



Karl-Heinz Ohlig

## Zur Eigenart und Begründung religiöser Wahrheit<sup>1</sup>

### 1. Der Wahrheitsanspruch von Religionen

Seit etwa 500.000 Jahren lassen sich (bisher) in der Menschheitsgeschichte Spuren religiösen Denkens nachweisen.<sup>2</sup> Diese sind in den frühesten Zeiten noch recht ungesichert, wenig aussagekräftig und in jedem Fall vieldeutig. In den folgenden Jahrhunderttausenden aber, vor allem seit Beginn des jüngeren Paläolithikums („Altsteinzeit“, in Europa vor 40.000 Jahren), finden sich immer zahlreichere Dokumente, die trotz aller in der vorschriftlichen Zeit bleibenden Ungenauigkeiten einen Zugang zu den jeweiligen religiösen Vorstellungswelten ermöglichen.

Religion und Religionen erscheinen immer als die zentralen Deuteraster für menschliches kollektives und individuelles Leben, für „Anfang und Ende“, für das menschliche Verhalten (Ethik) und Zusammenleben bis hin zur Institutionenbildung. Diese umfassende Geltung von Religion wurde, zunächst in Europa, im Gefolge der Aufklärung problematisiert, was zu einer immer weiter führenden Säkularisierung von Politik, gesellschaftlicher Wirklichkeit, Wissenschaft und Kultur in den westlichen Gesellschaften führte; „Religion“ gibt es weiterhin, ist aber in ihrem Geltungsbereich eingeschränkt. Aber ohne Zweifel spielt Religion auch heute noch in vielen Regionen Afrikas, Asiens und Amerikas ihre traditionelle Rolle; dies gilt in besonderem Maß für die Welt des Islam.

Religionen bieten immer eine ganzheitliche Deutung der menschlichen Wirklichkeit, die alle Bereiche von Welt und Geschichte, soweit sie auf bestimmten Kulturstufen wahrgenommen werden, umfasst. Dabei lassen sich bei aller Pluralität von Religionen bestimmte Konstanten festmachen, um die sie kreisen: Sie artikulieren die Erfahrungen von menschlicher Ohnmacht und Hoffnung, sie deuten Geburt, Erwachsenenleben, Krankheit und Tod, Krieg und Frieden, das Schicksal von Stämmen, Städten, Reichen usw.

So verschieden die Erklärungsmuster sind, ist ihnen doch ein formales Element gemeinsam: (negativ) die Überzeugung, dass Welt und Geschichte allein keine zureichende Erklärung für menschliches Fragen bieten, sondern (positiv) die letzte Orientierung in Wirklichkeiten über sie hinaus gesucht werden muss. Bis zum Beginn der hochkulturellen Zeit um 3.000 v.Chr. und in manchen Kulturen bis heute wurden übermenschliche „Kräfte“ – analog zu verstehen wie z.B. die lateinischen *numina* oder die polynesischen *manas* – verehrt, also machtvolle sachhafte Potenzen, denen von den Menschen rituelle Beachtung und Verehrung entgegengebracht werden musste; in diesem Einhalten der geforderten Tabus und Riten hat man auch die Anfänge einer spezifisch humanen Ethik, die nicht bloß instinkthaft-naturgesetzlich ist, zu sehen.

Mit dem neuen (Selbst-)Bewusstsein in den Hochkulturen von 3.000 v.Chr. an nahmen die „Mächte“ – über Zwischenformen wie Totemismus oder Theriomorphie – menschliche Züge an; sie wurden anthropomorph vorgestellt, der Polytheismus entstand. Die personenanalogen gedachten Gottheiten wurden vornehmliche Adressaten des Kults und oft auch der sich differenzierenden Ethik, sie übernahmen eine Rolle zur Erklärung von „Anfang und Ende“ usw.

