

# Glauben: kein Menschenwerk, sondern Gnade Gottes

## Die kirchliche Lehre über den Glauben angesichts heutiger Diskussionen über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne

Raymond Jahae\*

### Einführung: das Problem der Grundlagen der Theologie in der gegenwärtigen Diskussion

Die Moderne hat die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Christentums, nämlich die Möglichkeit sowohl rationaler (natürlicher) Gotteserkenntnis als auch der Wahrnehmung einer Offenbarung Gottes in der Geschichte, in Frage gestellt und damit die Verbreitung des vulgären Verständnisses vom Glauben als rational unbegründetes Bejahen von unbeweisbaren Thesen gefördert. Das Erste Vatikanische Konzil reagierte auf diese Entwicklung mit seiner Darlegung des römisch-katholischen Glaubensverständnisses in der Konstitution *Dei Filius*. Weitverbreitet ist aber das Empfinden, bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil seien Lehramt und Theologie im Grunde der Moderne mit ihren Herausforderungen ausgewichen, statt, wie es erforderlich (gewesen) wäre, sie aufzugreifen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Demnach sehen viele zeitgenössische Theologen sich genötigt, den Glauben mit ihr ins Gespräch zu bringen. J.B. Metz wies bereits vor mehr als vierzig Jahren auf die Gefahr, die der Theologie dabei droht, hin: Der Glaube werde allzu leicht den Plausibilitäten der Moderne unterworfen, und es werde übersehen, dass sie nicht unbedingt den biblischen Vorgaben entsprechen bzw. sie selbst kritikwürdig sei. Metz meinte konkret, dass in der zeitgenössischen Theologie die christliche Religion, statt den Menschen aus seiner Selbstbezogenheit zur Solidarität mit den Leidenden zu befreien, zum Medium der Selbstbestätigung des «bürgerlichen Subjekts» werde. Die faktische kirchliche Praxis habe sich nach Metz jedoch insofern der modernen

---

\* Raymond Jahae O.M.I., Dr. phil., Dr. theol., ist Privatdozent für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Adresse: Rue de Moresnet 157, B-4851 Gemmenich. E-mail: rjahae@yahoo.ca.

Religionskritik zu stellen, als sie dem biblischen Glauben entspreche, nämlich die ideologische Legitimierung von Ungerechtigkeit durch Religion anklage. An ein Messen des Glaubens an Rationalitätskriterien einer ihm fremden Vernunft scheint Metz nicht zu denken; für ihn beweist er als *memoria passionis*, die zur Solidarität mit den Leidenden anstiftet, seine universale und universal anzuerkennende Bedeutung aus sich heraus<sup>1</sup>.

Es erhebt sich gleichwohl die Frage, ob Metz auf eigene Art und Weise doch nicht wieder ganz der von ihm kritisierten zeitgenössischen Theologie entsprechend den Glauben auf eine Funktion, die er für den modernen Menschen haben kann, reduziert und durch sie für ihn plausibel zu machen versucht. Die Interpretation des Offenbarungsglaubens in der Metz'schen «neuen politischen Theologie» ist stark von der Lektüre des philosophischen Werkes etwa der Frankfurter Schule, vor allem W. Benjamins, geprägt, was dazu führt, dass wichtige Teile der biblischen Offenbarung, vor allem des Neuen Testaments, wie die Auferstehung Christi, im theologischen Konzept von Metz nicht den ihnen gebührenden Platz finden<sup>2</sup>. Es ist dann auch nicht von ungefähr, dass das Bestreben von Metz, die Bedeutung des Glaubens für die Moderne herauszustellen, insofern scheitert, als Metz allenfalls die Sehnsucht des Menschen nach einem gerechten und barmherzigen Gott aufweist, die Hoffnung auf ihn und damit die gesamte Glaubenspraxis aber nicht hinreichend begründet, wie H.-J. Verweyen kritisch anmerkt<sup>3</sup>.

Während Metz die Theologie von ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Milieu herausgefordert und ihr von ihm her ihre Aufgaben zufallen sieht, meint Verweyen, die Glaubensverantwortung habe von der «autonomen Vernunft» auszugehen. Sie könne als solche, also von sich aus, unabhängig vom Glauben, einen «Begriff letztgültigen Sinns» ermitteln, und es lasse sich vernünftiger einwandfrei aufweisen, dass dieser in Leben und Geschick Jesu von Nazareth offenbar geworden sei. Durch seine Sündenlosigkeit werde in ihm Gottes unbedingter Heilswille für den Menschen sichtbar, und damit sei der Sinn der sittlichen Pflicht zur Anerkennung des anderen verbürgt<sup>4</sup>. Dem Entwurf Verweyens können wir trotz seiner unbestreitbaren Verdienste – er hat insbesondere die geschichtliche Einmaligkeit Jesu, aufgrund derer man in ihm Gott selbst wahrnehmen kann, und damit den historischen Grund des christlichen Glaubensbekenntnisses überzeugend herausgestellt – nicht uneinge-

<sup>1</sup> Vgl. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; ID., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie 1), München-Mainz 1980.

<sup>2</sup> Vgl. die Kritik an Metz von K. MÜLLER, *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg 2001, 98-99.

<sup>3</sup> Vgl. H.-J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 169-173.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 182-203, 233-280, 358-416, 441-480.

schränkt zustimmen. Der Begriff der «autonomen Vernunft» ist insofern fragwürdig, als das menschliche Denken *qua* Akt sich selbst nicht faßt, sich vielmehr sich selbst entzieht, der Mensch also davon auszugehen hat, von ihm Fremdem bestimmt zu sein. Das Denken des Menschen ist insofern wesentlich fremdbestimmt, als etwas anderes als er ihn das, was er einsieht, einsehen läßt. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass Menschen sich nur durch den Verweis auf Argumente, die ihnen universal vermittelbar und in diesem Sinne vernünftig einsichtig scheinen, verständigen können. Dem Entwurf Verweyens ist aus theologischer Perspektive entgegenzuhalten, dass sein *a priori* entworfener Sinnbegriff Offenbarung und Glauben von vornherein auf einen bestimmten Inhalt festlegt und sich darum vom geschichtlich ergangenen Wort Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, nichts (Neues) sagen lassen will. Der Glaube ist jedoch sowohl nach dem Ersten (*Dei Filius*, Nr. 16) als auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (*Dei Verbum*, Nr. 5) wesentlich ein Akt des Gehorsams dem offenbarenden Gott gegenüber. So neigt Verweyen zur praktischen Leugnung der in Schrift und Tradition immerhin ausdrücklich bestätigten Möglichkeit der ewigen Verdammnis<sup>5</sup>. In seiner Konzeption droht das menschliche Denken zur Norm des Glaubens zu werden<sup>6</sup>.

Das ist womöglich in noch stärkerem Maße der Fall im Werke M. Striets. Bei ihm scheint die christliche Rede von Gott ganz von den philosophischen Plausibilitäten der Moderne, insbesondere der Philosophie Kants, bestimmt zu sein, ja bestimmt sein zu müssen<sup>7</sup>. Das Bewußtsein, das dem geschichtlichen Unrecht nicht das letzte Wort geben will, habe demnach Gott zu «setzen», um die Möglichkeit letztendlicher Gerechtigkeit denken zu können. Die Frage, wie man angesichts der Geschichte menschlichen Leidens, in der Gott angeblich öfter vermißt denn als nahe erlebt wird, glauben kann, läßt Striet offen<sup>8</sup>. Seine Konzeption erinnert einigermaßen an jene von J.B. Metz<sup>9</sup>, ist aber liberaler als diese.

<sup>5</sup> Vgl. etwa ID., *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Regensburg 2007, 74-78. Eine eingehende Kritik der sich der Aussicht auf eine mögliche Allversöhnung nähernden Rede von «Hoffnung für alle» bietet der ehemalige Mitarbeiter der Kongregation für die Glaubenslehre C. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel? Étude critique d'une opinion théologique contemporaine concernant la damnation* (Sagesse et Cultures), Paris 2017.

<sup>6</sup> Die Gefahr, den Glauben an den Standards einer ihm fremden Vernunft zu messen, drohte bereits der sich im 19. Jahrhundert ausbildenden Apologetik bzw. ist der Apologetik immanent, wie H. J. POTTMAYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theologische Studien 87), Freiburg-Basel-Wien 1968, 110, bemerkt.

<sup>7</sup> Cfr. M. STRIET, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg-Basel-Wien 2018.

<sup>8</sup> Vgl. ID., *Der vermißte Gott*, in *Christ in der Gegenwart* 15 (2012) 157-158, 165-166.

<sup>9</sup> Man kann mit B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 45-115, zwei Arten von «Wegen nach Gott» unterscheiden: die Wahrheit, daß das Endliche ontologisch gesehen sich selbst nicht begründet, und die Feststellung, daß es keine Antwort gibt auf die Sinnfrage des Menschen, die

Den genannten theologischen Entwürfen ist u.E. gemeinsam, dass sie den Zugang des Menschen zu Gott einseitig vom Menschen aus, ja praktisch als sein Werk betrachten. In ihnen wird das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt vom dem Menschen «aus eigener Kraft» Möglichen, besonders von dem, was er durch «autonomes Denken» bejahen kann. Wenn dem so ist, stehen sie insofern zur Lehre der ökumenischen Konzilien in Spannung, als sie den Zugang des Menschen zu Gott wesentlich im Glauben (im streng theologischen Sinne des Wortes verstanden) und den Glauben wesentlich als Frucht der Gnade sehen. So bestimmte ihn das Erste Vatikanische Konzil, unter Aufnahme des Glaubensverständnisses von Schrift und Tradition, insbesondere dem Konzil von Trient, gerade in der Auseinandersetzung der römisch-katholischen Kirche mit der Moderne, speziell mit ihren Anfragen an sie in Namen der («autonomen») Vernunft. Diese Lehre spielt in den zeitgenössischen Diskussionen über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne jedoch keine nennenswerte Rolle. Das ist theologisch gesehen fragwürdig. Selbst wenn der Eindruck, das Erste Vatikanische Konzil artikuliere nur die Selbstabschottung der römischen Kirche gegenüber der Moderne, zutreffen sollte<sup>10</sup>, entbände das den Theologen nicht von der Pflicht, die Aussagen des Konzils sachlich mit Blick auf ihren inneren Sinn und ihre Grenzen theologisch auszulegen. Eine solche theologische Arbeit geht über die Ermittlung der historischen Hintergründe des Konzils und seiner Lehre hinaus. Ihre faktische Bedingtheit durch bestimmte, mehr oder weniger zufällige historische Umstände entscheidet nicht über die Wahrheit und Gültigkeit der Lehre. In diesem Text wollen wir sie darlegen und ihren bleibenden Sinn ausarbeiten. Dabei wird sich mit Blick auf heutige Debatten über das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne, die im Grunde jenes des Glaubens zur säkularen Vernunft betreffen, herausstellen, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott wesentlich von ihm bestimmt wird und nicht umgekehrt, es auch gar nicht anders sein kann und dieser Sachverhalt sich auch in der Erfahrung zeigt.

