

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– Dezember 2023 –

Breul, Martin / Langenfeld, Aaron / Rosenhauer, Sarah / Schiefen, Fana: Gibt es Gott wirklich? Gründe für den Glauben. Ein Streitgespräch. – Freiburg i. Br.: Herder 2022. 160 S., kt. € 18,00 ISBN: 978-3-451-38735-7

In ihrer gemeinsamen Monografie widmen sich die Vf. der Rekonstruktion und Transformation des ontologischen, kosmologischen und moralischen Gottesbeweises sowie dem Argument aus der religiösen Erfahrung. Jeder Beitrag wird von den jeweils anderen drei Personen kommentiert, um „mit dem Haupttext in einen Dialog [zu] treten und die Chancen und Grenzen der jeweiligen Argumentationsform“ auszuloten (6).

Aaron Langenfeld setzt in Abgrenzung zu einem strengen Empirismus voraus, dass das „Nachdenken über Begriffe selbst Erkenntnisfortschritt bewirken kann“ (11). Gegen Kant argumentiert er für eine ursprüngliche Einheit von Sein und Denken, weshalb ein prinzipieller Zugriff des Denkens auf das Sein möglich sei. Diese Einheit sei allerdings nicht selbst-evident, sondern müsse sich erst in konkreten Geschehnissen erweisen. Daher benötige der Mensch Offenbarung, um zu verstehen, „was der Begriff dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, bezeichnet“: nämlich die Wirklichkeit der Liebe Gottes (21). L.s existenzphil. Rekonstruktion des ontologischen Argumentes ist daher eher ein erweitertes Argument aus der Erfahrung: Wer wahre Liebe erfährt und als wirklich erachtet, die oder der nimmt auch an, dass Gott wirklich ist. Die normativen Zwischenkonklusionen („ist als faktisch geschehend zu denken“) und die plötzliche Abschwächung der Konklusion (35: „Es darf vernünftigerweise angenommen werden ...“) irritieren formal geschulte Lesende. In der vorliegenden Form stellt es auch kein abduktives Argument dar, wie es vom Vf. eingeordnet wird: Warum soll die Existenz Gottes als wahrer Liebe die einfachste, beste Erklärung für die menschliche Erfahrung von Liebe sein? Warum ist sie besser als naturalistische Deutungen? Wenn die gleichzeitige Erfahrung und Leugnung der Existenz von Liebe zum performativen Widerspruch führt, ist die Argumentation eher transzendentalphil. Natur, worauf in den Repliken auch hingewiesen wird. Im vorliegenden Text setzt sich der Vf. nicht mit anderen modernen Rekonstruktionen des ontologischen Arguments (z. B. von Whitehead oder Gödel) auseinander. Wenn man allerdings der Überzeugung ist, dass keine dieser Ansätze erfolgreich ist, spricht nichts dagegen, das Argument versuchsweise „vom Kopf auf die Füße“ zu stellen.

Fana Schiefen weist kosmologischen Argumenten für die Existenz Gottes eine „integrative und religionskritische Funktion“ zu (45), auch wenn sie als deduktive Beweise scheiterten. Empirisch könne aus der Urknalltheorie nicht auf einen zeitlichen Anfang des Universums geschlossen werden. Die Existenz von Kontingentem erfordere nicht die Existenz notwendiger Entitäten. Gott lasse sich auch nicht einfach als zureichenden Grund für die Existenz des Kosmos nennen (53–55). Nur

kumulativ könnten diese Argumente die Plausibilität des Theismus erhöhen. S. sympathisiert mit Holm Tetens' (abduktivem, nicht induktivem!) Ansatz, den Theismus als die im Vergleich zum Naturalismus bessere Erklärung für die Existenz von selbstreflexiven Ich-Subjekten stark zu machen, zumindest dann, wenn er fähig ist, Erkenntnisse der Naturwissenschaft zu integrieren (56–58). Im letzten Punkt liegt auch die integrative und religionskritische Funktion, z. B. in der kritischen Distanzierung zu Theorien des Intelligent Design. Wenn Gott als Ursache oder Urgrund von allem gesehen wird, beuge dies nicht nur anthropomorphen und zu begrenzten Gottesvorstellungen vor, sondern forcieren auch eine konstruktive Weiterentwicklung der Gotteslehre (64f). S.s. Einschätzung, kosmologische Argumente müssen eine vermittelnde Funktion zwischen Empirie und Metaphysik einnehmen, ist unbeschadet der anschließenden Kritik Martin Breuls voll zuzustimmen; problematisch ist hingegen ihr einseitiges Werben für die Prozesstheologie mit der nicht begründeten normativen Festsetzung, „Antwortmöglichkeiten [seien] heute nicht mehr substanzontologisch zu formulieren“ (67; ähnlich Rosenhauer, vgl. 124).

