Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 47 (2000)

Heft: 1-2

Artikel: Worauf sollen wir hören? : Anmerkungen zur Theologie Peter Knauers

Autor: Beestermöller, Gerhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761081

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GERHARD BEESTERMÖLLER

Worauf sollen wir hören?

Anmerkungen zur Theologie Peter Knauers

Seit Jahrzehnten vollzieht sich in der westlichen Welt und noch einmal verstärkt im wiedervereinten Deutschland eine dramatische Abwendung von den Kirchen, ja vom christlichen Glauben, was eine Vielzahl soziologisch-statistischer Untersuchungen belegt. Immer mehr Menschen scheint der christliche Glaube immer weniger zu sagen.[1] Sie vermögen keinen Zusammenhang zwischen ihrem Leben und ihren Erfahrungen mit dem christlichen Glauben herzustellen. Das Reden von Gotteserfahrungen, von Begegnungen mit dem Heiligen oder von Transzendenzphänomenen ist für viele leer geworden.

Selbstverständlich reagiert Theologie auf diese Herausforderung. Idealtypisch lassen sich hier zwei Ansätze abheben. Die einen versuchen mit gesteigerten Anstrengungen, den Menschen die Augen für die Spuren Gottes in der Welt und in ihrem Leben zu öffnen, um sie so für die christliche Botschaft zu öffnen. Die anderen sehen gerade im profanen Lebensgefühl den rechten Nährboden für den Glauben an Christus. Für sie entspricht es der christlichen Botschaft, den Glauben an die Hinwendung Gottes zu den Menschen ausschließlich in der Christus-Botschaft zu verankern.

Der Frankfurter Fundamentaltheologe Peter Knauer gehört in die letztere Gruppe von Theologen. Ihm geht es selbstverständlich darum, die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens aufscheinen zu lassen. Als ein Vertreter der «Wort Gottes»-Theologie sieht er in der säkularen Selbstdeutung der Menschen kein Hindernis für den christlichen Glauben, das überwunden werden müßte. Dem christlichen Glauben würde gerade ein Bärendienst erwiesen, wollte man seine Plausibilität an irgend etwas anderem festmachen als an der Verkündigung der Christus-Botschaft.

Was die Theologie Knauers auszeichnet, ist die Radikalität und Konsequenz, mit der er diesen Ansatz zu Ende denkt. Zwar beansprucht er, philosophisch Gottes Existenz «im strengen Sinn»[2] beweisen zu können. Aus diesem Beweis ließe sich aber mit Notwendigkeit folgern, daß sich in der Welt – abgesehen von der christlichen Botschaft – kein Anhalt finden könne, um von

[1] Vgl. EBERTZ, Michael, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, 2. Aufl., Freiburg 1998.

[2] KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. neubearb.u. erw. Aufl., Freiburg i.Br. 1991 (=1991), 43.

einer Hinwendung Gottes zum Menschen, einem Zugang des Menschen zu Gott, einer Begegnung mit Gott oder einer Hoffnung des Menschen auf eine Zukunft bei Gott mit guten Gründen zu sprechen. Weder im vornherein noch im Licht des christlichen Glaubens ließe sich auf irgendetwas von der christlichen Botschaft Verschiedenes hinweisen, das auf irgendein Interesse Gottes am Schicksal des Menschen hindeuten würde.

Für Knauer steht und fällt die Plausibilitätsstruktur des christlichen Glaubens mit der Entzogenheit Gottes, der sich der Mensch außerhalb der Wortverkündigung ausgesetzt sieht. Nur vor dem Hintergrund dieser Gottesfinsternis mache die christliche Botschaft vom innertrinitarischen Liebesgeschehen, in das der Mensch auf unausdenkliche Weise hineingenommen sei, also mit einer Liebe geliebt werde, die sich nicht von ihm her bestimme, überhaupt Sinn. Daß Gott den Menschen mit einer Liebe zugetan sei, die ihr Maß nicht an ihm oder irgendeiner anderen geschöpflichen Wirklichkeit nehme, könne nicht an der Welt erkannt, sondern müsse zu ihr hinzu gesagt werden. Insofern erfahre der Mensch ausschließlich durch Jesus Christus, dem Mensch gewordenen «Wort Gottes», von Gottes Liebe. Aus diesem Grund hat Knauer das berühmte Paulus-Wort (Röm 10,17) zum Titel seiner Hauptschrift gemacht: Der Glaube kommt vom Hören.

Das Faszinosum dieser Theologie besteht in ihrem ungeheuren geistigen Anspruch und der damit einhergehenden Herausforderung an jedes Denken. Alle Konklusionen und gedanklichen Schritte erscheinen in dieser Theologie als zwingend und notwendig. Knauer ist so sehr von der Stringenz seiner Argumentation überzeugt, daß er sich anheischig macht, jede vom Glauben verschiedene Antwort auf die Christus-Botschaft mit zwingenden Argumenten als unbegründet entlarven zu können.[3] Dabei geht er so weit zu behaupten, mit seiner Theologie das Theodizeeproblem, das auf dem Glauben so vieler Menschen lastet, als intellektuelle Infragestellung der Botschaft von einem alliebenden, allwissenden und allmächtigen Gott zu lösen. Die Theologie macht hier Jagd auf alles, was sich diesseits des «garstigen breiten Graben(s)»[4] zwischen Vernunft und Glauben niederlassen will. Der Anspruch, mit dem hier Denken im Dienst des Glaubens aufgeboten werden soll, hat etwas Kreuzfahrerisches.[5] Gerade für diejenigen, deren Glauben von intellektuellen Zweifeln bedrängt wird, ist diese Theologie attraktiv.