---

sich am ethischen Imperativ festmacht. Die heutige katholische Theologie folgt mehrheitlich Wegen der zweiten Art.

# 1. Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben und ihre Antezedenzen

## 1.1. Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils

Die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben finden wir im dritten Kapitel der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* (1870)<sup>11</sup>. Ihm geht die Lehre über die Offenbarung im zweiten Kapitel der Konstitution voraus. Es bestätigt im Anschluß an Röm. 1,20 die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis<sup>12</sup>. Von ihr unterscheidet es die übernatürliche Offenbarung Gottes. Ihr Sinn besteht darin, dass sie dem Menschen zu seiner übernatürlichen Bestimmung, die als solche der natürlichen Vernunft unzugänglich ist, den Zugang eröffnet. Die übernatürliche Offenbarung vermittelt aber auch Wissen und Sicherheit bezüglich göttlicher Wahrheit, die an sich der natürlichen Vernunft zugänglich ist, aber hinsichtlich deren sie sich leicht irrt. Die Offenbarung ist gefaßt in der Heiligen Schrift und den «ungeschriebenen Überlieferungen», die die Apostel von Christus empfangen haben und die seitdem von Generation zu Generation weitergegeben werden. Die Auslegung der Heiligen Schrift mit Blick auf die christliche Lehre und Moral ist Sache der Kirche.

Das dritte Kapitel bestätigt, dass der menschliche Verstand der göttlichen Wahrheit unterworfen und der Mensch darum dazu verpflichtet ist, der Offenbarung durch den Glauben Gehorsam des Verstandes und des Willens zu leisten. Das Konzil definiert den Glauben als «eine übernatürliche Tugend, kraft deren wir, unter Anregung und Mithilfe der Gnade Gottes, alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, und zwar nicht, weil wir im natürlichen Licht der Vernunft die innere Wahrheit des Sachverhaltes durchschauen, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin, der weder selber irren noch andere in Irrtum führen kann». Die Definition zielt nach R. Aubert darauf ab, die zwei Erkenntnisweisen, die Wissenschaft und Glaube sind, «durch die exakte Kennzeichnung ihres jeweiligen Formalobjektes voneinander zu unterscheiden. Auf der einen Seite, in der Wissenschaft, innere Evidenz, natürlich erworben sei es durch die Erfahrung, sei es durch einen philosophischen Aufweis aus Ursachen oder Wirkungen [...]. Auf der anderen Seite, im Glauben, ein intellektuelles Motiv, das dem Gegenstand äußerlich ist: die Autorität Gottes, der ihn uns durch eine Offenbarung erkennen läßt». Weil die göttliche Autorität unfehlbar ist, ist es schlechterdings vernünftig, auf ihrer Grundlage Wahrheit zu bejahen. Mit dieser Lehre, so fährt Aubert fort, weist das Konzil das Glaubensverständnis der damaligen Rationalisten zurück. «Sie lehnen [...] das Motiv zum Glauben als Glauben ab, sie beseitigen die Autorität des offenbarenden Gottes, und wenn sie von religiösem Glauben sprechen, bezeichnen sie als Glauben eine aus der natürlichen Wissenschaft

oder der inneren Evidenz der Wahrheit geborene Überzeugung»<sup>13</sup>. Es geht hier für das Konzil um einen grundsätzlichen Irrtum. Es will den religiösen Glauben streng abgrenzen von rein philosophischer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung wie auch vom Bekenntnis zu geoffenbarten Wahrheiten aus anderen Gründen als aus dem, dass Gott die fraglichen Wahrheiten geoffenbart hat.

Das Konzil betrachtet den Glaubensgehorsam nichtsdestotrotz als vernünftig begründet, weil Gottes Offenbarung gepaart geht mit äußeren Zeichen, die ihren Charakter als Offenbarung mit Gewißheit bezeugen. Es geht hauptsächlich um Wunder und Weissagungen. Aubert bemerkt dazu, dass das Konzil nicht sagt, ob es der Gnade bedarf oder nicht, um den Wert der Motive der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erkennen. Jedenfalls hält es die zum Heil notwendige Zustimmung zum Evangelium nur für möglich durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Bestätigung der Wahrheit angenehm, ja leicht macht. Deswegen ist der Glaube, auch der nicht von der Liebe geformte Glaube, für das Konzil eine Gabe Gottes. Aber es nennt den Glauben auch frei, da er die freie Zustimmung des Menschen zur Gnade, der er widerstehen kann, erfordert. Nach Aubert deutet es die Glaubensfreiheit wie der hl. Augustinus und das Konzil von Trient: Der «Mensch soll die Gnade, der er widerstehen könnte, wenn er wollte, über sich walten lassen [...]. Indem er diese fremde Intervention im Tiefsten seines intellektuellen Lebens frei akzeptiert und sich Gott unterwirft, erweist der Mensch ihm auf höchst verdienstvolle Art und Weise Ehre»<sup>14</sup>. Das Konzil bestreitet nach Aubert, «dass der übernatürliche Glaube in unserem Verstand durch das Sehen der Beweise der Offenbarung notwendig hervorgebracht wird», und lehrt, dass der Glaube «sogar *qua* Erkenntnis die Zusammenarbeit des freien Willens voraussetzt». Der Glaube «ist keineswegs die Schlußfolgerung zwingender Beweisführung». Selbst wenn die Argumente für die Offenbarungswahrheit zwingend wären, erzwingen sie ihn nicht. Es gibt «Glaubensfreiheit selbst für jene, die die Beweise für ihn perfekt schätzen können»<sup>15</sup>.

Der Gläubige hat alles, was von Gott geoffenbart ist und von der Kirche als *qua* geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, zu glauben, eben weil es von Gott geoffenbart ist. Konkret geht es dabei sowohl um die feierlichen Definitionen des Lehramts als um seine gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung. Der Glaube ist erforderlich für die Rechtfertigung und den Gewinn des ewigen Lebens. Gott hat die Kirche gegründet, damit die Menschen den Glauben annehmen und in ihm ausharren. Durch ihren Bestand und ihre Heiligkeit bezeugt die Kirche ihre göttliche Sendung als Hüterin der Offenbarung. Darum werden Menschen durch die Kirche zum Glauben gebracht bzw. im Glauben bestätigt. Dabei kommt Gott ihnen mit seiner Gnade

<sup>13</sup> AUBERT, *Problème*, 160-161.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 184.

zu Hilfe. Die Mitglieder der Kirche haben darum keinen Grund, an ihrem Glauben zu zweifeln. Verurteilt wird die Behauptung, «dass eine bedingungslose Zustimmung zur katholischen Wahrheit einer Demonstration ihrer Glaubwürdigkeit durch wissenschaftliche Verfahren untergeordnet ist und dass mangels einer solchen Demonstration die Katholiken ebenso gut ein legitimes Motiv, die Religion zu wechseln, haben können wie die Heterodoxen, denen jeder das Recht zubilligt»<sup>16</sup>.

Nach Aubert hat das Konzil nicht sagen wollen, dass Apostasie als solche immer und überall schuldhaft ist, wohl aber, dass man die nichtwissenschaftlichen Motive, die man zum Glauben hat, nicht ignorieren darf, um nur einen Glauben, der auf zwingenden wissenschaftlichen Argumenten beruht, für vernünftig halten zu können. Die Gläubigen haben nicht das Recht, auf ihre Zustimmung zum Glauben zu verzichten, solange sie ihn nicht als wissenschaftlich bewiesen betrachten. Drei Dinge helfen dem Gläubigen, den Glauben zu bewahren: «die positive göttliche Vorschrift, die die unwiderrufliche Bindung an den katholischen Glauben auferlegt», «die Tatsache der Kirche, die ein unwiderlegbares Argument für den Katholizismus ist», und vor allem «die innere Wirkung der Gnade, die bei den Katholiken wirkt, um sie im wahren Glauben zu bewahren, während sie die anderen dazu anregt, ihre Irrtümer aufzugeben»<sup>17</sup>. Sie ändert das Bewußtsein des Individuums. Aber sie schließt nicht aus, dass aufrichtige Menschen ungewollt und unschuldig Irrtümern zum Opfer fallen können. Wo letzteres geschieht, sind die Betroffenen zu entschuldigen. Da der Gläubige dank den drei genannten Dingen seinen Glauben bewahren kann, darf der Gläubige sie nicht zurückweisen, und insofern, als er das trotzdem tut und meint, seinen Glauben von strikt wissenschaftlichen Argumenten abhängig machen zu müssen, macht der Gläubige sich schuldig und sind auch seine möglichen Zweifel und seine mögliche Apostasie schuldhaft. «Schließlich: mit der Aussage, dass es nie ein objektiv begründetes Argument, das die Katholiken dazu verpflichten könnte, ihre Religion preiszugeben, geben kann, lehrt» das Konzil «implizit, dass eine korrekt durchgeführte, sich auf alle Arten von Argumenten berufende Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Katholizismus immer zur ganzen Verantwortung des Glaubens führen muß»<sup>18</sup>.

