

Christoph Böttigheimer

Wie den Glauben begründen?

Fundamentaltheologie zwischen
Metaphysik und Metaphysikkritik

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg im Breisgau
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Umschlagmotiv: © bgblue / GettyImages

Satz: ZeroSoft, Timisoara
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02535-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84045-6

Inhalt

Vorwort	9
Thematische Hinführung	11
a) Heils- und Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens	11
b) Wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis	17
c) Fundamentaltheologische Herausforderung	22

A. Metaphysik und Theologie

1. Beginn metaphysischen Denkens	26
a) Anfang europäischer Philosophie	26
b) Metaphysikbegriff	29
2. Vorsokratiker	32
a) Vorbemerkung	32
b) Ionische Naturphilosophen	33
c) Pythagoreer	37
d) Heraklit	38
e) Xenophanes von Kolophon	41
f) Eleatische Schule	42
g) Mechanisten bzw. Atomisten	45
h) Sophisten	49
i) Ursprungsfrage und philosophische Theologie	51
3. Klassische Metaphysik	56
a) Sokrates	56
b) Platon	57
c) Aristoteles	62
d) Nachsokratische Phase	69
e) „Metaphysik“ und „Ontologie“	74
4. Christliche Theologie und Metaphysik	77
a) Frühchristliche Rezeption	77
b) Bedenken gegenüber philosophischer Erkenntnis	82
c) Transformation griechischer Philosophie	87
d) Patristik	93
e) Patristisches Erbe	101
f) Scholastik	103

B. Metaphysikkritik und Theologie

1. Metaphysikkritik in der Neuzeit	116
a) Spätmittelalterlicher Nominalismus	116
b) Reformatorische Metaphysikskepsis.	120
c) Anthropologische Wende und neuzeitliche Subjektmetaphysik	122
d) Empirismus und Rationalismus.	125
2. Metaphysikkritik in der Moderne	131
a) Aufklärung und Metaphysikkritik	131
b) Religionsphilosophie und Neuscholastik	136
c) Neuansätze in der Glaubensbegründung	139
d) Religionskritik des 19. Jahrhunderts	141
e) Logischer Positivismus und kritischer Rationalismus	147
f) Konstruktivismus.	159
g) Metaphysik, Gewalt und Postmoderne	166
3. Theologische Relevanz der Metaphysik	176
a) Neues Interesse an Metaphysik	176
b) Metaphysische Grundlegung der Theologie	179
c) Anthropologischer Ansatz in der Metaphysik.	184
4. Metaphysische Neuansätze	186
a) Appell zur Metaphysik („Fides et Ratio“).	186
b) Transzendentalphilosophischer Ansatz (Karl Rahner).	191
c) Geschichtlich-freiheitlicher Ansatz (Walter Kasper)	197
d) Geschichtshermeneutischer Ansatz (Wolfhart Pannenberg)	206
e) Ausblick	214

C. Glaubensbegründung

1. Fundamentaltheologischer Anspruch	220
a) Rationale Glaubwürdigkeitserkenntnis.	220
b) Erstphilosophischer Abschlussgedanke	224
c) Anthropologie und praktische Metaphysik	226
2. Anerkennungstheorie	231
a) Relevanz der Intersubjektivität.	231
b) Anerkennung als anthropologisches Konstitutivum	235
c) Frühkindliche Grundlegung von Anerkennung	239
d) Gesellschaftliche Dimension von Anerkennung.	245
e) Gefahren der Anerkennung	251
3. Bedingungslose Anerkennung des Menschen.	256
a) Relationalität und Anerkennungssehnsucht	256
b) Gottes Würdigung des Menschen	261

c) Reich Gottes und Anerkennungstopos	268
d) Ursünde und Heilsbedürftigkeit	275
e) Heilserlangung – Rechtfertigung	277
4. Bedingungslose Anerkennung der Wirklichkeit	284
a) Welt und Anerkennungsparadigma	284
b) Geschaffene Wirklichkeit.	286
c) Anerkennung der Schöpfung	290
d) Gefallene Wirklichkeit.	295
 Rationale Glaubensverantwortung – Schlusswort	 299
a) Sinnfindung und eschatologische Heilswirklichkeit	299
b) Kosmische Eschatologie und Naturwissenschaft	301
c) Anthropologische Metaphysik und Anerkennungstheorie	304
d) Christlicher Heilsbegriff und Anerkennungstheorie.	306
e) Theismus – Monismus	309
 Bibliografie	 311
Personenregister.	347
Bibelstellenregister.	351

