

# VORLESUNG: DER ATHEISMUS ALS INTELLEKTUELLES UND PASTORALES PROBLEM TEIL I

*Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Joseph Schumacher*

*Gehalten im Wintersemester 2016 / 2017*

## Kapitel I: Allgemeine Vorbemerkungen.

### 1. Die Situation des gegenwärtigen Atheismus.

- a) Die Entfaltung des neuzeitlichen Atheismus.
- b) Verschiedene Formen eines abgeschwächten Atheismus.
- c) Die Rechtfertigung des Atheismus mit der Kritik am Christentum.
- d) Der gelebte oder praktische Atheismus.
- e) Ermutigende Erfahrung echter und gelebter Religiosität.
- f) Eine fundamentaltheologische Frage
- g) Wege des Atheismus.
- h) Entgötterung der Welt.
- i) Humanismus.
- j) Bagatellisierung.
- k) Der „Tod Gottes“, Schicksal oder Schuld?
- l) Fortschrittsoptimismus und neuzeitlicher Atheismus.
- m) Glauben und Wissen.
- n) Gotteserfahrung.

### 2. Begriff des Atheismus.

- a) Religionswissenschaftlich - philosophisch.
- b) Negativer - positiver Atheismus.
- c) Theoretischer - praktischer Atheismus.
- d) Militanter - toleranter Atheismus.

### 3. Atheismus und Metaphysik-Verlust.

- a) Der Idealismus als Wurzel des Metaphysik-Verlustes der Gegenwart.

- b) Zwei Formen: Rationalismus und Positivismus.
- c) Erneuerung der Metaphysik oder fideistisches Glauben.
- d) Theologie ohne philosophisches Fundament.
- e) Philosophia perennis, Philosophie des gesunden Hausverstandes.
- f) Die Gottesfrage in der Geschichte der Philosophie.

#### 4. Formen des Atheismus

- a) Drei Grundformen des theoretischen Atheismus.
- b) Die geistige Klammer.
- c) Der praktische Atheismus.
- d) Theismus und Atheismus bei Walter Kasper.

### Kapitel II: Der intellektuelle Atheismus.

#### 1. Darstellung.

- a) Religion als veraltete Form des Denkens.
- b) Säkularisierung im Zuge der Entwicklung der Naturwissenschaft und der Technik
- c) Voraussetzungslosigkeit als Bedingung der Wirklichkeitserkenntnis.
- d) Arationalität und Widersprüchlichkeit des Theismus?
- e) Theismus als naive Weltdeutung.
- f) Moralische Disqualifizierung des Atheismus.
- g) Einige Vertreter des intellektuellen Atheismus.
- c) Das biologistische Verständnis des Menschen.
- d) Die zeitlichen und räumlichen Ausmaße des Kosmos als Argument gegen die

Existenz Gottes.

#### 2. Auseinandersetzung.

- a) Positive Stellungnahme zur Gottesfrage bei einigen neueren Naturwissenschaftlern.
- b) Gott nicht eine Frage der Naturwissenschaft.
- c) Gottes Transzendenz (nicht eine Ursache neben anderen Ursachen!).
- d) Verabsolutierung der Naturwissenschaften.
- e) Gottes *All*wirksamkeit, nicht *Allein*wirksamkeit.
- f) Die Voraussetzungen der Wissenschaften.
- g) Der Zweifel in den Wissenschaften und in der Theologie.

h) Rationalität des Gottesgedankens und der Religion (Analogie, apprehensive Erkenntnis).

i) Die Unendlichkeit des Kosmos.

j) Materialistischer Evolutionismus.

k) Das Verfügtsein der Welt.

l) Kosmische Ausmaße und Teleologie als Weg zu Gott.

3. Der intellektuelle Atheismus in der Gestalt des Agnostizismus.

a) Absolute Interesselosigkeit und Skepsis.

b) Tendenz zum Atheismus.

c) Zwei Formen des Agnostizismus.

d) Religiöse Fragen als Scheinfragen.

e) Die Vielfalt der Überzeugungen und das agnostizistische Denken.

f) Tolerante Indifferenz.

g) Auseinandersetzung.

aa) Inkonsequenz.

bb) Die ungelöste Sinnfrage.

cc) Pastorale Behandlung der Frage.

dd) Gott als Endpunkt des Fragens nicht ein willkürlicher Endpunkt.

ee) Die ontische Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft (die Fähigkeit des Menschen, über metaempirische Sachverhalte Aussagen zu machen) und die letzten Erkenntnisprinzipien als Seinsprinzipien).

f) Kirchliche Stellungnahme.

Kapitel III: Der emotionale (affektive) Atheismus.

1. Das Problem (Theodizee).

2. Einige Vertreter des emotionalen Atheismus.

a) Arthur Schopenhauer.

b) Eduard von Hartmann.

c) Friedrich Nietzsche.

d) Albert Camus.

e) Einige Nachkriegsliteraten.

3. Das Leid als Weg zu Gott (Testfall des Grundvertrauens).

4. Seine Relativierung durch das Festhalten am Theismus.
5. Die legitimen Aspekte der Vertreter des emotionalen Atheismus.
6. Die literarische Gestalt der positiven Deutung des Übels bei Dostojewski.
7. Philosophische Lösungsversuche.
  - a) Antworten in der Geschichte.
  - b) Die Antwort der philosophie perennis.
    - aa) Das Übel als Mangel am Sein
    - bb) Gott lässt das Böse zu um höherer Güter willen, stellt es aber in den Dienst des Guten, und beabsichtigt das physische Übel als Mittel zur Erreichung höherer Zwecke.
    - cc) Autonomie der physischen Welt.
    - dd) Die relativ beste Welt, nicht die absolut beste.
    - ee) Vermeidung einer einseitigen Fixierung auf das Negative.
    - ff) Anerkennung der Souveränität Gottes.
    - gg) Ganzheitsbetrachtung.
    - hh) Das Problem des Schmerzes bei Tier und Mensch.
    - gg) Das Ärgernis der Ungerechtigkeit.
    - hh) Das physische Übel als Folge des moralischen Übels.
    - ii) Die Bürde der Freiheit.
    - jj) Eine Welt ohne Freiheit oder ohne Missbrauch der Freiheit.
8. Die Antwort der Offenbarung.
  - a) Eine Katastrophe der Menschheit am Anfang ihrer Geschichte.
  - b) Leid und Tod als Folge der Sünde.
  - c) Stellvertretende Sühne und Jenseitshoffnung als entscheidende Motive zum Durchhalten.
  - d) Verschiedene Akzente im Alten und im Neuen Testament.
  - e) Motive im Einzelnen.
  - f) Erlösung als Kerngedanke der Offenbarung.
  - g) Der Widersacher Gottes.
  - h) Der mitleidende Gott.
9. Die positive Form des emotionalen Atheismus.

1. Darstellung.
2. Namhafte Vertreter (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Nicolai Hartmann).
3. Ein problematisches Gottesbild.
4. Der Atheismus Nietzsches.
  - a) Protest.
  - b) Übermensch.
  - c) Nihilismus.
  - d) Gottesqual.
  - e) Fragwürdige Behauptungen.
5. Sartre - eine Philosophie des Nichts.
  - a) Existentialistischer Atheismus.
  - b) Gott und die Freiheit.
  - c) Freiheit zum Nichts.
  - d) Auseinandersetzung.
6. Hartmann - ein ethisch motivierter Atheismus.
  - a) Freiheit und Determination.
  - b) Autonomie und Heteronomie.
  - c) Religion und Sittlichkeit.
  - d) Klärungen.
7. Marx - atheistische Religionskritik im Dienst der Befreiung des Menschen.
  - a) Wurzeln.
  - b) Selbstentfremdung.
  - c) Humanistisch und wissenschaftlich.
  - d) Ungereimtheiten.
  - e) Attraktivität.
  - f) Theistischer Marxismus?
  - g) Die Möglichkeit des Dialogs.

Kapitel V: Der praktische Atheismus.

Kapitel VI: Folgen des Atheismus

1. Surrogate.
2. Depersonalisierung.
3. Sinnentleerung.
4. Seelische Erkrankungen.
5. Demoralisierung.

## KAPITEL I: ALLGEMEINE VORBEMERKUNGEN

Da das Problem des Atheismus in dieser Vorlesung wissenschaftlich behandelt wird, möchte ich an ihrem Anfang einige Überlegungen zum Thema Wissenschaft anstellen. Was kann und soll Wissenschaft leisten? Gemäß dem Begriff geht es in der Wissenschaft um Wissen, nach dem Philosophen Platon um wahres, um begründetes Wissen. Die Wissenschaft will, soweit das möglich ist, herausfinden, was ist und was nicht ist. Da sich nun vieles un-serem Erkennen entzieht, ist es auch die Aufgabe der Wissenschaft, die Grenzen unseres Wissens aufzuzeigen, also festzustellen, was nur wahrscheinlich und was unsicher oder vielleicht sogar prinzipiell nicht beweisbar ist. Dieser Wissenschaftsbegriff gilt heute jedoch vielfach als veraltet. In den Wissenschaften vertritt man heute vielfach die Meinung, dass die Wissenschaften zu sicherem Wissen über objektive Sachverhalte führen können, das sei ein Ideal, das heute nicht mehr tragbar sei. Wahr und falsch gebe es nicht. Wir wüssten heute, dass wir die Wahrheit nicht erkennen könnten. Heute müssten wir die Wahrheit durch den Nutzen ersetzen oder durch den Konsens. Es ist bezeichnend, dass in Österreich seit einigen Jahren die Aufgaben des Wissenschaftsministeriums durch das Wirtschaftsministerium übernommen hat.

Woher kommt die verbreitete Skepsis gegenüber der Möglichkeit sicheren Wissens und gegenüber der Wissenschaft? Ihr liegt die Krise der Vernunft zugrunde. Demgemäß wird die Wirklichkeit nicht mehr vernommen, wie es der Begriff „Vernunft“ zum Ausdruck bringt, sondern sie wird konstruiert. Wenn wir prinzipiell die Wahrheit nicht erkennen können, dann gibt es keine Objektivität in unserem Erkennen. Dann bleibt lediglich die subjektive Beliebigkeit. Dann ist schließlich alles relativ. Vor allem hat dann der Glaube kein rationales Fundament mehr, dann kann man nur noch fideistisch glauben. Das heißt: Der Glaube ist dann ein Sprung ins Ungewisse. Ein fideistischer Glaube hat jedoch keine tragende Kraft. Was die Leugnung der Wahrheitserkenntnis angeht, muss man unterscheiden zwischen der Theorie und der Praxis. Wir reden oft anders als wir denken und handeln. Dass wir die Wirklichkeit, wie sie ist, prinzipiell,

erkennen können, das ist im Grunde evident und bedarf keines Beweises. Über das Ausmaß dieser Erkenntnis kann man natürlich verschiedener Meinung sein. Da zählen die Argumente.

Dass wir das „Ding an sich“ erreichen, prinzipiell, das sagt uns die Vernunft, das entnimmt die Vernunft der Wirklichkeit. Dem kann sich nur der Wille widersetzen oder einfach das irrationale Gefühl. Die letzten Denkprinzipien sind nicht Kategorien, mit denen wir die Welt der Erscheinungen ordnen, es ist vielmehr so, dass sie uns das Sein so vermitteln, wie es *ist*.

„Der Dienst der Wissenschaft an der Gesellschaft besteht darin, so gut es möglich ist, Wissen zu gewinnen. Dazu muss sie nach den Kriterien der Wahrheit arbeiten können, die folglich nicht der Logik der Profitmaximierung unterworfen werden dürfen. Der verbreitete Utilitarismus und Relativismus in Bezug auf Wissenschaft .... hilft dieser nicht, ihre Aufgabe zu erfüllen“<sup>1</sup>.

Bei dem protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, der 1944 ein Opfer des Nationalsozialismus geworden ist, gibt es eine fragwürdige Aussage über Gott, die allerdings bezeichnend ist für die gegenwärtige Theologie, speziell im evangelischen Raum. Die Aussage lautet: Den Gott, den „es gibt“, den „gibt es nicht“. Diese Aussage könnte den Gedanken nahe legen, Gott sei so etwas wie eine Funktion des Menschen, Gott existiere nur als Gedanke, er sei nur wirklich, sofern der Mensch ihn denkt und sich seiner bedient: Gott als Funktion des Menschen. Vor mehr als 4 Jahrzehnten sagte ein evangelischer Theologe für systematische Theologie in einem Gespräch<sup>2</sup> – ich war persönlich zugegen bei diesem Gespräch –, ob Gott extramental existiere, auf diese Frage wisse er keine Antwort bzw. diese Frage sei ihm völlig gleichgültig, ja, diese Frage könne nicht nur er nicht beantworten, niemand könne das. Diese Auffassung gibt es bei nicht wenigen protestantischen Theologen, ich fürchte auch, heute manchmal oder mehr und mehr auch bei katholischen Theologen. Ähnlich denken jedenfalls Rudolf Bultmann († 1976) und viele andere., wenn sie das „pro me“ in der Theologie so stark betonen, dass das „in se“ darüber völlig seine Bedeutung verliert. Das hängt mit der Aversion gegenüber der Philosophie zusammen, die im Protestantismus herrscht, speziell gegenüber einer Wesensphilosophie und gegenüber der Metaphysik. Diese Aversion findet heute mehr und mehr Raum auch im Katholizismus, wenn auch nicht mit solcher Konsequenz wie im Raum der protestantischen Theologie.

---

<sup>1</sup> Daniel Saudek, Über Wissen, Glauben, und die neue österreichische Regierung 7. Januar 2014: <http://www.kath.net/news/44321>

<sup>2</sup> Heinrich Ott († 2013), Professor für systematische Theologie in Basel.

Überzeugt sein davon, dass Gott ist, heißt überzeugt sein davon, dass Gott nicht *unsere* Idee ist, sondern dass wir *seine* Idee sind. Die affirmative Gottesfrage setzt die Überzeugung von der Rationalität der Welt voraus. Statt von der Rationalität der Welt können wir auch von ihrer Intelligibilität sprechen. Das Gegenteil von Rationalität ist Absurdität. Für Friedrich Nietzsche († 1900) gibt es keine Rationalität, für ihn regiert das Absurde die Welt.

Es ist merkwürdig, wenn Atheisten auf Bussen mit dem Motto werben: „Es gibt wahrscheinlich keinen Gott. Genieß das Leben“. Es fragt sich hier: Wie will man das Leben genießen ohne Gott? Gott ist der Inbegriff von Sinn. Ohne ihn ist das Leben absurd. Man kann darauf antworten: Man kann auch ohne Gott essen und trinken und Spaß haben. Das stimmt. Aber mehr als das bleibt einem dann nicht. Dieser Spaß ist dann so etwas wie ein Verzweiflungsspaß. Die Dauer des Glücks ist ein Wesenselement des wirklichen Glücks. Das Glück hat es von daher notwendig mit der Sinnfrage zu tun.

Die dezidierte Leugnung Gottes vollzog sich in der Neuzeit in Stufen. Zunächst wandte man sich mit der Betonung der Autonomie des Menschen gegen das Christentum bzw. gegen die Offenbarung als übernatürliche Selbsterschließung Gottes. Das begann bereits in der Renaissance, entfaltete sich aber vor allem in der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Man ließ nur noch das gelten, was der menschlichen Vernunft verständlich und zugänglich ist, was die menschliche Vernunft begründen und erklären kann, die technische Vernunft. Wird aber der Mensch das Maß und die Norm für die Wirklichkeit und ihre Werte, so hat ihm auch die Religion zu dienen. So wurde die Religion immer mehr als Dienerin der Humanität verstanden. Wenn aber nicht mehr Gott in der Mitte der Religion steht, sondern der Mensch, so ist der Schritt zur Leugnung Gottes nicht mehr groß.

Die Autonomie der menschlichen Vernunft hat ihren Höhepunkt bei Immanuel Kant (+ 1804) erreicht, der die Vernunft dann allerdings für die Feststellung der Wahrheit und die Durchleuchtung der Wirklichkeit auf das Gebiet der empirischen Wirklichkeit eingeengt hat. Deshalb ist für ihn die Existenz Gottes der theoretischen Vernunft verschlossen. Kant bejaht freilich die Existenz Gottes, jedoch als Forderung der praktischen Vernunft, im Interesse der menschlichen Moral und des menschlichen Glücksstrebens. Auch hier erscheint Gott im Grunde wiederum im Dienste des Menschen, und es fragt sich, ob nicht bereits in der Konsequenz dieses Konzeptes die Entwicklung zum Atheismus beschlossen ist, sofern die Menschen eines Tages dann denken



müssen, auch für ihre Moral und für ihr Glückseligkeitsverlangen auf Gott verzichten zu können.

Immerhin hielt Kant noch fest an den zwei philosophischen Grundwahrheiten einer jeden Religion: die Existenz Gottes und die Existenz der unsterblichen Seele des Menschen. Aber sie waren nicht Erkenntnisse der Vernunft, sondern Postulate. Für die theoretische und logisch denkende Vernunft hat er sie als unzugänglich erklärt und sie nur als Postulate der praktischen Vernunft oder als Forderungen des sittlichen Bewusstseins gelten lassen. Zu den Wahrheiten des Daseins Gottes und des Daseins der unsterblichen Geistseele des Menschen konnte der Mensch nicht mehr auf dem Weg der theoretischen Vernunft gelangen, sondern nur noch auf dem Weg der praktischen Vernunft. Metaphysik war nun nicht mehr möglich, weil er das Erkennen des Menschen auf die Welt der Erscheinungen, auf das sinnhafte Erkennen, auf die Dinge der sinnlichen Erfahrung einschränkte.

Faktisch hat das Scheitern der reinen Vernunft an der nicht einholbaren Vorgegebenheit des Glaubens, also an der Erkenntnis der Transzendenz, die Reduktion des Christentums auf das Moralische und die Anpassung der Dogmatik an das pastoral Mögliche weiter verstärkt.

Noch tiefer und konsequenter als bei Kant ist die Vernunftautonomie bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel († 1831), wenn für ihn das Absolute im menschlichen Bewusstsein sein Selbstbewusstsein gewinnt. Auch hier wird Gott noch theoretisch bejaht, wird aber dabei im Grunde seines göttlichen Charakters entkleidet. Hegel wollte den Vernunftanspruch auf die Inhalte des christlichen Glaubens ausweiten. Das konnte nicht gelingen. Die Mysterien des christlichen Glaubens übersteigen per se die Vernunft. Sie sind zwar nicht „contra rationem“, aber doch „supra rationem“.

Gemeinsam ist Hegel und Kant der Versuch, sich der christlichen Wahrheit zu bemächtigen ohne zu glauben. Im Blick darauf erklärt französische Schriftsteller Charles Péguy († 1914): „Die Grundhaltung der Moderne besteht darin, dass man nicht glaubt, was man glaubt“.

Neben die in der Vernunftautonomie sich äußernde Selbstherrlichkeit des Menschen tritt gegen Ende des 18. und im 19. Jahrhundert als zweiter Ausdruck des Autonomieverlangens des Menschen die Gefühlstheologie und Gefühlsphilosophie Schleiermachers, die Gefühlstheologie

und Gefühlsphilosophie Friedrich Ernst Daniel Schleiermachers († 1834). Hier ist nicht mehr die Vernunft zuständig für die Frage, ob Gott existiert, sondern das Gefühl. Für Schleiermacher wird der Mensch im Gefühl der vollen Abhängigkeit, im Unendlichkeitsgefühl, in der Ahnung, in der Sehnsucht, die über die Erfahrungswelt hinausweist, der Existenz Gottes inne. Auch hier wird der Mensch als Norm und Maß erklärt. Wie wenig der Mensch in dieser Konzeption bereit ist, sich von Gott etwas sagen zu lassen, wie sehr hier die Autonomie des Menschen im Vordergrund steht, wird deutlich, wenn Schleiermacher etwa sagt: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“<sup>3</sup>.

Ein dritter Ausdruck des Autonomieverlangens des Menschen zeigt sich im 19. Jahrhundert im Kampf gegen das Christentum und damit indirekt auch gegen die Existenz eines weltüberlegenen Gottes mit den Mitteln der philologisch-historischen Methode in der Auslegung der Heiligen Schrift. Für gewöhnlich sprechen wir von der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung. Deren Erfolge sollen, ja, dürfen auf keinen Fall unterschätzt werden, für die Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung und ihre wissenschaftliche Aufhellung hat sie viel geleistet - es ist töricht gegen die historisch-kritische Methode als solche zu Felde zu ziehen, wie das zuweilen in den Kreisen der konservativen Christen, Protestanten wie Katholiken, geschieht -, aber sie wurde und sie wird immer neu eine Bedrohung für die geschichtlichen Grundlagen des Christentums und damit auch für den welttranszendenten Gott, der im Christentum sich geoffenbart hat, *wenn* sie sich *verabsolutiert*. Das ist das Problem bei der historisch-kritischen Exegese.

Ein vierter Ausdruck der Autonomie des Menschen begegnet uns im 19. Jahrhundert in der Annahme, dass die gesamte Wirklichkeit stofflich sei und unverbrüchlichen Gesetzen unterstehe, eine Auffassung, die gestützt wurde durch die in dieser Zeit aufblühende Naturwissenschaft. Man verstand so die ganze Welt als ein System von mechanisch wirkenden Ursachen. In der Form des dialektischen Materialismus, wie sie der Marxismus entwickelte, erhielt dieser Materialismus Einfluss auf weiteste Kreise. Der einflussreichste und bedeutendste Vertreter dieser Konzeption ist Ludwig Feuerbach († 1872). Er stand unter dem Einfluss Hegels, kehrte dessen Philosophie aber um, stellte sie gleichsam auf den Kopf, indem er an die Stelle des

---

<sup>3</sup> Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 267.

Geistes die Materie setzte und nur das Einzelne, und zwar das stofflich-sinnliche Einzelne, als wirklich gelten ließ.

Einen fünften Ausdruck findet das Autonomieverlangen des Menschen endlich in der strikten Ablehnung Gottes durch Friedrich Nietzsche († 1900), der seinerseits aus den vorausgegangenen geistigen Bewegungen die letzten Konsequenzen gezogen hat. Er erklärt, Gott dürfe nicht existieren, und zwar deswegen nicht, weil er eine Einengung des Menschen bedeute.

Vom Geiste Friedrich Nietzsches ist auch ein im 19. Jahrhundert sich in Russland ausbreitender Atheismus bestimmt, wie er seinen literarischen Ausdruck vor allem bei dem Schriftsteller Fjedor Michailowitsch Dostojewskij († 1881) gefunden hat.

Aber auch in der modernen Existenzphilosophie hat der Nietzschesche Atheismus weithin Platz gestanden. Gewiss gibt es hier Unterschiede, wenn etwa Friedrich Nietzsche das höchste Ziel in dem aus eigener Kraft erfüllten Leben sieht, in der Existenzphilosophie aber die „zu höchster Intensität aufschäumende Existenz und das darin gewonnene eigentliche Selbst“ „mit unbeugsamer Entschlossenheit im Angesicht der feindlichen Welt, letztlich des Todes, des Nichts, der letzten Sinnlosigkeit und Hoffnungslosigkeit“<sup>4</sup> erstrebt werden soll. Aber gemeinsam ist beiden Richtungen das unbedingte Ja zum Diesseits sowie die entschiedene Ablehnung einer echten Transzendenz, des lebendigen Gottes<sup>5</sup>.

In der Gegenwart beherrscht freilich weithin der marxistische Atheismus das Feld, trotz des Zusammenbruchs des Kommunismus in der Sowjetunion. Daneben steht dann der agnostische Positivismus, der zwar nicht dezidiert Gottes Existenz ableugnet, aber sie faktisch zurückweist, wenn er das menschliche Erkennen auf die Tatsachen beschränkt, die ihm die Sinne darbieten, wenn er behauptet, alles, was jenseits der Erfahrung liege, sei verschlossenes Gebiet, sei eine „terra incognita“<sup>6</sup>.

Wenn bestimmte Erfahrungen des Lebens nicht mit einer bestimmten Vorstellung von Gott vereinbar sind, so gibt es zwei Möglichkeiten: Zum einen die Leugnung der Existenz Gottes, zum andern die Erkenntnis, dass Gott eben anders ist. Den ersteren Weg gehen im Grunde die

---

<sup>4</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 268 f.

<sup>5</sup> Ebd., 269.

<sup>6</sup> Ebd., 265 - 269.

Atheisten aller Schattierungen, den letzteren erläutert uns beispielhaft das Buch Hiob im Alten Testament. An diesem Punkt nun liegt der herausfordernde Charakter des Atheismus im Hinblick auf den Theismus. Unter diesem Aspekt ist der Atheismus stets eine Aufforderung zur Selbstkritik für den Gläubigen. Auch hier gilt, dass jeder Irrtum von dem Wahrheitsmoment lebt, das er enthält.

Es gibt verschiedene Formen gewissermaßen eines abgeschwächten Atheismus, wie Ungläubigkeit, Indifferentismus, Religionslosigkeit, Agnostizismus oder gar Antiklerikalismus und Antikirchlichkeit. Man muss aber auch sehen, dass es sehr viele Atheisten gibt, die von ihrem Atheismus nicht ganz überzeugt sind, wie es andererseits nicht wenige Christen gibt, die ähnlich schwankend sind in ihrer theistischen Überzeugung. Die Auseinandersetzung freilich muss sich an den dezidierten und entschiedenen Atheismus wenden, denn in ihm werden die Strukturen auch der schwankenden Formen von Atheismus deutlich<sup>7</sup>.

Während in der Geschichte der abendländischen Philosophie Gott das entscheidende Thema gewesen ist, bis zur Aufklärung, ist Gott kaum noch ein Thema in der Philosophie. Dabei ist allerdings die öffentliche Bedeutung der Philosophie heute sehr herabgesunken. Philosophen unterschiedlicher Richtung vertreten in der Gegenwart jede nur denkbare Position. Auf jeden Fall ist Gott kaum noch ein Thema bei den Philosophen. Vielleicht gibt es ihn, man ist nicht gegen ihn, aber auch nicht für ihn, man kümmert sich um anderes.

Die Kritik der Atheisten gegen das Christentum ist vielfältig und nicht selten zwiespältig. So werfen die einen ihm vor, das Christentum sei zu autoritär und respektiere zu wenig die geistige Autonomie des Einzelnen, während die anderen, wie etwa Friedrich Nietzsche, ihm gerade seine demokratische Gesinnung vorwerfen und es für die „Gleichmacherei nach unten“, die bezeichnend sei für die moderne Welt, verantwortlich machen. Bereits der römische Kaiser Julian, der den Beinamen „der Abtrünnige“ erhalten hat, „Julianus Apostata“ (+ 363) - er war der Sohn eines Stiefbruders Konstantin des Großen, er führte eine Art von heidnischer Renaissance im christlichen Altertum ein - hat das Christentum verächtlich gemacht mit dem Hinweis darauf, dass die Christen minderwertige Menschen seien. Besonders warf er ihnen die Eitelkeit und die fruchtlosen Zänkereien der Theologen vor. Wörtlich erklärt Julian: „Kein Raubtier ist für den Menschen so gefährlich und böseartig, wie die meisten Christen es für die anderen Christen

---

<sup>7</sup> Vgl. Pierre M. Veuillot, *L'Athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens?*, Paris 1963, 236–237.

sind“<sup>8</sup>. Und er vertritt die Meinung, das Heidentum sei dem Christentum in jeder Hinsicht überlegen, weshalb er es ja wieder zu erwecken sich bemüht<sup>9</sup>.

Bei solcher Kritik wird offenkundig nicht unterschieden zwischen der Sache des Christentums und ihren Vertretern, zwischen der unvollkommenen Realisierung seiner Forderungen und den Forderungen selbst.

Bei dem berühmten französischen Dichter Antoine de Saint-Exupéry, der 1944 als Pilot verschollen ist, las ich: „Wenn Menschen gottlos werden, dann sind Regierungen ratlos, Lügen grenzenlos, Schulden zahllos, Besprechungen ergebnislos, das ist Aufklärung hirnlos, sind Politiker charakterlos, Christen gebetslos, Kirchen kraftlos, Völker friedlos, Sitten zügellos, Mode schamlos, Verbrechen maßlos, Konferenzen endlos, Aussichten trostlos“. Worauf de Exupéry hier anspielt, das ist die Frage, wie man die Moral letztlich begründen will, wenn es keine Transzendenz gibt und wenn der Mensch nicht an ihr in irgendeiner Weise partizipiert<sup>10</sup>.

Wenn ich mich hier dem komplexen Phänomen des Atheismus zuwende, so möchte ich den Atheismus vor allem unter dem Aspekt seines Widerspruchs gegenüber dem Offenbarungsglauben behandeln, es geht mir hier vor allem um den Atheismus, insofern er Widerspruch erhebt gegen den Offenbarungsglauben.

Es geht mir hier zwar um den Atheismus der Gegenwart, aber man kann dabei die Vergangenheit nicht übersehen, man kann dabei die Geschichte nicht ausklammern, denn man muss das Gestern kennen, um das Heute zu verstehen, das gilt immer. Das rechtfertigt das Studium der Geschichte, auch in der Theologie. Im Blick auf die Geschichte zeigt sich: Im gegenwärtigen Atheismus findet sich im Grunde das Ganze des Atheismus der Vergangenheit, also des Atheismus der Geschichte wieder.

Heute begegnet uns der Atheismus zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit als eine Massenerscheinung, als gelebte Überzeugung großer Massen, nicht mehr, wie in der Vergangenheit, als gelebte Überzeugung einzelner Intellektueller.

---

<sup>8</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143), 188.

<sup>9</sup> Ebd., 186–191.

<sup>10</sup> Antoine de Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste ...

Im Atheismus wird nicht nur die Möglichkeit geleugnet, dass Gott sich *offenbaren* kann, sondern hier wird ihm schlechthin seine Existenz abgesprochen. Konsequenterweise wird dann das Welthafte als das einzig Wirkliche angesehen. Dabei müssen wir im Blick behalten, dass der gegenwärtige Atheismus sich nicht nur als Negation des Daseins Gottes versteht, sondern positiv als echte Möglichkeit für ein menschliches Dasein, wenn nicht gar als Notwendigkeit. Er votiert für den Atheismus gerade um des Menschen willen. Er erstrebt eine Humanität ohne Gott.

In diesen Formen des Atheismus begegnet uns der schärfste Widerspruch gegen die kirchliche Offenbarungspredigt, sofern hier das Subjekt der übernatürlichen Offenbarung als solches und damit das Fundament des Christentums geleugnet wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet den Atheismus als ein Phänomen, das „zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit“ zu rechnen ist und daher auf das Sorgfältigste geprüft werden muss<sup>11</sup>. Es erklärt: „... der Atheismus ... ist nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung; er entsteht vielmehr aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt. Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“<sup>12</sup>.

Des Weiteren heißt es da: „... die Kirche (sucht) die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewusstsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, dass diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen“<sup>13</sup>. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt, den wir bei unseren Überlegungen hier nicht aus den Augen verlieren dürfen.

Heute beginnt der Atheismus oft bei einem praktisch gelebten Atheismus, der durch Auslegung seiner selbst, durch Reflexion zum theoretischen Atheismus fortschreitet. Als praktischen

---

<sup>11</sup> Gaudium et Spes, Art. 19.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., Art. 21.

Atheismus versteht man jene Haltung, in der Gott zwar nach außen oder auch vor dem eigenen Denken nicht geleugnet wird, für das Handeln aber ohne Einfluss bleibt.

Der praktische Atheismus ist eine typische Begleiterscheinung der Wohlstandsgesellschaft und der damit gegebenen zahlreichen Ablenkungen: Fernsehen, Reklame, Fließband, Arbeitsprozess, Pornowelle, unbewältigte und drängende Weltprobleme. Der praktische Atheismus zeigt sich als Atheismus der Selbstgenügsamkeit, der unreflektiert einfach das Leben der Massen in der Industriegesellschaft bestimmt. Man lebt und versucht, das Leben zu genießen, soweit es möglich ist. Diese Lebensmaxime beschreibt bereits das Alte Testament, wenn es im Buch des Predigers heißt: „Genieße dein Leben mit dem Weibe, das du liebst, alle Tage deines eiteln Lebens, die Gott dir gibt unter der Sonne! Denn das ist dein Anteil an deinem Leben und an deiner Mühe, mit der du dich plagst unter der Sonne“<sup>14</sup>.

Der praktische Atheismus wird bestimmt durch das unbewusste Empfinden: uns genügt die Welt und die Welt genügt sich selbst. Gott ist hier irgendwie uninteressant geworden. Schon die Frage nach ihm. Hier begnügt man sich mit dem Wissen und Handeln, mit dem *Wissen* auf den verschiedenen Gebieten der Natur und der Kultur, der Gemeinschaft und der Geschichte und sieht bestenfalls den Sinn dieses Wissens darin, dass es im Dienste des Handelns einer machtvolleren Beherrschung der Natur steht, dass es also praktisch ausgenutzt und technisch verwertet wird. Soweit man rational lebt, ist Gott ein Problem, das außerhalb des Interesses liegt. Gemütsmäßig wendet man sich der Welt und ihren Gütern zu und lässt sich völlig von ihnen okkupieren. Und man überantwortet sich der Freude und dem Leid, der Liebe und dem Hass, der Sehnsucht und der Verzweiflung, wie es sich gerade fügen. Desgleichen ist Gott hier für das *Wollen* uninteressant. Dieses richtet sich nur auf die sinnlichen und die geistigen Güter der *Welt*. Unsterblichkeit und Jenseits erstrebt man nicht mehr. Es genügt ein gewisses innerweltliches Glück, das man lediglich von den eigenen Anstrengungen und dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt abhängig wähnt.

In diesem praktischen Atheismus geht es also um eine verstandesmäßige, gemüthafte und willensmäßige Genügsamkeit, in der man sich einfach mit der Welt begnügt. Dabei entgeht dem Menschen die Tatsache, dass die ausschließliche Diesseitsbezogenheit eine Dekadenzerscheinung ist, sofern doch das, was dem Menschen in seiner eigentlichen Größe und Würde

---

<sup>14</sup> Pred 9, 9 f.

charakterisiert, seine Bezogenheit auf Transzendenz ist. Denn es ist ja so, dass der denkende Mensch so etwas wie eine metaphysische Unruhe in sich verspürt, der wirklich denkende Mensch, er erfährt so etwas wie eine metaphysische Unruhe, die ihn zum Absoluten, zur Welt des Unsichtbaren hinlenkt. Von daher wird wiederum sein Vollkommenheitsstreben in intellektueller wie auch in ethischer Hinsicht angetrieben, und er erfährt die Befriedigung seines Bedürfnisses nach Unsterblichkeit über den Tod hinaus, die Erfüllung seines Glücksverlangens, das ihm die vergänglichsten Güter nicht zu gewähren vermögen<sup>15</sup>.

Die Atmosphäre des praktischen Atheismus, des Atheismus der Selbstgenügsamkeit – so kann man ihn am besten nennen –, die Atmosphäre des praktischen Atheismus charakterisiert der Philosoph Martin Heidegger († 1976) treffend, wenn er sagt: „... die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben“, unsere Welt ist weithin bestimmt durch die „Abwesenheit einer übersinnlichen, verbindlichen Welt“<sup>16</sup>. So bezeichnet Martin Buber (+ 1965) die „Gottesfinsternis“ als charakteristisch für die Weltstunde, in der wir leben<sup>17</sup>. Bernhard Welte († 1983) spricht von der „Dürftigkeit unserer Zeit und des Lebens Gottes in ihr“, von dem „Ursprungsverlust ..., der hinsichtlich des Heiligen und Gottes das Leben unserer Zeit seit langem bestimmt, und zwar leicht auch dort, wo Glaubens- und Frömmigkeitsformen (noch) unter uns leben, ja selbst in mannigfaltiger Weise sich erneuern“<sup>18</sup>. Der evangelische Theologe Hanns Lilje schreibt im Jahre 1962: „Kein sorgfältiger Beobachter der geistlichen Szenerie Europas kann die Tatsache übersehen, dass eine dichte Nebeldecke des Atheismus über dem intellektuellen und geistlichen Leben Westeuropas liegt. ... Das moderne europäische Durchschnittsdenken braucht irgendeine theistische Konzeption nicht mehr ... Gott kommt ganz einfach im durchschnittlichen europäischen Denken nicht mehr vor“<sup>19</sup>. Des Weiteren spricht Lilje von einem „atheistischen Klima“, das wir einfach „unsentimental zur Kenntnis nehmen“ müssen<sup>20</sup>.

Es ist vor allem Friedrich Nietzsche († 1900) gewesen, der mit dem Schlagwort vom „Tod Gottes“ als Herold des Atheismus aufgetreten ist. Er hat es nicht erfunden. Die Rede vom „Tode Gottes“ ist bei ihm jedoch nicht originell, sie findet sich bereits bei Hegel (+ 1831),

<sup>15</sup> Hans Pfeil, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung*, Donauwörth 1965, 22–25.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1957, 200.

<sup>17</sup> Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich 1954.

<sup>18</sup> Bernhard Welte, *Friedrich Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958, 19 u. 18.

<sup>19</sup> Hanns Lilje, *Atheismus – Humanismus – Christentum, Der Kampf um das Menschenbild unserer Zeit*, Hamburg 1962, 27.

<sup>20</sup> Ebd., 9.



aber auch bei Jean Paul († 1825) und bei Heinrich Heine († 1856), bei Arthur Schopenhauer († 1860), bei Bruno Bauer († 1892), bei Ludwig Feuerbach († 1872), bei Karl Marx († 1883) und bei vielen anderen. Es ist wohl Hegel gewesen, der als erster vom Tode Gottes gesprochen hat, allerdings nicht als Behauptung, sondern zur Charakterisierung der Menschen seiner Zeit. Hegel sagt: „Gott selbst ist tot“ und erklärt, dieser Satz spreche aus, worauf die Religion der neuen Zeit beruhe. So erklärt er in seinem Traktat „Glauben und Wissen“<sup>21</sup>. Mit der Rede vom Tode Gottes will er nicht eine Aussage über Gott machen, sondern über den Menschen, der sich von Gott abgewendet hat. Der Tod Gottes wird so zum bildhaften Ausdruck für die säkularisierte Welt ohne Gott. Hegel selbst wird theistisch oder pantheistisch gedeutet. Er spricht von dem abstrakten Weltgeist. Bei ihm wird die Geschichte zu einem dialektisch notwendigen Prozess, in dem der Weltgeist zum eigenen Selbstbewusstsein erwacht. Der Philosoph Arthur Schopenhauer versteht Hegel pantheistisch und erklärt ein wenig zynisch, dieser Pantheismus sei ein Weg, Gott auf anständige Weise zu beseitigen.

Hat Friedrich Nietzsche auch nicht als Erster vom Tod Gottes gesprochen, so hat diese Parole jedoch niemand vor ihm und nach ihm mit einer solchen Leidenschaftlichkeit verkündet und sie so konkret und konsequent auf die abendländische Geistesgeschichte appliziert, wie er das getan hat. Dabei hat er den Tod Gottes allerdings als Schuld bezeichnet und auch die Mitschuld aller an der Tötung Gottes eingestanden sowie nachdrücklich auf die schrecklichen Folgen dieses Gottesmordes hingewiesen. Erstmals hat Friedrich Nietzsche diesen Gedanken kategorisch formuliert im Aphorismus 125 in der „Fröhlichen Wissenschaft“ im Jahre 1882, in der Parabel vom tolleren Menschen<sup>22</sup>. Seit Friedrich Nietzsche ist die Rede vom Tod Gottes vor allem im Mund vieler zu einem verbreiteten Ausdruck religionskritischer und atheistischer Weltbetrachtung geworden.

Im Anschluss an Friedrich Nietzsches († 1900) Rede vom Tode Gottes und in seinem Verständnis dieser Rede hat man immer wieder bis in die Gegenwart hin vom Tode Gottes gesprochen bis in die Gegenwart hinein. Neuerdings haben auch nicht wenige Theologen diese Rede aufgegriffen.

---

<sup>21</sup> Gottlieb Wilhelm Friedrich Hegel, Glauben und Wissen, in: Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart<sup>3</sup> 1958, Bd. 1, 433.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, III. Buch, Nr. 125, in: Werke in drei Bänden, Bd. II, Darmstadt 1955, 126-128; vgl. Alfred Läßle, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 31.

Solche Theologie vom Tode Gottes reicht von dem Bemühen um die Weise, wie im Medium der modernen Welt von Gott gesprochen werden kann, bis hin zur so genannten „Radical Theology“, die so weit geht, dass sie von einem „Christentum ohne Gott“, von einem „christlichen Atheismus“, spricht und das Christentum auf einen weltimmanenten Humanismus reduziert. Namen wie Thomas Altizer (\* 1927), Herbert Braun († 1991), William Hamilton († 2012) und Dorothea Sölle († 2003) stehen hier für viele andere. Das ist freilich ein Widersinn, Christentum ohne Gott, aber ein tragischer Widersinn, der ernst zu nehmen ist, ebenso das, was sich darin ausspricht, nämlich die tragische Not der Gottesferne.

In solchem Denken erscheint Gott vielfach auch als der, der im Tode Christi in der Welt gestorben ist. Seit dem Tode Christi, so sagt man dann, ist diese Welt als eine Welt gezeichnet, in der Gott gestorben ist, in der wir deshalb so leben müssen, als gäbe es keinen Gott. So bleibt uns nur die Hoffnung auf die Zukunft, auf ein künftiges Heil, das uns von Gott verheißen ist. In diesem Sinne liegt der Gott-ist-tot-Theologie vielfach ein eschatologischer Zug zugrunde: Aus gottferner, heillosen Gegenwart eröffnet sich der Ausblick auf ein künftiges Heil. Gott erscheint so nicht als Gott der Gegenwart, sondern als Gott der Zukunft<sup>23</sup>.

Die moderne Welt wird weithin als in sich geschlossen verstanden, in der der Mensch ohne Gott lebt und sich ohne Gott versteht. Man meint, man habe Gott nicht mehr nötig, um als Mensch in dieser Welt zu leben. Tatsächlich kommt Gott durchweg in der Erfahrungs- und Verständniswelt des modernen Menschen nicht mehr vor, hat er keinen Platz mehr darin. Darum ist die Gottesfrage für ihn belanglos und bedeutungslos geworden. Von vornherein hat sie keinen Sinn mehr und geht ins Leere. Das drückt Heidegger aus, wenn er vom „Fehl Gottes“ spricht. „Der Fehl Gottes bedeutet, dass kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus dieser Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt ... Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Welt erloschen“<sup>24</sup>. Heidegger fügt in diesem Zusammenhang noch hinzu: Der Nihilismus, „der unheimlichste aller Gäste steht vor der Tür“<sup>25</sup>. Nach Heidegger öffnet sich aber gerade, wenn diese „Weltnacht“ in ihrem Dunkel erfahren wird, wenn „das Heillose als ein solches erfahren“ wird, ein erster Ausblick auf das Heil<sup>26</sup>. - In der Tat kann das Unheil der

<sup>23</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung einer nicht-theistischen Theologie*, Regensburg 1974.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, 248.

<sup>25</sup> Ebd., 200.

