

Die Rationalität des Glaubens

Saskia Wendel

Das Unternehmen einer rationalen Theologie ist unverbrüchlicher Teil philosophischen Reflektierens, das ist Volker Gerhardts tiefste Überzeugung, und sie leitet seine Reflexionen über das Göttliche. Ich teile diese Perspektive uneingeschränkt, denn „eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“¹ Holm Tetens hat jüngst das Programm einer rationalen Theologie so gekennzeichnet: „Theologie verdient nur dann rational genannt zu werden, vermag sie die ‚Sache mit Gott‘ mit vernünftigen Überlegungen auszufechten.“² Dabei verwies er explizit auch auf die Aufgabe rationaler Theologie, den Gottesglauben als vernünftige Hoffnung zu rechtfertigen.³

Dieses Verständnis rationaler Theologie ist jedoch – und hier unterscheide ich mich von Gerhardts Position – nicht für eine philosophische Theologie bzw. die Philosophie reserviert.⁴ Vielmehr gilt sie auch für die theologische Disziplin und deren Reflexion der „Sache mit Gott“, wenn sie sich in die Tradition einer *ratio fidei* stellt, wie sie etwa Anselm von Canterbury, Petrus Abaelardus, Meister Eckhart oder Nikolaus Cusanus lange vor der Kantischen Bestimmung einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vertreten haben. Sie wussten darum, dass Religion und Glaube in doppelter Hinsicht einer vernünftigen Rechtfertigung bedürfen: zum einen darin, sie als grundsätzlich sinnvolle und vernunftkompatible Vollzüge und Haltungen bewussten Daseins zu kennzeichnen, also als eine zutiefst rationale Lebensform, und zum anderen darin, die

1 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. XVII-XIX.

2 Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, S. 7 f.

3 Vgl. ebd., S. 10.

4 Anders Gerhardt: „Früher hätte man eine Untersuchung der vorliegenden Art wohl eine ‚natürliche‘ oder ‚rationale Theologie‘ genannt. Dagegen hätte ich auch heute nichts einzuwenden, solange klar bliebe, dass diese Art der Theologie seit ältesten Zeiten zur Philosophie gehört.“ (10)

konkreten materialen Gehalte des Glaubens in ihren universalen Geltungsansprüchen zu rechtfertigen und rational zu verantworten. Dazu gehört nicht nur die Aufgabe, Tradiertes verständlich zu machen und zu aktualisieren, sondern auch, es kritisch zu beurteilen, auf Plausibilität, somit auch auf Konsistenz und Kohärenz, zu prüfen.

Mit Volker Gerhardt bin ich jedoch nicht allein in der grundlegenden programmatischen Ausrichtung seiner philosophischen Theologie einig, sondern auch in zentralen Motiven, die dieser Theologie zu eigen ist: dem Verständnis von Religion als Sinndeutung, die Rationalität des Glaubensaktes sowie dessen Bindung an ein freies Subjekt, die Bestimmung des göttlichen Grundes nicht nur als „Göttliches“, sondern auch als „Gott“. Ich möchte mich im Folgenden auf die Konzeption von Religion und Glaube innerhalb einer rationalen Theologie konzentrieren, und dies im Diskurs mit Gerhardts Entwurf.

I Religion als Sinndeutungssystem bewussten Lebens

Im Fokus von Gerhardts rationaler Theologie steht nicht allein der Begriff des Göttlichen, sondern auch derjenige des Sinns; die Hinwendung zum Göttlichen ist Moment einer umfassenden Sinndeutung menschlicher Existenz, die das Selbst immer schon vollzieht, ja vollziehen muss, um sein Leben gelingend führen zu können:

Von diesem Sinn, in dem wir durchschnittlich leben, als sei er uns bekannt, und der uns verzweifeln lässt, sobald er fehlt (und dennoch die Verzweiflung trägt), handelt das vorliegende Buch. [...] Unter dem Eindruck dieses uns stützenden und fördernden Sinns gewinnen wir die rationale Zuversicht, der zu sein, der wir sind oder sein möchten, um dort, wo es uns wichtig erscheint, über uns selbst hinauszugehen. Darauf beruht alles, was wir als kulturelle Leistung schätzen. (23)

Zu Recht stellt Gerhardt hier den Sinnbegriff ins Zentrum seiner Überlegungen, denn das Aufkommen von Religionen ist mit der Aufgabe der Sinndeutung bewussten Daseins unauflöslich verbunden. Diese Aufgabe der Sinndeutung wurzelt darin, dass bewusstes Dasein in eine grundlegende Ambivalenz, ja eine Spannung gestellt ist, nämlich diejenige zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung, zwischen dem unbedingten Moment der Selbstgewissheit und dem unendlichen Ausgreifen des Bewusstseins im Vollzug all seiner Vermögen einerseits und der Endlichkeit und Begrenztheit, der Fragilität und Vulnerabilität der Existenz, die eben auch

zur Selbsterhaltung zwingt, andererseits. Dasein ist auf Anderes hin eröffnet und fähig dazu, sich selbst zu transzendieren, und doch auch immer wieder auf sich selbst zurückgeworfen. Diese Ambivalenz ist sämtlichen Vermögen und Vollzügen bewussten Lebens eingeschrieben: dem Erkennen, Fühlen, Wollen, Handeln. Das Bewusstsein, genauer das ihm zugehörige reflexive Vermögen des Verstandes, trägt im Übrigen zur Verschärfung der skizzierten Spannung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit bei: Bewusstes Leben besitzt die Möglichkeit, über sich selbst und seine Lebensführung zu reflektieren und damit auch über die Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem, und genau dies kann das Spannungsmoment selbst noch einmal verstärken.