Das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft war für das Konzil offensichtlich ein sehr wichtiges Problem, denn nachdem die Konstitution *Dei Filius* bereits ausführlich vom Glauben als solchem gesprochen hat, widmet sie diesem Verhältnis ein eigenes Kapitel<sup>19</sup>. Es fängt an mit der Feststellung, dass Glaube und Vernunft

<sup>16</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>19</sup> Tatsächlich bildet das in diesem Kapitel behandelte Problem «von dem Verhältnis des Glaubens zur Vernunft, der Philosophie zur Theologie und vom Wesen der theologischen Wissenschaft» nach POTT-

unterschiedliche Erkenntnisweisen sind. Sie unterscheiden sich voneinander nicht nur *qua* Erkenntnisvermögen – der Glaube ist göttlich, die Vernunft hingegen natürlich –, sondern auch durch ihren jeweiligen Gegenstand, nämlich dadurch, dass der Glaube sich auf Wahrheiten bezieht, die der natürliche Verstand, der gleichwohl des Erwerbens der Gotteserkenntnis durch die Erkenntnis des Geschaffenen fähig ist, nicht ermitteln kann. Vom Glauben erleuchtet, kann der Verstand die geoffenbarten Glaubensgeheimnisse in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und in Beziehung auf das, was der Verstand von sich aus weiß, erforschen und ein gewisses Verständnis von ihnen gewinnen, er kann sie ob ihres transzendenten Charakters jedoch nie gänzlich entschlüsseln. Das Konzil schließt die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Glauben und Vernunft aus aufgrund der Tatsache, dass beide von Gott kommen und er sich nicht widersprechen kann. Wer meint, auf einen solchen Widerspruch zu stoßen, irrt sich entweder hinsichtlich des rechten Sinnes der zur Debatte stehenden Glaubensformeln oder hinsichtlich des vernünftig begründeten Charakters der ihnen widersprechenden Aussagen. Das Konzil erklärt Aussagen, die der Glaubenswahrheit widersprechen, für falsch. Es weist darauf hin, dass die Kirche ob ihrer Verantwortung als Hüterin des überlieferten Glaubensgutes das Recht und die Pflicht hat, falsche Wissenschaft zu verurteilen, und der Gläubige nicht das Recht hat, Thesen, die dem Glauben widersprechen, zu bejahen. Nach dem Konzil werden Vernunft und Glauben einander fördern. Sie kann seine Grundlagen freilegen und der Theologie auch weiter von Nutzen sein, er wird die Vernunft vor Verirrungen schützen. Das Konzil erklärt, dass die Kirche die Wissenschaft nicht ablehnt, sondern die Wissenschaften mit ihren je eigenen Prinzipien und Methoden vielmehr respektiert und fördert – die Wissenschaften können durch die Gnade schließlich zu Gott führen –, aber fürchtet, dass sie ihre Kompetenz überschreiten, indem sie sich in Glaubenssachen einmischen. Die Glaubenslehre, so hebt das Konzil hervor, ist nicht als eine durch menschliches Denken zu vervollkommnende Philosophie zu betrachten, sondern von Gott der Kirche anvertraut, damit sie sie bewahre und auslege. Es ist dann auch nicht gestattet, sie anders auszulegen, als die Kirche es tut.

---

MEYER, *Glaube*, 348, «den wichtigsten Gegenstand der theologischen Bemühungen im 19. Jahrhundert».



## 1.2. Die lehramtlichen Antezedenzen der Lehre des Erste Vatikanischen Konzils

Die Lehre von *Dei Filius* entspricht den Aussagen des Lehramts über den Glauben in Beziehung auf Gnade und Rechtfertigung auf dem Konzil von Trient, das dazu auf päpstlich bestätigte Aussagen der Synode von Orange von 529 zurückgriff<sup>20</sup>. Die in der pelagianischen Kontroverse entwickelte Lehre des hl. Augustinus, dass zum Tun des Guten und zum Glauben mehr, nämlich mehr göttliche Hilfe (Gnade), notwendig ist als Offenbarung und Verkündigung, wurde von der Synode von Karthago von 418 bzw. Papst Zosimus bestätigt. Durch die semipelagianische Kontroverse sah der hl. Augustinus sich dazu genötigt, ausdrücklich zu bestätigen, dass auch der Anfang des Glaubens *qua* Unterwerfung unter Gott und somit der Rechtfertigung, ja sogar der Anfang des Glaubens *qua* Gotteserkenntnis das Werk Gottes ist. Diese Bestätigung untermauert der *doctor gratiae* mit Verweisen auf die Heilige Schrift und das Gebet der Kirche für die Bekehrung der Ungläubigen. Nach dem hl. Augustinus ist keine einzige Tat, die dem Heil dient, ohne Gnade, und Erkenntnis von Übersinnlichem nur durch göttliche Erleuchtung möglich. Die Gnade schaltet den freien Willen nicht aus, sondern aktiviert ihn, indem sie ihn als das, was ihm Freude schenkt, anzieht. Dem Semipelagianismus gegenüber erklärt die Synode von Orange von 529, dass der freie Wille unter den Folgen der Erbsünde leidet. Die Synode, nachdem sie «die Vorstellung, dass ein Gebet des Menschen jedem Wirken der Gnade vorausgehen muß [...] und dass die erste gute Bewegung von der menschlichen Natur, unabhängig von einer innerlichen Inspiration des Heiligen Geistes, ausgehen muß», zurückgewiesen hat, legt die katholische Lehre vom Anfang des Glaubens dar, wobei betont wird, «dass die Gnade, deren absolute Notwendigkeit für den Glauben man verkündet, eine innere Gnade ist», nämlich «eine Inspiration des Heiligen Geistes, der unseren Willen korrigiert»<sup>21</sup>. Der Anfang des Glaubens ist für die Synode die Haltung, die für die Rechtfertigung disponiert, also der von der Liebe geformte Glaube. Die Synode insinuiert, dass die innere Gnade eine spürbare psychische Wirkung hat, derart, dass die Zustimmung zu Gott süß schmeckt, sagt aber auch, dass der Mensch mit seiner Freiheit Anteil am Heilswerke hat, und lehnt die Annahme einer Prädestination von Menschen zum Bösen ab.

Aubert bemerkt, dass «Glauben» für die Synode immer der von der Liebe geformte Glaube ist. Die Liebe zu Gott, und mit ihr der Glaube, den sie «formt», ist unmöglich ohne vorausgehende Gnade Gottes. Sie ist es, die den Menschen zur Liebe zu Gott bewegt. Die spätere Problematik der natürlichen Gotteserkenntnis, so fährt Aubert fort, ist der Synode fremd. Von einer natürlichen Gotteserkenntnis, die für das Heil irrelevant wäre, weiß die Synode nichts. Sie kennt keinen anderen Glauben als die persönliche Hingabe an Christus, in der als solcher das Heil liegt, und denkt

nicht an die abstrakte Möglichkeit rein spekulativer Gotteserkenntnis<sup>22</sup>.

Das Trienter Konzil muß in der Auseinandersetzung mit den Protestanten die römisch-katholische Lehre über das Verhältnis zwischen Glauben, Gnade und Rechtfertigung darlegen und greift dazu nicht nur auf die Lehren der soeben erwähnten Synoden, sondern auch auf die Perspektiven der scholastischen Theologie zurück. Das Konzil lehrt wie die Protestanten, dass die Gnade für die Rechtfertigung notwendig ist und bei ihr die Priorität, also die Initiative, hat, aber anders als die Protestanten, dass der Mensch (frei) der göttlichen Tätigkeit «zustimmt» und mit ihr «mitarbeitet». Seine Tätigkeit bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung zeigt sich etwa im «Glauben an die göttliche Offenbarung und ganz besonders an die Verheißung der erlösenden Gnade», im Zusammenhang damit im Sündenbewußtsein und in der Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes usw.<sup>23</sup>. Der Ursprung der Rechtfertigung ist der Glaube. Er beruht auf göttlicher Inspiration. Nur durch die Gnade ist der Glaube, der auf göttlicher Autorität und nicht nur auf menschlichen Mutmaßungen beruht, möglich. Der Glaube ist «keine Tat des Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit, sondern eine Tat des Verstandes, der sich Gott unterwirft und die Wahrheit dessen, was er offenbart, erkennt»<sup>24</sup>. Obwohl Gnade, ist der Glaube eine freie Tat des Menschen. Die Offenbarung Gottes ist vor allem eine Heilsbotschaft, und der Mensch bewegt sich durch den Glaubensakt auf Gott hin. Der Glaube im Sinne der eingegossenen Glaubensugend ist nicht nur spekulative Erkenntnis, sondern darüber hinaus das Prinzip der Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Einerseits ist der Glaube nichts ohne Hoffnung und Liebe, andererseits gibt er ihnen ihren Gegenstand, so dass der Glaube sich im gesamten Rechtfertigungsprozeß spürbar macht. «Die katholischen Theologen waren sich darüber einig, dass eine absolut unfehlbare Gewißheit unseres persönlichen Heiles unmöglich ist»<sup>25</sup>. Als solcher führt der übernatürliche Glaube zwar nicht in Irrtümer, aber er kann es je nach den zufälligen faktischen Umständen tun. Für das Konzil kann es den Glauben ohne die Liebe geben und ist der nicht von ihr geformte Glaube wahrhaft Glaube. Darum ist «der Glaube, der im Sünder verbleibt, der wahre Glaube», «der übernatürliche Glaube, Gabe Gottes»<sup>26</sup>. Es handelt sich aber um «toten Glauben», der als solcher zu unterscheiden ist vom «lebendigen», von der Liebe geformten Glauben.

Aubert bemerkt, dass das Konzil «auf den streng übernatürlichen Charakter» des Glaubensaktes insistiert, «der ganz unter dem Einfluß des Heiligen Geistes steht, jedoch ohne deswegen aufzuhören, frei zu sein». Das Konzil «hebt die wesentliche

---

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden *ibid.*, 76-87.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 86.

Rolle des Glaubens am Ursprung der Rechtfertigung und seinen religiösen Wert hervor, denn der Glaube dessen, der sich bekehrt, erscheint nicht nur als eine sichere Zustimmung des Geistes zu bestimmten Wahrheiten, sondern als die erste Orientierung des Menschen am Gott der Verheißungen, und die permanente Glaubensstugend, die am Moment der Rechtfertigung in die Seele eingegossen wird, wird als ein Mittel zum wirklichen Gleichmachen mit Christus betrachtet. Schließlich wird trotz der Anerkennung, dass nur der lebendige, d.h. von der Liebe geformte Glaube ein wirksames Prinzip göttlichen Lebens für den Gläubigen ist, dennoch deutlich das Bleiben des übernatürlichen Glaubens beim Sünder bestätigt gegenüber der protestantischen Leugnung»<sup>27</sup>.