<sup>26</sup> Ebd., 294.

Gottesferne, wenn es als Unheil erfahren wird, zum Vorboden des künftigen Heiles werden. Das ist möglich, aber das muss nicht so sein.

Eindrucksvoll stellt der Literat Albert Camus († 1960) den Atheismus der Genügsamkeit, den Atheismus der Gleichgültigkeit, dar, wenn er in seiner Erzählung „Der Fremde“ die Hauptfigur angesichts der bevorstehenden Hinrichtung zum Gefängnisgeistlichen sagen lässt: „Ich glaube nicht an Gott“. Darauf fragt ihn der Geistliche, ob er dessen ganz sicher sei, und der andere erwidert: „Ich brauche mich das nicht zu fragen, ich finde das ganz unwichtig. Ich habe nur noch wenig Zeit. Und die will ich nicht mit Gott vertrödeln“.

Wenngleich der praktische Atheismus immer breitere Kreise erfasst, so darf man jedoch auch hier nicht übertreiben. Angesichts der erschreckenden Gleichgültigkeit im Hinblick auf religiöse Fragen in weiten Kreisen und angesichts oft auch raffiniert organisierter Feindseligkeit gegenüber allem Religiösen sowie angesichts der vielfach auch bewusst betriebenen Ausschaltung der Religion in der Öffentlichkeit, im Bereich der Wirtschaft, der Technik, der Rechtsprechung, der Politik, des Sozialen und der Kultur, ist es erstaunlich und wiederum auch tröstlich, dass es auch heute noch Zeichen echter und tiefer Religiosität gibt, sie gelangen freilich weniger in die Öffentlichkeit hinein, zum einen, weil sie von Natur aus weniger sensationell sind, zum anderen aber auch, weil sie bewusst aus der Öffentlichkeit verdrängt werden. Immer wieder begegnet es uns heute, dass es bei einzelnen Personen ein religiöses Erwachen gibt, bei Einzelnen, die bisher dem Religiösen gleichgültig gegenüberstanden. Zuweilen machen wir diese Erfahrung auch in Gemeinschaften.

Man darf den Atheismus nicht als unentrinnbare Phase einer biologischen Evolution verstehen. Das Verhältnis zu Gott ist immer bestimmt durch die verantwortliche Entscheidung eines Einzelnen. Dabei werden freilich bestimmte Zeitströmungen wie auch die Umwelt, die öffentliche Meinung und dergleichen diese Entscheidung beeinflussen. Man muss sich jedoch davor hüten, diesen Faktoren eine zwingende Kraft zuzuschreiben.

Dennoch bleibt bestehen: Die Religion ist nicht mehr das Lebensprinzip unserer Gesellschaft, und viele Menschen kommen heute kaum noch mit der Religion in Berührung oder geraten gerade durch ihre religiöse Betätigung in Gegensatz zu ihrer Umwelt. Dadurch - und das ist das

Positive an dieser Situation – wird ihre Glaubensentscheidung allerdings zu einer bewussteren Entscheidung<sup>27</sup>.

Den bewusst vertretenen Atheismus – dieser interessiert uns hier vor allem – könnte man in drei Formen aufgliedern, entsprechend der Dreiteilung des Menschen hinsichtlich seiner in-neren, seiner geistigen Tätigkeiten. Der Geist des Menschen umfasst das Erkennen, das Stre-bevermögen und das Wollen, den Intellekt, den Affekt und den Willen. Das sind die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes, in ihnen präsentiert sich uns dieser. Demnach stützt sich der Atheismus einmal auf Gründe des Verstandes, dann auf Gründe des Affektes, wir können auch sagen des Herzens, und endlich auf Gründe des Wollens. So entsteht der rationale Atheismus, der affektive Atheismus, man spricht auch von dem emotionalen Atheismus, und der voluntative Atheismus. Den voluntativen Atheismus hat man auch den Atheismus der offenen Auflehnung gegen Gott genannt. Er hat seine klassische Ausprägung im Marxismus gefunden. In der Regel sind alle Formen des Atheismus militant und polemisch. Das gilt aber besonders für den voluntativen Atheismus, in ihm wird kategorisch die Abschaffung des Gottesglaubens als sittliche Pflicht proklamiert, aber im Grunde ist jede Form des Atheismus irgendwie militant und polemisch und – von einem auffallend missionarischen Elan beseelt. Wie das erklärt werden kann, davon soll später die Rede sein.

Die drei genannten Formen des Atheismus, des theoretischen Atheismus, wirken zum Teil, mehr oder weniger unbewusst, je nach Mentalität des Einzelnen bzw. nach Lage der Dinge, auch auf den praktischen Atheismus ein, der sich in der Gegenwart gewissermaßen als Massenphänomen darstellt.

Angesichts eines wachsenden auch theoretischen Atheismus, der in vielen Fällen nicht offen und bewusst, sondern latent und unbewusst ist, wird die Gottesfrage mehr und mehr zur entscheidenden Frage für die gegenwärtige Theologie und für die seelsorgliche Praxis.

Dabei ist zu bedenken, dass der Atheismus, positiv gewendet: die Gottesfrage, seit eh und je im Grunde eine zentrale Frage aller theologischen Disziplinen und darüber hinaus auch der praktischen Glaubensverkündigung in Unterricht und Seelsorge ist. Das gilt aber in besonderer Weise für die Fundamentaltheologie, deren Aufgabe ex professo die rationale Rechtfertigung

---

<sup>27</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung*, Donauwörth 1965, 15 - 18.

des Glaubens ist, die sie in dem Dreischritt: Gott, Christus, Kirche vollzieht. Im ersten Traktat der Fundamentaltheologie geht es um die Gottesfrage, um den rationalen Zugang zu Gott und um die Frage, ob Gott sich offenbaren kann und ob und wie man diese Offenbarung Gottes erkennen kann. Die entscheidenden Begriffe des ersten Traktates sind demnach die Begriffe „Gott“, „Offenbarung“ und „Wunder“. Im Wunder erkennt man das Wirken Gottes sinnfällig. Dabei ist zu bedenken, dass die Gottesfrage als solche streng genommen der Philosophie zugeordnet werden muss, der Metaphysik. Aber wo die Philosophie diese ihre Aufgabe nicht erfüllt, muss sie die Fundamentaltheologie übernehmen. Der Atheismus ist als solcher allerdings ein genuines Thema des I. Traktates der Fundamentaltheologie, sofern er der Offenbarung das Fundament entzieht, denn wenn Gott nicht existiert, kann er sich nicht offenbaren.

John Henry Newman († 1890) schreibt im Jahre 1845: „Die Zukunft wird nicht mehr in erster Linie der konfessionellen Auseinandersetzung unter gläubigen Christen gehören; die künftigen Geschlechter, das ist meine Überzeugung, werden mehr und mehr zwischen Gottesglauben und Atheismus zu entscheiden haben, und der einzige Hort des Glaubens wird die katholische Kirche sein“<sup>28</sup>. Das schreibt Newman im Jahre 1845, kurze Zeit nach seiner Konversion von der anglikanischen zur katholischen Kirche. Er spielt damit auf die Konsequenz des Katholischen an, die ein wesentlicher Grund für seine Konversion gewesen ist, die freilich in der Gegenwart weniger zum Leuchten kommt im Zuge einer allgemeinen religiösen Nivellierung. Newman weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die große Verführung der kommenden Generationen der Pantheismus sei, dass der Pantheismus im 20. Jahrhundert besondere Plausibilität entfalten werde. Diese Prophezeiung hat sich erfüllt und ihre Erfüllung dauert gewissermaßen noch an, sofern der Pantheismus die Weltanschauung des New Age und der übrigen esoterischen Gruppierungen der Gegenwart bestimmt. Newman erklärt, der Pantheismus sei besonders attraktiv für jene, die es auf eine Gefühlsreligion abgesehen hätten. Ein diffuser Pantheismus begegnet uns sodann bei den Philosophen Karl Jaspers († 1969) und Martin Heidegger († 1976), vielleicht, und auch wohl bei dem Theologen, Philosophen und Paläontologen Teilhard de Chardin († 1955), einem Jesuiten, zum Mindesten tendenziell, um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Die Tendenz zum Pantheismus ist überhaupt stark bei modernen Theologen. Bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts, zur Zeit Newmans, breitete sich eine Gefühlsreligion aus, speziell im protestantischen Bereich. Ich sprach davon im Zusammenhang mit Friedrich Schleiermacher († 1834).

---

<sup>28</sup> Otto Karrer, Newmans Weg in die Kirche und sein Weg in der Kirche, in: Jean Daniélou, Herbert Vorgrimler, Hrsg., *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 715.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass eine gefühlsmäßige Religiosität gern dort Platz greift, wo man misstrauisch ist gegenüber der Vernunft. Martin Luther († 1546) und die anderen Reformatoren haben die Vernunft verdächtigt auf Grund ihrer spezifischen Rechtfertigungslehre, und das moderne Denken erwartet das Heil nicht minder vom Irrationalismus und von der subjektiven Erfahrung des Einzelnen. Wir dürfen dabei nicht übersehen, dass der Pantheismus aber in unmittelbarer Nachbarschaft des Atheismus angesiedelt ist. Es kommt auf die Akzentuierung an. Der Pantheist sagt: Die Welt ist Gott, der Atheist sagt: Gott ist die Welt. Arthur Schopenhauer († 1860) ist es, denke ich, gewesen, der den Pantheismus als eine vornehme Art der Verabschiedung Gottes charakterisiert hat<sup>29</sup>. Vielfach ist es so, dass sich der Atheismus vor durch den Pantheismus vorbereitet, häufig verbirgt er sich aber auch schamhaft hinter diesem.

Gottesleugnung und Gottlosigkeit hat es immer gegeben, zu allen Zeiten, aber als Einzelphänomen. Das ist heute anders. Heute ist der Atheismus zu einem Massenphänomen geworden. Im 19. Jahrhundert hat er sich angekündigt, heute kommt er voll zum Durchbruch.

In der Geschichte des abendländischen Christentums erfolgte zunächst, in der Reformation, die Abwendung von der Kirche bzw. die Infragestellung der Kirche - man stellte die Kirche und ihre Autorität in Frage, ließ aber das Christentum unangetastet -, dann wollte man in der Aufklärung das Christentum durch eine natürliche Religion ersetzen bis endlich auch diese mit dem Verlust der Existenz Gottes im 19. und 20. Jahrhundert in Frage gestellt wurde.

Die Theologie und die Kirche dürfen dem Ärger und der Realität des modernen Atheismus nicht aus dem Wege gehen. Sie dürfen vor einer Auseinandersetzung mit ihm nicht zurückschrecken. Faktisch weicht man hier vielfach aus, sei es, dass man sich seiner theistischen Position nicht mehr sicher ist, sei es, dass man sich insgeheim fürchtet vor den Argumenten der Atheisten.

Ich denke, die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist ein Gebot der Stunde, der sich jeder gläubige Christ stellen muss. Immer wieder wird er im Alltag mit diesem Phänomen konfrontiert. Wer etwas Substantielles dazu sagen will, muss sich schon seine Gedanken darüber gemacht haben. Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus muss zunächst rational

---

<sup>29</sup> Ebd., 715 ff; vgl. John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausgewählte Werke, I), Mainz o. J., 198; ders., *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, Westminster 1973, 499.

sein, sie muss auf dem Fundament der natürlichen Vernunft erfolgen, denn auch die Leugnung Gottes erfolgt mit Berufung auf die Vernunft, durchweg jedenfalls. Zudem ist wiederum die Vernunft das entscheidende Fundament des Theismus.

Nicht selten beginnt der Atheismus bei der inneren und äußeren Distanzierung von der sichtbaren Kirche. Heute kursiert vielfach das Schlagwort „Christus ja - Kirche nein“. Da-mit identifiziert man sich zwar noch nicht mit dem Atheismus, aber mit dem Auszug aus der Kirche und mit der Hinwendung zu einem institutionsfreien Christentum, aus dem in vielen Fällen schon bald ein dogmenfreies Christentum wird, bewegt man sich erfahrungsgemäß nicht selten in Richtung Atheismus. Der Psychotherapeut Ignace Lepp († 1966) erzählt in seinem Buch „Psychoanalyse des Atheismus“ die Geschichte eines Priesters, der nach Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten mit seinen kirchlichen Vorgesetzten den Plan gefasst hatte, außerhalb der Kirche religiös zu arbeiten, das aber im Banne des Atheismus sehr bald aufgegeben hat. Er soll dann gestanden haben: „Ich gebe heute ehrlich zu, dass es einem Menschen, der den christlichen Glauben intensiv gelebt hat, unmöglich ist, außerhalb der Kirche an den Gott der Bibel zu glauben. Und da ich ja nicht mehr an den christlichen Gott glaube, wie könnte ich an andere Götter glauben“<sup>30</sup>.

Immer wieder erweist es sich, dass die Ablehnung eines kirchlich institutionalisierten Christentums und damit die Ablehnung von fest umrissenen Glaubensaussagen eine Station auf dem Weg zum Atheismus ist. Ja, schon die religiöse Halbheit zeitigt bisweilen eine ähnliche Wirkung. Nicht selten beginnt der Atheismus mit der religiösen Halbheit oder mit der religiösen Inkonsequenz. Das gilt vor allem dann, wenn dem ein außergewöhnlicher Eifer vorangegangen ist. Immer wieder macht man die Erfahrung, dass eifrige Christen, wenn sie sich enttäuscht von der Kirche abwenden, nicht zu einer anderen Religion konvertieren, sondern zur Religionslosigkeit, zum Unglauben, zum Atheismus.

Die Krise, die sich heute im Christentum bemerkbar macht, speziell im westlichen Christentum, in allen christlichen Gemeinschaften, betrifft im Grunde nicht mehr bestimmte Glaubenswahrheiten, sondern das letzte Fundament des Glaubens bzw. der Religion, das letzte Fundament aller Glaubenswahrheiten, nämlich die Gottesfrage. Die Gottesfrage ist heute so problematisch geworden, dass selbst innerkirchlich die natürliche Erkennbarkeit von Gottes

---

<sup>30</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143),14.

Dasein nicht selten in Frage gestellt wird. Immer wieder macht man die Erfahrung, dass man, wenn man sich einigermaßen fundiert über christliche Glaubenswahrheiten unterhält, sehr schnell bei der Gottesfrage ankommt.

Möglich geworden ist der moderne Atheismus erst - das dürfen wir nicht übersehen - durch die christliche Entgötterung der Welt, die die Weltentgötterung der griechischen Philosophie an Radikalität übertroffen hat. Das Christentum hat mit der Verkündigung des welttranszendenten Gottes die Welt konsequent entgöttert. Diese Entgötterung hat im Übrigen auch erst die modernen Naturwissenschaften und die moderne Technik ermöglicht. Die modernen Naturwissenschaften und die moderne Technik haben ihren Ursprung im christlichen Abendland. Es ist bemerkenswert, dass der Atheismus sich heute gern auf die Naturwissenschaften beruft und dass gerade die Naturwissenschaften den Schöpfungsgedanken im Denken der Menschen in den Hintergrund gedrängt haben, schon rein erlebnismäßig.

Wenn man in den Christenverfolgungen im christlichen Altertum immer wieder den Atheismus-Vorwurf gegen die Christen erhoben hat, meinte man damit die Entgötterung der Welt durch die Verkündigung des welttranszendenten Gottes der Offenbarung. Tatsächlich wurde dadurch die Welt profaniert und damit freigegeben für das Forschen des menschlichen Geistes in ihr.

Dieser Prozess ist heute weitergetrieben worden durch eine solche Überformung der Welt durch die Hand des Menschen, dass ihre Ursprünglichkeit der Erfahrung des Menschen oder zumindest der Erfahrung vieler Menschen völlig entzogen ist, dass der Mensch in der Welt nur noch schwerlich die Schöpfung Gottes erkennen kann, weil er in ihr nur noch dem menschlichen Schaffen begegnet. Zunächst begegnet uns heute die Welt als menschliche Welt, wenn nicht gar ausschließlich. Überall trägt die Natur den Stempel des Menschen, ist sie zur Kultur geworden. Die Spuren Gottes werden heute in der Welt mehr und mehr von den Spuren der Menschen überlagert. Die Welt ist als „ars Dei“ weithin zur „ars hominis“ geworden, vermittelt der „techné“ des Menschen. Davon muss auf jeden Fall im Zusammenhang mit dem modernen Atheismus gesprochen werden.



Mehr denn je werden gerade heute die Spuren Gottes in der Welt durch die Spuren des Menschen überlagert. Nicht zuletzt darin ist auch die spezifische Versuchung des Menschen grundgelegt, sich selber zu vergötzen.

Zwischen Gott und den Einzelnen schiebt sich somit gleichsam der *Mensch*. Wo der Einzelne früher dem Schaffen Gottes begegnet ist, begegnet er heute dem Schaffen des Menschen. Daraus ergibt sich die spezifische Versuchung des Menschen zur Selbstvergötterung.

Von der Entgötterung der Natur verläuft gewissermaßen ein Bogen zur Vergöttlichung des Menschen in einer völlig profanisierten Natur<sup>31</sup>. Die *Entgötterung* der Natur führt zur *Vergötterung* des Menschen. In der profanen Welt tritt der Mensch an die Stelle der Götter bzw. an die Stelle Gottes.

Im modernen Atheismus muss auch die christliche Entgötterung der Welt als ein Baustein angesehen werden, als ein erster Baustein. Von daher kann man sagen, dass der moderne Atheismus, der moderne Atheismus als Massenphänomen, nicht zuletzt irgendwie auch ein typisch christliches Phänomen ist.

Das Christentum verkündete Gott als den absolut Jenseitigen, im Christentum war das Göttliche nicht mehr ein Teil der Welt oder die Rückseite der sichtbaren Wirklichkeit. Das führte seit der Aufklärung dazu, dass immer mehr Menschen überhaupt nicht mehr bereit sind zu akzeptieren, dass es etwas Jenseitiges gibt, dass es etwas gibt, das über unsere Erfahrungswelt hinausgeht.

Um das zu konkretisieren: Im Alltag begegnen uns heute immer mehr Menschen, die etwa sagen, ich glaube nicht, dass es ein Leben nach dem Tode gibt, ich glaube nicht daran, dass es außer dieser unserer Erfahrungswelt eine jenseitige Welt oder einen Gott gibt.

Ausgiebig beschäftigt sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ mit dem modernen Atheismus, speziell auch mit dem Phänomen des modernen Massenatheismus. Es erklärt, der Aspekt, unter dem man zur Gottesleugnung komme, sei jeweils verschieden. Einmal gehe man aus vom Naturalismus, der lediglich die eine, nämlich die

---

<sup>31</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Wahrheit und Zeugnis, Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht*, Düsseldorf 1964, 96 – 99.

weltimmanente Wirklichkeit gelten lasse. Dann wieder gehe man aus vom Agnostizismus, der die Gottesfrage im Grunde offenhalte, bzw. erkläre, man könne nichts über Gott aussagen. Die Pastoralkonstitution spricht auch von solchen, die unter methodischen Voraussetzungen nach Gott fragen, die dieses Fragen von vornherein sinnlos machen, und von solchen, die von vornherein erklären, dass es keine absolute Wahrheit geben kann oder dass nur das wirklich ist, was durch die Erfahrungswissenschaften erkannt werden kann.

Sodann spricht das Konzil auch von solchen, die den Menschen so sehr rühmen und ihn in den Mittelpunkt stellen, dass Gott nicht mehr in den Blick kommt oder zumindest keine Bedeutung mehr hat. Es wird dabei bemerkt, dass viele auch einen Gott ablehnen, den es nicht geben kann, das heißt: Sie haben ein Bild von Gott, das vernünftigerweise einfach nicht angenommen werden kann. Mit anderen Worten: Der Zugang zu Gott wird oft durch ein fragwürdiges Gottesbild verstellt.

Das Konzil stellt in diesem Zusammenhang auch fest, es gebe heute nicht wenige, die die Frage nach Gott nicht einmal mehr in Angriff nähmen, weil sie die metaphysische Unruhe, die sonst zum Menschsein gehöre, überhaupt nicht mehr verspürten, die metaphysische Unruhe, die sonst der entscheidende Ansatz für die Hinwendung des Menschen zu Gott und zur Religion sei. Das Konzil schneidet damit jenes Problem an, das uns bei Heidegger unter dem Stichwort „Fehl Gottes“ begegnet. Wörtlich heißt es in „Gaudium et spes“: „Andere nehmen die Frage nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlass sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollen“<sup>32</sup>.

Dieses „Fehlen Gottes“ rührt daher, dass gerade die moderne Zivilisation, wenn auch nicht von ihrem Wesen her, so doch faktisch, den Menschen dazu verleitet, durch einseitige Hinwendung zu den irdischen Wirklichkeiten den Zugang zu Gott zu blockieren, diese Hinwendung zu den irdischen Wirklichkeiten überlagert gewissermaßen den Gottesgedanken.

Romano Guardini (+ 1968) setzt sich bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert in seinem Büchlein „Das Ende der Neuzeit“ mit dem Verlust des religiösen Bewusstseins als signum der Gegenwart auseinander. Er stellt fest, dass das ungebrochene theistische Bewusstsein des Mittelalters im Laufe der Neuzeit mehr und mehr abgenommen habe, dass das Leben

---

<sup>32</sup> Gaudium et Spes, Art. 19.

allmählich säkularisiert worden sei und dass dieser Prozess sich fortsetze, dass an die Stelle der Religion mehr und mehr die Naturwissenschaften und die Technik träten. Da-durch verlören die entscheidenden Geschehnisse des menschlichen Lebens ihren Geheim-nischarakter, jene Geschehnisse, die früher in besonderer Weise von religiöser Relevanz ge-wesen seien, wie Geburt, Krankheit und Tod. Diese Geschehnisse würden zu biologisch-so-zialen Vorgängen, mit denen es lediglich die medizinische Wissenschaft und die Technik zu tun hätten. Soweit sie vom Menschen nicht gemeistert werden könnten, würden sie verdrängt<sup>33</sup>.

Manchmal wird das Autonomiestreben des Menschen heute, so stellt das Zweite Vatikanische Konzil fest, so weit getrieben, dass man jede Abhängigkeit des Menschen von Gott kategorisch zurückweist. Man behauptet, „die Freiheit (des Menschen) bestehe darin, dass ... (er) sich selbst Ziel und einziger Gestalter und Schöpfer seiner eigenen Geschichte“ sei. Das aber sei „unvereinbar mit der Anerkennung des Herrn, des Urhebers und Ziels aller Wirklichkeit, oder mache wenigstens eine solche Bejahung völlig überflüssig“<sup>34</sup>. Begünstigt werde diese Lehre oft durch „das Erlebnis der Macht, das der heutige technische Fortschritt dem Menschen“ gebe<sup>35</sup>.

Eine Spielart dieser Form des Atheismus sei - so stellt das Konzil dann fest - jene, worin man von der Leugnung Gottes die wirtschaftliche und gesellschaftliche Befreiung des Men-schen erwarte. Hier sage man, die Hoffnung des Menschen auf ein künftiges Leben lenke seinen Blick vom Aufbau der irdischen Gesellschaft ab, das Gottesbekenntnis verurteile zur Weltab-wendung. Gerade diese Form des Atheismus, so das Konzil, sei besonders kämpfe-risch, vor allem dann, wenn sie die staatliche Macht an sich gezogen habe<sup>36</sup>.

Im Blick auf den sich in der Gegenwart ausbreitenden Atheismus, gleichgültig unter welchem Vorzeichen, erklärt Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache in Tschenstochau am 15. August 1991: Der heutige Mensch ist „versucht, sein Leben hier auf Erden so zu organisieren, als gäbe es Gott nicht, als gäbe es Gott nicht in seiner ganzen transzendenten Wirklichkeit, als gäbe es nicht seine Liebe zum Menschengeschlecht“.

---

<sup>33</sup> Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1950.

<sup>34</sup> Gaudium et Spes, Art. 20.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

Das Konzil fährt dann fort, von ganz besonderer Art sei jener Atheismus, der „aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt oder aus der unberechtigten Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Werte“ entstehe, so dass diese an Stelle Gottes träten<sup>37</sup>.

Es weist aber auch darauf hin, dass „das Geschöpf ... ohne den Schöpfer ins Nichts“ versinkt und dass das Geschöpf überdies „durch das Vergessen Gottes unverständlich“ wird<sup>38</sup>.

Wir werden hier an die Aussage des I. Vatikanischen Konzils erinnert, dass „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“<sup>39</sup>. Da wird die Existenz Gottes aus der Schöpfung erschlossen, wenn es da heißt: „... das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut“ (Röm 1, 20)<sup>40</sup>.

Noch im 18. Jahrhundert war der Atheismus, wie das eigentlich in allen Jahrhunderten der Fall gewesen ist, Sache Einzelner. Sie hielten sich für besonders aufgeklärt und verstanden sich deshalb als Atheisten. Seit dem 19. Jahrhundert partizipieren jedoch immer größere Gruppen am Phänomen des Atheismus. Ihre Zahl ist im Wachsen begriffen. Was zunächst als Privileg der Intellektuellen erscheint, greift seit dem 19. Jahrhundert auf das Großbürgertum und auf die Arbeitermassen über. Auffallend ist dabei im Allgemeinen die absolute Konsequenz dieses Atheismus, sofern man in ihm jeden religiösen Glauben für völlig vernunftwidrig hält, für absurd, und einen absoluten Monismus im Hinblick auf die Vertikale vertritt, eine schlechthinige Autonomie des Menschen und der Welt.

Man vertritt dabei die Meinung, dass gerade der christliche Theismus oder die christliche Religion, der Idee vom Menschen und seinem Glück in besonderer Weise im Wege stehe, dass das Christentum in einem absoluten Widerspruch stehe zur Humanität und dass es damit extrem menschenfeindlich sei. Den Gedanken der abgründigen Menschenfeindlichkeit des Christentums kolportieren heute nicht selten kurioserweise auch manche Verbandsaktivisten der kirchlichen Verbände, speziell des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend, des BDKJ,

---

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd., Art. 36.

<sup>39</sup> DS 3004.

<sup>40</sup> DS 3004.

manchmal sogar auch christliche und katholische Theologen, ohne daraus die Konsequenz zu ziehen, das Lager zu wechseln.

Charakteristischerweise behaupten die verschiedenen Formen des Atheismus heute immer, dass sie mit der Abschaffung Gottes dem Menschen die ihm zukommende Stellung einräumten, dass erst sie eine wirklich humane Welt ermöglichten und dem wahren Fortschritt dienten. Dabei werfen sie den Theisten vor, speziell den christlichen Theisten, vor allem den Vertretern des katholischen Christentums, das ja überhaupt von Seiten der militanten Atheisten als ihr entscheidender Gegner angesehen wird, sie seien inhuman, sie ständen dem Glück des Menschen im Wege, sie seien fortschrittsfeindlich, sie dienten nicht dem Fortschritt und sie seien rückwärtsgewandt.

Es ist bezeichnend, dass Denker wie Karl Marx († 1883) und Sigmund Freud († 1939) ihre Kritik am Theismus nicht gegen das Judentum oder gegen die anderen großen Weltreligionen richten, sondern gegen das Christentum und da wiederum vor allem gegen das Christentum katholischer Provenienz<sup>41</sup>.

Das II. Vatikanische Konzil artikuliert solche Gedanken, wenn es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ feststellt: „Anders als in früheren Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlig Gleichgültigkeit gegenüber Gott und der Religion keine Sache nur von Einzelnen mehr. Heute wird eine solche Haltung gar nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines so genannten Humanismus ausgegeben. Das alles findet sich in vielen Ländern nicht nur in Theorien von Philosophen, sondern bestimmt in größtem Ausmaß die Literatur, die Kunst, die Deutung der Wissenschaft und der Geschichte und so-gar das bürgerliche Recht“. Es fügt dem hinzu: „Die Verwirrung vieler ist die Folge“<sup>42</sup>. Die Pastoralkonstitution betont dabei, dieser Atheismus gehöre „zu den ernstesten Gegebenheiten“ unserer Zeit, weshalb er „aufs sorgfältigste“ geprüft werden müsse<sup>43</sup>.

Im Gegensatz zu dieser Feststellung fehlt es nicht an Stimmen, die das Atheismus-Phänomen der Moderne bagatellisieren. Das geschieht etwa, wenn der Jesuit Teilhard de Chardin, Philosoph und Paläanthropologe († 1955) den modernen Atheismus recht optimistisch als Vorstufe

---

<sup>41</sup> Ignace Lepp Psychoanalyse des modernen Atheismus (Arena-Taschenbuch, 142/143), Würzburg 1969, 12 - 14.

<sup>42</sup> Gaudium es Spes, Art. 7.

<sup>43</sup> Ebd., Art. 19.

eines neuen Glaubens, eines tieferen und universaleren Glaubens bezeichnet und feststellt, die Welt sei bereits auf dem Weg, sich zu einer natürlichen Religion des Weltalls zu bekehren<sup>44</sup>. Das ist der Traum von der Welteinheitsreligion, wie er im New Age geträumt wird, deren Gott aber bestenfalls identisch ist mit dem Universum. Tatsächlich trägt der Theismus eines Teilhard de Chardin stark pantheistische Züge, nicht anders als der Theismus der „sanften Verschwörung im Zeichen des Wassermanns“ – die „sanfte Verschwörung im Zeichen des Wassermanns“ ist ein Synonym für das New Age –, tatsächlich trägt der Theismus eines Teilhard de Chardin stark pantheistische Züge und entfernt sich damit vom christlichen Gottesbild. Charakteristischer Weise betrachtet man Teilhard im New Age als einen Kronzeugen des „Neuen Zeitalters“.

Auch wenn man nicht gerade so weit geht wie Teilhard mit seinem Optimismus, begegnet man im Lager der christlichen Theisten immer wieder Theologen, die den Atheisten Sympathie entgegenbringen und sich bemühen, sie zu entlasten und ihnen Verständnis entgegenzubringen hinsichtlich ihres Atheismus, oder die für eine friedliche Koexistenz zwischen Religion und Atheismus werben und für das Anwachsen des Atheismus in erster Linie die Gläubigen, speziell die Christen, verantwortlich machen. Diese Tendenz begegnet uns unübersehbar in dem Atheismus-Artikel der 2. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, der von Karl Rahner († 1984) verfasst worden ist<sup>45</sup>. In ähnlicher Weise wie Rahner das Problem des Atheismus bagatellisiert, sucht der Münchener Theologe Eugen Biser etwa Friedrich Nietzsche († 1900) zu entlasten, wenn er feststellt, dessen Atheismus sei nicht Unglaube, sondern nur Kritik eines bestimmten Bewusstseins<sup>46</sup>. Als eine Bagatellisierung des Atheismus-Phänomens ist es auch anzusehen, wenn Karl Rahner die Atheisten als anonyme Theisten bezeichnet und sie so gleichsam per definitionem bekehrt. Gegen dieses Verfahren hat sich nachdrücklich Hans Urs von Balthasar († 1988) gewandt in seiner kleinen Schrift „Cordula oder der Ernstfall“<sup>47</sup>. Leo Scheffczyk († 2005) stellt im Blick auf die „anonymen Christen“ kritisch fest: „Leider ist das Argument auch umkehrbar: denn, wenn die Atheisten „anonyme Christen“ sind, können auch die Christen „als anonyme Atheisten ausgegeben werden“<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Georg Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Buxheim <sup>3</sup>1976, 471.

<sup>45</sup> Karl Rahner, Art. Atheismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, Freiburg <sup>2</sup>1957, 984 f.

<sup>46</sup> Eugen Biser, „Gott ist tot“, *Friedrich Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München 1962.

<sup>47</sup> Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln <sup>3</sup>1968 (<sup>1</sup>1966).

<sup>48</sup> Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 354.

Es gibt ohne Zweifel so etwas wie Pseudo-Atheisten, Gottesleugner, die verborgene Gottsucher sind. Davon hat auch der französische Philosoph Jacques Maritain († 1973) gesprochen. Aber das erklärt das Phänomen des Atheismus nicht als solches.

Auf dem Kongress „Evangelisation und Atheismus“ in Rom im Herbst 1980 weist Papst Johannes Paul II. – wohl mit Bezug auf den Gedanken Rahners vom „anonymen Christen“ – darauf hin, dass wir aus dem Atheisten „keinen Gläubigen machen (dürfen), der sich selbst nicht kennt.“ Des Weiteren sagt der Papst in diesem Kontext: „Wir dürfen ... nicht das, was ein tiefes Drama ist, auf ein oberflächliches Missverständnis zurückführen“<sup>49</sup>.

Der besagte Kongress fand in der Zeit vom 6. bis zum 10. Oktober 1980 in der Päpstlichen „Universitas Urbaniana“ statt. Unter den dort gehaltenen Vorträgen ragte in besonderer Weise der Vortrag des französischen Schriftstellers und Publizisten André Frossard hervor. Frossard starb im Jahre 1995, fünfzehn Jahre danach. Er hatte eine recht bewegte Vergangenheit hinter sich. Sein Vater war von Jugend auf Sozialist gewesen und unter dem Eindruck der Russischen Revolution im Jahre 1917 nach Moskau gereist. Nach Paris zurückgekehrt, hatte er die kommunistische Partei in Frankreich aufgebaut, deren erster Generalsekretär er geworden war. Später war er wieder zum Sozialismus zurückgekehrt und als Vertreter des Sozialismus auch eine Zeit lang Minister. André Frossard war daher ohne jede Religion aufgewachsen, ja mit besonderem Hass gegen jede Religion, speziell gegen das Christentum. Der Gedanke an Gott lag ihm, wie er selber bekennt, bis zum zwanzigsten Lebensjahr völlig fern. Sein einziger Gedanke war, ein irdisches Paradies aufzubauen. Wie er in seinem römischen Vortrag sagte, war er kurzsichtig gefangen gewesen von dieser Welt und hatte überhaupt nicht an einen überweltlichen Gott gedacht, weshalb es auch keinerlei psychologische Ansätze für die Entwicklung des Gottesgedankens bei ihm gegeben hatte. Dann aber hatte der Zwanzigjährige an einem Sommerabend ein Erlebnis, von dem er Jahrzehnte später in einem Buch berichtet hat, das er unter dem Titel „Gott existiert - Ich bin ihm begegnet“ veröffentlicht hat. Das Buch hat inzwischen eine Weltauflage von 375.000 erreicht. In deutscher Sprache ist es in der Herderbücherei als Nr. 435 erschienen, in 4. Auflage im Jahre 1975.

---

<sup>49</sup> Vgl. Osservatore Romano vom 23. Januar 1981.

Worin bestand das Erlebnis André Frossards, das seinem Leben eine neue Richtung gab? André hatte sich mit einem Freund verabredet. Als dieser sich verspätete, ging er in eine nahe gelegene Kapelle, in der er den Freund vermutete. Es handelte sich dabei um eine Kapelle der ewigen Anbetung. Das Erlebnis, das er dann hatte, schildert André folgendermaßen, wenn er erklärt, es habe ihn „wie eine Lawine“ getroffen, der Himmel habe sich wie „ein schweigendes Wetterleuchten“ über ihm emporgeschwungen und sei ihm wie ein Kristall von „unendlicher Durchsichtigkeit“ vorgekommen.

Im Blick auf die Einsicht, die ihm dabei zuteil geworden ist, erklärt er: „Es gibt eine Ordnung im Universum und an ihrer Spitze, durch den Schleier eines strahlenden Nebels hindurch, die Offenbarkeit Gottes, eine Offenbarkeit, die gegenwärtig ist“. Das Erlebnis dauerte nur wenige Minuten. Danach trat André auf die Straße und erklärte seinem dort wartenden Freund, dass er von nun an Katholik sei.

Angesichts dieses Erlebnisses wird deutlich, dass das Bekenntnis zur Existenz Gottes nicht nur ein Faktum intellektueller, aber auch nicht nur ein Faktum psychischer Natur ist, das mehr oder weniger mit Hilfe psychologischer Methoden erklärt werden könnte, dass es darüber hinaus vielmehr auch eine Wirkung der Gnade Gottes ist, der Gnade, die gegebenenfalls allen psychologischen Regeln widerspricht.

Nicht selten flieht der Mensch vor Gott. Aus dieser Flucht ergibt sich dann gern eine gewisse schweifende Unruhe des Geistes, die sich in vielem Gerede, in unersättlicher Neugier und in ehrfurchtsloser Unbändigkeit bzw. innerer Ratlosigkeit und Unstetheit äußert<sup>50</sup>.

Diese Flucht mag durch manche Faktoren bedingt sein und viele Gründe haben, intellektuelle, affektive oder auch voluntative. Häufig wird sie ihren Grund in einem schlechten Gewissen haben, sofern man Gott als Gefahr oder Bedrohung empfindet und sich daher über dessen Dasein hinwegtäuscht. So sagt etwa Friedrich Nietzsche († 1900): „Er (Gott) musste sterben. Er sah mit Augen, welche alles sehen. Er sah des Menschen Tiefe und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Der Gott, der alles sah, auch den Menschen, dieser Gott musste sterben. Der Mensch erträgt es nicht, dass ein solcher Zeuge lebt“<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 35 a.4 ad 3).

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, (Werke in drei Bänden, Bd. II), Darmstadt 1955, 275-562.



Gelegentlich kann die Trägheit des Herzens zur völligen Gleichgültigkeit und Abgestumpftheit gegenüber dem Gottesgedanken führen. In dieser Form zeigt sich der Atheismus nicht selten gerade auch in der Gegenwart.

Der unmittelbarste Widerstreit des Menschen und des Gottesgedankens ist bedingt durch Stolz und Hass. Im Stolz schließt sich der Mensch in sich selbst ab und erkennt außer sich selber keine Werte an. Er empfindet Gott als eine Gefährdung der menschlichen Größe und Freiheit. Er möchte sein eigener Gott sein. So kann der russische Philosoph Bakunin (+ 1876) äußern, man müsse Gott vernichten, wenn es ihn gäbe<sup>52</sup>. Ähnlich sagt Friedrich Nietzsche: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter“<sup>53</sup>. Gerade in der Person Friedrich Nietzsches († 1900) wird die unheimliche Macht dieser Haltung manifest. In der Gestalt des Übermenschen findet die Selbstvergottung des Menschen bei ihm ihren erschütternden Ausdruck. Ähnlich formuliert finden wir diesen Gedanken auch bei Dostojewskij († 1881) in seinem Roman „Die Dämonen“, wenn es da heißt: „Wenn es Gott nicht gibt, so bin ich Gott“. Auch in manchen Formen des Existentialismus bzw. der Existenzphilosophie wird die Existenz Gottes abgelehnt, weil man darin eine Beschränkung der menschlichen Unabhängigkeit und Freiheit sieht.

Der Hass gegenüber Gott setzt an bei dessen Heiligkeit und Überlegenheit. Sofern Gott dem Menschen fordernd und verpflichtend gegenübertritt, beunruhigt er den Menschen, der sich selbstgenügsam in sich selbst verschließt, um in absoluter Autonomie zu leben. Dadurch wird eine gewisse Unbehaglichkeit beim Menschen hervorgerufen, die sich bis zum Widerwillen und zum Hass steigern kann. Man könnte diesen Hass als lustbetonte Selbstbehauptung des Menschen gegen Gott bezeichnen. Die letzte Ausprägung empfängt er, theologisch gesprochen, in dem, was wir die Hölle nennen, deren Wesen ja gerade die dämonische Selbstbehauptung ist<sup>54</sup>.

Karl Rahner († 1984) warf auf dem Kongress „Evangelisation und Atheismus“ die Frage auf, warum noch keine päpstliche Enzyklika über den Atheismus und die heutige Möglichkeit eines Gottesglaubens geschrieben sei. Er erklärte damals, gerade die technisch-rationalistische Mentalität unserer Gegenwart führe immer neu und weltweit zum Atheismus.

<sup>52</sup> Vgl. Theodor Steinbüchel, F. M. Dostojewski, Sein Bild vom Menschen und vom Christen, Düsseldorf 1947, 88.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Werke in drei Bänden, Bd. II), Darmstadt 1955, 344 (Auf den glückseligen Inseln).

<sup>54</sup> Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, München <sup>6</sup>1960, 256 – 258.

Ein Jahr zuvor (1979) war ein Buch erschienen mit dem Titel „Weltphänomen des Atheismus“, Hrsg. von Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Freiburg i. Br. 1979, das die Frage des Atheismus unter den verschiedensten Aspekten aufgegriffen hatte.

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass die ungeahnte Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik den Blick des Menschen mehr und mehr auf das Sichtbare und Machbare fixiert hat, dass der Mensch von daher fast ausschließlich bestimmt wird von dem, was seinen Sinnen zugänglich ist und was seiner eigenen Aktivität unterliegt. Dabei findet er in den immer neuen schwindelerregenden technischen Fortschritten unserer Zeit die Bestätigung für die Richtigkeit dieser Einstellung.

Mit dem Phänomen des Atheismus in unserer Gegenwart bzw. in unserer unmittelbaren Vergangenheit beschäftigt sich auch das 1953 erschienene Buch „Gottesfinsternis“ des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber († 1965). Da heißt es, die Gottesfinsternis sei „(in der Tat) der Charakter der Weltstunde, in der wir leben“. Wie Buber hier darlegt, hat er bewusst das Wort „Gottesfinsternis“ gewählt in Anspielung auf die Sonnenfinsternis, bei der auch die Sonne zwar vorhanden ist, aber durch das Dazwischentreten des Mondes nicht mehr gesehen wird<sup>55</sup>. Gott ist zwar vorhanden, aber geistige Verblendung und moralische De-fizienz verhindern, dass man ihn in den Blick bekommt. Der Atheismus ist heute das Problem schlechthin<sup>56</sup>. Das ist immer wieder von den Autoren hervorgehoben worden<sup>57</sup>.

Alfred Delp, der im Jahre 1945 als Widerstandskämpfer gegen das nationalsozialistische Zwangsregime ermordet wurde, hat in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit dem Blick auf den Atheismus geschrieben, der gegenwärtige Mensch sei nicht nur gottlos, rein tatsächlich oder auch entscheidungsmäßig, seine Gottlosigkeit gehe tiefer. Wörtlich sagt er: „Der gegenwärtige Mensch ist in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er Gottes unfähig ist. Alle Bemühungen um den gegenwärtigen und kommenden Menschen müssen dahin gehen, ihn wieder gottesfähig und somit religionsfähig zu machen“<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Alfred Läpple, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 15.

<sup>56</sup> Vgl. Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt <sup>3</sup>1957; Martin Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1954.

<sup>57</sup> So der evangelische Theologe Hanns Lilje (+ 1977).

<sup>58</sup> Alfred Läpple, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 32.

Den gegenwärtigen Massenatheismus muss man als Ursprungsverlust des Menschen verstehen. Er gründet in einem „atheistischen Klima“ (Lilje) und bietet sich dar als weit verbreitete Gottes- und Religionsunfähigkeit, die man immer wieder, vor allem seit Friedrich Nietzsche, als Tod Gottes charakterisiert hat.