Vorwort

In einer durchrationalisierten Welt, in welcher der christliche Glaube seine kulturelle Selbstverständlichkeit einbüßt und die Glaubensweitergabe vor immer größeren Herausforderungen steht, ist eine rationale Glaubensbegründung wichtiger denn je. Die Frage, inwiefern das, was geglaubt wird, vernünftig verantwortbar ist, darf dabei nicht binnentheologisch verengt gestellt werden, sondern hat die aktuelle Lebenswirklichkeit mit einzubeziehen. Die Frage nach der Vernunft des Glaubens muss sich von den Fragen und Anliegen der Zeitgenossen zu denken geben lassen, geradeso, wie jede Antwort nur von der Frage her voll verständlich wird.

Zu jedem Text gehört ein Kontext, zu jeder Innenperspektive eine Außenperspektive. Dieses Außen wird heute wesentlich durch Wissenschaft und Technik geprägt, was ein vernunftgeleitetes Denken und Handeln forciert. Die Kehrseite dieser rationalen und technischen Orientierung ist nicht selten ein Hang zu irrationalen Weltanschauungen oder Überzeugungen bis hin zu Verschwörungsmethoden. Der christliche Glaube indes hat sich von Anfang an als ein vernünftiger Glaube verstanden, der durch Überzeugung und nicht durch Überredung weitergegeben werden möchte. Darum stellt die Flucht ins Irrationale keine Alternative dar, stattdessen muss sich die Glaubensrechenschaft den Rationalitätsforderungen stellen. Dies nicht nur wegen der von außen an sie herangetragenen Bedingungen, sondern vor allem aufgrund des dem christlichen Glauben innewohnenden Selbstanspruchs.

Schon die frühchristlichen Theologen waren bemüht, den Glauben gegenüber der Vernunft einsichtig zu machen und ihn vor kritischen Einwänden argumentativ in Schutz zu nehmen. Dazu diente ihnen vor allem die antike Philosophie, insbesondere die philosophische Metaphysik, woran sich bis zur Neuzeit nichts Grundlegendes geändert hat. In der heutigen Zeit jedoch, die mit unterschiedlichen Schlagworten zu charakterisieren versucht wird: Postmoderne, Nachmoderne, Spätmoderne etc., ist eine Skepsis gegenüber einer die Welt in ihrer Gesamtheit umfassenden Deutung unübersehbar. Anstatt Grundstrukturen der Wirklichkeit erfassen und ihre Vielfalt und Komplexität auf eine alles einende Einheit zurückführen zu wollen, was ureigenstes Anliegen von Metaphysik ist, wird vielfach in bewusster Abkehr von einem Einheitsdenken die Pluralität wertgeschätzt. Die darin implizierte Metaphysikkritik stellt die Fundamentaltheologie vor ernsthafte Herausforderungen: Wie soll der Glaube an den einen Schöpfergott als Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit ohne metaphysische Denkformen rational verantwortet werden? Kann eine rationale Glaubensrechenschaft unabhängig von metaphysischen

Überlegungen gelingen oder ist nach zeitgemäßen metaphysischen Ansätzen Ausschau zu halten? Dieser Frage nimmt sich der vorliegende Band an.

An dieser Stelle sei Frau Julia Siegert, Assistentin am Lehrstuhl für Fundamentalthologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, und Frau Anastasia Frank und Frau Angelina Krumma für die Mühe des Korrekturlesens herzlich gedankt, ebenso Frau Edeltraud Halbig, Sekretärin am Lehrstuhl, für die Erstellung der Register. Ein besonderer Dank gilt Frau Hortense Mayr für ihre kritische Sichtung des Manuskripts.

