

Einleitung

(1) *Die Fragestellung.* Mit dem Begriff des Glaubens steht ein epistemisches Konzept an zentraler Stelle in der christlichen Religion. Vor allem unter dem Aspekt der Heilsrelevanz und seiner Unverfügbarkeit (Gnade) ist dieser Begriff Gegenstand der christlichen Selbstreflexion in der Theologie. Die Religionsphilosophie nimmt den Glauben vor allem als Teil der menschlichen Überzeugungsbildung wahr und untersucht dessen Verhältnis zur Vernunft. Auf den ersten Blick scheint diese Fragestellung über eine lange kontinuierliche Geschichte zu verfügen. Bei näherem Hinsehen wird allerdings deutlich, dass die Problemstellung nicht unerheblichen Veränderungen unterworfen war.

Ihre letzte Blüte außerhalb der Theologie hat sie in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in der Analytischen Philosophie erlebt. Nach Jahrzehnten der Überlagerung durch die Diskussion um die Sinnhaftigkeit religiöser Aussagen während der Dominanz sprachanalytischer Problemstellungen kommt es in dieser Zeit zu einer Rückbesinnung auf traditionellere religionsphilosophische Fragen. Dazu zählt die Frage nach einer „epistemischen Rechtfertigung“ religiöser Überzeugungen, die in den 1970er Jahren entsteht – insbesondere Basil Mitchell und Richard Swinburne haben hier wichtige Pionierarbeiten geleistet – und während der 1980er und 1990er Jahre zur vollen Blüte gelangt. Es sind nicht zuletzt die religionsphilosophischen Interessen, denen die Erkenntnistheorie jener Jahre wichtige Impulse verdankt. Seit der Jahrtausendwende hat sich die sehr lebendige religionsphilosophische Debatte in der Analytischen Philosophie auf andere Felder verlagert. Beiträge zur Fragestellung von Glauben und Vernunft sind seither rar.

Sieht man auf die aktuellen Diskurse in der allgemeinen Erkenntnistheorie, fällt auf, dass viele Zentralbegriffe ihre Selbstverständlichkeit verloren haben. Der epistemische Wert „Wahrheit“ wurde bereits früh auf weichere Ziele wie Wahrheitszuträglichkeit (*truth-conducivity*) abgeschwächt. In den letzten Jahren sind auch das epistemische Ideal „Wissen“ (*knowledge*) und der Sinn des epistemischen Werts „Rechtfertigung“ (*justification*) zum Gegenstand der Diskussion geworden. Es wird daher nicht nur problematisiert, wie epistemische Ideale zu konstruieren sind (*value of knowledge*-Debatte), sondern zum Teil auch sehr grundsätzlich danach gefragt, welche Aufgabe die Erkenntnistheorie heute erfüllen soll. Die Art der Fragen macht deutlich, dass diese philosophische Disziplin eine Sinnkrise durchläuft, die zugleich Raum für eine Neugestaltung schafft.

Hier den Faden unter religionsphilosophischer Perspektive wieder aufzunehmen, scheint mir aus zwei Gründen wichtig:

(a) Erstens hatte die Analytische Debatte nur ein relativ begrenztes Spektrum der Problematik von Glaube und Vernunft ausgeleuchtet. Das Konzept der epistemischen Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen war so ausgelegt, dass es starken Tendenzen an vielen philosophischen Fakultäten entgegenwirken konnte, religiöse Themen vollständig von der Landkarte der (Analytischen) Philosophie zu streichen. Das ist heute kaum noch möglich. Die akademische Rehabilitierung löst aber nicht das Problem, dass vielen Menschen heute der Zugang zum Glauben verschlossen zu sein scheint. Religiöse Überzeugungen erscheinen heute vielen unverständlich und Religion daher tendenziell furchteinflößend. Daraus ergeben sich neue Herausforderungen für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Eine Rechenschaftslegung für den Glauben – die mehr ist als epistemische Rechtfertigung – wird daher einen Schwerpunkt auf die erklärende Phänomenologie des Glaubens und seiner Gründe legen müssen.