Das Erlebnis der Gottesferne, der Abwesenheit Gottes, gehört, wie die Mystiker, die Heiligen, immer wieder bekennen, zum normalen Leben des religiösen Menschen. Die Mystiker sprechen von der Nacht der Gottesferne, in der dem religiösen Menschen jeder erlebbare Trost Gottes entzogen bleibt.

Offenbar gibt es solche Phasen nicht nur im Leben des Einzelnen, sondern auch im Leben der Völker und ihrer Geschichte.

Wie eine solche Erfahrung im Leben des Einzelnen zu einem vertieften Gottesverhältnis führen kann, so könnte man das auch für eine in religiöser Hinsicht trockene Phase in der Geschichte für den Menschen als Solchen erwarten. Das gilt freilich nur dann, wenn der Einzelne oder die Menschen insgesamt den darin liegenden Anruf nicht überhören. Entbehrung kann auf der einen Seite neue Sehnsüchte wecken, auf der anderen Seite aber auch zur Resignation führen.

Im Jahre 1967 stellt das Magazin „Der Spiegel“ fest, über 30% der Deutschen huldigten dem theoretischen Atheismus, das heißt sie seien nicht nur praktische Atheisten oder Atheisten aus mangelnder Reflexion, sondern dezidierte Atheisten. Die Zahl könnte sich inzwischen verdoppelt haben, zumindest wenn man den nicht expressis verbis behaupteten Atheismus mit einbezieht.

Das Schlagwort, hinter dem sich der moderne Atheismus verbirgt, lautet häufig „Gott ist tot“. Mit ihm soll gesagt werden, dass die Überzeugung von der Existenz Gottes, die früher einmal geherrscht hat, sich als irrig erwiesen hat: Also früher hat man mit der Existenz Gottes gerechnet und die Religion für sinnvoll gehalten, währenddessen man heute zu der besseren und tieferen Einsicht gekommen ist, dass das ein Irrtum gewesen ist. So ist das Schlagwort vom Tode Gottes im Allgemeinen zu verstehen. Manchmal allerdings will man damit nur die existentielle Erfahrung der Abwesenheit Gottes und seiner Fremdheit in der heutigen Welt zum Ausdruck bringen.

Man kann die Gottesfrage, nicht herausnehmen aus dem Bereich der persönlichen existentiellen Entscheidungen, wie es immer wieder geschehen ist. Das widerspricht auch ganz und gar der überkommenen Auffassung des Christentums und – darüber hinaus – der Religionen überhaupt, sofern man die Gottlosigkeit dort stets als moralisches Problem verstanden hat, als Schuld. Auch Friedrich Nietzsche († 1900) tut das im Grunde, wenn auch in einem sehr diffusen Sinn.

Anders denkt Martin Heidegger († 1976) darüber, wenn er im „Tod Gottes“ und dem daraus resultierenden Nihilismus das *Schicksal* des modernen Menschen sieht, das Schicksal, das dieser entschlossen auf sich zu nehmen hat. Der Nihilismus ist nach Heidegger „das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte“<sup>59</sup>, und „keine geschichtliche Bewegung“ kann nach ihm „aus der Geschichte herausspringen und schlechthin von vorn anfangen“<sup>60</sup>. Nach Heidegger steht die Entscheidung darüber, ob sich Gott und Götter weiter der Welt versagen, ob es weiter Nacht bleibt in der Welt, ob und wann der Tag des Heiligen wieder dämmert, nicht beim Menschen. Er meint, in der Gegenwart sei es weder statthaft noch möglich, die Gottesfrage zu stellen. Wenn man es in der Gegenwart dennoch tue, wenn man in der Gegenwart dennoch die Gottesfrage stelle, sei das nichts anderes als der Versuch einer Flucht aus dem geschichtlichen Raum, der uns zukomme, und es sei das „Geschick des Seins“, das darüber verfüge, wonach der Mensch fragen dürfe<sup>61</sup>.

Mit solchen Überlegungen, ist die Gottesfrage aus dem Bereich der persönlichen existentiellen Entscheidungen herausgenommen und zu einem vorpersonalen, dunklen Geschehen geworden, das einem zufällt. Kritisch wendet der Schriftsteller Ernst Jünger († 2002) dagegen ein, wenn der Atheismus „ein Ereignis höherer Ordnung“ sei, ein Ereignis, „das dem Heraustreten aus einem Kraftfeld“ ähnlich sei, so könne „im Glauben kein Verdienst, im Nichtglauben keine Schuld verborgen sein“<sup>62</sup>. Genau das aber, dass der Glaube verdienstlich ist, ist die überkommene Auffassung im Christentum, aber im Grunde auch in den Religionen, jedenfalls mehr oder weniger.

<sup>59</sup> Martin, Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, 196 f.

<sup>60</sup> Ders., Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1961, I, 36.

<sup>61</sup> Ders., Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus, Pfullingen 1954, 75; vgl. Georg Siegmund, der Kampf um Gott, Buxheim<sup>3</sup> 1976, 471 f.

<sup>62</sup> Ernst Jünger, An der Zeitmauer, Stuttgart 1959, 294.

Man wird dabei freilich nicht leugnen können, dass die inneren Aufnahmeorgane für die Sprache einer jenseitigen, einer göttlichen Welt, bei vielen Menschen verkümmert sind<sup>63</sup>. In dem Fall wären sie exkulpiert in ihrer Gottlosigkeit, aber wie weit das in concreto so ist, das ist schwer zu sagen. „Der Gottesgedanke drängt sich auf, wenn man ganz allein ist und an den Tod denkt“, schreibt der ehemalige SS-General Oswald Pohl in seinem Büchlein „Credo, mein Weg zu Gott“, in dem er seine Bekehrung vor seiner Hinrichtung im Jahre 1945 schildert<sup>64</sup>.

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal ein wenig eingehen auf die Gottesfrage in der Philosophie Heideggers.

Mit Bezug auf das Wort vom Tode Gottes meint Heidegger korrigierend: „Nicht Gott ist tot, sondern das menschliche Interesse für Gott ist erstorben“. Damit spricht er sich für den Tod Gottes lediglich als existentielle Erfahrung aus, *bejaht* er also die reale Existenz Gottes. Das ist bei ihm jedoch nicht die Regel. Im Allgemeinen lässt er die Frage Gott offen, weil er der Meinung ist, dass die Zeit noch nicht reif sei für die Erörterung dieser Frage. Er meint, in der gegenwärtigen Stunde der Geschichte gelte es, die Gottesfrage nicht zu stellen, da das „Geschick des Seins uns in das Dunkel der Gottesferne“ gestellt habe. Es komme uns daher zu, dieses Dunkel zu ertragen und ihm nicht durch die Flucht in ein Denken entrinnen zu wollen, das uns nicht zukomme<sup>65</sup>.

Er ist damit gewissermaßen fixiert auf die nicht zu leugnende Tatsache, dass in nicht wenigen Menschen heute und schon seit Jahrzehnten die inneren Aufnahmeorgane für die Sprache einer jenseitigen, einer göttlichen Welt, verkümmert sind, dass der Mensch es weithin verge-ssen hat, dass er nach dem „Bild und Gleichnis Gottes“ (Gen 1, 26) geschaffen wurde, aber es die Frage, ob der Gottesgedanke oder die Gotteserkenntnis oder zumindest das Fragen nach Gott nicht doch zum Wesen des Menschen gehört. Das ist ein Gedanke, der uns bei den Kirchenvätern immer wieder begegnet, wenn sie darauf hinweisen, dass die Seele des Menschen eine „anima naturaliter religiosa“, wenn nicht gar „christiana“ sei<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Alfred Läpple, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 31.

<sup>64</sup> Oswald Pohl, Credo: Mein Weg zu Gott, Landshut 1950.

<sup>65</sup> Ludwig Schulte, Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften, Hrsg. von J. Walterscheid und H. Storz, Heft 20), Düsseldorf 1959, 38 - 41.

<sup>66</sup> Alfred Läpple, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 31.

Im Allgemeinen enthält Heidegger sich der Frage nach Gott, konsequenterweise, das tut er „aber nicht“, wie er sagt, „auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind“<sup>67</sup>. Er will angesichts des „Fehls Gottes“, wie er sagt, nicht versuchen, Gott denkend und beweisend zu erreichen, um sich seines Daseins zu vergewissern, sondern er zieht es vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“<sup>68</sup>. Stattdessen geht es ihm darum, ob „der Gott sich nahe oder entziehe“, ob „wir einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen“<sup>69</sup>, „ob und wie also Gott von sich her uns begegnet und zur menschlichen Erfahrung wird“<sup>70</sup>. Dabei muss jedoch, so meint er, sorgsam „gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“<sup>71</sup>.

Heidegger enthält sich also, wie gesagt, in einer seinsgeschichtlich „dürftigen Zeit“, wie er unsere Zeit nennt, der Frage nach Gott<sup>72</sup>. Er meint, der moderne Mensch müsse den „Tod Gottes“ und den daraus resultierenden Nihilismus entschlossen auf sich nehmen<sup>73</sup>. Er erklärt, die Gottesfrage zu stellen, sei der Versuch einer Flucht aus dem geschichtlichen Raum, der uns zukomme und es sei das „Geschick des Seins“, das darüber verfüge, wonach der Mensch fragen dürfe<sup>74</sup>.

Gewiss ist der Massen-Atheismus der Gegenwart weithin als Verfallensein an den Geist der Masse zu charakterisieren, aber dieses Sich-übermächtigen-Lassen ist *Abfall* und wohl nicht generell ohne Schuld. Das gilt freilich in weit größerem Maße von denen, die den gottlosen Zeitgeist zu verantworten haben, als von denen, die dem gottlosen Zeigeist verfallen.

Atheismus und Theismus sind prinzipiell nicht eine Angelegenheit von Schicksal und Zeitverhängnis, sondern sie entspringen menschlich-verantwortlichem Tun und sind eine existentielle Angelegenheit für jeden Einzelnen, der seine Verantwortung nicht auf ein anonymes Kollektiv

---

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, 103.

<sup>68</sup> Ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 51. Er erklärt, kein Gott versammle mehr die Menschen und die Dinge sichtbar und eindeutig auf sich und füge aus dieser Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr, nicht nur die Götter und Gott seien entflohen, sondern auch der Glanz der Gottheit sei in der Welt erloschen (Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, 248).

<sup>69</sup> Ders., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, 102.

<sup>70</sup> Emmerich Coreth, *Gottesfrage heute*, Kevelaer 1969, 12.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd., 11 f.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, 196 f.

<sup>74</sup> Ders., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, 75; vgl. Georg Sigmund, *der Kampf um Gott*, Buxheim <sup>3</sup>1976, 471 f.

abschieben kann. Prinzipiell ist die Entscheidung für oder gegen Gott ethisch relevant. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass der Atheismus in jedem einzelnen Fall schuldhaft ist. *Objektiv* ist er schuldhaft, nicht jedoch immer auch *subjektiv*. Dass der Mensch nicht an das „Man“ (man denkt, man tut) verfällt, das ist eine grundlegende ethische Forderung für jeden Einzelnen. Damit verfehlt der Mensch nämlich sein eigentlich menschliches Verhalten. Heidegger und die Existentialisten nennen das „Verfall in die Un-eigentlichkeit des Daseins“. „Der tiefste Kern der menschlichen Person ist (jedoch) sein ur-eigenes ‚Ge-Wissen‘. Längst bevor sich das Gewissen zu ersten bewussten Regungen durchringt, ist es vorhanden und wirksam. Es ist eine ‚Mit-Gift‘ der menschlichen Natur, das Zentralste im Wesen des Menschen“<sup>75</sup>, das Echo der Stimme Gottes, wie John Henry Newman († 1890) es ausdrückt. Schuldhaft ist der Atheismus nicht in jedem Fall, aber es ist sicher auch falsch, ihn allgemein als schicksalhaft oder als Verhängnis anzusehen.

Festzuhalten ist demnach: Das Christentum hat stets die Überzeugung gehegt, dass die Entscheidung für oder gegen Gott ethisch relevant ist, speziell in seiner katholischen Gestalt, dass die Religion oder die Verehrung Gottes eine Tugend ist und die Leugnung Gottes daher den Menschen mit Schuld belädt. Aber auch die Religionen haben diese Auffassung stets vertreten und vertreten sie noch, durchweg, die Auffassung, dass die Gottlosigkeit ein moralisches Problem ist. Das ist auch eigentlich plausibel.

Also: Atheismus und Theismus sind prinzipiell nicht eine Angelegenheit von Schicksal und Zeitverhängnis, sie entspringen dem Intellekt des Menschen, aber nicht nur, sie entspringen auch menschlich verantwortlichem Tun.

Einen großen Raum nimmt die Rede vom Tod Gottes bei dem russischen Dichter Fjodor Michailowitsch Dostojewskij († 1881) ein. Seine Romane sind allesamt zutiefst bewegt von der Gottesfrage, von der Hingabe an Gott auf der einen Seite und von der leidenschaftlichen Leugnung Gottes auf der anderen Seite, wobei er diese Entscheidung ohne Wenn und Aber nicht schicksalhaft versteht, sondern entscheidungsmächtig, verantwortlich.

In einem seiner Briefe schreibt er: „Das Hauptproblem, das durch alle Teile durchgeführt werden soll, ist das gleiche, das mich bewusst und unbewusst das ganze Leben lang gequält hat

---

<sup>75</sup> Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 474 bzw. 473 f.

- das Dasein Gottes“<sup>76</sup>. Er bezieht sich dabei auf sein gesamtes Werk. Mit diesem Bekenntnis erweist er sich als ein ungemein moderner Mensch, denn mehr denn je ist die Gottesfrage zur zentralen Frage des Menschen heute geworden, wie ich betonte.

In den Romanen Dostojewskijs, speziell in dem Roman „Die Brüder Karamasoff“, werden die Hauptgestalten beständig von der Gottesfrage umgetrieben. Die Gottesfrage gewinnt hier eine solche Intensität und Dichte, dass sie uns in der säkularisierten Welt von heute geradezu unwahrscheinlich vorkommt. Was Dostojewskij dabei vor allem beschäftigt, das ist die Angst und Sorge vor den Folgen des „Todes Gottes“, mehr noch als das bei Friedrich Nietzsche der Fall ist, obwohl auch er, Nietzsche, die verhängnisvollen Folgen des Atheismus durchaus erkennt und artikuliert. Zur Zeit Dostojewskijs lebte in Russland noch der ungebrochene Glaube des orthodoxen Christentums. Die Intelligenz war allerdings damals bereits stark von der Französischen Revolution beeinflusst, von dem Rationalismus, dem Liberalismus und dem atheistischem Nihilismus dieses epochalen Ereignisses<sup>77</sup>.

Bei Dostojewskij lesen wir den oft von Jean Paul Sartre (+ 1980) zitierten Satz: „Wenn Gott nicht ist, ist alles erlaubt“. Dieser Satz findet sich in dem Roman „Die Brüder Karamasoff“. Anders als das bei Sartre der Fall ist, erfüllt dieser Satz oder dieser Gedanke Dostojewskij keineswegs mit Jubel. Er hat ihn mit großer Bekümmernis geprägt. Der Gedanke, was dann durch den Menschen und mit ihm geschieht, wenn alles erlaubt ist, erfüllt den Dichter mit großer Furcht, und er stellt sorgenvoll fest, dass die große Freiheit dann in die größere Unfreiheit umschlagen werde. Solche Gedanken sind heute von brennender Aktualität. Darauf hat Papst Benedikt XVI. gerade in letzter Zeit immer wieder hingewiesen. Ich möchte hier auf vor allem auf die Rede hinweisen, die dieser am 27. Oktober 2011 programmatisch vor den Religionsvertretern anlässlich des Assisi-Treffens vorgetragen hat<sup>78</sup>.

Wörtlich heißt es da: „... das Nein zu Gott hat Grausamkeiten und eine Maßlosigkeit der Gewalt hervorgebracht, die erst möglich wurde, weil der Mensch keinen Maßstab und keinen Richter mehr über sich kennt, sondern nur noch sich selbst zum Maßstab nimmt. Die Schrecknisse der Konzentrationslager zeigen in aller Deutlichkeit die Folgen der Abwesenheit Gottes“.

<sup>76</sup> Arthur Luther, Hrsg., Fjedor Dostojewski - Briefe, Leipzig 1926, 306.

<sup>77</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, Gott und Mensch im Werk Dostojewskijs, in: Theologisches, Nr. 135, 1981, 4156 f.

<sup>78</sup> Dokumentiert durch Kath.net vom 27. Oktober 2011.



Mir müssen den staatlich verordneten Atheismus unterscheiden von jenem, der aus der Verwahrlosung des Menschen hervorgeht, mit der sich lautlos, damit aber umso gefährlicher ein geistiger Klimawechsel vollzieht.

Die Anbetung des Mammon, die Anbetung von Besitz und Macht, erweist sich als eine Gegenreligion, in der der Mensch nicht mehr zählt, sondern nur der eigene Vorteil. Das Verlangen nach Glück degeneriert zum Beispiel zur hemmungslosen, unmenschlichen Begierde, wie sie in der Herrschaft der Droge mit ihren verschiedenen Gestalten erscheint. Da sind die Großen, die mit der hemmungslosen Begierde des Menschen ihr Geschäft treiben, und dann die vielen, die von ihr verführt und körperlich wie seelisch von ihr ruiniert werden“. Eine signifikante Folge ist die Gewalt. Sie wird zur Selbstverständlichkeit. Tatsächlich droht sie heute in allen Teilen der Welt unsere Jugend zu zerstören. Weil Gewalt zur Selbstverständlichkeit wird, ist der Friede zerstört, und der Mensch zerstört sich selbst in dieser Friedlosigkeit. Allgemein ist zu sagen: „Die Abwesenheit Gottes führt zum Verfall des Menschen und der Menschlichkeit ... die Leugnung Gottes (verdirbt) den Menschen ... (beraubt) ihn der Maßstäbe ... und (führt) zur Gewalt ...“<sup>79</sup>.

Es sei daran erinnert, dass Dostojewski sich keineswegs mit dem Gedanken „Gott ist tot“ identifiziert, wie das bei Friedrich Nietzsche der Fall ist. Im Gegenteil, ausdrücklich distanziert er sich davon und macht sich zum leidenschaftlichen Anwalt der Existenz Gottes, speziell auch um der Konsequenzen des Atheismus willen<sup>80</sup>.

Kein Geringerer als Blaise Pascal († 1662) schreibt der Gottesfrage ein ungeheures Gewicht zu, wenn er schreibt: „Es handelt sich (hier) um uns selbst und um unser alles“<sup>81</sup>.

Während Immanuel Kant († 1804) noch an den persönlichen Schöpfergott festgehalten hat, hat Georg Friedrich Wilhelm Hegel († 1831) diesen durch den abstrakten Weltgeist ersetzt. Bei ihm wird die Geschichte zu einem dialektisch notwendigen Prozess, in dem der Weltgeist zu seinem eigenen Selbstbewusstsein erwacht. Der Schüler Hegels, Karl Marx († 1883), ging

---

<sup>79</sup> Vgl. Internet: ZENIT.org - Dokumentation: Ansprache von Papst Benedikt XVI zum Friedentreffen in Assisi am 27. Oktober 2011.

<sup>80</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg i. Br. 1968, 39-44.

<sup>81</sup> Blaise Pascal, Pensées, Paris 1991, Nr. 310.

noch einen Schritt weiter, indem er auch den Weltgeist aus seinem Denken strich und die dialektische Entwicklung der Geschichte für die einzige Realität hielt. In dieser Welt war Gott überflüssig geworden. So war man angekommen bei der vollkommen *säkularisierten* oder bei einer vollkommen *materialisierten* Welt.

In leidenschaftlicher Ablehnung des Hegelschen Idealismus hat der dänische Philosoph Sören Kierkegaard († 1855) den Einzelnen wieder vor Gott gestellt, den einsamen Einzelnen, der sein Heil, unabhängig von seiner Beziehung zu anderen, zu seinen Mitmenschen, zu wirken sucht.

In der gegenwärtigen Philosophie wird der tiefe Zusammenhang zwischen der Beziehung zum Du, also zum Mitmenschen, und zum absoluten Du, zur Transzendenz, in wachsendem Maß betont. So geschieht das etwa bei Gabriel Marcel († 1974), bei Martin Buber († 1965), bei Emil Brunner († 1966) und anderen. Da betont man, dass die Beziehung zwischen Mensch und Mensch sich unmittelbar überträgt auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott<sup>82</sup>.

Für Karl Jaspers († 1969) - dezidiert leugnet er die natürliche Gotteserkenntnis - steht es fest, dass es von einer gewissen Stufe der geistigen Entwicklung an keine Existenz mehr geben kann ohne Transzendenz. Er lehnt es ab, Gott als Du, als persönliches Sein, zu denken, Gott kann nicht Person sein nach Jaspers, weil er als solcher des Menschen zur Kommunikation bedürfe. Mit der Transzendenz meint Jaspers jene metaphysische Aus-richtung des Menschen, eine metaphysische Unruhe, die wir irgendwie bei allen Menschen beobachten können, es sei denn, sie haben sie selber zerstört. Dabei muss man freilich bedenken, dass die Funktion des Transzendenten nicht selten von irgendeiner Ideologie übernommen wird, die zu einer Ersatzreligion wird. Ein besonders charakteristischer Fall einer solchen Ersatzreligion begegnet uns im Marxismus, Ersatzreligion ist hier natürlich nicht metaphysisch zu verstehen, sondern psychologisch<sup>83</sup>.

Der Atheismus der Gegenwart ist ein unüberhörbarer Appell an die Kirche, sich auf das Wesen ihrer Botschaft und ihres Auftrags zu besinnen, das eigentlich Christliche noch deutlicher

---

<sup>82</sup> Ludwig Schulte, Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften, Hrsg. von J. Walterscheid und H. Storz, Heft 20), Düsseldorf 1959, 34.

<sup>83</sup> Vgl. Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143), 106 f.

offenzulegen als bisher, intellektuell, aber auch in der Praxis des Lebens<sup>84</sup>. Gefordert ist in dieser Situation die Offenlegung des eigentlich Christlichen einerseits und die innere Reform der Praxis des Lebens andererseits, wenn man einmal von der ebenso notwendigen intellektuellen Auseinandersetzung oder meinetwegen von dem eben so notwendigen Dialog absieht.

Dabei gilt es zu bedenken, dass angesichts der fortschreitenden Verdrängung des Gottesgedankens aus der Öffentlichkeit die Schwierigkeit entsteht, dass es an Anknüpfungspunkten fehlt für die Glaubensverkündigung und für die Seelsorge, die in früheren Jahrhunderten, speziell auch zur Zeit der ersten Mission der Kirche, noch in großer Zahl vorhanden waren.

Auch das ist zu bedenken: Es fehlt heute vielfach die *Vernunft*, die seit eh und je ein wichtiger Anknüpfungspunkt war, zuweilen gilt sie, die Vernunft, gar als obsolet, das heißt als überholt, als veraltet, als nicht mehr gebräuchlich. Wir sprachen davon.

Der evangelische Theologe Heinz Thielicke († 1986) schreibt vor mehr als fünf Jahrzehnten: „Der heutige Mensch ist, weit entfernt, ein religiöser oder auch nur ein vernünftiger Mensch zu sein, weithin nur ein Nervenbündel“<sup>85</sup>.

Der Atheismus breitet sich umso mehr aus, je mehr er sich ausbreitet. So könnte man die Situation charakterisieren. Das heißt: Der Atheismus entwickelt eine innere Dynamik der Reproduktion. Und es ist nicht leicht, diese Entwicklung zu bremsen.

Die Verkündigung der Kirche scheint diese Situation, die wachsende Verdrängung des Gottesgedankens aus der pluralistischen Öffentlichkeit, geistig noch nicht genügend realisiert zu haben<sup>86</sup>.

Mit dem neuzeitlichen Atheismus verbindet sich im Allgemeinen, jedenfalls anfänglich, ein kühner Fortschrittsoptimismus. Das gilt vor allem für den Atheismus des 19. Jahrhunderts. Man ging davon aus oder vertrat die Meinung, dass, wenn einmal alle Gesetze der Materie erkannt seien, der Mensch das irdische Paradies verwirklichen könne, aus dem ein neidischer

---

<sup>84</sup> Joseph Ratzinger, Wahrheit und Zeugnis, Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht, Düsseldorf 1964, 96–99.

<sup>85</sup> Heinz Thielicke, Das Ende der Religion, Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Theologische Literaturzeitung 81, 1956, 318.

<sup>86</sup> Anton Läßle, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 228.

Gott die Menschen um ihres Wissensdurstes willen vertrieben habe. Arthur Schopenhauer († 1860) spricht von dem „alten Juden im Wolkenkuckucksheim“, so nennt er Gott, der die Menschen mit unverständlichen, psychischen und hygienischen Geboten sowie mit Schuldgefühlen gequält und krank gemacht habe. Ähnliche Gedankengänge finden wir bei Friedrich Nietzsche († 1900).

Neben einem auffallendem Fortschrittsoptimismus finden wir dann aber bereits im 19. Jahrhundert *auch* Hinweise auf das Unheil, das aus dem Atheismus folgt, wie das etwa bei Friedrich Nietzsche der Fall ist, wenn er von der langen Folge „von Zerstörung, Untergang, Umsturz“ spricht, „die nun bevorstehen“, von der „ungeheure(n) Logik von Schrecken, welche Europa alsbald einwickeln muss“<sup>87</sup>.

Heute ist der im 19. Jahrhundert dominante Fortschrittsoptimismus im Kontext des Atheismus im Allgemeinen zurückhaltender geworden, dennoch zieht er sich noch immer irgendwie durch alle atheistischen Spielarten hindurch, am stärksten noch im marxistischen Atheismus.

Wenn der triumphalistische Fortschrittsoptimismus in der Gegenwart teilweise abgelöst wurde durch eine gewisse Skepsis, so ist das nicht zuletzt bedingt durch die Schrecken der Kriege des 20. Jahrhunderts sowie durch das Erlebnis der Ohnmacht des Menschen angesichts der naturwissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten, deren Dynamik dem Menschen zu entgleiten droht und aus denen sich ein bedrängender Appell an das Ethos des Menschen ergibt. Jean Paul Sartre († 1980) spricht beispielsweise das aus, was viele nachdenkliche Atheisten heute empfinden, wenn er sagt: „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, zur gequälten Freiheit, einsam, im Bodenlosen existierend“. Ähnlich spricht Heidegger († 1976), der großen Einfluss auf Sartre gehabt hat, von der Angst und Verzweiflung des Menschen in seiner „Geworfenheit“, in der er sich im entschlossenen Handeln als er selbst zu konstituieren hat. Der Schriftsteller Gottfried Benn († 1956) artikuliert hier einen gewissen existentiellen Stoizismus, wenn er sagt: „Im Dunkel leben, im Dunkel tun, was wir können“<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968, 227; vgl. Henning Kössler, Art. Atheismus, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, Tübingen 1957, 677 (Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882; ders., *Der Antichrist*, 1895).

<sup>88</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968, 227; vgl. B. Wellershoff, Gottfried Benn, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, Tübingen 1957, 1038.

Fortschrittsoptimistisch gebärdet sich der Atheismus noch, wenn sich in seiner populären Gestalt gern mit ihm die Vorstellung verbindet, die Religion sei als solche rückwärts gerichtet und reaktionär, sie sei inhuman, sie quäle den Menschen und beraube ihn der Lebensfreude, während die Gottlosigkeit ihn glücklich und frei mache.

Ist auch der Atheismus der Gegenwart zum Teil noch vom Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts bestimmt, speziell in den verschiedenen Formen des voluntativen Atheismus, so stellt er sich doch heute nicht selten als bekümmertes Atheismus dar, speziell in jenen Formen, die aus der unbeantworteten Theodizee-Frage hervorgehen.

Wenn man sich mit der Frage nach Gott bzw. mit der Frage der Gottesleugnung beschäftigt, so ist es dringend notwendig, dass man zunächst die Begriffe klärt. Eine wenig durchreflektierte Terminologie führt im Gespräch nicht selten zu folgenreichen Missverständnissen.

So wird beispielsweise immer wieder, auch in äußerst seriösen Publikationen, auch in theologischen Zusammenhängen, die natürliche Gotteserkenntnis als Gottesglaube bezeichnet. Das aber dient der Verwirrung.

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen Glauben und Wissen. Wenn wir als Oberbegriff den Begriff der Erkenntnis nehmen, so sind Glauben und Wissen zwei Formen der Gewinnung von Erkenntnis. Das Wissen führt dann zu natürlicher Erkenntnis, das Glauben zu übernatürlicher Erkenntnis. Wissen ist Erkenntnis durch Eigeneinsicht, Glaube ist Erkenntnis durch Fremdeinsicht, Übernahme von Fremdeinsicht. Diese erfolgt jedoch nicht willkürlich, das wäre ethisch nicht zu vertreten, sondern auf Grund der Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen. Also auch im Fall des Glaubens, verstanden als Übernahme von Fremdeinsicht, kann man nicht auf ein rationales Moment verzichten, nämlich die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen. Das bedeutet: Er muss intellektuell und moralisch zuverlässig sein, er muss „sci-ens“ sein „verax“, das heißt: Er muss die Wahrheit sagen können und wollen.

Wenn wir von Gottesglauben einerseits und von der natürlichen Gotteserkenntnis andererseits sprechen, so geht es uns in einen Fall um das, was wir mit Hilfe der „ratio“, aus Eigeneinsicht, philosophisch-spekulativ, von Gott erkennen können, im anderen Fall um das, was uns durch die Offenbarung als Selbstmitteilung von Gott her zugekommen ist, wobei wiederum mit Hilfe

der „ratio“, durch Eigeneinsicht, festgestellt sein muss, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Offenbarung und nicht um menschliche Fiktion, um menschliche Phantasie handelt. Die Offenbarung Gottes kann man nicht einfach behaupten, die Behauptung muss in diesem Fall auch begründet werden, es muss gezeigt werden, dass es Vernunftgründe gibt für die Wahrheit dieser Behauptung.

Demnach *weiß* ich um den Gott der Philosophen und *glaube* an den Gott der Offenbarung. So muss ich jedenfalls sprechen im Sinne einer geläuterten Begrifflichkeit oder wenn ich den Begriff „glauben“ im Sinne der katholischen Theologie verstehe. Man muss demnach unterscheiden zwischen der philosophischen und der theologischen Gotteserkenntnis. Es gibt die Erkenntnis Gottes auf Grund rationaler Schlussfolgerung, wie sie der Metaphysik zuzuordnen ist, und die Erkenntnis Gottes aus theologischen Überlegungen, die im Glauben bzw. in der Offenbarung ihr Fundament haben. Der Glaube ist die Antwort auf die Offenbarung. Glaube und Offenbarung sind korrele Begriffe.

Es gibt, so stellt das Erste Vatikanische Konzil fest, zwei Erkenntnisordnungen oder zwei Erkenntnisweisen. Das Konzil spricht von dem „duplex ordo cognitionis“ des Menschen, besser wäre es vielleicht gewesen, wenn es von dem „duplex *modus* cognitionis“ gesprochen hätte. Auf der einen Seite steht die Offenbarung, auf der anderen Seite das, was die natürliche Reflexion leisten kann und auch zu leisten hat. Das sind zwei wesentlich sich unterscheidende Erkenntnisweisen unseres Geistes, die Erkenntnisgewinnung durch die natürliche Vernunft - das nennen wir Wissen - und die Erkenntnisgewinnung durch die Offenbarung Gottes oder durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft - das nennen wir Glauben. Wir unterscheiden hier die natürliche Erkenntnis und die übernatürliche.

Es empfiehlt sich also, dass wir klar unterscheiden zwischen Glauben und Wissen, zwischen jenen zwei Erkenntnismodi oder Erkenntnisordnungen, zu denen unser Geist befähigt ist. Dabei darf man nicht übersehen, dass auch im alltäglichen Leben der Glaube ein Weg ist, Erkenntnis zu gewinnen, auf den nicht verzichtet werden kann.

In diesem Sinne sagt der Philosoph Aristoteles († 322 v. Chr.) - 20 Jahre lang war er Schüler Platons († 347 v. Chr.) -: Wer lernen will, muss glauben. Er will damit sagen, dass bei allem Lernen das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit und die Kenntnisse des Lehrenden die Grundlage

sind, dass das Allermeiste, das der Schüler vom Lehrer übernimmt, Glaubenswissen ist (natürliches Glaubenswissen), da dieser die Wahrheit des Gelernten in der Regel nicht nachprüfen kann, prinzipiell schon, aber faktisch nicht. Andererseits gilt aber auch, dass im Bereich des Welttranszendenten nicht nur mit Glauben gearbeitet werden kann, sondern dass auch hier, zumindest ansatzweise, das Wissen seinen Ort hat, sofern die menschliche Vernunft eben zur Erkenntnis der Existenz Gottes und seiner grundlegenden Eigenschaften vordringen kann.

Um einer klaren und unmissverständlichen Terminologie willen sollte man die philosophische Gotteserkenntnis nicht Glauben oder Gottesglauben nennen. Den Gott der Philosophen erkenne ich, um ihn weiß ich, glauben aber kann ich nur an den Gott der Offenbarung. Statt zu fragen: Glaubst du an Gott?, müsste ich eigentlich korrekter Weise fragen: Erkennst du die Existenz Gottes an? Die Frage „Glaubst du an Gott“ kann, korrekt ausgedrückt, nur bedeuten: Glaubst du, dass Gott sich geoffenbart hat? Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, weil die natürliche Gotteserkenntnis die Grundlage der rationalen Glaubensbegründung, der Fundamentaltheologie, des rationalen Aufweises der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungspredigt ist. Wir bauen nicht auf Gottesglauben, sondern auf Gotteserkenntnis auf.

Ohne philosophische Gotteserkenntnis und ohne die Antwort auf die anderen Fragen der „Praeambula fidei“ (wie die Unsterblichkeit der Seele, die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen und andere Vorfragen der philosophischen Erkenntnislehre, der philosophischen Anthropologie und der philosophischen Ethik) hinge unsere Argumentation in der Luft.

In der Scholastik hat man sich Gedanken darüber gemacht, ob ein und dieselbe Person zugleich um das Dasein Gottes wissen und daran glauben könne, ob also ein und dieselbe Person zugleich Gottes Existenz wissen und glauben könne. Von einer Reihe von Theologen der Scholastik, wie etwa von Alexander von Hales († 1245), Bonaventura (†] 1274) und Albertus Magnus († 1280), sowie auch von späteren bedeutenden Theologen, wie etwa von Franz Suarez († 1617), wird diese Frage bejaht mit der Begründung, dass im einen Fall die natürliche Einsicht der Grund der Erkenntnis dieser Wirklichkeit sei, im anderen Fall aber die göttliche Offenbarung. Sie weisen darauf hin, dass das natürliche Erkennen einerseits und der Glaube andererseits verschiedenen Seinsordnungen angehören, dass das Erkennen der Ordnung der Natur angehört, der Glaube aber der Ordnung des Übernatürlichen. Anders ausgedrückt: Man

weist darauf hin, dass beim Gottesglauben und bei der Gotteserkenntnis jeweils das Formalobjekt verschieden ist. Thomas von Aquin († 1274) teilt diese Meinung nicht. Er hält den Glauben an Gott und das Wissen von ihm für nicht vereinbar miteinander. Er sagt: Was ich weiß, brauche ich nicht zu glauben, kann ich auch gar nicht glauben. In seiner *Summa Theologiae* erklärt er, es sei unmöglich, dass dieselbe Wahrheit von derselben Person gewusst und geglaubt werde. Er sagt: „*Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum*“<sup>89</sup>. Seine Begründung dafür ist die, dass die mit dem Wissen verbundene klare Einsicht in die Wahrheit nicht zusammen mit dem Dunkel des Glaubens bestehen kann. Wohl aber hält er es für möglich, dass dieselbe Wahrheit von der einen Person gewusst, von der anderen aber geglaubt werde. Ebenso hält er es für möglich, dass ein und derselbe Mensch ein natürliches Wissen vom Dasein Gottes hat, sofern er der Urheber der natürlichen Ordnung ist, und einen übernatürlichen Glauben an sein Dasein, sofern er der Urheber der übernatürlichen Ordnung ist, denn, so sagt er, der übernatürliche Glaube schließt Wahrheiten ein, die im natürlichen Wissen nicht enthalten seien. Thomas rekurriert hier (im Grunde einsichtiger) also nicht auf die Verschiedenheit des Formalobjektes, wie das unter anderen auch sein Lehrer Albertus Magnus († 1280) tut. Diese Auffassung lässt er nicht gelten. Er rekurriert demgegenüber auf die Verschiedenheit des Materialobjektes. Unter diesem Aspekt hält er den Glauben an Gott und das Wissen von Gott für miteinander vereinbar. In diesem Fall ergänzen sich nämlich die beiden Erkenntnisweisen<sup>90</sup>.

Die von der Welt aufsteigende Erkenntnis führt uns an das Geheimnis Gottes heran, sie führt uns an die Schwelle, an das Tor seiner geheimnisvollen Existenz, aber sie vermag das Tor nicht aufzuschließen, sie vermag die Schwelle nicht zu überschreiten. Der Schlüssel steckt nämlich nicht außen in der Tür, sondern innen. Deshalb kann nur Gott das Tor öffnen, der drinnen ist. Die natürliche Gotteserkenntnis vermittelt indessen Gewissheit, dass Gott existiert, sie tut das auf dem Fundament des Kausalprinzips. Die intellektuelle Operation, um die es hier geht, das Schlussverfahren auf Grund des Kausalgesetzes, vermag jedoch nicht eine Evidenz von der Existenz Gottes, wohl aber eine vernünftige Gewissheit von ihr herbeizuführen, sie vermag jedes „*dubium prudens*“, jeden vernünftigen Zweifel an der Existenz Gottes zu beseitigen, nicht aber jedes „*dubium emotionale*“ oder „*affectivum*“, sie vermag vor allem nicht eine Evidenz herbeizuführen, was bei philosophischen Fragen und - allgemein - in den Geisteswissenschaften ohnehin durchweg nicht möglich ist. Das liegt in der Natur der Sache.

<sup>89</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II, q. 1, a. 5.

<sup>90</sup> Ebd., a. 7.



Wir sprechen hier von einer freien Gewissheit, weil der Wille hier einerseits an der Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Problem und andererseits an der Zustimmung zu dem Ergebnis dieser Denkopration beteiligt ist.

Aber es handelt sich hier um eine *Gewissheit*, nicht um eine *Wahrscheinlichkeit*. Von einer Wahrscheinlichkeit, von einer „probabilitas“, sprechen wir, wenn noch vernünftige Zweifel zurückbleiben, „dubia prudentia“.

Die Hinführung zu der freien Gewissheit hinsichtlich der Tatsache, dass Gott existiert, muss nicht in jedem Falle gelingen. Dabei ist zu bedenken, dass es auf dem vorwissenschaftlichen Weg leichter ist, Gewissheit von der Existenz Gottes zu bekommen, als auf dem wissenschaftlichen, und zwar deshalb, weil bei dem wissenschaftlichen Weg alle Einwände berücksichtigt bzw. entkräftet werden müssen.

Was wir mit Hilfe unserer natürlichen Vernunft von Gott erkennen können, ist nicht sehr umfangreich. Wir erkennen so, dass Gott die unendliche Seins- und Wertfülle ist, dass er personal ist und dass er ohne Grenze, ohne Einschränkung und ohne Unvollkommenheit ist, aber was die göttliche Unendlichkeit an eigentlicher bestimmter Wirklichkeit einschließt, das wissen wir nicht auf Grund unserer natürlichen Erkenntnis. Da führt uns dann die übernatürliche Offenbarung weiter.

Was mit der natürlichen Vernunft erreicht wird, ist Gott als das „ens a se“, als die „causa prima“, als der „actus purus“. Mit der natürlichen Vernunft erkennen wir, dass Gott das „summum esse“ und das „summum bonum“ ist, die unendliche Seins- und Wertfülle und gegebenenfalls noch, dass er ein personales Wesen ist. Mit der natürlichen Vernunft erreichen wir den Gott der Philosophen. Dieser schenkt dem Menschen keine existentielle Begegnung. Er ist aber ein stummer Gott, mit dem er nicht in Kontakt treten kann. Das aber will der Mensch, so entspricht es seiner tiefsten Sehnsucht. Das beweist die Existenz der Religionen. Die Religionen sind allerdings ein Weg von unten nach oben, nicht von oben nach unten, wenngleich sie in der Regel den Anspruch erheben, Offenbarung Gottes zu sein. De facto ist das, was die Religionen als Offenbarung verstehen jedoch eine spezifische Form der philosophischen Gotteserkenntnis.

Wenn der Mensch das Geheimnis Gottes erkennend erreichen kann, wenn er also an die Außenseite des Geheimnisses sich herantasten kann, so ist er dazu in der Lage als geistiges Wesen in seiner Seinsoffenheit, in seiner Hinordnung auf das Sein schlechthin, näherhin auf das unendliche Sein. Wäre es nicht so, könnten wir einen Gegenstand weder als seiend noch als begrenzt seiend erfassen. Weil der Mensch auf das Sein als solches hingeeordnet ist, deswegen ist er auch offen für das Sein schlechthin, für das Geheimnis Gottes, für den Geheimnisreichtum Gottes, für die Innenseite dieses Geheimnisses, die er, der Mensch, allerdings nur horchend und gehorchend empfangen kann, die ihm nur dann geschenkt werden kann, wenn er sich dem in demütiger Bereitschaft öffnet. Weil der Mensch denkend (mit seiner natürlichen Erkenntniskraft) auf Grund von rationalen Überlegungen und Schlussfolgerungen Gott erreichen kann und offen ist für eine Ansprache Gottes, deshalb ist ein Sich-Versagen gegenüber einer solchen Ansprache, gegenüber einer solchen, sein inneres Wesen erfüllenden Offenbarung ein Frevel gegen die Bestimmung seiner eigenen Natur und damit objektiv eine schwere Schuld, objektiv, wohlverstanden, unter Absehung von den subjektiven Momenten<sup>91</sup>.

Durch das Denken kann sich der Mensch nur an die Außenseite jenes Geheimnisses herantasten, das wir Gott nennen. Das ist ihm möglich dank seiner Hinordnung auf das Sein schlechthin. Als geistiges Wesen ist der Mensch nämlich offen auf das Sein hin, infolgedessen auch auf das unendliche Sein hin. Ohne diese Offenheit könnte er einen Gegenstand weder als seiend noch als begrenzt seiend erfassen. Von daher, von dieser Seinsoffenheit des Menschen her, rührt auch seine Offenheit für die Innenseite des göttlichen Geheimnisses, für den Geheimnisreichtum Gottes, wenn dieser Gott sich offenbart, wenn er sich selbst dem Menschen mitteilt. Das geschieht in der Offenbarung, Kommunikation Gottes mit dem Menschen.

Über das innere Leben Gottes kann der Mensch nur demütig hörend, horchend und gehorchend, etwas erfahren, durch die demütige Annahme der Offenbarung, wie sie im Glauben geschieht. Wird ihm eine solche Offenbarung tatsächlich geschenkt, so darf er sich ihrer nicht entziehen, so kann er sich ihrer nicht entziehen, ohne – objektiv betrachtet – schwer schuldig zu werden.

