

Vernunft im Glauben

von Harding Meyer

Fragt man nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Grössen "Vernunft" und "Offenbarung", so gilt es zunächst, wie es im vorausgegangenen Vortrag geschehen ist, nach der Vernunft *vor* und *ausserhalb* der Offenbarung -in ihrer Bedeutung für Offenbarung und Glaube- zu fragen. Ist hier eine Antwort gegeben, so stellt sich dann aber sogleich die weitere Frage nach Wesen und Funktion der Vernunft im Umkreis, *im Raume* der Offenbarung und des Glaubens. Das Problem ist dann nicht mehr, ob und in welcher Weise es einen Zugang von der natürlichen Vernunft zur Offenbarung gebe, sondern ob und in welcher Weise *innerhalb* des Bereiches der Offenbarung und des Glaubens die Vernunft noch ein Wort mitzureden habe, noch eine legitime, vielleicht sogar notwendige Funktion besitze.

Die doppelte Problematik des Verhältnisses "Vernunft — Offenbarung" ist also identisch mit der doppelten Ortsangabe der Vernunft hinsichtlich der Offenbarung und des Glaubens: "*ratio ante fidem*" einerseits und "*ratio in credentibus*" andererseits, wie Luther es einmal formuliert ¹⁾. Man kann diese Doppelproblematik auch so umschreiben: geht es zunächst um den *intellectus perducens in fidem*, so geht es danach um die *fides quaerens intellectum*.

Der Vortrag von Herrn Dressel fragte nach dem ersteren. Hier liegt ohne Zweifel derjenige Aspekt des Problems "Vernunft und Offenbarung", der theologisch am meisten umkämpft und darum auch am dramatischsten ist. Wie sehr sich aber der zweite Aspekt dem ersten aufs engste anschliesst, wurde darin deutlich, dass sich bereits im vorausgegangenen Vortrag mehrfach die Frage der "*fides in credentibus*" zu Worte meldete. Das geschah in direkter Form z. B. dort, wo Emil Brunners Wort zitiert wurde: für das Problem Offenbarung und Vernunft sei die "allgemeine Lösung... die, dass... die Vernunft innerhalb der Offenbarung ihren Platz habe" ²⁾. Indirekt wurden wir auf diesen zweiten Problemaspekt dadurch hingewiesen, dass Herr Dressel Luthers Verurteilung der *ratio* als "Hure" und Barths Betonung der völligen Unfähigkeit der Vernunft erwähnte; bei beiden ist dieses radikal abwertende Urteil ja bekanntlich nicht das einzige Wort über den Wert der Vernunft in Glaubensdingen, sondern sie können auch sehr positiv von den Aufgaben und Fähigkeiten der Vernunft und des Denkens in Sachen des Glaubens reden. Freilich handeln sie dann -wie Luther- von der *ratio illustrata* ³⁾, oder -wie Barth- von der Einsicht, zu der der Glaube strebt, vom "*intellectus quem fides quaerit*" ⁴⁾.

Ich meine, dass zu einem umfassenden Abschreiten der im Generalthema dieser theologischen Arbeitstagung angegebenen Problematik "Vernunft und Offenbarung" nötig wäre, auch diesen zweiten Fragenbereich näher ins Auge zu fassen. Die Beschäftigung mit dieser Frage, der sich meine Ausführungen widmen, ist zwar weniger dramatisch, besitzt aber doch -besonders für den Theologen- ihre bleibende Wichtigkeit.

I. Der Irrtum vom irrationalen Glauben

In weiten Bereichen der christlichen Frömmigkeit begegnet man einer Haltung, die den Glauben völlig frei und losgelöst sehen möchte nicht nur von der vorausgehenden Vernunft, sondern auch von jedem nachfolgenden Denken, Wissen und rationalen Verstehen.

Ich habe dabei vor allem den Bereich christlicher Mystik im Auge. Man braucht nur hineinzusehen in das, was Angelus Silesius über das Wesen Gottes schreibt, um eindrucksvoll bestätigt zu finden, dass für mystische Frömmigkeit das Erfassen und Erkennen Gottes schlechthin jeden Wissens- und Vernunftselementes entbehrt.

"Was Gott ist, weiss man nicht; er ist nicht Licht, nicht Geist, nicht Wonnickeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heisst, nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte, Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte: Er ist, was ich und du und keine Kreatur, eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr."

Die für die Mystik charakteristische *via negationis* in der Gotteserkenntnis, nach der Gott gerade das ist, was wir nicht erkennen und wissen, die Negation unseres Denkens und Vorstellens, spricht sich hier voll aus. Gott hat keinen Namen. Sein Wesen ist nicht aussprechbar. Wort und Denken, Begriff und Erkenntnis sind schlechthin inadäquat für den Gott der Mystik.