(b) Zweitens hat sich auch die erkenntnistheoretische Diskussion in der Analytischen Philosophie von der Religionsphilosophie unbeachtet weiterentwickelt. Im Schatten der großen Modelle (*fountationalism*, *coherentism*, *reformed epistemology*) ist – ebenfalls seit den frühen 1980er Jahren parallel zur Renaissance von tugendethischen Ansätzen – mit der Virtue Epistemology eine weitere Form der Erkenntnistheorie entstanden, die erst in den letzten Jahren zur vollen Entfaltung gekommen ist. Der Name „Virtue Epistemology“ dient daher mittlerweile zur Kennzeichnung eines Bündels unterschiedlicher erkenntnistheoretischer Entwürfe und Fragestellungen:

(i) Sehr früh haben sich zwei Zweige herausgebildet, die sich um die Begriffe „Verlässlichkeit“ und „Verantwortung“ gruppieren. Streng genommen ist es nur der zweite Zweig, der den Begriff der Tugend erkenntnistheoretisch entfaltet. Er wird daher im Mittelpunkt unserer Untersuchung stehen. Ausgangspunkt der Virtue Epistemology ist das Etablieren einer Analogie zwischen den Bewertungsverfahren in der Ethik und denen der Erkenntnistheorie. Eine mögliche Begründung für gute Handlungen ist ihr Verhältnis zu bestimmten festen Charakterzügen (Tugenden). Diese Analogie ist möglich, wenn man die Überzeugungsbildung als menschliche (doxastische) Praxis betrachtet. Personen können und sollten ihre Überzeugungsbildungen genauso wie ihre Handlungen verantworten.

(ii) Die Virtue Epistemology wurde von einigen ihrer Vertreter als neue Antwort für die Fragestellung der epistemischen Rechtfertigung (*justification*) in der Form verstanden, wie sie in den letzten Jahrzehnten in der Analytischen Philosophie typisch war. Eine Überzeugung wäre dann epistemisch gerechtfertigt, wenn sie aus einem von bestimmten Charakterzügen geleiteten Prozess hervorgeht. Tugenden lassen sich allerdings – zumindest in ihrer klassischen Gestalt – nicht ohne weiteres in ein lineares Begründungsverhältnis zu Überzeugungen setzen. Das gilt schon für die Ethik. Denn was bestimmte Haltungen zu Tugenden macht, ist ihre Ausrichtung auf das gute Gesamtleben, wobei die einzelnen Handlungen bereits Teil der Realisierung

dieses Ziels sind. Das Begründungsverhältnis hat daher hier bereits auch reziproke Elemente. Gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sich die Erkenntnistheorie die Sinnfrage stellt, bietet sich die Virtue Epistemology an, neue Fragehorizonte in den Blick zu nehmen. Die religionsphilosophischen Potentiale der Virtue Epistemology sind bisher kaum ausgeleuchtet worden. Dabei liegen diese Potentiale auf der Hand. Das gilt *zum einen* für die epistemische Phänomenologie, die unter dieser Perspektive wieder sehr viel reicher wird. Der Glaube kann auf diese Weise leichter als Akt der Person und nicht allein des Intellekts beschrieben werden. Auch die enge Verbindung von Glaube und Leben ebenso wie die fiduziellen Aspekte des Glaubens lassen sich im Kontext einer Virtue Epistemology besser herausarbeiten. *Zum anderen* öffnet die Virtue Epistemology neue Perspektiven auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft, ohne uns zu einem radikalen Bruch mit den konventionellen religionsphilosophischen (und erkenntnistheoretischen) Diskursen zu zwingen. Gleichzeitig spannt sie einen Bogen zu den vorneuzzeitlichen Formen christlicher Apologie und deren Anthropologie. Dadurch wird es möglich, einige neuzeitliche Engführungen in der Debatte um Glaube und Vernunft zu überwinden. Diesen breiteren Horizont drückt im Folgenden der Terminus der Rechenschaftslegung (in Anlehnung an die alte Formel des *logon didonai*) aus, der von seinen antiken Wurzeln her sehr viel breiter angelegt ist als der moderne Begriff der epistemischen Rechtfertigung (*justification*). Die Virtue Epistemology schlägt schließlich auch einen Bogen zur Anleitung für den richtigen Gebrauch aller relevanten geistigen Vermögen (einschließlich der rationalen) bei der Überzeugungsbildung.

