

Gotteserkenntnis

I. Die Frage nach Gott

Die Frage nach Gott gehört, vorgängig zum Glauben des einzelnen, heute, und von nun an ^{wohl} unverlierbar, ins Bewußtsein der Menschheit, da, vor allem unter dem Einfluß des Christentums und der von ihm geprägten Kulturen, heute in allen Sprachen und Völkern der Begriff Gottes und ein Wort dafür allgemein verbreitet sind. Das Verständnis dieses Wortes wird durch die geschichtliche Wirklichkeit aller Religionen getragen, sofern diese in mannigfacher Gestalt Transzendenz als Heil des Menschen bezeugen. Zugleich wird das im Wort "Gott" Bezeichnete zum mindesten ansatzweise zum unübersehbaren Problem, da mit dem Begriff Gottes ein unbedingter Anspruch an den Menschen verbunden ist, andererseits wiederum die im Konkreten divergente Botschaft der Religionen, die Säkularisierung der Gesellschaft, eine vom Atheismus mitgeprägte moderne Geistigkeit, schließlich die Vieldeutigkeit der alltäglichen Lebens- und Todeserfahrung die Existenz und das Wesen Gottes fragwürdig machen (*Religiöse Sprache*).

Die sprachlich-kulturelle Vorgegebenheit des Gottesbegriffs und der Gottesfrage verbindet sich nun mit der spontanen, alles Erkennen tragenden Grundfrage des Menschen danach, was Wirklichkeit als solche, in ganzen und im Grunde sei, denn Gott als das Absolute kann nicht als beliebiger Gegenstand unter anderen, sondern nur als Grund und Kern aller Wirklichkeit verstanden werden. Da aber in der Frage nach Wirklichkeit oder Sein überhaupt die Suche nach Grund und Gehalt, Einheit, Wahrheit und Sinn eingeschlossen ist, kristallisiert sich diese Suche in der Frage nach Gott als dem Letzten, Unbedingten und Unbeschränkten von Begründung, Gehalt, Einheit, Wahrheit und Sinn. Seins- und Gottesfrage oder Wissenstreben im allgemeinen und Suche nach Gott sind daher sachlich untrennbar.

Seins- und Gottesfrage erhalten nun ihre existentielle Dringlichkeit aus der Frage des Menschen nach sich selbst, seinem Grund, Wesen und Ziel. Denn die Frage des Menschen nach sich selbst führt zurück auf die Seins- und Gottesfrage, da der Mensch nur er selbst ist in der empfänglichen, erkennend-liebenden Offenheit auf Sein überhaupt und darin auf den einen absoluten Grund des Ganzen. Diese Grundrelation des Menschen zum Absoluten (*Religionsphilosophie*) wird von der *Metaphysik* auf ihren Ursprung und ihr Ziel und von der philosophischen *Anthropologie* auf ihren Träger, den Menschen, hin ausgelegt. Wenn sich Ursprung und Sinn des Menschen wie der ihm zugehörigen Welt aus der Beziehung zum Unbedingten bestimmen, so muß der Mensch das Unbedingte selbst erkennen, um seine eigene Bestimmung und die der Welt zu erfassen. Die Frage des Menschen nach seinem Selbstverständnis, in die die Frage nach seinem Weltverständnis gehört, zielt so auf die Gottesfrage, ja ist in ihrem Kern diese selbst. Diese eine, mehrschichtige Frage stellt sich dem Menschen notwendig, da er als unfertiges geistiges Wesen selbst wurzelhaft die fragende Suche nach dem erfüllenden, das Heil schenkenden Unbedingten ist und sich ihm

gegenüber in der praktischen Selbstbestimmung um sich wissender Freiheit, die das Moment theoretischer Selbst- und Weltdeutung einschließt, unausweichlich entscheiden muß. Diese im wissenden Verhältnis zu sich selbst eingeschlossene wesenhafte Ausrichtung auf das Absolute als Maßstab und Ziel allen Erkennens und Wollens/wirkt/im Menschen hintergründig als Dynamik zum je Vollkommeneren, die unvollkommene oder irrige Konzeptionen des Absoluten (auch in den Reli- gionen) ansatzweise durchschauen und im praktischen Vollzug korrigieren und übersteigen kann.

