, statt in seiner übermächtigen Allmacht Freiheit zu manipulieren, also nicht anzuerkennen, sie durch seine Selbstentäußerung ermöglicht. H. Krings faßt daher den Ertrag der neuzeitlichen philosophischen Theologie treffend zusammen, wenn er Gott als „vollkommene Freiheit“ zu denken fordert, die durch ihre „Entäußerung“ endliche Freiheit ermöglicht.<sup>15</sup> Das Verhältnis dieses Gottes zur endlichen Freiheit ist nicht lediglich eine „relatio rationis“, eine nur gedankliche Beziehung, real nur auf der Seited es Endlichen, Gott in seiner Unveränderlichkeit nicht wirklich tangierend, wie Thomas gelehrt hatte.<sup>16</sup> Ist es dann nicht berechtigt, die Rede vom Gott nur der Philosophen, nicht des Gottes Jesu Christi, für die Neuzeit geradezu umzukehren? Haben die Theologen mit der Rede von der Unveränderlichkeit Gottes auch angesichts endlicher Freiheit nicht am Gott Platons und Aristoteles' festgehalten, während die Philosophen, insofern sie Gott im Horizont der göttlich-menschlichen Freiheitsgeschichte denken, vom Gott des christlichen Glaubens handelten?

#### IV.

Die Berichtigung des damit genannten Resultates neuzeitlicher philosophischer Gotteslehre kann vielleicht in seiner Formulierung durch Teilhard de Chardin am leichtesten einleuchten: Wenn Teilhard erklärt: man kann nur sittlich-human handeln, wenn man glaubt, daß man frei ist und daß sich die Freiheit im Punkt Omega, im vollendeten Reich der Freiheit, erfüllt,<sup>17</sup> dann wiederholt er ja den Grundgedanken der praktischen Philosophie Kants. Um verantwortlich zu handeln, muß man sich frei denken, was – gerade auch angesichts der oft gegebenen theologischen Bestreitung der Freiheit – ein Glauben ist, der sich freilich im sittlichen Handeln bewährt und dadurch die Gewißheit der eigenen Freiheit geben kann.

Sittliches Handeln, etwa die Befolgung der frei bejahten Forderung, lieber Unrecht zu leiden (erschossen zu werden), als Unrecht zu tun (Unschuldige zu erschießen), kann jedoch zu heroischem Opfer führen. Zeigt sich aber dann, daß

<sup>15</sup> H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: Philos. Jb. 77 (1970) 225–237.

<sup>16</sup> Thomas, S. Th. I, 13, 7; 43, 2, 2; 45, 3, 1.

<sup>17</sup> Teilhard, Tagebuch I, 2 f. (25. 7. 44, unveröffentlicht): „On ne peut agir qu' en croyant, qu' on est libre, qu' il y a un Oméga“ (zitiert nach Th. Broch, Das Problem der Freiheit im Werk von P. Teilhard de Chardin [Tübingen Diss. 1976] 77).

mit der sittlichen Existenz die Wirklichkeit insgesamt letztlich sinnlos, nicht vernunftbestimmt, sondern dem blinden Lebenskampf und dem Zufall preisgegeben ist? Muß man das glauben oder darf man trotz des notwendigen Opfers des eigenen Lebens an eine Erfüllung der im sittlichen Handeln sich ja verwirklichenden Freiheit glauben?

Indem man sich frei glaubt, was Bedingung sittlichen Handelns ist, hat man sich schon über das Reich der Natur, dessen Herr die Freiheit sein soll, erhoben und steht im nicht empirisch auszumachenden Reich der Freiheit, wird also dessen inne, daß die Wirklichkeit nicht nur aus der sinnlichen Welt besteht, steht im *intelligiblen* Reich der Freiheit, dessen volle Verwirklichung Sinn des sittlichen Handelns ist. Sittliches Handeln wäre letztlich sinnlos, wäre die Freiheit zu einem doch nicht erreichbaren Ziel entschlossen. Ohne den Glauben, daß Sittlichkeit schlechthin sinnvoll ist, läßt sich nach Teilhards These eben nicht handeln, was in Krisensituationen besonders deutlich wird. So gehört zum Vollzug des sittlichen Handelns der Glaube nicht nur an das Innestehen im Reich der Freiheit, sondern auch an eine in ihm gegebene Verbundenheit mit vollkommener göttlicher Freiheit, da allein solche vollkommene Freiheit, die Ursache der Natur ist – statt wie unsere endliche Freiheit auch naturabhängig zu sein – mit der ja auch von Marx geforderten Versöhnung von Freiheit und Naturnotwendigkeit das Reich der Freiheit vollenden kann.<sup>18</sup>