In diese Situation gestellt ist bewusstes Leben nicht nur dazu befähigt, sondern auch dazu gezwungen, seine Existenz zu deuten und ihr in diesen Deutungen einen Sinn zu verleihen, um sein Leben gelingend führen zu können. Denn dieser Sinn stellt sich ja in besagter Situation nicht unmittelbar von selbst schon ein. Jene Sinndeutung des Lebens dient dann auch der Kontingenzbewältigung, kann aber auch dazu führen, das Empfinden der Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem zu verstärken, anstatt es zu bewältigen, wenn sich der Eindruck verfestigt, dass es Sinn und Bedeutung womöglich letztlich gar nicht geben kann. Die Ambivalenz bewussten Lebens wird so auch zur Signatur der sinndeutenden und sinnstiftenden Fähigkeit des Bewusstseins: Sie ist „Götterfluch“, weil sie in ihrer Suche nach Sinn womöglich nichts anderes ist als ein absurdes Endlosverfahren, zugleich aber auch „Gottesgabe“ in eben genau jenem kreativen Vermögen, sinngenerierende Lebensdeutungen und Lebenspraxen hervorzubringen.

Unbeschadet dessen gibt sich Dasein einen Sinn, um in seiner existenziellen Situation ein gelingendes Leben führen zu können, es konstruiert sich eine Biographie, einen Lebenslauf, an dessen Ende allen Versuchen der Kontingenzbewältigung zum Trotz zweifelsohne der Tod steht. Ob bewusstes Leben im Tod verendet oder sich darin und durch ihn hindurch vollendet, bleibt offen. Und dennoch kommen wir nicht umhin, trotz oder gerade wegen der Unausweichlichkeit des Todes unserem je eigenen Leben Sinn und Bedeutung zu verleihen.

Sinndeutungen betreffen jedoch nicht nur die individuelle Existenz, sondern sie beziehen sich auf Andere und Anderes, letztlich auf all das, was wir „Welt“ nennen. Und darin können sie zu einer Dimension vorstoßen, die das Ganze der Wirklichkeit betrifft, und damit verbunden zu „letzten Fragen“ bzw. „letzten Gedanken“, die in die Frage nach dem Sinn

des Ganzen, nach universalem, die individuelle Perspektive transzendierenden Sinn münden. Gerhardt markiert diesen Bezug auf ein universales Ganze der Wirklichkeit in der Sinnsuche bereits als das entscheidende Moment religiöser, näherhin theistischer Sinndeutung:

[...] zur Kennzeichnung dieses allgemein gefassten, den Lebensvollzug im Ganzen fundierenden *Sinns* bietet sich, so meine ich, bis heute kein besserer Begriff an als der des *Göttlichen*. Und wo es einem Menschen gelingt, sich zu diesem Göttlichen in ein ihn *persönlich* berührendes Verhältnis zu setzen, hat er einen guten Grund, das Göttliche als *Gott* anzusprechen. (24)

Auch wenn das Ganze der Wirklichkeit durchaus zum Begriff einer „alles bestimmenden Wirklichkeit“⁵ in Bezug gesetzt werden kann, die in religiöser Perspektive Gott genannt wird, so erscheint mir der Schritt von einer auf das Ganze bezogenen zu einer religiösen Sinndeutung hier fast ein wenig zu schnell gesetzt. Eher könnte man von einer Metaphysik der Sinn- und Lebensdeutung sprechen, die es wagt, im Blick auf das Ganze „letzte Gedanken“ zu denken.⁶ Doch diese müssen nicht schon per se sich auf Göttliches oder auf Gott beziehen. Auch naturalistische Selbst- und Weltdeutungen können beispielsweise das Ganze reflektieren und damit auch einen universalen Sinn konstruieren, der das Individuelle gleichsam voraussetzt und umgreift.⁷ Es gibt also Sinndeutungen, deren Ziel es ist, Möglichkeiten gelingender Lebensführung zu entwerfen und dabei durchaus das Ganze in den Blick zu nehmen, ohne aber zugleich eine religiöse Selbst- und Weltdeutung einzunehmen. Sie plädieren vielmehr dafür, die Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem auszuhalten und darin anzuerkennen, dass es umfassenden Sinn und Bedeutung letztlich nicht

5 So die berühmte, vor allem von Wolfhart Pannenberg rezipierte und ‚popularisierte‘ Formulierung Rudolf Bultmanns (vgl. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I (1933), Tübingen 1993, S. 26-37, hier: S. 26).

6 Der hier gebrauchte Metaphysik-Begriff ist somit weder gleichbedeutend mit Ontologie noch mit philosophischer Theologie. Als metaphysisch wird vielmehr diejenige Reflexion genannt, die im Vollzug der Sinndeutung bewussten Lebens und im Blick auf universalen Sinn „letzte Fragen“ stellt und „letzte Gedanken“ denkt, und dies muss keineswegs zwangsläufig in die Annahme der Existenz eines Absoluten, Göttlichen oder Gottes münden. Vgl. zu diesem Verständnis von Metaphysik auch Dieter Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 74-84 und S. 194-216.