<sup>1</sup> Leicht veränderte Fassung eines Beitrags unter einem erweiterten Titel in: Wege der Wissenschaft. Eine interkulturelle Perspektive. Grundlagen, Differenzen, Interdisziplinäre Dimensionen, hrsg. von Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Rudolf Lütke / Peter Gerdson, Verlag: Traugott Bautz: Northausen 2008 (erschien Okt. 2007), 267-288.

<sup>2</sup> Vgl. zu Folgendem vom Verf., Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 12002, 22006.

Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends entstand erstmals ein neuer Typus von Religion, die universalen Religionen. Diese waren entweder monotheistisch, monistisch (pantheistisch) oder dualistisch. Im Monotheismus, originär entstanden im Judentum zur Zeit des Babylonischen Exils (6. Jahrhundert v.Chr.), später beerbt von Christentum und Islam, wird Gott personenanalog als ein einziger angesehen, der der Welt und den Menschen als „der ganz andere“, d.h. er ist nicht Welt und nicht Geschichte, gegenübersteht und die letzte schöpferische Ursache von allem ist. In den monistischen Religionen (die fernöstlichen Religionen [Upanishaden-Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus] und die hellenistischen Philosophenschulen) wurde die Anthropomorphie des Göttlichen zurückgenommen. „Gott“ ist letztes sachhaftes und unpersönliches Weltprinzip, gegenüber aller Pluralität transzendent, der Welt aber immanent. Dualismen thematisieren den Gegensatz beider Weltdeutungen; in der Perspektive des letzten Endes neigen sie aber, je nach dem religiösen Umfeld, einer der genannten Varianten zu und wurden deswegen in der Folge von diesen aufgesogen.

Nicht alle Religionen erheben einen *formellen* Wahrheitsanspruch. Aber selbst ethnische Religionen, die den Blick nicht über die jeweiligen Sippen oder Stämme und ihre kleine Umwelt ausrichten, wurden von ihren Mitgliedern als letzte und zureichende, also „wahre“ Wirklichkeitsdeutung gelebt. Auch die meisten – polytheistischen – Hochreligionen kennen keinen formellen Wahrheitsanspruch. Viele von ihnen sind zwar die Grundlage von Reichen oder sogar Großreichen, und von ihren Mitgliedern wird der Kult der jeweiligen Gottheiten eingefordert. Aber dies bleibt unterhalb einer theoretischen Wahrheitsbehauptung. Bei der Begegnung mit fremden Religionen und Kulturen konstatieren damalige Weitgereiste nur, dass es sie gibt und dass sie wohl alle dasselbe meinen, weil sie einen gemeinsamen „wahren“ Grund haben, die Verehrung des einen Göttlichen. So schreibt Plutarch (gest. 125): „Wir nehmen nicht bei den einen diese, bei den anderen jene Götter an, barbarische und hellenische, südliche und nördliche, sondern wie Sonne und Mond, Himmel und Erde und Meer allen gemeinsam sind, mögen sie auch von jedem wieder anders benannt werden, so gibt es nur eine Vernunft, die dies ordnet, und eine Vorsehung, die darüber waltet, und dieselben dienenden Kräfte sind über alles gesetzt: nur haben sie bei jedem Volk, je nach dessen Sitten, verschiedene Ehren und Namen.“<sup>3</sup>

Bei der Integration unterschiedlicher Hochreligionen in Großreichen lässt sich Ähnliches beobachten: entweder wurde der offizielle Staatskult dominierend oder – seltener – gibt es auch den umgekehrten Fall der Übernahme religiöser Vorstellungen einer unterworfenen Kultur – so z.B. formten die Römer nach der Unterwerfung Griechenlands ihr Pantheon nach griechischen Mustern; in beiden Fällen bildeten sich dann synkretistische Formen von Religion, die jeweiligen Götter mit vergleichbaren Funktionen wurden miteinander verschmolzen.