Sittliches Handeln setzt aber nicht nur den noch vorchristlichen Glauben voraus, frei zu sein und im Reich der Freiheit mit göttlicher vollkommener Freiheit verbunden zu sein, sondern auch den Glauben, nicht Ton in den Händen eines allmächtigen Schöpfers oder dessen Knecht zu sein, vielmehr Gottes Partner: auch Gott wird ja erst im Punkt Omega alles in allem, wobei in dieser von Teilhard angenommenen „Theogenese“ Gott, gegenüber seiner vorgeschichtlichen Existenz „en son splendide isolement“, bereichert wird um sein vollendetes Reich<sup>19</sup>.

So muß Gott als um endlicher Freiheit willen sich entäußernde vollkommene, sich aber durch die Entäußerung auch noch vervollkommnende Freiheit gedacht werden.

## V.

Gott als vollkommene Freiheit zu denken, dispensiert aber nicht von der Aufgabe, sein Sein zu denken; denn es muß ja, wenn überhaupt etwas, auch dieses von ihm gesagt werden, daß er ist. Wenn Freiheit wesentlich das Geschehen wechselseitiger Anerkennung und in ihrer Vollendung Liebe ist – sonst läge nur Willkür vor –, kann Gott nicht nach dem Modell des Substanzbegriffes als beziehungslose Identität gedacht werden.

Dieser Aufgabe, einen relationalen Seinsbegriff zu entwickeln, Gott als „In-sich-Bezogensein“ zu denken, scheint mir aber besser als Hegels Logik oder

<sup>18</sup> Vgl. Marx, Ökon.-philos. Manuskripte, MEW, Ergänzungsband I, 536.

<sup>19</sup> Teilhard de Chardin, Les directions de l'avenir (Paris 1973) 208.



Schellings Potenzenlehre die thomistische Metaphysik entsprechen zu können, wenn man sie – das hat J. Baur angeregt,<sup>20</sup> – von der Trinitätslehre her interpretiert und H.-G. Gadamers „erste und letzte Einsicht“ aufnimmt, Sein sei „Sich-Darstellen“<sup>21</sup>.

Nach Thomas ist Sein ja Akt und Tätigkeit derart, daß zum Wesen des Aktes die Selbstmitteilung gehört. Sofern aber der reine Akt des Seins Sich-Erkennen, Sich-Erkennen aber Sich-Darstellen im Wort ist, differenziert sich das göttliche Sein notwendig in die nur relational verschiedenen Weisen des sagenden Erkennend-Seins und des gesagten Erkennt-Seins, welche Seinsweise des göttlichen Seins das mit seinem Prinzip wesensidentische göttliche Wort ist.

Der Vollzug unendlichen göttlichen Lebens, der aufgrund der Zeugung des Wortes durch den sich dadurch konstituierenden Vater zwei nur relational verschiedenen Subjekten eigen ist, differenziert sich aber, da Sein und Leben nicht nur Erkennen, sondern auch Wollen und Lieben ist, zur gegenseitigen schenkenden Liebe von Vater und Sohn, aus welchem Liebeshauch als dritte göttliche Seinsweise der Hl. Geist hervorgeht: derselbe Gott, existierend in der nur relational von den übrigen verschiedenen Weise des Gehauttseins oder Geschenk-Seins: „spiritus dicitur, quia spiratur“<sup>22</sup>.

