

Markus Knapp

„Wir sind unfähig zu erkennen, was Gott ist und ob er ist“ (Blaise Pascal)

Fundamentaltheologie unter nachmetaphysischen Prämissen¹

Die Fundamentaltheologie ist das Fach im theologischen Fächerkanon, das am intensivsten in Kontakt mit außertheologischen Denkströmungen steht. Das liegt an ihrer Kernaufgabe, der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie,² genauer gesagt der Theologie als wissenschaftlich verantworteter Rede von dem Gott, der sich in Jesus Christus im Kontext der Geschichte Israels in unüberbietbarer Weise geoffenbart hat. Die Erfüllung dieser Aufgabe erfordert es, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens zu explizieren und zu begründen, d. h. das Verständnis der Wirklichkeit als einer von Gott geschaffenen und im Zusammensein mit ihm sich vollendenden Wirklichkeit. Denn die Theologie redet ja von Gott nicht kontextlos, indem sie von der Wirklichkeit der Welt abstrahiert; sie bringt vielmehr Gott zur Sprache, indem sie ihn im Zusammenhang mit der Wirklichkeit im Ganzen denkt. Eine wissenschaftlich verantwortete Rede von Gott impliziert daher notwendigerweise ein theologisches Wirklichkeitsverständnis.

In Anbetracht dieser Aufgabe ist es wenig erstaunlich, wenn die Fundamental-

theologie im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung in äußerst unruhiges Fahrwasser geraten ist. Denn angesichts einer fortschreitenden Verwissenschaftlichung des Weltbildes, zahlreicher Modernisierungsschübe in allen Bereichen des Lebens sowie, damit einhergehend, ein unaufhaltbarer Prozess der Säkularisierung hat das theologische Wirklichkeitsverständnis seine Plausibilität Zug um Zug verloren. Nicht wenigen musste es schließlich als ein Relikt aus vormodernen Zeiten erscheinen. Das konnte nicht ohne Auswirkungen auf die Fundamentaltheologie bleiben, wenn sie denn ihrer Aufgabe gerecht werden will, ein theologisches Wirklichkeitsverständnis als Grundlage einer verantworteten Rede von Gott im Dialog mit einer säkularen Moderne zu explizieren und zu begründen.

Es erscheint daher ratsam, in einem ersten Schritt wenigstens kurz einen Blick auf die derzeitige Gemengelage in der Fundamentaltheologie zu werfen (1). Im Anschluss daran soll die Denksituation erläutert werden, in der Fundamentaltheologie im Kontext der Moderne, angesichts ihrer fortgeschrittenen Säkularisierung betrie-

¹ Vortrag am 2. Dezember 2019 in Linz bei der Tagung anlässlich des 75. Geburtstages von Professor Dr. Hanjo Sauer.

² Vgl. dazu *Markus Knapp*, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 121–131; *ders.*, *Fundamentaltheologie als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie*, in: *Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock* (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung von Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 273–282.

ben werden muss (2). In einem abschließenden dritten Schritt wird dann eine Brücke ins 17. Jahrhundert zu Blaise Pascal geschlagen, um die These zu erläutern, dass sein Denken wichtige Impulse für die Bewältigung heutiger fundamentaltheologischer Herausforderungen zu geben vermag (3).

1 Zum Stand der Fundamentaltheologie

Die markanteste Entwicklung in der jüngeren Geschichte der Fundamentaltheologie stellt der Paradigmenwechsel von einem extrinsezistischen zu einem intrinsezistischen Konzept von Fundamentaltheologie dar. Es geht dabei um „eine grundlegende Alternative in der Bestimmung der Aufgaben und Methoden der Fundamentaltheologie“.³ Das extrinsezistische Modell war in der katholischen Theologie sehr lange, bis in die Zeit der Neuscholastik dominant. Als extrinsezistisch bezeichnet man es, weil es sich dem christlichen Glauben von außen nähert mit dem Ziel, die Rationalität der Rede von Gott unter Absehung von der Inhaltlichkeit des Glaubens zu begründen. Das beruht auf der letztlich vor-modernen Voraussetzung, dass das theologische Wirklichkeitsverständnis mittels einer philosophischen Metaphysik und eines

darauf gestützten metaphysischen Weltbildes plausibilisiert werden kann und deshalb als allgemeinverbindlich aufweisbar ist. Dabei wird jedoch verkannt, dass religiös-metaphysische Weltbilder durch den neuzeitlichen Wissenszuwachs problematisiert worden sind und sie daher auch ein theologisches Wirklichkeitsverständnis nicht mehr zu stützen vermögen. Infolgedessen muss dieses zwangsläufig strittig bleiben.

