

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: 49 (2002)

Heft: 3

Artikel: Einander zuhören wäre schon gut! : Zu Manfred Gerwings Verteidigung der Theologie Peter Knauers

Autor: Beestermöller, Gerhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760898>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

Einander zuhören wäre schon gut!

Zu Manfred Gerwings Verteidigung der Theologie Peter Knauers

Anfang 2000 habe ich in dieser Zeitschrift einen kritischen Artikel zur Theologie meines geschätzten ehemaligen Lehrers Peter Knauer veröffentlicht.¹ Dieser Artikel hat offenbar Wellen geschlagen. Jedenfalls sah sich Manfred Gerwing veranlaßt, auf meine Anfragen zu antworten.² Ich freue mich, daß auf diese Weise die Diskussion über Knauers Theologie befördert wird. Allerdings kann ich nicht umhin, mein Bedauern darüber zu äußern, daß die Diskussion sowohl im Ton als auch in der Sache weder den beteiligten Personen noch der Sache, Knauers Theologie, gerecht wird. Offensichtlich haben einige, zu saloppe Formulierungen meines Artikels diese Entwicklung verursacht. Dies bedauere ich außerordentlich!

An dieser Stelle mag sich die Gelegenheit bieten, darzulegen, warum ich mich überhaupt so grundlegend mit der Theologie Knauers befasse. Weshalb mache ich mir die Mühe, dem Knauerschen Geschöpflichkeitsbeweis bis in dessen letzte Verästelungen nachzugehen und auf den Prüfstand zu stellen? Die Theologie Knauers ist intellektuelles Gebäude von unüberbietbarer Stringenz. Man kann sich in diesem Gebäude ungemein wohnlich einrichten. Alle Fragen, alle Zweifel sind entweder entkräftet oder so entschärft, daß sie den Glauben nicht mehr in Frage stellen. Knauer behauptet zwar nicht, den Glauben als vernünftig ausweisen zu können, wohl aber sämtliche Vernunftgründe gegen den Glauben entkräften zu können.

Mein Problem besteht nun darin, daß der Preis für diese Verteidigung des Glaubens zu hoch ist. So stringent das Knauersche Denken auch sein mag, es wird in ihm Wirklichkeit in einer Weise repräsentiert, die die Realität nicht abbildet. Ich kann die Weise, in der Knauer die Wirklichkeit der Welt auf den Begriff bringt, nicht mit meinen Erfahrungen zur Deckung bringen.

¹ Gerhard BEESTERMÖLLER, Worauf sollen wir hören? Anmerkungen zur Theologie Peter Knauers, in: *FZPbTh* 47 (2000) 246–258 (= 2000).

² Manfred GERWING, Noch einmal: Worauf sollen wir hören?. Zu Gerhard Beestermöllers «Anmerkungen zur Theologie Peter Knauers», in: *FZPbTh* 48 (2001) 455–469 (= 2001).

Als Student hat mich dies vor die Entscheidung gestellt, entweder mich der ungeheuren intellektuellen Kraft dieser Theologie zu beugen oder an meinen Erfahrungen festzuhalten. Aus vielen Gesprächen mit Kommilitonen weiß ich, daß ich in dieser Situation keineswegs allein war. Auf der anderen Seite konnte ich mich nicht damit begnügen, achselzuckend Knauers Theologie Knauers Theologie sein zu lassen und meiner Wege zu ziehen. Der Stachel saß im Fleisch. Ich habe lange gebraucht, um für mich jene Weichenstellungen zu erkennen, die dazu führen, daß Knauers Theologie, wie ich meine, die Realität nicht erreicht. Ich habe dies zu Papier gebracht, um anderen, denen es so ergehen mag wie mir, eine Abkürzung zu eröffnen.

Daher kam es mir zunächst darauf an, die Diskrepanz zwischen allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen wie die der Liebe zwischen Mann und Frau und deren Repräsentation in der Theologie Knauers aufzuzeigen. Danach habe ich das Gebäude der Theologie Knauers an der Stelle auf den Prüfstand gestellt, an der es seine grundlegende Wirklichkeitsberührung vornimmt und seine Grundbegriffe bildet. Alles andere ist schlüssig. Es geht mir eben darum zu zeigen, daß das Knauersche Denken in seiner ganzen Stringenz an der Wirklichkeit vorbeigeht. Selbstverständlich bin ich dafür offen, vom Gegenteil überzeugt zu werden.

Offensichtlich ist es mir weder gelungen, mein Anliegen zu verdeutlichen noch die Struktur meines Artikel transparent zu machen. Ziel dieser Überlegungen ist es, meine Kritik noch einmal zu skizzieren, um die Diskussion in sachliche Bahnen zurückzuführen. Ich gehe dabei in drei Schritten vor. In einem ersten Schritt möchte ich Knauers Grundanliegen skizzieren. Dabei werde ich darauf aufmerksam machen, wo ich Knauer nicht folge. In einem zweiten Schritt werde ich meine Gründe hierfür darlegen. In einem dritten Schritt möchte ich entfalten, in welcher Weise bestimmte Erfahrungen von Wirklichkeit in Knauers Theologie auf den Begriff gebracht werden und wie diese Aufbereitung hinter der Realität zurückbleibt. In den hier vorliegenden Darlegungen rekapituliere ich meine Überlegungen sozusagen in umgekehrter Reihenfolge.