In solcher Weise – und ich meine nur so – läßt sich Gott als vollkommene Freiheit ontologisch denken. Schon die Aufgabe, Gott im Erschaffen der Welt als wahlfrei zu denken, macht die Annahme einer realen Differenz in Gott nötig, nicht zwar einer realen Differenz zwischen dem Akt des Erkennens und Wollens, wohl aber eine Differenz zwischen deren immanenten Resultaten: das Erkannte als solches, also das gesagte Wort, muß eine Priorität vor dem Resultat seines Wollens und seiner Liebe haben; das Erkannte als solches kann nicht formell das Gewollte sein, da Wahl Auswahl aus zuvor Erkanntem ist. Descartes hat das bestritten: in Gott gebe es keine Differenz von Vernunft und Wille „ne quidem ratione“. Konsequenz kam er zur Bestreitung der Wahlfreiheit Gottes in der Erschaffung der Welt<sup>23</sup>. Sie kann eben nur trinitarisch gedacht und begründet werden. Auch nach Thomas sind die innergöttlichen Hervorgänge ja Grund und Ursache der Schöpfung<sup>24</sup>, und Thomas betont ausdrücklich die Notwendigkeit der Erkenntnis der Trinität, um die Wahlfreiheit Gottes in der Erschaffung der Dinge begründen und einsehen zu können.<sup>25</sup>

Wird Gott als „vollkommene Freiheit“ gedacht, die aber gar nicht in sich vollkommen wäre, wäre sie wesensnotwendig auf endliche Freiheit bezogen, statt diese frei zu ermöglichen, dann muß Gott auch aus folgendem Grund trinitarisch gedacht werden: „Eine Freiheit ist keine Freiheit“. Gott könnte, da es auch Person nur in der Einzahl nicht gibt, weil kein Ich ohne ein Du besteht,

<sup>20</sup> J. Baur, Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin 1274/1974, hrsg. v. L. Oeing-Hanhoff (1974) 173 f.

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (1965) 459.

<sup>22</sup> Bonaventura, I Sent. 10, 2, 3.

<sup>23</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Descartes' Lehre von der Freiheit, in: Philos. Jb. 78 (1971) 1–16.

<sup>24</sup> Thomas I Sent. 14, 1, 1 u. ö.

<sup>25</sup> S. Th. I, 32, 1, 3.

ferner auch nicht als personal gedacht werden, würde er nicht trinitarisch gedacht.

Endlich erlaubt meinem Urteil nach auch nur der trinitarische Gottesbegriff, Gottes gleichzeitige schöpferische Allmacht und liebende Ohnmacht gegenüber endlicher Freiheit, seine Ewigkeit und Geschichtlichkeit, seine Unendlichkeit und seine Entäußerung zu denken: Gott kann sich nicht entäußern und sich personal seinen Partnern hingeben, und doch der sein Reich siegreich vollendende allmächtige Schöpfer und Herr der Geschichte bleiben, würde das göttliche Leben von nur einer göttlichen Person vollzogen.

Auch das damit Gesagte ist weithin gegen die neuzeitliche Theologie geltend zu machen, sofern sie das spekulative Denken der Trinität als Hybris verwarf, und besonders, sofern sie selber den für das Denken der Trinität notwendigen modernen Personbegriff, nach dem für die Personalität die Relation zwischen einem Ich und einem Du konstitutiv ist, seit der Neuscholastik verwarf. Das hat erfreulicherweise jüngst schon W. Kasper gegen K. Barth und K. Rahner geltend gemacht<sup>26</sup>.

Die damit formulierte These, Gott müsse als vollkommene Freiheit, die endliche Freiheit ermöglicht, notwendig trinitarisch gedacht werden, läßt sich vielleicht noch durch folgende Hinweise verdeutlichen und als Konsequenz der neuzeitlichen Problementwicklung hinstellen.