Die natürliche Gotteserkenntnis kann immer nur einen sehr unvollkommenen Gottesbegriff liefern. Der Gott der natürlichen Offenbarung, das „ens a se“, die „causa prima“, der „actus pu-

---

<sup>91</sup> Walter Kern, Franz-Joseph Schierse, Günter Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 151 - 159.

rus“, das „*summum esse*“ und das „*summum bonum*“, der Gott der Philosophen, ist ein stummer Gott. Er bleibt unerreichbar. Er lässt den Menschen in seiner existentiellen Erwartung und Hoffnung kalt. Der Gott, zu dem er auf dem Weg des schlussfolgernden Denkens kommt, durch den Vergleich Gottes mit der Schöpfung, bleibt ihm im Grunde fern, er bleibt ihm letztlich verborgen. Wie aber gerade das Phänomen der Religionen in der Menschheit es bezeugt, gibt der Mensch sich damit nicht zufrieden. Das Erkennen Gottes genügt ihm nicht. Die verschiedenen Religionen sind in ihrer Vielfalt ein Ausdruck dafür, dass der Mensch mehr über Gott erfahren will, als das natürliche Erkennen ihm vermitteln kann, dass er irgendwie in eine personale Beziehung zu Gott treten möchte. Gleichzeitig kommt aber in den Religionen auch die Unsicherheit des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen zum Ausdruck, sofern sie in ihrer Vielfalt und in ihrer Widersprüchlichkeit nicht das sind, was sie zu sein beanspruchen. Sie zeigen immerhin, dass der Mensch sich Gedanken macht über das Geheimnis der Transzendenz und dass er sich Einiges zusammenreimt über deren Wesen. Zwar wird dabei in der Regel der Anspruch der Offenbarung erhoben, aber sie sind es nicht. Hier geht der Weg nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben.

Missverständlich ist in diesem Kontext die fehlende Unterscheidung von Wissen und Glauben, von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, ebenso missverständlich ist hier aber auch die undifferenzierte Rede von der Gotteserfahrung oder von der religiösen Erfahrung. Von der Gotteserfahrung und – allgemeiner – von der religiösen Erfahrung spricht man heute gern, in gewisser Weise gar exzessiv. Allein, im strengen Sinne gibt es hier keine Erfahrung, wenn wir Erfahrung als unmittelbare Begegnung verstehen, weil Gott nicht ein Gegenstand unserer sinnhaften Welt ist, weil er transzendent ist. Man *kann* von Gotteserfahrung sprechen, aber nur in einem weiteren oder (besser) in einem mittelbaren Sinn. Bei Erfahrung denken wir zunächst an den unmittelbaren, sinnhaften Kontakt mit der Wirklichkeit. In diesem Sinne gibt es keinerlei Erfahrung der Transzendenz. Die Transzendenz kann nur in ihren Reflexen innerhalb der Immanenz erfahren werden. Verstehen wir „erfahren“ im engeren Sinne, müssen wir festhalten, dass alles, was wir erfahren, stets nur in-nerweltlicher Natur ist, dieser unserer Welt immanenten Wirklichkeit angehört. Wir können die Grenze erfahren, nicht aber das, was jenseits davon ist. Das, was jenseits ist von dieser Grenze, können wir nur erschließen, denn wo eine Grenze ist, da muss auch ein Jenseits dieser Grenze sein. Aber das ist ein Wissen, nicht eine Erfahrung, ein Wissen, das wird mir bewusst wird durch einen intel-

lektuellen Akt, eben durch einen Kausalschluss. Was immer wir erfahren, „erfahren“ im Sinne unmittelbarer Kontaktnahme, das ist innerweltlicher Natur.

Das gilt auch für den religiösen Menschen bzw. für den, der zum Glauben an die Offenbarung bzw. an die Botschaft der Kirche gekommen ist. Die Gnade ist, streng genommen, nicht erfahrbar. Was immer wir davon erfahren, sind weltimmanente Wirkungen, die wiederum ganz dieser unserer Ordnung angehören. Alle religiösen „Erfahrungen“ gehören ganz und gar dieser Welt an. Dass sie von Gott gewirkt sind, erschließen wir, aber das geht auch nur auf dem Fundament des Glaubens. Als von Gott her bewirkt können wir sie nicht (unmittelbar oder direkt) erfahren, können wir sie aber auch nicht (unmittelbar oder direkt) erkennen. Ihre göttliche Bewirkung, die selbstverständlich gegeben sein kann, kann nur geglaubt werden, mit Hilfe des Erkenntnismodus des Wissens oder der natürlichen Erkenntnis kann sie nicht erreicht oder erfasst werden.

In den innerweltlichen Wirkungen der Gnade erkennt der *Gläubige* die Manifestation Gottes und der jenseitigen Welt, wohingegen der *Ungläubige* sie als psychische Erlebnisse qualifiziert, die für ihn in ihrer Kausalität innerweltlich hinreichend erklärt werden können.

Sehr oft ist heute die Rede von Gotteserfahrung und auch von Glaubenserfahrungen, sie ist jedoch missverständlich. In Ordnung ist die Rede von Gotteserfahrung und von Glaubenserfahrungen, wenn man Erfahrung in einem weiteren Sinn versteht, nämlich als einen diffusen intellektuellen Akt, als Ahnung des Geistes, so wie wir etwa auch von Wertfühlen sprechen. In dem Fall steht der Begriff „Erfahrung“ für Intuition oder für ein summarisches, erkenntnismäßiges Erfassen der Wirklichkeit, verstanden als konträren Gegensatz zum diskursiven Denken, also komplementär. Ein solcher Erkenntnisakt mag freilich tiefer eindringen in die Wirklichkeit als das diskursive Denken, ist jedoch immer auf dieses angewiesen, wenn er sich des Inhalts seiner Erkenntnis bewusst werden will und vor allem wenn er diesen Inhalt anderen mitteilen will. Aber auch hier wird streng genommen die jenseitige Realität nicht erreicht, nicht direkt und unmittelbar.

Um das Gemeinte noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Die Transzendenz wirkt sich in der Immanenz aus, bedient sich dabei aber stets der weltimmanenten Wirklichkeiten. Alles, was wir erleben, ist immer nur diese unsere Welt, die Transzendenz erreichen wir dabei ledig-

lich durch ein Schlussverfahren auf der Grundlage des Kausalprinzips oder durch den begründeten Glauben, dass Gott hier am Werk ist. Aber auch der begründete Glaube findet seine Begründung letztlich im Kausalprinzip. Deshalb ist auch die Gnade, streng genommen, nicht zu erfahren. Was dabei erfahren wird, sind immer nur ihre weltimmanenten oder innerweltlichen Wirkungen.

Ich möchte hier auf das Beispiel der Eucharistie verweisen: Das Wesen der Transsubstantiation erreiche ich immer nur durch den Glauben. Und die Wirkungen, die im Glaubenden daraus hervorgehen, sind psychologische Vorgänge, von denen der Glaubende freilich weiß, dass sie durch den gegenwärtigen Christus gewirkt sind, während der Ungläubige in ihnen nur psychologische Vorgänge sieht.

Wo immer die Transzendenz in der Immanenz wirksam wird, bedient sie sich der weltimmanenten Wirklichkeiten. Als Übernatürliches begegnet uns das Übernatürliche nicht in dieser Welt, selbst wenn ein Heiliger oder ein Engel erscheint oder wenn Gott ein Wunder wirkt. Das Übernatürliche, die jenseitige Welt ist daher, streng genommen, nicht erfahrbar. Sie ist erfahrbar in dieser Welt nur in ihren Wirkungen, in ihren innerweltlichen Wirkungen.

Alles, was wir erleben, ist immer nur Welt. Die Transzendenz aber erreichen wir dabei immer nur durch ein Schlussverfahren auf der Grundlage des Kausalprinzips oder durch den begründeten Glauben, dass - in einem konkreten Fall - Gott am Werk ist.

Den so genannten Gottes- oder Glaubenserfahrungen liegt stets ein Kausalschluss zugrunde, sofern ein Gläubiger bestimmte, ungewohnte Wirkungen auf Gott zurückführt. Darin wird ihm der Ungläubige jedoch in der Regel nicht folgen. Was der Gläubige als übernatürliche Erfahrung definiert, das qualifiziert der Ungläubige als psychische Erlebnisse, die für ihn in ihrer Kausalität hinreichend *innerweltlich* erklärt werden können. Was anderes sind jedoch die Wunder, die Gott wirkt, sie sind keine „Glaubenserfahrungen“, sondern Wirklichkeitserfahrungen oder außergewöhnliche Ereignisse, von denen her wir auf Gott schließen, der hier ein Zeichen seiner selbst gibt.

Sind uns diese Zusammenhänge klar, so werden wir uns nicht wundern über die Absenz von religiösen Erfahrungen in concreto, so werden wir vor allem auch in dieser Absenz nicht ein

Argument gegen die Wirkmächtigkeit der religiösen Wirklichkeiten sehen. Wir werden dann nicht mehr auf Glaubens- und Gotteserfahrungen warten, um darin eine Bestätigung übernatürlicher Vorgänge und Geschehnisse zu erhalten, sondern uns ihnen gegenüber einfach nur öffnen durch die entsprechende Einstellung und dankbar sein, wenn wir „Erfahrungen“ machen. Auf jeden Fall werden wir, wenn sie uns nicht geschenkt werden, wenn sie ausfallen, nicht beunruhigt sein. Der gläubige Mensch weiß, dass die übernatürlichen Wirklichkeiten präsent sind, auch wenn er keine Erfahrungen damit macht.

Die Begriffe „*Glaubenserfahrung*“ oder „*Gotteserfahrung*“ sind also mit Vorsicht zu verwenden. Rational erreicht der Mensch das Jenseits nur durch ein Schlussverfahren auf der Grundlage des Kausalprinzips und der selbstverständlichen Voraussetzung, dass es sich dabei um ein Seinsgesetz handelt, das heißt um ein Gesetz, dessen Gültigkeit nicht nur von physischer, sondern auch von metaphysischer Qualität ist. Solche Distinktionen sind wichtig, damit die Erkenntnis, dass wir immer nur Innerweltliches erfahren, dass alles, was uns begegnet, innerweltlich ist, uns nicht zu einem Argument gegen den Glauben wird.

Daher ist es etwa töricht zu sagen: Ich habe keine metaphysische Erfahrung, deshalb gibt es keine Transzendenz. Auch jene, die den Anspruch erheben, solche Erfahrungen zu haben, erfahren immer nur den Reflex der transzendenten Wirklichkeit, ihren Widerschein. Der Zugang zu dieser Realität führt über das Denken und über den Glauben, der dann freilich vor dem Denken gerechtfertigt sein muss. Dieses Faktum erklärt sich daraus, dass das menschliche Erkennen stets bei der sinnhaften Erfassung der Wirklichkeit beginnt, um dann mit Hilfe der Abstraktion zu allgemeinen Erkenntnissen zu gelangen. Der menschliche Geist ist an die Materie gebunden. „*Omnis cognitio incipit a sensibus*“ sagt Thomas von Aquin († 1274).

Dem Wort „Atheismus“ liegt das griechische Adjektiv „*átheos*“ zugrunde, das soviel bedeutet wie „gottlos“, „ohne Gott“, „gottverlassen“. Der „*átheos*“ ist dann der Gottesleugner, die „*átheoi*“ sind dann die Gottesleugner oder die Gottlosen. „*theós*“ heißt „Gott“ im Griechischen. Wird das „*a*“ davor gesetzt, ist dieses als Praefixum privativum zu verstehen, das den Sinn der Negation hat. So unterscheiden wir etwa „gehorsam“ und „ungehorsam“, „sentimental“ und „unsentimental“. Im Lateinischen hat man hier die griechische Terminologie übernommen. Demgemäß spricht man im Lateinischen von „*atheus*“ adjektivisch und substantivisch. Die „*atheí*“ sind dann die Atheisten.

Die Philosophie versteht den Atheismus ein wenig anders als die Religionswissenschaft. In der Religionswissenschaft versteht man den Atheismus als Gegensatz zum Theismus, in der Philosophie als Gegensatz zur Religion. Die philosophische Terminologie ist also weiter.

In der Religionswissenschaft spricht man daher von atheistischen Religionen, wo immer die Vorstellung eines persönlichen Weltlenkers und Welterschöpfers fehlt, wo man also wohl ein höchstes Wesen anerkennt, es aber als unpersönliche Macht versteht. Atheistische Religionen findet die Religionswissenschaft bei manchen Neger- und Indianervölkern, in deren Mittelpunkt eine unpersönliche Schicksalsmacht steht. In diesem Verständnis wird dann auch der Ur-Buddhismus in der Religionswissenschaft als atheistische Religion qualifiziert. Beim Ur-Buddhismus ist man allerdings teilweise der Meinung, dass er nicht eine atheistische Religion ist, sondern dass er gar nicht einmal mehr als Religion verstanden werden darf<sup>92</sup>. Als atheistisch im Sinne der Religionswissenschaft wird im Allgemeinen nicht nur der Ur-Buddhismus in Indien verstanden, als atheistisch im Sinne der Religionswissenschaft versteht man auch einige weitere indische Religionen, für die das höchste Prinzip das un-beugsame Gesetz des „karma“ ist, das Gesetz der Taten, dem auch die Götter unterworfen sind.

Für diese Religionen ist das „karma“ das Absolute, das dabei als eine unpersönliche Macht verstanden wird. In den ältesten Upanischaden - wir sprechen hier vom Brahmanismus im engeren Sinne - wird das Absolute, das „atman-brahman“, eindeutig unpersönlich gedacht, wobei in ihm die Unerbittlichkeit des „karman“, des unabänderlichen Gesetzes der Taten, herrscht. In der Theorie ist das hier jedenfalls so. De facto ist es jedoch so, dass mit dieser unpersönlichen Gottesvorstellung die Vorstellung einer Vielzahl von Göttern und Dä-mo-nen koexistiert und dominiert..

Das gilt auch sonst für die Religionen, in denen eine unpersönliche Schicksalsmacht im Vordergrund steht. Diese Vorstellung hält sich nicht durch, immer wieder übernehmen Götter die absolute Stellung in ihnen und lösen das unpersönliche Prinzip ab.

---

<sup>92</sup> Häufiger hat man den Ur-Buddhismus als klassisches Beispiel für eine Religion ohne einen persönlichen Gott angeführt, nicht zu Unrecht hat man jedoch des Öfteren darauf hingewiesen, dass in diesem System ein persönlicher Gott zwar nicht erwähnt, aber auch nicht geleugnet wird, und dass Buddha selbst bereits im Ur-Buddhismus als ein übernatürliches Wesen, wenn auch nicht als Weltenschöpfer, angesehen worden ist.

Im Brahmanismus im weiteren Sinne, den wir heute als Hinduismus bezeichnen, der zwischen dem vierten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstanden ist, bildete sich eine Art von pantheistischem Monotheismus aus, sofern man sich hier den einen Gott als Weltschöpfer und allmächtigen Weltherr vorstellt, aus dem die Welt und die Einzelseelen emanieren, das heißt: hervorfließen oder hervorgehen. Wir sprechen hier von Panentheismus, das Wort Pantheismus ist hier nicht ganz passend, weil im Pantheismus Gott mehr ist als die aus ihm emanierende Welt. Das aber ist im Panentheismus nicht der Fall. Ungeachtet dessen ist die Personhaftigkeit Gottes in diesem religiösen Denken nicht entfaltet oder bestenfalls nur ansatzweise gegeben. Das Göttliche oder die Gottesvorstellung zeigt sich hier auf jeden Fall in einer merkwürdigen Verschwommenheit, speziell auch insofern, als sich der eine Gott dann schließlich in zahlreichen Göttern darstellt, wenn aus dem göttlichen Urprinzip zunächst die drei Götter Shiva, Vischnu und Brahma hervortreten, die dann wiederum in unzähligen Untergöttern wirksam werden. Es gibt allerdings im Hinduismus eine Reihe von religiös-philosophischen Systemen, die einen persönlichen Gott ausdrücklich und vehement ablehnen.

Es gibt auch einige primitive Neger- und Indianervölker, bei denen der höchste Gott als eine unpersönliche Schicksalsmacht angesehen wird, die dann wiederum mit einer Vielzahl von Göttern koexistiert<sup>93</sup>.

Im philosophischen Bereich versteht man, wie gesagt, den Atheismus nicht als Gegensatz zum Theismus, sondern zur Religion überhaupt. Hier fasst man alle persönlichen und unpersönlichen Gottesvorstellungen zusammen und weist so die Vorstellung oder die Begrifflichkeit eines religiösen Atheismus zurück. Man versteht unter Atheismus dann die Leugnung der Existenz Gottes oder die Leugnung jedweder Erkennbarkeit der Transzendenz, also die Ablehnung jeder Religion.

Für den philosophischen Atheismus ist von daher jede Form von Religion schlichtweg ein Irrtum, steht der Mensch als „ens religiosum“ auf einer niederen Stufe seiner Entwicklung, überwindet der Mensch die Religion im Zuge seiner geistigen Evolution.

Im philosophischen Verständnis bedeutet Atheismus demnach Absenz jeglicher Religion, im philosophischen Verständnis wird jede Religion als rein menschliche Fiktion gedeutet. Diese

---

<sup>93</sup> Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, München <sup>6</sup>1960, 259 - 261.



Definition werden wir uns hier, in diesem Traktat, zu Eigen machen: Atheismus als Religionslosigkeit, faktisch und prinzipiell, Atheismus als grundlegende Absenz jeder Form von Religion.

Aber was ist dann Religion? – Im Allgemeinen verstehen wir Religion als Überschreitung der allgemein zugänglichen alltäglichen Lebenswelt „auf eine machtvolle Wirklichkeit hin“, „die als das ‚ganz andere‘ über oder jenseits oder außerhalb von dem Bereich der gewöhnlichen Erfahrungswelt liegen soll“. So sagt es das Handbuch der Religionsphilosophie von Josef Schmitz<sup>94</sup>.

In der katholischen Theologie hat man traditionellerweise die Religion als „ordo hominis ad Deum“ definiert, als die Hinordnung des Menschen auf Gott, als das Erkennen dieser Hinordnung durch den Menschen und als das sich für ihn daraus ergebende Handeln. In der Linie Friedrich Schleiermacher († 1834) und Rudolf Otto († 1937), also in jenem Protestantismus des 19. Jahrhunderts, der stark vom Gefühl her geprägt ist, bestimmt man die Religion als „Begegnung mit dem Heiligen“ oder als „Umgang mit dem Heiligen“<sup>95</sup>. Diese Definition ist vielleicht besser, weil sie umfassender ist als die traditionelle Definition „ordo hominis ad Deum“.

Wenn der frühere Bonner Religionswissenschaftler und Philosoph Heinz Robert Schlette die Religion als einen „Modus menschlicher Relation zu einem Jenseitig-Göttlichen“ definiert, als das „Existieren aus einem als absolut akzeptierten Sinngrund“, so ist diese Definition allerdings ein wenig *zu* weit gefasst, denn dann kann man auch rein innerweltliche grundlegende Stellungnahmen oder Verabsolutierungen, wie den Kommunismus, den Materialismus und den Vitalismus, als Religionen bezeichnen<sup>96</sup>, bei denen wir jedoch besser von Surrogaten sprechen. Mit anderen Worten, wenn man den Begriff der Religion derartig weit fasst, kann man auch die innerweltlichen Surrogate der Religion noch als Religionen verstehen.

Die beste Bestimmung dessen, was Religion ist, haben wir vielleicht in der Definition „Religion ist Umgang mit dem Heiligen“. Dann ist alles das, was darüber hinausgeht, bestenfalls ein Derivat der Religion oder ein Religionsersatz.

<sup>94</sup> Josef Schmitz, Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984, 64.

<sup>95</sup> Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart <sup>4</sup>1982.

<sup>96</sup> Heinz Robert Schlette, Artikel „Religion“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VIII, Freiburg <sup>2</sup>1963, 1164 f.

Die Religion gehört ursprünglich so sehr zum Menschen, dass man den Menschen geradezu vom Phänomen der Religion her in seiner Eigenart verstehen kann, wie es auch oft geschehen ist in der Geschichte, nämlich als ein Wesen, das Religion hat. Der US-amerikanische Soziologe William Howells schreibt: „Der Mensch ist ein Geschöpf, das Dinge, die es nicht sehen kann, begreift, und Dinge, die es nicht begreift, glaubt“<sup>97</sup>.

Als Überzeugung Einzelner hat es den Atheismus in der Geschichte immer gegeben, nicht aber als Überzeugung größerer Gruppen. Wiederholt hat man in neuerer Zeit versucht, den Atheismus auch als gemeinschaftliche Überzeugung in der Geschichte nachzuweisen. Dieser Nachweis ist bisher jedoch nicht erbracht worden.

Vor einigen Jahrzehnten waren Ethnologen der Meinung, sie hätten einen primitiven polynesischen Stamm gefunden, der, ohne Berührung mit der Außenwelt, völlig atheistisch im philosophischen Sinn, also völlig areligiös, geblieben sei, in dem es nie so etwas wie eine Gottesvorstellung gegeben habe. Als Polynesien versteht man eine großflächige Inselregion im Pazifischen Ozean. In den letzten Jahren ist es um diesen religionslosen Volksstamm in den wissenschaftlichen Studien jedoch sehr still geworden. Offenbar ist es sehr schwierig, sich über die psychischen Strukturen eines trotz aller Forschungen doch sehr wenig bekannten Volksstammes verbindlich zu äußern. Selbst wenn es aber feststehen würde, dass es sich hier wirklich um einen atheistischen Volksstamm handeln würde, wäre das eine Ausnahme, die ihrerseits nicht die These wankend machen könnte, dass die Religion ein wesenseigener Bestandteil der menschlichen Psyche ist, dass die Religion eine anthropologische Konstante ist in der Geschichte der Menschheit<sup>98</sup>.

Es besteht eine enge Verbindung zwischen dem Menschsein des Menschen und seiner Religion. Ein Tier ist nicht religiös, kann es nicht sein. Das ist ein Faktum, das auch dann gilt, wenn man nachweisen könnte, was bisher noch nicht geschehen ist, dass es irgendwann einmal in der Geschichte der Menschheit einen Volksstamm gegeben hat, in dem es nie so etwas wie eine Religion gegeben hat.

---

<sup>97</sup> William Howells, Amerikanischer Anthropologe; Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, Einführung in die Religionsphilosophie, München 1957, 15 ff.

<sup>98</sup> Diese Meinung unterstreicht auch der französische Philosoph und Psychologe Ignace Lepp vor einigen Jahrzehnten (Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 [Arena-Taschenbuch 142 / 143], 7 f).

Die Verbindung des Menschen mit der Religion scheint so eng zu sein, dass sie gar nicht gelöst werden kann, zumindest nicht, ohne dass dadurch das „humanum“ in empfindlicher Weise gestört wird.

Wenn wir davon ausgehen, dass es den Atheismus als Absenz von Religion bei ganzen Völkern in der Geschichte der Menschheit nicht gegeben hat, so begegnet er uns jedoch unbestreitbar in einer Reihe von philosophischen Systemen. Um da dann wieder im Einzelnen zu beurteilen, wann und wo wirklich von Atheismus gesprochen werden kann, muss man sich dann Klarheit verschaffen über den Gottesbegriff.

Mit Sicherheit können wir zunächst die verschiedenen Systeme des Materialismus, etwa den Atomismus in der Antike, die Weltanschauung der nachsokratischen Kyniker und der Epikureer als Atheismen qualifizieren, sodann die Systeme gewisser Philosophen der Renaissance, die an den antiken Atheismus anknüpfen, wie es etwa geschieht in dem System des Thomas Campanella († 1638), der sich auch als Rechts- und Staatsphilosoph betätigt hat. Als ein weiteres atheisches System müssen wir den französischen Naturalismus der Aufklärung verstehen, wie er von Voltaire († 1778), Holbach († 1789) und Lamettrie († 1751) vertreten wurde. Sodann begegnet uns ein atheisches philosophisches System im marxistischen System des dialektischen Materialismus, der aus dem Linkshegelianismus hervorgegangen ist. Und endlich ist hier noch der Atheismus einer Reihe von Vertretern des modernen Existentialismus zu nennen. Hier ist an Albert Camus († 1960) und Jean Paul Sartre († 1980) zu erinnern. Dazwischen liegen dann der ältere und der moderne Positivismus, die aber agnostizistisch sind, jedenfalls zunächst, und der postulatorische Atheismus eines Friedrich Nietzsche († 1900), der eigentlich kein *Atheismus* ist, sondern ein *Antitheismus*. Das heißt: Nietzsche weiß durchaus, dass Gott existiert, aber er leugnet die Existenz Gottes, weil er nicht will, dass Gott ist.

Manche zählen auch den Idealismus der Neuzeit, wie er von Hegel († 1831) und Spinoza († 1677) vertreten wurde, zum Atheismus, obwohl man hier, streng genommen, eher von Pantheismus sprechen müsste. Wie weit der Pantheismus als Atheismus verstanden werden kann, hängt davon ab, wie weit in ihm die Welt und das Absolute in eins zusammenfallen. Ich sagte schon, dass der Philosoph Schopenhauer († 1861) über den Hegelschen Pantheismus gespottet und von ihm gesagt hat, er sei ein anständiger Weg, Gott zu beseitigen. Schopenhauer sah jedenfalls im Pantheismus nur einen höflichen Ausdruck für Atheismus, und er erklärte mit

bitterer Ironie, sachgemäßer als die Welt mit Gott zu identifizieren, sei es, sie mit dem Teufel zu identifizieren<sup>99</sup>. Bei dem Pantheismus ist es halt die Frage, wie weit man den Menschen und die Welt auf der einen Seite und das Absolute auf der anderen Seite in eins fallen lässt

Geschichtlich können wir also vier Formen eines philosophischen Atheismus unterscheiden: Die materialistischen Systeme der Antike (1), den Naturalismus der Aufklärung (2), den dialektischen Materialismus des Marxismus des 19. Jahrhunderts (3) und den atheistischen Existentialismus des 20. Jahrhunderts (4).

Immer wieder hat man in der Geschichte, besonders in der Antike, jene als Atheisten bezeichnet, die die Existenz Gottes keineswegs in Frage stellten, die aber gegen die zeitgenössische bzw. gegen die herrschende Gottesvorstellung standen, so z. B. Xenophanes im sechsten vorchristlichen Jahrhundert oder Sokrates im fünften vorchristlichen Jahrhundert.

Sinnigerweise wurde gerade Sokrates, einer der ausgesprochen gottesfürchtigen vorchristlichen Philosophen, wegen Gottlosigkeit angeklagt und zum Tode verurteilt. Aber auch die ersten Christen wurden nicht selten wegen ihres angeblichen Atheismus zum Tode verurteilt, Atheisten waren sie, weil sie den Kaiserkult ablehnten.

Justin, der Märtyrer († 165 n. Chr.), beginnt seine große Rechtfertigung des christlichen Glaubens, die „Apologia prima“ mit folgender Erklärung. „Wir gestehen zu, gegenüber falschen Göttern Gottesleugner zu sein, nicht aber hinsichtlich des wahren Gottes, des Vaters der Gerechtigkeit und der Keuschheit und der übrigen Tugenden, der mit dem Schlechten nichts gemein hat. Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese Dinge gelehrt hat, und den durch Propheten redenden Geist verehren wir und beten wir an, indem wir ihn mit Vernunft und Wahrheit ehren und ihn jedem, der ihn kennen lernen will, wie wir ihn kennen gelernt haben, neidlos mitteilen. – Denn in der Sehnsucht nach dem ewigen und reinen Leben streben wir nach dem Zusammensein mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und eilen zu dem Bekenntnis, wenn das Martyrium verlangt wird, da wir überzeugt sind und fest glauben, dass diejenigen dieses Leben erlangen können, die Gott durch Werke bewiesen haben, dass sie ihm anhängen....“<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Vgl. Cajus Fabricius, Artikel Atheismus II und III, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, Tübingen 1927, 605.

<sup>100</sup> Justin, I. Apologie, Kap. 6.

Es ist hier grundsätzlich zu beachten: Wenn jemand etwa eine unwürdige Gottesvorstellung ablehnt, so braucht das keine Gottesleugnung zu sein, selbst wenn er der irrigen Meinung ist, dass damit jede Gottesvorstellung hinfällig ist. Das kann beispielsweise akut werden bei einer verfehlten religiösen Erziehung. Mit dem Nein zu einem solchen Gott, den es nicht geben kann, kann durchaus ein heimliches Ja zum wahren Gott verbunden sein. Insofern kann sich hinter einem offenen Gottesleugner unter Umständen ein verborgener Theist, also ein Bejaher der Existenz Gottes, befinden.

Von daher gesehen kann auch im konkreten Fall ein fragwürdiger Theismus den Atheismus verschulden, im Hinblick auf einen Einzelnen wie auch im Hinblick auf größere Gruppen von Menschen und auf Epochen in der Geschichte.

Die Überwindung unwürdiger und unvollkommener Gottesvorstellungen ist daher eine moralische Forderung, die sich an den Einzelnen wie auch an die offiziellen Vertreter der Kirche richtet, speziell auch an die Pastoral und an die Katechese der Kirche. Es muss immer wieder der Versuch gemacht werden, das Bild Gottes von allem Geschöpflichen zu reinigen und die anthropomorphen Vorstellungen, auf die wir freilich, da wir ja Sinnenwesen sind, nicht verzichten können, als solche zu qualifizieren<sup>101</sup>.

Der religionswissenschaftlich und der philosophisch verstandene Atheismus oder der Atheismus im engeren und der Atheismus im weiteren Sinn, das ist also eine erste Distinktion im Zusammenhang mit der Klärung des Begriffs „Atheismus“. Eine zweite Distinktion ist die Unterscheidung zwischen einem negativen und einem positiven Atheismus.

Bei dem negativen Atheismus handelt es sich um Unkenntnis Gottes, die sich als ein völliges Nichtwissen um Gott darstellt, und bei dem positiven Atheismus handelt es sich um einen Atheismus, der sich darstellt in Zweifeln an der Existenz Gottes oder in der Überzeugung von der Nichtexistenz Gottes.<sup>102</sup>

Den negativen Atheismus hat man auch als anonymen oder als naiven Atheismus (Tadeusz Styczeń, Lublin) bezeichnet. Er ist nicht als direkte Gottesleugnung zu verstehen, sondern als ein Vorbeisehen an der Gottesbeziehung des Menschen. "... wo er (der Mensch) vergöttlicht

<sup>101</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 249 f.

<sup>102</sup> Ebd., 245 f.

wird, indem sein Gewissen und seine moralische Erkenntnis als eine schöpferische Kraft gedeutet werden und der Mensch seine normenschaffende Autonomie proklamiert, wird er zum stillschweigenden Gottesleugner, und seine wahre Würde, die in seiner Gott-Zugeordnetheit ihre Wurzel hat, ist von ihrer Wurzel abgeschnitten ...“<sup>103</sup>. So schreibt der Philosoph Balduin Schwarz († 1993)<sup>103</sup>. Den positiven Atheismus hat man demgemäß auch als reflektierten oder skeptischen Atheismus bezeichnet.

Im negativen Atheismus, im naiven Atheismus, wird im Unterschied zum reflektierten Atheismus der Begriff des Göttlichen gar nicht gebildet. Hinsichtlich des negativen Atheismus wird traditionellerweise von den Theologen behauptet, er sei „bei einem zum Bewusstsein seines eigenen Selbst erwachten Menschen unter normalen Verhältnissen für längere Zeit unmöglich“<sup>104</sup>. Denn, so sagt man, irgendeine Vorstellung von einem jenseitigen Du dränge sich „jedem gesunden und unverdorbenen Denken mit solcher Ursprünglichkeit und Lebendigkeit auf, dass es eine völlige Unwissenheit über Gott bei keinem zum Bewusstsein seiner Selbst gelangten Menschen“ gebe<sup>105</sup>, so unvollkommen auch die Vorstellungen, die er sich dabei von Gott mache, im Einzelfall sein könnten. Da ist freilich zu unterstreichen „jedem gesunden und unverdorbenen Denken“. Schon die Kirchenväter vertraten die Meinung, die natürliche Gotteserkenntnis sei leicht und stelle sich fast unvermeidbar bei jedem Menschen ein. In diesem Sinne meinten sie, der Gottesgedanke sei dem Menschen angeboren. Sie konnten dabei vor allem hinweisen auf die Tatsache, dass alle Völker ihre Götter haben. Dieses historische Argument ist bis heute noch nicht eindeutig widerlegt worden, wie ich bereits sagte. Es scheint so zu sein, dass das Gottesbewusstsein des Menschen unlösbar ist von seinem Selbstbewusstsein, es sei denn, er unterdrückt es mit Gewalt.

In der Gegenwart machen wir jedoch andere Beobachtungen. Vieles spricht heute dafür, dass das Organ für Gott de facto verkümmern kann, verkümmern kann bis hin zur „incapacitas Dei“. Wenn aber die Religion wesentlich zum Menschen gehört, dann zerstört die „incapacitas Dei“ den Menschen in seinem Wesen. Faktisch gründet sie, die „incapacitas Dei“, oft in einer Atmosphäre, in der der Gedanke an Gott bzw. das Nachdenken über ihn erschwert oder unterdrückt wird, wenn in ihr der Gottesgedanke nicht gar unmöglich geworden ist.

---

<sup>103</sup> Balduin Schwarz, Erneuerung der Philosophie, in: Internationale katholische Zeitschrift 14, 1985, 92.

<sup>104</sup> Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, München <sup>6</sup>1960, 247.

<sup>105</sup> Ebd.

Zum negativen Atheismus zählt man manchmal auch jene Haltung, die agnostizistisch die Erkennbarkeit Gottes bzw. die Erkennbarkeit der Existenz Gottes bestreitet, die man jedoch besser dem positiven Atheismus zurechnet. In ihm wird zwar keine explizite Entscheidung gegen die Existenz Gottes gefällt, wird die Existenz Gottes theoretisch zwar offen gelassen, aber faktisch läuft der Agnostizismus auf eine positive Leugnung der Existenz Gottes hinaus.

Wir unterscheiden nicht nur zwischen einem religionswissenschaftlich und einem philosophisch verstandenen Atheismus oder einem Atheismus im engeren und einem Atheismus im weiteren Sinn und einem negativen und einem positiven Atheismus, wir unterscheiden (in einer dritten Distinktion) noch zwischen einem theoretischen und einem praktischen Atheismus. Der theoretische Atheismus leugnet die Erkennbarkeit Gottes und seine Existenz. Er tritt entweder tolerant auf oder militant und missionarisch kämpferisch. Der praktische Atheismus ist eine indifferente Haltung, in der aus der theoretischen Anerkennung Gottes keine praktischen Folgerungen gezogen werden. Implizit und vorbegrifflich ist er in jeder schweren Verfehlung, in jeder schweren Sünde, enthalten. Wir sprechen jedoch im alltäglichen Leben nur in solchen Fällen von einem praktischen Atheismus, wenn jemand seine ganze Lebensführung so gestaltet, als ob es keinen Gott gäbe, obwohl er dessen Existenz anerkennt<sup>106</sup>. Er negiert Gott faktisch nicht nur in einem Einzelfall, sondern in seinem allgemeinen Verhalten. Den praktischen Atheismus nennt man auch Indifferentismus. Die Anerkennung der Existenz Gottes ist in diesem Fall in der Regel sehr oberflächlich und mehr durch das Herkommen bestimmt. Deshalb wird der praktische Atheismus in nicht wenigen Fällen auch zum theoretischen, wenn der praktische Atheist tiefer nachdenkt und seine Praxis der Theorie angleicht.

Es gibt tolerante Formen des theoretischen Atheismus, aber auch militante und solche, die einen starken missionarischen Impuls haben. Im letzten Fall versteht sich der Atheismus im Dienst des Glücks der Menschheit und sieht er in der Religion, in jeder Religion eine Verirrung des Menschen, in der er sein Glück zerstört. Die militanten Formen des Atheismus sind häufiger als die toleranten. Tolerant sind in der Regel die verschiedenen Formen des bekümmerten Atheismus, währenddessen die militanten Formen triumphalistischer sind.

---

<sup>106</sup> Ebd., 245 f.

Die Toleranz stellt sich im Atheismus manchmal sehr gönnerhaft dar und billigt denen, die, wie man dann gern sagt, Gott oder den Gottesgedanken notwendig haben, ihre religiöse Betätigung zu, zumindest im privaten Bereich.

Im konkreten Fall erweisen sich als besonders militant jene Atheisten, die früher einmal dem Christentum angehört haben, dabei jedoch nur ein Zerrbild des Christentums kennen gelernt haben, etwa in der Gestalt der Überbetonung äußerer Wohlanständigkeit oder des *Zwangs* zu religiöser Praxis, häufig haben sie auch eine tiefe Enttäuschung durch bedeutende Vertreter des institutionellen Christentums erlebt oder auch durch ihnen nahe stehende Vertreter, die ihr Vertrauen missbraucht haben.

Nicht selten verbirgt sich hinter der Militanz indessen eine innere Unsicherheit. Vielleicht kann man auch allgemein sagen, dass der Atheismus in vielen Fällen nicht wenig an latenter Unsicherheit verrät. Es hat den Anschein, dass die metaphysische Unruhe den Atheisten oft nicht zur Ruhe kommen lässt.

Auch im Atheismus steht die Gottesfrage durchaus noch auf der Tagesordnung, davon ist auszugehen, selbst wenn der Atheist sich bemüht, diesen Gedanken auszuschließen. Das zu wissen, ist wichtig für den Religionslehrer und den Seelsorger.

Es ist merkwürdig: Die Gottesfrage ist hartnäckig. Es ist verwunderlich, dass das scheinbar überflüssigste und irdisch nutzloseste Thema, die Gottesfrage, den Menschen faktisch in nicht wenigen Fällen nicht zur Ruhe kommen lässt. Das gilt jedenfalls für viele Menschen, die sich nach außen hin zum Atheismus bekennen und vielleicht gar den Eindruck großer Sicherheit erwecken.

Nicht selten ist der Atheismus nur eine scheinbare Beendigung des Themas Gott. In Wirklichkeit ist er häufig eine Form der Befassung des Menschen mit der Gottesfrage, „die sogar eine besondere Leidenschaft ... ausdrücken *kann* und nicht selten (auch tatsächlich) *ausdrückt*“. So schreibt der Theologe Joseph Ratzinger in seiner Einführung in das Christentum im Jahre 1968<sup>107</sup>. Es zeigt sich immer wieder, dass auch für den dezidierten Atheisten die Gottesfrage entgegen dem äußeren Anschein nach wie vor auf der Tagesordnung steht, zumindest latent.

---

<sup>107</sup> Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 73 f.



Das hat letztlich seinen Grund darin, dass der Mensch sich, ob er es wahr haben will oder nicht, stets als transzendent erfährt, das heißt: als ein Wesen, das sich selbst überschreitet und so „in irgendeiner wenn auch noch so chiffrierten Form auf das ganz andere verweist“<sup>108</sup>. Das gilt in einem doppelten Sinn, im Sinne der Bedürftigkeit der menschlichen Existenz einerseits sowie im Sinne ihrer Fülle und Weite andererseits. Der Mensch verweist auf Gott sowohl in seiner Größe als auch in seiner Armut und Kleinheit, er verweist auf Gott in seiner Unbegrenztheit wie in seiner Begrenztheit<sup>109</sup>. So verstanden ist die Militanz des Atheismus in manchen Fällen so etwas wie eine geheime Selbstbehauptung. Ja, unter Umständen kann sie gar ein Ausdruck sein für eine geheime Zuneigung zu dem Gegenstand des Hasses.

Rein rational betrachtet ist ein kämpferischer Atheismus in jedem Fall unverständlich, ja, widersprüchlich, denn gegen einen Gott, der nicht existiert, braucht man nicht zu kämpfen, zumindest nicht mit solch starken Emotionen.

Man hat in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, dass der Atheismus selten dauerhaft und gefestigt ist, dass er in der Regel vorläufig ist und von vielen Zweifeln geplagt wird, weshalb er nur in dauernder Abwehr aufrechterhalten werden kann. Dieser Gedanke begegnet uns schon in der Antike, schon bei Platon († 347 v. Chr.).

Dieser erklärt in seinem letzten Werk, in den „Nómoi“, den „Gesetzen“, er habe eine Mehrzahl von Atheisten gekannt, von ihnen sei jedoch nicht ein Einziger dem Atheismus bis in sein spätes Alter hinein treu geblieben. Den gleichen Gedanken hat sich auch Dostojewskij († 1881) zu Eigen gemacht.

Vielleicht ist diese Auffassung aus unserer heutigen Sicht doch zu optimistisch. Es wird schon genug Atheisten geben, die ihren Atheismus bis zum Tod durchhalten, vor allem wenn sie sich dabei auf ein philosophisches System stützen können. Das dürfte es heute dank einer radikalen Säkularisierung häufiger geben als in früheren Zeiten.

Heute gibt es bei uns eine Reihe von Organisationen, die bewusst den Atheismus propagieren: So die Weltunion der Freidenker, die sich zusammensetzt aus einer Reihe von nationalen Freidenkerverbänden, wie beispielsweise aus dem Deutschen Freidenkerverband, aus der Frei-

---

<sup>108</sup> Ebd., 74.

<sup>109</sup> Ebd., 74 f.

geistigen Vereinigung der Schweiz, aus der Freigeistigen Vereinigung in Österreich, aus den so genannten Freethinker in England, aus den Freidenkern in Schweden und anderen. Dann gibt es noch die Internationale Humanistische Union, deren Sitz in Amsterdam ist und die Freigeistige Aktion, die früher Monistenbund genannt wurde und die auf Ernst Haeckel († 1919) zurückgeht, der seinen Monismus ausdrücklich als Religion verstand<sup>110</sup>.

Wer heute die Medien ein wenig kritisch betrachtet, dem bleibt deren vielfache atheistische Agitation nicht verborgen. Hinter ihr dürften zum Teil jene genannten Verbände stehen, zum Teil aber auch die Initiativen einzelner Personen.

Atheistische Agitation erfolgt in nicht wenigen Fällen auch durch einzelne Personen, die im eigenen Auftrag den Atheismus propagieren. Nicht zuletzt wird der Atheismus indirekt propagiert durch die Demoralisierung des Menschen ganz allgemein. Dahinter steht nicht immer eine Strategie, häufiger geschieht das auch unbewusst.

Was dem Atheismus der Gegenwart entgegenkommt und was ihn prägt, das ist ein Phänomen, das wir als „Metaphysikverlust“ bezeichnen können. Im Jahre 1974 erschien in München ein Buch des Philosophen Joseph Pieper († 1997) mit dem Titel: „Über die Schwierigkeit, heute zu glauben“<sup>111</sup>. Da schreibt Pieper im Vorwort: „Die gläubige Annahme der Gottesoffenbarung ist an die Bedingung geknüpft, dass wir bestimmte, der natürlichen Vernunft erreichbare Wahrheiten im Bewusstsein lebendig realisieren“. Es handelt sich hier um die Wahrheiten der so genannten „Praeambula fidei“: Die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Geistseele, die Fähigkeit des Menschen zu objektiver Wahrheitserkenntnis, die Freiheit des Menschen und seine ethische Verantwortlichkeit. Diese bedeutsamen Voraussetzungen sind heute weitgehend zerstört, nicht nur im Bereich der Philosophie oder im Denken der Intellektuellen, sondern auch im vorwissenschaftlichen Bereich.