"Denkst du den Namen Gott's zu sprechen in der Zeit?

Man spricht ihn auch nicht aus in einer Ewigkeit!"

Und mit paradoxem Klang kann es heissen:

"Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen, dass du je weniger ihn, was er ist, kannst nennen."

Oder: "Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen.

Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen."

Dieser Verzicht des Glaubens auf Denken, Wissen und rationales Erkennen tritt uns im Bereich reformatorischen Christentums etwa in dem von der Mystik beeinflussten Zweig des Pietismus wieder entgegen. Ich verweise nur auf Gerhard Tersteegens Lied "Gott ist gegenwärtig", in dem die Begegnung Gottes mit dem Menschen sich nicht mehr im Worte und im erkennenden Glauben vollzieht, sondern seitens Gottes in einem numinosen Gegenwärtigsein und seitens des Menschen im "innerlichen Schauen", "Sich-versenken", "Spüren" und "Schweigen" 5).

Dabei liegt die Mystik keineswegs für den modernen Menschen so abseits der Möglichkeiten, wie man gemeinhin vielleicht annimmt. Dafür sorgt allein schon das Heer der Poeten, diese

heimliche Priesterschaft mystischer Frömmigkeit. Was Angelus Silesius und Gerhard Tersteegen schreiben, das liegt doch weithin auf derselben Ebene, wie das, was Goethe seinen Faust auf die Gretchen-Frage ("Nun sag, wie hast du's mit der Religion?") antworten lässt:

"Wer darf ihn nennen
und wer bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
und sich unterwinden
zu sagen: ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
der Allerhalter,
fasst und erhält er nicht
dich, mich, sich selbst? . . .
Erfüll davon dein Herz, so gross es ist,
und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
nenn es dann, wie du willst:
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
umnebelnd Himmelsglut."

Diese prinzipielle Diskongruenz zwischen Gott auf der einen und menschlichem Suchen, Erkennen und Begreifen auf der anderen Seite spricht in seiner Weise auch Rilke im "Stundenbuch" aus.

"Alle welche dich suchen, versuchen dich.
Und die, so dich finden, binden dich,
an Bild und Gebärde. . .
Ich will von dir keine Eitelkeit,
die dich beweist.
Ich weiss, dass die Zeit
anders heisst
als du."

Von der Mystik einerseits und von der Kunst andererseits ist der Weg gleichweit bis zu einem Theologen wie dem jungen Schleiermacher, für den ja "Religion und Kunst nebeneinander stehen wie zwei befreundete Seelen" in "innerer Verwandtschaft", und nach dessen Meinung sich "alle wahrhaft religiösen Gemüter durch einen mystischen Anstrich auszeichnen" 6). So lautet dann seine anthropologische Ortsbestimmung der Religion: ihre "Provinz" sei der Bereich des "Gemüts", und ihr "Wesen" sei "weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl" 7).

Von Schleiermacher wiederum führt ein direkter Weg in unsere nächste theologische Vergangenheit, zu den Theologen um Rudolf Otto, der eine für seine Auffassung von Gott, Offenbarung und Glaube bezeichnende Liturgie entwarf, bei der der Höhepunkt des Gottesdienstes nicht in der Predigt, nicht im gemeinsamen lobpreisenden Bekenntnis und auch nicht im Gebet lag, sondern in einer ausgedehnten Spanne des Schweigens, der Wortlosigkeit.

Nun sollte man zwar derartigen Anschauungen nicht jegliches Wahrheitsmoment absprechen. Was in ihnen auf jeden Fall beachtet werden sollte, ist der dort zutage tretende Protest gegen ein intellektualistisches Missverständnis von Offenbarung und Glaube. Offenbarung Gottes ist — und das darf man sich getrost gesagt sein lassen — nicht Bekanntmachung von Wahrheiten, Erkenntnisinhalten, Sätzen oder das Aufleuchten von Ideen, sondern *Gegenwart Gottes*.

Freilich gilt es im selben Atemzug kritisch zu fragen, was für eine Vorstellung von Gott und seiner Gegenwart hier vorliegt, ob hier Gott auch tatsächlich als Person im Sinne des urchristlichen Bekenntnisses: Gott ist Christus, verstanden ist.