I. Die Architektur der Knauerschen Theologie

Im Zentrum der Theologie von Peter Knauer steht das «Wort Gottes», die Botschaft, daß die Welt und mit ihr der Mensch, ja jeder Einzelne in das innertrinitarische Liebesgeschehen hineingenommen ist: Gott liebt mich, liebt uns, die ganze Welt mit einer Liebe, die nicht an uns ihr Maß nimmt, sondern am Sohn, dem innergöttlichen Gegenüber. Dieses personale Liebesgeschehen ist der Heilige Geist, der uns erfüllt, wenn wir uns in dieses Geschehen im Glauben hineinnehmen lassen. Um das Frohmachende dieser Botschaft zu begreifen, muß man sich klar machen, daß der Mensch, wenn er sich selbst anschaut und in seine Welt blickt, keinen Anlaß findet, an eine Zuwendung Gottes zu ihm für möglich zu halten. Ganz im Gegenteil: Der

philosophischen, also nicht von der Offenbarung informierten, kritischen Analyse der Welt muß diese als ein Ort der Gottverlassenheit und damit der Verlorenheit, als «Hölle»³, erscheinen.

Folglich steht am Anfang der Theologie Peter Knauers der philosophische Aufweis, daß der auf sich selbst gestellten Vernunft die Rede von einer Zuwendung Gottes zur Welt als äußerst fragwürdig erscheinen muß. Die Philosophie entdeckt gravierende Einwände gegen die Behauptung, daß Gott die Welt liebt. Einer derartigen Behauptung kann nur geglaubt werden, wenn sie diese Einwände entkräftet.

Dieser philosophische Aufweis besteht in einem Beweis, für den Knauer in Anspruch nimmt, daß ihm «Denknotwendigkeit» zukommt, «und zwar nicht nur in seinem Gehalt, sondern auch in seinem Vollzug»⁴. Ziel dieses Beweises ist der Nachweis der Geschöpflichkeit der Welt. Knauer will zeigen, daß der Versuch, bestimmte Phänomene wie z. B. Veränderlichkeit zu beschreiben, die die ganze Wirklichkeit durch und durch kennzeichnen, ein Widerspruchsproblem aufwirft. Wenn man nämlich derartige Phänomene beschreiben will, kommt man unweigerlich dazu, der Welt zugleich Identität und Nichtidentität zuzusprechen. Dieses Widerspruchsproblem läßt sich nur lösen, indem man zwei unterschiedene Hinsichten angibt, die das Zugleich dieser Aussagen erlauben: «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.»⁵ An dieser Stelle folge ich Knauer nicht. M. E. führt der Versuch, die Wirklichkeit zu beschreiben, nicht zu dem Widerspruchsproblem, wie Knauer es definiert, was ich weiter unten erläutern werde.

Die Einheit der «gänzlichen Verwiesenheit auf .../in totaler Verschiedenheit von ...» der Welt impliziert, so Knauer, daß es keinen übergreifenden Wirklichkeitsbegriff gibt, der auf Gott und die Welt anwendbar wäre, weil für unsere Wirklichkeit eben die bezeichnete Spannungseinheit wesentlich ist, dies aber gerade für Gott nicht gelten kann, wenn durch die Verwiesenheit auf ihn in Unterschiedenheit von ihm das Problem der Einheit von Identität und Nichtidentität gelöst werden soll. Gott ist also für die auf sich allein gestellte Vernunft der gänzlich Entzogene.

Knauer zieht aus dieser Einsicht zwei Schlüsse: Erstens wird so deutlich, daß die auf sich gestellte Philosophie in der Welt keinen Anhaltspunkt ausmachen kann, der der Kritik standhält, von einer Zuwendung Gottes zu

³ «Außerhalb des Glaubens – ... – betrachtet erscheint die Welt als ein *Bild der Hölle*. Das letzte Wort über alle Wirklichkeit hätten dann Vergänglichkeit und Tod» (Peter KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Ökumenische Fundamentaltheologie, 6. neubearb. und erw. Aufl., Freiburg 1991, 120; = 1991).

⁴ KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Graz 1978, 38.

⁵ KNAUER, 1991, 52.

sprechen. Vielmehr wirft zweitens der Geschöpflichkeitsbeweis Probleme auf, die die Rede von einem Interesse Gottes am Menschen problematisch werden lassen. Beide Schlüsse ergeben sich m. E. nicht aus den Prämissen.

Der Mensch kann sich schließlich nach Knauer der christlichen Botschaft anvertrauen, weil sie die Anfragen der Vernunft an die Rede von Gottes Liebe entkräften kann. Denn die Botschaft verkündet gerade, daß der bestimmende Terminus der Liebe Gottes zur Welt nicht diese ist, sondern das innergöttliche Gegenüber. Gott wird somit mit seiner Liebe nicht Teil der Welt. Damit ist aber erst die Nicht-Widervernünftigkeit des christlichen Glaubens erwiesen. Wirklich glaubwürdig wird die Botschaft dadurch, daß sie dem Menschen zugesprochen wird. Gerade die Tatsache, daß das, was sich kein Mensch hat ausdenken können, ja was der menschlichen Vernunft zunächst völlig problematisch erscheint, dem Menschen von außen zugesprochen wird, sozusagen der Ereignischarakter der Botschaft macht diese glaubwürdig. Erst beide Punkte zusammen tragen den Sprung in den Glauben. Es dürfte deutlich sein, daß der Akt des Glaubens, bzw. dessen Legitimation vor der Vernunft des Menschen die stringente Schlüssigkeit der vorausgehenden Schritte voraussetzt.

II. Rückfragen an Knauers Theologie

Die oben angedeuteten Kritikpunkte sollen nun eingelöst werden. Dabei kann ich mich hier unter Verweis auf meinen Artikel von 2000 auf eine Skizze beschränken:

Knauers Aufweis der Geschöpflichkeit der Welt setzt voraus, daß man Phänomene wie Veränderung so beschreibt, wie er es tut: «Die Beschreibung von Veränderung führt deshalb zu Aussagen von der Struktur: «Das-selbe ist dasselbe und doch nicht dasselbe». Es handelt sich um ein Zugleich einander ausschließender Gegensätze.»⁶ Die Problematik dieser Argumentation liegt in dem Wort «Zugleich». Jedes «Zugleich» stellt immer eine Zeitstrecke dar. Es stellt kein Problem dar, von einem Menschen zu behaupten, daß er zugleich in Hamburg und in München war, wenn dieses «Zugleich» einen ganzen Tag umfaßt. Das gleiche Argument läßt sich auf jedes noch so kleine Zugleich anwenden, da es immer eine Zeitstrecke abdeckt. Ein Widerspruchproblem läge nur dann vor, wenn man die Welt so beschreiben müßte, daß sie sich zugleich verändert und nicht verändert.⁷

⁶ KNAUER, 1978, 31.