### 1.3. Bestätigung der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Am Zweiten Vatikanischen Konzil ist bezüglich der uns beschäftigenden Problematik am bemerkenswertesten, dass es mit der Möglichkeit rechnet, dass Gott jenen, die ohne eigene Schuld das Evangelium nicht kennen, den Glauben, durch den sie Gott gefallen, schenkt, und die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht als absolut heilsnotwendig betrachtet. Abgesehen davon hat das Konzil kaum Neues über den Glauben gesagt und überhaupt wenig über ihn gesprochen<sup>28</sup>. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung begegnen wir einer äußerst dichten Zusammenfassung der traditionellen Bestimmung der Natur des Glaubens. In *Dei Verbum*, Nr. 5, heißt es: «Dem offenbarenden Gott ist der [...] Gehorsam des Glaubens [...] zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich [...] dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft [...] und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und [...] es jedem leicht machen muß, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben [...]. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen».

Das Zweite Vatikanische Konzil, so A. Dulles, lässt viele Elemente der traditionellen Lehre über den Glauben unerwähnt. Anzunehmen ist, dass es sie als selbstverständlich voraussetzt. Dem Glauben werden die drei Aspekte von Gehorsam, freier und vertrauensvoller Selbstverpflichtung zu Gott und freier und bereitwilliger Zustimmung zur von ihm geoffenbarten Wahrheit zugeschrieben. So viel ist deutlich: Es

<sup>27</sup> *Ibid.*, 86-87.

<sup>28</sup> Cf. A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, New York-Oxford, 1994, 139-142, 146.

gibt keinen Widerspruch zwischen der Glaubens- und Offenbarungsauffassung des Ersten und jener des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>29</sup>.

## 2. Der innere Sinn der kirchlichen Lehre über den Glauben und sein Verhältnis zu den natürlichen Vermögen des Menschen

Nachdem wir die kirchliche Lehre über den Glauben und sein Verhältnis zu den natürlichen Vermögen des Menschen, insbesondere zur natürlichen Vernunft, dargelegt haben, wollen wir versuchen, mit Blick auf die heutige Diskussion darüber, in der diese Lehre oft übergangen wird, ihren inneren Sinn aufzuzeigen. Dazu ist vorab zu klären, was die für sie entscheidende Rede vom «Glauben aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes» theologisch bedeutet<sup>30</sup>. Sodann wird gezeigt, wie die konziliare Lehre, der Glaube beruhe nicht auf vernünftiger Einsicht, sondern auf Gnade, die dem Menschen die kognitive Annahme der Offenbarung ermöglichen soll, sich vernünftig vertreten und vermitteln läßt. Anschließend wird die Unmöglichkeit einer rein autonomen Glaubensentscheidung des Menschen bzw. die Notwendigkeit der Gnade für die willentliche Bejahung des Willens Gottes dargetan, was den vielen seit Pelagius skandalös anmutenden Charakter der Behauptung, die Gnade wirke den Glauben und die Liebe im Inneren des Menschen und damit seine Heiligkeit, einigermaßen mildern könnte. Schließlich wird gezeigt, wie die kirchliche Lehre eine allerdings minimale Möglichkeit von Religionskritik durch die natürliche Vernunft impliziert.

### 2.1. Die Explikation der Vermittlung der gläubigen Annahme der Offenbarung in der Theologie

Bevor wir auf die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den Glauben eingehen, ist darauf hinzuweisen, dass das Offenbarungsverständnis dieses Konzils zu dem der heutigen Theologie allenfalls in einer gewissen Spannung, nicht aber im

<sup>29</sup> «*Dei Verbum* wurde redigiert auf der bestimmenden Grundlage vom dogmatischen Gesichtspunkt von *Dei Filius* und deswegen ist es unmöglich, die beiden Konstitutionen als alternative Texte zu betrachten», schreibt A. GONZÁLEZ MONTES, *Dei Verbum sullo sfondo di Dei Filius*, in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (Piemme Theologica), Casale Monferrato, 1997, 83-104, hier 103.

<sup>30</sup> «Nichts entscheidet das» Erste Vatikanische «Konzil [...] über das Grundproblem aller Glaubensanalysen, in welcher Weise das Glaubensmotiv erkannt und wirksam wird» (POTTMAYER, *Glaube*, 248).

Widerspruch steht<sup>31</sup>. Es ist nicht so, dass das Konzil einen rein instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff vertritt. Es spricht nämlich ausdrücklich von Gottes Offenbarung seiner selbst und seiner ewigen Ratschlüsse. Der der heutigen Theologie kostbare Gedanke, dass es bei der Offenbarung nicht «nur» um die Mitteilung irgendwelcher Wahrheiten über Gott geht (das wäre immerhin schon sehr viel!), sondern um seine Selbstoffenbarung mit Blick auf das Heil der Menschen – das Konzil spricht von ihrer Teilhabe an (den) göttlichen Gütern –, ist dem Konzil also nicht fremd, sondern wird von ihm explizit ausgesprochen. Es sagt dann aber, dass die Offenbarung «in den Büchern der Schrift und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten» ist. Heute würde man wohl sagen: Das objektive Heilsereignis der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, wie es sich in der Geschichte Israels, Christi und der Urkirche vollzogen hat, wird den Menschen durch Schrift und Tradition vergegenwärtigt<sup>32</sup>. Damit ist auch implizit gesagt, dass die Offenbarung die Menschen mittels Sätze erreicht, die beanspruchen, Wahrheit auszusprechen. Die in der Geschichte ergangene Offenbarung kann die Menschen gar nicht anders als durch solche Sätze erreichen. Umgekehrt ist der Glaube nur durch die Bejahung der fraglichen Sätze möglich (vgl. Röm 10,9). Er bleibt aber nicht bei ihr stehen, sondern ringt sich durch sie zur personalen Bejahung der personalen Wirklichkeit Gottes selbst hindurch. Das ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Glauben und den Sinn der Glaubensformeln für den Glauben<sup>33</sup>. Es gilt demnach, keinen künstlichen, falschen Gegensatz zwischen einem «instruktionstheoretischen» und einem «kommunikationstheoretischen» Offenbarungs- und Glaubensverständnis heraufzubeschwören. Man kann wie jede andere Person so auch Gott nur bejahen, wenn man etwas von ihm weiß; man nähert sich einer Person an, indem man etwas über sie lernt.

Das zuletzt Gesagte führt uns zum jetzt zu erörternden Problem. In Bezug auf die Konzilsaussage, das Motiv des Glaubens an die Offenbarung liege in der Autorität des offenbarenden Gottes, kann man sich fragen, wie diese festgestellt, anders gesagt: wie die Offenbarung als Offenbarung identifiziert werden kann<sup>34</sup>. Allgemeiner for-

<sup>31</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología fundamental. De la revelación y de la fe* (Normal 690), Madrid 2010, 25-29.

<sup>32</sup> Zur näheren Bestimmung des Traditionsbegriffs in der jüngeren Theologie, siehe etwa R. VODERHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013, 61-118.

<sup>33</sup> Nach J. RATZINGER, *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*, in O. SEMMELROTH – R. HAUBST – K. RAHNER (Hg.), *Martyria – leiturgia – diakonia*, Mainz 1968, 59-70, hier 66, hat die «Sprache des Glaubens [...] den Sinn eines Symbols» und hat das Dogma deswegen «den Charakter [...] des Unzulänglichen. Nur im Verweis über sich hinaus sagt es die Wahrheit». Es besteht «nur in der Verweisung auf das nie Auszusagende [...]. Es ist nicht ein Umgreifen, sondern ein Öffnen, das auf den Weg bringt. Nur durch die unendliche Gebrochenheit des Symbols hindurch dringt der Glaube als die immerwährende Selbstüberschreitung des Menschen zu seinem Gott vor».

<sup>34</sup> Siehe die Frage von F. Becker an J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der ka-*

muliert, lautet die Frage, wie der Mensch vor der Offenbarung von der Gnade zum Glauben bewegt wird. Mit Blick auf diese Frage kann auf die *analysis fidei* und die Theorien, die Theologen zu Glaubensinstinkt und -licht entwickelt haben, verwiesen werden<sup>35</sup>. J. H. Walgrave sieht in der Theologie eine lange und breite, auf der Schrift (cfr. etwa Joh 6,44-45 und 1 Joh 2,20-27) basierte Tradition, nach der der Glaube *qua* übernatürlicher Akt des Menschen einen von Gott selbst initiierten persönlichen Kontakt des Menschen mit Gott impliziert<sup>36</sup>. Bereits vor der Glaubensverkündigung erzeugt er einen inneren Instinkt in ihm und spricht ihn dabei nicht nur in seinen kognitiven Fähigkeiten, sondern auch in seiner Affektivität an. Durch das Gnadenlicht des Glaubens wird dann der Sinn der öffentlichen Offenbarung, vorgelegt durch die Verkündigung, dem gläubigen Geiste innerlich enthüllt. Von Gott zur Gemeinschaft mit ihm angezogen, hat der Mensch Sympathie für ihn oder «Konaturalität» mit ihm. Er beeindruckt ihn, so dass er von ihm angezogen wird wie der Wille von seinem Gut. Dieser ist kein blindes Streben, sondern impliziert *qua* Willen den Verstand, durch den er inchoativ von dem weiß, was er will. Er streckt sich insofern nach Gott als nach dem, was er will, aus, als Gott sich dem Menschen durch den Verstand als das Gut des Menschen zu erkennen gibt. Die Bekanntgabe geschieht durch die öffentliche Offenbarung, Schrift und Tradition. Dieser Offenbarung fügt der Kontakt mit Gott durch den «inneren Instinkt» inhaltlich nichts hinzu; er ist vielmehr von ihr vermittelt. Für uns ist bei all dem Folgendes entscheidend: «Der Glaube [...] betrifft die göttliche Wahrheit. Diese ist sowohl das, was ich glaube, als der Grund, warum ich glaube [...]. Ich glaube das, was die Kirche mir zu glauben vorlegt, weil Gott es offenbart. Nun, kraft des Glaubenslichtes werde ich von der göttlichen Offenbarung unmittelbar und persönlich angesprochen. Mein Glaubenskontakt mit der göttlichen Offenbarung (eigentliches Motiv meines Glaubens) kommt nicht zustande durch die rationalen Argumente der Apologetik, sondern durch die streng übernatürliche Glaubenserleuchtung [...]. Nur unter dieser Bedingung kann der Glaube das sein, was er ist und sein soll: ein übernatürlicher Akt im eigentlichen Sinne, eine göttliche Tugend, ein realer Anfang der himmlischen Erkenntnis unter den rätselhaften Bedingungen unserer irdischen Existenz»<sup>37</sup>.