(2) *Die Struktur dieser Arbeit.* Die acht Kapitel dieser Arbeit lassen sich drei Aufgabenfeldern zuordnen:

(a) Die Forderung nach einem größeren Umbau in der religionsphilosophischen Erkenntnistheorie bedarf einer eingehenderen Begründung. Die drei ersten Kapitel widmen sich daher der Revision der Fragestellung. Die ersten beiden Kapitel sollen vor allem daran erinnern, wie verschieden die Frage nach der Rechenschaftslegung für den Glauben in unserer Geschichte bereits aufgefasst wurde und wie unterschiedlich daher die Antworten auf diese Fragen sind. Im Mittelpunkt werden daher mit Thomas von Aquin und John Locke zwei exemplarische Vertreter für die zwei einflussreichsten Konzepte einer erkenntnistheoretischen Deutung des christlichen Glaubens stehen. Dieser historische Teil (Kap. 2.1) soll auch vor einer Vereinnahmung der Tradition durch die religionsphilosophische Debatte der letzten Jahrzehnte schützen, so dass deren Besonderheiten und Stärken unsichtbar werden. Im Anschluss müssen wir uns einen Überblick über die erkenntnistheoretische Debatte in der Analytischen Religionsphilosophie verschaffen und erklären, warum eine unmittelbare Fortsetzung nicht hilfreich wäre (Kap. 2.2). Damit stellt sich die Frage, wie eine Neuorientierung aussehen könnte (Kap. 3). Hier kommt die Virtue Epistemology ins Spiel. Diese ist war zwar ursprünglich als Alternative zu den evidentialistischen Rechtfertigungsstrategien ent-

worfen worden, sie lässt sich aber auch für neue Fragestellungen fruchtbar machen, wie sie in dieser Arbeit entwickelt werden sollen. Vor allem kann sie uns helfen, die Erkenntnistheorie wieder in der Anthropologie zu verankern.

Am Ende des ersten Kapitels steht daher ein Plädoyer für eine Neuordnung der erkenntnistheoretischen Fragen (Kap. 1.3). Statt mit der Definition eines einzigen Ideals, des Wissens, zu beginnen und dann nach Überzeugungen zu suchen, die dieses Ideal erfüllen, scheint es mir sinnvoller zu sein, eine *Phänomenologie* an den Anfang zu stellen und zunächst zu untersuchen, wie Überzeugungsbildung tatsächlich vonstattengeht. Erst dann kann gefragt werden, wie diese Überzeugungsbildung *bewertet* werden kann. Dadurch vermeiden wir eine einseitige Fokussierung auf ein einziges Ideal, und wir können leichter sicherstellen, dass wir reale epistemische Vorgänge bewerten und nicht ein abstraktes Verfahren, das niemand für die Überzeugungsbildung verwendet. Diese Vorgehensweise strukturiert die beiden folgenden Teile der Arbeit.