Im Unterschied zum extrinsezistischen geht das intrinsezistische Konzept der Fundamentaltheologie von der Innenperspektive des Glaubens, also von seiner Inhaltlichkeit aus. Fundamentaltheologie arbeitet dann hermeneutisch, denn sie muss zunächst einmal die Inhalte des Glaubens so erschließen, dass sie auch für Nichtglaubende in ihrer Logoshaftigkeit erkennbar werden können. Es geht also darum, die dem Glauben selbst inhärente Vernunft und damit seine eigene Begründungsstruktur freizulegen. Das bildet dann die Grundlage, um ein theologisches Wirklichkeitsverständnis und die mit ihm verbundene Rede von Gott als rational verantwortlich zu erweisen. Eine entscheidende Voraussetzung für dieses intrinsezistische Konzept bildet das erneuerte Offenbarungsverständnis des 2. Vatikanischen Konzils,⁴ das die hermeneutische Zugangsweise überhaupt erst ermöglicht. Denn Of-

³ Max Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf die Fundamentaltheologie*, Tübingen–Basel 2000, 331–402, hier: 398. Zu den Begriffen „Extrinsezismus“ und „Intrinsezismus“ vgl. ebd., 398–400.

⁴ Vgl. dazu Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 2), 231–290, bes. 262–266. Vgl. auch Hanjo Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. Main 1993; ders., *Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 232–251; Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen

fenbarung wird nun als Selbstoffenbarung Gottes verstanden und nicht mehr instruktionstheoretisch als göttliche Belehrung des Menschen, bei der diesem der innere Wahrheitsgehalt des Geoffenbarten verschlossen bleibt.

Nun wirft allerdings die mit dem intrinsezistischen Modell einhergehende Vorrangstellung der Hermeneutik ihrerseits Fragen auf.⁵ Verstehensprozesse sind ja prinzipiell unabschließbar; was hermeneutisch erschlossen werden soll, zeigt immer wieder neue, andere Aspekte, nicht zuletzt auch, weil Verstehensprozesse sich in unterschiedlichen, wechselnden Kontexten vollziehen. Ein endgültiges, abschließendes Verstehen kann es daher nicht geben. Das jedoch bleibt für die Theologie problematisch, denn sie ist ja mit dem Anspruch verknüpft, dass ihre Rede von Gott etwas Letztgültiges beinhaltet, einen letztgültigen Sinn erschließt. Das intrinsezistische Modell lässt sich daher methodisch nicht auf Hermeneutik *reduzieren*; es bedarf vielmehr in Ergänzung dazu eines Argumentationsganges, um den theologi-

schen Letztgültigkeitsanspruch zu begründen.

Und so wurden denn in den zurückliegenden Jahrzehnten intensive Debatten über philosophische Letztbegründungskonzepte bzw. erstphilosophische Ansätze auf dem Boden der neuzeitlichen Subjektphilosophie nach Kant geführt, ohne dass es dabei zu einem Ergebnis gekommen ist, das von einer Mehrheit der scientific community der Fundamentaltheologie akzeptiert wird.⁶ Auch Ansätze, welche die Relevanz der christlichen Gottesrede im Bereich des praktischen Handelns aufzuweisen versuchen, können keine überzeugende Antwort auf diese Begründungsfrage liefern. Denn sie kommen letztlich über Postulate und Behauptungen nicht hinaus.⁷

So hat sich mittlerweile der Diskussionschwerpunkt noch einmal verlagert hin zu Konzepten, die von der analytischen Philosophie geprägt sind. Dabei kommt es nun zu einer deutlichen Distanzierung von einer hermeneutisch ansetzenden Fundamentaltheologie. Gegen die Gefahr eines letztlich orientierungslosen hermeneuti-

Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 695–831.

⁵ Vgl. etwa Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 61–63.

⁶ Vgl. Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100; Ingolf U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 405–430; Markus Knapp, Verantwortetes Christentum heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 67–98.