In dieser Sicht wird die Offenbarung nur durch Gnade formal als Offenbarung

---

*thologischen Theologie* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 139), Köln-Opladen 1966, 34.

<sup>35</sup> Siehe E. KUNZ, Art. *Analysis fidei*, in LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 583-586.

<sup>36</sup> Cfr. J. H. WALGRAVE, *Op de grondslag van het Woord. Openbaring en gelovig bestaan* (Woord en Beleving II/6), Tielt-Den Haag 1967, 40-50; vgl. ID., *Selected Writings. Thematische geschriften. Thomas Aquinas, J. H. Newman, theologia fundamentalis* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVII), Leuven 1982, 112-140; A. LÉONARD, *Cobérence de la foi. Essai de théologie fondamentale*, Paris 1989, 67-72.

<sup>37</sup> WALGRAVE, *Grondslag*, 46-47.

erkannt, d.h. dadurch, dass Gott durch die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die kirchliche Verkündigung persönlich sich dem Menschen nähert und als Urheber der Offenbarung zu erkennen gibt. Dabei gibt es keine Trennung zwischen der Offenbarung in ihrer kirchlichen Vermittlung und dem Wirken der Gnade im Inneren des Menschen, obwohl diese mit jener nicht wie durch eine Naturnotwendigkeit gepaart ist. Gott macht sich ihm vielmehr durch die Kirche persönlich als der Gegenstand und Autor ihres Offenbarungswortes kenntlich, spricht durch es den Menschen persönlich an, derart, dass er es als Offenbarungswort, Gotteswort, versteht (cfr. 1 Thess. 2,13), und glaubend annehmen kann. Diese Annahme ist dann Glauben im Sinne des Ersten Vatikanischen Konzils, nämlich ein Glauben aufgrund der Selbstbezeugung Gottes mittels der Offenbarung im Inneren des Menschen. Nach der kirchlichen Lehre ist ihm die Zustimmung zur Offenbarung nicht ohne die Gnade im dargelegten Sinne möglich, entspricht die Offenbarung aber gleichwohl dem tiefsten Streben des Menschen, denn Gott offenbart sich ihm als sein Gut. Die Annahme der Offenbarung – der Glaube – widerspricht der Natur des Menschen nicht, sondern entspricht ihr. Der Glaube ist zwar übernatürlich, aber nicht widernatürlich. Wenn aber die Offenbarung einmal als Offenbarung, als Gotteswort, erkannt ist, ist die gläubige Annahme der Offenbarung vollends vernünftig und die Verweigerung des Glaubens nicht nur der Vernunft zuwider, sondern auch Sünde, weil Zurückweisung von Gott selbst.

## 2.2. Die Unzulänglichkeit der natürlichen Vernunft qua Erkenntnisvermögen für den Glauben und die Notwendigkeit der Gnade für ihn

Wie eingangs bemerkt, ignoriert die zeitgenössische Theologie über weite Strecken das, was Kirche und Schrift bis heute über das Verhältnis von Glauben und Vernunft sagen, näherhin die Lehre, dass der christliche Glaube im wesentlichen auf Gnade beruht. Das erklärt die manchmal zu beobachtende Neigung dieser Theologie, Glauben mit dem für die natürliche Vernunft Annehmbaren zu verwechseln. Nach der Lehre von Kirche und Schrift ist das aber kein Glauben. Glauben ist nach ihnen die entschiedene Bejahung von Erhofftem, das der natürlichen Vernunft verborgen ist (vgl. Heb. 11,1<sup>38</sup>). Die Entschiedenheit dieser Bejahung zeigt, dass sie nicht auf «autonomer Vernunft» basiert, auf dem, was der Mensch kraft selbständigen Denkens einsieht, denn in der Regel erlaubt dieses eine solche Entschiedenheit nicht. Die Bejahung der Offenbarung beruht darauf, dass Gott persönlich im Innern des Menschen tätig wird und ihn zum Glauben an sie bewegt. Er entzieht sich, so besehen, der Verfügung des Menschen. Damit er zum Glauben kommen kann, reicht

<sup>38</sup> Cfr. A. VANHOYE, *La fede nell'epistola agli Ebrei*, in J. A. SOGGIN ET AL. *Credete al vangelo* (Parola, Spirito e Vita 17), Bologna 1988, 220-240.

die Begegnung mit der objektiven Offenbarung ebensowenig wie die Bezeugung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch die sie begleitenden äußeren Zeichen, selbst wenn sie zweifelsfrei festgestellt werden und den Offenbarungscharakter des als Offenbarung Verkündeten beweisen können sollten. Die natürliche, d.h. nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft mag aus eigener Kraft zu theologischen Fragen einiges mit Sicherheit erkennen und Richtiges sagen können, solche Rede ist nicht mit Glauben im theologischen Sinne des Wortes zu verwechseln. Die sog. natürliche Theologie ist eben kein Glauben. Die Lehre, dass für ihn, d.h. für die Bejahung und Annahme der Offenbarung als Offenbarung, die Gnade unentbehrlich ist, besagt freilich nicht, dass er der natürlichen Vernunft schlechterdings zuwider ist.

Tatsächlich ist diese Lehre durchaus vernünftig, d.h. religionsphilosophisch plausibel zu machen. Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ist der Glaube nur durch Gnade möglich, weil die geoffenbarten Wahrheiten das natürliche Fassungsvermögen des Menschen übersteigen. Wir haben tatsächlich von uns aus keinen Begriff von dem, was Ausdrücke wie «Fleischwerdung Gottes» und «Auferstehung des Fleisches» beinhalten, und können das mit ihnen Gemeinte auch nicht aufgrund unserer menschlichen Natur bzw. der Erkenntnis derselben erwarten. Auch die biblischen Schriften, durch die die fraglichen Wahrheiten geoffenbart werden, machen sie nicht einsichtig<sup>39</sup>. Schon aus diesem Grund kann man sie nicht aus eigener Kraft bejahen. Der Mensch hat von sich aus keine Möglichkeit, ihnen zuzustimmen. Was für sie gilt, gilt ebenso und *a fortiori* für die erste Wahrheit, auf die sie zurückzuführen sind und die sich durch sie zu erkennen gibt, Gott selbst. Das Lehramt bestätigt zwar ausdrücklich die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, d.h. von Gotteserkenntnis durch Vernunftkenntnis des Geschaffenen allein, nicht aber die Verwirklichung solcher Gotteserkenntnis in einer bestimmten materialen Gestalt<sup>40</sup>. Letzteres hat wohl damit zu tun, dass die Kirche weiß, dass die natürliche Vernunft auch in Bereichen, wo sie im Prinzip kompetent ist, oft irrt. Dem entspricht Kants Feststellung, dass die Metaphysik nicht zu einheitlichen Antworten auf die Fragen, die sie sich stellt, gefunden hat. Die richtige philosophische Antwort auf die philosophische Gottesfrage ist offensichtlich nicht spontan einsichtig, überzeugend und gewiß; m.a.W., die natürliche Vernunft kann kaum zuversichtlich annehmen, richtig über Gott zu sprechen. Wenn dem so ist, ist ihr aber auch die eigenmächtige Bejahung der Offenbarung als Offenbarung unmöglich. Es ist wohl offenkundig, dass es bei der Dreifaltigkeitslehre um ein *mysterium stricte dictum* geht, das dem menschlichen Denken selbst nach der

<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang wäre auch zu denken an die Diskussion zwischen G. Greshake und J. Ratzinger über die «Auferstehung im Tod» und den «Zwischenzustand» zwischen Tod und Auferstehung. Vgl. dazu etwa G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986; J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1990<sup>6</sup>.

<sup>40</sup> Das ist auch auf dem Ersten Vatikanischen Konzil so; vgl. POTTMEYER, *Glaube*, 195-198.



gläubigen Annahme der Offenbarung schlechterdings undurchsichtig bleibt<sup>41</sup>. Wenn es dieses Geheimnis vernünftigerweise bejahen kann, dann nur deswegen, weil es ihm bezeugt wird von einer Autorität, die ihm als absolut glaubwürdig erscheint.

Man kann sich fragen, ob die hier dargelegte theologische Problematik durch die Entwicklung der Theologie seit dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht überholt sei. Seitdem hat im Verständnis von Offenbarung und Glauben in der römisch-katholischen Theologie ja eine Akzentverschiebung stattgefunden. Heute ist die Theologie mehr als früher davon überzeugt, die Offenbarung sei primär nicht als die Mitteilung vernunftgemäß uneinsichtiger Propositionen, sondern als Selbstoffenbarung Gottes mit Blick aufs Heil der Menschen zu verstehen, und Glauben dementsprechend primär nicht das Für-wahr-halten solcher Propositionen, sondern die Bejahung von Gottes in Christus gipfelndem Heilshandeln in der Geschichte. Wenn aber die Offenbarung das Heil des Menschen ist, dürfte ihm nicht jeder vernünftige Zugang zu ihr verwehrt sein. Sie dürfte «irgendwie» einer Offenheit im Menschen, die ihm mehr oder weniger bewußt ist, entsprechen. Es wäre demnach zu fragen, ob die natürliche Vernunft – die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch ist, also nicht nur zum Wahren, sondern auch zum Guten Zugang gewährt – nicht doch auch «ohne zusätzliche Gnade» eine gewisse Möglichkeit besitzt, die Offenbarung als solche zu erkennen und zu bejahen.

In der Tat ist anzunehmen, dass jeder Mensch auf der Suche nach Glück, schließlich nach Heil ist, und jedem Menschen das grundsätzliche Vermögen, zwischen gut und böse zu unterscheiden, auch angesichts dessen, was dem Menschen als Heilsoffenbarung bezeugt wird, zu bescheinigen. An sich ermöglicht dieses Unterscheidungsvermögen dem Menschen aber noch nicht, sich von seiner Bestimmung oder seinem Heil einen positiven Begriff zu bilden. Dementsprechend fällt es dem Menschen schwer, in der Geschichte an ihn ergehende Heilsansprüche zu prüfen (vgl. Mt. 24,5.11.23-26).