Die *ausdrückliche* These von einer letzten Wahrheit der je eigenen Religion, im Unterschied zu allen anderen, lässt sich erst nachweisen mit der Entstehung der universalen Religionen. Diese Aussage scheint aber der Sache nach lediglich so etwas zu sein wie die Formalisierung eines Anspruchs, der allen religiösen Konkretionen von frühesten Zeiten an eigentümlich ist; sie alle werden als „wahr“ gelebt. Die formale Veränderung scheint ihren Grund darin zu haben, dass die Konzepte universaler Religionen prinzipiell jedes menschliches Dasein deuten und von jedem auf der Welt, unabhängig vom kulturellen Kontext, als eigene Wahrheit angenommen und gelebt werden könnten, obwohl nicht alle universalen Religionen tatsächlich über ihre Herkunftskultur hinaus missioniert haben oder sich überhaupt für die Kulturen außerhalb der eigenen interessierten.

Monistische Religionen verstehen die Geltung ihrer Wahrheit, da es niemanden gibt, der ihnen dies mitgeteilt haben könnte, meist als heiliges oder göttliches „Wissen“ – niedergelegt in heiliger Literatur –. In monotheistischen, und oft auch in dualistischen, Religionen wird die Wahrheit ihres Konzepts dagegen verankert in der „Offenbarung“ (in „personalerer“ Redeweise im Gefolge Hegels: „Selbstmitteilung“) seitens des einen transzendenten Gottes. Weil

---

<sup>3</sup> Plutarch, De Is. 377 F.f. Zitiert nach Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit, München 31974, 403.

der personenanalog gedachte Gott sprechen und handeln kann, werden die religiösen Wahrheiten auf sein Sprechen zurückgeführt und bieten somit „göttliche Wahrheit.“

Von Anfang an ist, wie gesagt, für Religionen kennzeichnend, dass sie den Blick über Welt und Geschichte hinaus ausrichten, also einen Bezug zur *Transzendenz* haben, wie unterschiedlich diese auch, je nach den Entwicklungsstufen von Religionen oder auch je nach den von ihnen vorgelegten „transzendentalen“ Perspektiven, aussehen. Diese lassen sich natürlich nicht verifizieren, gehe es um die Hoffnung auf eine Vereinigung des *atman* mit dem Allgott *brahman* oder um die überpersönliche Glückserfahrung eines *Nirvana* – in beiden Fällen nach einer Kette von Wiedergeburten –, oder handele es sich um ein Einswerden mit dem Tao (Dao) oder eine individuelle und kollektive Auferstehung und ewiges individuelles Leben. Deswegen werden diese Wahrheiten in einem „heiligen“ Wissen bzw. in einer göttlichen Offenbarung begründet gesehen; in letzterer Variante, in den Monotheismen, wird der „absolute“ Wahrheitsanspruch vielleicht am härtesten erhoben.

## 2. Zur europäischen erkenntnistheoretischen Diskussion um religiöse Wahrheit

Die erkenntnistheoretische Diskussion um die „Wahrheit“ dieser die Transzendenz betreffenden oder auf sie bezogenen Lehren wurde in der abendländisch/europäischen Tradition so differenziert und leidenschaftlich geführt wie in keiner anderen Kultur. Deswegen soll diese im Folgenden im Mittelpunkt stehen; ihre „Ergebnisse“ lassen sich dann auch auf die Wahrheitsansprüche anderer Religionen übertragen.

### 2.1 Die Voraussetzungen

Es war schon jüdische Überzeugung, dass Gott zu den „Vätern“ gesprochen und die Thora gegeben hat. Diese Vorstellung wurde auch von Jesus, der sich zur Reform Israels gesandt fühlte, und von den frühen Jüngerkreisen, zunächst eine jüdische Reformbewegung, übernommen. Spätestens mit der baldigen Trennung des Christentums von der jüdischen Mutterreligion und seiner Etablierung als eine eigenständige Kirche aus Juden und Heiden rückte Jesus, der auch selbst schon einen vergleichbaren Anspruch erkennen lässt, in den Mittelpunkt: In ihm und durch ihn hat Gott gesprochen.