II. Erfahrung und Denken.

Menschliche Seins- und Gotteserkenntnis kann als fragende, endliche/ihren Gegenstand grundlegend nicht aus der autonomen Spontaneität des Subjekts produktiv konstituieren. Es gewinnt mit der Wirklichkeit nur so weit er- kennenden Kontakt, als es sich von dieser selbst in einsichtiger Erfahrung bestimmen läßt. So muß die rationale, auch ^{die}explizit philosophische Gottes- erkenntnis erkenntnismetaphysisch völlig auf der Offenbarkeit Gottes, der sich selbst frei in der menschlichen Erfahrung kundgibt, beruhen. Die Philo- sophie ^{kann}bringt also den Menschen nicht erstmals und grundlegend vor Gott und damit in den wesentlichen Raum seines Menschseins, ^{bringen. Vielmehr erfährt sich}da der Mensch sich schon immer im Grund seines Lebens konstitutiv vom Absoluten und Unendlichen, also von Gott berührt ^{expliziert}erfährt und diese Erfahrung spontan, wenn auch noch unvoll- kommen, in die Formen des ausdrücklichen, sprachlich-begrifflichen Verstehens. ~~expliziert~~. Das theoretische Erkennen ist damit schon ein ursprüngliches, wesentliches Moment am menschlichen Leben selbst, das sich reflex zu begreifen und zu steuern sucht. Der Mensch will reflex wissen, daß er in seinem Wirk- lichkeitsverhältnis und seinem Glauben an Gott in der Wahrheit wohnt, und will als soziales Wesen seine gläubige Weltsicht verständlich und begründet mitteilen können. Er muß sich selbst und die Welt rational auf Gott hin ver- stehen können, wenn sein Gottesglaube nicht der Begegnung mit der Welt aus- weichen und so inspur Gefühlsmäßige oder Unecht-Existentielle abgleiten soll. Wenn die Grunderfahrung verborgen und das spontane Begreifen noch unvollkommen ist, wenn der Mensch andererseits vor der Aufgabe verantwortlicher, also wissen- der Lebensgestaltung steht und diese doch durch Ideologie und Irrtum ge- fährdet weiß, so ergibt sich die verpflichtende Notwendigkeit, das spontane Begreifen im ausdrücklichen Bemühen um gesicherte Erkenntnis von Wesen und Sinn der Wirklichkeit, also philosophisch, zu Ende zu führen; dabei ist die Gotteserkenntnis selbst noch einmal die Erfüllung des innerphilosophischen Erkenntnisdynamik.

Die voll entfaltete Natürliche Theologie ist nicht die Normalform dieses notwendigen Wissens, aber seine wissenschaftliche Absicherung und Korrektur, die für den reflexen, wissenschaftlich geprägten und dem Pluralismus der Weltanschauungen ausgesetzten modernen Menschen von erhöhter Bedeutung ist.

Die Natürliche Theologie in ihrer strengen traditionellen Form beginnt den

Aufweis der Existenz Gottes um der rationalen Kontrollierbarkeit und Mitteilbarkeit des Gedankens willen nicht bei der religiösen Erfahrung oder existenziellen Erfahrung, sondern beim alltäglichen, unbezweifelbaren Phänomen, etwa der Veränderung der Dinge, oder, ~~im strengsten Sinn als rein metaphysischer bzw.~~ transzendentaler Aufweis, bei der notwendigen Struktur ~~des unmittelbar erfahrenen Seienden als solchen bzw.~~ des erfahrenden Geistes. Dabei ist die Gegenwart Gottes im empirischen Fundament des Aufweises so verborgen, daß sie kaum mehr durch eine Erfahrungsanalyse allein, sondern erst durch die Erhellung der Erfahrung durch die rationale Schlußfolgerung, die auf der Einsicht in die metaphysische Dimension von Sein als solchem aufbaut, streng einsichtig aufweisbar wird.

Das Mehr der metaphysischen Dimension gegenüber der sinnhaft gegebenen Empirie kann aber nur als wahr und wirklich eingesehen und ausgewiesen werden, wenn es nicht nur der subjektiven, frei vertrauenden oder notwendig behauptenden Spontaneität menschlichen Denkens entstammt, sondern sich völlig der hinnehmenden, erkennenden Begegnung mit der Wirklichkeit selbst, also der Erfahrung, verdankt. Die konstruktive, beweisende Aktivität des metaphysischen Denkens in Analyse und Abstraktion, Synthese und Schluß erschließt ~~und erhellt~~ daher nur reflex den Raum des rezeptiven geistigen Vernehmens, ~~geht aber~~ nicht über ihn hinaus (wohl aber geht sie über das hinaus, was dem direkten Blick auf die Erfahrung unmittelbar ausdrücklich zugänglich ist). Weil aber die metaphysischen Schlußprinzipien nicht nur ontologisch gültig, sondern zugleich denknotwendig sind, also zum Wesen des Denkens gehören, tritt die das Prinzip fundierende Erfahrung nicht äußerlich und zufällig zum Denken hinzu, sondern liegt ihm als dessen Ursprung voraus.