Die natürliche Vernunft hat wie in metaphysischen Fragen, so auch in ethischen häufig keine Gewißheit. Weil aber durch die Antworten, die darauf gegeben werden, anders als durch die metaphysischen Entwürfe über Menschenleben entschieden wird, ist das Unvermögen der natürlichen Vernunft in ethischen Fragen viel schwerwiegender als die Unsicherheit, die sie gegenüber metaphysischen Fragen zeigt,

<sup>41</sup> Gläubige «verstehen den dreieinen Gott, die Inkarnation, die Erlösung und die Auferstehung Jesu, oder die Sakramente [...] nicht», schreibt der Theologe des Päpstlichen Hauses, W. GIERTYCH, *The Spark of Faith. Understanding the Power of Reaching Out to God*, Irondale 2018, 38. Er zitiert (*ibid.*, 43) ein Wort des hl. Johannes vom Kreuz: «Die Theologen sagen, der Glaube sei ein sicheres und dunkles Gehaben der Seele. Und der Grund, warum er ein dunkles Gehaben ist, liegt darin, dass er uns Wahrheiten zu glauben vorstellt, die Gott selbst geoffenbart hat; erhaben über jedes natürliche Licht, überragen sie unverhältnismäßig jedes menschliche Verstehen». Aufstieg zum Berge Karmel II, 3, 1 (deutsch in JOHANNES VOM KREUZ, *Empor den Karmelberg*. Übertragen von Oda Schneider, Einsiedeln 1984<sup>3</sup>, 65).

wenngleich deren Beantwortung gerade auch für das Ethos mitnichten unerheblich ist. Es muß demnach dem Menschen nicht nur seine Bestimmung geoffenbart, sondern darüber hinaus auch eigens der Glaube an die Heilsoffenbarung ermöglicht werden. Man sieht nicht, wie der Mensch von sich aus zur Erkenntnis und Bejahung geschichtlicher Heilsoffenbarung imstande wäre.

H.-J. Verweyens monumentaler *Grundriß der Fundamentaltheologie*, nach dem es dem Menschen, dem es mit der Strenge des sittlichen Bewußtseins ernst ist, grundsätzlich möglich ist, im Fleische Jesu die Verwirklichung des unbedingten Heilswillens Gottes zu erkennen, kann diesen Schluß u.E. nicht entkräften. Es dürfte kaum Zufall sein, dass Jesus zeit seines irdischen Lebens auf wenig Glauben stieß und es offensichtlich von Jesus selbst bestimmte Personen waren, allen voran die von ihm selbst während seiner öffentlichen Tätigkeit in seine Nachfolge gerufenen Jünger, die sich durch die Kar- und Osterereignisse zur fraglichen Erkenntnis durchrangen. Diese Jünger waren wie später der hl. Paulus offensichtlich von Jesus bzw. Gott dazu auserwählt, zum Glauben zu finden und das Fundament des Glaubens der Kirche zu werden. Es kommt Verweyen u.E. aber das Verdienst zu, den historischen Grund des christlichen Glaubensbekenntnisses, Jesu geschichtliche Einmaligkeit, offengelegt zu haben. Sie besteht in seiner vom Christentum bekannten Sündenlosigkeit, positiv gewendet: in Jesu restloser Hingabe an den unbedingten Heilswillen Gottes für die Menschen, durch die Gottes Herrlichkeit im Fleische Jesu aufleuchtete (Joh. 1,14). Das Schauen derselben in der Gestalt Jesu geschieht aber, wie Verweyen zugibt, im Glauben<sup>42</sup> – und setzt also, so fügen wir hinzu, wie dieser eine zwischen objektiver Gestalt und subjektiver Wahrnehmung und Anerkennung derselben vermittelnde Instanz, die Gnade, voraus<sup>43</sup>.

Fazit: Mit Blick auf die zeitgenössische Diskussion über «Katholizismus in der Moderne» ist Schrift und Tradition, aber auch der philosophischen Vernunft entsprechend zu sagen, dass wahre natürliche Theologie (Gotteserkenntnis) nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann und jedenfalls nicht mit Glauben zu verwechseln ist. Glauben ist keine Sache der «reinen Vernunft», deren Vermögen die im Glauben zu bejahende Wahrheit *per se* übersteigt, sondern die Frucht der Gnade. Sie allein macht die Erkenntnis der Heilsoffenbarung als solche möglich. Gnade bedeutet in

<sup>42</sup> VERWEYEN, *Wort*, 470, Anm. 82.

<sup>43</sup> Siehe dazu auch L. DUPRÉ, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, Garden City 1972, 293-299. Das, was wir hier zum fundamentaltheologischen Entwurf Verweyens sagen, wäre u.E. auch zu jenem H.U. von Balthasars, dem Verweyen viel verdankt, zu sagen. Selbst wenn, wie Von Balthasar zu Recht betont, Gottes Herrlichkeit in Christus aufleuchtet – vgl. etwa H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Christ Heute V/1), Einsiedeln 1963 –, nimmt der Mensch sie offensichtlich doch nicht «von selbst» wahr, sondern nur durch die vom objektiven Offenbarungsereignis unterschiedene Glaubensgnade. Das zeigt ein Herrenwort wie Mt. 11,25-27, ganz besonders aber die Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis Petri, Mt 16,16-17. Vgl. dazu C. VON SCHÖNBORN, *Einheit im Glauben* (Kriterien 70), Einsiedeln 1984, 77-83.

diesem Zusammenhang das Wirken Gottes, das dem Menschen die Anerkennung der Offenbarung als die Anerkennung seines Heils ermöglicht. Wo also christlich geglaubt wird, geschieht das nicht kraft autonomer Selbstbestimmung des Gläubigen, sondern dank der Gnade<sup>44</sup>.

### **2.3. Die Notwendigkeit der Gnade für die willentliche Annahme des Heils im Licht der Unmöglichkeit restloser Selbstbestimmung des Menschen, speziell mit Blick auf sein Heil**

Nach der kirchlichen Lehre erfordert der Glaube bzw. die Annahme des Heiles durch den Menschen die (Um-)Gestaltung seines Willens von Gott her durch die Gnade. Es ist demnach nicht bloß die Frucht menschlicher Anstrengung, ja kann nicht einmal vom Menschen «als solchem» gewollt werden, sondern setzt eine Intervention Gottes im Inneren des Menschen voraus. Das dürfte dem modernen Menschen, der auf seine Autonomie bedacht ist, skandalös in den Ohren klingen, ist aber durchaus, wie wir jetzt zeigen wollen, einsichtig zu machen.

Betrachten wir dazu zuerst die diesbezüglichen lehramtlichen Aussagen zum Problem. Nach dem Konzil von Trient wird der Mensch gerechtfertigt durch den Glauben und gibt es ohne ihn keine Liebe. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Willen ist somit, wie die Synode von Orange von 529 lehrt, das Werk der Gnade. Unter ihr versteht sie ein Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen. Durch die Sünde ist sein Wille geschwächt, der Mensch der Freiheit aber nicht gänzlich verlustig gegangen, so dass er nicht wie unvermeidlich das Schlechte tut. Dennoch bedeutet die Sünde objektiv den Verlust der Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch kann diesen Verlust nicht aus eigener Kraft wettmachen, sondern es muß vielmehr Gott sich dem Menschen neu zuwenden, damit ihm die Gemeinschaft mit Gott wieder möglich wird. Die durch die Sünde entstandene objektive Gottferne verlangt zu ihrer Überwindung eine neue Gnadeninitiative Gottes, macht jedoch das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz nicht gänzlich unmöglich, wengleich erheblich schwerer. Die Gemeinschaft mit Gott stiftende Liebe zu ihm verlangt, dass der Mensch sich zu ihm bekehrt, was bereits eine neue Hinwendung Gottes zum Menschen voraussetzt – denn dieser kann nur, wenn er ihn irgendwie nahe ahnt, nach ihm verlangen und streben –, und wird dem Menschen schließlich geschenkt, indem Gott die vollständige Öffnung des Menschen für ihn bewirkt und sich mit dem Menschen in der Liebe vereint. Seine Gottesliebe ist wahrhaft menschlich, jedoch zugleich göttlich. Sie besteht in der Teilhabe

<sup>44</sup> Ohne das Wort «Gnade» zu nennen, betont das auch E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitskenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. IV: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen-Basel 2000, 301-330, hier 324.

an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, und ist als solche in keiner Weise vom Menschen verdient oder zu bewirken, sondern reines Geschenk Gottes, der ihn zu sich emporhebt. Die übernatürliche Gottesliebe wird dem Menschen die natürliche Sittlichkeit erleichtern, ist jedoch nicht auf deren Wiederherstellung zu reduzieren, auch wenn sie durch die Sünde der Menschen faktisch notwendig ist. Die als solche übernatürliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Liebe erfordert nach der Sünde des Menschen die Neuausrichtung seines Willens auf Gott. Sie wird dem Menschen geschenkt durch das vollkommene Bereuen der Sünden, d.h. durch die Gnade Gottes, die den Willen des Menschen so korrigiert, dass er sich von seinem bisherigen Leben losreißt und sich Gott zuwendet.