7 Vgl. Tetens, *Gott denken*, S. 21: „Der Naturalismus gibt wie jede Metaphysik Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr.“

geben kann. Daraus kann die Aufforderung und Anforderung erwachsen, sich um eine gelingende, glückende Lebensführung gerade unter Anerkennung dieser Bedingtheit zu bemühen.

Es gibt aber auch die Möglichkeit religiöser Sinndeutungen, die sich ebenfalls auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen, und in denen die Hoffnung auf Versöhnung der genannten Spannung bewussten Lebens artikuliert wird in der Überzeugung, dass Unbedingtes existiert in Form schlechthin unbedingten Seins bzw. Lebens. Im Zentrum des Religiösen steht also der Glaube an die Existenz von Unbedingtem als tragendem Sinn und Grund der Wirklichkeit und damit auch bewussten Daseins, den Grund, den Gerhard das Göttliche nennt.⁸ Religiöse Sinndeutungen sind sensibel für die „Risse und Schründe der Welt“ (Adorno) und für deren Erlösungsbedürftigkeit, und darin zugleich dafür, dass diese Erlösung niemals durch das kontingente Dasein allein garantiert werden kann. Erlösung steht bleibend aus, und sie kann nicht herbeigezwungen, sondern letztlich nur geglaubt und vertrauend erhofft werden. Entsprechend hatte ja Immanuel Kant die Frage der Religion treffend als die Frage „Was darf ich hoffen?“ bestimmt, der die Frage „Was soll ich tun?“ vorangeht. Diese Frage muss nicht schon in christlicher Perspektive beantwortet werden; man könnte an dieser Stelle auch für das Ideal des Verlöschens der individuellen Existenz plädieren, das definitive Zurücklassen des leidvollen Lebens, wenn sich dann auch unweigerlich die Frage aufdrängt, ob dies im Blick auf die „Toten und Zerschlagenen“ (Benjamin) tatsächlich eine tröstende Antwort sein kann.

Es gehört nun zu den zentralen Aufgaben rationaler Theologie, gute Gründe für die Option einer religiösen Sinndeutung zu nennen und damit die eigene metaphysische Position zu rechtfertigen, und dies im Diskurs mit anderen, nichtreligiösen Deutungen wie etwa naturalistischen Metaphysiken. In ihrer Rationalität entspricht Theologie der Rationalität religiöser Sinndeutung und der sie bestimmenden religiösen Überzeugungen. Die dieser Sinndeutung und ihren Überzeugungen zu Grunde liegende Haltung und epistemische Einstellung wird gemeinhin Glaube genannt, und es gehört zu den zentralen Aufgaben der (fundamental-)theologischen

8 Vgl. Saskia Wendel, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010; dies., „Sich dem Unbedingten verdankt fühlen. Vom Ursprung der Religiosität im bewussten Leben“, in: Gerhard Oberhammer, Markus Schmücker (Hg.), *Die Relationalität des Subjektes im Kontext der Religionshermeneutik. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*, Bd. 70, Wien 2011, S. 45-76; dies.: „Die Wurzel der Religionen“, in: *FZPhTh 53* (2006), S. 21-38.

Grundlagenreflexion, das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. von Glauben und Wissen zu bestimmen und dabei auch das differenzspezifische Charakteristikum des Glaubens zu benennen. Auch Gerhardt stellt sich dieser Aufgabe, denn ohne diese Verhältnisbestimmung stünde das Anliegen einer rationalen Theologie auf tönernen Füßen.

II Die Rationalität religiöser Sinndeutung: Glauben und Wissen

Gerhardt zufolge sind Glauben und Wissen wechselseitig aufeinander bezogen. Im Durchgang durch die Kantischen Reflexionen zu den bereits von Platon gekennzeichneten epistemischen Einstellungen Meinen, Glauben und Wissen stellt Gerhardt heraus, dass der Glaube auf der einen Seite Wissen voraussetze insofern, als der Glaube mangelndes Wissen zu kompensieren suche, und dieser Mangel an Wissen wird ja nur dann empfunden, wenn es Wissen gibt. Glauben wird dabei jedoch von Gerhardt nicht primär als Wissensmangel (und damit eigentlich defizitär im Vergleich zum Wissen) bestimmt, sondern als „Vertrauen auf eine sachliche Bedeutung, einen persönlichen Wert und in der Hoffnung auf praktische Wirksamkeit“ (175). Als Vertrauen bestimmt setzt aber der Glaube nicht nur Wissen voraus, sondern umgekehrt basiert Wissen auch auf Glauben: „Also glaubt jeder Mensch, der etwas weiß, und er glaubt ausnahmslos, dass ihm dieses Wissen etwas bedeutet. In diesem Glauben verlässt er sich auf dieses Wissen und vertraut darin zugleich sich selbst – zumindest sofern er sein Wissen [...] zur Geltung bringen kann.“ (Ebd.)