Diese Überzeugung, die sich vor allem in der Entwicklung der Christologie spiegelt, verband sich bei der Missionierung und zugleich Inkulturation in der hellenistischen Welt des Römischen Reichs zunehmend mit dem griechischen *logos*, also mit den griechischen und hellenistischen metaphysischen Traditionen, wobei besonders platonisch-neuplatonische Vorstellungen bestimmend wurden. Aus dieser Verbindung ging eine differenzierte Formulierung der christlichen Glaubenswahrheiten hervor, die am Ende der christlichen Antike ein beeindruckendes, wenn auch nicht spannungsfreies Gesamtsystem repräsentierte.

Dieses wurde schon in der lateinischen Spätantike unter dem Begriff *fides*, Glaube, zusammengefasst, der gehorsam zu übernehmen war. Unter *fides* hat man also nicht die bekehrende Hinwendung zum Christentum, sondern die Summe der antiken theologischen Diskussionen, Literatur und synodalen Einigungsformeln zu verstehen, vor allem zur Christologie und Trinitätslehre, zur Schöpfungslehre und Eschatologie, zur Erbsünden- und Gnadenlehre, zur Prädestination und Rechtfertigung. Diese *fides* erschien als eine Größe, die alle Möglichkeiten unseres Denkens übersteigt und deswegen auch nur ein wenig intellektuell zu eigen gemacht werden kann, so schon bei Augustinus (gest. 430).<sup>4</sup> Von daher lautete das, bei Augustinus abgelesene und dann von Anselm von Canterbury (gest. 1109) angestoßene Motto des mittelalterlichen Theologietreibens: *fides quaerens intellectum*, der Glaube verlangt danach, den-

---

<sup>4</sup> Augustinus, De trinitate XV 18,51, oratio (CCL XVI, 2, 534): „Auf diese Glaubensregel (regula fidei) richtete ich mich aus, so gut ich konnte und soweit du (Gott) mir die Fähigkeit dazu gegeben hast; ich suchte dich und verlangte, mit meinem Verstand zu sehen, was ich glaubte“ (desideravi intellectu videre quod credidi).

kend durchdrungen zu werden.<sup>5</sup> Er selbst steht aber nicht in Frage; denn er ist in Gottes Offenbarung grundgelegt.

## 2.2 Die abendländische Emanzipationsgeschichte des subjektiven Denkens

Dem Mittelalter wurde also von Anfang an eine schwierige These in die Wiege gelegt: eine von Gottes Offenbarung und auch Gehorsamsforderung garantierte *fides*, die es sich auch denkerisch anzueignen galt. Deswegen hat die mittelalterliche Theologie nicht, wie die der christlichen Antike, eigenständige und von Vorgaben unbehinderte inhaltliche Entwürfe hervorgebracht; inhaltlich wurden die göttlich-normativen *antiken* Vorgaben immer neu reflektiert, vertieft, differenziert und systematisiert, von der Ausbildung einer Sakramentenlehre abgesehen, die aber ebenfalls auf augustinischen Gedanken basiert.