[3] Die «Glaubwürdigkeitserkenntnis» im weiteren Sinn erschöpft sich ... in der negativen Einsicht, daß letztlich vom Glauben verschiedene Stellungnahmen zur Glaubensverkündigung nicht verantwortbar sind» (1991, 359).

[4] LESSING, Gotthold Ephraim, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Ders., Sämtliche Schriften, Bd. 13, Leipzig 1897 (Nachdruck Berlin 1969), 7, zitiert nach: VERWEYEN, Hansjürgen, Christologische Brennpunkte, Essen 1977, 19 (Christliche Brennpunkte in der modernen Welt, 20).

[5] Damit sich ja keine Widerstandsnester des Unglaubens in der Seele halten können, schließt Knauer in seinem fundamentaltheologischen Entwurf (1991) jedes Kapitel mit Verständnisfragen ab, was für Bücher dieses Genus nicht ganz alltäglich ist.

Meine These ist, daß Knauers hohe Ansprüche einer kritischen Überprüfung nicht standhalten. Bevor ich zeige, daß man Knauers Konklusionen mit guten Gründen unterbrechen kann, möchte ich zunächst in einer Art Vorüberlegung darlegen, daß man dies auch muß. Denn Knauers so abstrakt-harmlos daherkommende Reflexionen führen konkludent zu sehr problematischen Konsequenzen für die Lebensgestaltung aus Glauben. In einem zweiten Argumentationsschritt wird eine Skizze des Knauerschen Gottesbeweises samt der von ihm gezogenen Konklusionen gezeichnet. In einem dritten Argumentationsschritt möchte ich dazu kritische Anmerkungen vornehmen.

I. Heiraten oder nicht heiraten?

In seinem Katechismus[6] – dem von Studenten so genannten «Volksknauer» – meditiert Knauer das Verhältnis von Ehe und Ehelosigkeit. Dabei geht es um die prinzipielle Gleichrangigkeit beider Lebensformen. Zielpunkt seiner Argumentation besteht darin, daß sozusagen im Normalfall für einen wirklich glaubenden Menschen Ehe und Ehelosigkeit in gleicher Weise offenstehen. Der junge Mensch, der vor dieser Entscheidung steht[7], wird nicht angehalten, seine inneren natural-personalen Präfigurationen und Inklinationen mit den spezifischen Erfüllungsperspektiven von Ehe und Zölibat in Beziehung zu setzen, um zu einer verantwortlichen Entscheidung zu finden. Vielmehr, so Knauer, eröffnet Gott durch den Glauben beide Lebensoptionen. Der Mensch determiniert durch seine Entscheidung Gottes Willen für sein Leben.[8]

Der Grund für diese Beliebigkeit in der Wahl der Lebensform besteht nach Knauer darin, daß es im Glauben keinen wesentlichen Unterschied zwischen Ehe und Ehelosigkeit gibt, da der Mensch in beiden das Glück der Gemeinschaft in Christus finden kann. «Als Sakrament stellt die Ehe dar, was das tiefste Wesen jeder wahren Gemeinschaft ist, in der auch die Ehelosen leben: Gott verbindet Menschen miteinander.»[9]

[6] KNAUER, Peter, Unseren Glauben verstehen, Würzburg 1986 (= 1986).

[7] Im folgenden verwende ich auch in der Wiedergabe der Knauerschen Theologie die direkte Rede statt der indirekten. Andernfalls würde das Verständnis unnötig erschwert.

[8] «Die prinzipielle Möglichkeit der freiwilligen Ehelosigkeit ‹um des Himmelreiches willen› (Mt 19,12) ... ist für jeden Glaubenden gegeben. ... Ein und derselbe Mensch kann sowohl zu einer christlichen Ehe wie zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen berufen sein. Er muß sich selbst zu einem dieser beiden Wege entscheiden. Er folgt in beiden Fällen dann einer göttlichen Berufung, wenn seine Entscheidung aus dem Glauben an die ihm zugesagte unbedingte Liebe Gottes und mit sachgemäßen Motiven geschieht» (1986, 207).

[9] Ebd. Zu den Dingen, die ich Knauer verdanke, gehört ein Rat, den er einmal scherzhaft vorbrachte: Immer wenn in kirchlichen oder theologischen Texten Adjektive wie «wahrhaft, wirklich, in Wahrheit, ... » Verwendung fänden, könne man sicher sein, daß es in Wirklichkeit genau umgekehrt so sei. Nun blättere man einmal Knauers Katechismus (1986) daraufhin ein wenig durch.