(b) Der zweite Teil, der aus den Kapiteln vier bis sechs besteht, ist ein Entwurf für eine Erkenntnistheorie anhand dieser Ordnung und bildet daher den Hauptteil dieser Arbeit. Das vierte Kapitel widmet sich der Herausforderung, dass uns die Analytische Erkenntnistheorie mit dem Terminus „Überzeugung“ (*belief*) keinen sehr differenzierten Begriff für unsere Aufgabe zur Verfügung stellt. Der Terminus kann zwar beibehalten werden, muss aber von seiner einseitigen Fixierung auf Propositionen gelöst werden. Damit verändern sich auch das Spektrum der überzeugungsbildenden (doxastischen) Praktiken und das Verhältnis des Subjekts zu „seinen“ Überzeugungen. Auf diese Weise wird der Begriff der Überzeugung – und damit auch die Erkenntnistheorie – wieder stärker in der Anthropologie verankert. Diese Verankerung leistet in der neueren Erkenntnistheorie vor allem der Begriff der epistemisch relevanten Tugend (Kap. 5). Trotz einer anhaltenden Renaissance der Tugendethik in der Analytischen Philosophie ist die Adaption dieses Begriffes für die Erkenntnistheorie noch nicht abgeschlossen. Ein Problem besteht darin, dass die meisten Bestimmungen in der Analytischen Philosophie relativ vage bleiben, da der Begriff eher auf seine Leistungsfähigkeit im Begründen von (ethischen) Urteilen untersucht wird, so dass wir nach wie vor von der umfänglicheren Analyse des Aristoteles abhängig sind. Wir müssen uns daher zunächst über die Tradition an den gut Urteilenden (*agathos kritês*) und die menschliche Exzellenz (*aretê*) annähern, um dann Stärken und Schwächen der epistemisch relevanten Tugenden in der Virtue Epistemology zu bewerten. Mit dieser Phänomenologie der Überzeugungsbildung können wir uns dann der zweiten Frage, der Frage nach der Bewertung, zuwenden (Kap. 6). Hier kommt unserem Projekt eine Entwicklung der modernen Erkenntnistheorie zugute. Unserer Forderung, das Ideal des Wissens aus dem Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken, wird von einer Debatte unterstützt, die unter dem Titel *value of knowledge* firmiert. Durch den in der

Neuzeit eingetretenen Verlust der Einbettung der Erkenntnistheorie in die Ontologie wird unklar, an welchen Kriterien eigentlich Überzeugung zu messen ist. Eine Reihe von epistemischen Gütern wie Wahrheit, Begründung oder Tugend sind seither in der Diskussion. Es scheint aber nicht mehr möglich zu sein, einen einzigen archimedischen Punkt für die Bewertung zu identifizieren. Diese Krise der Kriterien epistemischer Bewertung macht es möglich, anstelle des Monopols eines uniformen Wissensbegriffs eine Vielzahl epistemischer Ideale zu entwickeln, die durch die Kombination verschiedener doxastischer Praktiken und epistemisch relevanter Tugenden gekennzeichnet sind. Mit dieser Methode können wir auch einer Forderung John Deweys nachkommen und den Begriff der Wissenschaft auf eine Weise füllen, die der tatsächlichen Praxis näherkommt, anstatt sich an der frühneuzeitlichen Metaphysik zu orientieren.

(c) Der dritte und letzte Teil dieser Arbeit zeigt die Konsequenzen für die religiöse Überzeugungsbildung auf. Der phänomenologische Teil (Kap. 7) zur religiösen (christlichen) Überzeugungsbildung widmet sich der Frage, wie diese so analysiert werden kann, dass ihre Relevanz – sozusagen der *value of faith* – sichtbar wird. Das kann dann gelingen, wenn der Glaube in seinem Verhältnis zur Lebensführung dargestellt wird. Dabei müssen wir die in der Analytischen Philosophie oft implizit mitgetragene Annahme aufgeben, der Glaube sei ein – vielleicht wachsendes – festes System von propositionalen Überzeugungen analog zu den frühneuzeitlichen Wissenssystemen. Gerade weil der Glaube ein dynamischer Prozess ist, setzt er feste Grundhaltungen voraus, die diesen Prozess stabil und zielstrebig halten. Das achte Kapitel skizziert dann, wie die religiöse Überzeugungsbildung sich in verschiedene epistemische Ideale (Glaubensmodelle, Theologien) entfaltet und dabei jeweils spezifischen Maßstäben der epistemischen Bewertung unterworfen sind.

Diese Arbeit ist ein Plädoyer für eine größere Pluralität in der Erkenntnistheorie. Die Fokussierung auf die epistemische Rechtfertigung hat die Vielfalt der Formen der Überzeugung und ihrer Bewertung in den Hintergrund treten lassen. Für den christlichen Glauben sind seine Verzahnung mit dem Leben und seine soteriologische Funktion konstitutiv. Nur wenn der Begriff der religiösen Überzeugung diese Aspekte fassen kann, macht es Sinn, nach seiner epistemischen Bewertung zu fragen. Andernfalls verschwenden wir unsere Mühe auf die Verteidigung bloßer Schattenbilder des Glaubens.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2016/17 an der Theologischen Fakultät Paderborn als Dissertation angenommen.