Nicht zuletzt sei dem Verlag Herder und insbesondere dem Lektor Herrn Dr. Stephan Weber für die unkomplizierte und stets hilfreiche Zusammenarbeit sehr herzlich Dank gesagt.

Eichstätt, im Oktober 2025

Thematische Hinführung

a) Heils- und Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens

Der jüdisch-christliche Glaube beansprucht, von sich aus, d. h. von innen heraus vernünftig zu sein. Vernunftkompatibilität bedeutet nicht, dass sein Inhalt gänzlich aus der Vernunft ableitbar oder der Vernunft als oberster Instanz völlig zu unterwerfen wäre, wie solches etwa zur Zeit der europäischen Aufklärung vom theologischen Rationalismus gefordert und in Form einer Vernunftreligion, die jegliche supranaturalen Gehalte zurückwies, umzusetzen versucht wurde.¹ Denn trotz seines Rationalitätsanspruchs gründet der christliche Glaube nicht in der Vernunft des Menschen, sondern zuallererst in der Offenbarung Gottes, wie sie im Alten und Neuen Testament normativ bezeugt wird. Obgleich die Existenz Gottes, da er kein innerweltliches Objekt ist, nie sicher bewiesen werden kann, sind Christinnen und Christen dennoch von der tiefen Überzeugung erfüllt, dass ihre Glaubenzustimmung zum Gott der Offenbarung nicht blind, sondern denkend verantwortet erfolgt, nicht zufällig, sondern wohlüberlegt und begründet, insofern sich der christliche Glaubensgehalt gegenüber der kritischen Vernunft einsichtig machen lässt.

In der Tat war der christliche Glaube von Anfang an von seiner Rationalität überzeugt (vgl. Röm 1,20; 12,1; Apg 17,16–34; 1 Kor 14,15; 1 Petr 3,15). Ein blinder Glaube würde der Würde des Menschen nicht gerecht, zudem könnte er weder einen überindividuellen, universalen Wahrheits- und Geltungsanspruch noch Verbindlichkeit erheben. Ein widervernünftiger Glaube ließe sich schwerlich vor dem Gewissen verantworten. Darum hat Immanuel Kant (1724–1804) Recht, wenn er sagt: „[E]ine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. – Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgetan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine *philosophische* Religionslehre[] zum Beschlusse hinzuzufügen.“²

Nur deshalb, weil der jüdisch-christliche Glaube rational verantwortbar ist, ist er diskursiv vermittelbar. Ziel christlicher Verkündigung ist kein werbendes Überreden, sondern ein argumentatives Überzeugen. Sollte dies aber

¹ Vgl. u. a. E. H. *Cherbury*, De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso; J. *Locke*, The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures (1695); J. *Toland*, Christianity not Mysterious (1696).

² I. *Kant*, RGVI, BA XVIIIff.

kaum oder gar nicht mehr gelingen, wäre die Glaubensweitergabe ernsthaft gefährdet, was in der heutigen, vor allem durch (natur-)wissenschaftliche Erkenntnisse aufgeklärten Zeit eine ernsthafte Gefahr darstellt. Zurecht formulierte einst Theodor W. Adorno (1903–1969): „Hat aber einmal der Glaube die Übereinstimmung mit der Erkenntnis, oder wenigstens die fruchtbare Spannung zu ihr verloren, so büßt er die Verbindlichkeit [...] ein.“³ Dementsprechend geht mit dem biblischen Offenbarungsglauben die unerlässliche Verpflichtung einher, seine Vernünftigkeit aufzuweisen; der Glaubensakt darf kein *sacrificium intellectus* abnötigen, sondern muss intellektuell verantwortet werden können. Eine antiintellektuelle Haltung ist nicht Ausdruck vermeintlich tieferer Religiosität, sondern verkehrt sie infolge „heilige[r] Einfalt“⁴ in Subjektivität bzw. Emotionalität und eine vernunftfreie Theologie erweist sich als idealer Nährboden für religiösen Fundamentalismus.