⁷ Daher bleibe ich bei meiner Feststellung: «Es reicht völlig darauf hinzuweisen, daß widerspruchssprachliche Beschreibungen hinter der Wirklichkeit zurückbleiben» (2000, 257). Demgegenüber wendet Gerwing ein: «Ja, fragt sich hier die Leserin, der Leser der Fundamentaltheologie Knauer erstaunt: Geht es Knauer nicht genau um diese Widerspruchsproblematik? Knauer will doch gerade angeben, warum die widerspruchssprachliche Beschreibung die Wirklichkeit nur unzureichend artikuliert»

Knauer hält demgegenüber daran fest: «Geschöpflichkeit kann als solche nicht geglaubt werden, sondern muß dem Wissen zugänglich sein.»⁸

Aber selbst, wenn diese Kritik ins Leere gehen sollte, stellt sich doch die Frage, ob der Aufweis der Geschöpflichkeit der Welt die These trägt, von «der Unmöglichkeit» zu sprechen, «daß wir konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf uns würden».⁹ «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 Widerspruchproblem, das bereits die Rede von weltlicher Wirklichkeit stellt. Nur die Anerkennung eines einseitigen und erst so auch *«restlosen»* Bezogenseins auf .../in *restloser* Verschiedenheit von ...» beantwortet das ursprüngliche Widerspruchproblem.»¹⁰

Alles also, was auf von ihm Verschiedenes in der Weise relativ ist, daß der Terminus dieses Bezogenseins konstitutiv für diese Wirklichkeit ist, weist nach Knauer jene Merkmale auf, die zu einer widerspruchshafte Beschreibung führen. Dieser Satz gilt aber eben nur für jene Wirklichkeit, wenn man Knauers Aufweis ernstnimmt, die unter unseren Wirklichkeitsbegriff fällt. Man kann gerade nicht behaupten, daß das, auf das alle Wirklichkeit bezogen ist, sich nicht in einer Weise auf die Welt beziehen könnte, für die die Welt der konstitutive Terminus ist.¹¹

Gegen diese Kritik läßt sich auch nicht einwenden, daß Knauer nicht aus dem Gottesbegriff darauf schließe, was Gott könne oder nicht könne. In

(2001, 469). Nein, nach Knauer ist die Beschreibung der Wirklichkeit als widerspruchshafte einzig sachgemäß («Zunächst zeige ich, daß jede Beschreibung weltlicher Wirklichkeit ein *Widerspruchshafte* stellt» [1978, 30]). Gerade dies zwingt zur Angabe von zweierlei Hinsichten. Damit wird aber das Widerspruchshafte, das die Wirklichkeit unabweisbar aufwirft, gelöst. Demgegenüber behaupte ich, daß Knauer nicht bewiesen hat, daß die Beschreibung der Wirklichkeit ein Widerspruchshafte stellt. Damit entfällt auch die Lösung. – Zu meinem großen Erstaunen wirft Gerwing in den letzten Sätzen seines Beitrages die Frage auf: «Und selbst wenn es möglich wäre, den Geschöpflichkeitsbeweis Knauers aus den Angeln zu heben. Was wäre gewonnen bzw. verloren? Daß die Geschöpflichkeit der Welt-Wirklichkeit mit der menschlichen Vernunft nicht zu erkennen ist?» Hier deutet sich doch eine grundsätzliche Differenz zwischen Gerwing und Knauer an. Wenn Gerwing wirklich bereit ist, die strenge Beweisbarkeit der Geschöpflichkeit der Welt dahinzustellen, hat er sich von der Theologie Knauers gelöst. Dann aber wäre es schön, von Gerwing zu erfahren, an welcher Stelle und welchen Argumenten er sich von der Theologie Knauers abwendet. Ein bißchen Knauer gibt es nicht! Darin liegt ja gerade das Faszinosum. Mir scheint, Gerwing und ich liegen vielleicht in der Sache gar nicht so sehr auseinander.

⁸ KNAUER, Der Glaube kommt vom Hören, 3. Aufl., Bamberg 1983, 46

⁹ Ebd., 162.

¹⁰ 1991, 52

¹¹ Gerwing behauptet, ich wolle an dieser Stelle meiner Argumentation «die These Knauers, «daß man von Gott nur in logischen Endbegriffen sprechen kann, die keinerlei Konklusionen erlauben», mit Knauers Argumenten selbst widerlegen» (2001, 466). Nein. Ich will umgekehrt zeigen, daß er selbst gegen diese These verstößt.

Wirklichkeit sage er nur, daß die Behauptung, die Welt könne konstituierender Terminus einer Relation Gottes auf sie sein, der Anerkennung ihres «aus dem Nichts Geschaffenseins» widerspräche. Knauer würde also «klarerweise *von der Welt aus* und *auf die Welt hin* argumentieren»¹², was zulässig sei.

In dieser Argumentation geht man nämlich davon aus, daß eine Wirklichkeit a) nur dann konstitutiver Terminus für die Relation einer Wirklichkeit b) auf sie sein kann, wenn a) eine dieser Relation vorgängige Wirklichkeit besäße, die konstitutiv für die Relation von b) auf a) wäre; a) müsse sozusagen im Vorhinein zu der Relation von b) auf a) irgendein Sein besitzen, auf das sich b) beziehen könne. Da aber die Welt totaliter geschöpflisch ist, besitzt sie kein der Relation Gottes auf sie vorgängiges Sein, auf das sich Gott beziehen könnte. Anders formuliert: Eine Welt, die es nicht gibt, kann nicht konstitutiver Terminus irgendeiner Relation auf sie sein, also auch nicht einer Relation Gottes auf sie. Auch in dieser Argumentation wird der an der geschaffenen Welt gewonnene Relationsbegriff auf das Woraufhin ihres Bezogenenseins übertragen.