1. Glaubensfragen

1.1 *Glaube und Rechenschaft am Beispiel des Ersten Petrusbriefes*

(1) Der Begriff des Glaubens steht im Zentrum des christlichen Selbstverständnisses. Er bezeichnet das Verhältnis des Menschen zu Gott und damit den zentralen – wenn auch nicht den einzigen – Vollzug christlicher Existenz. Auf dem Begriff ruht die Hauptlast der Soteriologie.¹ Es ist daher nicht überraschend, dass sich mit dem Terminus ein sehr reiches und ausgedehntes Bedeutungsfeld verbunden hat, das sich nicht leicht kohärent ausbuchstabieren lässt. Eine vollständige Erklärung des Begriffs könnte wohl nur durch eine umfassende Explizierung des Christlichen geleistet werden.

„Glaube“ ist ein epistemischer Begriff. Allerdings neigt die Sprache der Bibel dazu, epistemische Begriffe weiter zu fassen. Eine Besonderheit des christlichen Verständnisses ist es, dass Glauben sowohl Individuen als auch eine Gemeinschaft als Träger haben kann. „Glaube“ ist zudem kein genuin religiöser Terminus (wie etwa „opfern“), sondern hat auch einen profanen (epistemischen) Gebrauch, mit dem jedoch der christliche in Beziehung steht.

(2) Platons Sokrates fordert von seinen Gesprächspartner argumentative Rechenschaft (*logos*) für ihre Wertvorstellungen und erklärt ein „ungeprüftes Leben für nicht lebenswert“.² Das Christentum hat diese Forderung der Philosophie nach Selbstreflexion und Rechenschaftslegung sehr früh für die Existenzweise des Glaubens übernommen. Vielzitierte Referenzaussage ist eine Passage aus dem Ersten Petrusbrief (1Petr 3,15b). Hier lohnt sich allerdings ein näherer Blick auf den Text, um zu verstehen, wie die frühen Christen diese Rechenschaftslegung verstanden haben. Die Passage ist Teil einer Abhandlung über den Umgang mit Kritik am Christentum (1Petr 3,13-17):

„^[13] Aber wer ist es, der euch schadet, wenn ihr Eiferer für das Gute werdet? ^[14] Aber wenn ihr auch littet wegen der Gerechtigkeit: Selig [seid ihr]! *Habt keine Furcht vor ihnen, noch lasst euch erschüttern* (Jes 8,12). ^[15] *Den Herrn Christus heiligt* (Jes 8,13) in euren Herzen als solche, die immer bereit/ vorbereitet/ entschlossen (*hetoimoi*) sind zur Verteidigung (*apologia*) gegenüber jedem euch nach der Rechenschaft (*logos*) Fragenden für die Hoffnung in euch. ^[16] Aber mit Milde (*praytês*) und Respekt (*phobos*); als solche, die ein gutes Gewissen haben, damit – in was ihr beschimpft werdet – diejenigen entehrt werden, die euren gu-

¹ „[...] ‚fides est humanae salutis initium‘, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo“ (DH 1532).

² PLATON, Apo. 38a.

ten Lebenswandel in Christus beleidigen.^[17] Besser ist es nämlich, zu leiden als jemand, der Gutes tut, d.h. als jemand der den Willen Gottes will, als [zu leiden] als jemand, der Schlechtes tut.“

Es wird eine dreifache Verteidigungslinie beschrieben: (a) Eigentlich sollte das gute Leben eines Christen keine Kritik auf sich ziehen (V. 13). (b) Geschieht es aber doch, sollte der Ankläger keine reale Chance auf Erfolg haben (V. 14-16). (c) Sollte der Christ wider Erwarten dennoch verurteilt werden, bleibt ihm nur noch die sokratische Regel, dass Unrecht zu leiden immer besser als Unrecht zu tun sei (V 17). Die Rechenschaftslegung ist im Idealfall unnötig, im schlimmsten Fall nicht möglich. Sie hat ihren Sitz in der offenen Diskursform, wie sie für Gerichtsverfahren gelten sollte.