Ein Legitimitätsaufweis christlichen Glaubens ist heute umso wichtiger als er, anders als noch in vormoderner Zeit, nicht mehr kulturell selbstverständlich ist, sondern lediglich als eine Option unter mehreren anderen erscheint. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils waren sich dessen wohl bewusst und sprachen sich darum für einen „lebendigen und gereiften Glauben [aus], der so weit gebildet ist, dass er Schwierigkeiten klar zu durchschauen und sie zu überwinden vermag“ (GS 21). An anderer Stelle forderten sie, „in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort [zu] geben.“ (GS 4) Dieser Aufgabe kommt vor allem die Fundamentaltheologie nach. Sie hat sich „seit dem II. Vatikanischen Konzil kreativer, vielstimmiger, aber auch heterogener entfaltet“ als jede „andere Disziplin der katholischen Theologie.“⁵

Der jüdisch-christliche Glaube, dessen Vernünftigkeit es nachzuweisen gilt, gründet in der Überzeugung, dass sich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zunächst in der Geschichte Israels und zuletzt im Juden Jesus von Nazareth in menschlicher Gestalt geoffenbart hat und dieses Offenbarungseignis unüberbietbar und universal ist – oder, um mit Paulus zu sprechen, dass das, was offenbarungsmäßig in Christus „einmalig“ geschehen ist, „ein für alle Mal“ geschehen ist (Röm 6,10; vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes (vgl. Joh 1,14), sei „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), in ihm habe sich die göttliche Offenbarung endgültig ereignet (vgl. Hebr 1,2). Mithin gilt die Christusoffenbarung als das

³ *Th. W. Adorno*, Vernunft und Offenbarung, 25.

⁴ Vgl. *O. Roy*, Heilige Einfalt.

⁵ *K. Müller*, Wissenschaftstheoretische Profile, 139.

einzigartige, letztgültige und universale Heilsereignis: „Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ (Apg 4,12) Auch die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils sehen mit dem eschatologischen Christusereignis das höchste Offenbarungs- und Heilstadium erreicht, weshalb sie ausdrücklich lehren, dass keine weiterreichende, öffentliche Offenbarung bzw. keine umfassendere Heilswirklichkeit mehr zu erwarten sei (vgl. DV 4). In der Inkarnation des Gottessohnes ist nach christlicher Überzeugung Gottes letztgültiges Wort ein für alle Mal ergangen – in ihm sage Gott sich und alles⁶, habe er sich endgültig ausgesprochen.

Mit der Offenbarung Gottes, vor allem mit dem menschlichen In-Erscheinung-Treten des göttlichen Geheimnisses, verbindet der christliche Glaube nicht nur die Offenbarungs- und Heilsfülle, sondern ebenso das Aufleuchten umfassender Wahrheit. Der christliche Glaube erhebt darum auch einen letztgültigen Wahrheitsanspruch. Aber, so fragte schon Pilatus (vgl. Joh 18,38), was hat man sich unter dem Begriff der „Wahrheit“ genau vorzustellen?

Bei der biblischen Wahrheit geht es weder um eine abstrakte Sachwahrheit noch um eine objektive Wahrheit, sondern um eine Wahrheit, die Gott selbst ist. Wahrheit (ἡ ἀλήθεια [ʾämæt]) bezeichnet im biblischen Sinne das Heraustreten Gottes aus seiner Verborgenheit in die Unverborgenheit. Für Unverborgenheit steht in der Septuaginta das Wort Wahrheit (ἀλήθεια [alētheia]). Unmissverständlich wird im johanneischen Schrifttum von der Wahrheit in personifizierter Weise gesprochen (vgl. Joh 14,6); sie sei in Form der Inkarnation des göttlichen Logos erschienen (vgl. Joh 1,14). Die Wahrheit Gottes ist demnach ein Akt, seine Selbstmitteilung. Diesem wahren Gott werden in der Schrift die „stummen Götzen“ gegenübergestellt (1 Kor 12,2). Weil sie sich nicht offenbaren können, fehlt ihnen die Selbstverwirklichung in der Wahrheit. Besonders für den Evangelisten Johannes ist die Wahrheit ein Geschehen, das von Gott und nicht von der Vernunft ausgeht (vgl. Joh 1,10) und darum nur im Gottesglauben erfasst werden kann. Wer „die Worte Gottes“ (Joh 8,47) hört, die die Wahrheit sind (vgl. Joh 7,17), der wird „die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird“ ihn „befreien“ (Joh 8,32).