Der verbreitete Atheismus der Gegenwart, der wahrscheinlich seine Herrschaft noch ausweiten wird, ist nicht überraschend, wenn man weiß, dass das Denken der Philosophen stets in vereinfachter und vergrößerter Form das Denken der Massen bestimmt und die Tendenz in sich trägt, zur kollektiven Überzeugung zu werden.

<sup>110</sup> Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München 1960, 269 f.

<sup>111</sup> Josef Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, München 1974, Vorwort.

In der Philosophie herrscht heute, wo immer nicht der Marxismus dominiert - der Marxismus dürfte die am meisten verbreitete Form des Atheismus sein -, der Positivismus. Der Erstere, der Marxismus, löst die Metaphysik in Soziologie auf, der Letztere streicht sie ersatzlos. Von dem positivistischen oder dem marxistischen Denken wird auch das Denken der Öffentlichkeit bestimmt. Das positivistische *oder* das marxistische Denken bestimmt auch das Denken des so genannten Mannes auf der Straße. So kann man es etwas vergrößert ausdrücken. Demnach gilt die Überzeugung, dass man über metaphysische Sachverhalte keine gültigen Aussagen machen kann bzw. dass alle Metaphysik ein Überbau ist über den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Typisch *positivistisch* ist die Behauptung der Relativität der Wahrheit und der moralischen Autonomie des Menschen, typisch *marxistisch* ist die Behauptung, alle Religion sei nichts anderes als eine Projektion menschlicher Sehnsüchte.

In solchen Gedanken, die mehr emotional sind denn rational, die im Grunde sich bei genauerem Hinsehen als ausgesprochen irrational erweisen, liegt der eigentliche Grund für die gegenwärtige Glaubenskrise und für den verbreiteten Atheismus oder für die weitgehende Abwesenheit Gottes im Denken der Menschen. Die Glaubenskrise ist eine Gotteskrise, auch innerkirchlich. So scheint es zu sein.

Ein gewisser Umschlag wird in dieser Hinsicht in der *Postmoderne* erkennbar, die sich als das Denken des New Age zu erkennen gibt, worin eine neue Hinwendung zur Metaphysik erfolgt, allerdings in einer völlig irrationalen Form. Dabei muss man allerdings sehen, dass diese „Metaphysik“, die „Metaphysik“ des New Age, die Transzendenz als das Innerste dieser unserer immanenten Wirklichkeit versteht. Das New Age vertritt einen (vertikalen) Monismus. Das heißt: Für das New Age ist das, was wir traditioneller Weise die Transzendenz nennen, die Rückseite oder auch das Innerste dieser unserer immanenten Welt. Die Metaphysik des New Age ist im Grunde der Okkultismus. Von daher ist es töricht zu meinen, über das New Age könne es einen neuen Weg zum christlichen Theismus geben.

Charakteristisch ist es, wenn bei dem Gespräch eines dezidierten Atheisten und eines Vertreters unserer Fakultät über die Existenz Gottes im Auditorium Maximum der Letztere nur über die Denkmöglichkeit der Existenz Gottes sprach und es gar ablehnte, wie ich vernahm, seine persönliche Meinung über die Gottesfrage zu bekunden.

Die Selbstzerstörung der Metaphysik und damit die Erosion des Wahrheitsbegriffes ist letztlich ein Erbe des Idealismus und der idealistisch inspirierten Phänomenologie, womit auch wiederum der empirische Positivismus in seinen verschiedenen Spielarten zusammenhängt, aber auch der Marxismus.

Dabei muss man sehen, dass der Idealismus im Grunde in sich widersprüchlich ist, sofern er generell das bestreitet, was er für sich selbst in Anspruch nimmt. Er bestreitet nämlich die Wesenseinsicht, die er aber voraussetzt, die er voraussetzen muss für die Behauptung, dass es sie nicht gibt. Gibt es an einem Punkt Wesenseinsicht, dann ist die Metaphysik da.

Ohne das Ding an sich, ohne die Wesenserkenntnis, kommt man nicht in den Idealismus hinein, mit dem Ding an sich, mit der Wesenserkenntnis, aber kann man nicht in ihm verbleiben. Gibt es an einem Punkt Wesenseinsicht, dann ist die Metaphysik bereits da, diese Wesenseinsicht ist aber bereits vorausgesetzt im Anspruch des Idealismus, die Wahrheit zu sein. Der Idealismus bestreitet die Wesenseinsicht, jene Wesenseinsicht, die er voraussetzt für die Behauptung, dass es sie nicht gibt.

Im Marxismus wird die Philosophie zur Ideologie. Karl Marx († 1883) sagt, die Philosophie sei nicht die „Leidenschaft des Kopfes, sondern Kopf der Leidenschaft“. Hier ist die Ideologie ein „Gemisch aus Einzelerkenntnissen und Vorurteilen, wo Motive – meist politische – die Stelle von Begründungen und Erkenntnissen einnehmen“<sup>112</sup>.

Ähnliches geschieht im New Age und - seit eh und je in der Esoterik oder in der Gnosis. Von daher gesehen ist es nicht falsch, den Marxismus als Gnosis zu verstehen. Schon der Hegelianismus, das Fundament des Marxismus, ist im Grunde ein grandioses gnostisches System. Aber auch der Idealismus hat sein tieferes Fundament in der Gnosis. Die Gnosis konstruiert die Wirklichkeit und sanktioniert nicht die letzten Denk- und Seinsgesetze, hält also Widersprüchliches für existenz- und seinsmöglich und beharrt nicht auf der unbedingten Gültigkeit des Kausalprinzips, näherhin des Gesetzes vom zureichenden Grund, öffnet damit aber dem Irrationalismus und dem Subjektivismus Tür und Tor.

---

<sup>112</sup> Balduin Schwarz, Erneuerung der Philosophie, in: Internationale katholische Zeitschrift 14, 1985, 92.

Das Problem ist die Zerstörung der Metaphysik, dieser Prozess ist seit gut zwei Jahrhunderten im Gange. Für das Christentum und für die Theologie ist die Erneuerung der Metaphysik heute eine Lebensfrage, ein Gebot der Stunde und die entscheidende Voraussetzung für die Überwindung des Atheismus und der daraus hervorgehenden Glaubenskrise.

Um das Problem noch ein wenig genauer in den Blick zu nehmen: Die letzten Wurzeln des hier beklagten Metaphysik-Verlustes liegen im Idealismus. Die Selbstzerstörung der Metaphysik und die Erosion des Wahrheitsbegriffs ist letztlich das Erbe des Idealismus. Dabei ist wohl zu bedenken, dass Immanuel Kant († 1804), der Vater des Idealismus, durchaus nicht die Absicht hatte, diesen Erdrutsch in der Philosophie zu verursachen, dass es vielmehr sei-ne dezidierte Absicht war, gegen den Skeptizismus seiner Zeit Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele, die Grundkoordinaten der Theologie, die entscheidenden Realitäten der Metaphysik, fest im Bewusstsein des Menschen zu verankern. De facto hat er jedoch die Auflösung der Metaphysik eingeleitet<sup>113</sup>.

Der Idealismus ist im Grunde, gleichgültig in welcher Gestalt er uns begegnet, ein Selbstwiderspruch, wenn er behauptet, das „Ding an sich“ - darum geht ja im Idealismus - sei für den Menschen unerreichbar, denn damit bestreitet er, was er für sich selbst in Anspruch nimmt. Ohne das Ding an sich kommt man nicht hinein in den Idealismus, *mit* ihm, mit dem Ding an sich, aber kann man nicht mehr in ihm verbleiben. Das heißt: Der Idealismus ist im Grunde ein Pferd, das man nicht besteigen kann. Mit anderen Worten: Gibt es an einem Punkt Wesenseinsicht, dann ist die Metaphysik bereits da, diese Wesenseinsicht ist aber bereits vorausgesetzt im Anspruch des Idealismus, die Wahrheit zu sein. Der Idealismus bestreitet die Wesenseinsicht, das ist aber jene Wesenseinsicht, die er voraussetzt für die Behauptung, dass es sie nicht gibt.

Die Philosophie, die sich seit dem Metaphysikverlust mehr als selbstkritisches Denken, denn als sachzugewandtes Erkenntnisbemühen versteht, bedarf dringend der Erneuerung. Das ist ein Desiderat, das vor allem dem Theologen zu einer schmerzlichen Erkenntnis wird, speziell wenn er sich um die rationale Fundierung des Glaubens der Kirche bemüht. „Seitdem Skepsis und Relativismus sowie der analytische Rückzug die philosophische Atmosphäre beherrschen und (seitdem auch) im Bereich der Ethik, wo die Probleme so brennend sind wie kaum je zu-

---

<sup>113</sup> Ders., Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, in: Theologisches, Nr. 135, 1981, 3862 f.

vor, eine Art Grundsatz-Lähmung herrscht - wie kann man Soll-Sätze auf Seins-Sätze gründen? -, ist die Philosophie ganz offensichtlich in der Krise<sup>114</sup>, einer tiefen Krise.

Man sollte nun meinen, dass der Metaphysikverlust wenigstens von den Theologen einmütig beklagt wird. Dem ist jedoch nicht so. Selbst die Theologen, viele von ihnen, sehen heute vielfach nicht mehr die Notwendigkeit der Verankerung des Glaubens in einem metaphysischen Fundament. Ja, viele von ihnen, vielleicht ist es gar die Mehrzahl, viele von ihnen bestreiten gar diese Möglichkeit, wenn sie dafür plädieren, fideistisch zu glauben, das heißt an der Metaphysik vorbei zu glauben. Das ist aber ein Glaube, der in keinster Weise mehr mit dem natürlichen Denken in einem inneren Zusammenhang steht. Diese Weise zu glauben, hat indessen bereits eine lange Tradition. Sie reicht zurück bis hin zum Nominalismus des Mittelalters, in dem die Scholastik in einen Zerfallsprozess hineingeraten ist. Programmatisch wurde sie im Protestantismus. Martin Luther († 1546), der selber jene degenerierte Philosophie gelernt hatte, die ich als Nominalismus bezeichnete, war äußerst skeptisch gegenüber der Philosophie. Diese Skepsis teilten die anderen Reformatoren. Diese Skepsis, nicht zuletzt hängt sie auch zusammen mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die von einer absoluten Zerstörung der menschlichen Natur durch die Ursünde ausgeht, das heißt von einer wesensmäßigen Zerstörung des Verstandes wie auch des Willens. Die menschliche Natur ist durch die Ursünde nicht verwundet, sondern zerstört, so lautete eine der Grundthesen der Reformatoren. Für Luther galt daher das Axiom „credo, quia creditur“. Das war aber nicht minder die Position der anderen Reformatoren. Das ist eine Position, die in neuerer Zeit von der dialektischen Theologie in letzter Konsequenz übernommen wurde, wenn sie hier nicht gar extremisiert wurde zu dem Axiom „credo quia absurdum“. Die überlieferte Auffassung setzt dagegen das Axiom „credo quia credibile“, „credibile scilicet rationabiliter“, müsste man sagen.

Im streng durchgeführten protestantischen Glaubensverständnis mit seiner Verachtung jeder Philosophie und, allgemeiner, der menschlichen Vernunft, seit Kant speziell der Metaphysik, wird zwar ausgegangen von der objektiven Existenz Gottes, lässt man aber diese Existenz nicht durch Tatsachen begründet sein. So sagt etwa der protestantische Theologe Rudolf Bultmann († 1976): „Der Mensch, der an Gott ... glauben will, muss wissen, dass er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, und dass er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen

---

<sup>114</sup>Balduin Schwarz, Erneuerung der Philosophie, in: Internationale katholische Zeitschrift 14, 1985, 92.

Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Gottes verlangen kann<sup>115</sup>. Zwar ist Rudolf Bultmann in gewisser Weise ein Außenseiter im Protestantismus, aber hier gibt er eigentlich sehr authentisch die protestantische Meinung wieder, wenn er erklärt, dass die Aussage, dass Gott existiert, unbegründet ist und nicht begründet werden kann, dass der Glaube nicht in der Vernunft, sondern im Glauben gründet. Hier gilt: Der Glaube an die Offenbarung bzw. an den sich offenbarenden Gott gründet im Glauben an den existierenden Gott. Der Glaube gründet damit nicht in der Erkenntnis, sondern im Glauben, hängt damit sozusagen in der Luft.

Konsequenter Weise gibt es bei den Protestanten keine Fundamentaltheologie im Reigen der theologischen Disziplinen. Erst in der Gegenwart müht man sich darum, hier und da, unter katholischem Einfluss. Das geschieht heute teilweise im Kontext einer Wiederentdeckung der natürlichen Theologie, also der Metaphysik. Eine solche Neuorientierung ist aufs Ganze gesehen jedoch unbedeutend und keineswegs prägend<sup>116</sup>.

Die ungelöste Spannung zwischen Glauben und Wissen, der die Spannung zwischen Natur und Gnade zugrunde liegt, die letztlich bedingt ist durch den Metaphysik-Verlust, ist überall da wirksam, wo die heutige Glaubenskrise sichtbar wird. Wo es stimmt mit der natürlichen Gotteserkenntnis und mit den *Praeambula fidei*, da gibt der Glaube auch im Grunde keine ernststen Probleme auf.

Manche meinen, die Exegese sei der Grund für die allgemeine Unsicherheit im Glauben oder für den wachsenden Glaubensverlust. Dem ist meines Erachtens nicht so. Die Philosophie ist wichtiger. Auch in der Exegese werden die Weichen durch die Philosophie gestellt, auch wenn das nicht bewusst wird oder artikuliert wird. Das gilt auch für Rudolf Bultmann. Nicht seine Entmythologisierung ist das Problem, sondern seine philosophische, näherhin seine heideggerianische oder meinetwegen auch agnostizistische oder positivistische Vorentscheidung, mit der er an die Interpretation der Texte herangeht.

Das Problem ist der *Fideismus*, der auf die Philosophie als Begründung des Glaubens verzichtet, pragmatisch oder prinzipiell.

---

<sup>115</sup> Hans-Werner Bartsch, Hrsg., *Kerygma und Mythos*, Bd. II, Hamburg <sup>1</sup>1952, 207.

<sup>116</sup> Hier sind vor allem folgende Theologen zu nennen: Wolfhart Pannenberg († 2014), Wilfried Joest († 1996) und Gerhard Ebeling († 2001).

Typisch ist der gegenwärtige Streit um die Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zur Kommunion, in dem es im Grunde um die Einführung des Widersprüchlichen, des Paradoxen, in die Theologie und in den Glauben geht und somit um die Etablierung einer irrationalen Theologie und eines irrationalen subjektivistisch geprägten Glaubens im Raum des Katholischen. Es soll damit sanktioniert werden, was sich ohnehin schon seit geraumer Zeit im Raum des katholischen etabliert hat. Die Kommunion der geschiedenen Wiederverheirateten, die so und so praktiziert wird, wird dabei im Grunde nur instrumentalisiert.

Wo immer der Glaube heute trotz einer fehlenden oder mangelhaften rationalen Grundlage geleistet wird, brennt er angesichts dieser unbewältigten Antinomie weithin auf Sparflamme und entfaltet damit keinerlei apostolische Wirksamkeit. Das willentliche Überzeugtsein davon, dass es keinen Unterschied geben kann zwischen Glaube und Wissen, ohne dass man das intellektuell darstellen kann, vermag auf jeden Fall keinen intensiven Glauben hervorzubringen, einen Glauben, der missionarisch wirksam ist, und um dessentwillen man gegebenenfalls auch Zurücksetzung und Verfolgung in Kauf nimmt. Ein nicht rational fundierter Glaube lebt im Grunde „von dem schwindenden Kapital der im kollektiven Bewusstsein noch wirksamen christlichen Auffassung vom Menschen, von Gott und von der Welt“<sup>117</sup>.

Hier dürfte auch der eigentliche Dissens in der gegenwärtigen Polarisierung der Kirche grundgelegt sein, in dem Verhältnis von Natur und Gnade bzw. natürlichem Erkennen und übernatürlichem Glauben, in der Bejahung der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Um es mit anderen Worten zu sagen: Der tiefste Grund der meisten theologischen Irrtümer oder Fragwürdigkeiten ist der Fideismus, den die katholische Theologie als fragwürdiges ökumenisches Erbe von der reformatorischen Theologie übernommen hat, der tiefste Grund der meisten theologischen Irrtümer oder Fragwürdigkeiten ist das fideistische Glauben<sup>118</sup>.

Sicherlich wäre es verfehlt, wenn man in diesem Dilemma für eine einfache Repristinierung scholastischer Begriffe oder gar für eine Neuauflage der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts plädieren würde, die vor allem von den Jesuiten bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bzw. bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts gepflegt und verteidigt wurde. Worum es hier geht, das ist der Geist der großen abendländischen philosophischen Tradition, das ist eine Wiederbelebung der so genannten „philosophia perennis“, eine Weiterführung der

<sup>117</sup> Balduin Schwarz, Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, in: Theologisches Nr. 135, 3864.

<sup>118</sup> Ebd.



aristotelisch-scholastischen Philosophie. Es geht hier um eine neue Hinkehr zu einer Wesensphilosophie. Das ist nicht ein Plädoyer für eine Restauration. Jede Restauration ist unfruchtbar. An ihre Stelle muss eine evolutive Weiterführung treten, eine Entfaltung in innerer Kontinuität<sup>119</sup>. Seit mehr als 100 Jahren ist die *Philosophia perennis* als Basis für die katholische Theologie und für den theologischen Unterricht immer wieder in Enzykliken gefordert worden, zuletzt noch in der Enzyklika „*Fides et ratio*“.

Thomas von Aquin († 1274) bestimmt das „*intellegere*“ als ein „*intima rei legere*“, das heißt, es geht beim Erkennen nicht um eine Reflexion auf etwas „*a priori*“ im Gemüt Bereites. Die entscheidende Barriere, auf die man hier immer wieder stößt, ist die Frage der Legitimierung der Existenz der transempirischen und transanalytischen Wahrheit<sup>120</sup>.

„Was den Glauben heute lähmt, sind (also) Gifte, die vom Denkerischen her in den Menschen eingedrungen sind: Philosophien und ihre Zerfallsprodukte, die Ideologien“<sup>121</sup>, was den Glauben heute lähmt, das ist speziell der Idealismus, aus dem der Marxismus einerseits und der Positivismus andererseits hervorgegangen ist.

Lapidar ausgedrückt: Die entscheidende Forderung der gegenwärtigen Stunde ist die Erneuerung der „*philosophia perennis*“. Was ist darunter zu verstehen? Was ist die „*philosophia perennis*“? Sie ist im Grunde die Verlängerung des gesunden Menschenverstandes<sup>122</sup>, die philosophische Reflexion auf dem Fundament des gesunden Hausverstandes und damit eine Rehabilitation der Vernunft. Das Erste Vatikanische Konzil spricht von der „*recta ratio*“, wenn es erklärt: „*Recta ratio fidei fundamenta demonstrat*“<sup>123</sup>. Die Unterscheidung von Geist und Körper, von Gott und Welt, von Wesen und Akzidenz usw., die dem gesunden Menschenverstand selbstverständlich ist, wird erst dem kritischen oder besser: dem hyperkritischen Menschengeist zum Problem. Löst der philosophische Verstand diese Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, so zerstört er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens, damit aber auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Diese, die übernatürliche Offenbarung, wird umgekehrt aber auch wieder bei allen, die sie im

---

<sup>119</sup> Ebd., 3865.

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Ders., Antwort an einen Atheisten, Reden zur Zeit 26, Würzburg o. J., 92.

<sup>122</sup> Vgl. Réginald Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, Paris 1922, 283.

<sup>123</sup> Vgl. Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3019.

Glauben annehmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlichkeiten des modernen Denkens vermieden werden, dass - anders ausgedrückt - Verstand und Herz des Menschen gesund bleiben<sup>124</sup>.

Nach Hermann Schell († 1906), er lehrte Fundamentaltheologie in Würzburg, gehören zur „*philosophia perennis*“ das Zutrauen zur Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung der wissenschaftlichen Erkenntnis<sup>125</sup>. Er weist darauf hin, dass die Anerkennung der „*philosophia perennis*“ in diesem Sinn die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit einer apologetischen Begründung des Christentums überhaupt darstellt, und sieht ihre grundlegenden Wahrheiten repräsentiert in der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Die entscheidenden Prinzipien der „*philosophia perennis*“ sind die absolute Geltung des Kausalprinzips und die streng empirische Grundlegung unserer Erkenntnis.

Auf vier Gruppen von Wahrheiten können wir die Wahrheiten, die zur „*philosophia perennis*“ gehören, zurückführen, sofern zur „*philosophia perennis*“ eine theistisch-teleologische Metaphysik gehört, eine objektivistische Erkenntnislehre, eine personalistische Anthropologie und eine perfektionistische Ethik<sup>126</sup>.

Das bedeutet im Einzelnen: Der Mensch kann die Dinge erkennen, wie sie sind, nicht in jedem Fall, aber prinzipiell, weil er Person ist, weil er als geistiges Wesen an der Personalität Gottes partizipiert. Darum kann er auch Gott in seinem Denken erreichen, und zwar als Endpunkt seines Fragens nach dem Grund der geschaffenen Dinge, darum kann er auch gemäß dem Axiom „*agere sequitur esse*“ aus dem Wesen der Dinge ihren absoluten Sollensanspruch erkennen. Allen Einzelfragen einer „*philosophia perennis*“ liegt die Wahrheitfähigkeit des menschlichen Intellektes zugrunde, die im Grunde alle *de facto* voraussetzen, derweil nicht wenige sie theoretisch in Frage stellen.

Die Gottesfrage hat in der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte der Philosophie des Abendlandes stets eine beherrschende Stellung eingenommen, ganz gleich, wie man sich Gott dabei konkret vorgestellt hat. Das ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass die Philosophie

---

<sup>124</sup> Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie*, Freiburg 1940, 235 f.

<sup>125</sup> Hermann Schell, *Apologie des Christentums*, Bd. I: *Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901 (<sup>3</sup>1907), XIII.

<sup>126</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur*, Aschaffenburg<sup>4</sup>1975, 91 f.

nicht nach dem Grund der Einzeldinge fragt, wie das die Einzelwissenschaften tun, sondern nach dem Grund des Ganzen. Die Philosophie stellt nicht die partielle Warum-Frage, sie stellt die Warum-Frage radikal und ganzheitlich. Daher ist der Weg von der Philosophie zur Theologie eigentlich nur kurz. Darum findet die philosophische Reflexion ihren krönenden Abschluss in der Metaphysik. Die Metaphysik ist das Jenseits unserer physikalischen Welt, das „Über hinaus“ über die Welt unserer Erfahrung, die Transzendenz. Als Krönung der Philosophie führt die Metaphysik aber nicht nur zur Theologie und zur Religion, sondern auch zur Ethik, denn die Verbindung mit dem Ursprung aller Wahrheit verpflichtet zum Leben nach der Wahrheit. Die Metaphysik wie auch die Ethik haben aber eine objektivistische Erkenntnislehre zur Voraussetzung, die ihrerseits wiederum nicht denkbar ist ohne eine personalistische Anthropologie.

Der Terminus „*philosophia perennis*“ geht auf Gottfried Wilhelm Leibniz († 1716) zurück. Leibniz schreibt: „Die Wahrheit ist verbreiteter, als man glaubt, aber sie ist sehr oft geschminkt und auch sehr oft verhüllt und sogar abgeschwächt, verstümmelt, verdorben durch Hinzufügungen, die sie total ändern oder sie weniger nützlich machen. Indem man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten oder (um allgemeiner zu reden) bei den Früheren zum Vorschein bringt, würde man das Gold aus dem Schmutz, den Diamanten aus seinem Gestein und das Licht aus der Dunkelheit hervorholen; das wäre tatsächlich *perennis quaedam philosophia*“<sup>127</sup>.

Unsere Gegenwart krankt allgemein an der fehlenden Kontinuität und an dem fehlenden Respekt vor den Fundamenten, auf denen sie steht.

Die Wiederbelebung einer „*philosophia perennis*“ meint nicht eine Rückkehr zur Neuscholastik. Die manchmal flache und stark juristische Apologetik der Neuscholastik etwa kann sich im Grunde nicht rühmen, in den Spuren der Scholastik zu wandeln. Für Thomas von Aquin († 1274) beispielsweise ist das Ernstnehmen des Gegners, die Sorgfalt des „*respondeo dicendum*“, das heißt das wirkliche Antworten und die Bereitschaft, auch vom Gegner etwas zu lernen oder sich durch ihn bereichern zu lassen, ohne ihm zu erliegen, eine wichtige intellektuelle Tugend. Nachdrücklich betont er auch in diesem Zusammenhang die Disziplin der Argumenta-

---

<sup>127</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, Brief an Nicolas Remond vom 26. August 1714, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Hrsg. von C. J. Gerhardt, III. Band, Berlin 1887, 624; vgl. Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie, Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg <sup>4</sup>1975, 97 f.

tion, die Organisation der Behandlung eines Problems, wie sie scholastisch etwa gegeben ist in den so genannten „Quaestiones disputatae“<sup>128</sup>. Die Sturheit der Traditionalisten ist in dieser Hinsicht nicht geringer als die Prinzipienwidrigkeit der Progressiven. Übereinkommen sie in ihrer Unbelehrbarkeit, in ihrer Arroganz und in ihrem Subjektivismus.

Nun zur Systematisierung unserer Frage, der Gottesfrage oder der Frage des Atheismus. Weil die Gründe für die Leugnung Gottes bald mehr in der Vernunft, bald mehr im Bereich des Willens, bald mehr im Bereich des Affektes – unter Affekt verstehe ich hier das geistige Strebevermögen des Menschen – liegen, können wir drei Grundformen des Atheismus unterscheiden, den Atheismus der Vernunft oder den intellektuellen Atheismus, den Atheismus des Willens oder den voluntativen Atheismus und den Atheismus des Affektes oder den affektiven Atheismus, man spricht hier auch von dem emotionalen Atheismus, sofern er auf dem Gefühl beruht, das kann man, man müsste sich dann aber darüber Rechenschaft geben, dass es die geistigen Gefühle angesprochen werden.

Eine solche schematische Aufteilung ist jedoch nicht ganz befriedigend, einmal, weil die individuelle Prägung des Atheismus dabei nicht berücksichtigt wird, zum anderen, weil sich in einer konkreten Gestalt des Atheismus oft die verschiedenen Formen des Atheismus überlagern und innerlich miteinander verflochten sind. Stets kann man etwa im intellektuellen Atheismus auch affektive und voluntative Elemente entdecken. Aber man wird sagen können, dass im Allgemeinen eines der drei Momente dominant ist, auch wenn das nicht immer zugegeben wird. In der Regel berufen sich die Vertreter der verschiedenen Formen des Atheismus auf den Intellekt oder auf die Ratio. Immerhin gibt Jean Paul Sartre († 1980) unumwunden zu, dass Gott nicht existieren *darf*, weil seiner Meinung nach damit die Freiheit des Menschen hinfällig würde. Und Karl Marx († 1883) meint, es *dürfe* Gott nicht geben, weil nur so alle Menschen Gerechtigkeit erfahren würden.

Es ist eine grundlegende Beobachtung, dass die Atheisten durchweg nicht darauf verzichten, ihren Atheismus von der Vernunft her zu begründen und sich selber als rationale oder intellektuelle Atheisten zu betrachten. Das gilt auch für Jean Paul Sartre und für Karl Marx trotz der voluntativen Akzente ihres Atheismus. Durchweg kritisieren die Atheisten die Religion

---

<sup>128</sup> Balduin Schwarz, Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, in: Theologisches Nr. 135, 1981, 3866.

heute von der Geschichte oder von den Naturwissenschaften her und erheben dabei den Anspruch, den Atheismus um der Vernunft willen zu vertreten.

Für den Atheismus des Intellektes im eigentlichen Sinne ist es kennzeichnend, dass er nicht bei der affektiven Betrachtung der Negativität der Welt und des Menschen durch den Atheisten beginnt oder bei dessen willentlicher Entscheidung für den Atheismus um des Menschseins des Menschen willen, sondern dass der Atheist hier vermeint, die intellektuelle Gewissheit erlangt zu haben, dass die Religion und dass alle Religionen nicht wahr sind, dass sie Phantasiegebilde sind, also menschliche Fiktion. In dieser Gestalt begegnet uns der Atheismus vor allem im 18. und im 19. Jahrhundert. Die zwei anderen Formen gehören mehr der modernen Zeit an.

Der Atheismus des Intellektes bezeichnet die Religion als primitiven und vorwissenschaftlichen Welterklärungsversuch und behauptet, es bestehe ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. In dieser Gestalt wird der Atheismus oft in den Naturwissenschaften oder von den Naturwissenschaftlern vertreten, bis in die Gegenwart hinein. Da entscheidet man sich dann für die Weltanschauung des Naturalismus oder des Rationalismus. Die gemeinsame Klammer ist hier der Monismus, der vertikale Monismus. Im Fall des Naturalismus richtet er den Blick auf die Seinsordnung, im Fall des Rationalismus richtet er den Blick auf die Erkenntnisordnung. Die Erkenntnisordnung aber folgt der Seinsordnung.

Verbreitet ist bei den Naturwissenschaftlern aber auch die etwas bescheidenere Position des Agnostizismus, in dem man die Frage der übernatürlichen Seinsordnung offen lässt, wiewohl diese Position, wie gesagt, nicht selten faktisch auf deren definitive Leugnung hinausläuft.

Wenn wir die Beobachtung machen, dass es heute auch Naturwissenschaftler gibt, die Worte von hoher Wertschätzung für den Theismus und die christliche Offenbarung finden oder sich gar selber zum Christentum bekennen, handelt es sich hier um Ausnahmen. In der Regel sind die Naturwissenschaftler in der Gegenwart eher Anhänger des Naturalismus oder des Rationalismus, *wenn* sie nicht Agnostiker sind, und damit Vertreter des intellektuellen Atheismus, wie das noch im 19. Jahrhundert der Fall gewesen ist. Dabei sind die Agnostiker zwar der Meinung, man könne nicht sagen, ob Gott existiere oder ob er nicht existiere, lassen dabei jedoch im Allgemeinen durchblicken, dass sie der Nicht-Existenz Gottes den Vorzug geben, speziell

im Banne einer rationalen Vorentscheidung, gemäß der sie den Naturwissenschaften die Allleinkompetenz zuerkennen<sup>129</sup>.

Man kann die drei Grundformen des Atheismus auch auf die drei Grundstrebungen des Menschen und ihre Entartungen beziehen. Diese drei Grundstrebungen sind das Streben nach Besitz, nach Genuss und nach Ehre und Macht. Sie entgleiten sehr leicht der Kontrolle und werden dann zur Habsucht, zur Genusssucht und zur Ehrsucht bzw. zur Machtbesessenheit. Als Grundstrebungen des Menschen sind sie gut, in der Entartung werden sie zu Fehlhaltungen, die den Menschen unter Umständen in seinem tiefsten Wesen zerstören.

Wenn wir diese drei Grundstrebungen, aus denen in ihrer Pervertierung die drei Grundlaster hervorgehen, in Beziehung setzen zu den drei Grundformen des Atheismus, dann korrespondiert der intellektuelle Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Besitzstreben, sofern ihm die Fixierung des Menschen auf das Diesseits vorausgeht und nachfolgt, dann korrespondiert der emotionale Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Genussstreben, sofern die mit ihm verbundene hedonistische Weltsicht das Problem des Übels in der subjektiven Erfahrung zur Eskalation führt, dann korrespondiert endlich der voluntative Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Machtstreben, sofern hier das Streben nach Freiheit und Souveränität exzessive Formen annimmt, schon vorausgehend, aber dann auch nachfolgend.

Die Habsucht bewirkt die exzessive Hinlenkung der Gedanken und Sorgen auf das Diesseitige und Materielle. Sie fixiert den Menschen auf das Diesseits und kann somit leicht der tiefere Grund für einen intellektuellen Atheismus sein, der sich in seiner Fixierung auf die immanente Welt mit den innerweltlichen Zweitursachen begnügt.

Die Genusssucht führt den Menschen leicht zu Zynismus und Frivolität. Diese Haltungen aber lassen das Problem des Übels in einer solchen Weise zur Eskalation kommen, dass der Mensch in totaler Verzweiflung darin ein entscheidendes Argument gegen die Existenz Gottes zu finden vermeint.

---

<sup>129</sup> Vgl. auch Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142 / 143), 135–140.

Die Ehrsucht und die Machtbesessenheit endlich lenken so sehr den Blick des Menschen auf das eigene Ich, auf seine Souveränität und Autonomie, dass er nur noch sich selbst Gesetzgeber und Richter sein und niemanden über sich anerkennen will.

Der intellektuelle Atheismus korrespondiert so einem pervertierten oder exzessiven Besitzstreben, der affektive Atheismus einem pervertierten oder exzessiven Genussstreben, der voluntative Atheismus schließlich einem pervertierten oder exzessiven Machtstreben.

Was die verschiedenen Formen des Atheismus miteinander verbindet, ist das, was Anton Böhm in seinem Buch „Leben im Zwiespalt“<sup>130</sup> die „Ur-Häresie“ des heutigen Menschen genannt hat, nämlich der Glaube des Menschen, aus sich selbst und nur aus sich selbst zu sein. Dieser Glaube stellt sich gewissermaßen als Kontrapunkt zur christlichen Lehre dar. Anton Böhm spricht in dem genannten Buch in diesem Zusammenhang von der Ur-Häresie des heutigen Menschen. Er schreibt da: „Die Beschränktheit seiner Kraft (der Kraft des Menschen) wird (da) geleugnet. Der Mensch will sich als jenes Wesen begreifen, das alles kann, wenn er es nur will, und das über eine unübersehbare Vielfalt von Möglichkeiten gebietet, ohne dass seine Selbstentfaltung und Höherentwicklung erkennbare Grenzen hätten“<sup>131</sup>. So wird „das menschliche Tun ... als seinszeugend ausgegeben, ob es sich um das denkerische Erbauen eines Weltsystems handelt oder um das Erschaffen einer neuen Umwelt durch praktisches Handeln“<sup>132</sup>.

Das Grundmotiv des Atheismus ist somit jene Haltung des Menschen, die Goethe in klassischer Weise in seinem „Prometheus“ formuliert hat. Das heißt: Der tiefste Grund der verschiedenen Formen des Atheismus ist das prometheische Streben des Menschen, der sich Gott gegenüber emanzipieren will. Zwar reklamiert der Atheist durchweg Argumente der Vernunft zu seiner Legitimierung und behauptet er durchweg, sein Atheismus sei das Ergebnis unvoreingenommener Wissenschaft, bei näherem Hinsehen erkennt man jedoch, dass die entscheidende Wurzel stets der Wille des Menschen zur Autonomie ist, mehr oder weniger, dass der Atheismus im Grunde stets eine Revolte ist, egal, ob er sich als intellektueller oder als affektiver oder als voluntativer Atheismus artikuliert.

---

<sup>130</sup> Anton Böhm, *Leben im Zwiespalt, Der moderne Mensch zwischen Angst und Hybris, Versuch einer Zwischenbilanz unseres Zeitalters*, Freiburg i. Br. 1974, 14.

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> Georg Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Buxheim <sup>3</sup>1976, 477 f.

Während sich jede Form des Atheismus bemüht, sich vor der Vernunft auszuweisen, sich als intellektueller Atheismus zu qualifizieren, ist der Atheismus im Grunde immer eher noch dem Willen zuzuordnen, sofern er letztlich dem Autonomiestreben des Menschen entspringt.

Es liegt jedoch eine tiefe Tragik darin, dass der Mensch sich selbst als den höchsten Wert setzt, sich und seinesgleichen an die Stelle Gottes setzt, denn diese seine Hybris der Selbstüberhebung führt ihn früher oder später, das lehrt uns die Erfahrung, in die totale Versklavung und in die Zerstörung seiner selbst und seiner Welt<sup>133</sup>.

Eine willentliche Leugnung der Wirklichkeit ist für den Menschen immer verhängnisvoll. Bereits im „Prometheus“ des Aischylos († 456 v. Chr.) - Aischylos ist der Älteste der drei großen griechischen Tragödiendichter - singt der Nymphenchor: „Niemals wird das Planen der Sterblichen Gottes Ordnungen überschreiten“. Die Empörung des Menschen gegen Gott endet mit der Vernichtung seiner eigenen, des Menschen, Existenz. Demgemäß heißt es bei Aischylos: „Das lernten wir, da wir die Vernichtung sehen an deinem Los, Prometheus“<sup>134</sup>.

Johann Gottlieb Fichte († 1814) erkennt „als Quelle des höchsten Unglücks“ „die höchste Unmoralität“, die „Empörung gegen die uns warnende göttliche Ordnung“, die „Auflehnungen unseres Willens“ gegen den göttlichen Willen<sup>135</sup>. Er sieht in dem Eigenwillen des Menschen jenes störende Element, das der Liebe widerstreitet, die allein zum seligen Leben führt<sup>136</sup>.

Er meint, solange der Mensch abseits von der höheren in seinem Wesen angelegten Bestimmung noch etwas für sich selbst sein wolle, verhindere diese falsche Selbstliebe, dass sich in ihm das wahre Sein und Leben entwickle, weshalb ihm die Seligkeit verschlossen bleibe<sup>137</sup>. Für Fichte ist nämlich das eigene Sein „nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins“<sup>138</sup>.

Fichte meint, die Selbstherrlichkeit führe ins Unglück, die Hingabe aber schenke die Erfüllung und das wahre Glück. Das ist eine genuin christliche Aussage. Fichte sieht den eigentlichen Grund des Elends des Menschen darin, wörtlich: „... dass das Bild Gottes, die Mensch-

---

<sup>133</sup> Ebd., 478 - 480.

<sup>134</sup> Ebd. <sup>3</sup>1976, 485.

<sup>135</sup> Johann Gottlieb Fichte, Ausgewählte Werke, Hrsg. von Fritz Medicus, Hamburg 1962, Bd. V, 235.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Georg Siegmund, der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 490 ff.

<sup>138</sup> Johann Gottlieb Fichte, Ausgewählte Werke, Hrsg. von Fritz Medicus, Hamburg 1962, Bd. V, 235



heit, besudelt ist und erniedrigt, und in den Staub getreten“ ist<sup>139</sup>. Und er meint, nur wenn „der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbständigkeit“ aufgabe und verliere, werde er „des einigen wahren, des göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in denselben enthalten“ sei, teilhaftig<sup>140</sup>. Das heißt, an die Stelle der Selbstherrlichkeit des Menschen müsse das Selbstopfer aus Liebe treten. Dann erst finde der Mensch seine Vollendung. Der Mensch müsse seinen Eigenwillen aufgeben und seine ihm eigentümliche Bestimmung ergreifen, die darin bestehe, dass er nichts anderes sein wolle, als was er und *nur* er sein könne, was er „zufolge seiner höheren Natur“, eben „des Göttlichen in ihm“ sein solle<sup>141</sup>.

Johann Gottlieb Fichte stellt dem mythischen Symbol des Prometheus das christliche Symbol der Mariengestalt gegenüber. Maria ist für ihn so etwas wie das Gegensymbol zum Mythos des Prometheus. In ihr sieht er sein Ideal der Hingabe, sein Ideal der totalen Abwendung von der Selbstherrlichkeit, beispielhaft verwirklicht. Als der Prototyp der vollendeten christlichen Haltung ist sie für ihn das Gegenbild gegen die titanenhafte Revolte des Menschen gegen Gott, wie sie im Mythos des Prometheus ihren zeitlos gültigen Ausdruck gefunden hat.

Maria ist für Fichte also das Symbol der Hingabe an Gott und seine Ordnung. In der Hingabe an Gott und seine Ordnung aber sieht er die Quelle der Heilung des Menschen, die Quelle seines wahren Glücks.

Fichte stellt in diesem Zusammenhang mit Nachdruck - unseren Gedanken radikaler formulierend - fest, die Empörung des Menschen gegen Gott und die Auflehnung gegen ihn ende immer mit der Selbstvernichtung des Menschen. Von daher gesehen kann man den Atheismus seiner Meinung nach als Selbstmord bezeichnen, als Selbstmord im weiteren Sinne, als geistigen Selbstmord.

Fichte selbst war innerlich zerrissen. In ihm kämpften das Symbol des Prometheus und das Symbol der Maria miteinander. Das Letztere bekommt bei ihm allerdings die Oberhand, wenn er am Ende doch an die Stelle der Eigenherrlichkeit die Haltung der Unterwerfung unter Gott und der Hingabe an ihn setzt<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Ebd., 249.

<sup>140</sup> Ebd., 235.

<sup>141</sup> Ebd., 244.

<sup>142</sup> Georg Sigmund, Der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 49–493.

Bei der Gegenüberstellung von Prometheus und Maria dürfen wir allerdings nicht übersehen, dass die Letztere für den gläubigen Christen nicht nur ein Bild, ein Mythos oder ein Symbol ist, sondern „eine höchstpersönliche Wirklichkeit, die dem Weltgeschehen nicht tatenlos zuschaut, sondern sich an die Menschen unserer Zeit mit der Aufforderung zu einer Sinnesänderung gewandt hat, um weiteres, der Menschheit drohendes Unheil abzuwenden“<sup>143</sup>. Zumindest gilt das für das katholische Christentum.

Das Fazit dieser Überlegungen: Beruft sich der Atheismus auch stets auf die Vernunft, letztlich ist er immer im Willen begründet. Das gilt ungeachtet der Einteilung der Formen des Atheismus, wie wir sie hier zugrunde legen werden, unsere Einteilung wird allerdings relativiert durch dieses Faktum.

Auch hier zeigt sich, dass der Mensch dazu neigt, sich selbst zu überheben, sich selbst zum höchsten Wert schlechthin zu erklären. Aus theologischer Sicht würden wir diese Neigung mit der Ursünde bzw. mit der Erbsünde der Menschheit erklären.

Mit dieser seiner Neigung richtet sich der Mensch allerdings selber zugrunde, richtet er sich selber und seine Welt zugrunde, und zwar von der Wurzel her. Das lehrt schon die Erfahrung. Aber der Mensch tut sich schwer darin, aus der Erfahrung zu lernen. Darin liegt eine große Tragik.

De facto führt das exzessive Streben nach Freiheit und Autonomie den Menschen immer wieder in eine Versklavung hinein, die tiefer ist als jene, aus der er sich hat befreien wollen.

Wenn es letztlich in Atheismus um die Autonomie des Menschen geht, um die Autonomie seiner Freiheit, so kann es in der Auseinandersetzung mit ihm nicht nur um die Vernunft gehen, gewiss muss sie die Führung übernehmen, da ja auch der Atheismus stets rational argumentiert, aber letztlich kommt man in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht vorbei an dem Appell an das, was im Neuen Testament die „Metanoia“ genannt wird. Mit der „Metanoia“ ist eine grundlegende Sinnesänderung gemeint.