Ich bleibe also bei meiner Kritik, daß Knauer eine Aussage über Gott macht, die in seinem System unzulässig ist, nämlich daß das, was für alle innerweltlichen Relationen gilt, auch für Gott gelten müsse: daß eine Relation Gottes zur Welt, für die die Welt konstitutiver Terminus wäre, nur möglich wäre, wenn der Welt ein dieser Relation irgendwie vorgängiges Sein zukäme. Das Einzige, was man m. E. sagen kann, ist, daß Gott nicht in einer Weise auf die Welt bezogen sein kann, die ihn zum Geschöpf machen und unsere Geschöpflichkeit aufheben würde. Mehr nicht!

Aber auch selbst dann, wenn meine Argumentation wiederum an Knauers Thesen vorbeigehen sollte, hat Knauer m. E. nicht gezeigt, daß die Liebe Gottes «am Geschaffenen als solchem verborgen (bleibt), solange sie nicht im Wort dazugesagt wird»¹³. Mir ist nicht einsichtig, daß aus dem Aufweis der Geschöpflichkeit der Welt folgt, daß eine Relation Gottes zur Welt am Geschaffenen verborgen bleibt. Das «Wort Gottes» ist als Menschenwort eine geschöpfliche Wirklichkeit. Dennoch bringt es Kunde von der Liebe Gottes. Es gibt doch offensichtlich verschiedene Zugänge zur Wirklichkeit. Am «Wort Gottes» bleibt die Liebe Gottes nicht verborgen. Warum soll sie dann zwingend an allen anderen Wirklichkeiten verborgen bleiben, nur weil diese geschaffen sind?¹⁴ Warum sollte die Vernunft nicht die gleiche herme-

¹² GERWING, 2001, 467.

¹³ KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, 2., überarb. Auflage, Frankfurt a.M. 1982, 123.

¹⁴ GERWING behauptet, ich versuche «nachzuweisen, daß die Liebe Gottes doch unabhängig vom Glauben an der Wirklichkeit der Welt zu erkennen sei» (2001, 465). Mir geht es hingegen nur darum darzulegen, daß Knauer m.E. nicht bewiesen hat, daß

neutische Offenheit, die von ihr verlangt wird, um das «Wort Gottes» zu vernehmen, auch der ganzen Wirklichkeit gegenüber aufbringen? Woher könnte a priori ausgeschlossen werden, was sie dann vernimmt?¹⁵

Aber wenn auch alles bisher Gesagte zurückgewiesen werden könnte, bleibt die Knauersche Theologie mit erheblichen Anfragen belastet, auf die ich bisher noch keine Antwort vernommen habe.

1. Für Knauer ist die gesamte Welt, die ganze Menschheit, jeder einzelne Mensch von Gott mit einer Liebe geliebt, die ihr Maß nicht am Menschen, sondern am innergöttlichen Gegenüber nimmt. Heil und Erlösung bestehen darin, daß der Mensch im Glauben sich diese Liebe gesagt sein läßt und in dieses Liebesgeschehen eintritt. Das heißt, den Heiligen Geist empfangen. Nun stellt sich aber das Problem, daß ein Mensch den Heiligen Geist nur durch die Verkündigung des Wortes empfängt:

«Es ist das «Wort Gottes» selbst, von dem her seine Annahme im Glauben als das Erfülltsein vom Heiligen Geist zu verstehen ist.

Und es wird auch verständlich, warum es zur Mitteilung des Heiligen Geistes des Wortes bedarf: Ontologisch gilt, daß Gottes Liebe zum Menschen nicht am Menschen selbst und an überhaupt nichts Geschaffenem ihr Maß hat. Deshalb gilt erkenntnismäßig: Man kann diese Liebe Gottes weder an den eigenen inneren Zuständen noch an sonst etwas Geschaffenem ablesen. Sie bleibt am Geschaffenen als solchem verborgen, solange sie nicht im Wort dazugesagt wird. Wo sie aber verkündet wird, da bringt sie ein neues Verständnis aller geschaffenen Wirklichkeit mit sich.»¹⁶

Was gilt aber für die übergroße Majorität der Menschheit, der das «Wort Gottes» nie oder niemals verständlich verkündet wurde, wird und werden wird? Leben sie in einem eigenartigen Limbus, einerseits von Gott geliebt

eine Zuwendung Gottes zur Welt an ihr ohne Bezug auf den christlichen Glauben nicht erkennbar sei.

¹⁵ Gegen meine Argumentation wendet Gerwing ein: «Knauer ist es ja gerade um die Schwierigkeit der Rede vom «Wort Gottes» zu tun. Sie ist für ihn alles andere als problemlos möglich und im platten Sinne selbstverständlich. Erst das Wort Gottes macht sich als Wort Gottes selbst verständlich» (2001, 466). Gerwing erkennt hier mein Argument. Es geht nicht um das Problem, wie angesichts der einseitigen Bezogenheit der Welt ein sinnvoller Gebrauch des Terminus «Wort Gottes» möglich sein soll. Es geht vielmehr darum, daß ich den Anspruch, von Gottes Wort angesprochen zu sein, überhaupt nur wahrnehmen kann, wenn ich ein von Menschen an mich gerichtetes Wort nicht nur als eine Wirklichkeit zulasse, die die Merkmale der Geschöpflichkeit aufweist, sondern mich darüber hinaus für die Möglichkeit öffne, daß eine inhaltliche Botschaft an mich gerichtet wird. Warum sollte sich die auf sich selbst gestellte Vernunft aber in der Begegnung mit aller von der christlichen Botschaft verschiedenen Wirklichkeit ausschließlich auf die Wahrnehmung von deren einseitiger Bezogenheit beschränken? Es könnte doch sein, daß sich auch hier ein Sinnanspruch meldet, der wie beim Wort Gottes selbst nicht aufgrund der Tatsache, daß es sich um geschöpfliche Wirklichkeit handelt, a priori abgewiesen werden kann.