Diese Bestimmung von „glauben“ erinnert stark an Franz von Kutscheras Verständnis des fiduzialen Glaubens sowie an Ludwig Wittgensteins Überlegungen zur Anerkennung und des Sich-Verlassens als Basis des Wissens.⁹ Glauben, so Gerhardt, ist Glauben im Wissen und Vertrauen auf die jedes Wissen tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt sowie auf die Einheit des Ganzen der Wirklichkeit, ja auf die Erkenntnismöglichkeit der Wirklichkeit überhaupt und die Möglichkeit, sich darüber mit anderen zu verständigen (176 f.). Für Gerhardt kristallisiert sich genau hier die Rationalität des Glaubens heraus insofern, als es sich um eine epistemische Überzeugung handelt. In seiner Basalität auch hinsichtlich des Wissens ist der Glaube nicht nur mit Glaubensüberzeugungen identisch, also mit Propositionen, die einen konkreten Gehalt bzw. Sachverhalte ausdrücken,

9 Vgl. Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin u.a. 1991, S. 122 f., 233; Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Nr. 378, 509.

sondern mit einem rationalen (da auf Vernunft und Wissen bezogenes) Gefühl, und dieses Gefühl ist sowohl ein Verlangen nach Sicherheit und Gewissheit als auch ein Gefühl tiefer Überzeugung und des Vertrauens in das Geklaubte (178 f.).

Hinzu kommt das Streben nach Einheit und Nähe zu dem, was geglaubt wird (dem Grund des bedeutungsvollen Ganzen der Wirklichkeit), letztlich das Gefühl der Liebe. Hier aber ist Glaube nicht mehr nur epistemisch von Bedeutung (etwa als Vertrauen in die Möglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit und in das Erlangen von Wissen), sondern bereits religiös gefasst im Sinne eines religiösen Gefühls, das Gerhardt als „Gewissheit, im Universum seine Heimat, sein Zuhause zu haben“ (188) bzw. als „*Endlich im Unendlichen zu sein*“ (189) kennzeichnet. Letztlich handelt es sich um einen Glauben an den göttlichen Sinn des Daseins (225), insofern der tragende Grund des Ganzen mit dem Göttlichen in eins gesetzt wird. Diese Überlegungen haben meines Erachtens große Nähe zur mystischen Theologie Meister Eckharts, denn diese beansprucht, intuitiv und vorreflexiv in Form eines unmittelbaren Erlebens bzw. Gefühls sich mit dem göttlichen Grund zu einen und im Vollzug dieser Einung mit dem Göttlichen eine umfassende Gottesgewissheit zu erlangen in Form eines Sich-Getragen- und Verbunden-Wissens mit diesem alles tragenden und in sich umfassenden Grund.¹⁰

Ich teile die Bestimmung des Glaubens als epistemische Form und damit als Teil und Moment der Vernunft und damit dessen grundsätzliche Rationalität, anstatt ihn als irrational, als Gegenstück der Vernunft o.ä. zu verstehen. In jener Rationalität des Glaubens (und damit auch des Religiösen) gründet ja auch das Programm einer rationalen Theologie. Ich teile ebenso die Bestimmung des Glaubens als Vertrauen, also als fiduzialen Glauben – eine Haltung, die per se noch nicht religiös ausgerichtet sein muss, eben weil unser gesamtes Selbst- und Weltverhältnis und damit nicht zuletzt die Möglichkeit gelingender Lebensführung auf diesem Glauben im Sinne eines Vertrauens und eines Sich-Verlassens basiert, und dies ist auch die Möglichkeitsbedingung des spezifisch religiösen Glaubens. Doch anders als Gerhardt, der von einem Glauben im Wissen spricht

10 Vgl. zur mystischen Erkenntnis ausführlich Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, S. 17-42; dies., „*Einung mit Gott. Mystik und Monismus*“, in: *Geist und Leben* (2014), S. 387-397; dies.: „*Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik*“, in: *Geist und Leben* (2011), S. 15-27.

sowie vom Anspruch einer Sicherheit und Gewissheit im Glauben, unterscheide ich zwischen den beiden epistemischen Formen Wissen und Glauben und suche den Glauben von jeglichen mit Wissen verbundenen und damit von Gewissheitsansprüchen theoretischer Vernunft zu lösen. Glaube muss ja gerade vertrauen und sich auf etwas verlassen, eben weil er das, woran er glaubt, worauf er sich verlässt, nicht wissen kann.¹¹

Ich verknüpfe den Glauben daher nicht mit dem Wissen, sondern mit dem Handeln bewussten Daseins, stelle also die praktische Dimension des Glaubens im Horizont von Sinndeutungspraxen heraus, insbesondere dann, wenn es sich um einen religiösen Glauben handelt. Glauben ist nicht Wissen, und sein primäres Ziel ist nicht Erkenntnis, weder Selbst- noch Welt noch Gotteserkenntnis, sondern gelingende Lebensführung und Lebensform im Horizont einer Lebensdeutung, die der kontingenten Existenz Sinn verleiht. In religiöser Hinsicht steht hier das Vertrauen auf die Existenz eines schlechthin unbedingten Seins oder Lebens im Zentrum, das theistisch ausgerichtete religiöse Überlieferungen Gott nennen. Hier ist eine Interpretation Kantischer Religionsphilosophie leitend, die den Glauben als Teil der praktischen Vernunft selbst schon als reflektierte Praxis versteht. Der Glaube bezieht sich weder auf die Frage „Was kann ich wissen?“ noch auf die Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, sondern auf die Frage „Was darf ich hoffen?“, die eng mit der Frage „Was soll ich tun?“ verbunden ist. Für die theoretische Vernunft ist die Gotteserkenntnis unmöglich, verstrickt sie sich doch in transzendente Illusion und spekulativen Dogmatismus, wenn sie die Existenz Gottes zu beweisen sucht, weil die Erkenntnis Gottes den Bereich möglicher Erfahrung sprengt. Die Unmöglichkeit theoretischen Wissens über Gott mündet jedoch in Kantischer Perspektive in einen gleichfalls vernünftig aufweisbaren moralischen Glauben an Gott, der sich von einem bloß subjektiven Meinen oder Für-wahr-Halten der Existenz Gottes unterscheidet; der moralische Glaube basiert auf der Gewissheit des Faktums unbedingten Sollens und des daraus abgeleiteten Ideals des höchsten Gutes:

[...] die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, dass ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an Gott und eine andere

11 Vgl. Wendel, *Religionsphilosophie*, S. 79-85; dies., „Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft“, in: *Stimmen der Zeit* (2002). S. 254-262.

Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.¹²

Es gibt also Kant zufolge durchaus eine Glaubensgewissheit, jedoch allein in praktischer Hinsicht: stärker als Meinen und auch bloß subjektiver Glaube in theoretischer Hinsicht, schwächer jedoch als Gewissheit in theoretischer Hinsicht, mithin eine Gewissheit ohne Wissen, basierend auf der Einsicht in die Gültigkeit des Sittengesetzes, und daher moralischer Glaube. Dieser Glaubensbegriff wird durch den Begriff des Postulats der reinen praktischen Vernunft noch näher bestimmt, den Kant als „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“,¹³ definiert. Es geht also um Urteile, die auf moralischer Einsicht basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit. In theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlangen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweiswissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft:

Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermittelst ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.¹⁴

Glauben wird somit von Kant als ein auf sich gegründetes Vertrauen bestimmt: Vertrauen, da kein Wissen, doch gegründetes Vertrauen, da auf Vernunftgründen basierend und so objektive Realität für sich beanspruchend. Es wird somit nicht auf bloße Autorität hin geglaubt, also deshalb, weil jemand anders diesen Glauben geboten habe, weil ihn andere überliefert haben oder weil ich ihn als Erklärungshypothese für Unerklärliches

12 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 857.

13 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 220.

14 Ebd., AA 238.

gebrauche, sondern aufgrund meiner eigenen Vernunft Einsicht.¹⁵ Zugleich aber macht die Kantische Wende zur Praxis im Feld der Religion deutlich, dass der Glaube selbst als Teil der praktischen Vernunft und als „moralischer Vernunftglaube“ schon Praxis ist, Vollzug, allerdings reflektierte Praxis auf der Basis vernünftig gerechtfertigter Gründe.

Ich denke, dass Gerhardt und ich in dieser Kant-Interpretation zumeist übereinstimmen, doch ich betone stärker das praktische Moment des Glaubens, in dessen Dienst auch die Postulate stehen, die ja durchaus auf Motive theoretischer Vernunft abzielen, dies aber ohne theoretische Absicht, d.h. weder mit primär epistemologischem noch ontologischem Interesse.

Glauben verstehe ich so als eine epistemische Form eigener Art. Zwar unterscheidet sich das rechtfertigende Verfahren von Glaubensüberzeugungen in keiner Art und Weise von denen des Wissens: Auch für Glaubensüberzeugungen müssen wie für Wissensüberzeugungen gute Gründe angeführt werden, um sie in ihrem Geltungsansprüchen rechtfertigen zu können. Auch für religiöse Überzeugungen gelten das diskursive Verfahren vernünftiger Rechtfertigung sowie die Anforderungen von Konsistenz und Kohärenz oder Axiome wie dasjenige des Widerspruchsprinzips oder des zureichenden Grundes.¹⁶

Die spezifische Differenz zwischen Glaubens- und Wissensüberzeugungen ist somit nicht im Begründungsverfahren ihrer Gehalte gegeben (oder gar darin, dass der Glaube hinsichtlich seiner Gehalte keiner Begründung bedürfe – das wäre nichts anderes als purer Fideismus und heteronomer Autoritätsglaube), sondern in ihrer den konkreten Gehalten noch voraus liegenden Einstellung und Haltung sowie durch die Objekte, auf die sich diese Einstellungen beziehen. Glauben ist durch die Haltung des Vertrauens und durch ein Sich-Verlassen auf etwas oder jemanden gekennzeichnet, Wissen dagegen durch das Streben nach sicherer Erkenntnis, nach unbezweifelbarer Gewissheit und Wahrheit. Im Bereich des Wissens

15 Vgl. hierzu ausführlich Saskia Wendel, „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“, in: Margit Wasmaier-Sailer, Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg/Br. 2011, S. 81-103.

16 „[...] für die rationale Theologie [gelten] von vornherein alle fundamentalen Prinzipien vernünftigen Denkens. [...] der rationale Theologe hat den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu respektieren und gültig hergeleitete Widersprüche sollten ihn veranlassen, mindestens eine Prämisse in der Herleitung zu verwerfen.“ (Tens, *Gott denken*, S. 8 f.).

geht es um Sein und Schein bzw. Nichtsein, Wahrheit und Irrtum und um das Streben nach möglichst umfassender Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit. Im Bereich des Glaubens dagegen geht es um Verlässlichkeit hinsichtlich derjenigen Überzeugungen, die dazu dienen, dass das endliche Dasein sein Leben führen kann, ohne an seiner Endlichkeit zu verzweifeln, und ihm so einen Sinn zu geben, den es aus sich selbst heraus nicht besitzt.