Biblisch besteht die Wahrheit in Gottes treuer und verlässlicher Zuwendung – Gott selbst ist wahr, weil er sich innergeschichtlich in dem, wie er sich kundtut, als zuverlässig und beständig erweist (vgl. Röm 3,3–7), zuletzt in Christus, dem fleischgewordenen Logos. Als Wahrheit-Gottes-in-Person tut er die Wahrheit Gottes kund, nämlich Gottes unbedingte und unüberbietbare Zuwendung, seine unverbrüchliche Heilszusage – sein vorbehaltloses und un-

⁶ Vgl. *Bonaventura*, 1 Sent. d.32 a.1. q.1 und 5.

widerruffliches „Ja“. Gottes Heilswahrheit lässt sich nicht von außen neutral bzw. philosophisch erfassen, vielmehr stellt sich die Wahrheit Gottes in der Gott-Mensch-Beziehung ein, indem sich die göttlichen Verheißungen im gelebten Vollzug des Glaubens konkretisieren, bewahrheiten und sich als zuverlässig und beständig erweisen. Nach hebräischem Verständnis ist Wahrheit das, was an- und fort dauert. Kennzeichnend für dieses biblische Wahrheitsverständnis ist das hebräische Wort אָמֵן (*'āmen*). Es ist ein Verbaladjektiv der Wurzel מָנָה (*mn*), deren Grundbedeutung lautet: sich halten an, feststehen, sicher sein, sich als zuverlässig erweisen, treu sein etc.; „Amen, ich sage euch“ ist zu verstehen im Sinne von ‚wahrlich, ich sage euch‘. Der Gewissheitsgrund des Glaubens ist Gottes Treuewahrheit, die im Glaubensvollzug überzeugt und sich bewährt (vgl. Ex 3,14). Weil Gott hält, was er verspricht, gewinnt der Gläubige sicheren Stand und wird ihm Beständigkeit verheißen – „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Somit ist die biblische Wahrheit weder ahistorisch noch abstrakt, sondern konkret und lebendig, weshalb die Geschichte eine zentrale Dimension von Wahrheit ist.

Gottes Wahrheit ist seine Selbsterschließung inmitten der Geschichte. Sie schenkt dem Menschen Halt, Sicherheit und Ordnung. „Der Hebräer fragt nicht: ‚Was ist Wahrheit?‘, sondern ‚Wo geschieht Wahrheit?‘ Insofern ist Gott der Wahre, ja die Wahrheit.“⁷ Der christliche Glaube greift diesen alttestamentlichen Wahrheitsbegriff auf und fokussiert ihn, wie gesagt, auf Jesus Christus hin. Nachdrücklich lässt der Evangelist Johannes Jesus vor Pilatus sagen: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ (Joh 18,37) Folglich bedeutet die Verkündigung des Glaubens an Gottes Wort, die „Wahrheit offenbar“ zu machen (2 Kor 4,2).

Im Hervortreten Gottes wird seine Wahrheit offenbar, die absolut und eine ist und immer und überall gilt. Wie sich mit Gottes Wahrheit eine absolute, universale Geltung verbindet, so beansprucht diese auch jener Glaube, der sich der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verpflichtet weiß. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Christinnen und Christen über ein exklusives Erkenntnisprivileg und damit verbunden über die Wahrheit verfügen würden. Sie ist ihnen nicht wie ein Besitz gegeben, hat sie sich doch personal und nicht dinghaft kundgetan, weshalb über sie nicht einfach verfügt werden kann, so wenig sie die Vernunft vollkommen zu durchdringen vermag.