¹⁶ 1991, 154f.; Hervorhebung von mir.

zu werden, andererseits aber von der Mitteilung des Heiligen Geistes ausgeschlossen zu sein? Die Erlösung der Menschheit besteht nach Knauer nicht schon darin, daß Gott die Menschen liebt, sondern daß er seine Liebe darüber hinaus auch offenbart. Wie kann Knauer daran festhalten, daß die Menschheit erlöst ist, und nicht nur der Teil, den das «Wort Gottes» erreicht hat?¹⁷

2. Wie läßt sich verstehen, daß es außerhalb des Christentums so viele Religionen gibt, die eine Zuwendung Gottes zur Welt verkünden? Für Knauer behaupten diese Religionen mehr, als sie auf sich selbst gestellt mit guten Gründen abstützen können. Insofern liefert der christliche Glaube sozusagen das Fundament dessen, was sie schon immer geglaubt haben. Wie ist es aber zu erklären, daß diese Religionen, solange sie sich nicht ins Christentum auflösen, etwas glauben, für das sie keinen guten Grund angeben können? Die Tatsache, daß es nicht-christliche Religionen gibt, ist nur, so muß man Knauer m. E. interpretieren, als Folge schlechter oder unzureichender Philosophie zu verstehen. Ist das plausibel?

Kommen wir nun zu den Konsequenzen der Theologie Peter Knauers für den gelebten Glauben, die ich für problematisch halte.

III. Ehe und Ehelosigkeit: im Herrn

Mit dieser Formulierung «Ehe und Ehelosigkeit: im Herrn» übernehme ich eine Überschrift aus Knauers sogenanntem Katechismus «Unseren Glauben verstehen»¹⁸. Knauers Überlegungen sind hier in zwei Abschnitte unterteilt. Im ersten geht es ihm um das rechte Verständnis christlicher Ehe. Er will zeigen, wie christlicher Glaube zum unzerbrüchlichen Fundament von Ehe werden kann. Im zweiten Abschnitt geht es um die Gleichrangigkeit¹⁹ und

¹⁷ Diese Anfrage wird keineswegs, wie Gerwing glaubt, dadurch beantwortet, daß die «gesamte Schöpfung, die gesamte Menschheit, auch die Ureinwohner Amerikas, ... von vornherein «in Christus geschaffen» (2001, 458) sind. Bei Knauer heißt es gar ausdrücklich: Der «Begriff «Wort Gottes» ... (ist) so zu verstehen, daß er das Ganze des göttlichen Heilshandelns umfaßt» (1991, 75). Wie steht es dann mit Gottes Heilshandeln an denen, die das «Wort Gottes» nicht erreicht?

¹⁸ Unseren Glauben verstehen, Würzburg 1986, 201–207.

¹⁹ Ich hatte in meinem Artikel behauptet, daß es Knauer in diesem Abschnitt um die «prinzipielle Gleichrangigkeit» (248) von Ehe und Ehelosigkeit als christliche Lebensformen geht. Dazu Gerwing: «Doch tatsächlich ist davon bei Knauer überhaupt keine Rede» (2001, 460). Hingegen heißt es bei Knauer: «(I)n der Geschichte der Kirche wurden die evangelischen Räte über Jahrhunderte doch als eine Besonderheit für einige wenige aufgefaßt. Man meinte etwa, die Ordensleute würden Gott (ungeteilt) dienen und stünden deshalb auch mehr in seiner Gunst, während Verheiratete gleichsam zwischen Gott und dem Ehepartner «gespalten» seien. ... Christlich gilt: «Wollte ich noch Menschen gefallen, dann wäre ich kein Diener Gottes» (Gal 1,10). Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe kennt nicht die Möglichkeit, Gott mit geteiltem

Komplementarität von Ehe und freiwillig gewählter Ehelosigkeit. Diese Darlegungen schließen mit einer Überlegung zur Lebenswahl.

Das Wesen der Ehe besteht darin, so Knauer, «sich nicht an die Schönheit oder an den Reichtum, sondern an das Du der oder des anderen (zu binden)»²⁰. Die Frage ist, worauf sich dieses Ja stützen kann. Die «gegenwärtige Sympathie» der Brautleute, die sich das Jawort schenken, kann dies «nicht genügend begründen. Denn die Erfahrung zeigt, daß die Sympathie Krisen unterliegt»²¹. Stabilität und Verlässlichkeit gewinnt das menschliche Ja zu einem anderen Menschen, wenn sich die Brautleute «im Herrn» lieben. Denn dann «bejahen» sich «die Ehepartner ... mit der Liebe, mit der sie sich selbst und einander von Gott geliebt wissen»²². «Als Sakrament stellt die Ehe dar, was das tiefste Wesen jeder wahren Gemeinschaft ist, in der auch die Ehelosen leben: Gott verbindet Menschen miteinander.»²³

Was heißt es für Knauer, einen Menschen mit der Liebe zu lieben, mit der man sich selbst und einander von Gott geliebt weiß? Das Gemeinte erläutert Knauer an einer wahren Begebenheit. Eine Frau fährt mit ihrem Kleinkind zur ihrer Mutter, die dieses Kind noch nie gesehen hat. Die Frau drückt dem Kind einen Blumenstrauß in die Hand, klingelt an der Tür und versteckt sich. Als sich die Tür öffnet, überreicht der Kleine den Strauß mit einem einfachen «Da». In diesem Bild steht das Kind für die Menschheit, für jeden einzelnen Menschen, Mutter und Tochter für Gott-Vater und Gott-Sohn. Die Hilflosigkeit des Kleinen zeigt unsere Unfähigkeit, von uns aus eine Beziehung zu Gott aufzubauen. Das Kind wird aber von der Großmutter mit einer Liebe geliebt, die ihr Maß nicht an ihm, sondern an der Mutter, also der Tochter der Großmutter hat. So wie das Kind in die Liebe von Mutter und Tochter hineingenommen ist, so sind wir in die Liebe von Gott-Vater und Gott-Sohn hineingenommen. Wir werden mit einer Liebe geliebt, die nicht an uns ihr Maß und ihre Grenze hat, sondern am innergöttlichen Gegenüber. Dennoch werden wirklich wir geliebt.