Also kann die Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht allein auf der rationalen Ebene erfolgen.

---

<sup>143</sup> Ebd., 494.

Im Grunde ist der Atheismus stets und zutiefst als eine Rebellion zu verstehen, im Fall des intellektuellen Atheismus als eine Rebellion des Verstandes, im Fall des affektiven oder emotionalen Atheismus als eine Rebellion des Affektes oder des Gemütes und im Fall des voluntativen Atheismus als eine Rebellion des Willens. Als Rebellion des Verstandes ist der Atheismus primär gegen den Glauben gerichtet, als Rebellion des Gemütes gegen die Hoffnung und als Rebellion des Willens gegen die Liebe.

Diese drei Formen des Atheismus, des Atheismus der Rebellion, können wir als die Grundformen des theoretischen Atheismus bezeichnen. Ihnen zur Seite tritt der praktische Atheismus, der sich als Atheismus der Indifferenz erweist, der seinerseits, wie die drei genannten Formen des theoretischen Atheismus primär gegen den Glauben, die Hoffnung und die Liebe gerichtet sind, primär gegen die Tugend der Gottesverehrung gerichtet ist. Man könnte den praktischen Atheismus, den Atheismus der Indifferenz auch als einen Atheismus der Selbstgenügsamkeit bezeichnen. Er lehnt das Dasein Gottes nicht theoretisch ab, wohl aber praktisch. Jedenfalls negiert er das Dasein Gottes nicht ausdrücklich. Er ist von daher „höflicher“ als die theoretischen Formen des Atheismus der Rebellion, aber in den Augen Gottes ist er schwerwiegender, jedenfalls nach Auskunft des Neuen Testaments, weil er unentschieden ist. Bei dem Atheismus der Indifferenz könnte man auch von dem Atheismus der Lauheit sprechen. Der Atheismus der Indifferenz lehnt die Tugend der Gottesverehrung ab, die unter den religiös-sittlichen Tugenden die oberste Stelle einnimmt - die Tugend der Gottesverehrung aber ist dem Menschen gewissermaßen ins Herz geschrieben. Die Wurzel der Tugend der Gottesverehrung ist die Geschöpflichkeit des Menschen. Daher ist bereits der Heide dazu verpflichtet, sich um diese Tugend zu bemühen, sofern er sich als Geschöpf Gottes erfährt und von daher seinem Schöpfer Ehrfurcht und Anbetung, Hingabe und Unterordnung schuldig ist, was der leib-seelischen Natur des Menschen entsprechend auch äußerlich zum Ausdruck kommen muss<sup>144</sup>.

Sofern man heute nicht einen dezidierten Atheismus vertritt, sich aber auch nicht klar zur Existenz Gottes und zur Religion bekennt, vertritt man einen verschwommenen Gottesbegriff, der unbestimmt und nebelhaft ist. Hier hält man eine sichere Erkenntnis über Gott für naiv. Man will eine Vorstellung von Gott aus einem strömenden Gefühl heraus, man will eine unklare, dichterisch verbrämte Vorstellung über das Göttliche, die zu nichts verpflichtet. Dabei denkt man etwa an einen verschwommenen Weltgrund, der mit der Welt zusammenfällt oder ihr vor-

---

<sup>144</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus in der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 109 f.

aus liegt, oder an eine nebelhafte Weltseele, auf die man alles Geschehen irgendwie zurückführen kann. Oder man denkt an einen Gott, der eher ein Es ist als ein Ich, der kein Selbstbewusstsein und keinen freien Willen hat, der weder eine Persönlichkeit ist noch ein wirklicher Gott, dem gegenüber es keine Hingabe, kein Vertrauen und keine Liebe, aber auch keine Verantwortlichkeit des Gewissens gibt. Charakteristisch sind für diese Gottesvorstellung die Ausführungen in Goethes Faust im Anschluss an die Frage Margarethes, wie es Faust mit der Religion halte: Margarethe fragt: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann. Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon“. Dann erklärt Faust: „Wer darf ihn nennen? Und wer bekennen: Ich glaub ihn? Wer empfinden und sich unterwinden, zu sagen: ich glaub ihn nicht? Der Allumfasser, der Allerhalter, fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst? Wölbt sich der Himmel nicht da droben? ... Erfüll davon dein Herz, so groß es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn es dann, wie du willst, nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich hab keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch...“<sup>145</sup>.

Hier wird die klare Sprache des Evangeliums und werden erst recht die klaren Begriffe der kirchlichen Lehrverkündigung zurückgewiesen. Man will keine religiöse Wahrheit, die man erkennen kann<sup>146</sup>. Wenn es schon einen Gott gibt, dann muss er unverbindlich sein.

Es handelt sich bei dieser Gottesvorstellung um das Bekenntnis zu einem völlig undefinierbaren Gott, der so nebelhaft ist, dass er im Grunde nichts anderes darstellt als die Apotheose der Fragwürdigkeit des Menschen und der Welt. Diese häufiger anzutreffende Gottesvorstellung rechtfertigt man gern mit dem Hinweis darauf, dass das Gottesbild der kirchlichen Verkündigung und überhaupt jedes begrifflich klar umschriebene Gottesbild naiv sei. Psychologisch gesehen erklärt sich die Bevorzugung eines solchen Gottesbildes vor allem aus dem Bestreben des Menschen, einen unverbindlichen Gott zu haben.

Im Jahre 1982 erschien in Mainz das Buch des damaligen Tübinger Dogmatikers Walter Kasper „Der Gott Jesu Christi“. Darin betont der Autor, die Gottesfrage sei die Grundfrage der Theologie und es sei seine Absicht, mit dieser Abhandlung sie „wieder dazu zu machen“<sup>147</sup>. Mit Entschiedenheit plädiert er in dem Buch dafür, dass die Frage nach Gott wieder ins Zentrum der Theologie gerückt werde. Das will er, wie er erklärt, mit einem „Mehr an wissen-

<sup>145</sup> Johann Wolfgang Goethe, Faust I.

<sup>146</sup> Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und Irren des Menschen, Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 49 f.

<sup>147</sup> Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 9.

schaftlicher Gründlichkeit“ und mit „Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Zeitoffenheit“, zugleich aber mit Hilfe von Tradition und Spekulation bewerkstelligen<sup>148</sup>. So weit so gut.

In dem Buch geht es Kasper zum einen um eine Schilderung des Atheismus und zum anderen um den Nachweis, dass nicht der Theismus, sondern allein die Trinitätslehre eine haltbare Antwort auf den modernen Atheismus sei. Ferner setzt sich der Autor hier mit dem Theodizeeproblem auseinander und spricht Gott dabei Werden, Bewegung und Leiden zu. Zwei äußerst problematische Positionen.

Kasper versteht den Atheismus, wie wir auch, als „die Gegenposition zu jeder Behauptung von Gott und Göttlichem“<sup>149</sup>. Die Positionen Kaspers sind nicht immer ganz klar. Das sei vorausgeschickt. So will er z. B. einmal den Pantheismus nicht als Atheismus qualifiziert wissen<sup>150</sup>, dann wieder sieht er in ihm „eine vornehmere Form des Atheismus“<sup>151</sup>. Er sieht im Atheismus „ein nachchristliches Phänomen“<sup>152</sup>. Auch in der Ausbildung des pantheistischen Systems sieht er „ein erst neuzeitliches Phänomen“<sup>153</sup>. Weder das Eine noch das Andere ist meines Erachtens haltbar.

Dagegen ist festzuhalten, dass bereits in der Antike von verschiedenen Philosophen alles Göttliche geleugnet wurde, so etwa von dem mechanistischen Denker Demokrit, von den Anhängern der jüngeren Sophistenschule und endlich von den Schülern des Epikur. Oft wurden in alter Zeit die Göttervorstellungen der damaligen Volksreligion nicht offen oder direkt abgelehnt, aber man deutete sie allegorisch um.

Auch den Pantheismus finden wir bereits in alter Zeit, nämlich bei den Eleaten sowie bei den Neuplatonikern. Die Ersteren identifizierten Gott und Welt schlechthin, im Sinne eines Theopanismus, die Letzteren bekannten sich zu einem Gott, der sich in die Welt in einem ewigen und geschichtlichen Ablauf ergießt, das heißt: Die Welt emaniert aus dem Göttlichen.

---

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> Ebd., 29.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd. 356.

<sup>152</sup> Ebd., 29 f.

<sup>153</sup> Ebd., 37.

Kasper vertritt die These, gleichsam als Prämisse oder als Axiom, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus<sup>154</sup>. Das ist eine These, die das ganze Buch durchzieht. Er meint, von daher sagen zu können, auch der Theismus führe gleich dem Atheismus zu nihilistischen Konsequenzen<sup>155</sup>, man könne dem modernen Atheismus nicht mit dem philosophischen Monotheismus begegnen, sondern allein mit der christlichen Trinitätslehre und nur so könne man ihn widerlegen, also von der Trinitätslehre her. Kasper vertritt die erstaunliche These: Die einzige Antwort auf den Atheismus ist die Trinitätslehre, nicht der philosophische Theismus. Er geht so weit, dass er von der „Häresie des Theismus“<sup>156</sup> spricht. Die einzige Antwort auf den modernen Atheismus ist für ihn „allein der Gott Jesu Christi, das trinitarische Bekenntnis“, von dem er meint, es müsse „wieder aus dem Winkeldasein“ herausgeholt „und zur Grammatik der gesamten Theologie“ gemacht werden<sup>157</sup>.

Diese Position ist eine Absage an die „Philosophia perennis“ und schon von daher unhaltbar. Sie stellt eine Position auf den Kopf, die beinahe 2000 Jahre in der Kirche eine Selbstverständlichkeit gewesen ist. Mit ihr macht Kasper sich allerdings zum Sprecher vieler. Diese Position geht aus dem Misstrauen gegenüber der Philosophie bzw. gegenüber der Metaphysik hervor und läuft faktisch auf einen Fideismus hinaus.

Gewiss kann man den trinitarischen Gott gegen den neuzeitlichen Atheismus halten und dabei auf die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes hinweisen, aber das sagt dem Gottesleugner rein gar nichts. Ihn muss man zunächst zum philosophischen Theismus führen, und zwar mit vernünftigen Überlegungen und Argumenten. Dieser Weg ist bereits durch das Alte Testament autorisiert. Die klassische Stelle ist hier das 13. Kapitel des Buches der Weisheit. Aber auch in den Psalmen finden wir diesen Gedanken. Im Neuen Testament wird diese Position, wie gesagt, gerechtfertigt mit dem Hinweis auf Rö 1 und 2 sowie auf Apg 17, wie wir sagten.

Unter Theismus ist dabei zu verstehen „die Lehre von Gott als einem persönlichen, weltüberlegenem Wesen, das durch seinen Schöpfungsakt die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat“<sup>158</sup>. Dieses Verständnis legt man zugrunde, wenn man viele Denker, vor allem die

---

<sup>154</sup> Ebd., 9.

<sup>155</sup> Ebd., 43.

<sup>156</sup> Ebd., 359.

<sup>157</sup> Ebd., 9.

<sup>158</sup> Walter Brugger, Hrsg., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg <sup>14</sup>1976, 399.

klassischen Philosophen der Antike sowie die Vertreter der Scholastik, als Vertreter einer teleologisch-theistischen Weltanschauung bezeichnet.

Kasper ereifert sich so sehr in der Gottesfrage, dass er gar meint, der Theismus sei eine „Häresie“<sup>159</sup>, weil in ihm Gott „als eine endliche Größe“ gedacht werde<sup>160</sup>. Ein solches Denken führe, so erklärt er, zum Deismus und endlich zum Atheismus, weil „dann Gott auf Kosten des Menschen und der Welt oder aber die Welt auf Kosten Gottes“ gedacht werden müsse und so beinahe zwangsläufig der religionskritische Verdacht entstehe, bei dem Gott des Theismus handle es sich „um eine Projektion des menschlichen Ich, um ein hypostasiertes Idol“, damit sei der Theismus letztlich nichts anderes als Idolatrie, als Götzendienst<sup>161</sup>.

Demgegenüber ist jedoch festzuhalten: Es ist ein abgründiges Missverständnis der philosophischen Gottesbeweise, wenn man das „ens a se“, zu dem das natürliche Denken vordringen kann auf dem Wege eines logischen Schlussverfahrens, als eine endliche Größe ansieht. Die Vorsokratiker und Platon († 348/347 v. Chr.) und Aristoteles († 322 v. Chr.) haben Gott doch nicht als endliches Wesen angesehen. Das ist eine absurde Vorstellung.

Zudem beachtet Kasper nicht bei seiner Argumentation, dass bei philosophischen Erwägungen die Frage nach der Einpersönlichkeit oder Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt nicht auftaucht. So schreibt etwa Walter Brugger († 1990) in seiner „Summe einer philosophischen Gotteslehre“, die ich Ihnen überhaupt angelegentlich empfehlen möchte: „Ob in Gott allerdings unbeschadet seiner absoluten Einheit des subsistierenden Seins, mehr als *eine* Person unterschieden werden kann, davon abstrahieren wir, da sich diese Frage erst von der Offenbarung her stellt“<sup>162</sup>.

Die Philosophie erreicht Gott nur als den Endpunkt rationaler Schlussfolgerung. Damit kann sie nur der äußeren Seite Gottes ansichtig werden, das innere Wesen dieses Gottes bleibt ihr dabei notwendigerweise verhüllt. Zu diesem inneren Wesen aber gehört das Zentraldogma des Christentums von der Trinität. Das Zentraldogma des Christentums formuliert das innerste

---

<sup>159</sup> Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 359.

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Ebd., 360.

<sup>162</sup> Walter Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 198.

Wesen Gottes. Anders ausgedrückt: Die Dreiheit der Personen in Gott, sie ist das inner-ste Wesen Gottes. Das wissen wir aus der Offenbarung, in der Gott sich uns mitgeteilt hat.

Der philosophische Theismus behauptet nicht die Einpersönlichkeit Gottes, wohl aber das Personsein Gottes. Das ist etwas anderes. Damit aber, dass er nicht die Dreipersönlichkeit Gottes lehrt, lässt er viele Fragen offen und kann er vor allem keine Antwort geben auf den Einwand, dass der eine persönliche Gott einsam und deshalb beklagenswert sei. Diesen Einwand widerlegt erst das Bekenntnis zum trinitarischen Gott. Aber selbstverständlich lässt auch dieses Bekenntnis, wenngleich es einen tieferen Einblick in das Dasein und das Wesen Gottes gestattet, eine Fülle von Fragen offen, nicht anders als die Erkenntnis Gottes in der Philosophie.

Der dreifaltige Gott kann lediglich geglaubt werden. Dieser Glaube aber kann allein auf dem Weg über den philosophischen Theismus rational gerechtfertigt werden. Der Weg zum Gott der Offenbarung führt prinzipiell, nicht unbedingt im konkreten Leben, über den Gott der Philosophen. Den Gott der Philosophen erreichen wir nicht als einpersönlichen Gott, wie Kasper meint, sondern lediglich *irgendwie personal*. Die Metaphysik behauptet nur das Personsein Gottes, nicht mehr und nicht weniger.

Der dreifaltige Gott kann nur geglaubt werden, dieser Glaube an das Mysterium des dreifaltigen Gottes kann jedoch allein auf dem Weg über den philosophischen Theismus rational gerechtfertigt werden kann. Ohne den philosophischen Theismus, ohne die natürliche Theologie, hängt der trinitarische Glaube in der Luft. Der Weg zum Gott der Offenbarung führt prinzipiell – nicht unbedingt im konkreten Leben – über den Gott der Philosophen.

Den Gott der Philosophen erreichen wir nicht als einpersönlichen Gott, wie Kasper meint, sondern lediglich *irgendwie personal*. Bei den philosophischen Erwägungen der Gottesfrage taucht die Frage nach der Einpersönlichkeit oder Mehrpersönlichkeit Gottes gar nicht auf. Diese Frage stellt sich erst von der Offenbarung her. Die Metaphysik behauptet lediglich die Existenz Gottes, einige grundlegende Eigenschaften dieses Gottes und endlich das Personsein Gottes, nicht mehr und nicht weniger.

Die Philosophie erreicht Gott nur als den Endpunkt rationaler Schlussfolgerung. Damit kann sie nur der äußeren Seite Gottes ansichtig werden. Das innere Wesen dieses Gottes bleibt ihr not-



wendigerweise verhüllt. Dieses aber beschreibt das Zentraldogma des Christentums, die Lehre von der Trinität.

Kasper missversteht den philosophischen Theismus, wenn er meint, der Gott der Philosophen werde als endliche Größe gedacht, vielmehr ist es so, dass dieser als die Bedingung der Endlichkeit in ihrer Gesamtheit gedacht wird. Der Gott der Philosophen wird nicht als endliche Größe gedacht, wie Kasper meint - das ist absurd -, sondern als die Bedingung der Endlichkeit in ihrer Gesamtheit, als die Antwort auf das „totum“ des geschaffenen Seins. Dabei ist er „per definitionem“ das *ungeschaffene* Sein.

Die Dreipersönlichkeit Gottes ist der Philosophie (also der natürlichen Vernunft, der „ratio naturalis“ im Unterschied zur „ratio fide illustrata“) deshalb unzugänglich, weil sie das in-nere Wesen Gottes betrifft, währenddessen die Philosophie Gott nur als den Endpunkt ratio-naler Schlussfolgerungen erreichen kann. Das heißt: Sie kann lediglich die äußeren Grenzen der Wirklichkeit, die wir Gott nennen, erreichen.

Kasper unterscheidet den Theismus vom Monotheismus und vom christlichen Monotheismus. Der Theismus, der Monotheismus und der christliche Monotheismus sind für ihn also drei verschiedene Dinge. Er unterscheidet damit den philosophischen Theismus von dem alttestamentlichen Monotheismus und diesen wiederum von dem christlichen. Von dem alttestamentlichen Monotheismus sagt er, in ihm werde ein persönlicher Gott gelehrt, nicht ein einpersönlicher. Dieser persönliche Gott aber müsse anerkannt werden, denn, so sagt er wörtlich, „der trinitarische Gott, der nicht zugleich der monotheistische Gott wäre, müsste zwangsläufig eine Art Tritheismus zur Folge“ haben<sup>163</sup>, das heißt: Er müsste zu einer Drei-Götter-Lehre führen. Der Monotheismus könne anerkannt werden in diesem Sinne, müsse aber ergänzt werden durch die Hinzufügung, dass der eine Gott dreipersönlich sei, so müsse er zum christlichen Monotheismus ausgebaut werden. Allein der konkrete oder christliche Monotheismus sei „die christliche Antwort auf die Gottesfrage des Menschen“ und „auf die Situation des modernen Atheismus“<sup>164</sup>. Dem kann man zustimmen. Das Problem liegt bei der Darstellung Kaspers dort, wo er das Adverb „zwangsläufig“ einfügt und den Gott des Alten Testaments und den Gott der Philosophen auseinanderdividiert. Also klare Begrifflichkeit ist nicht die besondere Stärke dieses Theologen, aber nicht nur dieses Theologen.

<sup>163</sup> Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 360.

<sup>164</sup> Ebd., 362.

Es ist festzuhalten: Zwar ist der trinitarische Gott die entscheidende Antwort auf den Atheismus, aber auch der nicht trinitarische, philosophische Theismus ist bereits eine Antwort auf den Atheismus, wenn auch in einem abgeschwächten Sinn. Er ist identisch mit dem alttestamentlichen oder mit dem christlichen Monotheismus. Faktisch ist es so, dass die urchristliche Verkündigung an den philosophischen Theismus anknüpft, nicht an die heidnischen Religionen mit ihrem Polytheismus. Das wird deutlich in den ersten beiden Kapiteln des Römerbriefes und in der Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen, von der die Apostelgeschichte berichtet (Apg 17). Aber bereits das Alte Testament erkennt im philosophischen Theismus seinen eigenen Monotheismus wieder. Ich nannte bereits die klassische alttestamentliche Stelle im Buch der Weisheit, die die natürliche Theologie rechtfertigt: Weish 13, 5.

Davon will Kasper jedoch nichts wissen. Zwar betont er, der Glaube sei für die Bibel „kein blindes Wagnis, kein irrationales Gefühl, keine unverantwortete Option und schon gar kein „sacrificium intellectus“<sup>165</sup>, er könne und müsse vielmehr rational verantwortet werden, andernfalls wäre er des Menschen, aber auch Gottes, unwürdig<sup>166</sup>. Gerade heute, meint er, müsse die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens in einer allen Menschen zugänglichen Weise herausgestellt werden<sup>167</sup>. Dennoch hält er fest, dass angesichts der „neuen Verstehensvoraussetzungen“ der Gegenwart „eine von den geschichtlichen Glaubensvoraussetzungen abstrahierende natürliche Theologie endlich unmöglich“ geworden sei<sup>168</sup>. Wörtlich sagt er: „Der Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens setzt also den Glauben und seinen Verstehenshorizont voraus und kann ihn nicht erst erstellen“<sup>169</sup>.

Damit wird behauptet, dass die natürliche Theologie, wenn sie verunsicherten Christen eine Hilfe sein und auch die Nichtchristen überzeugen möchte<sup>170</sup>, sich auf der logischen Grundlage der Offenbarung erheben muss, das heißt aber: Die „praeambula fidei“ und die Existenz Gottes können allein auf dem Boden der Offenbarung sichergestellt werden.

Das läuft jedoch auf einen schlichten Fideismus hinaus, der nicht vereinbar ist mit den Aussagen des I. Vatikanischen Konzils über die natürliche Gotteserkenntnis und auch letztlich jede

---

<sup>165</sup> Ebd., 95.

<sup>166</sup> Ebd., 95 - 98.

<sup>167</sup> Ebd., 99.

<sup>168</sup> Ebd., 105.

<sup>169</sup> Ebd.

<sup>170</sup> Vgl. ebd.

rationale Glaubensbegründung unmöglich macht, denn gerade die rationale Gotteserkenntnis ist ja das Fundament der rationalen Glaubwürdigkeitsbegründung der Offenbarung, das heißt des Anspruchs der Kirche, legitime Interpretin der Gottesoffenbarung des Alten und Neuen Testaments zu sein. Als Teil und Höhepunkt der Philosophie bedient sich die natürliche Theologie, wie das in allen Teilen der Philosophie der Fall ist, der dem Menschen von Natur aus zukommenden Erkenntniskräfte der Erfahrung und des Verstandes. Sie ist ohne Zuhilfenahme christlicher Glaubenswahrheiten in der Lage, den Atheismus in seinen verschiedenen Formen zu widerlegen „und in einer logisch nicht allein *verantwortbaren*, sondern sogar *geforderten* Weise das Dasein eines von der Welt wesentlich verschiedenen, persönlichen Gottes zu erhärten und auch zu einigen analogen Aussagen über sein Wesen und seine Eigenschaften, sein Leben und sein Verhältnis zur Welt zu gelangen“<sup>171</sup>.

Dabei ist freilich nicht zu verschweigen, dass auch die Offenbarung der Vernunft bei ihren Bemühungen zu Hilfe kommen kann. Das ist ja nicht anders bei den natürlichen Einzelwissenschaften wie Physik, Mathematik, Geschichtswissenschaft usw. Auch sie können für die Philosophie eine Hilfe sein als Anregung und als Hinführung. Und das Gleiche gilt eben auch für die Theologie oder auch für den Glauben. Theologie ist ja Glaubenswissenschaft.

Der niederländische Philosoph Arnold Geulincx († 1669) hat das so ausgedrückt: „Das Wort Gottes dient mir als Mikroskop. Was ich mit seiner Hilfe gesehen habe und ohne dies niemals gesehen hätte, werde ich auch nach dem Gebrauch noch erkennen; eine Menge ähnlicher Dinge sehe ich dann später auch ohne Mikroskop und zwar genau so deutlich wie mit seiner Hilfe. Den scharfen Augen meiner Zeitgenossen will ich die meinigen nicht vorziehen; aber jene sehen freilich nicht so deutlich, weil sie mein Mikroskop nicht haben“<sup>172</sup>.

Was den werdenden Gott und den Gott, der leidet und leiden kann oder der nicht allmächtig ist, der als solcher heute immer wieder apostrophiert wird, angeht, weise ich noch einmal darauf hin, dass man solches nur vertreten kann, wenn man auf die Vernunft verzichtet, wenn man Widersprüchliches für möglich hält. Auf jeden Fall trage ich mit der Behauptung, Gott könne leiden und er sei ein werdender Gott oder er sei nicht allmächtig, Widersprüche in das Got-

<sup>171</sup> Hans Pfeil, *Gott und die Übel der Welt*, 5375; vgl. auch Hans Pfeil, *Christsein in säkularisierter Welt*, Aschaffenburg 1972, 118 - 150.

<sup>172</sup> Arnold Geulincx, *Ethik oder über die Kardinaltugenden: Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit, Demut*, Übersetzt und eingeleitet von Georg Schmitz, Hamburg 1948, Vorwort; vgl. Hans Pfeil, *Gott und die Übel der Welt*, in: *Theologisches* 1984, 5372 - 5375.

tesbild und verzichte damit auf die Vernunft in der Theologie bzw. auf die philosophische Grundlegung der theologischen Wissenschaft.

Ich möchte das erste Kapitel dieser Vorlesung nun abschließen mit einem Hinweis auf den Dichter Johann Wolfgang von Goethe, der schreibt: „Das eigentliche und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte, dem alle übrigen Themen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welchen Gestalten er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag“<sup>173</sup>.

## KAPITEL II: DER INTELLEKTUELLE ATHEISMUS

Charakteristisch für die Denkweise des intellektuellen Atheismus ist, dass der religiöse Mensch als reaktionär, als naives, unmodernes und unglückliches Wesen angesehen wird, das sich noch nicht emanzipiert hat von den Fesseln einer überwundenen Mentalität<sup>174</sup>.

Der intellektuelle Atheismus gibt sich fortschrittlich. Damit stellt er sich werbewirksam dar. Wer will nicht fortschrittlich sein? Man sagt, Gott und die Religion seien überwundene Begriffe. Sie gehörten der Vergangenheit an und hätten für die Zukunft keinerlei Bedeutung mehr. Solche Behauptungen sind suggestiv.

Für den intellektuellen Atheismus ist der moderne und fortschrittliche Mensch areligiös bzw. atheistisch. Seit der Aufklärung ist die Vorstellung virulent, die Religion sei eine veraltete Form des menschlichen Denkens.

Der intellektuelle Atheismus sieht in der Religion oder in den Religionen eine naive und reakti-onäre Deutung von Welt und Mensch. Demgegenüber betrachtet er sich selbst als die einzig

---

<sup>173</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Der West-Östliche Divan (dtv- Gesamtausgabe, Bd. V), München 1961, 200 f; zitiert nach: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 74, 1965, 386.

<sup>174</sup> Vgl. Apostolische Katechese Papst Pauls VI. vom 5. August 1970, in: Römische Warte, 11. Jg. vom 1. September 1970.

realistische und zukunftssträchtige Weltsicht. Für ihn ist der moderne und fortschrittliche Mensch areligiös oder atheistisch, oder er ist nicht modern. In der Religion sieht der intellektuelle Atheismus grundsätzlich den Widerpart von Fortschritt und Hoffnung, den absoluten Gegensatz zur Wissenschaft. Damit aber empfiehlt er sich einer undifferenziert fortschrittsgläubigen Gesellschaft.

Die Auffassung, dass die Religion in einem absoluten Gegensatz zur Wissenschaft stehe, hat Auguste Comte († 1857), einer der Hauptvertreter des Positivismus des 19. Jahrhundert, gefördert durch seine Aufteilung der Geschichte in drei Wissensstadien, wovon die Religion angeblich das niedrigste und die Naturwissenschaft das höchste Wissensstadium ist. Comte nennt diese seine Theorie, die sich weithin durchgesetzt hat, das Dreistadiengesetz. Gemäß diesem Gesetz sind Religion, Metaphysik (Philosophie) und positive Wissenschaft in der Geschichte der menschlichen Gemeinschaft wie auch im Leben des einzelnen Menschen drei zeitlich aufeinander folgende und einander ablösende Entwicklungsstadien. Im ersten Stadium glaubt man an Götter und übernatürliche Wesen, die in die Welt hineinwirken, im zweiten treten an ihre Stelle Substanzen und Wesenheiten, Kräfte und Zwecke, im dritten werden mit Hilfe von Beobachtung und Experiment Tatsachen festgestellt und in ihrem Ablauf ermittelt. Somit sind Religion und Metaphysik unwissenschaftliche Vorstufen, die kein Wissen vermitteln können, die vielmehr die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft behindern.

Seither haftet der Religion der Ruch des Rückständigen, des Irrationalen und des Resignierten an, seither sieht man in der Religion den Widerpart von Fortschritt und Hoffnung, versteht man die Religion als Gegensatz zur Wissenschaft, wobei man dann vornehmlich an die Naturwissenschaften denkt. Der geistige Hintergrund dieser Auffassung ist die Aufklärung, sofern sie in den exakten Naturwissenschaften die eigentliche Gestalt der Wissenschaft sieht.

De facto identifiziert man seit der Aufklärung immer wieder, bewusst oder unbewusst, die Naturwissenschaften mit der Wissenschaft, seither versteht man immer wieder die Naturwissenschaften als die Wissenschaften schlechthin und stellt damit implizit oder auch explizit den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften und auch der Philosophie, vor allem aber auch der Theologie in Frage. Bis in die Gegenwart hinein sieht man die Naturwissenschaften als die höchste Stufe des Wissens an, die Physik und die von ihr abgeleiteten Wissenschaften, die Chemie und die Biologie.

Seit der Aufklärung haben die Naturwissenschaften und die Technik, in der die Erkenntnisse der Naturwissenschaften angewandt werden, mehr und mehr die Führung übernommen in der Welt des Geistes und damit den Schöpfungsgedanken paralyisiert und die Welt vollends säkularisiert, haben sie die Welt Gottes zu einer Welt des Menschen gemacht und Gottes Spuren in ihr verwischt.

In diesem Kontext beruft sich der rationale oder der intellektuelle Atheismus auf die Freiheit und Ungebundenheit des Verstandes in der Erforschung der Wirklichkeit. In der Wissenschaft, so sagt er, seien Glaubens- und Gewissenszwang grundsätzlich abzulehnen, denn sachgerechte und erfolgreiche Forschung könne nur auf dem Boden völliger Voraussetzungslosigkeit und absoluter Gewissensfreiheit durchgeführt werden. Diese notwendige Voraussetzungslosigkeit verlange die Ausschließung aller metaphysischen und theologischen Gedankengänge.

Da sagt man dann, die Behauptung der Existenz Gottes mache das voraussetzungslose Denken unmöglich. Der Philosoph, Publizist und Journalist Gerhard Szczesny († 2002), der Begründer Humanistischen Union, versteht die Religion und speziell das Christentum von daher als den Prototyp einer gegenphilosophischen und gegenwissenschaftlichen Weltanschauung. Er bezeichnet das Christentum als die Dogmatisierung einer, so wörtlich, „naiven Daseinsinterpretation“<sup>175</sup>.

Immer wieder betonen die Vertreter des intellektuellen Atheismus, der Wissenschaftler müsse nach Möglichkeit allen Voraussetzungen nachspüren, auf denen seine Fragen, Antworten und Hypothesen ruhen, und der Forscher bedürfe der Freiheit, sich ganz und gar von sachorientiertem Wissen und Gewissen leiten zu lassen, das aber werde durch die Religion verhindert. Religiöses Dogma und Wissenschaft stünden einander diametral gegenüber. Das ist zweifellos richtig unter der Voraussetzung, dass man die Wirklichkeit auf die unmittelbare Sinneserfahrung des Menschen reduziert.

Im Grunde ist das aber genau jene Weltanschauung oder jenes philosophische System, das man als Positivismus zu bezeichnen pflegt oder auch als Agnostizismus. Dem Positivismus oder dem Agnostizismus zufolge gibt es sichere Erkenntnisse und damit Wissenschaft nur im Rahmen unserer Erfahrungswelt, in der Welt unserer Sinneserfahrung. Übersehen wird dabei jedoch, dass

---

<sup>175</sup> Gerhard Szczesny, Die Zukunft des Unglaubens, Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen, München 1965, 45. 123.

der Mensch die unmittelbare Sinneserfahrung überschreiten kann durch sein Abstraktionsvermögen.

Joseph Ratzinger schreibt im Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart: „Als Glaubenswissenschaft sieht sie (die Theologie) in den Aussagen des Glaubens ihren Gegenstand, den sie von sich aus weder hervorbringen noch *ausüben* kann, dem sie vielmehr durch methodisches Denken zu dienen hat, indem sie ihn zu vertieftem Verständnis und lebendigerer Aneignung führt. Die Aussage des Glaubens empfängt der katholische Theologe aus dem Mund der Kirche, die sich ihrerseits an das zweifach eine Zeugnis von Schrift und Überlieferung gebunden weiß ..... Theologie setzt demnach Glauben sowohl im subjektiven Sinn der persönlichen Gläubigkeit des Theologen wie im objektiven Sinn der vorgegebenen Glaubensaussagen voraus; sie ist auf diese Weise von der philosophischen Gotteslehre, der so genannten *theologia naturalis*, wesensmäßig unterschieden und bezeichnet eine völlig neue geistige Ebene, die als übernatürlich benannt wird“<sup>176</sup>.

Der Philosoph Joachim Kahl (\* 1941), der sich vor allem als Religionskritiker hervorgetan hat, schließt daraus in seinem Buch „Das Elend des Christentums“<sup>177</sup>, dass die Theologie keine Wissenschaft ist, denn Wissenschaft müsse immer voraussetzungslos sein<sup>178</sup>. Es scheint, dass nicht wenige Theologen sich diese Kritik zu Herzen genommen haben und nun versuchen, Theologie schlichtweg als Reflexion über Gott und die Welt zu verstehen, damit wird sie allerdings zu einer spezifischen Gestalt von Philosophie, verliert dann aber erst recht ihren Wissenschaftscharakter dank der Subjektivität, in der diese Reflexion dann erfolgt. Subjektivität ist in jedem Fall ein negatives Kriterium der Wissenschaft, da die Wissenschaft ja objektive Ergebnisse zeitigen will, Ergebnisse, die rational oder gar experimentell nachvollziehbar sind.

Joachim Kahl sieht den bekanntesten und wichtigsten Ausdruck der Struktur der katholischen Theologie in dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, worauf jeder katholische Theologe vereidigt werde<sup>179</sup>. Bedauernd erklärt er: „Wir haben uns leider schon zu sehr mit der Existenz katholisch-theologischer Fakultäten an unseren Universitäten abgefunden, um diesen Verstoß

<sup>176</sup> Joseph Ratzinger, Artikel Theologie III, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. V, Tübingen<sup>3</sup>1965, 775.

<sup>177</sup> Joachim Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für Humanität ohne Gott, Reinbek bei Hamburg 1993. Joachim Kahl war ursprünglich evangelischer Theologe, hat sich dann aber vom Christentum verabschiedet und sich dem Freidenker-Verband der Humanistischen Union angeschlossen.

<sup>178</sup> Ebd., 21.

<sup>179</sup> Ebd., 121.

gegen primitive Regeln intellektueller Redlichkeit überhaupt noch zu registrieren“<sup>180</sup>. Er meint, mit der evangelischen Theologie sei es in diesem Punkte etwas besser bestellt, weil sie ja nicht dem positiven Glauben der Kirche verpflichtet sei, gibt aber dann doch zu bedenken, dass auch viele evangelische Theologen irrational seien. Er verweist dabei auf Walter Kunneth († 1997) und Karl Barth († 1968) als herausragende protestantische Theologen, die „ein Opfer des Verstandes“ gefordert und einem „Denkverbot“ gehuldigt hätten. Als protestantische Theologen, die in exponierter Weise intellektuelle Redlichkeit vertreten, die also noch am ehesten als Vertreter einer Theologie als Wissenschaft vertanden werden können, nennt er Paul Tillich († 1965), Rudolf Bultmann († 1976) und Friedrich Gogarten († 1967)<sup>181</sup>.

Der protestantische Theologe Gunther Backhaus schreibt in seiner Broschüre „Atheismus - eine Selbsttäuschung?“<sup>182</sup> gegen den atheistischen Philosophen und Publizisten Gerhard Szczesny († 2002): „Auch er gibt für Wissenschaft aus, was nicht weniger als das ist. Es steht also nicht ‚Wissenschaft‘ gegen einfache ‚Dogmatik‘ oder ‚Offenbarung‘. Hier steht die Dogmatik gegen die Dogmatik - deswegen auch ist der Kampf so hart. Überzeugung steht gegen Überzeugung“. Und er fährt fort: „Es gibt überhaupt keine Gegenposition zur Wahrheit Gottes, die nicht ihrerseits dogmatisch wäre. Jede Gegenposition muss vielmehr dogmatisch sein. Sie wird notwendigerweise aus sich selbst heraus zu einer Gegenreligion ... Man will nicht religiös sein, aber man *muss* religiös sein“.

Diese Position charakterisiert die protestantische Position im Hinblick auf die Gottesfrage, die allerdings auch jene der Majorität der katholischen Theologen geworden ist, worin freilich die innere Kontinuität der katholischen Theologie unterbrochen ist, weshalb Papst Benedikt XVI. nicht müde wurde, die Theologie zu einer Korrektur in diesem Punkt aufzufordern. Die Grundmelodie der Verkündigung dieses Papstes war die Hervorhebung der Kontinuität des Glaubens und der Theologie als entscheidendes Gebot der Stunde, wofür er allerdings – bezeichnenderweise – viel Kritik auf sich nehmen musste. Vor allem warf man ihm dabei vor, er wollen hinter das Vaticanum II zurück. Auch hier zeigt sich wieder die begriffliche Unklarheit der Theologie in der Moderne. Denn das Konzil könnte nicht legitim sein, wenn es einen Bruch in der Entfaltung des Glaubens der Kirche darstellen würde.

---

<sup>180</sup> Ebd., 121 f.

<sup>181</sup> Ebd., 122.

<sup>182</sup> Gunther Backhaus, *Atheismus - Eine Selbsttäuschung*, München 1962, 39. 61.



Die Gottesfrage als *Patt-Situation*, diese protestantische Position ist heute weit verbreitet, auch bei Theologen. Sie ist auch bestimmend in dem Buch von Hans Küng (\* 1928) „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“<sup>183</sup>, wenn dieser zu dem Ergebnis kommt, dass die Gottesfrage nicht eine Frage des Intellektes ist, sondern des Willens, dass intellektuelle Beschäftigung mit der Gottesfrage dahin führt, dass genau so viele Gründe gegen die Existenz Gottes sprechen wie sie für die Existenz Gottes sprechen.

Das ist, wie gesagt, eine unkatholische Position, sofern hier der rationale Zugang zur Gotteswirklichkeit geleugnet wird, der nach katholischer Auffassung nicht nur philosophisch, sondern auch vom Glauben her gesichert ist, sofern das I. Vatikanische Konzil die rationale Gotteserkenntnis mit Berufung auf Weish 13 und Römer 1 und 2 zu einem formellen Dogma erhoben hat<sup>184</sup>.

In der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils wird dieses Dogma bekräftigt mit den Worten: „Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich“<sup>185</sup>.

Um es noch einmal genauer zu sagen: Das I. Vatikanische Konzil konstatiert, dass „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“<sup>186</sup>. Dann fährt das Konzil fort: „... das Unsichtbare an ihm (an Gott) wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut“ (Rö 1, 20)<sup>187</sup>.

Margaret Knight, Dozentin für Psychologie an der Universität von Aberdeen, möchte an die Stelle der Religionen, speziell des Christentums, einen „wissenschaftlichen Humanismus“ setzen. Diesen versteht sie als Gegensatz zu den beiden großen, wie sie sagt, dogmatischen Systemen des Christentums und des Kommunismus. Der Kommunismus sei nicht weniger ein Mythos als

---

<sup>183</sup> Hans Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978.

<sup>184</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. Nr. 3001 - 3003. 3021 - 3025.

<sup>185</sup> Gaudium et spes, n. 36.

<sup>186</sup> Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3004.

<sup>187</sup> Ebd.

das Christentum. Man könne aber einen neuen Mythos nicht mit einem alten bekämpfen, beide Mythen müssten vielmehr durch einen wissenschaftlichen Humanismus ersetzt werden<sup>188</sup>.

Die Gotteserkenntnis verlangt in keiner Weise verlangt, dass man die natürlichen Fakten und Ereignisse der Welt unmittelbar auf Gott zurückführt. Aufgabe der Einzelwissenschaften ist es, die weltimmanenten „causae secundae“ namhaft zu machen. Nur in der Metaphysik, wo man nach dem letzten Grund des Seienden fragt, ist man legitimiert, auf Gott als die absolute „causa prima“ zu rekurrieren.

Wenn der Positivismus die Welt auf die Welt der Sinneserfahrung reduziert und jede Metaphysik kategorisch leugnet, so ist das eine Entscheidung, keine Erkenntnis, so selbstverständlich das klingt, so wenig wird diese elementare Erkenntnis im Allgemeinen realisiert.

Was hier übergangen wird, das ist die Tatsache, dass der Mensch die Fähigkeit hat, von der Sinneserfahrung her zu abstrahieren, zum Begriff zu kommen, dass der Mensch die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit hat, zur Erkenntnis ewiger Wahrheiten, zur Erkenntnis der Wahrheit über die Welt der Erscheinungen hinaus.

Dem intellektuellen Atheismus ist entgegenzuhalten, dass Gott nicht ein Gegenstand der Natur- oder der Geisteswissenschaften ist, sondern der Philosophie, speziell der Metaphysik, in der nach dem Sein des Seienden gefragt wird, dass deshalb weder in den Naturwissenschaften noch in den Geisteswissenschaften Aussagen über Gott gemacht werden können, weil diese Wissenschaften nicht die Transzendenz erreichen können, weil ihr Thema nicht die Transzendenz ist.

Im Disput um den intellektuellen Atheismus muss darauf hingewiesen werden, dass man in den Naturwissenschaften - das gilt auch für die Geisteswissenschaften - keine Aussagen über Gott machen kann, keine positiven, aber auch keine negativen. Man kann hier weder sagen, dass Gott existiert, noch kann man hier sagen, dass er *nicht* existiert. Das gilt allerdings nicht für die Philosophie. Da kann man die Existenz Gottes schon einsichtig machen.

Es ist nämlich nicht sachgemäß, die Vernunft des Menschen, die „ratio“, auf die Objekte der positiven Wissenschaften zu beschränken. Damit würde man die Vernunft zu eng fassen<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung I, Hrsg. von Gerhard Sczesny, München 1963, 57 f; vgl. Hans Pfeil, Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung, Donauwörth 1965, 46 - 54.

Mit Nachdruck behauptet der intellektuelle Atheismus in seiner Kritik am Theismus, Gott sei als *Hypothese der Welterklärung* überflüssig, geschichtlich betrachtet befinde er sich ständig auf dem Rückzug angesichts der fortschreitenden Erkenntnis des Menschen und sei damit schließlich zwangsläufig zum Tode verurteilt<sup>190</sup>.