Diese Gemeinschaft in Christus besteht darin, daß Menschen an der Liebe partizipieren, mit der sich Vater und Sohn im Heiligen Geist lieben und in die sie die Welt hineinnehmen. So wie diese Liebe ihr Maß nicht am Menschen nimmt, sollen und können sich Mann und Frau, kann der Ehelose andere Menschen als Brüder und Schwestern unbedingt lieben. So wie der Glaube an die Stelle der Gottesfinsternis tritt, wird die bedingte, geschöpfliche Liebesfähigkeit durch die Liebe in Christus ersetzt: «Die Ehepartner bejahen einander mit der Liebe, mit der sie sich selbst und einander von Gott geliebt wissen.»[10]

Für den Glaubenden, so Knauer, sind Ehe und Ehelosigkeit keine Gegensätze. Ehelosigkeit ist vielmehr zumindest in der Bereitschaft, Trennung in Treue durchzustehen, ein inneres Moment christlicher Ehe. «Wer christlich, ‹im Herrn› (1Kor 7,39), verheiratet ist, ist bereit, dem Gatten oder der Gattin z. B. während einer Kriegsgefangenschaft oder bei Krankheit die Treue zu wahren. Dies kann bedeuten, auf lange Zeit wie ‹freiwillig ehelos› zu leben. Diese Bereitschaft ist in der christlichen Ehe selbst angelegt und inbegriffen.»[11]

Wie verhält sich eine derartige Sicht der Liebe zu dem Lobpreis der Liebenden aller Kulturen, die sich von Gott füreinander bestimmt und einander zugeführt glauben, die bekennen, sich selbst zu verfehlen, solange sie nicht mit der ganzen Anballung ihrer physischen, psychischen und moralischen Kräfte um den Bestand ihrer Liebe kämpfen, die um die Grenzen ihrer Liebesfähigkeit wissen und um Gottes Kraft für diese, aneinander Maß nehmende Liebe bitten?[12] Läuft Knauers Konzept nicht darauf hinaus, daß im Glauben jede(r) jede(n) heiraten könnte? Ist nicht eine Ehe, die nicht leiblich vollzogen werden kann, defizitär und für die Partner leidvoll, während Abstinenz zur inneren Vollgestalt der Ehelosigkeit gehört? In dem Glauben, den Knauer verkündet, wird die Natur nicht durch die Gnade vollendet, sondern ersetzt. Der Glaube löscht den Menschen in seiner leiblich-moralischen, weltlichen Identität aus.

Für meine Überlegungen ist entscheidend, daß sich Knauers Interpretation von der Beliebigkeit der Lebenswahl konsequent aus seiner Theologie ergibt. Es geht hier nicht einfach nur um abstrakt-irrelevante Spekulationen, sondern letztlich um ein Konzept gelungenen Lebens, das jungen Menschen als das über sich selbst aufgeklärte «Wort Gottes»[13] in Lehre und Exerzitien in einer Phase ihres Lebens nahegebracht wird, in der sie ihre Lebensweichen

[10] Ebd., 204.

[11] Ebd., 205.

[12] Angesichts einer Theologie wie der Knauers verwundert mich die Popularität Eugen Drewermanns nicht. Er spricht den Liebenden aus dem Herzen (vgl. z.B. Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983) und kennt sehr wohl das eigene Glück der Ehelosigkeit (Die Kleriker, Psychogramm eines Ideals, Olten 1989, 655ff.).

[13] Als pars pro toto des hier erhobenen Anspruchs sei auf 1991, 61 verwiesen: «Das hier vorgelegte Verständnis von Geschöpflichkeit stellt – so meinen wir – nicht nur ein mögliches Verständnis neben anderen dar, sondern liegt anderen Verstehensweisen voraus.»

stellen.[14] Wer hier Probleme sieht, kommt kaum umhin, sich mit der ganzen Argumentationskraft der Knauerschen Theologie auseinanderzusetzen.

II. Die Geschöpflichkeit der Welt als Gottesverwiesenheit

Tragender Pfeiler der ganzen Theologie Knauers ist sein philosophischer Beweis der Geschöpflichkeit der Welt (1.). Aus diesem Beweis gewinnt er genau jene Beschreibung der Gottverlassenheit des Menschen in der Welt, aus der ihn Gott durch sein «Wort» befreit (2.).

1. Geschöpflichkeit der Welt als einseitige Verwiesenheit auf Gott

Knauer macht sich anheischig, die Existenz Gottes philosophisch im strengen Sinn beweisen zu können. Diese Aussage ist allerdings in dem Sinne einzuschränken, als man von einer Existenz Gottes nur in einem analogen und nicht in einem univoken Sinn sprechen kann. Gott gibt es nicht in der gleichen Weise wie alles, was es sonst noch gibt. Was damit gemeint ist, ergibt sich aus Knauers Gottesbeweis.

Knauers Gottesbeweis besteht aus zwei Schritten. Im ersten Schritt legt er dar, daß man in der Beschreibung der Welt auf ein Widerspruchsproblem stößt (a). Dieses Problem treibt das Denken, zwei Hinsichten zu suchen, in denen die Wirklichkeit widerspruchsfrei beschrieben werden kann. Diese Lösung besteht darin, daß die Welt ganz und gar auf etwas verweist, mit dem sie in keiner Hinsicht identisch ist. Insofern verweist die Welt auf Gott (b). Aus dieser Relation der Welt zu Gott ergeben sich Möglichkeit und Grenzen für ein Reden über Gott (c).

a) Knauer verweist auf vier Gegebenheiten, bei deren Beschreibung man zu Aussagen gezwungen wird, die nicht zugleich und unter der gleichen Rücksicht wahr sein können. Da diese Aussagen aber unabweisbar zugleich gemacht werden müssen, entsteht ein Widerspruchsproblem.