Auf alle Fälle falsch ist dieses -sagen wir verallgemeinernd: "mystisches" Verständnis von göttlicher Offenbarung oder Gegenwart und von Glauben darin, dass hier die Wortgestalt der Offenbarung vergessen ist. Sie wird mitsamt dem intellektualistischen Missverständnis von Offenbarung ausgeschieden. Diese Radikallösung ist freilich in höchsten Masse konsequent. Denn das ist richtig: wer *alles* Intellektualistische, den *gesamten intellectus* aus der Offenbarung und dem Glauben eliminiert sehen möchte, der wird notwendig dahin geführt, auch den Bezug und die Bindung von Offenbarung und Glauben an das *Wort* auszuscheiden.

Aber diese Konsequenz macht nun zugleich alles falsch. Denn das wird vom ursprünglichen Offenbarungszeugnis eindeutig bezeugt: Gottes Offenbarung hat es mit dem *Worte* zu tun. Um das Geschehen der Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Ereignis Jesus Christus herum legt sich sogleich und wesensmässig das Wort als die Gestalt, als die vom Ereignis selbst unablösbare Form der Offenbarung, so dass nun auch der Glaube am *Worte* hängt.

Diese Wortgestalt der Offenbarung und des Glaubens wird übersehen bei Angelus Silesius und Tersteegen, bei Goethe und Rilke, beim jungen Schleiermacher und Rudolf Otto, und wen immer man hier noch zu nennen hätte. Das Wort ist für sie nicht die notwendige Form, in der wir Gott begegnen. Vielleicht und allenfalls hat das Wort eine vorläufige, hinführende Funktion. Aber im Entscheidenden, in der Begegnung selbst muss man schweigen, kann man nichts aussagen, da schaut oder erblickt, da fühlt oder empfindet man nur noch.

Wo jedoch die biblisch-reformatatorische Überzeugung festgehalten und mit ihr ernstgemacht wird, dass nämlich Offenbarung und Glaube in eminentem Sinne Wortgeschehen sind, da ist die Generalentscheidung in der Frage, ob der Glaube und ob die Offenbarung es mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, nennen wir sie nun *ratio* oder *intellectus*, Denken oder Wissen zu tun habe, in positivem Sinne gefallen: die uns im Kerygma erreichende Offenbarung und der Glaube daran, haben es mit dem Erkennen, dem Denken, der Vernunft zu tun.

Dieses prinzipielle Ja umgreift die Gesamtproblematik von Vernunft und Offenbarung sowohl im Sinne der "*ratio ante fidem*" wie der "*ratio in credentibus*".

Von hier, von der Wortgestalt der Offenbarung her — und damit bringe ich meinen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber den Ausführungen von Herrn Dressel zum Ausdruck — hätte im vorausgegangenen Vortrag m. E. stärker argumentiert werden müssen. Damit meine ich keineswegs, dass nun die Offenbarung doch als Offenbarung von *Wahrheiten* zu verstehen sei. Genau das Gegenteil ist der Fall. Die Offenbarung, die uns im Kerygma erreicht, ist *Personbegegnung*. Aber diese Begegnung vollzieht sich im Wort. Von dieser Wortgestalt der Offenbarung her wäre dann das Problem der "*ratio ante fidem*" stärker unter den hermeneutischen Aspekt getreten, d. h. unter die Frage: bedarf es nicht zum Verstehen der Offenbarung — und eine in Gestalt des Wortes begegnende Offenbarung will ja verstanden sein! — bestimmter menschlicher Verstehensvoraussetzungen? Die menschliche Vernunft in ihrer Bedeutung für Offenbarung und Glaube wäre dann weniger unter dem Gesichtspunkt des "supponere" gesehen worden, dem seitens der Offenbarung und des Glaubens dann ein quantitatives "*perficere*" entspricht, so als bestehe die Funktion der natürlichen Vernunft darin, von sich aus etwas wie "*praeambula fidei*", Fundamente (*supposita*) darzureichen, auf denen dann die Offenbarung, ohne sie ernsthaft in Frage zu stellen oder gar zu destruieren, weiterbaut. Man wäre dann nicht bei katholischen Kategorien gelandet, die, obwohl sie ja nicht von vornherein falsch zu sein brauchen, doch ohne Zweifel fragwürdig sind.

Statt zum friedlichen, sich ergänzenden Nebeneinander von Vernunft- und Offenbarungserkenntnissen zu gelangen, hätte man dann die "*ratio ante fidem*" als *Verstehensvoraussetzung*, als "*Vorverständnis*" für das Verstehen der Offenbarung werten können. Und ein solches Vorverständnis kann durchaus zur Offenbarung im Verhältnis der Antithese stehen; denn auch ein falscher Begriff von Gerechtigkeit, Sünde, Gnade, von Liebe oder Gott, den man als solchen nicht übernehmen darf, sondern als falsch abtun und verneinen muss, kann -gerade als falscher- Vorverständnis sein für das Verstehen des rechten.