Die zentrale geistesgeschichtliche „Leistung“ des Mittelalters sind nicht diese scholastischen Erörterungen und Systematisierungen des theologischen Erbes, sondern eine *formale Denkanstrengung*: die Diskussion des Verhältnisses von objektiver *fides* und subjektivem *intellectus*, von Glauben und subjektiver Vernunft. Grundsätzlich wurde das Gesamt der Glaubenssätze thetisch vorausgesetzt, das subjektive Denken sollte sie ergründen. Daran übte sich das Denken in einer rezeptiven Phase, in der die altkirchlichen Aussagen gesammelt und erlernt wurden, im Frühmittelalter. Im Hochmittelalter (Früh- und Hochscholastik)<sup>6</sup> wurde das Denken differenzierter und konnte schon großartige Synthesen von Glauben und Wissen entwerfen, wie sie sich in der Summenliteratur, aber auch in den gotischen Kathedralen, in denen Himmel und Erde eng verwoben sind, niederschlagen. Im Spätmittelalter (Spätscholastik) zerfiel diese Synthese: Wie man unsicher wurde, ob unser Verstand überhaupt die Dinge erkennen kann oder unsere Allgemeinbegriffe nicht lediglich *nomina*, bloße Namen sind, die wir ihnen geben (Nominalismus), so zog sich das spekulative Denken aus der Theologie zurück; der Mensch wollte sich nur noch auf das stützen, was „sicher“ war: auf das, was Gott selbst in der Bibel geoffenbart hat (Biblizismus).

Auf dieser Basis brachte die Neuzeit die große Antithese zur mittelalterlichen These von der Unterordnung des subjektiven Denkens unter die Glaubenswahrheit. Im *cogito ergo sum* (nicht mehr: ich bin, weil Gott mich erschaffen hat) des Descartes (gest. 1650) forderte die Vernunft ihre Priorität ein. Das subjektive Denken ist Ausgangspunkt und Maßstab für alle unsere Erkenntnis des Seins. Wenn Descartes die Brisanz seiner Formel vielleicht auch noch nicht in ihrer vollen Radikalität erfasst hatte, läutete sie nun eine Phase ein, in der nur noch das Bestand haben sollte, was sich vor dem Forum der subjektiven Vernunft behaupten konnte. Unter diesem Blickwinkel erscheint die europäische Geistesgeschichte als eine Geschichte fortschreitender Emanzipation der subjektiven Vernunft von göttlich vorgegebenen Wahrheiten und zugleich Heteronomien.

## 2.3 Die Erkenntnis der christlichen Glaubenswahrheiten

Die christlichen Wahrheiten werden seit dem neuplatonisch denkenden Dionysios Pseudo-Areopagites (um 600), dessen Schriften einen großen Einfluss auf die abendländische Theologie besaßen, auch formell, aus älteren Wurzeln, als *hyperfýés (supernaturalis, übernatürlich)* qualifiziert. Wie aber kann unser Intellekt diese im strengen Sinn übernatürlichen Wahrheiten erkennen? Hierfür orientierte man sich an Platon: Dieser hatte, wie z.B. im Höhlengleichnis, alle unsere Erkenntnis, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, als Blick auf eine Schattenwirklichkeit angesehen; die wahre Erkenntnis konnte also nicht von ihr her gewonnen werden, sondern geht auf eine *anámnēsis (memoria, Erinnerung)* des menschlichen

---

<sup>5</sup> Anselm von Canterbury will nicht erkennen, um dann zu glauben, sondern glauben, um zu erkennen (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*, Proslogion I).

<sup>6</sup> Die Abgrenzung der Epochen sind nicht unumstritten. Nicht wenige zählen schon das 13. Jahrhundert zum Spätmittelalter. Allerdings ist ein Großteil der hochscholastischen Arbeiten wohl eher noch dem Hochmittelalter zuzurechnen.

Geistes zurück an sein präexistentes Leben in der idealen Wirklichkeit, in dem er – noch unbehindert von Körper und Sinnlichkeit – in unvermittelter Schau erkennen konnte.