⁷ So versteht etwa Helmut Peukert die Rede von Gott „als die Rede von der Wirklichkeit, auf die ein auch mit den Toten solidarischer, kommunikatives Handeln so zugeht, daß es diese Wirklichkeit für die anderen und dadurch für den Handelnden selbst behauptet. Die Wirklichkeitsbehauptung ist enthalten in der kommunikativen Praxis und bleibt an sie gebunden [...] Das ist auch der Sinn der Aussage, daß Theologie auf der Erfahrung des Glaubens basiert: Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet.“ (Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. Main 1978, 346; Hervorhebung M. K.).

schen Perspektivismus rücken analytische Religionsphilosophen bzw. Theologen die Frage nach der Wahrheit religiöser Überzeugungen ins Zentrum, indem sie sich auf deren sprachlich-inhaltliche Bestandteile konzentrieren und ihre begrifflichen Bedeutungsgehalte präzise zu klären versuchen. Ausgeblendet wird dabei jedoch, dass die christliche Gottesrede und die mit ihr verbundenen Glaubensüberzeugungen auf ein Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen als einer *sinnhaft strukturierten* verweisen.

Deshalb bleibt für die Fundamentaltheologie die „Ermittlung des christlichen Logos“⁸, d. h. die Explikation des mit dem Glauben selbst gegebenen Grundes seiner Gewissheit und seiner Vernunfthaftigkeit unabdingbar. Und dieser Logos beinhaltet eben eine Sinnstruktur, die nur hermeneutisch erschlossen werden kann. Für eine sachgemäße Fundamentaltheologie erweist sich daher ein hermeneutischer Zugang als unverzichtbar, und insofern eine analytisch geprägte Theologie dem nicht Rechnung trägt, bleibt sie problematisch.⁹

Überblickt man diese Entwicklung der fundamentaltheologischen Debatten, so wird man sagen müssen: Darin reflektiert sich die Situation des Christentums in einer fortgeschrittenen säkularisierten Moderne. Es handelt sich also keineswegs um ein bloßes akademisches Glasperlenspiel; im Kern geht es vielmehr um die Frage: Wie kann das Christentum dem Plausibilitätsverlust, den sein theologisches Wirklichkeitsverständnis im Zuge der fortschreitenden Modernisierung und Säkularisierung erlitten hat, in überzeugender Weise begegnen? Wie lässt sich also ein theolo-

gisches Wirklichkeitsverständnis und damit dann die theologische Rede von Gott auch im Kontext einer säkularen Moderne als rational verantwortbar erweisen?

Die Relevanz dieses fundamentaltheologischen Projekts für die Positionierung des Christentums in der Moderne verdeutlichen nicht zuletzt die Alternativen. Wenn das theologische Wirklichkeitsverständnis sich nicht so begründen lässt, dass seine Vernunfthaftigkeit auch für Nichtgläubige einsehbar ist, bleibt entweder der Fideismus, also die Verweigerung der Glaubensverantwortung auf dem Forum der Vernunft. Im Kontext der modernen Kultur hat das zur Folge, dass das Christentum als eine Variante im weiten Spektrum der Esoterik wahrgenommen und eingeordnet wird. Oder aber es erliegt der fundamentalistischen Versuchung mit der Konsequenz, dass ein theologisches Wirklichkeitsverständnis zum Antipoden und Gegner eines modernen, vor allem von den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften geprägten Weltbildes stilisiert wird und das Christentum sich somit antimodernistisch positioniert.

Es zeigt sich also: Die der Fundamentaltheologie gestellte Aufgabe hat entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Gestalt des Christentums in der säkularen Moderne. Nur wenn sie in einer überzeugenden Weise bearbeitet wird, kann es den Anspruch erheben, in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften Gehör zu finden. Um ihrer Begründungspflicht gerecht werden zu können, muss die Fundamentaltheologie sich aber auf die Denksituation in der fortgeschrittenen Moderne einlassen, d. h. versuchen, den Voraussetzungen

⁸ Max Seckler, *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 3), 375.

⁹ Vgl. dazu die differenzierenden Ausführungen von *Christoph J. Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?, in: *Georg Gasser / Ludwig Jaskolla / Thomas Schärfl* (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 73–102.

gerecht zu werden, denen eine denkende Bezugnahme auf die Wirklichkeit in der kulturellen Moderne unterliegt.