Die Rechenschaft ist hier – nicht nur grammatisch – davon abhängig, dass der Gläubige „Christus in seinem Herzen heiligt“, was sich offenbar in einem guten Lebenswandel ausdrückt. Die eigentliche Apologie des Christen besteht daher im Aufzeigen seines guten Lebenswandels (*agathê anastrophê*). Dieser gute Lebenswandel manifestiert sich in den guten Charakterzügen (Milde, Respekt), die durch das gute Gewissen möglich werden. So definiert Aristoteles die Milde als das richtige Maß des Zornes.³ Respekt oder Ehrfurcht können die Gewährung des richtigen Maßes an Ehre (*timê*) gegenüber einem Richter bezeichnen, aber auch gegenüber Christus, der den Christen berufen hat – d.h. der Christ kann sich nicht seiner eignen Leistung rühmen, sondern er „rühmt sich nur Christi“ (2Kor 10,17). Die zweite Lesart würde das Motiv der „Heiligung Christi im Herzen“ aus dem vorgehenden Vers aufgreifen. Ein guter Charakter garantiert in der klassischen Tugendethik einen guten Lebenswandel. Der Ankläger des Christen hingegen tritt als unbeherrschter Schreihals (*katalalein*) und beleidigender Schmähredner (*epêreazein*) auf und disqualifiziert sich so bereits in der Gegenüberstellung mit dem Christen (z.B. in einem Gerichtsverfahren) selbst. Die Anklage gegen die Christen, um die es in unserem Text geht, betrifft also nicht einen Irrtum, sondern ein Fehlverhalten; denn nur ein solches ist justiziabel. Welche Rolle spielt dann die Rechenschaft von der christlichen Hoffnung (*logos peri tês en hymin elpidos*)? Die Beschreibung des Glaubens zu Anfang des Ersten Petrusbriefes (1Petr 1,6-9) lässt die traditionell vorgenommene Gleichsetzung der Hoffnung, von der Rechenschaft abgelegt werden soll, mit dem Glauben an die Erlösung durch Christus, sinnvoll erscheinen. Vermutlich soll damit den Anklägern verdeutlicht werden, welcher Zusammenhang zwischen dem guten Lebenswandel des Christen und dem christlichen Glauben besteht.

Die richtige geistige Haltung (*hagiazein Christon en tais kardiais* – Christus im Herzen heiligen) zieht die richtige Lebenspraxis (*anastrophê*) nach sich. Die argumentative Rechenschaft (*apologia* durch einen *logos*) ist die Erklärung der christlichen Lebensform (Haltung und Praxis) aus dem

³ Vgl. Aristoteles, EN 1125b26.

christlichen Glauben. Aber auch der Eintritt in die Argumentation setzt eine bestimmte charakterliche Formierung voraus, die Entschlossenheit (*he-toimoi*) und Respekt (*meta praytêtos kai phobou*) verbindet. Diese Formierung ist – das legt die Grammatik des Satzes nahe – ebenfalls Teil dieser Grundhaltung (*hagiazein*). Sie ist notwendig aufgrund der dialogischen Situation (*apologia – aitein – logos*), in der Apologien verortet sind. Worin besteht dann aber die „Heiligung Christi im Herzen“? Norbert Brox stellt in seinem Kommentar – ohne weitere Erläuterung – fest, hier sei „die Ethik“ gemeint.⁴ John Henry Newman interpretiert diese Heiligung in den *University Sermons* als jene charakterlichen Prägungen und intellektuellen Faktoren, die die impliziten Denk- und Glaubensakte ausmachen. Die Rechenschaft ist dann der anschließende Versuch, diese Vorgänge zu analysieren und explizit zu machen.⁵ Wobei Newman davon ausgeht, dass diese Analyse aufgrund der Grobheit des Mediums Sprache immer nur eine ungenaue Annäherung sein kann.⁶ Auf jeden Fall scheint im Ersten Petrusbrief eine geistig-charakterliche Haltung die Voraussetzung für eine erfolgreiche Apologie des Glaubens zu sein.