Diese Anamnesislehre war für Christen nicht akzeptabel, weil sie eine Präexistenz der Seele (von Origenes [gest. 253/254] noch vertreten) voraussetzte, die der christlichen Schöpfungslehre widersprach. Mit anderen Vorstellungen, doch analog zu Platon, wurde eine Variante entwickelt, der zufolge die Erkenntnis der christlichen (Offenbarungs-)Wahrheit ebenfalls unabhängig von der Sinneserfahrung gewonnen wird. Sie erfolgt durch eine *illuminatio*, eine Erleuchtung, seitens Gottes<sup>7</sup>, die natürlich Gnade ist und nicht jedem zuteil wird; wer also christliche Wahrheiten nicht akzeptierte oder gar bestritt, stand zugleich, durch eigene Schuld, außerhalb der Gnade Gottes und war „Sünder“, eine der geistigen Voraussetzungen für die Ketzerverfolgungen. Diese „deduktive“ Herleitung der tieferen Erkenntnis „von oben“ und zugleich „von innen“ – die Wendung nach außen, zur sichtbaren Welt, verstellte sogar die wahre Erkenntnis – wurde zunächst die erkenntnistheoretische Grundlage des Mittelalters.

Erst mit der Aristotelesrezeption im Hochmittelalter kamen neue, revolutionäre Ansätze zum Zuge. Zwar war in der Antike die Spannung zwischen Platon und seinem Schüler Aristoteles nie so grundsätzlich gesehen worden, und auch die islamische Philosophie, über deren Vermittlung die Schriften des Aristoteles im Mittelalter bekannt wurden, verstanden diesen konfliktfrei auf neuplatonische Weise.<sup>8</sup> Im Abendland führte die Lektüre des Aristoteles aber zu neuen Ansätzen. Im Gefolge des aristotelischen Hylemorphismus, der alles geschöpfliche Seiende aus Materie und Form zusammengesetzt sah, lehrte z.B. Thomas von Aquin (gest. 1274), dass unser Intellekt, genauer der *intellectus agens*, aus den durch die Sinneswahrnehmung vermittelten konkreten Einzeldingen deren „Wesen“, ihre *forma*, herauslösen könne. So basiert alle Erkenntnis auf der *Abstraktion* – also der aktiven Herauslösung der allgemeinen Formen aus den konkreten und einzelnen Seienden –, die unser, in diesem Sinn schöpferischer, Geist vornimmt.

Auf diese Weise gewann der Erkenntnisvorgang eine neue Ausrichtung und Basis. Der Mensch muss sich dem empirisch Seienden zuwenden, um zu erkennen. Thomas forderte die *conversio ad phantasmata*, die Hinwendung zur für die sinnliche Wahrnehmung zugänglichen Erscheinungswelt („induktive“ Erkenntnistheorie). Einen Satz des Aristoteles<sup>9</sup> interpretierend, schrieb er in seiner *conclusio*: „Es ist unmöglich, dass unser Intellekt gemäß dem Status unseres gegenwärtigen Lebens, in dem er mit dem leidensfähigen Leib verbunden ist, irgendetwas wirklich erkennt, ohne sich der Erscheinungswelt zuzuwenden“ (*nisi convertendo se ad phantasmata*).<sup>10</sup>

Diese Beschränkung unserer Erkenntnismöglichkeiten auf das „Material“ der sichtbaren Welt ist zwar noch nicht mit dem späteren Empirismus zu vergleichen. Thomas ist überzeugt, dass die vom *intellectus agens* durch Abstraktion gebildeten Allgemeinbegriffe dem Wesen des Seienden entsprechen. Der tätige Verstand kann die Erscheinungswelt sogar noch überschreiten, und Thomas hält Schlussfolgerungen über die Empirie hinaus für möglich, wie z.B. in seinen Erörterungen zu den *quinque viae*, die verstandesmäßig zur Existenz Gottes führen.<sup>11</sup> So wurde Metaphysik nicht unmöglich. Aber metaphysische Topoi waren jetzt nicht mehr selbst „Gegenstände“ unseres Denkens, sondern nur noch das in der Sinneswahrnehmung Vorgegebene. So leiteten die Hinwendung unserer Erkenntnistätigkeit auf die empirische Welt und die Selbsttätigkeit unseres Intellekts, der für diesen Vorgang keiner *illuminatio* bedurfte, zu einem künftigen Emanzipationsschritte des subjektiven Intellekts ein, dessen Erkenntnis-

<sup>7</sup> Vgl. Augustinus, z.B. retractationes I 24,4; de trinitate XII 15,24; de diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 83 q. 4 6.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu vom Verf., Wissenschaft, Philosophie und Theologie im Islam, in: ders., Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz, Luzern 2000, 267-302.