Diese transzendente Erfahrung ist die ursprüngliche Helle geistigen Selbst- und Seinsvollzugs, in der menschliches Bewußtsein zu sich kommt, indem es sich beim Ganzen der Wirklichkeit weiß und darin sich und das Ganze der Welt vom Absoluten gegründet und ^{bestimmt} ~~gerufen~~ erfährt. Die Grunderfahrung treibt zu ihrer eigenen Klärung und personal-reflexen Aneignung das ausdrückliche Denken nach seinem Wesen und seiner Wirklichkeit aus sich hervor. Das Denken artikuliert sich zunächst als Frage, die aber als Frage nach letztem Grund, absolutem Sinn und unbedingter Wahrheit schon die einzig adäquate Antwort formal vorentwirft. Doch wird die Antwort erst ausdrücklich und evident gefunden, wenn das Denken und darin die Grunderfahrung auf das konkrete welthafte Seiende - und sei dies das Denken selbst - als Objekt trifft, kraft seiner eigenen Helle dessen Tiefere, in der Objekterfahrung allein nicht direkt benennbare Schichten, nämlich sein kontingentes Wesen und seine Begründung durch Gott, aufdeckt und darin sich selbst konkret bestätigt und erfüllt findet. Die Frage nach dem Grund ist daher zwar notwendige, a priori gegebene Fragestruktur des

Menschen, deren Wesen und Dynamik aber aus der vorgängigen Erfahrung des unbedingten Grundes konstituiert ist und sich in der denkenden Begegnung mit der Welt bewahrheitet.

Au Grund der Spannung menschlichen Erkennens zwischen Erfahrung und reflexivem Begriff steht so die ausdrückliche Gotteserkenntnis, damit auch die philosophische Disziplin der Natürlichen Theologie, wesensmäßig in der doppelten Gefahr, entweder um der Nähe zur Erfahrung willen die Strenge mittelbarer und darin positiv vermittelnder begrifflich-logischer Analyse und Synthese zu vernachlässigen (etwa im nur existentiellen Hinweis) oder über der formal-logischen Ausarbeitung die Bereitung der ontologischen und existentialen Verständnismöglichkeiten des Begriffs durch phänomenologische Interpretation der Erfahrung zu versäumen.

Wenn sich der Mensch der Grundlagen seiner rationalen Gotteserkenntnis in reflexiv uneinholbarer Erfahrung und Offenbarkeit von Wirklichkeit bewußt bleibt, wird er Gott nicht als Gegenstand menschlichen Begreifens objektivieren wollen, um sich aus dem besessenen Wissen von Gott gegen den Anspruch des wirklichen Gottes absichern zu können. Denn die Kraft und Strenge des metaphysischen Beweises (→ Gottesbeweise), in denen sich indirekt die Unbedingtheit, Allgemeingültigkeit und Unausweichlichkeit des Anspruchs Gottes spiegeln, hängen an Grundeinsichten, deren Einsichtigkeit sich erst dem ganzmenschlichen Einsatz der Person ^{voll} erschließt. Da so in der Gotteserkenntnis Einsicht in die Sache, nämlich in die Wirklichkeit Gottes, und darauf folgende persönliche Aneignung dieser Einsicht, nämlich Offenheit zu Gott selbst, letztlich nicht trennbar sind, enthält die Gottesfrage und Gotteserkenntnis die Aufforderung zu unbedingter Wahrheitssuche, zur Hinkehr zum Ursprung eigenen Seins, zur Bereitschaft, sich vom Unbedingten formen zu lassen und so das eigene Leben in Übereinstimmung mit dem Anspruch Gottes aufzubauen. Gotteserkenntnis erweist sich so als Weg, der durch das eigene Sein und seine Umgestaltung auf unbedingte Wahrheit und Gutheit hin zur demütigen, verlangend-liebenden Empfänglichkeit gegenüber Gott selbst führt.