Diese Sachverhalte sind: «Veränderung, Endlichkeit, die Weise unseres Erkennens der Welt und schließlich das Nichtwiderspruchsprinzip selbst»[15]. Von allem, was sich verändert, ist zu sagen, daß es zugleich dasselbe und doch nicht dasselbe ist. Darüber hinaus stellt alles, insofern es endlich ist, eine Einheit von Sein und Nichtsein dar. Ferner ist jeder Bewußtseinsgegenstand auf

[14] An dieser Stelle sei ein persönliches Wort erlaubt. Ich habe Peter Knauer sehr viel zu verdanken. Er hat mir im Übermaß von dem geschenkt, was man keinem Menschen zurückgeben kann: viel Zeit. Gerade in wissenschaftlicher Hinsicht habe ich seiner strengen Methodik Unschätzbares zu verdanken. Darüber hinaus war er uns mit der ganzen Glaubwürdigkeit seiner Persönlichkeit wirklich ein Lehrer. Diese Verbindung von Wissenschaftlichkeit und Glaubwürdigkeit hat es mir unmöglich gemacht, seine Theologie links liegenzulassen. Erst nach fünfzehn Jahren sehe ich mich in der Lage, dem, was ich immer empfunden habe, Ausdruck zu verleihen. Diese Ausführungen verstehen sich als Reverenz an meinen theologischen Lehrer, den man wie jeden Denker durch Denken ehrt.

[15] KNAUER, 1991, 45.

der einen Seite unabhängig vom Denken, insofern er denn wirklich ein Gegenstand des Denkens ist, auf der anderen Seite ist der gleiche Gegenstand abhängig vom Denken, insofern er gedacht wird. Schließlich taucht auch in der Formulierung des Nichtwiderspruchsprinzips eine problematische Einheit von Gegensätzen auf. Die Formulierung «insofern ein Seiendes ist» weist auf der einen Seite auf die Veränderbarkeit des Seienden hin, das betrachtet wird. Zugleich aber wird mit dieser Formulierung das Seiende als Konstante fixiert, um eine Aussage über es überhaupt machen zu können. Es geht also im Grunde jedesmal um die Gegensatzeinheit von Sein und Nichtsein.

Veränderung, Endlichkeit, Erkennbarkeit und Aussagbarkeit kennzeichnen die ganze Wirklichkeit durch und durch. Alles, was ist, verändert sich, ist endlich und kann grundsätzlich Gegenstand der Erkenntnis sowie unserer Aussagen sein. Dabei geht es nicht um etwas an den Dingen, sondern um Sachverhalte, die alles ohne Rückstand durchdringen. Die ganze Wirklichkeit ist also durch und durch von der Gegensatzeinheit von Sein und Nichtsein geprägt.

Das Denken steht also vor dem Problem, daß sich ihm die Wirklichkeit als Gegensatzeinheit präsentiert. Wie läßt sich die Wirklichkeit ohne Widerspruch beschreiben?

b) Wenn man genötigt ist, Aussagen zugleich zu machen, die kontradiktorisch zu sein scheinen, dann muß es zwei Hinsichten geben, die sich nicht wiederum ausschließen. Da die von Knauer beschriebene Widerspruchsproblematik die ganze Wirklichkeit ganz und gar durchdringt, müssen die gesuchten Rücksichten dieser Totalität entsprechen. Der Wirklichkeit kommt in ihrer ganzen Seinsfülle also ‹im Hinblick auf ...› Sein und Notwendigkeit zu, während sie außerhalb dieses Bezuges durch Nichtsein und Kontingenz gekennzeichnet ist. «Ganz genau gesprochen kann man nicht getrennt die Identität weltlicher Wirklichkeit ihrem ‹restlosen Bezogensein auf ...› und die Nichtidentität ihrem ‹restlosen Verschiedensein von ...› zuordnen, sondern muß immer beide Sachverhalte in ihrem Zugleich sehen: Die *Identität* in der Nichtidentität ist im ‹*restlosen Bezogensein auf* .../in restloser Verschiedenheit von ... › begründet, während die *Nichtidentität* in der Identität im ‹*restlosen Verschiedensein von* ... /in restlosem Bezogensein auf ... › begründet ist.»[16]

Damit hat der Beweis sein Ziel erreicht. Dasjenige, auf das die Wirklichkeit verweist und von dem sie gänzlich verschieden ist, ist Gott. Er ist derjenige, ohne den nichts ist. Der Verweischarakter der Welt konstituiert ihre Geschöpflichkeit.

c) Der Beweis der Geschöpflichkeit der Welt erlaubt auch zu klären, in welcher Weise Aussagen über Gott gemacht werden dürfen. Insofern die Welt nur ist, insofern sie auf Gott bezogen ist, kommt die positive Seinsfülle der Welt Gott um so mehr zu (via affirmativa). Da die Welt in ihrer Verschiedenheit von Gott durch Kontingenz gekennzeichnet ist, kann man Gott keinerlei Nichtsein zusprechen (via negativa). Beide Erkenntniswege aber haben nur

[16] Ebd., 52.

hinweisenden Charakter. Da Gott eben nicht Teil unserer durch Spannungseinheit gekennzeichneten Wirklichkeit ist, aus der unsere Begriffe stammen, fällt er nicht unter unseren denkerischen Zugriff (via eminentiae).