<sup>9</sup> Aristoteles, De anima, liber III, text. 30: „nihil sine phantasmate intelligit anima.“

<sup>10</sup> Thomas von Aquin, Summa theologica I 84, 3.

<sup>11</sup> Interessant ist, dass diese „Gottesbeweise“ teilweise schon in der griechischen und hellenistischen Philosophie vertreten wurden, dort aber z.B. zu einem „unbewegten Beweger“, also zu einem letzten (monistischen) Prinzip führten, jetzt aber die gleiche Argumentation den personalen Gott des Christentums erweisen soll.

se durchaus nach Thomas auch Glaubensüberzeugungen widersprechen dürfen<sup>12</sup>, zum anderen führten sie bald zu einem neuartigen Interesse an der Erscheinungswelt und zum Prinzip der Naturbeobachtung, aus dem dann die neuzeitlichen Naturwissenschaften hervorgingen.

Allerdings hielt auch Thomas die zentralen christlichen Glaubensaussagen, wie z.B. die Trinitätslehre, für übernatürlich im strengen Sinn, und damit für unsere Erkenntnistätigkeit unerreicht. Für Glauben und Theologie rekurrierte er daher weiterhin auf die platonische „deduktive“ Herleitung unseres Verstehens; die *conversio ad phantasmata* gilt nicht für Glaubensaussagen, sondern nur für die Philosophie.

Die im Schöpfungsgedanken begründete Überzeugung, dass unser von Gott geschaffener Geist auch die ebenso von ihm für den Menschen hervorgebrachte Welt erkennen kann, geriet in den gesellschaftlichen Umbrüchen des Spätmittelalters in die Krise. Verstädterung, Handwerk, weiträumiger Handel und somit die Entstehung eines stolzen Bürgertums ermöglichten ein neues Selbstbewusstsein vieler „Laien“. In der Armutsbewegung zählten nicht mehr die kirchlichen Regeln, es fand sich Kritik an der und sogar Gegnerschaft zur Amtskirche, vor allem aber der Versuch, jenseits der dogmatischen Theologie eine arme Jesusnachfolge zu praktizieren, die ihre Legitimität in sich selbst trägt. In der Mystik beriefen sich Einzelne auf ihre höchstpersönlichen Erfahrungen, die wichtiger wurden als die kirchlichen Lehren, usf. Kurz: Ein Individualisierungsschub problematisierte die kirchlichen Vorgaben.<sup>13</sup>

Dies hatte Folgen auch für die Philosophie, die ihre durch die Glaubenstradition vermittelte „objektive“ Gewissheit, mit dem subjektiven Denken auch das Seiende erreichen zu können, einbüßte. Das Seiende schien nur noch in der Sinneserfahrung des sichtbaren Einzelnen real; unsere Universalbegriffe haben keine Entsprechung mehr in den konkreten Dingen. Sind unsere Allgemeinbegriffe dann nicht bloß *flatus vocis* und bloße Namen, die wir den Dingen geben? Und kann unser – spekulatives – Denken den Glauben und seine Inhalte ergründen? Muss sich die spekulative Theologie nicht darauf beschränken, logische Erörterungen über die Stimmigkeit von Sätzen, nicht aber über ihren Wahrheitsgehalt anzustellen? Der Weg zur Transzendenz war unserem Denken verschlossen. Inhaltlich muss es genügen, die von Gott in der Bibel geoffenbarten Forderungen an uns für unser praktisches Christsein zu verkünden.