Martin Breul rekonstruiert das kantische Argument für die Existenz Gottes aus der praktischen Vernunft: „Die Rechtfertigung des Glaubens an Gott ist [...] die Folge einer logischen Reflexion der Implikationen einer moralischen Lebenspraxis“ (91). Diese Formulierung dient auch als klare Abgrenzung gegen einen „moralischen“ Gottesbeweis, welcher die Existenz oder Gültigkeit moralischer Normen in Gott gründet. Allerdings schlägt sich B. hier auf eine bestimmte Seite der Kant-Exegese, nämlich ablehnend zur Auffassung, Moral würde „bei Kant unumgänglich zur Religion führe[n] und die Existenz Gottes zu einer moralisch notwendigen Annahme sowie den religiösen Glauben zur moralischen Pflicht“ machen (89). Zurecht sieht B. die Gefahr, dass Kant funktionalisierend „den Fokus zu sehr auf die Ethik und zu wenig auf die Theologie“ legt: Religiöser Glaube lasse sich nicht auf moralische Gebote zurückführen (91). Die Zurückweisung einer Denknöwendigkeit Gottes bei Kant hängt wohl mit B.s Ablehnung einer objektiven Evidenz des Sittengesetzes zusammen. Er wirbt für Modifikationen bzw. Fortschreibungen der Postulatenlehre: eine stärkere Verwurzelung in der Lebenspraxis und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, welche in der „menschlichen Sehnsucht nach Glück und Vollendung“ (95) gründet; eine Verortung des Sittengesetzes in konkreten Kontexten, u. a. eingebettet in „eine Praxis des Eintretens für Marginalisierte und Entrechtete“ (97) und im gemeinsamen Eintreten für eine nachhaltig gelingende Zukunft; die Verortung der Theorie in einer Mittelposition zwischen naivem Realismus und Anti-Realismus, welche „die ontologische Unabhängigkeit der göttlichen Wirklichkeit vom Erkenntnissubjekt [wahrt], ohne die Erkennbarkeit der göttlichen Wirklichkeit als ein theoretisches Unterfangen zu betrachten und sie damit doch wieder von jeglicher Lebenspraxis abzukoppeln“ (100).

Sarah Rosenhauer diskutiert Argumente für die Existenz Gottes aus der religiösen Erfahrung, wie z. B. das Rekurren auf Wunder und religiöse Gefühle. Leider beginnen die Ausführungen mit einer (auch in anderen Schriften häufig anzutreffenden) falschen Dichotomie bezüglich des Glaubensbegriffs, nämlich dass der Glaube „kein Erkenntnisgeschehen, das auf Evidenzen aufrucht, sondern ein Akt der Selbstinvestition in ein Beziehungsgeschehen“ sei (114; ähnlich bei B. die falsche Dichotomie von Vertrauen und objektiver Gewissheit, vgl. 101). Keine religiöse Evidentialistin, kein religiöser Evidentialist geht davon aus, Glaube sei ausschließlich ein Erkenntnisakt. R. führt im Anschluss selbst aus, dass es wichtig ist, Gründe angeben zu können, warum wir an Gott glauben. Zu pauschal ist die Feststellung, ein Interventionismus widerspreche „der neuzeitlichen Grundüberzeugung von der kausalen Geschlossenheit der Welt und der Autonomie des Subjekts“