Hegel hat wohl am eindringlichsten den Zusammenhang des trinitarischen Lebens Gottes mit der menschlichen Freiheitsgeschichte dargelegt, indem er die Selbstentäußerung Gottes als Ermöglichung endlicher Freiheit und seiner eigenen vollen Verwirklichung in seinem Reich zu begreifen suchte. Nur in diesem Rahmen des trinitarischen Lebens Gottes läßt sich nach Hegel, wie er ausdrücklich erklärt,<sup>27</sup> die Antinomie zwischen göttlichem Wollen und menschlicher Freiheit aufheben. Denn Freiheit gibt es nicht in der Natur, nicht unter Knechten eines über sie wie über Tongeschirr verfügenden allmächtigen Herrn, sondern nur in Gott, nämlich durch die Wiedergeburt im Hl. Geist.

Das steht zwar so auch in der Bibel: wo der Geist des Herrn, da Freiheit (2 Kor. 3, 17). Aber einsichtig wird das doch erst dann, wenn erstens die interpersonale Vermittlung und Ermöglichung von Freiheit durch schon erreichte Freiheit gesehen wird: ein Kind oder ein Sklave werden frei, indem sie als frei anerkannt werden, indem also Freiheit als Gleichberechtigung gewährt wird; und wenn zweitens die Verbindung und Einheit der endlichen Freiheit mit Gott im Reich der Freiheit als notwendig erfaßt ist, weil Freiheit zu ihrer vollen Verwirklichung entschlossen ist, was – nach Kants Postulatenlehre – nur in Einheit mit vollkommener Freiheit möglich ist. Dann aber muß Gott die unter Naturbedingungen stehende endliche Freiheit derart ermöglichen, daß er sie als frei – wie er selbst frei ist – anerkennt, sie also mit der Gleichberechtigung auf das Niveau seiner Freiheit erhebt, ihr seine Freiheit, d. h. sich selbst schenkt, den Hl.

<sup>26</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus* (1974) 219. Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre*, in: *Theol. u. Philos.* 52 (1977) H. 3.

<sup>27</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. Lasson, Bd. II, 2, 125 u. 212 f.

Geist als die Gabe, die er selber ist. So ist sittliche, von Willkür unterschiedene Freiheit Gnade und Gabe, die freilich auch abgelehnt werden kann, womit man, statt das Reich der Freiheit zu verwirklichen, das schon Leibniz das Reich der Gnade genannt hat, in die Unfreiheit des Natürlichen zurückfiel.

Zwar hat die christliche Theologie immer gewußt, daß der Mensch sein Ziel nur erreichen kann kraft göttlicher Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur, also der Sache nach durch die Selbstmitteilung göttlicher Freiheit; aber die Gabe des Geistes wurde doch nicht in dieser Weise als Ermöglichung endlicher sittlicher Freiheit durch den sich herablassenden und sich zum geschichtlichen Partner machenden Gott verstanden. Bei Fichte aber heißt es:<sup>28</sup> „Gott ist . . . ein Gott der Freiheit . . . In der Freiheit aber hat er uns schon gegeben sich selbst, und sein Reich.“

Die mit dieser Gabe, die Gott selbst ist, zur Gleichberechtigung mit ihm erhobene endliche Freiheit, die in der göttlich-menschlichen Freiheitsgeschichte Gottes Partner, nicht – wie die Natur – ein Objekt seiner allmächtigen Verfügungsmacht ist, respektiert Gott absolut und muß das tun, weil er sonst seiner eigenen Freiheit widerspräche, die ja nur Freiheit statt Willkür ist in Anerkennung anderer Freiheit. Respektierte Gott endliche Freiheit nicht, wäre er, statt heilig, unsittlich: ein Sklavenhalter (Camus).

Gerade weil Gott in der Geschichte der christlichen Theologie so oft zugetraut wurde, er verfüge in seiner Allmacht souverän auch über die endliche Freiheit, möchte ich einen Dichter zitieren, der in seiner vielleicht überschwenglichen Sprache wohl eindringlicher, als es in philosophischen Begriffen geschieht, das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit zu Wort gebracht hat. Léon Bloy hat 1918 geschrieben:<sup>29</sup>