Die in dieser Situation entstandene Frömmigkeitsbewegung der *devotio moderna* (seit Ende des 14. Jahrhunderts) stellte die höchstpersönliche Jesusnachfolge in den Vordergrund und verzichtete auf die intellektuelle – damals noch scholastische – Reflexion der Glaubenslehre. Deswegen war nicht gewiss, ob unsere Begriffe auf Gott zutreffen: Wenn wir ihn gerecht oder liebend nennen, findet das in der Wirklichkeit Gottes wenigstens eine analoge Entsprechung oder ist er ganz anders, vielleicht sogar konträr, zu unseren Vorstellungen? Gott wird als „Willkürgott“ erfahren, weil wir nie wissen können, was die Aussage von seiner Liebe zu uns bei ihm tatsächlich bedeutet. Nur seine Offenbarung in der heiligen Schrift gibt uns durch die in ihr dokumentierten Weisungen Sicherheit, wie unser Leben nach seinem Willen gestaltet werden soll.

Bei allen Unsicherheiten und Problemen blieb aber *die* Grundaussage der mittelalterlichen These bestehen: Gott hat sich geoffenbart und in der heiligen Schrift seinen Willen kundgetan, je nach Richtung auch in weiteren dogmatischen Lehren (Trinitätslehre, Christologie, Erbsünde). Insofern wird diese Epoche weiterhin dem Mittelalter zugerechnet. Allerdings nimmt der Rekurs auf die Offenbarung jetzt zunehmend Züge eines Offenbarungspositivismus an.

Im Grunde gilt dies auch für die folgende Reformation. Zwar brachte sie einen weiteren Individualisierungsschub und läutete dadurch die Neuzeit ein: es geht nicht mehr primär um die

---

<sup>12</sup> In einem Brief an seinen Ordensgeneral schreibt Thomas: *Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi (des Aristoteles) verba exponuntur.* Immerhin ging es um die Frage, ob die Materie (so Aristoteles) ewig oder geschöpft sei.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu vom Verf., *Christentum – Kirche – Individuum*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Böhlau-Verlag: Köln, Weimar, Wien 2001, 11-40.

Erlösung der Menschheit, sondern um die Frage: Wie finde *ich* den gnädigen Gott? Alle wichtigen soteriologischen Aussagen werden auf „je mich“ bezogen: In Adam habe *ich* gesündigt, Jesus ist *für mich* am Kreuz gestorben, er hat *mich* gerechtfertigt, *ich* kann und soll im Blick auf das Kreuz Jesu an *meine* Rechtfertigung glauben usw. So steht der Mensch als einzelner Gott und Jesus Christus gegenüber, ohne die Vermittlung durch kirchliche Heilsinstanzen. Aber die mittelalterliche These von der objektiven Geltung der *fides*, die in der Bibel sowie den Dogmen der Alten Kirche – die späteren Lehrtraditionen sind nur „Menschenwerk“ – zu finden ist, bleibt auch ihr Ausgangspunkt. Dem evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler Ernst Troeltsch (gest. 1923) ist deswegen zuzustimmen, dass die Reformation „eine zweihundertjährige gewaltige Nachblüte des *Mittelalters*“ gebracht habe wegen der „Bindung der erlösenden Gotteserkenntnis an eine absolut suprarationale Autorität und eine diese Autorität handhabende Kirchenanstalt von nicht minder suprarationalem Charakter.“<sup>14</sup>

Dies gilt selbstverständlich auch für die aus der gegenreformatorischen Bewegung hervorgegangene neuzeitliche katholische Theologie. Und bis in die Gegenwart verweisen die Amtstheologien aller Konfessionen immer wieder auf die göttliche Offenbarung als objektive Vorgabe des Christentums, nur im Glauben zu erkennen.

*(wird fortgesetzt)*

---

<sup>14</sup> Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Die Kultur und Gegenwart, Ihre Entwicklung und Ziele, hrsg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abt. IV Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, I. Hälfte: Geschichte der christlichen Religion), Berlin und Leipzig 1906, 265.268 (ganz: 254-269).