Entscheidend ist nun, daß derjenige, der sich von dieser Liebe ergreifen läßt, in diese Liebe einstimmt. Wir antworten dann «dem Vater mit einer Liebe, die nicht nur unsere eigene ist, sondern die im voraus dazu von seinem eigenen Sohn ausgeht»²⁴. Darüber hinaus partizipiert auch unsere Zuwendung zu anderen Menschen am innertrinitarischen Liebesgeschehen. Wir lieben die anderen mit einer Liebe, die ihr bestimmendes Gegenüber in Gott selbst hat, obwohl wir wirklich sie lieben. Eine solche Liebe ist unzerbrech-

Herzen zu dienen. ... Dies gilt genauso von der christlichen Ehe wie von der freiwilligen Ehelosigkeit» (205f.).

²⁰ Unseren Glauben verstehen, 202.

²¹ Ebd., 203.

²² Ebd., 204.

²³ Ebd., 207.

²⁴ Ebd., 39.

lich, weil sie ihr Fundament nicht auf dem schwankenden Grund der Gefühle des oder der Liebenden und der Vergänglichkeit besonderer Vorzüge des oder der Geliebten gründet.

Insofern wird auch deutlich, warum die Ehe das darstellt, «was das tiefste Wesen jeder wahren Gemeinschaft ist, in der auch die Ehelosen leben: Gott verbindet Menschen miteinander»²⁵. Denn auch die im Glauben freiwillig Ehelosen sind anderen Menschen mit der Liebe zugewandt, mit der sie Gott zugewandt sind. Ehe und Ehelosigkeit sind beides Realisationen christlicher Nächstenliebe.

Von daher wird deutlich, wie sich nach Knauer die Lebenswahl eines jungen Menschen gestaltet. Er ist als Christ dazu berufen, Gott und dem Nächsten in wahrer Nächstenliebe zu dienen. Dies geschieht in beiden Lebensformen. *Sub ratione caritatis* ist also die Wahl der Lebensform in das Belieben gestellt, denn der beiden Wegen inhärente Sinngehalt ist identisch, nämlich Gott zu dienen.²⁶ Von Gott her sind also beide Wege in gleicher Weise offen. Das heißt nicht, daß es nicht «sachgemäße Motive»²⁷ gibt, sich für das eine oder das andere zu entscheiden.

Knauer erläutert nicht näher, was unter derartigen Motiven zu verstehen ist. Offensichtlich denkt er an das konkrete naturale Sosein eines Menschen einschließlich der ihm mitgegebenen Bedürfnisse und Gaben, die bei der Entscheidung für die eine oder andere Lebensform zu berücksichtigen sind. Entscheidend ist, daß der Mensch von Gott hier nicht auf die eine oder andere Lebensform festgelegt, sozusagen auf eine vorgegebene Schiene gesetzt wird. Der Mensch ist zu der Lebensform berufen, zu der er sich in realistischer Einschätzung seiner Möglichkeiten entscheidet.

Nun zu meinen Rückfragen: Selbstverständlich teile ich die Anliegen, daß erstens der christliche Glaube wesentlich zur Beständigkeit einer Ehe beitragen kann, daß Ehe und Ehelosigkeit zwei gleichrangige Lebensformen darstellen und daß Berufung nicht im Sinne eines knechtenden Gehorsams zu verstehen ist. Ich frage mich aber, ob nicht Knauer sowohl das Wesen der Ehe als auch der Ehelosigkeit als auch das der Berufung verfehlt.

²⁵ Ebd., 207.

²⁶ Gerwing hält mir vor: «(N)irgendwo spricht Knauer von einer «Beliebigkeit der Lebensform» (2000, 248). Im Gegenteil: Er sagt ausdrücklich, daß sich der Mensch zu einem dieser Wege – Ehe oder Ehelosigkeit – entscheiden muß» (461f). Beliebig heißt nicht willkürlich. Wenn es zum Frühstück zwei Sorten Marmeladen gibt, ist es in das Belieben der Frühstückenden gestellt, welche sie wählen. Von seiten der Marmeladesorten gibt es keinen Grund, sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Es mag aber durchaus sein, daß jemand eine Erdbeerallergie hat und deshalb die Kirschenmarmelade wählen muß. Dennoch ist es «an sich» beliebig, welche Marmelade gewählt wird.

²⁷ Unseren Glauben verstehen, 207.