Aufgrund des Christuseignisses, so wurde bislang dargelegt, erhebt die christliche Religion einen unüberbietbaren Heilsanspruch, verbunden mit einem universalen Geltungs- und Wahrheitsanspruch. Dieser ist vom Anspruch

⁷ D. Leutert, *Der Wahrheitsbegriff*, 31.

anderer Religionen nicht grundsätzlich unterschieden. Denn, so brachte es der lutherische Theologe Carl Heinz Ratschow (1911–1999) einmal auf den Punkt, „[z]um rel.[igiösen] Glauben gehört in allen Religionen – auch im Buddhismus – die Überzeugung, mit dem eigenen Glauben der letztgültigen Wahrheit teilhaftig zu sein. Wer diese Überzeugung nicht aufbringt, hat an keiner Religion teil.“⁸ Religiöser Glaube kann gar nicht anders als seine Überzeugung als unhintergebar und universal anzusehen und damit die je eigene Religion als die wahre Religion schlechthin, soll dieser Glaube nicht der Beliebigkeit und Bedeutungslosigkeit anheimfallen. Jede Religion hat „ein Wissen um ihre Schlechthinnigkeit [...]. Es ist nicht wahr, dass es Religionen, wie z. B. den Hinduismus, gebe, die alles verstehen und alles für recht halten, was man dann Toleranz nennt. Die Religionen denken gar nicht dran. Auch Gandhi oder die modernen Hinduheiligen haben nicht daran gedacht.“⁹ Wie sollte die Wahrheit der eigenen Religion denn auch bloß als eine Wahrheit unter mehreren anderslautenden oder gar widersprüchlichen Wahrheiten begriffen werden können, da sich doch der Glaubende von seiner Religion vollkommen, ohne Wenn und Aber, beansprucht weiß? Religiöser Glaube kann den Menschen nur dann umfänglich binden und letztgültige Orientierung geben, wenn die geglaubte Wahrheit im Blick auf das Gesamte der Wirklichkeit – Welt, Mensch und Geschichte – für die eine und umfassende Wahrheit gehalten wird und nicht bloß für eine entfernte Annäherung an sie oder für einen Teilaspekt von ihr. Im Falle von Letzterem ergäbe die ausschließliche Bindung, wie sie von den großen Weltreligionen für ihre Angehörigen allenthalben erhoben wird, keinen Sinn.

Jüdischer, christlicher und islamischer Monotheismus erheben einen universalen und absoluten Geltungsanspruch. Die christliche Religion beansprucht, wie die anderen großen abrahamitischen Weltreligionen auch, nicht nur eine Teilwahrheit zu bezeugen, sondern vom Gott Israels und Jesus Christus als der einen alles umfassenden Wahrheit zu handeln sowie von der endgültigen Heilsbestimmung aller Wirklichkeit. Tatsächlich verbindet sich mit dem biblischen Glauben eine universale Perspektive. Schon im Alten Testament wird der Gott Israels als Schöpfer des Himmels und der Erde (vgl. Gen 1,1–25) sowie als Schöpfer aller Menschen bezeugt, die gemäß seinem eigenen Bild und Gleichnis geschaffen seien (vgl. Gen 1,27). Außerdem wird im Neuen Testament dem Christusereignis unverkennbar eine universale Bedeutung und eine Alleingeltung im Blick auf das Ganze der Welt zugesprochen. Vor allem in den deuteropaulinischen Briefen findet sich die Vorstel-

⁸ C. H. Ratschow, *Absolutheit des Christentums*, 13.

⁹ *Ders.*, *Das Christentum unter den Weltreligionen*, 63.

lung vom kosmischen Christus: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.“ (Kol 1,15–17; vgl. Joh 1,3) Christus sei das Haupt, in dem alles zusammengefasst sei – „alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10). Als Ursprung und Ziel alles Geschaffenen sei er es allein, der die Fülle des Lebens schenke (vgl. Joh 10,10). Gemäß dieser universal-kosmischen Bedeutung geht der christliche Glaube ganz selbstverständlich davon aus, dass Christus eine universale und abschließende Antwort auf die Frage nach dem Gelingen menschlicher und nicht-menschlicher Existenz bereithält, ja, dass er diese Antwort selbst ist.