Es ist zuzugeben, dass Gott in der Geschichte des Glaubens und des Denkens oft als *Platzhalter des Unbekannten* oder als Hypothese, dass Gott in der Geschichte des Glaubens oft als allgemeines Prinzip der Welterklärung verstanden und beansprucht worden ist. Aber ein Gott, der als *Lückenbüßer* begriffen wird, der durch Wissenschaft und Technik daher abgeschafft werden kann, ist eigentlich nicht jener Gott, den die Philosophie und die Theologie meinen. Denn Gott ist ja kein Teil dieser Welt. Er gehört nicht zu dieser Welt, sondern „zu den allem Weltsein vorausliegenden Bedingungen und Voraussetzungen“<sup>191</sup>.

Ein Weiteres ist hier zu bedenken: Nicht selten wirft der intellektuelle Atheismus dem Theismus, speziell in seiner konkreten kirchlichen Gestalt, Arationalität vor. So erklärt etwa Francis Jeanson in seinem Buch „Vom wahren Unglauben“<sup>192</sup>, es sei doch merkwürdig, wie man einerseits die Unmöglichkeit, Gott zu begreifen, behaupte, andererseits aber doch meine, Begriffe über Gott gewinnen zu können, wie man also „trotz der wesensmäßigen Unfassbarkeit des Objektes (Gott) zu ‚vernünftigen‘ Aussagen über alle möglichen Wahrheiten hinsichtlich dieses Objektes (zu) kommen“.

Dieser Vorwurf wird oft erhärtet mit dem Hinweis auf künstlerisch und theologisch fragwürdige Darstellungen Gottes, in denen nicht die geheimnisvolle Transzendenz Gottes zum Ausdruck kommt.

Was hier nicht gesehen wird, das ist der analoge Charakter der Aussagen über Gott. Hier wird nicht gesehen, dass alle Begriffe über Gott Gott nicht zu fassen vermögen, wie er in sich ist, dass sie ihn vielmehr lediglich in seiner Beziehung zur Welt bzw. in der Beziehung der Welt zu ihm fassen.

---

<sup>189</sup> Ebd., 48 - 65.

<sup>190</sup> Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg i. Br. 1968, 99.

<sup>191</sup> Ebd., 100.

<sup>192</sup> Francis Jeanson, Vom wahren Unglauben, München 1966, 25 (La foi d'un incroyant, Paris 1963).

Häufiger rechtfertigt der intellektuelle Atheismus sich mit dem Hinweis auf die angeblichen psychologischen Erklärungsmöglichkeiten des theistischen Offenbarungsglaubens bzw. mit dem Hinweis darauf, bei den Religionen handle es sich generell um Fehlentwicklungen des menschlichen Wesens, die zu überwinden seien.

So führt der Philosoph und Religionskritiker Ludwig Feuerbach († 1872) die Religionen auf das Ungenügen zurück, das der Mensch mit sich und mit seiner Welt empfinde. Das veranlasse ihn dazu, die Hoffnung, die er auf das Dasein setze, seine Glückssehnsucht, seine Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach oben hin zu projizieren. Demnach schaffe der Mensch Gott aus seinen Sehnsüchten und Erwartungen heraus. Nicht Gott habe den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen, sondern der Mensch habe Gott nach dem Bild und Gleichnis des Menschen geschaffen.

Hinsichtlich der psychologischen Erklärungsversuche der Religion ist darauf hinzuweisen, dass die verschiedenen religionswissenschaftlichen Disziplinen uns darauf aufmerksam machen, dass die Religion durchgehend mit dem Menschsein verbunden ist, dass man praktisch keine religionslosen Menschen oder Völker auffinden kann, dass die Religion auch unter schweren Lebensbedingungen sich durchhält und dass andererseits dort psychische Störungen festzustellen sind, wo die religiöse Betätigung zurückgehalten, unterdrückt oder negiert wird und dass gerade die religiöse Betätigung eine wirksame Stütze für die seelische Gesundheit des Menschen ist.

Seit der Aufklärung ist die Naturwissenschaft *das* Modell der Wissenschaft. Das ist deshalb so, weil man der Meinung war, in ihr die höchste Sicherheit zu erreichen. Die Sicherheit der Erkenntnis ist ja seit eh und je das Ideal der Wissenschaften. Der Philosoph Hans Reichenbach († 1953) schreibt: „Die Wissenschaft – gemeint ist hier die Naturwissenschaft – übernahm eine soziale Funktion, die früher der Religion zufiel: nämlich die Funktion, absolute Sicherheit zu geben“. Diese Sicherheit stellt man neuerdings allerdings *auch* immer wieder in Frage. Es ist seltsam und wiederum auch bezeichnend, dass man diese Sprachregelung auch in Kreisen der Theologen vorfindet.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das Vertrauen auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse allmählich zu wanken beginnt. Seitdem man sich der Geschichtlichkeit auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bewusst zu werden beginnt, nimmt auch hier die Unsi-

cherheit zu. In der Gegenwart haben oft gerade die Übertrendsten unter den Naturwissenschaftlern auf die Grenze ihres Wissens hingewiesen und die Rolle ihrer Wissenschaft als Religionsersatz kategorisch zurückgewiesen.

Gott ist nicht – wie gesagt – ein Gegenstand der Naturwissenschaften und der Technik. In ihnen findet man Gott nicht. Stützt man sich allein auf diese Bereiche der Wirklichkeit, lebt man nur in dieser Welt, dann kann es keinen Gott, dann kann es die Transzendenz nicht geben.

Tatsache ist, dass die modernen Naturwissenschaften und ihre vorherrschende Stellung unsere Welt säkularisiert und tiefgreifend gewandelt haben. Sie haben uns klar gemacht, dass die Welt durch eigene Gesetze und Kräfte bestimmt wird, die der Mensch immer mehr rational durchschaut und technisch in seine Gewalt bekommt, dass sie eine Welt ist, die er beherrschen und manipulieren kann, die immer mehr aus natürlichen Ursachen erklärbar wird, weshalb er Gott in ihr nicht mehr braucht, wie er meint. Das führt dann zu der Feststellung, im ehernen Gesetz des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs sei kein Platz mehr für Gott.

Der intellektuelle Atheismus rechtfertigt sich unter anderem mit der geschlossenen Naturkausalität, die indessen durch den Theismus keineswegs in Frage gestellt wird. Die geschlossene Naturkausalität und ihre Erforschung und Nutzbarmachung lassen Gott verständlicherweise aus dem Blick treten, rechtfertigen jedoch nicht seine Leugnung.

Wenn man aber weiter denkt und die unendlichen Räume und Zeiten des Kosmos durchdenkt und sich die Kontingenz (die Nicht-Notwendigkeit) aller Wirklichkeit vor Augen führt, dann öffnet sich doch wieder der Blick für die Transzendenz. Oder wenn man an die unendlichen Dimensionen des menschlichen Geistes denkt. Heidegger erklärt: Der Mensch ist das einzige Wesen, das um seinen Tod weiß. Gerade auch die Geheimnisse der modernen Physik, speziell der elektronischen Datenverarbeitung, könnten ein Ahnung von dem vermitteln, das wir das Geistige nennen, dass wir als einen Schatten der Transzendenz verstehen, als einen Schatten des „totaliter aliter“. Hier ist an das Wort Shakespeares aus dem „Hamlet“ zu erinnern: „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als sich unsere Schulweisheit träumen lässt“.

Faktisch wird die Entdeckung der geschlossenen Naturkausalität und werden ihre Erforschung und ihre Nutzbarmachung vielfach in den Dienst der rationalen Rechtfertigung der Leugnung

Gottes genommen. Man erklärt dann, Gott sei bisher de facto so etwas gewesen wie eine Arbeitshypothese, dieser aber bedürfe man heute nicht mehr. Die geschlossene Naturkausalität habe den Graben zwischen Glauben und Wissen unüberbrückbar gemacht und jede Kontinuität ad absurdum geführt.

Unter anderem wirft der Atheismus des Verstandes dem Theismus, speziell wie er sich kirchlich darstellt, auch Arationalität vor, wenn er feststellt, auf der einen Seite mache man Aussagen über Gott, auf der anderen Seite sage man, Gott sei unbegreiflich. Dieser Vorwurf berücksichtigt nicht den Unterschied zwischen unvollkommener und vollkommener Erkenntnis. Wir behaupten nicht, dass wir die Transzendenz in ihrem Wesen erfassen können, unsere Erkenntnis von ihr ist extrem fragmentarisch.

Der genannte Vorwurf wird dann oft erhärtet mit dem Hinweis auf künstlerisch und theologisch fragwürdige Darstellungen Gottes, in denen nicht die geheimnisvolle Transzendenz Gottes zum Ausdruck kommt. Solche fragwürdigen Darstellungen und auch Vorstellungen gibt es. Aber da gilt das Sprichwort „Abusus non tollit unum“. Da wird eben nicht der analoge Charakter der Aussagen über Gott gesehen, das heißt: Es wird nicht gesehen, dass alle Begriffe über Gott Gott nicht zu fassen vermögen, wie er in sich ist, sondern in seiner Beziehung zur Welt bzw. in der Beziehung der Welt zu ihm.

Nicht selten versucht der intellektuelle Atheismus auch die Gottesvorstellung psychologisch zu erklären. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass die verschiedenen religionswissenschaftlichen Disziplinen uns darauf aufmerksam machen, dass die Religion durchgehend mit dem Menschsein verbunden ist, dass man praktisch keine religionslosen Menschen oder Völker auffinden kann, dass die Religion auch unter schweren Lebensbedingungen sich durchhält und dass andererseits dort psychische Störungen festzustellen sind, wo die religiöse Betätigung zurückgehalten, unterdrückt oder negiert wird und dass gerade die religiöse Betätigung eine wirksame Stütze für die seelische Gesundheit des Menschen ist.

Dabei erinnert man gern an die Zusammenstöße zwischen dem Christentum oder der Theologie und den Naturwissenschaften in der Geschichte, die sich ihrerseits, so würden wir sagen, aus einer falschen oder nicht genügend durchreflektierten Gottesvorstellung erklären.

Immerhin breitet sich heute, eben weil unsere Welt als eine in sich geschlossene Welt erlebt wird, auf allen Ebenen das existentielle Erleben aus, dass Gott nicht existiert, weil er in dieser Welt nicht mehr vorkommt, ja, weil er in dieser Welt keinen Platz mehr hat. Deshalb halten viele bereits gar die Frage nach Gott für belanglos und für sinnlos.

In diesem neuen Weltverständnis ist an die Stelle der Vorsehung Gottes die rationale Planung getreten, ist an die Stelle der „Hilfe von oben“ der Katastrophenschutz getreten, hat man die Vorstellung, dass man sich vor Ansteckung durch Impfung schützt, vor den Folgen einer Missernte durch Import und vor wirtschaftlichen Katastrophen durch konzertierte Aktionen. Triumphierend oder auch bedauernd erklärt man dann, es sei das neue Wirklichkeitsverständnis, das Gott überflüssig gemacht habe, zum Glück oder auch leider, je nachdem.

Vor mehr als einem halben Jahrhundert schrieb der evangelische Theologe Rudolf Bultmann († 1976) bereits: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen, und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klarmachen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht“<sup>193</sup>.

Infolge der rasanten Entwicklung der Naturwissenschaften und der wachsenden Dominanz der Technik und angesichts der sich infolgedessen ausbreitenden Überzeugung von der Machbarkeit aller Dinge ist der Mensch an die Stelle Gottes getreten.

In der Tat begegnen wir, wohin wir auch schauen, dem Menschen und den Werken seines Geistes, begegnen wir nicht mehr Gott und seiner Schöpfung. Die schwindelerregenden Entdeckungen und die Vervollkommnungen des technischen Fortschritts steigerten und steigern den Glauben an die Möglichkeiten des Menschen ins Unermessliche. So kann es nicht überraschen, wenn viele der Meinung sind, heute gelte es nicht mehr, Gottes Ruhm zu preisen, sondern die Macht und die Weisheit des Menschen.

---

<sup>193</sup> Hans-Werner Bartsch, Hrsg., *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1951, 18.

Der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer († 1945) schreibt: „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeits-hypothese Gott‘.

Die Autonomie der Welt ist in der neueren Zeit in wissenschaftlichen, in künstlerischen und auch ethischen Fragen eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum noch zu rütteln wagt; seit etwa hundert Jahren gilt das aber in zunehmenden Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, dass alles auch ohne ‚Gott‘ geht, und zwar ebenso gut wie vorher. Ebenso wie auf wissenschaftlichem Gebiet, wird im allgemein-menschlichen Bereich ‚Gott‘ immer weiter aus dem Leben zurückgedrängt, er verliert (gleichsam immer mehr) an Boden“, schreibt der Theologe Heinrich Fries († 1998)<sup>194</sup>.

Die Welt begegnet uns eher als eine Welt des Menschen, denn als eine Welt, die Gott geschaffen hat, weil wir durch die fortschreitende Entwicklung der Naturwissenschaften und in ihrem Gefolge durch die Technik immer mehr gelernt haben, die Natur zu beherrschen. De facto hat der Mensch sich in einem ungeahnten Maß die Kräfte der Natur dienstbar gemacht. Der Gedanke, dass Gott nicht mehr derjenige ist, der wirken, helfen, behüten und beschützen muss, greift in diesem gigantischen Säkularisierungsprozess immer mehr um sich.

Auch da, wo man noch mit Gott rechnet, hat das nicht zuletzt eine scheinbar irreversible Krise des Bittgebetes herbeigeführt.

Der Philosoph und DDR-Politiker Robert Havemann († 1982), der später zum Regime-Kritiker geworden ist, schreibt: „Die Natur mit irgendeiner Art von Gott zu erklären, ist zwar einfach und bequem, aber es hält uns in Unwissenheit, versperrt uns die Wahrheit und steht im Grunde auf gleicher Stufe wie das Märchen vom Klapperstorch ...“<sup>195</sup>. So denken heute viele, die sonst wenig denken.

---

<sup>194</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg i. Br. 1968, 50 - 61.

<sup>195</sup> Robert Havemann, Die Einheitlichkeit von Natur und Gesellschaft, in: Welt - Erde- Menschheit, Berlin 1956, 15.



Die geschlossene Naturkausalität und ihre Erforschung und Nutzbarmachung lassen Gott verständlicherweise aus dem Blick treten und dienen vielen als rationale Rechtfertigung der Leugnung Gottes.

Das ist der geistige Hintergrund des intellektuellen Atheismus, der einen Gegensatz zwischen Glaube und Wissen, näherhin zwischen Glaube und naturwissenschaftlichem Wissen, zwischen Glaube und Forschung und damit auch zwischen Glaube und philosophischer Theorie behauptet.

In der Auseinandersetzung mit dem intellektuellen Atheismus muss auf jeden Fall das Problem der Gotteserkenntnis oder des Gottesglaubens analysiert werden. Dabei muss vor allem auf begriffliche Klarheit geachtet werden. Wir müssen unterscheiden zwischen Gotteserkenntnis und Gottesglauben. Wir glauben an den Gott der Offenbarung, erkennen aber (mit Hilfe der natürlichen Vernunft) den Gott der Philosophen. Die Erkenntnis unserer natürlichen Vernunft erstreckt sich auf die Existenz Gottes und einige grundlegende Eigenschaften Gottes. Bei dieser Erkenntnis handelt es sich allerdings um eine Erkenntnis der freien Gewissheit, wie sie für die philosophischen Erkenntnisse überhaupt im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen charakteristisch ist. Von einer freien Gewissheit sprechen wir, wenn die Zustimmung zu dem Erkenntnisgegenstand nicht von diesem erzwungen wird. Der Grund dafür liegt in der besonderen Eigenart dieses Gegenstandes und in seiner Differenziertheit.

Es ist bezeichnend, dass der Atheist in der Regel nicht gerade erfreut ist, wenn ihm klar gemacht wird, dass der Theismus durchaus mit der modernen Naturwissenschaft und mit den Geisteswissenschaften zu vereinbaren ist. Im Allgemeinen scheint es so zu sein, dass der Atheist von vornherein weiß, dass der Gottesgedanke ein unmöglicher Gedanke ist. Daraus würde folgen, dass der eigentliche Grund für den Atheismus des Atheisten nicht in Denkschwierigkeiten hinsichtlich des Theismus begründet ist, sondern dass er irrationale Hintergründe hat, etwa eine positivistische Vorentscheidung oder das Lebensgefühl des modernen Menschen oder ein fragwürdiges Gottesbild. Letzten Endes scheint es so zu sein, dass der Atheist sich davor fürchtet, Gott zu begegnen<sup>196</sup>. Dieses Faktum würde auch die Militanz verständlich machen, mit der sich der Atheismus für gewöhnlich oder zumindest häufig präsentiert.

---

<sup>196</sup> Vgl. Der Atheismus als Frage an die Kirche, Handreichung der VELKD, Berlin 1962, 44 - 50.

Zur Rechtfertigung der Dominanz der Naturwissenschaften behauptet man, jeder, der nach Reife und Mündigkeit strebe, müsse die Religion und jede Art von Gottesvorstellung aufgeben. Man erklärt, die wahre Forschung untersuche ihre Objekte voraussetzungslos und kritisch und erkenne nur das an, was sich klar erweisen und begründen lasse. Das aber sei nicht gegeben beim christlichen Glauben und bei der darin vorausgesetzten Gottesidee.

Was das Streben nach Reife und Mündigkeit angeht, kann man dieses nicht als mit der Religion unvereinbar ausweisen, es sei denn man entwickelt einen subjektiven Begriff von Mündigkeit und Reife oder verweist die Transzendenz von vornherein in das Reich der Märchen. Was die Voraussetzungslosigkeit der Naturwissenschaften angeht, wird man nüchtern feststellen müssen, dass alle Wissenschaften ihre Voraussetzungen haben, auch die Naturwissenschaften. Diese zu analysieren, ist die Aufgabe der Grundlagenforschung der einzelnen Wissenschaften.

Wenn man etwa erklärt, die „Forschung halte es für ihr selbstverständliches Recht, jede Aussage zu bezweifeln und beständig nachzuprüfen“ und stets seien mit der Forschung „rastloses Weiterfragen und unaufhörliches Weitersuchen ... untrennbar verbunden“<sup>197</sup>, das aber sei ganz anders beim christlichen Glauben, sofern bei ihm jeder Zweifel als Sünde verurteilt werde und jede Nachprüfung seiner Wahrheit verboten sei, dann ist das nicht mehr als eine Behauptung, die mit der Wirklichkeit nichts gemein hat..

Ein bedeutender Vertreter des Atheismus in der Gegenwart, den man am ehesten dem rationalen oder intellektuellen Atheismus zuordnen könnte, ist Gerhard Szczesny. Er wurde bereits erwähnt. Gerhard Szczesny ist der Begründer der „Humanistischen Union“. In seinem Buch „Die Zukunft des Unglaubens“ bezeichnet er das Christentum als „eine naive Daseinsinterpretation“ und setzt an die Stelle des Christentums einen wissenschaftlichen Humanismus<sup>198</sup>. Er meint, „das ganze spekulative Gebäude der christlichen Glaubenslehre“ ruhe „auf den zu Dogmen erhobenen Missverständnissen einer naiven Daseinsinterpretation“<sup>199</sup>, und er wehrt sich nachdrücklich dagegen, dass der Theist den Atheismus als moralisch verwerflich ansehe oder als zersetzend oder als zerstörerisch. Er schreibt: „Es gilt, die Zwangsvorstellung zu überwinden, dass der gottlose Mensch ein minderwertiges Subjekt, eine zum Ruin aller menschlichen Ordnung führende nihilistische

<sup>197</sup> Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus in der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 33.

<sup>198</sup> Gerhard Szczesny, Die Zukunft des Unglaubens, Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen, München 1965, 123.

<sup>199</sup> Ebd.

Existenz, kurz, eine schlechterdings teuflische Erscheinung sei, die mit allen Mitteln zu bekämpfen, wahre Einsicht, Humanität und Christlichkeit verrate<sup>200</sup>. Und er fügt ein wenig ironisch hinzu, der Christ müsse sich schon deswegen davor hüten, den Unglauben des Ungläubigen als Ergebnis eines bösen Willens zu betrachten, da er ja selber immer wieder behauptete, die Gnade Gottes spiele eine entscheidende Rolle bei der Erlangung des Glaubens.

Dass die Naturwissenschaften Gott nicht entdecken, ist nicht verwunderlich, denn sie haben es „per definitionem“ mit der Welt zu tun, mit der Immanenz, Gott aber ist nicht ein Teil der Welt, sondern die transzendente Bedingung der Gesamtheit dessen, mit dem sich die Naturwissenschaften beschäftigen. Der Fehler liegt in der Tatsache, dass die Naturwissenschaften sich verabsolutieren. Das ist nicht berechtigt, genau das ist im Grunde naiv. Gott ist kein Gegenstand unter Gegenständen, eine „causa“, eine „causa“ unter den vielen innerweltlichen „causae“, er ist vielmehr die transzendente „causa prima“. Diese aber erreicht man nicht durch naturwissenschaftliches Forschen, wohl aber durch philosophisches Fragen.

Szczesny wehrt sich in seinem intellektuellen Atheismus gegen die Meinung, er zersetze die Moralität und gebe der Verzweiflung, der Anarchie, Raum. Wenn er die Moral nicht als von Gott sanktioniert ansieht, den es ja nicht gibt für ihn, so sieht er sie doch auch nicht als eine willkürliche Schöpfung der Gesellschaft an, die auf Selbsterhaltung bedacht ist, sondern als in biologischen Wurzeln fundiert. Hier kommen ihm die Verhaltensforscher Konrad Lorenz (t 1989) und Wolfgang Wickler (\* 1931) zu Hilfe<sup>201</sup>. So hat man beispielsweise darauf hingewiesen, dass die Selbstlosigkeit und dass selbst die Hingabe- und Opferbereitschaft biologisch angelegt seien im Menschen und dass sie bestimmten Instinkten entsprächen. Bei solcher Argumentation wird nicht bedacht, dass die Instinkte beim Menschen immer mehr abgeschwächt werden, je höher er sich entwickelt, dass eine biologische Moral bestenfalls noch bei sehr unterentwickelten oder „naturnahen“ menschlichen Gruppen wirksam sein könnte<sup>202</sup>.

Ein anderer bedeutender Vertreter des Atheismus des Verstandes der Gegenwart oder der unmittelbaren Vergangenheit ist der Philosoph Max Bense, geboren in Straßburg im Jahre 1910, ge-

---

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> Vgl. Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München <sup>21</sup>1998 (dtv-Sachbuch, 33017); und Wolfgang Wickler, Biologie der zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist, München <sup>7</sup>1991 (Serie Piper, 1361).

<sup>202</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus (Arena-Taschenbuch, 142/143), Würzburg 1969, 148 - 151.

storben in Stuttgart im Jahre 1990, wo er zuletzt Philosophie gelehrt hat. Bense betont, die Vernunft, die „ratio“, gebiete es dem Menschen, Atheist zu sein, da diese ihn allein auf die Welt verweise und alle Metaphysik als luftige Spekulation entlarve.

Ähnlich sagt es Bertrand Russell, ein englischer Philosoph, Mathematiker und Soziologe, er lebte von 1872–1970. In der Erklärung der Gottesvorstellung greift er auf die Angst des Menschen zurück. Er betont, Gott sei nur die Vorstellung vom großen Bruder, der einem beistehe und helfe in der Angst vor dem Geheimnisvollen, vor der Krankheit, vor der Not und, vor allem, vor dem Tod. Und er meint, dass diese Zusammenhänge durch die ständig sich expandierende und auf allen Gebieten sich ausweitende Wissenschaft – er meint hier natürlich die Naturwissenschaft – langsam aber stetig durchschaut würden, wodurch sich mehr und mehr die Hilfe der Religion erübrige. Wenn der Mensch aber die Religion nicht mehr brauche, könne er seine ganze Kraft darauf richten, seine Welt zu einer menschlichen und lebenswerten Welt zu machen.

Das ist sehr optimistisch. Wie kann man vernünftiger Weise meinen, die Religion hindere den Menschen daran, eine humane Welt aufzubauen. Heute sehen wir doch, dass der Zusammenbruch des Christentums den Zusammenbruch der Moral zur Folge hat und dass damit de facto das gesellschaftliche und politische Chaos vorprogrammiert ist?

In ähnlicher Weise wie Bense und Russell und viele andere moderne Autoren erklärt der englische Biologe Julian Huxley († 1975) – von 1946 bis 1948 war er Generalsekretär der UNESCO – im Banne des Atheismus des Verstandes, Gott sei heute eine unnötige Hypothese geworden, deren sinnvolle heuristische Anwendungszeit abgelaufen sei, Gott sei eine unnötige Hypothese, die wissenschaftlich nicht mehr haltbar und sogar zu einem Hindernis für unser Denken geworden sei<sup>203</sup>. Es sei aber bedauerlich, so meint er, dass die Kunde vom Tod Gottes von vielen noch nicht zur Kenntnis genommen worden sei, das sei jedoch wiederum verständlich, weil der religiöse „Glaube und religiöse Gebräuche (ohnehin) immer weit hinter der Zeit“ herhinkten<sup>204</sup>.

Der französische Biologe Jacques Monod, er lebte von 1910 bis 1976 – auch er ein Vertreter des Atheismus des Verstandes – hat mit seinem Buch „Zufall und Notwendigkeit“, worin er den

---

<sup>203</sup> Julian Huxley, Der Gott des Dr. Robinson, in: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung, Bd.I, Reinbek b. Hamburg 1963, 42.

<sup>204</sup> Julian Huxley, Der Mensch in der modernen Welt, Nürnberg 1950, 222; vgl. Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 9 - 11.

Menschen als einen Zufallstreffer der Natur bezeichnet hat, einen erstaunlichen Bucherfolg erzielt<sup>205</sup>. In diesem Buch erklärt er: „Die Gott-Hypothese hat für die Auslegung oder das Verständnis der Natur keinerlei praktische Bedeutung mehr, sie steht im Gegenteil einer wahren Auslegung oft im Wege. Es wird einem gebildeten und intelligenten Menschen bald (eben-) so schwerfallen, an einen Gott zu glauben, wie daran, dass die Welt flach ist, dass Fliegen spontan erzeugt werden können, dass Krankheit eine göttliche Strafe sei oder der Tod immer das Geheimnis von Zauberei. Götter werden jedoch zweifellos überleben, manchmal unter dem Schutz von besonderen Interessen oder faulen Geistern, als Puppen, die der Politiker benutzt, oder als Fluchtstätte für unglückliche und unwissende Seelen“<sup>206</sup>. Und er fügt hinzu, die „Gott-Hypothese“ werde jedoch „zentimeterweise ermordet“ und Gott sterbe „den Tod von tausend Einschränkungen“<sup>207</sup>.

Das ist die Auffassung von weit über 50% unserer professionellen Biologen, wie ich vor mehr als zwei Jahrzehnten in einer privaten Erhebung hier an unserer Universität feststellen konnte. Eine Biologie-Studentin, eine Teilnehmerin an einem meiner Seminare, hatte seinerzeit die Befragung in der Biologischen Fakultät für mich durchgeführt. Damals antworteten 50 % atheistisch, 40% agnostizistisch oder positivistisch, 10% theistisch. Das waren zwei. Der eine bezeichnete sich als katholisch, der andere als protestantisch. Die Grundlage waren die promovierten Biologen, soweit sie hauptamtlich tätig waren in der Biologischen Fakultät.

Im intellektuellen oder rationalen Atheismus wird der Mensch rein biologistisch verstanden, das heißt man behauptet, zwischen Tier und Mensch gebe es nur einen Unterschied des Mehr oder Weniger, einen Unterschied der Quantität, nicht der Qualität. Der Mensch sei aus dem gleichen Stoff, aus der gleichen Substanz wie das Tier. Selbst wenn man Geistiges im Menschen anerkennt, erklärt man, dieses sei stets an ein stoffliches Substrat gebunden, und zwar so sehr, dass es in keiner Weise den Zerfall der körperlichen Struktur, nämlich des Gehirns, überdauern könne. Auch hinsichtlich seiner Entstehung wird das Geistige in diesem Denken an die biologische Genese des Menschen gebunden. Damit wird es zu einer Funktion seines materiellen Substrates depotenziert. Eine Funktion aber kann nicht den biologischen Tod überdauern. Wenn das Gei-

---

<sup>205</sup> Jaques Monod, Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modernen Biologie, München <sup>5</sup>1973 (<sup>1</sup>1971, <sup>7</sup>1985).

<sup>206</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Ein Theologe antwortet (Herderbücherei, 413), Freiburg 1971, 59 f.

<sup>207</sup>Ebd., vgl. Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München <sup>5</sup>1973 (<sup>1</sup>1971, <sup>7</sup>1985).

stige nur eine Funktion der Materie ist, dann kann man nicht mehr von einer Geistseele sprechen. Diese, die Geistseele, muss letztlich unabhängig sein, gene-tisch und wesentlich, sie muss letztlich unabhängig sein von dem biologischen Substrat.

Ein bedeutendes Argument für seine Position sieht der Atheismus des Verstandes in der von ihm behaupteten Unendlichkeit des Universums, die er an dessen unvorstellbaren zeitlichen und räumlichen Ausdehnung ablesen zu können vermeint.

Der rationale Atheismus erklärt, das Weltall habe sich in Milliarden von Jahren entwickelt, in seinem Dasein verdanke es sich dem Zufall und in seinem Sosein sei es das Ergebnis der Evolution. Begonnen habe alles mit dem Urknall. Von all dem wisse die Religion nicht oder wolle sie nicht wissen, eben deshalb, weil sie der Rest eines naiven, eines vorwissenschaftlichen Denkens sei und weil sie sich gegen die Vernunft behaupte. Die Wissenschaft, gemeint ist die Naturwissenschaft, könne heute alle Geheimnisse durchschauen, so heißt es im Atheismus des Verstandes, und alle Fragen lösen. Was heute noch unserem Verstand verschlossen sei, würde morgen auf jeden Fall von ihm erforscht.

Der Verweis auf die ungeheuren Ausmaße des Kosmos in räumlicher und zeitlicher Hinsicht begegnet uns immer wieder dort, wo der Atheismus sich auf den Verstand beruft. Aus diesen Ausmaßen glaubt er, die Unendlichkeit des Kosmos erschließen zu können. In diesem Kontext behauptet Ludwig Feuerbach († 1872) salopp, in dieser unserer Welt sei Wohnungsnot eingetreten für Gott. Die Ausdehnung des Universums habe demnach Gottes Dasein und sein Eingreifen als eine unbegründete und verkehrte Annahme erwiesen. „Gott“ sei nichts anderes als die Entwicklung, die Evolution. Sie, die Evolution, aber löse alle intellektuellen Rätsel im Hinblick auf unsere Welt.

Die These, dass unsere Welt sich aus materiellen Uranfängen entwickelt habe und sich aus der Selbstorganisation der Materie erkläre, geht in dieser Form auf Charles Darwin zurück (1809–1882), weshalb man dieses areligiöse Welterklärungsmodell auch als Darwinismus bezeichnet. Es beherrscht in der Gegenwart in einer etwas differenzierteren Form, die man als Neo-Darwinismus bezeichnet, weithin das Feld in den Kreisen der Naturwissenschaftler<sup>208</sup>. Das gilt allerdings nur da, wo man nicht positivistisch denkt, wo man positivistisch denkt, da lässt man alles

---

<sup>208</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg <sup>2</sup>1961, 14 - 16. Darwinismus und Neodarwinismus können sich in dieser Form wohl nicht auf Charles Darwin berufen.

offen. Aber selbst da, wo man alles offen lässt, prinzipiell, denkt man faktisch dann doch eher noch rationalistisch oder naturalistisch, letzten Endes jedenfalls. Ich sprach von den beiden Positionen, von der naturalistischen Position und von der positivistischen, wie sie von den Naturwissenschaftlern in der Regel vertreten werden. .

Das blinde Vertrauen auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse beginnt heute ein wenig zu wanken, jedenfalls bei einigen Naturwissenschaftlern, wenn es auch nur wenige sind. Es handelt sich bei diesen um besonders überragende Vertreter ihres Faches. Sie weisen hin auf die Grenze ihres Wissens und ihrer Wissenschaft und lehnen es ab, dass man ihre Wissenschaft als Religionsersatz versteht oder dass man sie verabsolutiert.

Solche Gedanken finden sich in dem neuen Buch des nordamerikanischen Philosophen Alfred North Whitehead „Wie entsteht Religion?“, das 1985 in deutscher Sprache in Frankfurt erschienen ist<sup>209</sup>.

Gegen das rationalistische Vorurteil der Naturwissenschaftler oder gegen die Verabsolutierung der Naturwissenschaften und gegen ihren Positivismus stellt sich unter anderen der Kernphysiker Werner Heisenberg († 1976), wenn er erklärt: „Der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch, aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott“. Er hat damit ein Wort abgewandelt, das der mittelalterliche Philosoph und Theologe Roger Bacon im 13. Jahrhundert geprägt hat († nach 1292), der einmal erklärt hat: „Ein oberflächliches Schlürfen an der Wissenschaft (er meint hier wohl die Naturwissenschaften) führt vielleicht zum Unglauben, ein tieferes Eindringen aber führt zu Gott zurück“.

In seinem Buch „Der Teil und das Ganze“ schreibt der soeben zitierte Werner Heisenberg im Hinblick auf die Konfrontation von Naturwissenschaft und Glaube: „Wenn man in dieser westlichen Welt fragt, was gut und was schlecht, was erstrebenswert und was zu verdammen ist, so findet man doch immer wieder den Wertmaßstab des Christentums auch dort, wo man mit den Bildern und Gleichnissen dieser Religion längst nichts mehr anfangen kann. Wenn einmal die magnetische Kraft ganz erloschen ist, die diesen Kompass gelenkt hat . . . so fürchte

---

<sup>209</sup> Alfred North Whitehead, *Wie entsteht Religion*, Frankfurt 1985 (Religion in the making); vgl. Besprechung von K. Hielscher, *Die Erfahrung der Vereinzelung*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4. September 1985 (Nr. 204).

ich, dass sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombomben noch hinausgehen“<sup>210</sup>.

Mit solchen Bekenntnissen kann Heisenberg an die Hauptbegründer der modernen Naturwissenschaften, Galilei († 1642), Kepler († 1630) und Newton († 1727), anknüpfen. Auch sie waren alles andere als Rationalisten oder Naturalisten bzw. Positivisten. Dezidiert sahen sie in ihren Entdeckungen Offenbarungen des göttlichen Geistes.

In diesem Kontext kann man auch auf Michelangelo Buonarroti († 1564) verweisen, den man wohl als einen der bedeutendsten Repräsentanten in der Kunst der italienischen Hochrenaissance bezeichnen kann, der erklärt: „Die Sonne ist nur ein Schatten Gottes“<sup>211</sup>.

Diese Sicht der Wirklichkeit unterstreicht Papst Pius XII. († 1959), wenn er in einem Gespräch mit einem Mathematiker erklärt, die Mathematik sei der Widerschein des göttlichen Wesens. In seiner Berliner Zeit hat Pius XII. immer wieder Gespräche geführt mit dem Physiker Albert Einstein. Eines Tages soll dieser Pius XII. gegenüber festgestellt haben: „Ich achte die Religion, aber ich glaube an die Mathematik, bei Ihnen wird es umgekehrt sein. Sie achten die Mathematik, aber glauben an die Religion“. Daraufhin soll der damalige Nuntius ihm zur Antwort gegeben haben: „Sie irren, Religion und Mathematik sind für mich nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben göttlichen Exaktheit“.

Das entspricht dem Grundkonzept Keplers († 1630). Auch für ihn war die Mathematik im eigentlichen Sinn religiös. Sie war gleichsam Gottesdienst für ihn.

In einem Vortrag über die Musik von Johann Sebastian Bach († 1750) stellte vor Jahren der elsässische Dirigent Charles Münch († 1968) fest, man könne die Musik Bachs nicht verstehen, wenn man von ihrem Inhalt absehe, dieser sei mathematisch und daher religiös.

Ich möchte diese Gedanken noch ein wenig weiterführen. Die verschiedenen Formen des rationalen Atheismus sind deshalb möglich, weil die Wirklichkeit Gottes sich dem geistigen Auge des Menschen nicht aufdrängt, weil Gott nicht Gegenstand unserer innerweltlichen Er-

<sup>210</sup> Werner Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München <sup>6</sup>1986. 1973, 214.

<sup>211</sup> Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, München <sup>6</sup>1960, 271.



fahrung, weil er transzendent ist, wobei „transzendent“ oder „jenseitig“ nicht räumlich zu verstehen ist, sondern qualitativ. Diese Situation wird verschärft durch die Tatsache, dass die menschliche Erkenntniskraft infolge der Ursünde geschwächt ist und weiter geschwächt wird durch die persönlichen Sünden. Das ist eine Auskunft des Glaubens, die aber zuweilen durch die alltägliche Beobachtung bestätigt wird.

Das entscheidende Moment ist hier die Tatsache, dass Gott in der Welt verborgen ist, dass das Endliche vom Unendlichen wesentlich unterschieden ist, qualitativ. Das Unendliche entzieht sich dem Experiment. Im Labor kann man Gott nicht finden. Hinzu kommt, dass Gott durch die Unvollkommenheiten der Welt stark verhüllt wird. Die Welt ist zwar ein Spiegel Gottes, aber nicht selten ist sie ein zerbrochener Spiegel<sup>212</sup>. Daher muss sich der Mensch im Konkreten oft anstrengen, wenn er Gott nicht übersehen will. Dieser Mühe wird man sich da nicht unterziehen, wo man eine materialistische Vorentscheidung gefällt hat, praktisch oder theoretisch, wo man ganz und gar okkupiert ist vom Animalischen und Triebhaften, wie das gerade heute bei vielen Menschen der Fall ist, wo man bequem ist und in Ruhe gelassen werden will, das heißt: wo man den Konsequenzen einer Entdeckung Gottes aus dem Weg gehen möchte und wo man endlich das eigene Ich oder wenigstens den Menschen als solchen zum Maß aller Dinge machen möchte. Dennoch ist die Anstrengung, Gott aufzuspüren, geboten, intellektuell aber auch ethisch, weshalb in der Regel auch die Nichtanerkennung der Existenz Gottes als schuldhaft angesehen werden muss, in der Regel. Augustinus († 430) erklärt: „Res in tantum cognoscitur in quantum diligitur“ - „ein Ding wird in dem Maße erkannt, in dem es geliebt wird“.

Im Bereich des Willens wird die Leugnung der Existenz Gottes möglich, wenn der Mensch ins rein Animalische oder Triebhafte absinkt oder wenn er der Trägheit des Herzens verfällt oder auch wenn er sich selber zum Maß aller Dinge machen möchte und sich dem Hass und dem Stolz hingibt. Wir müssen uns klar machen: Wenn ein Mensch ganz im Materialismus und Sensualismus aufgeht, wird er wertblind für das Geistige und erst recht für das Transzendente. Solche Wertblindheit erfließt nicht selten auch aus einem spießbürgerlichen Utilitarismus, der nur auf den äußeren und unmittelbaren Nutzen schaut.

---

<sup>212</sup> Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 254 f.

Die Trägheit des Herzens wurde im Mittelalter die „acedia“ genannt, die man als „Mangel an Hochgemutheit und an Freude an Gott“ definierte. Man verstand die „acedia“ als einen Mangel, der dazu führt, dass man sich das Große nicht zumuten will, dass man nur nach unten schaut, dass man sich mit dem Alltäglichen begnügt und in Ruhe gelassen werden will. Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard († 1855) nennt den Mangel an Hochgemutheit die „Verzweiflung der Schwachen“.

Auch Hass und Stolz können sich vor die Gotteserkenntnis stellen. Sie entwickeln sich aus der Selbstüberhebung des Menschen, der in sich das Bestreben hat, selber Gott zu sein.

Der Atheismus des Verstandes, der Gott im Namen der Wissenschaft ablehnt, ist konkret auch oft die Folge eines verhängnisvollen Missverständnisses. Sehr oft kommt es vor, dass Missverständnisse zu Irrtümern führen. Im Atheismus des Verstandes wird Gott nämlich als ein Gegenstand unter anderen Gegenständen angesehen, als eine Ursache neben anderen Ursachen, als eine Ursache, die in der Welt unmittelbar wirksam ist. Da wird Gott als Ersatzhypothese angesehen, auf die man zurückgreifen muss, wenn die Welterklärung aus natürlichen Ursachen nicht mehr hinreicht. Er wird damit zu einer Hypothese, die die wissenschaftliche Forschung nicht fördert, sondern behindert, die zudem auch gar nicht verifizierbar ist, weil die empirische Forschung Gott niemals und nirgendwo antrifft und antreffen kann. Daher lässt man dann um der Naturwissenschaften und ihrer Methoden willen, wie man sagt, die Gottesidee, die Hypothese „Gott“, fallen. Das ist jedoch alles andere als eine Widerlegung der Existenz Gottes.

Die Erkenntnis der Abwesenheit Gottes im Bereich der naturwissenschaftlichen Forschung darf jedoch nicht zur Eliminierung des Gottesgedankens führen. Denn die Naturwissenschaften sind nur auf einen Teilbereich der Wirklichkeit hin ausgerichtet, sie können nicht alle Fragen beantworten. Sie müssen sich bescheiden, wie jede Wissenschaft sich bescheiden muss, im Hinblick auf ihren Erkenntnisgegenstand und auf ihre Methode. Sie dürfen sich nicht absolut setzen. Die Erkenntnis, dass der Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler Gott nicht findet, entspricht voll und ganz der Wirklichkeit. Sie berechtigt aber nicht, die Existenz Gottes zu leugnen. Wohl aber liegt darin, in dieser Gegebenheit, die große Chance, dass sie das Gottesbild reinigen kann, so dass das wahre Wesen und die eigentliche Größe Gottes dadurch in ein umso helleres Licht gerückt werden. Wir dürfen nicht vergessen: Gott ist nicht ein Teil dieser

unserer Welt, sondern ihr tragender Grund. Auf Gott stoßen wir erst, wenn wir nach dem Ganzen fragen, nach der Ursache aller Ursachen, wenn wir die Geschlossenheit des Systems durchbrechen und die Frage nach dem Grund eben dieses Systems in seiner Ganzheit stellen.

Gott ist nicht ein Gegenstand der Naturwissenschaften, nicht eine Ursache neben anderen Ursachen, die die Naturwissenschaftler erforschen. Gott ist der Empirie nicht zugänglich. Aber es ist nicht sachgemäß, alles zu leugnen, was dem Naturwissenschaftler nicht zugänglich ist. Es gibt ja auch sonst Bereiche, die dieser Kategorie von Wissenschaften nicht zugänglich sind. Bereits das Alte Testament betont die qualitative Transzendenz Gottes und das Neue Testament greift diesen Gedanken verschiedentlich auf. Demgemäß heißt es im 1. Timotheusbrief: „Gott wohnt in unzugänglichem Licht“ (1 Tim 6, 16).

Die Transzendenz Gottes meint im Verständnis des Alten Testaments und des Neuen Testaments nicht, dass Gott „über der Welt“ oder „außerhalb der Welt“ in einem fernen Jenseits ist, sie meint nicht die naiv mythische Vorstellung eines räumlichen Jenseits. Sie ist vielmehr qualitativ zu verstehen. Dabei steht die Transzendenz Gottes in einer inneren Beziehung zur Welt, in einer Beziehung, die wir mit dem terminus technicus der Analogie bezeichnen.