Man könnte einwenden, dass doch wie gesehen auch dem Wissen eine fiduzielle Haltung zu Grunde liegt, ja zu Grunde liegen muss, um überhaupt „funktionieren“ zu können. Doch diese fiduzielle Haltung unterscheidet sich von derjenigen des Glaubens insofern, als der Glaube auf etwas oder jemanden vertraut und etwas erhofft, was kein „Gegenstand möglicher Erfahrung“ ist und sich somit der auf Wissen abzielenden theoretischen Vernunftkenntnis entzieht. Gerhardt hat ja auch zu Recht angemerkt, dass Glaube genau da ansetzt und womöglich auch aufkommt, wo Wissen nicht oder nicht mehr greift. Das gilt dann insbesondere für das Spezifikum religiösen Glaubens: die Existenz eines schlechthin Unbedingten, des Göttlichen, das zwar für die Glaubenden die alles bestimmende Wirklichkeit ist, aber gerade als solche weder intuitiv erfasst noch durch Erfahrung erkannt werden kann.

Es kann sein, dass Volker Gerhardt dieser Bestimmung des Glaubens durchaus zustimmt, denn er selbst entfaltet ja sein Religionsverständnis in wesentlichen Zügen ausgehend von Kants Philosophie der Religion, und der „Sinn des Sinns“ ist auch für Gerhardt ganz wesentlich von praktischer Bedeutung (95-110 und 166-173). Es geht ihm wie Kant darum, wie man moralisch sein kann, ja überhaupt sein soll, wenn am Ende doch nichts anderes auf uns wartet als das uns verschlingende Grab. Es geht um die Entsprechung der Aufforderung zu moralischem Handeln und dem Wunsch nach Glück und Wohlergehen und die Hoffnung auf Gott als Garanten der Realisierung des höchsten Gutes eben jener Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Dennoch betont Gerhardt anders als ich das Moment des Wissens hinsichtlich des Glaubens, und womöglich liegt der Grund dafür darin, dass Gerhardt hinsichtlich des „Sinns des Sinns“ nicht allein von Gott spricht, sondern vom Göttlichen, welches er mit dem Grund und dem Ganzen der Wirklichkeit identifiziert, der innerhalb der theoretischen Vernunft sowohl epistemologisch als auch ontologisch eine zentrale Rolle spielt. Geht das aber nicht über Kants Inanspruchnahme der regulativen Ideen theoretischer Vernunft als Postulate der praktischen Vernunft hinaus und damit über Kants Glaubensgewissheit in praktischer Hinsicht, und

kommen hier nicht doch auch gleichsam unter der Hand wieder stärkere epistemische Ansprüche auf dem Feld der theoretischen Vernunft ins Spiel?

Ein weiterer Punkt, in dem ich mich von Gerhardt unterscheide, ist die größere Differenzierung des Glaubens in seine beiden Ausprägungen bzw. Momente, diejenige der Einstellung bzw. Haltung, aufgrund derer geglaubt wird (*faith, fides qua*) und diejenige der Gehalte, der konkreten Überzeugungen, Handlungen, Organisationsformen etc., die geglaubt und getan werden (*belief, fides quae*). Ersteres ist in seinem Aufkommen einer Begründung weder fähig noch bedürftig, Letzteres ist jedoch wie schon erwähnt begründungspflichtig. Gerhardt misst nun dieser Differenzierung explizit keine große Bedeutung zu, im Gegenteil sollte man ihm zufolge keinen definitiven Unterschied zwischen beiden Ausprägungen des Glaubens behaupten (43). Wenn nun Gerhardt den Glauben als Gefühl bestimmt, dann kommt meines Erachtens dieser Gefühlscharakter wesentlich dem Glauben als *faith* zu, der jedoch nicht als Begründungsbasis zur Rechtfertigung konkreter Gehalte in Anspruch genommen werden kann. Denn diese Gehalte leuchten ja nicht unmittelbar ein, eben weil sie kein Gegenstand intuitiver Erkenntnis sind, die prinzipiell allen möglich ist. Was dem einen als „Gottesschau“ widerfährt, ist für die andere schlichtweg nichts anderes als Illusion. *Faith* ermöglicht bestimmte Sinndeutungen in Gestalt von *belief*, und umgekehrt wirken konkrete Überzeugungen auf die Haltung des Überzeugt-seins ein, das *faith* darstellt. *Faith* wird also durch *belief* überhaupt erst inhaltlich bestimmt, *belief* dagegen käme ohne die noch gänzlich unbestimmte, rein formale Haltung von *faith* überhaupt nicht auf. So handelt es sich beim religiösen Glauben in seiner Ausfaltung in *faith* und *belief* um eine mögliche Variante der Lebensdeutung, und kein religiöses Gefühl vermag sicherzustellen, dass dieser Deutung eine Realität entspricht.

Das religiöse Gefühl ist in dieser Hinsicht also kein allen konkreten religiösen Überzeugungen vorausgehendes Einheitserleben mit dem Göttlichen, das dann nur noch sprachlich ausgedrückt werden muss, sondern es wird in inhaltlicher Hinsicht aller erst durch konkrete Erfahrungen, durch Zeichenhandlungen, Diskurspraxen etc. bestimmt und zwar nicht formaliter, doch materialiter hervorgebracht. Das nimmt dem Glauben keineswegs sein Gefühlsmoment, nimmt diesem jedoch seine begründungslogische Funktion im Blick auf die Rechtfertigung des Glaubens.