Knauer schlägt daher vor, daß man jegliche Gottesprädikationen als «logische Endbegriffe» bezeichnet: «Sie stammen zwar aus logischer Argumentation, lassen sich aber nicht zu weiterer logischer Argumentation verwenden, indem man aus ihnen etwa zu folgern versucht, was Gott zulassen kann oder was nicht.»[17] Insofern bricht das Theodizeeproblem als ein logisches in sich zusammen. Es entsteht nur, wenn man auch aus den Begriffen Wissen, Können und Liebe, nachdem man sie auf Gott angewendet hat, Schlüsse zieht, was der via eminentiae zuwiderläuft.[18]

Die ganze Argumentation hat sich bisher auf der Ebene der Philosophie bewegt. Die Geschöpflichkeit der Welt ist genauso wenig ein Gegenstand des Glaubens wie die Tatsache, daß Gott unbegreiflich ist. Allerdings bringt der Glaube die philosophische Einsicht in die Geschöpflichkeit der Welt sozusagen als seine eigene Philosophie mit sich. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich nach Knauer die christliche Botschaft überhaupt plausibel machen.

2. Das Licht des Glaubens in der Finsternis der Welt

Der Beweis der Geschöpflichkeit der Welt stellt nach Knauer zunächst die gravierendste Infragestellung der Rede von Gottes Liebe zu den Menschen dar. Denn die Relation der Welt zu Gott muß einseitig sein. «Wäre nämlich der Terminus des Bezogenseins seinerseits so auf die Welt bezogen, daß die Welt der konstitutive Terminus für diese Beziehung auf sie wäre, dann stellte die Rede von ‹Gott› das gleiche Widerspruchsproblem, das bereits die Rede von weltlicher Wirklichkeit stellt.»[19]

Genau dies ist der Grund, warum Knauer jedes Reden von Transzendenzerfahrungen strictissime ablehnt, insofern mehr oder anderes als die Geschöpflichkeit der Welt gemeint ist. «Außerhalb des auf das ‹Wort Gottes› gerichteten Glaubens erfährt man auch in so genannten ‹Gotteserfahrungen› ... in Wirklichkeit immer nur die Tiefe des eigenen Seins, die gerade nicht Gott ist.»[20] Insofern ist Gott für die Wahrnehmung des Menschen in der Welt abwesend.

Jedes Reden von einer Hinwendung Gottes zur Welt muß sich der Infragestellung durch die Einseitigkeit der Welt stellen. Dies geschieht in der christlichen Botschaft. Sie verkündet eine Liebe Gottes zum Menschen, deren bestimmender Terminus das innergöttliche Gegenüber ist. Der Mensch wird mit der Liebe geliebt, mit der Gott-Vater Gott-Sohn liebt. Das Christus-Er-

[17] Ebd., 69.

[18] «Der berechtigte Kern des Theodizeeproblems liegt nicht auf spekulativer Ebene, sondern in einer existentiellen Frage», ebd., 82.

[19] Ebd., 52.

[20] Ebd., 72.

eignis ist das Wort, das Gott spricht, um den Menschen seine Liebe zu offenbaren. Christliche Botschaft bringt dem Menschen jene Gemeinschaft mit Gott, von der sie spricht. Die Verkündigung der christlichen Botschaft ist selbst das Heilsgeschehen, das sie verkündet. «Deshalb ist der Begriff ‹Wort Gottes› im ‹eigentlichen› Sinn so zu verstehen, daß er das Ganze des göttlichen Heilshandelns umfaßt und die ganze Wirklichkeit des Menschen betrifft.»[21]

Zugleich wird deutlich, warum der Glauben vom Hören, und nur vom Hören, kommt. Der Mensch muß sich die Liebe Gottes von Gott selbst im mitmenschlichen Wort gesagt sein lassen. Der Mensch kann sich die Liebe Gottes auch sagen lassen und ihr sich vertrauensvoll anheim geben, weil sie ihm von außen begegnet und somit nicht seiner Projektion entstammen kann. «Denn niemand kann durch seine eigene Erfindung bewirken, daß ihm bereits im voraus dazu der Glaube von anderen mitgeteilt worden ist. Der christliche Glaube geht zurück auf Jesus.»[22]

Diese Zuordnung von philosophischer Einsicht in die Geschöpflichkeit der Welt und Glauben an die Liebe Gottes, die im innergöttlichen Liebesgeschehen ihr Maß hat, liefert Knauer den Schlüssel zur Lösung gravierender Probleme. Denken und Glauben werden auf eine Weise aufeinander bezogen, daß das eine nicht das andere begrenzt. Glauben interveniert nicht auf der Ebene strikten Denkens. Umgekehrt bleibt der Glaube wirklich als Akt des Glaubens und Vertrauens unangetastet. Ferner gewinnt Knauer ein Kriterium, mittels dessen glaubhafte von unglaubhaften Aussagen unterschieden werden können und die Einheit der Theologie gewahrt bleibt. Glaubhaft sind nur Aussagen, die das Widerspruchsproblem beantworten. Die Einheit der Theologie besteht in der Entfaltung der Grundbotschaft von der Hineinnahme des Menschen in das trinitarische Liebesgeschehen. Darüber hinaus glaubt Knauer mittels der Einheit von Geschöpflichkeit und Glauben die Glaubensspaltung der Christenheit überwinden zu können. Jede konfessionell gebundene Theologie muß, insofern sie Theologie sein will, daraufhin übersetzbar sein, daß sie das Widerspruchsproblem löst, welches die Welt außerhalb des Glaubens darstellt. Schließlich wird der Mensch ganz und gar in eine vernunft-autonome Bewältigung der Wirklichkeit entlassen. Die Wirklichkeit ist das Feld unserer Vernunfterkenntnis. Hier kann gar nichts geglaubt werden. Insofern gibt der Glauben auch keinerlei normative Vorgaben für die ethische Bewältigung der Welt an die Hand. Welcher ungeheure Anspruch geht von dieser Theologie aus? Hier liegt ihr ungemeines Faszinosum, das es so einladend macht, sich ihr anzuschließen.