„Die Freiheit, jene erstaunliche, unbegreifliche . . . Gabe, in welcher es uns gegeben ist, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu besiegen, das fleischgewordene Wort zu töten, die Unbefleckte Empfängnis siebenmal zu durchbohren, mit einem einzigen Wort alle geschaffenen Geister im Himmel und in der Hölle in Erregung zu versetzen, den Willen, die Gerechtigkeit, das Erbarmen, das Mitleid Gottes auf seinen Lippen zurückzuhalten und sie zu hindern, auf seine Schöpfung herabzusteigen; diese unsagbare Freiheit ist doch nichts anderes als dies: die Achtung, die Gott für uns hegt.“

Demgegenüber bestreitet K. Barth, daß der Mensch in der Heilsgeschichte Gottes „Partner“ sein könne, er sei „dabei“ nur als „Knecht“, die Offenbarung offenbare geradezu unser Knechtsein Gott gegenüber.<sup>30</sup> Und ähnlich erklärt K. Rahner:<sup>31</sup> „Zwar ist in einer Vulgärapologetik oft gesagt“, es gebe ein „Recht Gottes, Schuld zuzulassen“ – aber, so frage ich, ist dies, die Freiheit absolut zu

<sup>28</sup> Fichte, Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich (1813), WW, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. IV, 417.

<sup>29</sup> L. Bloy, Dans les Ténèbres (1918) (zitiert nach L. Bloy, Der beständige Zeuge Gottes, hrsg. v. R. Maritain, übers. v. H. u. W. Kühne [1953] 309).

<sup>30</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik Bd. I (61947) 323 u. 491.

<sup>31</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. X, 152.

respektieren, ein besonderes „Recht“ Gottes, das er beanspruchen und ausüben könnte oder auch nicht, oder ist das nicht vielmehr konstitutiv für seine Heiligkeit? – zwar, so erklärt Rahner, werde oft von einem „Recht“ Gottes gesprochen, Schuld zuzulassen; aber, so fährt er fort, „es widerspricht . . . letztlich der Grundüberzeugung aller theologischen Schulen im Christentum, die alle davon überzeugt sind, daß Gott das freie kreatürliche Gute von sich aus prädestinieren kann, immer und überall, wenn er will, ohne dadurch die Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Kreatur aufzuheben.“ Gott kann also, sie von Ewigkeit her prädestinierend, in seiner Allmacht doch über die endliche Freiheit verfügen, ohne sie zu zerstören, d. h. er kann die endliche Freiheit als unverfügbaren Partner anerkennen und zugleich doch über sie verfügen, also sie nicht als gleichberechtigten Partner anerkennen. Das ist, wie man sagen muß, ein blanker Widerspruch! Wenn dann aber Rahner weiterhin die Frage stellt, ob man Gottes „Zulassen“ des „Bösen, das er in seiner Allmacht ja verhindern könnte“ . . . „ohne Beeinträchtigung der Freiheitsqualität“, . . . „nicht ehrlicher ein Wollen nennen“ müßte, dann wird Gott doch bei der insinuierten Bejahung dieser Frage zugeschrieben, er wolle das Böse. Nochmals: wodurch unterscheidet sich ein so übermächtiges Wesen, das Freiheit nicht respektiert, sondern manipuliert, von einem Teufel? Ist damit wirklich „die Grundüberzeugung aller theologischen Schulen des Christentums“ formuliert?<sup>32</sup>

Zu dem 1755 von Kant eindringlich erörterten Problem, ob die freien zukünftigen Handlungen, wenn sie frei, also nicht in ihren Ursachen determiniert sind, überhaupt erkennbar, überhaupt Gegenstand eines, sei es auch des göttlichen Wissen sein könnten, hat 1969 der Philosoph F. Van Steenberghen – innerhalb katholischer Theologie erstmals und in scharfer Kritik an den bisherigen Problemlösungen – erklärt, daß die Behauptung der Präsenz freier zukünftiger Handlungen im Widerspruch zur Behauptung der Wahrheit und Wirklichkeit geschichtlicher Freiheit stünde<sup>33</sup>. Wenn es geschichtliche von Gott anerkannte Freiheit gibt, muß Gott auch geschichtlich sein. Damit ist eine entscheidende Voraussetzung der Konzeption des Willkürgottes erledigt, zugleich wird es notwendig, den sich seiner Allmacht und Ewigkeit entäußernden Gott, der gleichwohl allmächtig und ewig bleibt, christlich, d. h. trinitarisch zu denken: das eine göttliche Leben wird nicht nur von einer Person vollzogen, das eine göttliche Sein ist nicht nur einem es besitzenden Subjekt eigen.