Eine universale und unbedingte Bedeutung, wie sie Christus und seiner Botschaft zugesprochen wird, muss, um dies noch einmal zu betonen, nicht notwendigerweise zu einem exklusivistischen Glaubensverständnis bzw. zu einem dogmatischen Ausschließlichkeits- bzw. Absolutheitsanspruch führen, wie dies über Jahrhunderte hinweg der Fall war und nicht erst im Zuge moderner Missionsbestrebungen, wie sie sich im Horizont des europäischen Kolonialismus abspielten, schreckliche Konsequenzen zeitigte. Dass sich mit dem Bekenntnis zur Unüberbietbarkeit der Christusoffenbarung auch eine inklusivistische Haltung verbinden lässt, brachten die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils quer durch die verschiedenen Konzilsdokumente überzeugend zum Ausdruck, nicht nur, aber vor allem in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“.

Mit dem umfassenden Heils- und Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens geht die Aufgabe einher, diesen Anspruch vor dem Forum der kritischen Vernunft so einzulösen, dass er kognitiv-reflexiv begründet erscheint und eine damit verbundene Glaubensoption verantwortet werden kann. Es gehört zum Selbstverständnis christlicher Theologie, sinnerfülltes Wort, vernünftige Rede (λόγος [logos]) von Gott (θεός [theos]) zu sein. Eine solche vernunftgeleitete Gottrede ist vorzugsweise mittels eines wissenschaftlichen Diskurses vorzunehmen, geht es in der Wissenschaft doch gerade um die methodische Suche nach vernünftiger Erkenntnis bzw. Wahrheit.¹⁰ Unter dieser Rücksicht ist die akademische Theologie zu Recht an der Universität, dem Haus der Wissenschaften, angesiedelt; sie ist mit ihrer vernünftigen, d. h. diskursiv zu begründenden Gottrede auf die anderen, gleichfalls um Wahrheit ringenden Wissenschaften verwiesen und angewiesen.

¹⁰ Vgl. K. Popper, Objektive Erkenntnis, 70.

b) Wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis

Indem die Theologie als vernunftgeleitete Gottrede von der Wahrheit handelt, die Gott ist, handelt sie zugleich von der Wahrheit aller Wirklichkeit, insofern diese als Gottes Schöpfung begriffen wird. Unter dieser Rücksicht überragt der Wahrheitsanspruch christlicher Theologie den der anderen Wissenschaften. Im Gegensatz zu diesen hat es die Theologie nicht mit Einzelaspekten der Wirklichkeit bzw. mit Einzelwahrheiten zu tun, sondern mit der Gesamtwirklichkeit und damit mit der Wahrheit im Ganzen. Gleichwohl kann sie ihren Wahrheitsanspruch nur im Horizont dessen einlösen, was in den Wissenschaften als vernünftig und wahr gilt.

Was bezogen auf die Wirklichkeit unter Wahrheit zu verstehen ist, lässt sich wissenschaftlich nicht eindeutig bestimmen. Zwar wurde die altgriechische Philosophie von Anfang an von der Wahrheitsfrage angeleitet, dennoch aber gelang es im Laufe der Geschichte nie, den Wahrheitsbegriff als philosophischen Kernbegriff abschließend zu definieren. Dies gelingt heute umso weniger als „[d]er Wahrheitsbegriff [...] zum Label einer kaum mehr überschaubaren und völlig disparablen Fülle von Problemstellungen geworden“ ist.¹¹ Infolgedessen lassen sich gegenwärtig sehr unterschiedliche philosophische Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Kohärenz-, Redundanz-, Konsens-, Disquotations-, semantische, pragmatische Theorie etc.) ausfindig machen, bei denen es nicht immer klar ist, ob es sich um den Prozess der Wahrheitsfindung handelt oder um den Begriff von Wahrheit selbst. Oftmals werden auch nur unterschiedliche Dimensionen der komplexen Wahrheitsthematik expliziert. Dasselbe gilt selbstredend für den Vernunftbegriff, von dem in der Philosophie ebenfalls kein einheitliches Verständnis vorliegt.