Kurz: da die Offenbarung sich im Worte vollzieht und der Mensch diesem Worte glauben, d. h. es hören und verstehen und verstehend annehmen soll, wäre m. E. hier der angemessene Ausgangspunkt für die Lösung der Frage nach der "*ratio ante fidem*" gewesen. Die Verhältnisbestimmung von Vernunft zu Offenbarung hätte dann weniger unter der Kategorie der "Erkenntnis", sondern unter der des *Erkennens*, des Verstehens vollzogen werden können.

II. Legitimität, Notwendigkeit und Nutzen der Vernunft im Glauben

Wir gehen also davon aus, dass die Offenbarung -verstanden als Begegnung- im Worte zu uns kommt, und dass der Glaube unablässig an diesem Worte hängt, ja nichts anderes *ist* als das Hängen an diesem Worte.

Wo aber Worte sind, da ist auch der Intellekt, da ist die Vernunft auf dem Plan, wenn nicht diese Worte leeres Gerede oder magische Formeln sein wollen. Denn Worte sind stets zugleich Begriffe, also Gedanken, wie umgekehrt Gedanken stets Worte sind. Auch im einfachsten Gebetsruf des "*abba*" oder im spontansten Glaubensbekenntnis, im "*Kyrios Jesus*" ist das Denken schon auf dem Plan. Denn wo Begriffe sind, da hat das Denken notwendig sein Werk zu tun: es hat den Begriff zu bestimmen, gleichgültig ob das nun in unreflektierter Form geschieht oder in der Form reflektiertester theologischer Begriffsbildung. Worte, Begriffe, die man ausspricht oder denkt, werden wiederum notwendig zu Sätzen. Auch jener elementare Gebetsruf des "*abba*" oder jenes Bekenntnis "*Kyrios Jesus*" sind ja bereits latente Sätze, sofern in ihnen ausge-

sagt ist, dass Gott der Vater sei oder Jesus von Nazareth der Kyrios. Sätze aber sind wiederum wesensmässig Urteile, und das bedeutet erneut: auch mit dem Satz als zunächst rein grammatischem Gebilde ist man immer schon im Bereich des Verstehens, Erkennens und Denkens.

Es ist darum alles andere als erstaunlich, wenn die Analyse des paulinischen *pistis*-Begriffs, wie z. B. Bultmann sie durchführt, zu dem Ergebnis kommt: "Die *pistis*, die aus der *akoe* entspringt (Rm. 10,17) enthält... notwendig ein Wissen." Und diesem Wissen (*eidennai*) entspricht wiederum ein Erkennen und Verstehen (*gignoskein*, *gnosis*), so dass bei Paulus "*pisteuein*", "*eidennai*" und "*gignoskein*" auswechselbare Begriffe sein können. 8) Dass mithin der Glaube alles andere als etwas Irrationales und Alogisches ist und darum weder ein *sacrificium intellectus* voraussetzt noch darstellt, sehen wir wie bei Paulus so auch bei Luther, der im grossen Galaterkommentar sagen kann: "*Apprehenditur autem Christus non lege, non operibus sed ratione seu intellectu illuminato fide.*" 9)

Die Tatsache, dass der aus dem Hören des Wortes kommende Glaube offenbar wesensmässig Verstehen, Denken und Vernunft miteinschliesst, ist nun keineswegs eine leidige Notwendigkeit. Im Gegenteil: die "*ratio in credentibus*" ist ein "*optimum instrumentum pietatis*", kann Luther sagen; denn "... *fides promovetur ratione... Ratio in piis non pugnat cum fide sed illam promovet.*" 10)

Wie sieht dieses "*promovere*" oder "*adiuvare fidem*" der "*ratio in credentibus*" im einzelnen aus?

Zunächst einmal hilft sie bei der Auslegung der Schrift. "*Ratio illustrata a Spiritu* hilft judicirn die heylig schrift." 11) Das ist zunächst und vor allem in dem Sinne gemeint, dass sie hilft, den genuinen Sinn der Schrift zu erfassen und in ihn einzudringen. So kann die Vernunft erkennen und mit klaren Begriffen erfassen, was die Schrift so klar noch nicht zum Ausdruck bringt, dass es z. B. ein doppeltes *peccatum* gibt, das *peccatum actuale et originale* 12). Auch die Unterscheidung zwischen Christi Werken und Worten kann Luther der "*ratio illustrata*" als Aufgabe zuweisen. Sie soll gleichsam das "*pro nobis*" der Werke des irdischen Jesus herausheben, soll zeigen, inwiefern z. B. in der Heilung des Blinden (Joh. 9) wir selbst in unserer adamitischen Blindheit angesprochen und auf die Erleuchtung durch Christus hingewiesen sind 13).