Zunächst zu Knauers Zuordnung von übernatürlicher und natürlicher Liebe: Im Anschluß an Jörg Splett²⁸ unterscheide ich zwischen jenen Merkmalen eines Menschen, die sich irgendwie als Qualitäten fassen lassen. Selbstverständlich können diese vergehen. Daneben aber gibt es jenen Namen, der einen Menschen zu diesem Einmaligen macht. Wirkliche Liebe weiß um die Vergänglichkeit der Qualitäten und haftet sich an den sich im Laufe eines Lebens durchtragenden Namen des anderen. Das «Ich liebe dich!» nimmt dieses «Du» in den Blick: «Du und keine(n) andere(n) liebe ich, weil ich zu dir und keiner/m anderen gehöre.» In der Liebe finden also Personen zueinander, die sich in ihrer je Einmaligkeit auf immer miteinander verbinden wollen, weil sie für einander geschaffen sind. In diesem Sinne «meint» die naturale Liebe den anderen und nimmt an ihm Maß.²⁹ Ich verweise hier auf die bedenkenswerten Ausführungen von Urs Baumann:

«Beziehungsliebe meint *Vorzugsiebe*.» (176) «Vorzugsiebe» meint *diese* Frau, *diesen* Mann mit Fleisch und Blut, Herz und Verstand, sozusagen mit Haut und Haaren. Solche Liebe ist nicht übertragbar, ihr «Objekt» – welches schreckliches Wort – ist nicht auswechselbar. ... Nur wenn man diese Zusammenhänge beachtet, kann man verstehen, warum Menschen, die sich einst zugetan waren, in Krisen und Konflikte geraten können, in denen sie sich *psychisch außerstande* befinden, auch nur die einfachsten Schritte noch aufeinander zuzugehen oder sich wenigstens so zu verhalten, wie sie es Dritten gegenüber für die selbstverständliche Pflicht der Nächstenliebe hielten. Hier zeigt sich die Problematik eines auf Nächstenliebe verkürzten Liebesverständnisses: Es überfordert nicht nur die betroffenen Paare, sondern erschwert auch der Kirche, mit Problemsituationen umzugehen. ... Scheinbar geht es lediglich darum, die Einhaltung der Spielregeln christlicher Nächstenliebe einzufordern. Aber in Wirklichkeit wird Partnern in einer zerrütteten Beziehung damit oft Unmögliches zugemutet: Sie sollen aus dem Beziehungs-Nichts einer hoffnungslos zerrütteten Lebensgemeinschaft jenes Minimum an affektiver Zuneigung «erschaffen», das ihnen doch als Voraussetzung gerade fehlt, um sich in einer zerbrochenen Beziehung wenigstens als «Nächste» zu begegnen.»³⁰

Demgegenüber besteht das Wesen der übernatürlichen Liebe nach Knauer gerade darin, daß sie sich überhaupt nicht am anderen festmacht. Selbstverständlich kann kein Mensch alle Menschen in der gleichen Weise lieben. Grundsätzlich sind aber aus der Perspektive der übernatürlichen Liebe alle in der gleichen Weise «liebbar». Wenn also für Knauer das Wesen christlicher

²⁸ Jörg SPLETT, «Familie in christlich-philosophischer Sicht», in: Andrea und Gerhard Beestermöller (Hgg.), *Hält Gott seine Hand über die Liebe?*, Münster 2002, 12–36 (= 2002).

²⁹ «Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht» (Gen 2,18).

³⁰ Urs BAUMANN, *Utopie Partnerschaft: alte Leitbilder – neue Lebensformen*, Düsseldorf 1994, 177f.).

Ehe in der übernatürlichen Liebe besteht, dann vollendet die Gnade nicht die Natur, indem sie der naturalen, sich an der Einmaligkeit des anderen festmachenden, nicht übertragbaren Liebe Bestand gibt, sondern diese Liebe wird sozusagen durch eine Liebe ausgetauscht, mit der im Prinzip jeder andere Mensch geliebt werden könnte.³¹

Diese Überlegungen wollen nun nicht so verstanden werden, als ob es in der Liebe darum gehe, sozusagen einen von Gott mir vorbestimmten Partner zu finden. Auch hier folge ich wieder Splett³². Es kommt darauf an, sich ergreifen zu lassen. In diesem Sich-ergreifen-Lassen kommen Aktivität und Passivität zusammen. Ergreifen und Ergriffen-werden bilden eine Einheit. Einen anderen Menschen lieben bedeutet immer, eine Antwort auf einen Anruf zu geben. Dieser Anruf geht nicht von allen Menschen in gleicher Weise aus, so wie er wohl nicht nur von einem und nur einem Menschen ergeht. Erst im Sich-ergreifen-Lassen werden zwei einmalig für einander. Es ist hier nicht der Ort, weiter zu entfalten, wie denn positiv die Erlösung der menschlich-naturalen Liebe zu denken ist.³³ Es geht mir nur darum darzulegen, daß m. E. in der Theologie Knauers die Ehe nicht wirklich erlöst, sondern eher aufgelöst wird.

Ähnliche Probleme habe ich mit Knauers Verständnis von Berufung. Die Alternative «Freie Wahl versus Vorbestimmung» greift zu kurz. Auch hier kommt es darauf an, sich von einer Lebensform ergreifen zu lassen. Dies aber setzt voraus, daß man wiederum zwischen «Es»-Bestimmungen und -Ausstattungen eines Menschen und seinem «Selbst» unterscheidet. Bei der Wahl der Lebensform geht es darum, jene zu ergreifen, die zu meinem «Ich-Selbst» paßt. Es geht letztlich um eine Antwort auf einen Anruf, der an mich auf meinem Lebensweg ergeht. Für diese Antwort gibt es einerseits naturale Unbeliebigkeiten, schlichte Vorgaben in meinem Sosein, über die ich mich nicht ungestraft hinwegsetzen werde. Auf der anderen Seite gibt es aber durchaus verschiedene passende Antworten auf diesen Anruf. Es kommt eben alles darauf an, die Erfahrungen meines Lebensweges als Anruf zu interpretieren, auf den ich zu antworten habe.

Damit stößt der Gedankengang auf eine tiefere Ebene vor und kehrt zugleich zum Anfang zurück. Muß nicht das, was ich zur Liebe zwischen Mann und Frau gesagt habe, für das Verhältnis Gott-Mensch a fortiori festgehalten werden? Selbstverständlich wäre auf Gott nicht in Leben und Ster-

³¹ Insofern bleibe ich bei meiner Anfrage an Knauer, daß ich keinen Grund sehe, der dagegen steht, daß in seiner Sicht «im Herrn» nicht jede(r) jede(n) heiraten könne. Vor allem sehe ich nicht, warum ich mit dieser Frage «rücksichtslos die Schmerzgrenze überschreite» (Gerwing, 2001, 461).