Bevor ich mich in strenger Weise mit Knauers Argumentationen auseinandersetze, möchte ich wiederum ein paar tentative Überlegungen anstellen, die deren Glanz ein wenig stumpf werden lassen:

[21] Ebd., 89f.
[22] 1986, 13.

Die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, das ganze Elend der Menschen, in einer Welt zu leben, in der es keinerlei Hoffnung gibt, ist eine Situation, die gänzlich und ausschließlich Gott allein anzulasten ist. Kann so etwas sein?

Dieser Einwand läßt sich noch verschärfen. Wenn das ganze Heilshandeln Gottes exklusiv in der Christus-Verkündigung besteht, bedeutet dies, daß die überwältigende Mehrheit der Menschheit – der amerikanischen Kontinent bis 1492 – gänzlich von Gottes Heil ausgeschlossen bleibt und in der selbst unverschuldeten Hölle leben muß.[23] Dem allergrößten Teil der Menschen ist nämlich Christus niemals auf eine verstehbare, glaubhafte Weise verkündet worden und wird es auch nicht. Knauers Theologie führt somit zu einer Neudefinition und dramatischen Verschärfung der Theodizeeproblematik, geht es doch jetzt nicht mehr nur um vormoralische und moralische *mala*, sondern unmittelbar um Gottes Heil.

Unser Glaube setzt den Glauben Jesu Christi voraus, wie es oben hieß. An anderer Stelle heißt es von Jesus: «Er machte ... mit seiner Botschaft diese Erfahrung: Man konnte sich seinem Zeugnis letztlich nur so entziehen, daß man in Willkür verfiel.»[24] Setzt hier nicht der Glaube Jesu Christi den Glauben der Kirche voraus? Wie kann dann der Glaube der Kirche den Glauben Jesu Christi voraussetzen?

Knauer muß von den nicht-christlichen Religionen, die an eine Zuwendung Gottes zur Welt glauben, behaupten, daß sie das, was sie zu «sehen» vorgeben, gar nicht «sehen» können und daß es dieses aber dennoch gibt. Ist das nicht sehr merkwürdig?

Zugestandenerweise bleiben diese Anfragen nur auf der Ebene von *argumenta ad hominem*, solange man sich nicht direkt mit der Grundlegung von Knauers Theologie befaßt. Wie zwingend sind Knauers Beweis der Geschöpflichkeit der Welt und die Ableitungen, die er daraus gewinnt?

III. Die problematische Widerspruchsproblematik

Im folgenden werde ich den Knauerschen Argumentationsgang sozusagen rückwärts abschreiten. Dabei werde ich die vorausgegangenen Argumentationsschritte einmal voraussetzen (transeat). Nehmen wir also an, die Welt sei

[23] «Außerhalb des Glaubens – sei er christlich oder noch anonym – betrachtet erscheint die Welt letztlich als ein *Bild der Hölle*» (1991, 120). Der Verweis auf den anonymen Glauben schränkt das Problem nicht ein. Denn «erst das ‹Wort Gottes im eigentlichen Sinn› (bringt) den ‹anonymen Glauben› ganz zu sich selbst, während er sonst immer nur ansatzweise besteht und sich nicht aus sich selbst in seiner eigenen Wirklichkeit erfassen kann» (1991, 161). Anonym Glaubende sind also Menschen, die nicht richtig zu Ende gedacht haben. Wer nicht an Christus glaubt und seine Situation hinreichend kritisch bedenkt, kommt notwendigerweise zu dem Schluß, daß es für ihn auf Dauer keine Hoffnung gibt. In jeder negativen Erfahrung offenbart sich ihm die Wahrheit der Welt. Er lebt in der Hölle. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß er in Wahrheit in die innertrinitarische Liebe hineingenommen ist.

[24] 1986, 53.

in der Weise einseitig auf Gott bezogen, wie Knauer es darlegt, folgt dann hieraus, daß an der geschaffenen Wirklichkeit in keiner Weise Gottes Hinwendung zur Welt erkennbar sein kann?

Knauers Argument läßt sich in drei Schritten rekapitulieren: 1) Die Welt ist einseitig relativ auf Gott. 2) Die Welt kann nicht der determinierende Terminus der Liebe Gottes sein. 3) Diese Liebe kann nicht an der Wirklichkeit erkannt werden. Meine These ist, daß sich 3) nicht aus 1) und 2) ergibt.

Nach Knauer weiß der Mensch ausschließlich durch das «Wort Gottes» von der Liebe Gottes. Nun begegnet das «Wort Gottes» immer in Geschöpflichkeit. Sowohl Jesus Christus in seiner Menschheit als auch die Verkündigung als physikalische Realität unterliegen der Veränderung, sind endlich, werden von uns erkannt und in Aussagen gebracht. Insofern sind auch sie geschöpfliche Wirklichkeiten. Knauer muß also zumindest für das «Wort Gottes» annehmen, daß eine geschöpfliche Wirklichkeit Kunde von der Liebe Gottes bringen kann. Geschöpflichkeit als solche kann also kein Grund dafür sein, daß die Welt keine Auskunft über die Liebe Gottes gibt.