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch Rahners jüngste Stellungnahme in: Grundkurs des Glaubens (1976) 112: „Gott kann durchaus . . . in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse Freiheit setzen, ohne dadurch selbst die Freiheit zu zerstören.“ – Vielleicht gehört es auch zur gegenwärtigen Krise von Theologie und Glauben, daß diese These sowohl ad maiorem Dei gloriam aufgestellt wie als Bestreitung der Heiligkeit Gottes und als üble Nachrede abgelehnt wird.

<sup>33</sup> F. Van Steenberghen, *Connaissance divine et liberté humaine*, in: *Rev. Théol. Louv.* 2 (1969) 46–68.

## VI.

Mit all dem ist die scholastische und neuscholastische Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Theologie verlassen. Der entscheidende Differenzpunkt dabei dürfte darin liegen, daß der Unterschied zwischen angeblich ungeschichtlichem, besser: in seiner Geschichtlichkeit nicht erkanntem sog. „natürlichen Wissen“ und „übernatürlichem Glauben“ nicht mehr zu rechtfertigen ist. Hierzu kann auch auf die einschlägigen Untersuchungen K. Rahners verwiesen werden,<sup>34</sup> der daraus für das Verhältnis von Philosophie und Theologie die Konsequenz gezogen hat, Philosophie sei „eigentlich die sich noch nicht selbst eingeholt habende Theologie“. (Aber vielleicht hat sie sich doch schon selbst eingeholt.) Im Mittelalter hieß das philosophische Wissen vor allem deshalb „natürlich“, weil die Vernunft ihren Gegenstand mit Aristoteles „in einer ungeschichtlichen, allgemeinen Natur“ sah.<sup>35</sup> Selbst wenn es solche ungeschichtlichen allgemeinen Strukturen und Wesenheiten gibt, so ist ihre Erkenntnis doch immer geschichtlich: „ewige Wahrheiten“ gibt es für uns, wenn es sie gibt, eben erst seit Parmenides.

Wie die Ausführungen über Kant und Teilhard zeigen sollten, liegt aber auch schon dem sittlichen Handeln ein noch vorchristlicher Glaube zugrunde, wobei Glaube die vertrauende Annahme der geschichtlichen Wirklichkeit besagt. So „glauben“ wir ja, indem wir lernend die semantischen und grammatischen Regeln der Sprache annehmen; so „glauben“ wir, wenn wir sittliche Normen übernehmen. Ein Wissen im Sinne systematischer Herleitung und Begründung ist das nicht. Wenn ferner Philosophieren, wie Descartes gelehrt hat, den festen und konstanten Entschluß voraussetzt, nur das als wahr Erkante, aber auch alles dieses, auch als wahr anzuerkennen, dann enthält auch dieser Entschluß den Glauben, daß es gut für mich sei, alles Wahre, das ich erkenne, auch als solches anzuerkennen. Das ist ebenfalls ein humaner Glaube, der wie der Glaube an die Freiheit, als Glaube an die Wahrheit implizite Glaube an Gott ist.

Liegt so dem eigentlich humanen Handeln ein Glaube an Gott zugrunde, dann ist es nur konsequent, wenn seine zugleich sachliche und geschichtliche Explikation zum Glauben an den christlichen Gott führt, der, wenn er der wahre Gott ist, auch der Gott der wahren Philosophie sein muß.