Der Glaube, darin stimmen Gerhardt und ich nun wieder gänzlich überein, ist kein anonymes Geschehen, sondern Akt eines „jemand“, gebunden

an das Selbstbewusstsein, und er ist genau darin nicht unfrei, sondern frei. Glauben hat ein Dasein zu seiner Möglichkeitsbedingung, dass qua Bewusstsein als freies Subjekt bestimmt ist. Gerhardt fasst dies so: „Es ist das *Universelle*, das ohne *individuellen Zugang* noch nicht einmal gedacht werden kann. Der Sinn, der alles umspannen kann, ist in jedem Fall auf den einzelnen Menschen gegründet.“ (30)

III Glauben als Vollzug eines freien Subjekts

Glauben wurde als epistemische Einstellung bestimmt sowie als Handeln, als Praxis bewussten Lebens im Kontext der Sinndeutungen, die dieses vollzieht. Dann aber bleibt nach der Möglichkeitsbedingung des Glaubens zu fragen. Damit ist nicht nach dem Grund des Aufkommens von Glauben gefragt – Glauben ist in seinem Auftreten grundlos und deshalb ja auch nicht „machbar“, „herstellbar“. Dennoch besitzt er Bedingungen dafür, dass er überhaupt auftreten *kann*. Diese sind das Selbstbewusstsein des Individuums, welches ihm ermöglicht, bestimmte Vermögen überhaupt auszubilden wie etwa das Vermögen zu glauben, ja überhaupt Deutungspraxen auszubilden, bestimmten Praxen zuzustimmen, andere abzulehnen, und vor allem entsprechend zu handeln. Insofern ist der Glaube ohne den Vollzug des Selbstbewusstseins nicht zu denken, denn nur ein seiner selbst bewusstes und qua Bewusstsein auch mit Vernunft begabtes Dasein kann überhaupt Vermögen des Erkennens, Wollens, Handelns und so auch des Glaubens ausbilden und realisieren.¹⁷

In Bezug auf darauf, dass Glaube ein Vollzug bewussten Daseins ist, lässt sich auch von der Subjekt- bzw. Erste-Person-Perspektive des Glaubens sprechen und davon, dass nicht „etwas“, sondern „jemand“ glaubt, ein mit einer Ich-Perspektive begabtes, seiner selbst bewusstes Dasein. Der Subjektbegriff ist hier nicht ontologisch zu verstehen, sondern strikt transzendental im Sinne einer Perspektive, die dem bewussten Leben zugehört und zwar hinsichtlich des Wissens um sich, welches ihm Einmalig-

17 Folgerichtig gab und gibt es immer wieder Religionsphilosophien und Theologien, für die Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis der Initialpunkt des Weges zu Gott und des Glaubens darstellen. Prominente Beispiele finden sich in mystischen Theologien und deren Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis in der Einung mit Gott im Grund der Seele, in philosophischen Theologien wie denjenigen Fichtes, Schellings und Hegels, in den Theologien Schleiermachers und Rahners. Gerhardts Konzeption lässt sich meiner Ansicht nach durchaus zu diesen Modellen in Beziehung setzen.

keit verleiht. Niemand weiß, wie es sich für es selbst anfühlt, es selbst zu sein, sich seiner selbst gewiss zu sein und darin um sich selbst unzweifelhaft zu wissen – nicht um Qualitäten oder Eigenschaften seiner selbst, sondern um sich selbst als sich selbst. Darin, in diesem rein formalen Wissen um sich, ist es unersetzbar, unvertretbar und auch unverfügbar, und darin wiederum erweist es sich als einmalig, singulär. Diese mit Selbstbewusstsein unauflöslich verbundene Subjekt- bzw. „Erste-Person-Perspektive“ ist Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis. Denn das Wissen um mich kann in seiner Irrtumsimmunität – nichts ist mir gewisser als die unmittelbare Gewissheit, die im Wissen um mich gegeben ist – als Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis, welche auf Anderes meiner selbst, auf Welt, bezogen ist, gelten. Dies bringt Dieter Sturma so auf den Punkt:

1. Selbstbewusstsein ist in seinem psychischen Gehalt unbezweifelbar. 2. Im Fall von Selbstbewusstsein ist kein referenzieller Irrtum möglich. 3. Diejenige Person, die sich ihrer selbst bewusst ist, ist als epistemische Instanz dieses Zustands unhintergebar. 4. Selbstbewusstsein wird nicht erschlossen, sondern stellt sich auf unmittelbare Weise ein.¹⁸

Auch Glauben ist somit als Vermögen der Vernunft und als Vollzug des Bewusstseins mit einer „Erste-Person-Perspektive“ verknüpft: Nicht „es glaubt in mir“, sondern „ich glaube“. Das betrifft nicht nur die Glaubenshaltung bzw. das Glaubensgefühl, sondern auch das Einnehmen von Glaubensüberzeugungen und vor allem das Handeln aus dem Glauben. Denn im Unterschied zum Wirken von Dingen und Ereignissen, dem Nexus von Ursache und Wirkung und bestimmter Gesetzmäßigkeiten entsprechend, ist Handeln an eine handelnde Person gebunden, die über Selbstbewusstsein und die mit ihm verknüpfte Subjektperspektive sowie über ein grundsätzliches Vermögen verfügt, welches alle einzelnen Vermögen des Vollzuges von Bewusstsein wie etwa Denken, Wollen, Wahrnehmen, Fühlen, gründet. In dessen Vollzug folgt das bewusste Dasein nicht ausschließlich externen Gesetzmäßigkeiten.