Aus Knauers Beweis der Geschöpflichkeit ergibt sich nur, daß Geschöpflichkeit als solche nicht Auskunft über die Hinwendung Gottes zur Welt gibt. Daraus folgt aber nicht, daß nichts Geschöpfliches hierzu Anlaß geben kann. Die Wirklichkeit als geschöpflich zu betrachten ist eine Betrachtungsweise, die andere nicht ausschließt.

Nun bleibt aber das Argument, daß jeder Offenbarungsanspruch Antwort auf die Infragestellung durch die Einseitigkeit der Relation geben müsse, wozu nur die christliche Offenbarung in der Lage sei. M. E. läßt sich diese Infragestellung gerade mit Knauers Geschöpflichkeitsbeweis gänzlich entschärfen.

Denn der Geschöpflichkeitsbeweis führt dazu, daß man von Gott nur in logischen Endbegriffen sprechen kann, die keinerlei Konklusionen erlauben. Gegen dieses Verbot verstößt Knauer aber: «Wäre nämlich der Terminus des Bezogenseins seinerseits so auf die Welt bezogen, daß die Welt der konstitutive Terminus für diese Beziehung auf sie wäre, dann stellte die Rede von ‹Gott› das gleiche Widerspruchsproblem, das bereits die Rede von weltlicher Wirklichkeit stellt.» [25]

Hier macht Knauer Gott zum Teil der Welt, insofern der innerweltliche Relationsbegriff auf Gott angewendet wird und Schlüsse gezogen werden. In welcher Weise Gott relativ sein kann oder nicht, liegt jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten. Insofern läßt sich gerade mit Knauers Beweis der Geschöpflichkeit jedes Ansinnen zurückweisen, Gott vorzugeben, wie er sich zur Welt verhalten könne bzw. nicht verhalten könne.[26] Eine ganz andere Frage ist es allerdings, ob Knauers Geschöpflichkeitsbeweis wirklich derart zwingend ist, wie er es behauptet.

[25] 1991, 52.

[26] Das Argument läßt sich auch umkehren. Wenn es möglich ist, darüber zu spekulieren, welcher Art die Relation Gottes zur Welt nicht sein kann, dann reicht es auch nicht aus, auf die Theodizeeproblematik mit der Unbegreifbarkeit Gottes zu antworten. Hier wird mit zweierlei Maß gemessen.

Es sind vier Sachverhalte, die in ihrer Beschreibung zu widerspruchsproblematischen Aussagen führen und auf die sich Knauer beruft: Veränderung, Endlichkeit, die Weise unseres Erkennens der Welt sowie das Nichtwiderspruchsprinzip. Ich beschränke mich im Folgenden auf das Phänomen der Veränderung, «vielleicht das deutlichste und umfassendste Beispiel für eine solche Einheit von Gegensätzen»[27].

Ziel meiner Argumentation ist der Aufweis, daß Knauers Beschreibung von Veränderung kein Widerspruchsproblem aufwirft. Keinesfalls soll hier eine konkurrierende adäquate Beschreibung von Veränderung vorgelegt werden. Zunächst sei Knauers Gedankengang wiedergegeben:

> «Veränderung bedeutet ein Mittleres zwischen Identität und Nichtidentität. Ein Mensch verändert sich: Ein und derselbe Mensch wechselt seine Eigenschaften, indem er etwa älter wird und neue Erfahrungen macht. Er wird dadurch nicht zu einem völlig anderen Menschen, sondern er bleibt derselbe. Andererseits bleibt er sich nicht vollkommen gleich. Die neuen Eigenschaften betreffen ihn bis in sein innerstes Selbstsein. Zur Beschreibung solcher Veränderung reicht es nicht aus, etwa zwischen einem sich gleichbleibenden Subjekt und seinen wechselnden Eigenschaften zu unterscheiden; man muß zugleich auch die Zusammengehörigkeit beider bedenken. Es ist das sich angeblich gleichbleibende Subjekt selbst, das die wechselnden Eigenschaften hat und sich eben dadurch mitverändert. Es verändert sich vielleicht nur in seinem Bezug zu den jeweils wechselnden Eigenschaften, aber es ist selbst mit diesem jeweiligen Bezug materialidentisch.
>
> Die Beschreibung von Veränderung führt deshalb zu Aussagen von der Struktur: ‹Dasselbe ist dasselbe und doch nicht dasselbe.› Es handelt sich um ein Zugleich einander ausschließender Gegensätze. Eine solche Einheit von Gegensätzen, von Identität und Nichtidentität, stellt ein Widerspruchsproblem.»[28]

Das ganze Problem dieser Argumentation liegt in dem Wörtchen «zugleich». Die von mir angezielte Kritik möchte ich zuerst an einem Beispiel von Veränderung erläutern, der Bewegung. Im Sinne von Knauer müßte man Bewegung folgendermaßen beschreiben: «Ein Sich-Bewegendes befindet sich zugleich an einem bestimmten Ort und nicht an diesem Ort.» Diese Beschreibung – dies mein Argument – stellt kein Widerspruchsproblem dar. Denn es ist überhaupt nicht widerspruchsproblematisch, daß ein Mensch zugleich in München und Hamburg war, wenn dieses «zugleich» einen ganzen Tag umfaßt. Man kann problemlos an einem Tag von München nach Hamburg reisen.