Die im Folgenden zu explizierende These lautet: Die säkulare Kultur der Moderne reflektiert sich in einem nachmetaphysischen Denken. Und die Anschlussfrage muss dann lauten, ob die Fundamentaltheologie ihre Aufgabe unter den Prämissen eines solchen Denkens erfüllen kann.

2 Nachmetaphysische Prämissen

Grundlegend für ein nachmetaphysisches Denken ist ein verändertes Rationalitätskonzept im Vergleich zur metaphysischen Tradition der Philosophie. Während diese auf der Voraussetzung beruht, dass die Welt im Ganzen vernünftig strukturiert ist, orientiert ein nachmetaphysisches Denken sich am Vernunftkonzept der modernen Wissenschaften. Ihren Maßstab hat die Vernunft dann nicht mehr in der Erfassung und Durchdringung der Totalität der Wirklichkeit, sondern an den erfolgreichen Verfahren des Umgangs mit ihr. Mit Jürgen Habermas formuliert: „Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt selbst entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt.“¹⁰ Ein solches nachmetaphysisches Denken kann daher auch nicht mehr den Anspruch erheben, den letzten Grund und Ursprung der Wirklichkeit zu erkennen und sodann diese im Ganzen zu erfassen und zu durchdringen. Nachmetaphysisches Denken kreist nicht mehr um ewige,

unveränderliche Wahrheiten, die der empirischen Welt und der Zeit enthoben sind; erreichbar sind für es vielmehr nur fehlbare Wahrheiten, weshalb es auch konsequent fallibilistisch ist. Aus diesem Grund insistiert nachmetaphysisches Denken auf einer strikten Trennung von Glauben und Wissen; denn die Inhalte des Glaubens entziehen sich dem, was eine nachmetaphysische Vernunft erfassen und als wie auch immer fehlbares Wissen begründen kann.

Das nachmetaphysische Denken zeigt sich somit als adäquater Ausdruck einer säkularen Moderne. Eines ihrer unabdingbaren Charakteristika ist ja ein weltanschaulicher Pluralismus; keine weltanschauliche Überzeugung kann eine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen, sie alle bleiben vielmehr strittig. Das gilt selbstverständlich auch für ein theologisches Wirklichkeitsverständnis. Die entscheidende Herausforderung für alle Weltanschauungen und Religionen besteht daher in der Frage, ob sie *aus ihrem eigenen Fundus heraus* in der Lage sind, diese weltanschaulich plurale Situation so zu reflektieren und zu verarbeiten, dass sie – unbeschadet eigener Universalitätsansprüche – imstande sind, den weltanschaulichen Pluralismus als legitim anzuerkennen und zu tolerieren. Nur wenn das der Fall ist, sind sie modernitätstauglich.

Diese nachmetaphysische Konstellation der Moderne bedeutet jedoch nicht, dass damit auch die *metaphysischen Fragen* erledigt sind, die sich dem Menschen angesichts der Kontingenzen des Daseins unweigerlich stellen. Es ist daher ein grobes Missverständnis, wenn ein nachmetaphysisches Denken, wie es etwa Jürgen Habermas konzipiert, mit einem antimetaphysi-

¹⁰ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. Main 1988, 42 f.

schen Denken gleichgesetzt wird. Nachmetaphysisches Denken muss diese metaphysischen Fragen nicht als sinnlos abtun, auch wenn es angesichts dieser Fragen keinen Sinn mehr zu vermitteln und keinen Trost zu spenden vermag. Es gibt jedoch weiterhin einen Ort, an dem das Ganze der Wirklichkeit in einer vortheorietischen Weise selbstverständlich thematisiert wird, nämlich die unterschiedlichen lebensweltlichen Zusammenhänge. Hierhin verweist deshalb auch Jürgen Habermas die metaphysischen Fragen des Menschen. Wenn also eine nachmetaphysische Philosophie selbst auf diese Fragen keine Antworten mehr zu geben vermag, so kann sie doch deren Unausweislichkeit anerkennen, indem sie die Bedeutung der lebensweltlichen Zusammenhänge für den menschlichen Existenzvollzug konzeptuell berücksichtigt und dabei zugleich auch der Pluralität menschlicher Existenzdeutungen Rechnung trägt.