Ratio illustrata... hilft judicirn die heylig schrift", das heisst aber nun sicherlich auch, dass die Vernunft uns beim *kritischen* Verständnis der Schrift zur Hand geht, wie es etwa für die gesamte neuere Bibelwissenschaft charakteristisch ist. Die Vernunft ist also -freilich: nur bis zu einem gewissen Grade; denn Luther sagt ausdrücklich: sie *hilft judicirn*!- *iudex scripturae*. Eine -auch noch in ihrer deutlich ausgesprochenen Begrenzungstarke und für manche Ohren gewagt klingende Aussage!

In der Tat hat Luther selbst dieses "*Judicirn*" der Heiligen Schrift in beachtlicher Schärfe und Ausführlichkeit geübt. Ich

erinnere etwa daran, wie er auf Grund seines -in der Schrift und im Glauben gegebenen- Auslegungsprinzips, nur das sei apostolisch, was Christus verkündige, nun überlegungsmässig feststellen kann: der Jakobus-Brief ist nicht apostolisch; denn man kann, wenn man wirklich Christus verkündigen will, nicht sagen, das Gesetz sei ein Gesetz der Freiheit oder Abraham sei aus seinen Werken gerechtfertigt worden, wie Jakobus es tut 14).

Damit stehen wir bereits an einem weiteren Punkt, an dem die "*ratio illustrata*" dem Glauben dienen und ihn fördern kann: in der Widerlegung von Irrlehren und der Reinerhaltung von evangelischer Lehre und Verkündigung. Wir wissen, wie sich Luther in Worms nicht nur auf die Hl. Schrift berief, sondern auch auf die "*ratio evidens*", und, wie häufig bereits vorher und dann auch später die Formel "Schrift und Vernunft" bei ihm begegnet. In seinen 95 Thesen heisst es z. B. in der These 18: "*Nec probatum videtur ullis aut rationibus aut scripturis, quod sint* (sc. die Seelen im Fegefeuer) *extra statum meriti seu augendi charitatis.*" Und die Autorität der -freilich immer vom Glauben und der Hl. Schrift bestimmten- Vernunft ist ihm so gross, dass er "bereit ist, für seine Auffassung über den Ablass zu sterben und jeden, der anders lehrt, zum Häretiker zu erklären." 16)

Vor allem aber hat die ratio ihre wichtige Aufgabe in der Entfaltung dessen, was der Glaube glaubt. "*Ratio* dienet dem Glauben, dass sie einem Ding nachdenkt. . .", sagt Luther. 17) Der Ort, an dem dieses Nachdenken des Glaubens und der Offenbarung sich -zwar keineswegs ausschliesslich, aber doch- exemplarisch vollzieht, ist die Theologie.

Das hat in jüngerer Zeit wohl kaum einer nachdrücklicher und klarer gezeigt, als jener Barth, der uns im vorausgegangenen Vortrag -gewiss nicht ohne Recht- als Feind der "*ratio ante fidem*" vor Augen gestellt wurde. Ich denke dabei an sein frühes Werk über Anselm von Canterbury "*Fides quaerens intellectum*", das in eben derselben Zeit erschien, als am heftig umkämpften Problem der natürlichen Theologie und des Vorverständnisses eine bisherige Kampfgenossen von ihm sich abzusetzen begannen. "*Fides quaerens intellectum*", das ist -recht verstanden- eine Formel, zu der auch Barth sich voll und ganz bekennt. Denn der Glaube kann seinem Wesen nach gar nicht anders, als nun auch "erkennen" wollen. "Es ist. . . -sagt Barth- das Wesen des Glaubens, das nach Erkenntnis verlangt." 18) Wir "müssen. . . , gerade im Besitz der Gewissheit des Glaubens, *hungern* nach der *fidei ratio*" 19). Und darum hält er es mit Anselm für "*negligentia, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.*" 20) Der Glaube ist folglich "auf keinen Fall ein alogisches, irrationales *tendere in Deum*" 21). Der Glaube geht vielmehr Hand in Hand mit einem wirklichen Nach-denken Wir stehen nun einmal, heisst es bei Barth, "als Adams Kinder und Erben der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit nicht so gegenüber, dass uns mit der im Glauben vollzogenen Anhörung bzw. Lesung ihres äusseren Textes. . . die Aufgabe abgenommen wäre, sie nun auch selber als Wahrheit zu

verstehen, die uns göttlich gegebene nun auch menschlich zu suchen.“ 22)