In der Hinführung zum christlichen Glauben aus solchem mit dem sittlichen Handeln gegebenen Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit insgesamt scheint mir übrigens das gerade auch methodisch Bedeutsame des sensationell erfolgreichen Werkes von Hans Küng: „Christ sein“ zu liegen, weil damit gegenüber dem Ansatz der traditionellen Fundamentaltheologie ein neuer Weg eröffnet wird: das nicht rational und argumentativ anzudemonstrierende, aber rational durchaus zu verantwortende Grundvertrauen in die Menschen, das eigene Leben in seinen es tragenden geschichtlichen Institutionen und in die ge-

<sup>34</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. X, 73.

<sup>35</sup> W. Kluxen, Metaphysik und praktische Vernunft, in: Thomas von Aquin 1274/1974, a. a. O. 77.

schichtliche Wirklichkeit überhaupt über sich sachlich und geschichtlich hin zu einem Gottesglauben aufzuklären, der als Glaube an den Gott Jesu Christi aufzuzeigen ist.

## VII.

Ein erstes Ergebnis dieser Überlegungen kann mit H. Krings<sup>36</sup> dahingehend formuliert werden, daß „es nicht darauf ankommt, daß die Theologie eine Philosophie einfach übernimmt, sei es die von Kant . . ., Fichte . . ., Hegel . . . oder von wem auch immer; vielmehr kommt es darauf an, daß sie dem neuzeitlichen Bewußtseinsprozeß . . . nicht in bloßer Protesthaltung . . . gegenübersteht“, sondern gerade in ihm neue Chancen christlicher Glaubensverwirklichung erkennt.

Dazu gehört meinem Urteil nach besonders auch der vom Deismus, von Kant, dann mit besonderer Eindringlichkeit vom frühen Hegel geforderte Verzicht auf „positiven Glauben“, d. h. auf die Annahme nicht in ihrer Wahrheit erkannter Aussagen, weil eine solche Annahme von Wahrheiten durch Strafe sanktionierte Rechtspflicht Gott gegenüber sei.

Aber wie – schon nach der Lehre des Aquinaten<sup>37</sup> – unfrei handelt, wer Böses nur unterläßt, weil es bestraft wird, so bleibe doch unfrei und heteronom bestimmt, wer die „Wahrheit der kirchlichen Lehre“, von deren Annahme auch noch nach dem Vatikanum I „das Heil“ abhängt,<sup>38</sup> nur aus Furcht vor Strafe oder um eines verheißenen Lohnes willen annimmt und nicht, weil er sie für wahr hält. Wenn Gott, der die Wahrheit ist, gerade auch nach der christlichen Offenbarung in seinem Reich der Freiheit nicht Knechte haben, sondern die Verwirklichung der Freiheit will, dann widerspricht eine aufgrund von Zwangsrecht auferlegte Verpflichtung zur Annahme nicht als solcher erkannter Wahrheiten doch dem Sinn der christlichen Offenbarung: es gibt keinen anderen legitimen Grund, etwas für wahr zu halten, als weil man es – im Licht der Vernunft oder des Glaubens – für wahr hält.

Vielleicht ließe sich von hierher auch die abgebrochene, aber nicht ausgetragene Infallibilitätsdebatte wenigstens entschärfen. Zwar gehört es zum Dienst der Bischöfe und des Papstes, verlässliches Zeugnis von der im Glaubensbekenntnis zusammengefaßten Offenbarungswahrheit zu geben und nach dem Dogma des Vatikanums I kann dieses Zeugnis in besonderen Fällen gar schlechterdings – bei aller geschichtlichen Unabgeschlossenheit und Offenheit und bei aller Notwendigkeit eines Dialoges darüber – „untrüglich“ sein (so und nicht mit „unfehlbar“ muß „infallibilis“ ja übersetzt werden); aber es wäre bei Aufgabe der Forderung nach einem „positiven Glauben“ dann doch nicht ein unfehlbar erlassenes „Glaubengesetz“, sondern ein untrügliches Zeugnis, auf das die Gläubigen sich unbedingt verlassen können, dessen Annahme oder Ablehnung aber doch ebenfalls ihrer Eigenverantwortung überlassen bliebe.

<sup>36</sup> H. Krings, Freiheit als Chance, a. a. O. 45.

<sup>37</sup> Thomas, Exp. s. II. epist. ad. Cor. III, 3.