III. Die Erfahrung des Unbedingten

Kraft der wesentlichen Offenheit des Geistes zu Wirklichkeit als solcher vermag der Mensch im Endlichen, Bedingten das Unendliche, Unbedingte wahrzunehmen und in mannigfacher, noch untheoretisierter Weise zu erfahren. Die menschliche Erfahrung von endlichem Seienden oder Geist (Ich, Du) ist so der vermittelnde Ort, in dem die ontologische Erfahrung von Sein und Gutheit sich konkretisiert und damit die Gegenwart des Absoluten erkennbar ^{macht} wird. Sofern solche Erfahrungen noch nicht begrifflich strukturiert sind und überdies der bestimmten Gegenständlichkeit entbehren, werden sie nicht selten als Gefühlserlebnisse bezeichnet. Doch ist hier die gefühlsmäßige Seite nur die bewußte begleitende Reaktion auf einen grundlegenden, vorreflexiven und ganzmenschlichen kognitiven Akt, in dem Unbedingtes an sich selbst ge-

Natur und Geschichte, darin auch den unvoraussehbaren Folgen eigener Freiheitsentscheidungen überliefert ist, aber doch an die Sinnhaftigkeit seines Lebens zu glauben sich ^{b/}verrechnet weiß, ständig zum Vertrauen gegenüber dem verfügbaren Grund von Natur und Geschichte als dem Quell ihn persönlich meinder Fürsorge eingeladen. Diese Vertraubarkeit eines je neu Möglichkeiten eröffnenden, persönlichen Grundes bewährt sich, sodann, in der Erfahrung, trotz eigener Schuld und damit ^{des} Verlusts eigenen Sinnes und Rechtseins doch wieder leben zu dürfen, also verziehen und bejaht zu sein, oder in der Möglichkeit, auch beim Zerschellen aller eigenen Hoffnungen doch nicht der Verzweiflung zu verfallen, sondern sich getrost der Hut eines unbegründlichen, transzendenten Grundes überlassen zu können. Eng verbunden mit der Fähigkeit zum je neuen Vertrauen ist die Kraft zur Hoffnung, denn beide Haltungen gründen, über alles eigene Vermögen und alle innerweltlichen Möglichkeiten hinaus, in der verheißenden Zusage unbedingter Gutheit zur Vollendung des Menschseins, wie sie etwa in Erfahrungen unerwarteter Hilfe und Gnade erkannt werden kann. Schließlich kann die Erfahrung, um seiner selbst willen angenommen und geliebt zu sein, zur Einsicht in unbedingte Liebe als umfassenden Grund eigenen Seins führen, wie auch in der eigenen selbstlosen Liebe die Erfüllung durch unbedingte Sinn-Wirklichkeit geahnt wird. Solche positiven Erfahrungen und Einsichten in das Absolute und seine aktive Gegenwärtigkeit im menschlichen Leben werden nun keineswegs durch Erfahrungen von Sinnleere, Leid oder Bösem widerlegt. Denn das in solchen negativen Erfahrungen Gegebene ist dem Gehalt positiver Erfahrungen nicht als eigenständige Wirklichkeit entgegengesetzt, sondern Privation und Verlust entweder der Erfahrungsfähigkeit für das Unendliche oder der Gegenwart solcher endlicher Vollkommenheit, (die die Erfahrung der Gegenwart des Unbedingten vermittelte). Jede Privation setzt aber wiederum, als Horizont und Möglichkeitsgrund ihrer Negativität, die entsprechende positive Vollkommenheit voraus.

IV. Die rationale Entfaltung der Gotteserkenntnis

a) Das Verständnis des Sinnes von Sein. Die vielfältigen ontologischen, transzendenten und personal-geschichtlichen Erfahrungen des Unbedingten und Unendlichen sind differenzierende Entfaltungen einer umfassenden, das Selbstsein und Weltverständnis des Menschen tragenden Grunderfahrung. In dieser Grunderfahrung ist ontologisch wie erkenntnistheoretisch die Betroffenheit durch das Absolute der Grund für die Eröffnung des Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit oder auf Sein überhaupt. Hingegen ist erkenntnistheoretisch, für die ausdrückliche, explizierende Erkenntnis, die sich zu ihrem Ursprung zurück-tastet, Sein als der ontologische ^{r/}Horizont der Welt früher gegeben als das subsistierende Sein. Das Absolute kann daher in der reflexiven Erkenntnis nur durch den uneingeschränkten ontologischen Raum der Wirklichkeit als ganzer oder des Seins erreicht werden. Doch ist das Absolute im Horizont von Sein und in aller Vermittlung durch die endlichen Seienden je schon unmittelbar an sich selbst präsent, wenn dies meist auch nur anfänglich und implizit