Freilich: wenn Barth nun bei der näheren Entfaltung der *“fides quaerens intellectum”* sich dagegen verwahrt, dass das *intelligere*, nach dem der Glaube verlangt, weder zur Stärkung und Festigung des Glaubens, noch zur Befreiung von Zweifel -geschweige denn zur Existenz des Glaubens- diene, so wird man hier sogleich kritische Fragen anmelden müssen. Sollte es durch ein zum Ziel gekommenes Nachdenken der Offenbarung nicht doch zu etwas wie einer Stärkung, Intensivierung und Festigung des Glaubens kommen? So ganz desinteressiert ist die *fides quaerens intellectum* in diesem ihrem Drange doch sicherlich nicht! Letztlich wird dies von Barth auch zugegeben, wenn er schreibt: *“Das intelligere liegt als erstrebenswerte und erreichbare Möglichkeit in der Richtung des seligen Schauens.”* 23) Oder: *“Nicht nur die objektive Wahrheit als solche, sondern auch ihr von uns einzusehender innerer Sinn, Grund und Zusammenhang sollen bezeugen, dass, was die Schrift aussagt, so ist, wie sie es aussagt.”* 24) Durch diese Einsicht in den *“inneren Grund, Sinn und Zusammenhang”* der offenbarten Wahrheit gewinnt der Glaube doch ohne Zweifel einen grösseren Grad der Klarheit und der Standfestigkeit. Er ergreift dadurch zwar nicht mehr, aber er ergreift das, was es ergriffen hat, nunmehr um so gewisser und fester, so dass er nun jenes zuversichtliche *“scio cui credidi”* sagen kann, das Blaise Pascal in seinem Wappen trug.

III. Die ständige Gefährdung und der rechte Vollzug der Vernunft im Glauben

Es war uns gewiss in allem bisher Gesagten und Gehörten bereits klar, dass die *ratio*, von der die Rede war, also die *“ratio in credentibus”* nicht nur ein *Nach-denken*, sondern stets auch ein *Nach-denken* der gegebenen Offenbarung und des geschenkten Glaubens ist, 25) dass -mit der trefflichen Formulierung Barths- das *intelligere* *“grundsätzlich legere”* ist. 26) Dieses jedoch, dass die *“ratio in piis”* ein *Nach-denken* ist, stellt keine unproblematische Gegebenheit dar, sondern ist vielmehr eine ständig auf ihre Erfüllung hin zu überwachende Aufforderung. Wie der ganze Mensch als Glaubender nicht ein für allemal der *iustificatus* ist, sondern zugleich Sünder bleibt, so ist auch die *“ratio in credentibus”* nicht ein für allemal *“ratio illustrata”* 27). Sie lebt vielmehr in der ständigen Anfechtung, wieder *“ratio humana et naturalis”* zu sein und damit erneut zur *“Frau Hulda”* zu werden.

Worin besteht diese Anfechtung und wie vollzieht sich dieser Rückfall?

Das menschliche Denken ist nie in dem Sinne *“formale”* Tätigkeit, dass es nicht stets auch von sich aus eine *inhaltliche* Füllung der Begriffe mitbrächte. Die ständige Versuchung der *“ratio in piis”* besteht nun darin, dass sie die im Kerygma begegnende Offenbarung nach Massgabe dieser ihrer eigenen Begrifflichkeit versteht und auslegt. Geschieht dies, dann wird die *“ratio in piis”*

grundsätzlich wieder zur "*ratio ante fidem*", zur eigenmächtigen, und darum vor Gott blinden Vernunft, mag sie auch noch so sehr die Worte des Schrift im Munde führen.

Es ist darum schlechthin entscheidend, dass die "*ratio in piis*", statt das Wort der Offenbarung und des Glaubens von sich aus begrifflich zu erfüllen, unablässig wacht, dass sie sich auch den Inhalt ihrer Denktätigkeit von der Offenbarung und vom Glauben gegen lässt. In einem fortdauernden Prozess der Selbstkritik muss sie sich fragen und fragen lassen, wieweit sie im Nachdenken des Glaubens sich die materiale Füllung der Begriffe tatsächlich von der Offenbarung und vom Glauben selbst geben lässt. Denn nur wenn das der Fall ist, ist sie wirklich "*ratio in credentibus*" und damit jenes "*optimum instrumentum*", dessen der Glaube bedarf. Das ist die "*captivatio rationis in obsequium Christi*", von der Luther spricht, und die für ihn "das Wichtigste, Grundsatz, Weg und Ziel aller Erkenntnisarbeit der Vernunft im Glauben" ist 28).