(3) Unser Text eignet sich also nur sehr bedingt dazu, Christen zum Studium von Gottesbeweisen und anderen Argumenten der klassischen Fundamentaltheologie anzuhalten, die sie dann bei Anfrage durch skeptische Zeitgenossen vortragen können. Er kann uns aber den Weg zurück zu einer erweiterten Problemstellung der christlichen Apologetik weisen, von der wir auch heute profitieren könnten:

(a) Jedes apologetische Programm antwortet auf eine konkrete Fragestellung, mit der sich die Christen konfrontiert sehen. Die Stärke einer Apologie bemisst sich nicht nur an der Qualität der vorgebrachten Argumente, sondern auch an der Beantwortung dieser Fragestellung. M.E. wäre eine stärkere Rückbesinnung auf die Probleme, die heute hinsichtlich des christlichen Glaubens auftreten, ein Desiderat für den religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Diskurs.

(b) Der Sitz im Leben von 1Petr 3,13-17 dürfte zwar ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber der christlichen Lebensweise zu sein. Es geht darum, Verständnis für das Christentum – und zwar insbesondere als Lebensweise – zu wecken. Auch wenn die Form dieses Misstrauens zeitbedingt ist, scheint dieser Text den Blick für Zusammenhänge zu schärfen, die auch für eine moderne Apologie des Christentums wichtig sind. Deren Schlagkraft hängt m.E. ganz wesentlich davon ab, ob es gelingt, die Lebensform (geistige Haltung und Praxis) in die Überlegungen einzubeziehen. Denn auch Begründungsverfahren und die Art und Weise, in der Konsequenzen aus ihnen gezogen werden, sind Teil der Lebensform (Praxis und Haltung).

⁴ Vgl. BROX, 1979, 159.

⁵ Vgl. NEWMAN, *University Sermons*, xiii 6, 8.

⁶ Vgl. NEWMAN, *University Sermons*, xiii 35.

(c) Die Rechenschaft für den Glauben dürfte hier mehr sein als nur der Nachweis, dass der Christ sich in seinem Glauben nicht der Unvernünftigkeit schuldig macht. Sie rechtfertigt nicht nur, sondern will auch den Gesprächspartner überzeugen.

(d) Das apologetische Programm des Ersten Petrusbriefes unterscheidet sich zwar von dem der Neuzeit, das tief in die Curricula und Arbeitsteilung der Disziplinen im Theologiestudium eingeschrieben ist. Sich an ihm zu orientieren, impliziert dennoch keineswegs die Abkehr von der Tradition der rationalen Rechenschaftslegung des Glaubens. Es würde sich vielmehr um die Rückkehr zu einem älteren, in der Antike gepflegten Modell von Philosophie handeln, das den rationalen Diskurs in Verbindung mit einer bestimmten Lebensform (*bios*) betrieb. Es war diese Art von Philosophie, die die frühen Christen dazu bewegte, sich als die Vertreter der „wahren Philosophie“ vorzustellen.⁷ Von der Apologetik zur Anleitung ist es daher nur ein kleiner Schritt.

1.2 Eine kleine Typologie der Glaubenskrisen

Inwiefern kann es sinnvoll sein, sich wieder stärker an diesem älteren Modell zu orientieren? Bei der Beantwortung dieser Frage wird eine Analyse verschiedener Probleme und Herausforderungen, mit denen sich der Glaube konfrontiert sehen kann, hilfreich sein.

(1) *Glaube und Theologie*. Zunächst müssen wir zwischen dem Glauben und der Theologie unterscheiden. Beide haben je ihre spezifischen Aufgaben und Probleme. Eine solche Unterscheidung impliziert aber nicht notwendig eine strikte Trennung.

Wenn der Glaube Grundvollzug christlicher Existenz ist, dann ist sein Lebenselement und genuiner Ausdruck die menschliche Praxis. Der Mensch und folglich sein Glaube „realisieren“ sich im Leben. Will man den Begriff des Glaubens explizieren, muss man eine Lebensweise beschreiben – oder eventuell ein Gruppe von verwandten Lebensformen. Eine solche Beschreibung wird bestimmte emotionale und epistemische Dispositionen (*habitus mentis*) identifizieren müssen, die ein evaluatives System einschließen. Zur Beschreibung des Glaubens gehören aber auch Handlungen und Handlungstypen verschiedener Art. Was Glauben heißt, lässt sich (auch) an den Biographien Jesu und der Heiligen ablesen. Zu diesen Handlungsweisen gehören unter anderem Reflexions- und Diskursformen. Die primären Diskursformen des Glaubens, die Texte der Heiligen Schrift, haben im Christentum einen erzählenden Charakter. Das ist nicht überraschend, da Narrative die genuinen Formen sind, Leben zu beschreiben. Diese narrative Struktur prägt auch die