wahrgenommen wird. Werden diese ontologische Vermittlung und wiederum die sie durchdringende Unmittelbarkeit vergessen, so wird das Absolute nur als höchstes Seiendes gedacht, das mit den andern endlichen Seienden am selben - nämlich dann univoken, rationalistisch logisierten - Sein partizipierte, statt in ursprungloser Selbstbegründung den Raum der Partizipation für alles Endliche schenkend zu begründen. Die rationale Gotteserkenntnis ist daher keine eigenständige philosophische Disziplin, sondern als Deutung des Seins auf seinen absoluten Grund hin nur die letzte Durchführung - und damit zugleich Grundlegung - der Ontologie, also der Deutung von Sein in seinem allgemeinen Sinn, und bildet mit ihr zusammen die allgemeine Metaphysik (gegen Chr. Wolff, + 1754, der die Gottesfrage der angewandten, speziellen, statt, (wie es auch historisch, bei Aristoteles, ursprünglich ist,) der allgemeinen Metaphysik, zuordnete). So ist es die erste Aufgabe der philosophischen Gotteserkenntnis, in Einheit mit Ontologie und philosophischer Anthropologie den Sinn von Sein zu bedenken. Das Verständnis des Sinnes von Sein entscheidet, ob, unter welcher Rücksicht und wie angemessen Gott erkannt werden kann.

Da sich Gottes Transzendenz im endlichen Verstehen und Begreifen nicht erschöpfend einfangen läßt, kann sich das grundlegende Seinsverständnis mit Recht geschichtlich wandeln und so je neue Aspekte am Gottesbild hervortreten lassen, wobei sich auch das MENSchenbild, der empirische Ansatz der Gotteserkenntnis (als der bevorzugte Ort der Offenbarkeit Gottes in der Welt), das Prinzip des Überstiegs zu Gott (damit die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses) wie die Auffassung vom "Beweisen" der Existenz Gottes analog abwandeln (\rightarrow Gott). So können etwa mehr objekt- oder mehr subjektbezogen, mehr ontologisch oder mehr personal, mehr rational oder mehr erfahrungsbetont, Einheit, Wahrheit und Gutheit (Transzendentalien), Wirkmächtigkeit, Vollkommenheit und Ziel, Gerechtigkeit und Sinn, Geistigkeit, Wille, Freiheit und Liebe zum Schlüssel des Seins- und Gottesverständnisses werden. Die verschiedenen Aspekte des Gottesverständnisses sind jedoch, jenseits einer formal-begrifflichen Vermittlung, durch die Selbigkeit des in den verschiedenen Erfahrungsweisen aufscheinenden einen unbedingten Gottes zusammengehalten. Die Geschichte und Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses, das der Metaphysik selbst vorausliegt, fordert von der rationalen Gotteserkenntnis in ihrer wissenschaftlichen Form als Natürlicher Theologie, daß sie bei aller notwendigen Erforschung der bleibenden Grundstrukturen doch um ihrer eigenen Verständlichkeit und Wirksamkeit willen aus dem gegenwärtigen Seinsverständnis zu sprechen sucht und damit zugleich den zeitgemäßen Ausgangspunkt in der Erfahrung und das geschichtlich aufgegebene Selbstverständnis des Menschen trifft. In der modernen Bewußtseinslage wird besonders darauf zu achten sein, den Eindruck einer Vergegenständlichung Gottes zu vermeiden, also den Geheimnischarakter Gottes zu wahren, Gottes Ursächlichkeit nicht nach Art einer naturwissenschaftlich-partikulären Ursache (Kant), sondern

in ihrer umgreifenden Transzendenz zu verstehen, damit Gott nicht als Begrenzung, sondern als freilassenden Ursprung ~~ermöglichung~~ des Endlichen, besonders des Menschen zu zeigen, sowie die Personalität Gottes aus ontologisch verstandenen personalen Erfahrungen aufzuweisen, ohne anthropomorphischen Vorstellungen zu verfallen.