Dabei ist es im Bereich reformatorischen Christentums klar, dass diese Selbstkritik der "*ratio in piis*" sich in concreto so vollzieht, dass alle Begriffe an der *Hl. Schrift* als dem ursprünglichen Offenbarungs- und Glaubenszeugnis zu messen und von ihr her zu richten sind. Um es mit den Worten Luthers zu sagen: "*Ratio illustrata* nimmt alle Gedanken vom Wort." 29)

Lassen Sie mich Ihnen abschliessend in aller Kürze das Dreifache, an dem mir im Vorausgegangenen gelegen war, nämlich die *Notwendigkeit*, die ständige *Gefährdung* und den rechten *Vollzug* der Vernunft im Glauben an zwei Beispielen illustrieren.

Gott bezeugt sich dem Menschen in Jesus Christus als der "*Herr*".

Der Glaube erfasst diese Bezeugung nicht als leeres Wort, sondern *versteht sie notwendig* in einem bestimmten Sinne, umschreibt ihren Inhalt, begreift und ergreift ihre Bedeutung.

Dieses wesensnotwendige, in und mit dem Glauben sich vollziehende *intelligere* steht aber sogleich in *Gefahr*, den Begriff "*Herr*" nach Analogie des profanen Begriffes, den das Denken als solches mitbringt, zu verstehen. Gott in Jesus Christus wäre dann der hohe und erhabene, der fordernde und befehlende, der lohnende und strafende "*Herr*".

In der *kritischen Bindung an das Offenbarungszeugnis* jedoch erfährt dieses Verständnis seine Zurechtweisung: Gott in Jesus Christus ist ein "*Herr sui generis*". Er ist nicht der erhabene, sondern der sich erniedrigende Herr, nicht der fordernde und befehlende, sondern der dienende und helfende, nicht der lohnende und strafende, sondern der gnädige und sich erbarmende Herr.

Oder: Gott bezeugt sich dem Menschen in Jesus Christus als der "*Liebende*".

Der Glaube ergreift diese Botschaft, indem er zugleich *-wesensnotwendig-* sie zu verstehen sucht und auch versteht.

Dieses Verstehen wird *gefährdet* durch die profane Begrifflichkeit, sofern nach deren Massgabe "Liebe" sich stets auf Werthafes richtet.

Nur in der *kritischen Rückbindung* des Verstehens an das Offenbarungszeugnis wird die Liebe Gottes, entgegen dem profanen Begriff, verstanden als das, was sie wirklich ist, nämlich als "*agape*" als Liebe zum Wertlosen, zum Niedrigen, kurz: als Barmherzigkeit.

Es wäre müssig, hier noch weitere Beispiele anzuführen. Das Gemeinte springt jedem von uns von selbst in die Augen. Welchen zentralen Begriff der biblischen Botschaft auch immer wir bedenken, ob den Begriff der "Sünde", der "Gerechtigkeit", der "Hoffnung" oder gar den Begriff Gottes selbst oder den seiner Offenbarung, die Struktur des Geschehens, das mit der Formel "*fides quaerens intellectum*" anvisiert ist, bleibt stets dieselbe: das in und mit der *fides* wesensnotwendig sich vollziehende intelligere, ob dieses nun in mehr oder minder impliziter oder expliziter Weise sich vollzieht, muss dem Prozess einer am Offenbarungszeugnis der Hl. Schrift normierten Kritik unterworfen sein und bleiben, wenn es nicht ein aus dem Kreis der Offenbarung und des Glaubens hinausführendes intelligere sein will.

Terminologisch lässt sich dies vielleicht am besten mit dem deutschen Wort "Vernunft" erfassen, sofern man in ihm seinem etymologischen Klang vernimmt: "vernehmende Vernunft", dieser seit Herder und Hamann begegnende Begriff, der in allerjüngster Zeit bei Wilhelm Kamlah's Versuch, die Profanität des modernen Menschen philosophisch-denkerisch zu durchbrechen, einen Schlüsselbegriff darstellt, ³⁰⁾ würde auch das Wesen der "*ratio in cre- dentibus*" zutreffend umschreiben ³¹⁾.