Religion ist Teil der Lebenswelt und beinhaltet als solche nach wie vor „semantische Potenziale“, die auch für säkulare Bürger relevant bleiben, weil sie unerlässliche Bedingungen für ein humanes Zusammenleben in Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität enthalten.¹¹ Deshalb kann ein nachmetaphysisches Denken sich zwar aus prinzipiellen Gründen nicht in affirmativer Weise auf Religion beziehen, aber es will sie auch nicht verdrängen, sondern mit ihr koexistieren. Das Ziel dabei sieht Habermas darin, die nach wie vor unverzichtbaren „semantischen Potenziale“ der Religion in die säkulare Sprache der Philosophie zu übersetzen, um sie dadurch für die weltanschaulich pluralen Gesellschaften der Moderne zu „retten“.

Die Fundamentaltheologie hat somit bei ihrer eigenen Begründungsaufgabe von einem nachmetaphysischen Denken keinerlei Unterstützung zu erwarten. Dieses verweist sie vielmehr auf die elementaren Herausforderungen, denen sie heute redlicherweise nicht ausweichen kann. Sie muss versuchen, ihrer Begründungspflicht auf Augenhöhe mit diesen nachmetaphysischen Prämissen gerecht zu werden.

Das gilt insbesondere für den Gedanken eines Unbedingten, der ja für die Theologie unabdingbar ist. Für ein nachmetaphysisches Denken hingegen bleibt ein den Bedingungsbeziehungen dieser Welt enthobenes Unbedingtes oder Absolutes ausgeschlossen, weil es sich der Erkennbarkeit entzieht. Allerdings ist der Gedanke von der Unbedingtheit damit keineswegs obsolet geworden; er wird vielmehr mit bestimmten innerweltlichen Zusammenhängen in Verbindung gebracht. So ersetzt nach Habermas die in intersubjektiven Verständigungsprozessen erfolgende Bezugnahme auf eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft das Ewigkeitsmoment oder den überzeitlichen Charakter von ‚Unbedingtheit‘ durch die Idee eines offenen, aber zielgerichteten Interpretationsprozesses, der die Grenzen des sozialen Raums oder der historischen Zeit *von innen*, aus der Perspektive einer *in der Welt* verorteten Existenz heraus transzendiert“¹².

Unbedingtheit wird damit zu einem Moment des kommunikativen Handelns, und nur als solches ist sie unter nachmetaphysischen Prämissen thematisierbar. „Indem die kommunikativ Handelnden mit ihren Sprechakten wechselseitig Geltungsansprüche erheben, stützen sie sich jeweils

¹¹ Vgl. dazu Markus Knapp, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „post-säkularen“ Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 133 (2008), 270–280.

¹² Jürgen Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt a. Main 1991, 124.

auf ein Potential angreifbarer Gründe. Damit ist ein Moment von *Unbedingtheit* in die *faktischen* Verständnisverhältnisse eingebaut – die beanspruchte Gültigkeit unterscheidet sich von der sozialen Geltung einer eingespielten Praxis.¹³ Dieses Moment von Unbedingtheit ist kein Absolutes;¹⁴ und es stellt auch keine Grundlage für die Erkenntnis eines Absoluten dar, von dem her sich eine totalisierende Perspektive auf die Wirklichkeit eröffnet. Eine solche Perspektive bleibt für ein nachmetaphysisches Denken unerreichbar.

Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, im Anschluss an ein solches innerweltlich identifizierbares Moment von Unbedingtheit ihren Gottesgedanken zu entwickeln. Wenn sich das als möglich erweist, kann sie sich auf Augenhöhe mit einem nachmetaphysischen Denken bewegen. Der biblisch grundgelegte Gottesgedanke der Theologie schließt dann an das innerweltliche Moment von Unbedingtheit an, und sein Bedeutungsgehalt kann im Hinblick darauf expliziert werden. Die Theologie vereinnahmt damit das nachmetaphysische Denken nicht; sie stellt nicht in Frage, dass dieses aus erkenntnistheoretischen Gründen von sich aus Distanz wahrt gegenüber religiösen bzw. theologischen Inhalten. Aber sie versucht aufzuweisen, dass die Relevanz der theologischen Gottesrede auch im Kontext

eines nachmetaphysischen Denkens einsichtig werden kann. Auf diese Weise wird begründet, inwiefern das hermeneutisch erschlossene Wirklichkeitsverständnis der Theologie auf einen letztgültigen Sinn verweist und deshalb unabdingbar mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft ist.¹⁵

Im Folgenden soll das nun noch etwas genauer reflektiert und erläutert werden unter Bezugnahme auf Blaise Pascal, der bereits im 17. Jahrhundert die Situation des Christentums angesichts der neuzeitlich-modernen Herausforderungen hell-sichtig erfasst und entscheidende Hinweise für ihre fundamentaltheologische Bewältigung gegeben hat.