b) Der systematische Aufbau der rationalen Gotteserkenntnis. Wird die natürliche, meist implizit vollzogene Gotteserkenntnis methodisch-systematisiert, so setzt sie beim direkt aufweisbaren Gegebenen, beim sinnhaft gegebenen endlichen Seienden oder bei der Selbst- und Du-Erfahrung des menschlichen Geistes, an, analysiert dieses auf seine metaphysischen Grundstrukturen, etwa seine Zusammengesetztheit, Kontingenz, Wesensbegrenzung, Partizipationsstruktur usw., und fragt nach dem hinreichenden Grund dieser Wirklichkeit. Die Frage nach dem Grund bewahrheitet sich an der Struktur des Endlichen, da dieses einerseits positive, die Indifferenz des Nichtseins überwindende Vollkommenheit (Sein, Erkennbarkeit, Gutheit, Schönheit) besitzt, sie aber nur in begrenzter, also nicht aus sich selbst begründeter Gestalt besitzt. Da nun diese Vollkommenheit^{en} aus ihrem ursprünglichen, reinen Wesen unbedingt, sich selbst begründend sind, wie sich auch im unbedingten Ausschluß des Nichts aus ihrem Wesen zeigt, erweist sich ihre kontingente, begrenzte Gestalt als ontologisch derivat, nämlich begründet. Die positive Vollkommenheit des Endlichen, die vom Erkennen ursprünglich bejaht wird, führt so dieses Erkennen über die Begrenztheit und Kontingenz der endlichen Verwirklichung dieser Vollkommenheit auf die in sich subsistierende, sich selbst tragende und damit absolute Wirklichkeit dieser Vollkommenheit als notwendigen Grund der Wirklichkeit des Endlichen. Die Einsicht in die für das Endliche konstitutive Relation des Verursachtseins oder der Abhängigkeit vom absoluten Grund läßt die Erkenntnis das Absolute affirmieren, indem sie ihm die Grenze und den Mangel des Endlichen abspricht (\rightarrow Negation) und damit das Endliche wie auch die dem Endlichen entsprechende Grenze des eigenen gegenständlich-begrifflichen Erkennens (\rightarrow Negative Theologie) in die verstehend-empfangliche Offenheit zum Unbegreiflichen hin übersteigt. Die transzendierende Negation kann also nur dadurch ihre Funktion in der Gotteserkenntnis ausüben, daß sie auf der vorgängigen Offenbarkeit reiner unbedingter Vollkommenheit und deren Affirmation aufbaut. Weil die schlußfolgernde Erkenntnis auf diesem dreifach-einen Weg der Bejahung, Verneinung und des transzendierenden Verweises ins Heimnis / die unbestimmte Unbegrenztheit und reine Vollkommenheit von Sein überhaupt / auf deren Mitte und Grund / im (unendlichen und unbedingten, in und aus sich subsistierenden) Sein Gottes hin öffnet, sind alle Begriffe, durch die Wesen und Wirken Gottes bestimmt werden, durch diese alle Grenzen negierende und den affirmierten Sinn ins Unendliche vertiefende Transformation gekennzeichnet (\rightarrow Analogie).

Die klassischen metaphysischen Gottesbeweise erkennen das konkret gegebene Seiende auf grund seiner ontologischen Differenz zum unendlichen, unbeding-

ten Wesen von Sein als kontingent, damit aber als ontologisch sekundär und von einem andern begründet (\nearrow Kausalität), das als hinreichender Grund selbst unendlich und unbedingt sein muß. Die Formen des metaphysischen Beweises variieren nicht nur im empirischen Ansatzpunkt zum Aufweis der Kontingenz, sondern vor allem, entsprechend dem verschieden akzentuierten Seinsverständnis, durch die verschiedene, etwa wirkursächlich, zielursächlich, exemplarursächlich^{usw.}gedachte Begründung des Endlichen durch Gott.

Da Kontingenz und Begründung des Endlichen nur durch den spontanen, impliziten Vorgriff menschlichen Geistes auf Sein und Gott erkannt werden können, schließt der metaphysische Beweis erkenntnismetaphysisch ein transzendentes Moment, das Gott als Möglichkeitsbedingung menschlichen geistigen Wirkens aufzeigt, ein und ist damit, auch bei Ansatz im Interpersonalen, wurzelhaft personal. Umgekehrt ist es gerade das Anwesen des - der Metaphysik aufgegebenen - unbedingten, nicht auf den Menschen reduzierbaren Seins, das dem transzendentalen Beweis den Überstieg aus der Bewußtseinsimmanenz und dem Begriff von Gott zu Gott selbst ermöglicht. Gott kann also nicht als bloße Idee oder als Zuständigkeit des menschlichen Bewußtseins aufgefaßt werden. Metaphysischer und transzendentaler Beweis gehören daher, sich ergänzend, zusammen.

Da der Aufweis der Wirklichkeit Gottes nur rückläufig die Konstitutionsgründe des Endlichen aufdeckt, schließt er schon die gesamte Bestimmung des Wesens und Wirkens Gottes ein, soweit diese philosophisch möglich ist. Der traditionelle Aufbau der ~~der~~ Natürlichen Theologie (1. Existenz Gottes, 2. Wesen Gottes, 3. Wirken Gottes) mag zwar für die begriffliche Aufgliederung didaktisch vorteilhaft sein, verdunkelt aber die wurzelhafte Einheit philosophischer Gotteserkenntnis, der Gottes Wesen und Existenz nur als Einheit aus seinem Wirken, seinen endlichen Wirkungen zugänglich sind. Das zentrale Bemühen der Natürlichen Theologie hat sich daher auf den Gottesaufweis, besonders auf dessen Grundlagen, zu richten, nicht aber auf die breite Entfaltung der logischen Konsequenzen. In diesem Aufweis wird Gott nicht nur, etwa nach dem Modell der naturwissenschaftlichen Erklärung, als möglicher, hypothetischer Erklärungsgrund angenommen, sondern als notwendige Bedingung erkannt, ohne die das Endliche selbst nicht existieren könnte.