(118): Die kausale Geschlossenheit der Welt ist eine (für die Vf.in: „nicht verhandelbare“, vgl. 121) hochgradig metaphysische Annahme. Die Autonomie von Menschen wird durch manche (z. B. vom Zufall ununterscheidbare oder auch intramentale, unter Zustimmung der Person geschehende) Eingriffe Gottes nicht unterminiert. Dass manche Ansätze „ontologisch einen Rückfall hinter die Moderne“ darstellten, geht nicht nur fälschlicherweise von einem klar definierten Begriff der Moderne aus, sondern wird in der heutigen Theol. viel zu oft als „Totschlagargument“ gegen alternative Theorien verwendet – wie auch die Rede von einem „Rückfall in naiv-realistische Spielarten unkritischer Metaphysik“ (119). Plausibel sind aber die Einwände gegen Argumente, die auf einer unmittelbaren Erfahrung Gottes basieren, da „das Erleben der Qualität eines Ereignisses immer schon vor dem Hintergrund bestimmter Überzeugungen stattfindet“ (ebd.). Die Explikation von Wundern als „einer Intervention des Anderen unserer Freiheit“ und einer „Freisetzung“ unserer Freiheit verbunden mit einer „Überwindung des freiheitstheoretischen Bestimmungsdenkens [...] durch das Paradigma der Liebe“ (124) klingt auf den ersten Blick nachvollziehbar. Doch auch eine „Freisetzung von Freiheit“ muss auf irgendeinem kausalen Mechanismus basieren – ob dieser nun als ein Eingreifen Gottes oder ein schöpfungsimmanentes Geistwirken auslegt wird. Wunder durchbrechen laut Rosenhauer „durch eine Wirkung ‚von außen‘ [...] eine normative Ordnung, die sich gegenüber den Menschen verselbständigt hat und gewaltförmig geworden ist“ (137). Gleichzeitig seien sie auf unsere Mitwirkung bzw. Zustimmung angewiesen und erweisen sich als unverfügbar. Rosenhauer diskutiert die Gefahr, durch ihre Explikation Wunder zu „säkularisieren“ (148), welche sie durch ihre Ausführungen (mit Gründen „normativer Natur“, 149) nur leicht abmildern kann.

Trotz mancher argumentativen Schwächen kann das vorliegende Buch zur Lektüre empfohlen werden, da in der heutigen deutschsprachigen Theol. verbreitete Denkmuster ausführlich vorgestellt und sowohl innerhalb der einzelnen Beiträge als auch in der Form des Streitgesprächs kritisch diskutiert werden. Dadurch, dass sich die Beitragenden in ihrer inhaltlichen und methodischen Arbeitsweise ähnlich sind, kommt das durch das Format erhoffte kritische Potenzial zu kurz. Dass das in der englischsprachigen Religionsphilosophie viel diskutierte teleologische Argument für die Existenz Gottes überhaupt nicht diskutiert wird (nur in einer prozesstheol. Variante wird es erwähnt, 66), stellt ein inhaltliches Manko dar, welches aber durch die methodische Schwerpunktsetzung nachvollziehbar ist – plädiert doch B. dafür, dass die Verantwortung des Glaubens an die Existenz Gottes nicht vor dem Forum der theoretischen Vernunft verhandelt und der Theismus nicht auf gleicher Ebene wie der Naturalismus angesiedelt werden sollte (72f; einzig S. steht für einen stärker integrativen Ansatz).

Abschließend soll auf zwei brillante inhaltliche Feststellungen hingewiesen werden: S. reflektiert den Status von Gottesbeweisen und argumentiert gegen eine klassische *praeambula fidei*-Lehre damit, dass bei Diskussionen von Argumenten für die Existenz Gottes „immer schon Vorstellungen von Gottes Eigenschaften mitspielen und mitreflektiert werden müssen“ (66). Außerdem setzt sie als plausible Restriktion, dass für einen freien Glauben die Existenz Gottes logisch kontingent bleiben muss (69f). Nach B.s Analyse von R.s Ausführungen seien dort „Freiheit und Autonomie letztlich nur ‚Zwischenstationen‘ auf dem Weg zu Anerkennung und Liebe – und damit zu ‚wahrer Freiheit‘“ (156). Als Anfrage bleibt – gerade in der aktuellen politischen und kirchenpolitischen Lage – wann und wo sich Freiheit in Liebe erfüllt, welche „Exzesse des Autonomiedenkens“ (ebd.) überwunden werden sollten, und welche Art von Einschränkung von Autonomie damit begründet werden kann und darf.

Über den Autor:

Johannes Grössl, Dr., Professor und Vertreter des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (johannes.groessler@lmu.de)"