³² Jörg SPLETT (2002).

³³ Ich verweise hier auf den Beitrag, den ich zusammen mit meiner Frau verfaßt habe: Andrea und Gerhard BEESTERMÖLLER, «Hält Gott seine Hand über unsere Ehe?», in: Hält Gott seine Hand über die Liebe? in: Splett (s. Anm. 28), 84–104.

ben Verlaß, wenn sich seine Liebe zu mir nur an meinen kontingenten Qualitäten festmachen würde. Aber wie steht es mit meinem Selbst? Was wäre das für eine Liebe, der es eigentlich egal ist, wer ich bin, die den sich hier und jetzt an diesem Ort Befindlichen genauso lieben würde, auch wenn es ein ganz anderer wäre? Was wäre das für eine Liebe, die mich nicht deshalb liebt, weil ich ich bin?

Gibt es nicht eine Relation Gott-Ich, in der sich Gott auf den Einzelnen als solchen bezieht und der Einzelne bestimmender Terminus dieser Beziehung ist? Muß das «In-Christus-Geschaffen-Sein» wirklich so verstanden werden, daß Gott uns mit einer Art Einheitsliebe zugewandt ist? Schon für Menschen gilt: Wenn Eltern ihr Kind lieben, dann sicherlich als ihr Kind. Aber es ist doch nicht so, daß das Maß dieser Liebe das andere Elternteil ist. Je mehr Liebe wirklich Liebe ist, geht sie als solche auf anderes über. Es ist eben unsere Liebe, in die wir unsere Kinder hineinnehmen; aber eben so, daß sich unsere Liebe an diesen selbst ausrichtet. Wenn es eine Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen gibt, für die jeder Einzelne in seinem Ich-Sein konstitutiver Terminus ist, ja durch deren Ergreifen er überhaupt er selbst wird, dann muß m. E. auch über die Relation Gott-Welt anders gedacht werden, als dies bei Knauer geschieht. Daß dies möglich ist, wollte ich in meinem Artikel gezeigt haben.

Über meine damaligen Überlegungen hinausgehend, möchte ich noch an einem anderen Beispiel darlegen, warum ich meine Wirklichkeitserfahrungen in der Theologie Knauers nur verzerrt wiederfinden kann. So interpretiert Knauer in «Unseren Glauben verstehen» den Schöpfungsbericht.

«Man kann die biblischen Schöpfungsberichte leichter verstehen, wenn man ein Gedankenexperiment macht. Angenommen, es gäbe diese Berichte noch gar nicht. Was müßten wir tun? Wir bräuchten uns nur in unserer eigenen Gegenwart umzuschauen und alles aufzuzählen, was wir sehen und was wir erfahren. ... Lachende Menschen und weinende Menschen, die einen im Frieden und die anderen im Krieg. ... Und alles das ist Grund dafür, daß ich von Gott spreche. Ich kann Gott dadurch definieren, daß ich sage: Nichts von alledem kann ohne ihn sein. Und damit ist mein Schöpfungsbericht fertig.»³⁴

Lassen wir einmal sämtliche fachwissenschaftlich-exegetischen Überlegungen zu den Schöpfungsberichten beiseite und fragen wir uns, ob es in der Erfahrung der Wirklichkeit als Schöpfung wirklich darum geht, daß wirklich alles, Gutes und Böses, ohne Gott nicht wäre. Mein Schöpfungsbericht ist ein ganz anderer. Ich würde von der Erfahrung berichten, wie ich unseren ältesten Sohn das erste Mal im Arm hielt. Es gibt Augenblicke, in denen Gott wieder wie am Schöpfungsmorgen durch die Welt wandelt, in denen noch der frische Tau des Schöpfungssonnenaufgangs auf den Dingen liegt. Diese Erfahrungen sind von einer ungeheuren Wirklichkeitsmächtigkeit und

³⁴ KNAUER, 1986, 23.

vermitteln eine Gutheit von Sein und Welt, die diese Erfahrungen von unseren Alltagserfahrungen und erst recht von unseren Leiderfahrungen deutlich abheben. Diese Erfahrungen sind nicht einfach nur einmalig schön. Sie sprechen mich als Person an, bringen mir meine ganze Welt vor mich selbst und fordern zur Antwort heraus.

Es gibt Erfahrungen, die aufgrund des ihnen inneren Sinngehaltes «nicht mehr schlecht gemacht werden (können)»³⁵. «In solchen Sinnerfahrungen wird mit-erfahren, was das Sinnvolle am Sinn ist und seinen religiösen «Logos» ausmacht: das Offenbarwerden eines in sich gerechtfertigten bzw. sich durch sich selbst (vollzugsimmanent) rechtfertigenden Anspruchs unbedingter Geltung.»³⁶ Es stellt sich die Frage, ob derartige Erfahrungen nicht beispielsweise zur Dankbarkeit herausfordern; und zwar nicht erst im Licht des Glaubens, sondern schon aufgrund des ihnen immanenten Anredecharakters.

Letztlich geht es mir also um nichts anderes als die Frage aufzuwerfen, ob in der Theologie Peter Knauers wirklich die Welt, wie wir sie in Glück und Unglück erleben, erlöst wird, oder ob seine Theologie nicht auf deren Auflösung hinausläuft. Wenn sich meine Anfragen abweisen lassen, kann ich darüber nur von Herzen froh sein. Wie gerne würde ich Knauer folgen! Die Antwort Gerwings hat mich hier aber nicht weitergebracht.

³⁵ Hans-Joachim HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 19998, 95.

³⁶ Ebd., 95.