Da nun die Erkenntnis des Abhängigkeitsverhältnisses der Welt zu Gott die Einsicht in Gottes Wesen gegenüber der Welt einschließt, sind Absolutheit und Transzendenz Gottes, die sich als Möglichkeitsbedingung seiner Begründung des Endlichen^{ergeben}, nicht als isolierte Außerweltlichkeit Gottes (\nearrow Deismus) zu verstehen, kann aber andererseits die wirkende Immanenz Gottes nicht als Identität von Gott und Welt (\nearrow Pantheismus) gedeutet werden. Die rechte Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses weist damit den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott ein. Daher ist die Entfaltung der Gotteserkenntnis nicht nur eine logische oder metaphysische, sondern zugleich eine eminent pädagogische Aufgabe.

III. Die rationale Gotteserkenntnis vor der Offenbarungstheologie

Das kirchliche Lehramt (DS 2751 2812 2853 3004 3026 3538; vgl. auch 3005) hält, gestützt auf Schrift (vor allem Weish 13,1-9; Röm. 1,18-21) und Tradition, an der Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis, damit an der Doppelheit einer auf die historische Offenbarung gestützten und einer unmittelbar in rationaler Einsicht gründenden Erkenntnis Gottes fest; ihre wissenschaftlichen Fassungen sind (Offenbarungs-) Theologie und Natürliche Theologie. Diese Doppelheit ist nur möglich und sinnvoll, wenn beide Ästen der Gotteserkenntnis sich zu einer gegliederten Einheit ergänzen. Wenn die Theologie nicht durch die rationale Gotteserkenntnis der Natürlichen Theologie unter einen ihr wesensfremden Anspruch geraten soll, muß sich das Strukturprinzip dieser Einheit von der Theologie als Ziel und Erfüllung her, also aus der Struktur gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes, entwerfen lassen.

Wie und weil Gnade offenbarenden Charakter hat, so ist auch die auf die Gnade, damit auf Gott ausgerichtete menschliche Natur verstehender Geist, potentia oboedientialis, da sonst die Gnade nicht in ihrem Offenbarungscharakter ankommen könnte. Menschlicher Geist, der erkennend auf den Gott, der sich frei mitteilen kann, bezogen ist, ist daher die aus der Offenbarung in ihr Eigenrecht freigesetzte Möglichkeitsbedingung für Gnade und Offenbarung. Diese transzendente Verwiesenheit menschlichen Geistes auf Gott als ursprunglosen Ursprung - so wohl auf Gottvater - begründet und beginnt die ausdrückliche natürliche, auch philosophisch faßbare Gotteserkenntnis, wenn auch das faktische, konkrete Ganze dieser Erkenntnis aufgrund des allgemeinen Gnadenangebots Gottes schon gnadenhaft beeinflußt sein kann.

Die natürliche Gotteserkenntnis entspringt nicht der Eigenmächtigkeit des Geschöpfes, das über ein naturhaft vorgegebenes, ihm und Gott gemeinsames Sein sich der Transzendenz Gottes zu bemächtigen suchte (K. Barth: Dialektische Theologie), sondern ist als Voraussetzung und inneres Moment der geschichtlichen Selbstkundgabe des Vaters in Christus zu verstehen. Die in ihr erkannte unbegreifliche Transzendenz und Personalität Gottes sind der bleibende, übergeschichtliche Grund und Horizont (so sehr ihre Erkenntnis geschichtlich akzentuiert ist), von denen her ein innergeschichtliches Handeln und Erscheinen Gottes, das ihn doch nicht in der Geschichte aufgehen läßt, erst möglich und erwartbar werden. Diese erste, bleibende Stufe der Erkenntnis Gottes gründet in Gottes freier, selbstoffenbarer Schöpfungstat, damit aber schon im Logos, in dem alles geschaffen ist - und dies nicht nur hinsichtlich des welthaften Seienden, aus dem Gott erkannt wird, sondern ebenso hinsichtlich der menschlichen Erkenntniskraft, deren Erkenntnisvollzug von Gott ermächtigt ist. Die Begründung der menschlichen Erkenntniskraft in ihrer natürlichen Eigenständigkeit (Theologie und Philosophie) hat ihren theologischen Sinn darin, den Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott doch zum freien Partner Gottes, der Gottes Selbstangebot personal annehmen kann, zu konstituieren.