In dieser Hinsicht bestimmte denn auch Hannah Arendt in Anlehnung an Kant Freiheit nicht nur als Autonomie, sondern als absolute Spontaneität,¹⁹ das Handeln als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, und diese Fähigkeit ist Arendt zufolge an Freiheit gebunden, da Freiheit genau besehen mit der Fähigkeit zum Neubeginn, mit Kreativität und Spontaneität, iden-

18 Dieter Sturma, *Philosophie des Geistes*, Leipzig 2005, S. 53.

19 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 474.

tisch ist. Handeln unterliegt nicht der Kausalität aus Natur, sondern der Kausalität aus Freiheit.²⁰ Sie ereignen sich zudem, auch wenn sie zweckfrei sein und ihren Zweck in sich selbst, in ihrem Vollzug besitzen können, nicht grund- und ziellos, sondern sie gründen im Vollzug bewussten Lebens und dessen einzelner Vermögen, insbesondere des Vermögens des Willens, und dementsprechend sind sie durch Intentionalität gekennzeichnet.²¹

Das gilt dann selbstverständlich auch vom Vermögen des Glaubens. Auch der Glaube realisiert sich aller erst als Akt der Freiheit; in und als Freiheit ist Glaube zudem überhaupt erst Akt, Handlung, d.h. nicht notwendiges, anonymes Geschehen, sondern Praxis eines bewussten Daseins. Er ist frei als *faith*, da Gefühl und Haltung diejenigen eines freien Daseins sind, und er ist frei als *belief*, da das Dasein sich zu Glaubensüberzeugungen grundsätzlich frei verhalten kann, ob zustimmend, ablehnend oder verändernd. Und es kann in Freiheit neue Glaubensüberzeugungen hervorbringen. Glaube ist so prinzipiell autonom, nicht heteronom bestimmt, auch wenn er realiter unter endlichen Bedingungen niemals gänzlich frei von Machtinteressen, Furcht vor Nachteilen oder gar Gewalt, von Vorteilsnahme, Anpassung an Konventionen, oder Autoritätsbedürfnissen ist. Religion und Glaube entspringen also den vielen Möglichkeiten der Selbst- und Weltdeutung bewussten Lebens und dessen kreativen Vermögen, etwas Neues zu beginnen, und damit haben sie immer die Kreativität des mit Bewusstsein begabten Individuums zu ihrem Ausgangspunkt – eine These, die meines Erachtens auch Gerhardt vertritt, wenn er etwa die Besonderheit des erkennenden Subjekts betont (45).

20 Vgl. hierzu ausführlich Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München¹¹2013.

21 Sowohl die Ich-Perspektive wie Freiheit bewussten Lebens werden in diversen reduktionistischen naturalistischen Theorien als letztlich in neuronalen Prozessen wurzelnd und/oder als illusionär bezeichnet. Die Inanspruchnahme von Subjektivität und Freiheit ist daher alles andere als selbstverständlich, wenn man die Anfragen des Naturalismus ernst nimmt und sich nicht gegen sie immunisiert. Immunisierungsstrategien gegenüber nichtreligiösen Sinndeutungen aber kann sich keine Theologie leisten, andernfalls verkäme sie zu purem Dogmatismus und hätte ihren Charakter als Wissenschaft gänzlich eingebüßt. Eine ausführliche Kritik naturalistischer Theorien ist hier allerdings nicht möglich. Ich verweise daher auf die meines Erachtens treffenden Kritiken des reduktionistischen Naturalismus bei Tetens, *Gott denken*, S. 12-28, sowie bei Thomas Nagel, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Frankfurt/M. 2013.

Ausgehend von dieser Grundlagenreflexion über die Bestimmung von Religiosität, Religion und Glaube sowie über die Möglichkeitsbedingungen des Glaubens kann rationale Theologie sich dann in einem weiteren Schritt der Frage zuwenden, woran religiös Glaubende glauben, worauf sie vertrauen, und was sie erhoffen. Die rein formale Bestimmung von Religion, auf die Existenz von schlechthin unbedingtem Sein oder Leben zu vertrauen, wird dann weiter durchbestimmt, und dies auch in Referenz zu konkreten religiösen Überlieferungen und deren jeweiligen Überzeugungen. Gerhardt sucht dies über einen Begriff des Göttlichen zu leisten, der meiner Ansicht nach große Nähe zu panentheistischen Metaphysiken und Theologien aufweist, dem er jedoch zugleich eine personale Dimension und damit eine theistische Komponente einschreiben möchte.

An diesem Punkt trennen sich unsere Denkwege, da ich den Gottesbegriff weniger über einen panentheistischen Gedanken entfalte, sondern mittels einer bewusstseins- und freiheitstheoretischen Bestimmung des Begriffs des Unbedingten qua Analogieschluss von bedingtem Bewusstsein und der ihm eingeschriebenen Subjektperspektive und der Freiheit hin zu einem schlechthin Unbedingten, dem die gleiche Struktur zugesprochen werden muss, da es den Grund des Bedingten darstellt.²² Über die Bestimmung des „Sinns des Sinns“ als Göttliches und die Möglichkeit, dieses (auch) als Gott zu denken, wäre daher nochmals gesondert zu diskutieren, dies aber auf einer Basis großer Gemeinsamkeiten im Anliegen und in der Grundlegung einer rationalen Theologie.

22 Vgl. hierzu Saskia Wendel, „Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann“, in: Julia Knop, Magnus Lerch u.a. (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Regensburg 2015, S. 17-46; dies., „Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten“, in: dies., Thomas Schärtl (Hg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, S. 225-239.