Was Emil Brunner vom theologischen Denken im besonderen sagt, gilt *mutatis mutandis* von der Denkbewegung des Glaubens überhaupt: "Der dogmatische Denktakt lässt sich... mit einer Bewegung vergleichen, die durch die Wirksamkeit zweier verschiedenen gerichteter Kräfte, z. B. einer tangentialen und einer zentripetalen, entsteht. Das rein rationale Element des Denkens... hat die Tendenz, von jedem Punkt aus geradlinig weiterzugehen; der Glaube aber verhindert ständig diese Geradlinigkeit durch den Zug zum Zentrum. So entsteht statt einer Geraden eine Kreisbewegung um das Zentrum -und das ist das Bild für das theologische Denken... Wo das rationale Element nicht wirksam ist, da entsteht keine Denkbewegung, keine Theologie; wo das rationale Element allein wirksam ist, da entsteht eine rationale, spekulative Theologie, die von der Offenbarungswahrheit wegführt. Nur wo Glaube und Rationalität richtig ineinandergreifen, entsteht rechte Theologie." ³²⁾

Dieser Prozess der am ursprünglichen Offenbarungszeugnis normierten Selbstkritik, dem sich die *fides quaerens intellectum* zu unterwerfen hat, ist ein im strengen Sinne fortdauernder, unablässiger Prozess, der an keinem Punkte jemals so zuende wäre, dass man behaupten könnte, für diesen oder jenen Offenbarungs- oder Glaubensbegriff eine wirklich adäquate und darum autoritative

und *per sese* irreformable Definition zu besitzen. Eine solche sakrosanfte Begrifflichkeit, eine solch perennierende *lingua sacra* haben wir *nie*, einmal weil Sprache und Denken zutiefst am Phänomen der Geschichtlichkeit teilhaben, also in unablässigem Wandel begriffen sind, zum anderen, weil alle menschlichen Begriffe der Gottesoffenbarung gegenüber notwendig inadäquat bleiben müssen; denn Gott begegnet uns zwar in Worten, ist aber -als Person- doch immer mehr als das Wort.

Anmerkungen:

- 1: Bei Tisch befragt, *cum in articulis fidei rationem nobis claudendam esse oportet, an etiam illa in christianis aliquid valeat*, antwortet Luther mit der Unterscheidung von *ratio ante fidem* und *ratio in credentibus*; WA TR 3, nr. 2938 b.
Was den Begriff "Vernunft" anbelangt, so verstehe ich innerhalb dieser Untersuchung- darunter die Vernunft im weiteren Sinne, als Inbegriff aller dem Menschen eigentümlichen Geisteskräfte im Unterschied zur sinnlichen Wahrnehmung und zum Bereich des Emotionalen.
- 2: Emil Brunner, *Religionsphilosophie protestantischer Theologie*, München 1927, S. 25
- 3: WA TR 3 nr. 2938 b
- 4: Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, 2. Aufl. Darmstadt 1958 (1. Aufl. 1931)
- 5: Lied Nr. 123 im Gesangbuch unserer Kirche
- 6: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Ausgabe von R. Otto, Göttingen 1913, S. 86 u. 80 (3. Rede)
- 7: S. 26 (2. Rede)
- 8: Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953 S. 313 f
- 9: WA 40 I, 447; vgl. Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die RATIO in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, S. 101 u. 106
- 10: WA TR 3 nr. 2938 a und b; vgl. Lohse, *Ratio und Fides* S. 99 u. 105 ff, Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, S. 70 f
- 11: WA TR 1 nr. 439
- 12: WA 1,86 Predigt aus dem Jahre 1516; vgl. Lohse, *Ratio und Fides*, S. 114
- 13: WA 1,267 Predigt aus dem Jahre 1518; vgl. Lohse, S. 102
- 14: WA DB 7, 384 u. 386
- 15: WA 1,234; vgl. Lohse, *Ratio und Fides* S. 107
- 16: Lohse, S. 108/109
- 17: WA TR 1 nr. 439
- 18: Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 17
- 19: ib. 21
- 20: ib. 20/21
- 21: ib. 21
- 22: ib. 40
- 23: ib. 20
- 24: ib. 40

- 25: vgl. WA TR 1 nr. 439; vgl. Althaus, Theologie Luthers S. 71, Lohse, Rätio und Fides S. 117.
- 26: Barth, Fides quaerens intellectum S. 39
- 27: vgl. Lohse, Ratio und Fides S. 103
- 28: WA 5,88 (*Operationes in Psalmos 1519-21*): "*necesse est... captivari omnem intellectum in obsequium dei*"; WA 8,592 (*De votis monasticis 1521*): "*captivandus intellectus in obsequium Christi*"; vgl. Lohse S. 105 f u. 119
- 29: Bei Barth heisst es ähnlich, die *fides quaerens intellectum* werde diesen *intellectus*, dieses Verständnis ihrer selbst "nicht irgendwo jenseits oder gar abseits von dem geoffenbarten Credo der Kirche, der Hl. Schrift vor allem, suchen". Fides quaerens intellectum, S. 39
- 30: Wilhelm Kamlah, Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft, Stuttgart 1949
- 31: Auch Otto Weber gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der "vernehmenden Vernunft"; Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Neukirchen 1955 S. 190
- 32: E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik Bd. I, Zürich 1953 S. 89