Die römisch-katholische Theologie, wie sie sich seit dem Spätmittelalter entwickelt hat, wird wegen der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung manchmal als «Zwei-Stockwerk-Theologie» verunglimpft. Die Unterscheidung ist aber keine Trennung. Die Heiligkeit, die Gott dem Menschen schenkt, bewahrt in sich die natürliche sittliche Ordnung; umgekehrt ist ihr und mit ihr dem Leben in der Welt selbst dann, wenn es sich *etsi Deus non daretur* vollzieht, ein gewisser innerer Sinn zuzubilligen<sup>45</sup>. Letzteres entspricht insofern der modernen Ethik, als sie unter Ausblendung jeder Perspektive auf Übernatürliches sinnvolles Leben ermöglichen will. Aus römisch-katholischer Sicht ist dieses Anliegen der modernen Ethik also nicht widersinnig, aber zum Bedenken des Eigenen des christlichen Lebens ungenügend (vgl. Mt. 5,48). Es ist dies zu betonen mit Blick auf die heutige Diskussion über Glauben und Vernunft. Die christliche Ethik lässt sich nicht auf eine natürliche, allgemein menschliche, als solche vernünftig einsichtige Ethik reduzieren, erstens, weil es eine solche Ethik bzw. Übereinstimmung darüber nicht gibt, und zweitens, weil, wenn es eine solche Ethik bzw. Übereinstimmung darüber geben sollte, Vollkommenheit im christlichen Sinne des Wortes nicht auf die natürliche Sittlichkeit zu reduzieren ist, auch wenn jene dieser nicht widerspricht. So überschreitet die radikale Selbstverleugnung um des anderen willen in der Nachfolge Christi, wie sie etwa der hl. Damian de Veuster gelebt hat, das vom natürlichen Sittengesetz her Erforderliche – und wohl auch, so scheint uns, das dem Menschen von seiner Natur her Mögliche (vgl. Mk. 10,17-31). Demnach ist bzgl. der umstrittenen römisch-katholischen Morallehre zu sagen, dass sie nicht einfach «vernünftig einsichtig» ist und auch nicht aufs «vernünftig Einsichtige» reduziert werden darf, soll die Menschheit nicht um ein entscheidendes humanes Potential gebracht werden – letztlich um das von Gott für sie vorgesehene Heil, das sie sich gar nicht hätte ausdenken können (cfr. 1 Kor. 2,9). Nur durch Gnade kann der Mensch die Verheißung Gottes verstehen und sich auf sie einlassen. Das gilt etwa in Bezug auf Jesu Lehre zur Ehe (cfr. Mt. 19,3-11).

Das alles weist darauf hin, dass die Heiligkeit den menschlichen Willen über-

---

<sup>45</sup> Siehe G. COTTIER, *Questions de la modernité* (Réfléchir 5), Paris 1985, 79-106.

steigt. Sogar für Jesus selbst, der sie bis zu seinem Tod vorgelebt hat, war sie nicht die Frucht rein menschlichen Wollens, sondern Hingabe an den göttlichen Willen, der in ihm, Jesus, waltete (cfr. Mk. 14,36). Der menschliche Wille ist dem göttlichen nicht einfach gleich, sondern muß ihm gleichgemacht werden. Letzteres geschieht nicht von selbst, erstens, weil dem Menschen Gottes Wille nicht einfach bekannt ist, und zweitens, weil, wenn er dem Menschen bekannt ist, er ihm nicht wie selbstverständlich zustimmt, wie ausgerechnet das Beispiel Jesu selbst zeigt – aber wie auch das Beispiel eines hl. Damian de Veuster in der Nachfolge Jesu zeigt, denn wer möchte schon spontan dem Beispiel jenes Heiligen Folge leisten? Man versteht von daher, dass die Gnade im Sinne einer inneren Wirkung im Menschen erforderlich dafür ist, dass er seinem Heil zustimmt. Die Lehre von der Gnade im Sinne einer göttlichen Bewegung des Willens des Menschen zum Guten sollte demnach eigentlich kein Stein des Anstoßes sein, sondern ein Grund zur Freude. Die Lehre besagt ja, dass Gott es dem Menschen möglich macht, sein Heil zu bejahen, was er von sich aus nicht kann.

Tatsächlich aber erscheint die genannte Lehre vielen Modernen, etwa Kant, als unerträglich, nämlich als die Annahme einer von Menschen ungewollten «Intrusion» Gottes in den intimsten Bereich des Menschen und eines ungerechtfertigten Eingriffs Gottes in die Selbstbestimmung des Menschen. Diesem Einwand ist freilich entgegenzuhalten, dass eine Ethik, die eine restlose Autonomie des Menschen bei der Bestimmung des Guten annimmt oder eine solche Autonomie als Ideal ansieht, widersinnig und die Vorstellung eines völlig autonomen Lebensentwurfs absurd ist<sup>46</sup>. Der Mensch findet sich immer in einer Welt von Dingen und Personen vor. Sie begrenzt und bedingt seine Existenz, gewährt ihr aber auch Sinn. Das Individuum kann nur im Bezug auf anderes als es selbst Erfüllung finden. An und für sich ist es leer und seine Existenz sinnlos, ja unmöglich. Seine Umgebung prägt es innerlich – also einschließlich seines Denkens und Wollens –, jedoch ohne das Individuum in sich aufzulösen. Es hat seine Existenz gegen sie. Das bedeutet aber, da das Individuum nicht sein eigener Ursprung ist, dass es sich einem Unverfügbaren verdankt. Das Dasein des Menschen wird schließlich weniger von ihm selbst und seiner Umgebung als von Gott bestimmt, genauer: Es wird nur insofern vom Menschen selbst bzw. seiner Umgebung bestimmt, als Gott es will (vgl. Mt. 14,22-33). Fortwährend schenkt er ihn in seiner Situation, d.h. in seiner ihn prägenden Umgebung und mit seinem sie prägenden Verhältnis zu ihr, an ihn selbst<sup>47</sup>. Dieses Bedingungsverhältnis zwischen Gott und Mensch schließt seine Freiheit selbstverständlich nicht aus. Die Prägung des menschlichen Daseins durch seine Umgebung entzieht sich weitgehend dem Be-

<sup>46</sup> Vgl. zum Folgenden M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg-München 1971, 298-299, 304-305.

<sup>47</sup> Zum Begriff der Situation als konstitutiv für das Menschsein des Menschen, vgl. H. ROMBACH, *Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch»*, Freiburg-München 1993, 133-318.

ußtsein und der Macht des Betroffenen. In den vergangenen Jahrzehnten wurde in Reaktion auf ein leeres Autonomiedenken verstärkt die Bedeutung von Tradition und Erziehung für die Bildung der Identität des Individuums betont, in der philosophischen Ethik etwa bei A. MacIntyre und in der römisch-katholischen Theologie bei J.B. Metz. Inzwischen hat sich, so scheint es, die Idee, dass «die Vernunft», auch die praktisch-philosophische, nicht auf traditionelle, also geschichtlich gegebene inhaltliche Vorgaben verzichten kann, um überhaupt fruchtbar tätig werden zu können, auf breiter Front durchgesetzt<sup>48</sup>.

Das Gesagte macht hinreichend deutlich, dass der Glaube und damit die Bejahung des göttlichen Willens bzw. des Heiles seitens des Menschen die gottgewirkte Anverwandlung seines Willens an den Willen Gottes voraussetzt. Die Annahme von Glauben und Heil durch den Menschen geschieht nicht aufgrund seiner autonomen Selbstbestimmung, sondern durch die Gnade, die in ihm wirkt. Das ist «in der Moderne» nicht anders als «in der Vormoderne», wie das Lehramt seit jeher erkannt und die zeitgenössische Theologie anzuerkennen hat.

#### 2.4. Die prinzipielle Möglichkeit von Religionskritik durch die natürliche Vernunft

Entgegen einer in der heutigen Theologie verbreiteten Tendenz, das Verhältnis zu Gott als eine menschliche Leistung aufzufassen, ist mit der kirchlichen Lehre daran festzuhalten, dass es *qua* Glauben auf Gnade beruht. Wir meinen, gezeigt zu haben, dass sich diese kirchliche Lehre denkerisch vermitteln lässt und somit nicht verharmlost werden darf als eine ängstliche Abwehrreaktion des Lehramts gegenüber der Moderne mit der Absicht, jeden Versuch des Gläubigen, selbständig und kritisch zu denken, abzuwürgen, ja ihn «dumm zu halten», wie man der Kirche heute oft vorwirft. Der Glaube beruht nicht auf autonomer Vernunft, sondern auf Gnade. Er sagt nicht das, was der denkende Mensch «aus sich heraus» über Gott sagen kann, sondern spricht das nach, was er über sich selbst dem Menschen sagt (vgl. 1 Kor. 2,4-5)<sup>49</sup>. Solche Rede von Gott ist naturgemäß zuverlässiger als eine, die auf menschlichem Denken basiert<sup>50</sup>. Dieser Umstand bedeutet keine Abwertung der «natürlichen» Ver-

<sup>48</sup> Siehe dazu A. PEPERZAK, *Thinking about Thinking. What Kind of Conversation Is Philosophy?*, New York 2012, 22-37, 106-148, 197-200. Hier wäre auch an den Rekurs von Habermas auf das ethische Potential religiöser Traditionen zu denken.

<sup>49</sup> «Glaube tritt [...] von außen an den Menschen heran, er ist nicht das Selbstausgedachte, sondern das mir Gesagte, das mich gerade als das nicht Ausgedachte und Ausdenkbare [...] in Verpflichtung nimmt [...]. Die Positivität dessen, was an mich herantritt, was nicht das Meinige ist und es auch niemals vollends werden kann, sondern umgekehrt von mir verlangt, daß ich mich ihm übereigne, kennzeichnet den Sinn des Glaubensvorgangs», schreibt RATZINGER, *Frage*, 65.

<sup>50</sup> In bezug auf den Erlösungsglauben betont das die INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gott*

nunft. Sie hat auf ihrem eigenen Gebiete ihre eigene Kompetenz. Er macht natürliche Theologie dann auch nicht unmöglich. Eine solche ist für den Glauben an sich aber irrelevant, was nicht heißt, dass natürliche Theologie bzw. der Versuch, eine solche zu entfalten, sinnlos wäre. Aber die Kirche weiß, dass die natürliche Vernunft auch in dem, was ihr prinzipiell zugänglich ist, oft irrt. Abgesehen davon ist die natürliche Theologie bzw. die Gotteserkenntnis durch die Erkenntnis des Geschaffenen noch keine christliche Theologie, wenn unter christlicher Theologie Offenbarungstheologie, Theologie, die sich auf die Anrede Gottes an den Menschen beruft, zu verstehen ist. Christliche Theologie in diesem Sinne setzt die Glaubensgnade voraus und ist nur unter der Führung der Gnade möglich.

Dessenungeachtet hat, so ist jetzt zu zeigen, die Tendenz der Theologie der Gegenwart, der natürlichen Vernunft angesichts des Glaubens eine kritische Rolle einzuräumen, von ihm selbst her ein gewisses Recht.