Die fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes in der Heilsgeschichte, besonders im Alten Testament, sollte (im theologischen Traktat "Deo Deo uno") nicht als Illustrierung und Wiederholung der natürlichen, metaphysischen Gotteserkenntnis (der Natürlichen Theologie) gedeutet werden, sondern als Geschichte der unmittelbar auf die historische Christusoffenbarung vorbereitenden Selbsterschließung Gottes. In ihr erscheint Gott nicht nur in seinem ihm an sich zukommenden, metaphysisch erkennbaren Wesen, sondern zeigt im geschichtlichen Handeln, zu dem auch seine Tradierung in lebendiger Glaubensgemeinschaft gehört, wer er frei für den Menschen sein will.

Aus der mehrfachen Stufung der einen, geschichtlich sich entfaltenden Selbstkundgabe Gottes bestimmt sich, über ihren philosophischen und allgemein-menschlichen Sinn hinaus, der theologische Ort der Natürlichen Theologie oder der rationalen Gotteserkenntnis. Sie zeigt sich als eine wesentliche vortheologische Funktion der Theologie selbst, die daher auch in der Theologenausbildung um der unverkürzten Ganzheit der (Selbst-)Aussage Gottes und der verkündigenden Hinführung zum Glauben willen einen grundlegenden Platz einnehmen muß. Als vorbereitende, entferntere Hinführung zur Christusoffenbarung darf sie einerseits nicht im ausdrücklichen oder durch den Verständnishorizont implizierten Gegensatz zum Gottesbild der Offenbarung stehen, sondern bereitet diese durch einen philosophischen Gottesbegriff vor, der zu möglicher Offenbarung hin wenigstens offen ist. Zugleich darf aber die rationale Gotteserkenntnis die Offenbarung nicht begrenzend vorbestimmen, indem sie rationalistisch zur abgeschlossenen Grundlage der (Vernunft-)Religion wird, oder vorwegnehmen, indem sie den Gehalt der Offenbarung als ihren eigenen, natürlich erkennbaren ausgibt. Das Gottesbild der rationalen Gotteserkenntnis hat sich daher - als abstraktes, noch relativ unbestimmtes, das die existentielle Grundfrage des Menschen nach dem Heil oder dem gnädigen Gott positiv offenhält und, negativ, noch offenläßt - gerade vom Gottesbild des Glaubens zu unterscheiden, so daß aufgrund dieser Differenz, in der sich die Freiheit der Offenbarung bezeugt, der Gott der Philosophie mit Recht (noch) nicht der Gott des Glaubens ist.

Lit.: C. Journet, Connaissance et inconnissance de Dieu, Fribourg 1943; R. Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953; H.U. von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956; W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957; G.L. Prestige, God in Patristic Thought, (1935), London 1959; J.D. Collins, God in Modern Philosophy, Chicago 1959; C. Tresmontant, Essai sur la connaissance de Dieu, Paris 1959; Fr. Ferré, Language, Logic and God, New York - London 1961; K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1963; A. Schäfer (Hgb.), Der Gottesgedanke im Abendland, Stuttgart 1964; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965; B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg 1967; J. Schmucker, Die primären Quellen des Gottesglaubens, Freiburg 1967; K. Riesenhuber, Existenzerfahrung und Religion, Mainz 1968; I.R. Ramsey, Religious Language, London 1969; J. Schmucker,

Das Problem der Kontingenz der Welt, Freiburg 1969; P.L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970; K. Jaspers, Chiffren der Transzendenz, München 1970; K. Krüger, Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie, Berlin 1970; H. Ott, Gott, Stuttgart 1971; W.A. de Pater, Theologische Sprachlogik, München 1971; H. Ratzinger (Hgb.), Die Frage nach Gott, Freiburg 1972; J. Splett, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg 1973; H. Ogiermann, Sein zu Gott, München 1974; I.U. Dalferth, Sprachlogik des Glaubens, München 1974; J. Hochstaffl, Negative Theologie, München 1976; T.W. Tilley, Talking of God, New York 1978; J.B. Lotz, Die transzendente Erfahrung, Freiburg 1978; B. Welte, Religionsphilosophie, Freiburg 1978; J.F. Donceel, The Searching Mind, Notre Dame - London 1979; W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979 (Lit.!); I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981; R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982; W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 92-150; B. Weissmahr, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983.

宗教文獻表