Trotz aller Unterschiede im Wahrheitsbegriff ist die traditionelle Adäquanztheorie nicht gänzlich überholt, wonach die Wahrheit in der Entsprechung von Denken und Sein auszumachen sei. Dies bedeutet, eine Aussage gilt dann als wahr, wenn das Begriffene mit der Sache selbst übereinstimmt, diese also sachgerecht zur Sprache gebracht wird. Ort der Wahrheit ist damit das Urteil, das sich durch Selbigkeit zwischen Denken und Seiendem auszeichnet. Materialiter wird der Wahrheitsgehalt eines Urteils also durch die Übereinstimmung mit dem Seienden bestimmt, während formaliter das logische Nicht-Widerspruchsprinzip die Richtung angibt: Ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein, wie dies erstmals Parmenides (ca. 515–445 v. Chr.) zum Ausdruck brachte: „Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST *ist*“; es muss „also entweder ganz und gar sein oder über-

¹¹ A. Kreiner, Ende der Wahrheit?, 3.

haupt nicht.¹² Das, was ist, kann also nicht nicht sein und nur das, was ist, kann auch gedacht werden. Von Parmenides' Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ging ein wichtiger Impuls nicht nur für die gesamte Wissenschaftstheorie aus, sondern ebenso für das ontologische Nachdenken: Wo sich das Seiende unverborgен darbietet, da manifestiert sich das Sein als Wahrheit der Vernunft; Sein und Denken werden identisch. Wie Parmenides erstmals Sein und Denken in einen engen Zusammenhang brachte, so betonten auch Sokrates (470–399 v. Chr.), Platon (ca. 427–347 v. Chr.) und Aristoteles (384–322 v. Chr.) den Widerspruchs- bzw. Identitätsgedanken und damit verbunden den Realitätsbezug des Denkens. Für Aristoteles war das Axiom des auszuschließenden Widerspruchs für das Denken zentral, sei doch „der Satz ‚contradictorische Aussagen können nicht zugleich wahr sein‘ der sicherste unter allen“.¹³

Die Adäquationsformel stellt weniger eine umfassende Definition von Wahrheit dar, vielmehr zeigt sie eine formale Bedeutungsrichtung für Wahrheit an: Wahrheit ist dann gegeben, wenn das Denken mit dem Seienden in der realen Außenwelt übereinstimmt und wenn entsprechende Aussagen keinen Widerspruch enthalten. Wann aber ist eine Kongruenz zwischen Denken und Sein gegeben? Was sind die entsprechenden Kriterien? Wodurch lässt sich die adaequatio zwischen Denken und Sein, intellectus und res, genau bestimmen? Ging man bis zum Spätmittelalter mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass es die göttliche Wahrheit selbst sei, die sich dem Menschen zeige und im Sein der Wirklichkeit zum Vorschein komme, so dass sich die menschliche Vernunft vom Geist Gottes getragen wissen dürfe, ist diese Überzeugung in der Neuzeit, näherhin im Zuge der Emanzipation der Philosophie von der Umklammerung durch die Theologie und der Ausbildung moderner Naturwissenschaften, im Kontext des kritischen Rationalismus etc. zunehmend brüchig geworden. Verschiedene, grundsätzliche Fragen drängen sich seither auf: Reicht die Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt hin, um bis zum An-sich-Sein der Dinge vorzustoßen? Wenn sich die Existenz Gottes der menschlichen Vernunft einsieht entzieht, wie soll dann für den Menschen das tiefe Wesen aller Wirklichkeit fassbar werden? Wenn das adäquationstheoretische Wahrheitsverständnis von der grundlegenden Differenz zwischen Sache und Sachverhalt, res und intellectus, ausgeht, wie kann dann die Wahrheitserkenntnis des Menschen diese Differenz wieder aufheben, d. h. beides – Sein und Denken – zur Deckung bringen wollen?

¹² DK 28, B 8.

¹³ *Aristoteles*, *Metaphysik*, IV, 1011b.