<sup>38</sup> Enchiridion Symb., hrsg. v. Denzinger-Schönmetzer, 3060: Haec est catholicae Veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Ob eine Ablehnung eines derart definierten Dogmas, etwa das der unbefleckten Empfängnis Mariens oder eines Glaubensartikels wie der Wiederkunft Christi, den Ausschluß von der Kirche, d. h. von der Gemeinschaft der Eucharistiefeier, nach sich ziehen müßte, kann wohl bezweifelt werden. Aber das zu klären und damit die Frage nach kirchentrennenden Glaubensdifferenzen zu beantworten, ist eine der wichtigsten Aufgaben gegenwärtiger Theologie.

Die dem geschichtlichen Stand ihres Gedankens entsprechende Philosophie aber, deren Anfang und Ende nach einem Wort von Schelling die Freiheit ist<sup>39</sup>, kann zur Wahrheit des christlichen Glaubens führen, wenn sie endliche Freiheit im Rahmen der Entäußerung vollkommener Freiheit denkt und dabei Gott trinitarisch konzipieren muß. Aber zu glauben, d. h. sich betend diesem Gott anzuvertrauen, ist wiederum Sache der Freiheit des Einzelnen, der, wenn er es tut, mit dem Gehaltenwerden in diesem Glauben eine neue, die spezifisch christliche Erfahrung machen kann.

Der so philosophisch gerechtfertigte Glaube ist der christliche, nicht jedoch der konfessionell gespaltene kirchliche Glaube. Die Kirchenspaltung ist ja auch nicht oder nicht mehr vernünftig zu legitimieren. Zwischen Philosophie und konfessioneller Theologie wird daher wohl eine nur geschichtlich zu verstehende Spannung bestehen bleiben.

Die Hauptforderung der die Freiheit reflektierenden Philosophie an Kirche und Theologie nach Verzicht auf das Gebot positiven Glaubens, das traditionell mit seiner Heilsnotwendigkeit begründet wurde, hat Hegel so formuliert: „Die Katholische Kirche fordert für ihre Lehre nicht Einsicht, sondern Gehorsam. Hier herrscht harte Objektivität.“<sup>40</sup> Aber: „Die Fähigkeit . . . zu einem solchen positiven Glauben setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft . . . voraus.“<sup>41</sup> Andererseits betont Hegel jedoch die Notwendigkeit, die christliche Lehre „der Willkür und Zufälligkeit der Einsicht zu entziehen“<sup>42</sup>. Und er spricht gar – erstaunlich genug – in diesem Zusammenhang von der Autorität der Kirche, die „durch den gegenwärtigen Geist . . . die unendliche Macht und Vollmacht“ habe, jene Lehre festzustellen und fortzubilden.<sup>43</sup>

Das stützt die These, die Glaubenslehren könnten und müßten zwar untrüglich bezeugt, dürften aber nicht als unfehlbar erlassene Glaubensgesetze verstanden werden, die – unerachtet der Einsicht in ihre Wahrheit – bindenden Gehorsam fordern und selbst im Gang der theologischen Forschung mit Disziplinarmaßnahmen legitim durchzusetzen seien.

Kann man sich für dieses Verständnis der Glaubenswahrheiten nicht auch auf das folgende Wort Papst Pauls VI. berufen<sup>44</sup>: „Die Wahrheit drängt sich nur mit der Kraft der Wahrheit selbst auf, die in den Geist mit ebenso viel Milde wie Kraft eindringt?“

<sup>39</sup> Schelling an Hegel, 4. Februar 95, Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Hoffmeister, I, 22.

<sup>40</sup> Hegel, Philosophie der Rel., a. a. O. II, 2, 210.

<sup>41</sup> Hegels theol. Jugendschriften, hrsg. v. Nohl, 234.

<sup>42</sup> Philosophie der Rel., a. a. O. II, 2, 200.

<sup>43</sup> Ebd. 201.

<sup>44</sup> Papst Paul VI., Octogesima Adveniens, nr. 25 (offizielle Übersetzung).