3 Die nachmetaphysische Perspektive Pascals

Wenn Pascal als Ausgangsprämisse seiner berühmten Wette konstatiert: „Wir sind unfähig zu erkennen, was Gott ist und ob er ist“¹⁶, so bringt er damit unzweideutig zum Ausdruck, dass er sich von der traditionellen Metaphysik abgewandt hat, zu der ja die philosophische Theologie als zentraler Teil gehörte. Entscheidend dafür ist ein anderes Rationalitätskonzept im Vergleich zu dieser klassischen Tradition.¹⁷ Grundlegend ist dafür bei Pascal die Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft. Als solche ver-

¹³ Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. Main 1985, 375.

¹⁴ Nach Habermas ist es „allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes“ (Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* [s. Anm. 10], 184).

¹⁵ Zu dem hier vorausgesetzten theologischen Wahrheitsverständnis vgl. Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens* (s. Anm. 2), 157–178.

¹⁶ Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hg. von Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 1997, Fr. 418 (Zählung nach Louis Lafuma). Zum Argument der Wette siehe Markus Knapp, *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014, 140–148.

¹⁷ Vgl. ausführlicher zum Vernunftverständnis Pascals: Markus Knapp, *Herz und Vernunft* (s. Anm. 16), 121–135.

mag sie nicht die Einheit der mannigfaltigen Wirklichkeit im Ganzen zu erfassen. Pascals Vernunftkonzept orientiert sich vielmehr an den Rationalitätsstandards der neuzeitlichen Wissenschaften, und er sieht das Vermögen der Vernunft daher in ihrer Fähigkeit, Probleme zu analysieren, Urteile zu fällen, Schlussfolgerungen zu ziehen usw., also in dem, was Habermas dann als Verfahrensrationalität bezeichnet.

Pascal hat somit bereits im 17. Jahrhundert konsequent den Weg eines nachmetaphysischen Denkens beschritten. Das hat nicht zuletzt gravierende Auswirkungen auf die Möglichkeit einer rational verantworteten Rede von Gott. Denn wenn Gott nicht mittels der natürlichen Vernunft erkannt werden kann, dann fehlt ja eine entscheidende Voraussetzung dafür. Während jedoch nachmetaphysische Denker wie Jürgen Habermas angesichts dessen eine agnostische Position für unausweichlich halten, will Pascal den Glauben an Gott und damit auch die Rede von ihm als vernunftgemäß erweisen, selbst wenn Gott sich nicht unabhängig vom Glauben zweifelsfrei erkennen lässt. Dazu muss er aber zeigen, wie Gotteserkenntnis auch in einer nachmetaphysischen Denksituation möglich ist.¹⁸

Grundlegend ist dabei für Pascal die Einsicht: Gott ist kein Gegenstand im Sinne innerweltlicher Gegenstände, denen man sich „von außen“, in einem intentionalen Akt nähern muss, um sie zu erkennen. Das setzt ja voraus, dass der Erkennende sich in Distanz zum Gegenstand seiner Erkenntnis befindet, dieser ihm also als Objekt gegenübersteht. Gott hingegen kann nach Pascal nur erkannt werden, wenn er von sich aus die Distanz zum Menschen überwunden hat, so dass dieser sich ihm

nicht in geistigen, intentionalen Akten nähern muss. Gott kann vielmehr vom Menschen erkannt werden, weil er diesem von sich aus – theologisch gesagt: aus Gnade – so nahegekommen ist, dass der Mensch ihn wahrnehmen kann.