Dieses Argument läßt sich erweitern. Jedes «zugleich» umfaßt immer eine Zeitdauer. Eine widerspruchsproblematische Aussage über ein Sich-Bewegendes würde nur dann vorliegen, wenn sich irgendeine Zeitdauer angeben ließe, während der sich das Sich-Bewegende die ganze Zeit an einem bestimmten

[27] 1986, 31.
[28] 1991, 45f.

Ort aufhielte. Dann aber hätte es sich in dieser Zeit nicht bewegt. Es gibt eben nicht den Zeitpunkt, an dem sich ein Sich-Bewegendes an einem bestimmten Ort aufhält. Von einem Bewegenden lassen sich keine Orts-, sondern nur Streckenangaben machen. Daher entsteht in der Beschreibung von Bewegung kein Widerspruchsproblem im Hinblick auf Ortsangaben.

Diese Überlegung läßt sich auch auf die Veränderung anwenden, die Menschen im Laufe ihres Lebens erfahren. Auch in der Aussage: «Ich bin zugleich der Mensch, der ich war, und doch nicht der Mensch» wird eine Zeitspanne ins Auge gefaßt. Es läßt sich aber keine Zeitspanne angeben, während der ein Mensch unverändert derselbe ist. Die Aussage «Ich bin in diesem Augenblick dieser eine» ist genauso inadäquat wie der Satz «Ein Sich-Bewegendes befindet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort». Ein Mensch, der sich verändert, läßt sich auch im Hinblick auf eine noch so kleine Zeitspanne auf keine Entwicklungsstufe fixieren. Ohne eine derartige Fixierung läßt sich aber keine Einheit von Gegensätzen formulieren.

Die Gegensatzeinheit, die Knauer formuliert, ergibt sich nur, wenn man Bewegung und Veränderung als Einheit von Dynamik und Statik denkt, womit er der kontinuierlichen Dynamik dieses Sachverhaltes nicht gerecht wird. Knauers Beschreibung unterbietet das Phänomen der Veränderung. Wenn aber die Beschreibung der Wirklichkeit nicht zu widerspruchsproblematischen Aussagen zwingt, dann erübrigt sich auch die Suche nach zwei Totalhinsichten, die sich nicht gegenseitig ausschließen. Man muß also nicht auf Gott rekurrieren, um die Wirklichkeit widerspruchsfrei zu beschreiben. Es reicht völlig, darauf hinzuweisen, daß widerspruchsproblematische Beschreibungen hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.

Zusammenfassend ergibt sich aus Knauers Gottesbeweis keineswegs, daß es keine Transzendenserfahrungen, Spuren Gottes, ... in der Wirklichkeit geben kann. Genausowenig läßt sich folgern, daß es ein Offenbarungsanspruch nur dann verdient, ernst genommen zu werden, wenn er Auskunft darüber gibt, wie sich Gott auf die Welt beziehen könne, ohne seine Gottheit aufzugeben. Schließlich hat Knauer nicht gezeigt, daß eine widerspruchsfreie Beschreibung der Wirklichkeit die Anerkennung ihrer Geschöpflichkeit impliziert.

Die argumentative Geschlossenheit, die der Knauerschen Theologie eine starke Anziehungskraft auf die einen verleiht, schreckt sie für die anderen ab. Gerade die enorme Kohäsion riegelt sie nämlich in gewisser Weise hermetisch ab. Im Grunde ist es nicht möglich, mit dieser Theologie in einen Dialog zu treten. Man kann sie nur gänzlich ablehnen oder annehmen. Und wenn man sich ihr anschließt, bleibt nichts Bedeutendes zu sagen. Es ist praktisch unmöglich, den einen oder anderen Gedankengang aus dem Gesamt herauszulösen und in einen anderen Denkduktus zu übernehmen. Genauso wenig kann man einen Gedanken aufnehmen, ihm einen anderen Akzent geben, in eine andere Richtung weiterverfolgen ... Wer einen eigenen theologischen Ansatz verfolgt oder seine eigenen Fragen hat, mag wenig Grund finden, Knauer bis in die letzten Kapillaren seiner philosophischen Grundlegung nachzuspüren. Ohne ein derartiges Vorgehen kann man sich nicht wirklich mit seiner Theo-

logie auseinandersetzen. Viele neigen daher dazu, das Ganze respektvoll auf sich beruhen zu lassen. Es ist hoffentlich deutlich geworden, daß diese Reaktion nicht die einzige sein darf.

Knauers Theologie – überspitzt formuliert und cum grano salis zu verstehen – tut dem Denken und dem Leben Gewalt an. Eine ganz andere Frage ist es, wie die welthaft-naturale Existenz des Menschen mit ihren Hoffnungen und Ängsten, in ihrem Glück und Elend, in ihrem Gelingen und Scheitern von Gottes Liebe umfangen, geleitet und erlöst wird. Man muß nicht die Augen vor der Theologie Knauers verschließen, wenn man dieser Frage in Treue zu sich selbst sowie den eigenen Gottes- und Lebenserfahrungen nachgehen will. Dies sollte hier gezeigt werden.