⁷ Vgl. HADOT, 2002, 75–94.

zweite Grundform, in der sich das Christliche sprachlich ausdrückt, das Gebet. Das Betreiben von Theologie (als „Wissenschaft“) ist eine mögliche, sicher auch nicht unwichtige, aber für das Individuum keineswegs notwendige sekundäre Form, in der Glauben gelebt/ausgedrückt werden kann.

Unser Verständnis von Theologie ist sehr stark von ihrer Akademisierung geprägt. Sie ist daher in erster Linie Theorieentwicklung, die Wirklichkeit abzubilden sucht, und unterliegt damit den Qualitätsmaßstäben für Wissen (mit „aristotelischem Vorbehalt“ hinsichtlich legitimer Grade der Exaktheit⁸), anhand derer ihre Entwürfe zu bewerten sind. Ihre Probleme sind dann vor allem die Exaktheit der Darstellung, die Herstellung von innerer Kohärenz der Darstellung und die Kompatibilität mit anderen Bereichen des Wissens. Auch wenn dies gelegentlich beklagt und eine „spirituellere“ Theologie gefordert wird, ist m.E. doch das akademische Modell nach wie vor *faktisch* maßgeblich. Der klassische neuzeitliche apologetische Ansatz – zu dem auch viele scholastische Programme gehören –, dürfte oft eher ein Beitrag zur Rechtfertigung theologischer Systeme sein als eine Rechenschaft für den Glauben.

(2) *Drei Typen von Glaubenskrisen.* Welche Form können nun *Glaubenskrisen* annehmen? Um die Verschiedenartigkeit der Glaubensprobleme vor Augen zu führen, seien hier drei mögliche Formen umrissen:

(a) *Glaubenszweifel.* „Zweifel“ ist ein epistemischer Begriff und bezeichnet eine doxastische Einstellung. Ihr Gegenstand sind daher in der Regel Propositionen. Sie kann als Haltung oder Akt verstanden werden. Es gibt zudem zwei Verwendungsweisen, die sich als „relativ“ und „absolut“ kennzeichnen lassen. Der „relative“ Gebrauch liegt nahe beim umgangssprachlichen. Zweifel kann dann alles genannt werden, was einen Mangel an Gewissheit aufweist.⁹ Insofern wäre diese Art von Zweifel Teil aller defizitären doxastischen Einstellungen wie z.B. des Vermutens und Meinens (*suspicio, opinio*).¹⁰ Im Kontext der doxastischen Einstellungen wird allerdings „Zweifel“ als „absoluter“ Begriff gebraucht, der auch in der Philosophie lange dominiert hat. Er bezeichnet die Urteilsenthaltung, den Fall, in dem die Wahrheit einer Aussage weder bejaht noch verneint wird bzw. werden kann.¹¹ Betrachtet man diese Einstellung im Rahmen der klassischen Geistmetaphysik, wie das etwa bei Thomas geschieht, erscheint sie als eine zu überwindende Unvollkommenheit, denn die Fähigkeit zur Rationalität, wie sie auch im Menschen präsent ist, strebt nach ihrem Selbstvollzug und insofern nach Klarheit. Auf der anderen Seite versuchen die klassischen Skeptiker das diskursive Denken und Urteilen zum Stillstand zu bringen

⁸ Vgl. ARISTOTELES, EN 1094b12–14.

⁹ Der „relative“ Gebrauch liegt dem ersten Einwand zugrunde (THOMAS VON AQUIN, STH II–II, 4,8, obj. 1), den Thomas durch eine Unterscheidung entschärft, aber prinzipiell akzeptiert.

¹⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STH II–II 4,1 c.a.

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, STH II–II 4,1.