Damit vollzieht Pascal eine konsequente Wendung nach innen. Gott wird nicht wie ein äußerer Gegenstand erkannt, sondern er lässt sich im Inneren des Menschen wahrnehmen, indem dieser sich von der ihm innerlich gewordenen Nähe Gottes „berühren“ lässt, sein vom nahe gekommenen Gott Berührtwerden „fühlt“. Gotteserkenntnis kann demnach nicht in einer objektivierenden, sondern nur in einer performativen Einstellung erfolgen, indem der Mensch sich der Nähe Gottes aussetzt und so in den Erkenntnisakt selbst existenziell involviert ist. Es ist diese Alternative zwischen einer objektivierenden und einer performativen Einstellung, die auch hinter Pascals berühmter Unterscheidung des Gottes der Philosophen und Gelehrten vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs steht.¹⁹

Angesichts dieser Wendung nach innen wird bei Pascal das Herz zur entscheidenden Instanz der Gotteserkenntnis. Der Begriff des Herzens zielt dabei auf die Personmitte des Menschen, auf „sein Existenzzentrum, in dem sich Wollen und Begehren, Fühlen, Erkennen und Entscheiden bündeln“²⁰. Das Herz meint also etwas Ganzheitliches, den Zusammenhang und das Zusammenwirken aller menschlichen Vermögen und Bestrebungen. Als solches ist das Herz das grundlegende menschliche Beziehungsorgan. Durch es steht der Mensch in Beziehung zu seiner Mitwelt, ja, er erfährt sich durch es als verbunden mit ihr; er „spürt“ und „fühlt“ in diesem

¹⁸ Vgl. zur Frage der Gotteserkenntnis bei Pascal ebd., 90–95.

¹⁹ Vgl. dazu auch ebd., 116–121.

²⁰ *Eduard Zwierlein*, Blaise Pascal zur Einführung, Hamburg 1996, 16.

Zentrum seines Personseins sein Verbundensein mit der Wirklichkeit im Ganzen.

Das Herz steht dabei nun aber keineswegs im Gegensatz zur Vernunft. Herz und Vernunft gehören vielmehr zusammen, es geht um das Zusammenspiel beider, der Erkenntnis des Herzens und der Erkenntnis der Vernunft. Dabei hat die Herzenserkenntnis eine fundierende Bedeutung für die Vernunft: Diese kann nur operieren auf der Grundlage des vom Herzen Erkannten. Weil der Mensch mit dem Herzen „fühlt“, dass er Teil der Wirklichkeit ist und diese ihm nicht feindlich gegenübersteht, kann er sich auf sie einlassen und sie mittels seiner Vernunft gestalten. Die Vernunft steht also im Dienste der menschlichen Weltbewältigung und Weltbemächtigung, der aber eben eine durch das Herz vermittelte grundlegende Weltbeziehung voraus- und zugrunde liegt.

Als dieses „Beziehungsorgan“ ist das Herz auch die die Gotteserkenntnis ermöglichende Instanz. Denn ebenso wie es den Menschen in Beziehung setzt zur Wirklichkeit der Welt im Ganzen, ihn sein Eingebundensein in diese „fühlen“ lässt, lässt das Herz ihn auch den Ursprung und den tragenden Grund dieser Wirklichkeit „spüren“, und zwar in seiner Zuwendung zum Menschen. So kann Pascal sagen: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft.“²¹ Die Vernunft kann dann dem im Herzen Gefühlten und so Erkannten nachdenken, sie kann es in seinem Bedeutungsgehalt explizieren und diskursiv erör-

tern. Wenn sie sachgemäß sein soll, muss sie sich demnach auf die Herzenserkenntnis beziehen, diese also voraussetzen.

Diese Konzeption von Gotteserkenntnis bestimmt auch Pascals Glaubensverständnis: „Was also ist der Glaube, wenn nicht Gott fühlbar im Herzen, nicht in der Vernunft.“²² Der Glaube besteht demnach darin, dass der Mensch sich diesem Berührtwerden von Gott in seinem Herzen aussetzt und sich demgegenüber nicht verschließt. Dieses „Fühlen“ der Nähe Gottes kann ihm die Gewissheit eines letzten Getragen- und Aufgehobenseins schenken, das auch alles Scheitern, alle Vergeblichkeit zu unterfangen vermag. Es ist daher diese innere Erfahrung, die es dem Menschen ermöglicht, Gott anzuerkennen und infolgedessen ganz auf ihn und seinen rettenden Beistand zu vertrauen.²³

Lässt sich dieses „Fühlen“ Gottes im Herzen noch etwas genauer konkretisieren? Wenn die innere Erfahrung der Zuwendung Gottes dessen Anerkennung durch den Menschen ermöglicht, so ist das darin begründet, dass diese innere Erfahrung die unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott beinhaltet. Gott wendet sich dem Menschen liebend-wohlwollend zu, weil er ihn als sein Geschöpf unbedingt anerkennt und bejaht. Das „Fühlen“ Gottes im Herzen des Menschen ermöglicht somit die Realisierung eines Verhältnisses wechselseitiger Anerkennung zwischen Gott und Mensch. Als von Gott unbedingt anerkannter kann der Mensch seinerseits

²¹ Blaise Pascal, Gedanken über die Religion und einige andere Themen (s. Anm. 16), Fr. 424.