Der kritische Geist dürfte sich fragen, ob in der Konzeption von Glauben und Theologie als wesentlich von der Gnade bestimmt diese nicht vor kritischen Anfragen seitens der «natürlichen» Vernunft, sprich: der Profanwissenschaften und der Philosophie geschützt werden sollen. Der kritische Geist dürfte sich weiter fragen, ob man im Bewußtsein, mit Gott in persönlichem Kontakt zu stehen, wie es für den Glauben nach der oben dargelegten Lehre von Glaubensinstinkt und -licht erforderlich ist, sich nicht irren kann. Diese Frage ist nicht unberechtigt. Das zeigt die Lehre des Konzils von Trient, nach der es außer im Falle einer Privatoffenbarung – einem weitgehend imaginären Ausnahmefall, denn man sieht nicht, wie man sicher wissen kann, der Adressat einer Privatoffenbarung zu sein – keine absolute Heilsgewißheit gibt. Mit dieser Lehre scheint implizit auch gesagt zu sein, dass es keine absolute Gewißheit, mit Gott im Glauben verbunden zu sein, gibt, denn der Besitz des Glaubens ist die Voraussetzung für das Heil. Es gibt aber ein objektives Kriterium zur Prüfung des Bewußtseins der Gemeinschaft mit Gott im Glauben, ein Kriterium, aufgrund dessen auch ein Nichtchrist über den christlichen Gehalt und den objektiven Wert des Glaubens, den ein Subjekt zu haben beansprucht, urteilen kann, nämlich die Tatsache, dass der authentische christliche Glaube mittels des Glaubensinstinktes den Menschen auf sein Gut ausrichtet. Wenn es sich demnach nachweisen läßt, dass jemand aufgrund seiner Religion sich dem objektiv Schlechten zuwendet, kann *ipso facto* gesagt werden, dass sie bzw. das Gottesbewußtsein des betreffenden Subjektes falsch ist<sup>51</sup>. Damit ist bereits die prinzipielle Möglichkeit von Religionskritik durch Profanwissenschaften und Philosophie eingeräumt. Man wird allerdings auch einräumen müssen, dass es der «natürlichen Vernunft» in der Regel nicht leicht fällt, klar und bestimmt zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und Religion und Kirche im

---

*der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen* (Kriterien 96), Einsiedeln-Freiburg 1997, 8.

<sup>51</sup> Vgl. etwa E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verbaal van God*, Baarn 1989, 110, 181.

Namen dieser Vernunft an ihnen geübte Kritik darum nicht unbedacht akzeptieren dürfen. Diesem Sachverhalt entspricht die Haltung, die die Kirche den Wissenschaften gegenüber auf dem Ersten Vatikanischen Konzil eingenommen hat. Wir haben gesehen, dass sie sie ausdrücklich bejaht, dessenungeachtet aber das Recht und die Pflicht beansprucht, dem geoffenbarten Glauben widersprechende Aussagen von Wissenschaftlern als falsch zurückzuweisen. Das Konzil ist der Ansicht, Wissenschaft und Glaube können einander nicht widersprechen, und wo der Anschein eines solchen Widerspruchs vorliegt, haben wir es mit einem Trugbild zu tun. Nach dem Konzil überschreitet eine Wissenschaft, die meint, theologisch kompetent zu sein, ihre durch ihre Prinzipien und Methoden festgelegte Kompetenz.

Dieser seiner Aussage könnte ein Vertreter eines postmodernen Vernunftbegriffs grundsätzlich zustimmen<sup>52</sup>. Aber wird mit ihr doch nicht wieder der Glaube gegen profane Kritik immunisiert? Wir sagten soeben, dass im Rahmen der kirchlichen Lehre über den Glauben profane Kritik an faktisch gelebter Religion prinzipiell möglich ist. An dieser Möglichkeit ist theologisch unverkürzt festzuhalten. Man sieht aber nicht ein, wie die profanen Wissenschaften verbindliche Glaubenslehre – «Dogmen» – widerlegen könnten. Das ist allein schon deswegen so, weil, wie ein wohl endgültiges Ergebnis der Bemühungen der Wissenschaftstheorie im vergangenen Jahrhundert lautet, wissenschaftliche Aussagen nie als absolute bzw. unumstößliche Wahrheiten gelten können. Abgesehen davon berühren wissenschaftliche Aussagen die Wirklichkeit, auf den sich der Glaube bezieht, wenn überhaupt, in den seltensten Fällen. Schließlich unterscheiden die Wissenschaften und die Theologie sich voneinander, was ihr jeweiliges Formalobjekt betrifft. Was sie sehen, sieht sie nicht und umgekehrt. Aus diesem Grunde ist ein formaler Widerspruch zwischen ihr und ihnen kaum zu erwarten – wie eben das Erste Vatikanische Konzil ganz im Sinne der heutigen Wissenschaftstheorie und der postmodernen Vernunftkritik feststellte. Demnach werden Lehramt und Theologie gegenüber wissenschaftlichen Aussagen kritische Distanz bewahren, wenn sie zum Glauben in Spannung stehen bzw. zu stehen scheinen. Diese Distanz ist nicht nur theologisch begründet, sondern auch philosophisch, nämlich im Lichte der heutigen Wissenschaftstheorie, die nicht nur, wie bereits gesagt, ihnen jegliche Endgültigkeit abspricht, sondern auch auf die Ideologiefälligkeit der Wissenschaften, vor allem der Humanwissenschaften, hinweist<sup>53</sup>.

Wenn der Glaube nicht auf das der natürlichen Vernunft Einsichtige zu reduzieren ist und diese ihn weder begründen noch widerlegen kann, stellt sich schließlich die Frage nach der Bedeutung von Wundern und Weissagungen für seine Glaubwür-

<sup>52</sup> Siehe dazu W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; ID., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995.

<sup>53</sup> Siehe die Beispiele bei S. BAUBERGER, *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung* (Grundkurs Philosophie 20), Stuttgart 2016, 29, 122.



digkeit neu. Die heutige Fundamentaltheologie schätzt diese Bedeutung nicht hoch ein<sup>54</sup>. Man kann das insofern verstehen, als der Nachweis von Gotteswundern wie auch der Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen durch Christus nicht einfach ist, was der Theologie übrigens immer schon bewußt gewesen ist<sup>55</sup>. Die Schrift weiß, dass Wunder und Weissagungen an sich nicht zum Glauben reichen bzw. nicht unbedingt zu ihm führen (cfr. Lk. 16,31). Auch für das Lehramt ist ihre Bedeutung für ihn beschränkt. Aber das vollständige Ignorieren von Wundern und Weissagungen dürfte nicht nur von der kirchlichen Lehre, sondern auch von der Schrift her, einschließlich der Herrenworte, theologisch illegitim sein (cfr. Mt. 11,20-24 par. Lk. 10,13; Joh. 2,11). Theologische Reflexion auf den Sinn des Wunders, die Möglichkeit seiner Feststellung usw. tut also not, zumal es für den persönlichen Glauben von Menschen große Bedeutung haben kann. Letzteres müßte einer Theologie, die auf die Pastoral in einer weithin ungläubig gewordenen Gesellschaft bedacht ist, zu denken geben.

## Schluss

Wenn wir uns nicht täuschen, läßt sich in der heutigen Theologie eine Tendenz beobachten, das Verhältnis zu Gott als etwas vom Menschen aus eigener Kraft zu Leistendes anzusehen und dementsprechend aufs menschlich Annehmbare zu reduzieren. Diese Tendenz entspricht nicht der kirchlichen Lehre über den Glauben, die ihn und mit ihm das ganze christliche Leben in der Gnade begründet sieht. Wir haben diese konfessionsübergreifende, ökumenisch also höchst bedeutsame Lehre im vorliegenden Beitrag dargelegt und versucht, ihren inneren Sinn durch philosophische und theologische Reflexion denkerisch aufzuzeigen. Glauben und Heil übersteigen das menschliche Fassungsvermögen. Diese Feststellung soll nicht zu seiner Herabsetzung wegen seiner Kleinheit, sondern im Sinne des biblischen Glaubens zum Lobpreis Gottes um seiner Größe und der Größe des von ihm dem Menschen bereiteten Heiles willen anstiften.

<sup>54</sup> Siehe VERWEYEN, *Wort*, 441. An die Bedeutung des Wunderbeweises erinnert freilich J. WERBICK, *Fundamentaltheologie und Dogmatik: Abgrenzungen und Überschneidungen - In welches Fach gehören die systematischen Themen?*, in J. MEYER ZU SCHLOCHTERN – R. A. SIEBENROCK (hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (Paderborner theologische Studien 52), Paderborn 2010, 259-271.

<sup>55</sup> Siehe AUBERT, *Problème*, 22-24, 62-71.

### **Zusammenfassung**

In der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken wird in der zeitgenössischen katholischen Theologie die kirchliche Lehre über den Glauben, wie sie auf den ökumenischen Konzilien, vor allem dem Ersten Vatikanischen Konzil, formuliert wurde, oft weitgehend ignoriert und das Verhältnis des Menschen zu Gott auf das der «natürlichen» bzw. «autonomen» Vernunft Plausible reduziert. Demgegenüber lehrt die Kirche von alters her in Übereinstimmung mit der Schrift, dass Gott selbst dem Menschen im Glauben und in der Liebe ein neues Gottesverhältnis schenkt, das alles dem Menschen von sich aus Einsichtige und Machbare übersteigt. Im vorliegenden Aufsatz wird die kirchliche Lehre über den Glauben dargelegt und ihre bleibende Bedeutung herausgestellt. Das Christsein ist nur als Gnade, d.h. als Werk Gottes, verständlich, möglich und sinnvoll und darf deswegen nicht auf vom Menschen selbst Erdachtes und Ausgedachtes reduziert werden. Solches ist kaum in der Lage, ein rechtes Gottesverhältnis zu begründen.

### **Abstract**

Challenged by modern thought, contemporary Roman Catholic theology seems tempted to reduce the Christian life to what is acceptable for modern »autonomous reason”. Doing so, theology ignores the Church’s doctrine about the faith, formulated on the ecumenical councils, especially the first Vatican council. In accordance with Holy Scripture, the Church teaches that by faith and love, God Himself gives the human being a new relationship with Him, which transcends everything the human being could imagine or create. This article exposes the Church’s doctrine about the faith and that doctrine’s lasting meaning. It is only as grace – i.e., as God’s work – that the Christian life is understandable, possible, and meaningful. Reducing it to what is acceptable for »autonomous reason” would rob Christianity from its salvific essence.