²² Ebd. Vgl. zu Pascals Glaubensverständnis Markus Knapp, Herz und Vernunft (s. Anm. 16), 149–154.

²³ Dass Gott von sich aus die Distanz zum Menschen überwunden hat und ihm nahe gekommen ist, hebt die *Alterität* Gottes nicht auf. Auch als Nahegekommener bleibt Gott vom Menschen nicht nur unterschieden, sondern der ganz Andere, nicht selten auch Fremde. Diese Alterität Gottes zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass der dem Menschen innerlich nahe gekommene Gott ihm einen aus innerweltlichen Zusammenhängen unableitbaren Möglichkeitshorizont eröffnet.

Gott anerkennen als den Grund, den Sinn und das Ziel seines eigenen Lebens wie der Wirklichkeit im Ganzen.

Anthropologisch bedeutet das, dass die tief in ihm verankerte Sehnsucht nach einem unbedingten Anerkanntsein sich in seiner Beziehung zu dem ihm nahe gekommenen Gott erfüllen kann. Durch die Bezugnahme auf eine philosophische Anerkennungstheorie lässt sich aufweisen und begründen: Diese Sehnsucht ist grundgelegt in Fusionserlebnissen des Säuglings mit der Mutter, in denen er sich als unbedingt geborgen erfährt. Diese Erfahrung prägt zutiefst das spätere Erwartungsschema eines vollständigen Zufriedenseins. In unterschiedlichen Formen von Anerkennungsverhältnissen werden Menschen ihr Leben lang von dieser frühkindlichen Erfahrung²⁴ um- und angetrieben. Daher enthalten Anerkennungsbeziehungen immer auch ein Moment von Unbedingtheit, insofern sie gewissermaßen Maß nehmen an dieser ursprünglichen Erfahrung unbedingter Geborgenheit und sie, wie immer gebrochen, wenigstens ein Stück weit einzuholen versuchen.

Dass zwischen Gott und Mensch ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung besteht, entspricht dem biblisch begründeten theologischen Wirklichkeitsverständnis. Demnach ist die Welt eine von Gott unbedingt anerkannte, eigenständige Wirklichkeit, die sich autonom entfalten soll, um ihr unbedingtes Anerkanntsein durch Gott als letztgültigen Sinn ihres Daseins zu erkennen und in freier Zustim-

mung zu bejahen.²⁵ Der Gottesgedanke beinhaltet somit die Vollendung des Moments von Unbedingtheit, das Anerkennungsbeziehungen inhärent ist.

Durch die Bezugnahme auf die durch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse gestützte philosophische Anerkennungstheorie ist es somit möglich, das theologische Wirklichkeitsverständnis auch unter den säkularen, nachmetaphysischen Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne zu explizieren und als anschlussfähig an das moderne Wissen zu erweisen. So kann eine in der Spur Pascals sich bewegende Fundamentaltheologie auch unter diesen nachmetaphysischen Prämissen ihre Aufgabe erfüllen, die theologische Rede von Gott wissenschaftlich als rational verantwortbar zu erweisen, indem sie gute, plausible Gründe für dieses Wirklichkeitsverständnis im Anschluss an moderne Wissensbestände benennt.

Der Autor: Geb. 1954, Studium der katholischen Theologie und der Soziologie in Frankfurt a. Main; 1995 Professor an der Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, zunächst für Dogmatik, von 2000–2020 für Fundamentaltheologie; ausgewählte Publikationen: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009; *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020; GND 121030911.

²⁴ Vgl. dazu Markus Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, bes. 151–207; ders., Herz und Vernunft (s. Anm. 16), 182–191; ders., Theologie und philosophische Anerkennungstheorie, in: Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 335–354, hier: 342 ff.

²⁵ Vgl. dazu ausführlich Markus Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne. Eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, Teile III und IV.