Verstehen wir Gottes Transzendenz als qualitative Transzendenz, so werden wir auch realisieren, dass Gott inmitten der Welt, in ihrem Innersten, gegenwärtig wirksam ist, dass er, wie Augustinus († 430) es in seinen „Bekenntnissen“ ausdrückt, dem einzelnen Menschen näher ist, als er sich selber nahe ist. Dabei ist die Transzendenz nach christlicher Überzeugung in der Immanenz wirksam. Wörtlich heißt es bei Augustinus: „Gott ist mir näher als ich es selbst mir bin“ – „interior intimo meo et superior summo meo“<sup>213</sup>.

Das ist auch bedeutsam, wenn wir von der Selbsttranszendenz des Menschen sprechen. Auch hier geht es nicht um ein über sich Hinauslangen in ein räumliches Jenseits, sondern in ein qualitativ Anderes, um ein Hinauslangen in das unbegreifliche Geheimnis eines qualitativ Anderen inmitten dieser unserer Daseinswelt.

Mit Gott kann man nicht experimentieren. Er ist nicht die erste Ursache einer Kette von Ursachen, sondern er ist die transzendente Ursache einer jeden weltimmanenten Ursache, das Fun-

---

<sup>213</sup> Augustinus, Confessiones III, 6, 11.

dament der ganzen Kette. Gott ist nicht Gegenstand der Naturwissenschaft. Fragt der Naturwissenschaftler nach Gott, so tut er das als Naturphilosoph. Damit überschreitet er seine wissenschaftliche Disziplin und wendet sich einer Geisteswissenschaft zu, eben der Philosophie, wobei jeder Mensch, wenn er mit Hilfe seiner Vernunft grundlegende Fragen angeht, bereits philosophisch fragt, wenn auch zunächst in einer vorwissenschaftlichen Weise.

Einen naturwissenschaftlichen oder auch mathematischen Beweis für Gott gibt es deshalb nicht, weil Gott transzendent ist, weil er als immaterielle und letzte Ursache des Seins jenseits des Sichtbaren und jenseits des naturwissenschaftlich erfassbaren Universums existiert. Daher kann man auch, sofern man sich ganz auf diese Welt innerhalb ihrer Grenzen konzentriert, ohne Gott auskommen. Jene Wissenschaften, die „per definitionem“ nach den weltimmanenten Ursachen fragen, können Gott im Bereich ihrer Wissenschaft nicht begegnen. Von den Naturwissenschaften her kann man daher weder die Existenz Gottes leugnen noch erkennen. Das gilt von den Naturwissenschaften her. Anders ist das, wenn wir uns mit der Frage der Existenz Gottes in der Philosophie beschäftigen, dann kann man nicht mehr sagen, es sprächen genau so viele Gründe für die Existenz Gottes wie dagegen. Ich sprach von der angeblichen Patt-Situation in der Gottesfrage, die heute viele Protagonisten hat, nicht nur im Raum der protestantischen Theologie.

An der philosophischen Frage nach dem Warum und nach dem Wozu des Ganzen von Mensch und Welt kommt der Mensch eigentlich nicht vorbei, denn die Geistigkeit des Menschen und die Hinfälligkeit seines Daseins, das zugleich von Glanz und Tragik erfüllt ist, wecken immer neu die Fragen in ihm: Wohin gehe ich, welchen Sinn hat mein Leben, welchen Sinn haben Leiden und Tod<sup>214</sup>. Diese Fragen entstehen spontan in ihm, es sei denn, er widersetzt sich ihnen, klammert sie aus, unterdrückt sie oder flieht vor ihnen. Aber auch dann drängen sie sich immer wieder auf, die metaphysische Unruhe lässt auch den dezidierten Atheisten im Allgemeinen nicht zur Ruhe kommen.

Der intellektuelle Atheismus der Naturwissenschaftler hat allerdings auch etwas Gutes, er bringt uns nämlich existentiell zum Bewusstsein, was wir zwar im Grunde schon immer wussten, aber oft vergessen haben, nämlich dass man sich Gott nicht als Ding unter Dingen, nicht als Gegenstand unter Gegenständen oder als Seiendes unter Seiendem vorzustellen hat. Wenn

---

<sup>214</sup> Vgl. Franz König, Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. Juli 1977, 6.

wir sagen: Gott ist das höchste Seiende, das „*summum esse*“ oder das „*summum ens*“, so haben wir ihn damit nicht begriffen, so haben wir ihn damit nicht in den Griff bekommen, haben ihn damit nicht zum Gegenstand und uns verfügbar gemacht. Gott ist zwar auch ein Seiendes, allein, er ist *das* Seiende schlechthin. „Esse“ und „essentia“, „Dasein“ und „Sosein“ sind bei ihm identisch. Er ist in ganz anderer Weise seiend als wir, sein Sein steht zu unserem Sein und zu allem geschaffenen Sein im Verhältnis der Analogie<sup>215</sup>. Das wussten wir zwar auch früher schon, im Kontext der modernen Naturwissenschaften und ihrer Infragestellung der Transzendenz kann uns das besonders eindrucksvoll zum Bewusstsein gebracht werden. Das Ganz-anders-Sein Gottes wird vergessen, wenn man selbstgerecht über ihn redet oder partnerschaftlich mit ihm umgeht oder umgehen zu können meint oder auch wenn man von dem hoffenden und dem leidenden Gott spricht. Eine bedeutende Hilfe dürfte in diesem Kontext die Besinnung auf die „*theologia negativa*“ sein.

Gott ist nicht ein Teil der Wirklichkeit, die unseren Sinnen zugänglich ist, er steht hinter allem, hinter der Gesamtwirklichkeit, er ist die Bedingung ihrer Möglichkeit und von daher „ganz anders“, „*totaliter aliter*“. Er ist nicht die Kehrseite der Dinge, sondern der qualitativ Jenseitige, der absolute Grund alles Seins, die letzte Bedingung jedes einzelnen Dings, jedes einzelnen Gegenstandes, jeder Einzelerfahrung und jedes Einzelereignisses.

Die Bedeutung der Naturwissenschaften für die natürliche Gotteserkenntnis besteht somit darin, dass sie unter Bewahrung ihrer Neutralität an die Transzendenz Gottes erinnern und die Gottesvorstellung reinigen können. Das ist das Eine, ein Zweites ist, dass sie auf die Gottesfrage vorbereiten können, etwa in der Teleologie, und den philosophischen Aufweis Gottes auf diese Weise noch eindrucksvoller machen können.

Wenn man Gott recht versteht, kann er nicht „den Tod der ständigen Einschränkungen sterben“, wie man es immer wieder prophezeit hat, und zwar deswegen nicht, „weil er mit keinem dieser eingeschränkten Gründe identisch“<sup>216</sup> ist.

---

<sup>215</sup> Vgl. Emmerich Coreth, *Gottesfrage heute* (Entscheidung. Eine Schriftenreihe, Hrsg. von Alfonso Pereira SJ), Kevelaer 1969, 18 f.

<sup>216</sup> Heinrich Fries, *Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Ein Theologe antwortet* (Herderbücherei, 413), Freiburg i. Br. 1968, 100 f.

Bereits auf Thomas von Aquin († 1274) geht der Gedanke zurück, dass Gott im natürlichen Bereich alles durch Ursachen tut, die er nicht selber ist.

Daher können die Naturwissenschaften weder die Existenz noch die Nichtexistenz Gottes beweisen. Würden sie das versuchen, so würden sie die Grenzen überschreiten, die sie sich selbst gesetzt haben. Die Naturwissenschaften beschäftigen sich nur mit einem Teil der Wirklichkeit, ihr Bereich ist nicht die ganze Wirklichkeit, nicht einmal die ganze Wirklichkeit der weltimmanenten Vorgänge und Phänomene, erst recht nicht eine Wirklichkeit, die diese übersteigt. Die Naturwissenschaften können zum Beispiel nichts aussagen über Kultur und Kunst, über die Tiefe der menschlichen Person, über die Realität des Wortes und der Liebe oder auch über die Moral bzw. über das Ethos und über das Wesen des Menschen und seine Erkenntnisfähigkeit. Freilich machen sie sich immer wieder der Grenzüberschreitungen schuldig, aber diese sind nicht gerechtfertigt und die Ergebnisse solcher Grenzüberschreitungen verfälschen die Wirklichkeit<sup>217</sup>.

Unter diesem Aspekt können wir die Naturwissenschaftler in zwei Kategorien einteilen, in solche, die, von ihrer Spezialistenblindheit befallen, nur ihr eigenes Fach kennen und dieses verabsolutieren. Sie sind notwendiger Weise Atheisten. In diesem Fall wird ihr methodischer Atheismus, der als solcher berechtigt ist, zu einem essentiellen. Aber sie beeindruckten viele so genannte „Wissenschaftsgläubige“. Die solchermaßen Wissenschaftsgläubigen sind dem „Szientismus“ verfallen. Die andere Kategorie von Naturwissenschaftlern sind jene Naturwissenschaftler, die „den Schritt über die Natur hinaus vollzogen (haben), zu dem die Natur selber den Geist des Menschen aufruft“<sup>218</sup>. Sie erkennen die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis an und kommen durch ihre Wissenschaft zu Gott. Ihre Wissenschaft ebnet ihnen den Weg zu Gott, wie auch sonst die Begegnung mit der Schöpfung dem Menschen den Weg zum Schöpfer ebnet. Ob man nun auf diesem Weg zu Gott als Naturwissenschaftler vorstößt oder durch die spontane, unreflektierte Betrachtung der Welt, in jedem Fall tut man das als Metaphysiker, wobei der Naturwissenschaftler dem Nicht-Naturwissenschaftler das voraus hat, dass er eine genauere Kenntnis der Natur hat, wodurch ihm die Möglichkeit gegeben ist, eventuell spezifische Argumente, die von atheistischer Seite vorgebracht werden, mit Berufung auf

<sup>217</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung – Ein Theologe antwortet (Herderbücherei, 413), Freiburg i. Br. 1968, 99–104

<sup>218</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten, Reden zur Zeit, 26, Würzburg o. J., 15.

die Naturwissenschaft zu widerlegen, so etwa, wenn die Ewigkeit der Welt als naturwissenschaftlich erwiesen behauptet wird oder die Entstehung des Lebens aus dem Zufall.

Der Gedankenschritt von der Schöpfung zum Schöpfer ist stets ein metaphysischer, ob man von der Natur als solcher ausgeht oder von dem personalen Sein des Menschen. Das will sagen: Der Gedankenschritt von der Schöpfung, die kontingent, das heißt: nicht notwendig ist, zum Nicht-Kontingenten, das heißt: zum Notwendigen, also der Gedankenschritt vom Nicht-Notwendigen zum Notwendigen auf Grund des Kausalprinzips, das evident ist, ist philosophischer oder metaphysischer Art.

Das Urverhältnis des Schöpfers zum Geschöpf wird in der Metaphysik *erkannt*, in der Religion *anerkannt*. Wenn das Urverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf vom Geschöpf her realisiert oder vollzogen wird, beginnt die Religion. In der Religion gibt der Mensch die personale Antwort auf seine Geschöpflichkeit, indem er Gemeinschaft sucht mit dem Schöpfer. Man kann es auch so ausdrücken, „die Religion ist das lebendig vollzogene Ein-treten in die Gegenwartigkeit Gottes“, den man als existent erkannt hat, und zugleich das „Ringens um diese Gegenwartigkeit“<sup>219</sup>.

Im Alten Testament gibt sich Gott im brennenden Dornbusch als der „gegenwärtig Seiende“ kund<sup>220</sup>. Das ist bezeichnend.

In der Auseinandersetzung mit dem intellektuellen Atheismus ist darauf zu achten, dass wir aus der Allwirksamkeit Gottes keine Alleinwirksamkeit machen. Diese Auffassung entspricht einem magischen Weltbild, das den Unterschied zwischen der „causa prima“ und den „causae secundae“ nicht registriert, das übersieht, dass der welttranszendente Gott in der Regel nicht unmittelbar, sondern mittelbar wirkt, also „mediante natura“. Aus der Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes geht ein mythisches, ein magisches Weltbild hervor, unter einem anderen Aspekt ein pantheistisches Weltbild. Letztlich geht aus der Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes die Alleinwirksamkeit des Menschen hervor und somit ein atheistisches Weltbild.

In Wirklichkeit ist es so: Die Tätigkeit Gottes verursacht und ermöglicht die Tätigkeit der Geschöpfe, ohne ihnen ihre natürliche Selbständigkeit zu nehmen<sup>221</sup>. Thomas von Aquin († 1274)

<sup>219</sup> Vgl. Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten, Reden zur Zeit, 26, Würzburg o. J., 16.

<sup>220</sup> Ebd., 13 - 16. Ex 3, 7 ff.

verteidigt in seiner „Summa contra Gentiles“ wiederholt mit Nachdruck die Eigenkraft der natürlichen Ursachen.

Die Allwirksamkeit Gottes steht neben der Eigenwirksamkeit der Naturdinge, die bei aller Eigenwirksamkeit mit der Allwirksamkeit Gottes zusammenwirken. Jedes natürliche Geschehen ist ganz Gott und ganz den natürlichen Ursachen zuzuschreiben. Dabei wirkt Gott von innen her, aus dem tiefsten Sein der Dinge. Gott ist die transzendente Ursache aller Dinge, nicht ihre immanente.

Die Naturwissenschaften haben es mit den innerweltlichen Ursachen zu tun, die Theologie hat es mit der transzendenten Ursache zu tun, eben mit der Erstursache. Diese fällt nicht in den Erkenntnisbereich der natürlichen Wissenschaft, wenn man einmal absieht von der Philosophie, die ja ohnehin einen Sonderstatus im Reigen der Wissenschaften einnimmt, und die ja auch nur auf dem Wege eines Schlussverfahrens Erkenntnisse über die „causa prima“ erreichen kann, und da auch nur einige wenige.

Daher muss der Theologe sich auch im Zusammenhang mit den Wundern hinsichtlich der innerweltlichen Vorgänge davor hüten, Gott in einer Art von Kurzschluss an die Stelle der natürlichen Ursachen zu setzen, etwa aus Anmaßung, Unwissenheit oder Denkfaulheit. Bevor er ein wunderbares Eingreifen Gottes in den Weltenlauf behauptet, muss er daher zuvor nach natürlichen Erklärungen suchen und diese einer genauen Prüfung unterziehen<sup>222</sup>.

Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Atheismus des Verstandes ist die christliche Überzeugung von der relativen Selbständigkeit der Welt. Der christliche Schöpfungsglaube wird nämlich geleitet von der Überzeugung, dass die Welt zwar von Gott stammt, als Schöpfung Gottes jedoch wesentlich und zuinnerst verschieden ist von Gott.

Es geht hier um das Eigensein der Welt, um das relative Eigensein der Welt, das Thomas von Aquin († 1274) nachdrücklich hervorhebt, wenn er bemüht ist, das Geschehen in der Welt durch die so genannten „causae secundae“ zu erklären. Dabei stellt er fest, dass die Zweitursachen letztlich zwar immer von der Erstursache gewirkt und umfassen sind, aber dennoch eine

---

<sup>221</sup> Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Buch III, Kap. 69, Kap. 70 und Kap. 97.

<sup>222</sup> Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und menschliches Irren. Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, 58 f.



immanente Eigenwirksamkeit haben. Richtet man nun den Blick in einseitiger Weise auf die Zweitursachen, so übersieht man die Erstursache. Das ist oft geschehen im Zeitalter der Entdeckungen und Erfindungen am Beginn der Neuzeit, so wie man zuvor oft über die Erstursache die Zweitursachen vergessen hatte. Am Anfang der Neuzeit entdeckte man die ungeheuren Dimensionen des Kosmos und meinte, man könne die so endlos oder unendlich gewordene Welt an die Stelle Gottes setzen. Das ist psychologisch verständlich, wenn man sich etwa vor Augen hält, dass man nun erkannte, dass beispielsweise ein Lichtstrahl, der in einer Sekunde 300 000 Kilometer zurücklegt, auf dem Weg von der Sonne zur Erde ca. 8 Minuten braucht und dass er bis zum äußersten Sonnenplaneten Pluto fünfeinhalb Stunden oder bis zum nächsten Fixstern vier Jahre braucht.

Man hat gesagt, allein die Naturwissenschaften seien voraussetzungslos. Sie allein genügten der wesentlichen Bedingung aller Forschung, der Bedingung, voraussetzungslos und kritisch zu sein, das sei ganz anders bei der Religion, sie sei schon von ihrem Wesen her Voreingenommenheit.

In der Tat ist die Forschung voraussetzungslos und kritisch, sie muss es sein. Das heißt jedoch nicht, dass den einzelnen Naturwissenschaften keinerlei Voraussetzungen zugrunde liegen, wohl aber, dass ihnen nicht naiv Vertrauen geschenkt werden darf. All diesen Voraussetzungen muss nachgegangen werden, und es darf ihnen nur dann zugestimmt werden, wenn sie sich als wahr erweisen lassen. Auch darf die Forschung einem Urteil nur *die* Anerkennung schenken, die den vorgebrachten Begründungen gemäß ist. Folglich bedarf der Forscher für seine Forschungen der Freiheit, sich nicht von Zeit- und Modeströmungen oder Nützlichkeitserwägungen oder Rücksichten auf nicht zuständige Instanzen oder der Zeit verhaftete Autoritäten beeinflussen zu lassen.

Aber das ist in den Naturwissenschaften im Grunde nicht anders in der Philosophie und in der Theologie. Alle Wissenschaften haben ihre Voraussetzungen, auch die Geisteswissenschaften und auch die Philosophie und die Theologie. Diese Voraussetzungen müssen aber kritisch geprüft werden, es muss festgestellt werden, ob sie vor der „ratio“ bestehen können. Wenn etwa die Theologie den Glauben an die Offenbarung voraussetzt, muss diese Voraussetzung vernünftigerweise geprüft werden. Die Grundlagenforschung gehört zu jeder Wissenschaft, die den Anspruch erhebt, eine Wissenschaft zu sein.

In unserem Fall, im Fall der Theologie, muss die Existenz Gottes sichergestellt werden sowie die Möglichkeit und Wirklichkeit der Selbstoffenbarung Gottes in den alt- und neutestamentlichen Schriften. Die Theologie muss kritisch und in innerer Freiheit an den christlichen Glauben herantreten. Es muss in ihr gezeigt werden, dass Gott in seiner Existenz rational erkennbar ist, dass er gesprochen hat in der jüdisch-christlichen Offenbarung und dass er die Kirche als Interpretin seiner Offenbarung eingesetzt hat. Es muss gezeigt oder „bewiesen“ werden, dass die christliche Offenbarung nicht menschliche Fiktion ist.

In vorwissenschaftlicher Weise müssen solche Erkenntnisse von jedem Gläubigen gewonnen werden. Denn auch die Glaubenszustimmung des einfachen Gläubigen muss vernünftig sein.

Die geistige Durchdringung der Voraussetzungen des Glaubensaktes muss in vorwissenschaftlicher oder in wissenschaftlicher Weise erfolgen. Nur so kann verhindert werden, dass der Glaubensgehorsam blind oder erzwungen ist und die Lehre der Kirche oder die Religion auf ungeprüften Voraussetzungen aufbaut. Nur dann darf die Glaubensentscheidung gefällt werden, wenn ein Verstandes- und Gewissensurteil über die Glaubwürdigkeit und die Glaubpflichtigkeit des zu Glaubenden gewonnen oder erreicht wurde.

Alle Wissenschaften müssen ihre Voraussetzungen überprüfen, das heißt: Sie müssen jeweils das Fundament ihrer Wissenschaft in Frage stellen, um deren Voraussetzungen als vor der Vernunft gerechtfertigt zu sichern. Eine Wissenschaft, die auf solche Selbstkritik verzichtet und nicht bereit oder nicht in der Lage ist, auf diese Weise ihr System zu durchbrechen, wird zur Ideologie. Das gilt für die Naturwissenschaft nicht weniger als für die Geisteswissenschaften und für die Philosophie und erst recht für die Theologie.

Jede Wissenschaft muss dem Zweifel Raum geben, wenigstens dem methodischen Zweifel, und unvoreingenommen ihre Grundlagen erforschen, denn jede Wissenschaft hat ihre speziellen Voraussetzungen. Diese muss sie überprüfen und begründen. Sie darf ihnen nur dann zustimmen, wenn sie sich vor der kritischen Vernunft als wahr erweisen und erweisen lassen.

Die Grundlagenforschung muss sich bei den einzelnen Wissenschaften nicht nur auf die Voraussetzungen ihrer jeweiligen Wissenschaft richten, sie muss auch deren Forschungsgegenstand und deren Forschungsmethoden bedenken. Bedenkt der Naturwissenschaftler etwa in

ausreichender Weise seinen Forschungsgegenstand und seine Forschungsmethoden, wird er seine Wissenschaft nicht mehr verabsolutieren, dann wird ihm schließlich auch zum Bewusstsein kommen, dass auch seine Wissenschaft nicht voraussetzungslos ist. Die Wissenschaft wird zur Ideologie, wo immer sie die Grundlagenforschung vernachlässigt. In der Theologie kommt die Grundlagenforschung der Fundamentaltheologie zu.

Eine wichtige Feststellung der Fundamentaltheologie ist die, dass der Glaube, die entscheidende Voraussetzung der theologischen Wissenschaft, eines rationalen Fundamentes bedarf, einer Rechtfertigung gegenüber der Vernunft, da ein blinder Glaube, ganz gleich, von wem er geleistet wird, weder der Würde des Menschen noch der Intention der Offenbarung entspricht. Der Glaubensentscheidung muss immer ein Verstandes- und Gewissensurteil vorausgehen, wenn nicht zeitlich, so doch logisch, ein Verstandesurteil über die *Glaubwürdigkeit* des zu Glaubenden und ein Gewissensurteil über die *Glaubpflichtigkeit* des zu Glaubenden. In der Fachterminologie sprechen wir hier von der „credibilitas“ und von der „credentitas“.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass der Zweifel auch in jener Wissenschaft einen Platz hat, legitimerweise, die sich mit Gott beschäftigt, in den anderen Wissenschaften und in der Philosophie der methodische *und* der reale Zweifel, in der Theologie indessen nur der methodische Zweifel. Das ist deshalb so, weil die Theologie sich per definitionem als Glaubenswissenschaft versteht, als eine Wissenschaft, die den Glauben voraussetzt, in der Theorie und in der Praxis. Das ist ein Ideal, das in der Praxis heute immer mehr verblasst.

Schon vor Jahrzehnten musste der damalige Professor Ratzinger Tübingen verlassen, weil er glaubte, was er lehrte. Ida Friederike Görres († 1971) schreibt am 10. Mai 1969 an Josef Pieper († 1997), sie habe in einem Gespräch mit Otto Spülbeck († 1970), Bischof von Meißen, gehört, „Ratzinger begründe seinen Abschied von Tübingen zumindest auch damit, dass die Studenten ihm vorwerfen, er glaube ja an das, was er vortrage und dies sei für einen Professor nicht mehr tragbar“.

Theologie ohne Glauben, das ist die entscheidende Misere der Kirche. Sie ist auch letztlich der Grund für die außerordentlichen Schwierigkeiten, mit denen die Kirche heute konfrontiert wird, sachlich, personell und institutionell. Der Scherbenhaufen, wenn ich es einmal – zuge-spitzt - so ausdrücken darf, ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen Fehlentwicklung, deren

Tragweite nicht erkannt wurde. Und die wenigen, die das erkannt und darauf aufmerksam gemacht haben, hat man nicht beachtet.

Als Glaubenswissenschaft setzt die Theologie den Glauben voraus, das bedeutet jedoch nicht, dass sie, wie man oft gesagt hat, eine Suspension des selbständigen und kritischen Forschens verlange, jedenfalls nicht im katholischen Verständnis der Theologie. Gemäß dem Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft bedarf der Glaube der rationalen Begründung und forscht die Theologie auf dieser Basis entsprechend selbständig und kritisch, hat sie auf dieser Basis entsprechend selbständig und kritisch zu forschen. Zudem wird ihr Hauptgegenstand, Gott, gemäß ihrem Selbstverständnis, nicht durch die Theologie als existent erwiesen, sondern durch die Philosophie, durch die natürliche Gotteslehre<sup>223</sup>.

Also: Der Zweifel hat auch in jener Wissenschaft seinen Platz, die sich mit Gott beschäftigt. Auch hier muss er die Grundlagen sichern und die Erkenntnis weiterführen. Auch hier ist er ein wichtiger Promotor des Erkenntnisfortschritts. In der Theologie kann es dabei nur einen methodischen Zweifel geben, nicht einen wirklichen, weil der christliche Glaube in Theorie und Praxis eine Lebenshaltung ist, die nicht preisgegeben werden darf, weil sie letztlich in Gott ruht, nicht in der Einsicht des Individuums. Beim wirklichen Zweifel wird eine Aussage preisgegeben oder als solche in Frage gestellt, beim methodischen Zweifel stellt man sie nicht in Frage, hält man an ihr fest, untersucht sie aber kritisch, um sie besser verstehen und begründen zu können. Anders gesagt: Beim methodischen Zweifel unterzieht man eine Aussage einer exakten Prüfung und reflektiert man ernsthaft die ihr innewohnenden Schwierigkeiten<sup>224</sup>.

Der Atheismus des Verstandes hat gegen den Gottesgedanken und gegen die Religion, speziell gegen das Christentum, den Vorwurf der Arationalität und der Widersprüchlichkeit erhoben. Er hat gesagt, im Theismus, speziell im Theismus des Christentums, werde auf der einen Seite die Unbegreiflichkeit Gottes behauptet, auf der anderen Seite aber werde Gott dann in geradezu programmatischer Weise auf den Begriff gebracht. Das sei widersprüchlich: Entweder könne man Gott verstehen oder man könne ihn nicht verstehen.

Bei diesem Einwand wird nicht der analoge Charakter unserer Begriffe über Gott bedacht. Analogie bedeutet Ähnlichkeit. Sie gründet in der Ähnlichkeit der Beziehung der Kreatur zu

<sup>223</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 31 -33.

<sup>224</sup> Ebd., 31- 33.

ihrem Sein und der Beziehung Gottes zu seinem Sein. Deshalb sprechen wir auch von einer Proportionalitätsanalogie. Wenn wir Aussagen machen über Gott, vergleichen wir zwei Proportionen miteinander, etwa das Verhältnis des unendlichen Gottes zu seinem ungeschaffenen Sein und das Verhältnis des endlichen Menschen zu seinem geschaffenen Sein. Dabei gilt als ein wichtiger Grundsatz, dass bei allen Aussagen, die wir auf diese Weise von Gott machen, unbeschadet ihrer Richtigkeit, die Unähnlichkeit des Ausgesagten im Vergleich mit der ausgesagten Wirklichkeit immer größer ist als die Ähnlichkeit. Hier gibt es nicht wenig an begrifflicher Unklarheit. Unsere Aussagen über Gott sind analog, nicht metaphorisch. Gewiss gibt es auch metaphorische Aussagen über Gott, aber diese haben keinen Erkenntniswert im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes. Sie kommen zu den analogen Aussagen hinzu und sie ergänzen diese.

Demgegenüber vertreten Theologen heute nicht selten die Auffassung, wir könnten nur in Metaphern von Gott und vom Jenseits reden. Diese (neuartige) Auffassung läuft faktisch auf einen Agnostizismus hinaus, der in der profanen Welt heute beinahe schon zu einer „sententia communis“ geworden ist, aber auch auf die Theologie nicht ohne Einfluss geblieben ist.

Wenn wir sagen, dass unsere Begriffe über Gott analog sind, so bringen wir damit zum Ausdruck, dass sie Gott nicht in sich bezeichnen, dass sie nicht sagen, wie Gott in sich ist, dass sie vielmehr Aussagen machen über die Beziehung, in der die geschaffene Welt zu ihrem Schöpfer steht, sofern er sie geschaffen hat, sofern der Schöpfer seiner Schöpfung seinen Stempel aufgeprägt hat. Das Kunstwerk trägt die Züge des Künstlers, das Kunstwerk ist das Kind seines Geistes<sup>225</sup>.

Wenn ich etwa sage: Gott ist gerecht, so habe ich damit etwas von der Gerechtigkeit Gottes erkannt, muss dabei aber mitdenken, dass Gottes Gerechtigkeit vollkommen, die menschliche Gerechtigkeit aber immer unvollkommen ist. Die menschliche Gerechtigkeit ist geschaffen, die göttliche ungeschaffen, wie das menschliche Sein geschaffenes Sein ist, das göttliche aber ungeschaffenes.

Wenn der Atheismus des Verstandes dem Theismus, speziell dem christlichen Theismus, vorwirft, er sei widersprüchlich, sofern er einmal sage, man könne Gott verstehen und dann wie-

---

<sup>225</sup> Vgl. Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 230.

derum sage, man könne ihn nicht verstehen, so ist auch darauf hinzuweisen, dass man wohl unterscheiden muss zwischen komprehensivem Erkennen und apprehensivem Erkennen, wie die Scholastik sagt. Das komprehensiv Erkennen umfasst den Gegenstand des Erkennens vollständig, umgreift ihn und versteht ihn damit völlig. Demgegenüber rührt das apprehensiv Erkennen den Gegenstand des Erkennens gleichsam nur an, versteht ihn daher nur partiell, nur im Fragment, ausschnitthaft, verbleibt damit im Grunde an der Oberfläche<sup>226</sup>.

Die Vertreter des Atheismus des Verstandes behaupten zuweilen die Unendlichkeit des Kosmos. Diese ist jedoch keineswegs erwiesen. Die gegenwärtige Forschung vertritt indessen im Allgemeinen die Endlichkeit des Universums, seine räumliche und seine zeitliche Endlichkeit. Dabei erkennt sie die Sonderstellung des Menschen in der Natur an und die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit der Kultur. Endlich ist das, was einen Anfang und ein Ende hat. Zur Begründung der räumlichen und zeitlichen Endlichkeit kann man mit der Astrophysik auf den radioaktiven Zerfall verweisen und auf das Auseinanderstreben des Kosmos, auf die Expansion des Universums. Darauf aufbauend, hat man das Alter unseres Universums auf 10 – 15 Milliarden Jahre berechnet. Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende, jedenfalls sofern es der materiellen Welt angehört. Bei den geistigen Geschöpfen ist das anders, und zwar deswegen, weil sie nicht zusammengesetzt sind. Wenn das Universum einen Anfang hat, ist es, philosophisch gesprochen, kontingent. Kontingent heißt nicht notwendig. Was nicht notwendig ist, ist endlich. Was endlich ist, hat auch ein Ende.

Der Erklärung der Welt aus sich selbst ist prinzipiell entgegenzuhalten, dass alles Wirkliche, das uns begegnet, kontingent ist, das heißt, es ist nicht notwendig. Das geht bereits aus seiner substantiellen Vielheit und seiner steten Veränderung hervor. Vor allem aber geht das aus seinem Bestandesein und aus seinem Vergehen hervor. Hinzukommt, dass alles weltliche Sein sich als verfügbares, als abhängiges Sein, erweist. Daran knüpft der Gottesbeweis aus der Kontingenz an, dessen Schlüssigkeit man sich eigentlich nicht entziehen kann.

Die verbreitete Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt gründet in der Dominanz der Naturwissenschaften und der Technik, die ihre Kompetenz nicht wahren, die sich theoretisch oder praktisch absolut setzen. Man muss unterscheiden zwischen dem *Nichtvorkommen* Gottes

---

<sup>226</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 18.

im Weltbild der Naturwissenschaften, gegebenenfalls auch der Geisteswissenschaften, und seiner *Nichtexistenz*.

Unverkennbar hat unsere Erde eine einmalige Vorzugsstellung im Universum. Sie ist zwar ihrer Größe nach nur ein winziges Stäubchen im All, verglichen etwa mit den anderen Himmelskörpern, aber, soweit uns bekannt ist, weist sie allein jene Bedingungen auf, die für Lebewesen unentbehrlich sind, jedenfalls für Lebewesen von der Art, wie wir sie kennen.

Heute haben viele Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler erkannt, dass der Neo-Darwinismus mit seinen Entwicklungsprinzipien Selektion und Mutation als Erklärungsmodell der Entstehung der Welt, näherhin als Erklärungsmodell für die Entstehung neuer Arten und Gattungen, nicht hinreicht, dass die Entwicklung, die als solche nicht bestritten werden kann, nicht durch die kontinuierliche Häufung kleinster Unterschiede bei den ausgewachsenen Lebewesen erklärt werden kann, dass man vielmehr Großmutationen annehmen muss, die plötzlich „am noch nicht ausspezialisierten Keimling auftreten und das innere Gefüge, den erblichen Bauplan, umgestalten und auf solche Weise eine neue Art und Gattung entstehen lassen, weshalb man auch besser nicht von Abstammung, sondern von Um- und Neubildung, und besser nicht von Entwicklung, sondern von sprunghafter Entfaltung reden sollte“<sup>227</sup>.

Im Übrigen wendet das logische Denken gegen eine Evolution, die in sich ruht, die sich als Selbstorganisation der Materie, als materialistische Evolution versteht, ein, dass sie nicht dem evidenten Denk- und Seinsgesetz vom zureichenden Grund gerecht wird. Nach dem Gesetz vom zureichenden Grund kann Niederes nicht Höheres hervorbringen, muss die Ursache seinsmäßig wenigstens auf der gleichen Ebene stehen wie die Wirkung.

Es ist nicht sachgemäß, die Idee der Schöpfung als Widerspruch zur Idee der Evolution zu sehen. Im Gegenteil, Schöpfung und Evolution gehören zusammen. Man kann die Evolution nicht an die Stelle einer von Gott geschaffenen Welt setzen. Das wäre Evolutionismus, eine ideologische Verzerrung der Wirklichkeit. Die richtige Deutung muss lauten: Evolution ja, aber nicht ohne den Schöpfer. Unsere Welt ist evolutiv entstanden, aber diese Evolution ruht nicht in sich selbst. Das wäre gegen die Vernunft. Mit Hilfe von Mutation und Selektion kann man nämlich unter Umständen zwar die Ausdifferenzierung der Arten und Rassen verständlich

---

<sup>227</sup> Ebd., 18.

machen, „nicht aber die Entstehung von Neuartigem und Höherem“<sup>228</sup>. Die Um- und Neubildung, wie sie sich in den Arten zeigt, kann auch nicht auf rein mechanisch wirkende Ursachen oder gar auf einen Zufall zurückgeführt werden. Vor allem reichen diese Erklärungen nicht hin angesichts der Teleologie, die die Evolution durchwaltet. Gewiss, die Wahrscheinlichkeit ermöglicht im Einzelfall ein erstaunliches Ergebnis, aber sie kann nicht die Zielgerichtetheit in der Evolution plausibel machen. Einen materialistischen Darwinismus hat selbst Darwin, der Begründer des Darwinismus († 1882), nicht für möglich gehalten. Charles Darwin hat den Evolutionismus nicht im Sinne des Materialismus verstehen wollen. Das wird deutlich, wenn er etwa feststellt: Wenn ich an das Auge denke, kann ich nicht schlafen in der Nacht. Schon dieses eine menschliche Organ brachte ihn mit einer materialistischen Evolution in extreme Bedrängnis.

Niederes kann nicht Höheres hervorbringen. Das wird besonders deutlich bei der Entstehung des Lebens, also bei der Entstehung der organischen Materie aus der anorganischen und vor allem auch bei der Entstehung des Geistigen aus dem Materiellen im Kontext der Entstehung des Menschen.

Der materialistische Evolutionismus scheitert demnach schon an der Teleologie der Evolution. Er scheitert aber auch an der Kausalität bzw. am Prinzip vom zureichenden Grund. Von daher ist er schon philosophisch gesehen nicht möglich. Tatsächlich wächst die Zahl der Naturwissenschaftler heute, die konzedieren, dass man mit Mutation und Selektion und Zufall nicht hinkommt in der Erklärung des Universums. Weithin ist heute in der Naturwissenschaft eine kontinuierliche Entwicklung der Welt auf der Grundlage einer Selbstorganisation der Materie nicht mehr einsichtig zu machen, es sei denn man ist auf Vorentscheidungen fixiert. Mögen mechanisch wirkende Ursachen auch als auslösendes Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein, so muss doch der eigentliche, der wurzelhafte Grund hier - schon bei der Mikro-Evolution, erst recht aber auch bei der Makro-Evolution - in Bereitschaften und Anlagen gesucht werden, die den Organismen innewohnen und sie zur Entfaltung in der ganzen Breite ihrer Variationen sowie zur Umbildung zu spezifisch neuen Ganzheitsgefügen befähigen. So ist die Entstehung neuer Arten immer nur aus ganzheitlichen und teleologischen Gesetzmäßigkeiten zu verstehen und „als ein innerlich gerichtetes Geschehen“ zu betrachten, „das zu bestimm-

---

<sup>228</sup> Ebd.



ten Endformen des Lebens hinführt, eine ganz bestimmte Konstitution zum Ziel hat, die mehr ist als die Summe der Einzelvarianten und Anpassungen<sup>229</sup>.

Wir kommen in der Erklärung des Kosmos nicht aus ohne die Evolution, dürfen diese aber nicht mit dem Neo-Darwinismus verwechseln. Unsere Welt *ist* eine evolutive Welt. Das ist nicht zu bezweifeln. Die niederen Formen gehen den höheren zeitlich voraus. Die Fische sind älter als die Säugetiere. Schon die Kirchenväter sprechen von einer „creatio continua“. Unsere Welt ist also unbezweifelbar evolutiv. Das in Frage zu stellen, ist töricht. Ein reiner „Kreationismus“ ist absurd. Wollte man das Universum erklären ohne jede Evolution, so wäre das einfach unvernünftig, in seiner Stufung verweist uns der Kosmos eindeutig auf das Gesetz der Entwicklung. Es wäre eine gigantische Täuschung des Schöpfers, wenn er uns die Welt nur so *präsentiert* hätte, als ob sie evolutiv wäre, als ob in ihr das Gesetz der Entwicklung von grundlegender Bedeutung wäre.

Demnach muss man – richtigerweise – von einer evolutiven Schöpfung sprechen und in der Debatte um die Evolution korrigierend darauf hinweisen, dass der angebliche Gegensatz von Evolution und Schöpfung nur ein Scheingegensatz ist.

Einer darwinistischen oder neodarwinistischen Erklärung der Welt aus sich selbst ist auch entgegenzuhalten, dass man das Weltganze angesichts der substantiellen Vielheit und der essentiellen Verschiedenheit und des beständigen Sich-Veränderns und gegenseitigen Sich-Beeinflussens der Welt Dinge nicht für ein einheitliches Absolutes bzw. für eine absolute Einheit halten kann. Für den Kosmos kann man nicht den Anspruch erheben, dass er absolut sei. Weder die Materie noch das Leben noch ein Weltgeist oder eine sonstige fiktive Identität noch ein lückenloser Kausalzusammenhang kann eine Antwort geben auf die Frage nach dem letzten Wozu und Woher der Welt Dinge. Alle Dinge sind nämlich, wie bereits aus ihrem Entstehen und Vergehen klar hervorgeht, nicht von ihrem Wesen her zum Dasein bestimmt. Sie tragen ihren hinreichenden Grund nicht in sich selbst, sie sind von daher schon nicht notwendig und absolut, sondern kontingent. Das gilt auch für alles Geschehen und für alle Personen.

Aus dem metaphysischen Ungenügen der Welt im Einzelnen wie im Ganzen ergibt sich *summa summarum*, dass alle Dinge von einem Schöpfer und Erhalter das Sein empfangen haben und

---

<sup>229</sup> Vinzenz Rübner, *Die Natur und der Mensch in ihr*, Bonn 1934, 54; vgl. Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 18 f.

beständig ins Dasein gerufen werden, von einem Schöpfer und Erhalter, der jenseits dieser sichtbaren Welt existiert und als der ganz Andere verstanden werden muss, der gar personal verstanden werden muss, weil personale Wesen, nämlich die Menschen, ihm ihre Existenz verdanken.

Ein weiterer Gedanke sei in diesem Zusammenhang entwickelt: Das weltliche Sein erweist sich stets als verfügtes, als abhängiges. Das Verfügte setzt aber einen Verfüger voraus. Immer setzt ein Passiv ein Aktiv voraus. Dieses Aktiv, dieser Weltgrund, kann jedoch nicht die Kehrseite der Welt sein, er muss vielmehr von ganz anderer Art sein, weil er ja die Bedingung für die Möglichkeit dieser Welt ist. Wieder werden wir hier auf die personale Qualität dieses Wesens verwiesen, weil es nicht zuletzt auch die Bedingung der Möglichkeit für die Existenz personaler Wesen, eben der Menschen, ist

Wenn die Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt heute häufiger, mehr oder weniger unreflektiert, anzutreffen ist, bei Gebildeten und Ungebildeten, so wird sie damit sachlich nicht vertretbar. Der Philosoph Hans Jonas († 1993) würde solches Denken auf „die Lähmung selbstkritischen Denkens“ und auf „die Einschläferung der Gewissen“ zurückführen<sup>230</sup>. Gefördert wird die Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt durch die Naturwissenschaften und durch die Technik, wenn man sie oberflächlich anschaut oder sich ihrer bedient ohne tiefer nachzudenken, zumindest gilt das atmosphärisch. Wir erleben heute, wie in den Naturwissenschaften immer neue Kenntnisse zu Tage gefördert werden und alle Fragen eine Antwort finden, aber nur dem Anschein nach, denn hinter jeder gelösten Frage stehen bei genauem Hinsehen zehn neue Fragen. Immerhin wächst so bei dem nicht genauer Hinschauenden das Vertrauen, dass jene Fragen, die heute noch keine Antwort finden, im Laufe der Zeit eine Antwort finden *werden*. Eindrucksvolle Erfolge der naturwissenschaftlichen Forschung erzeugen dabei unbegrenzte Hoffnungen. All diese Erfolge können Raum und Zeit indessen nicht überschreiten und Gott erreichen. Sicher ist, dass der Mensch heute dank des Fortschritts der Naturwissenschaften immer mehr lernt, die Welt zu beherrschen. Das kann aber nicht heißen kann, dass er die Welt je beherrschen *wird*. Heute erfahren wir es existentiell, dass der Verlust der Metaphysik und der Religion uns mehr und mehr in ein Chaos führt.

---

<sup>230</sup> Johannes Hoff, Jürgen in der Schmitt, Hrsg., Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium, Reinbek b. Hamburg 1994, 10 (Vorwort).

Die Abwesenheit Gottes in den Naturwissenschaften und in der Technik ist für den modernen Menschen schon rein erlebnismäßig eine wichtige Bestätigung des Atheismus, eines Atheismus des Verstandes, um es genauer zu sagen. Gerade im Vertrauen auf die Naturwissenschaften und die Technik festigt sich im modernen Menschen der Gedanke, dass man recht gut leben kann ohne Gott. Dabei wird allerdings nicht bedacht, dass Gott per definitionem nicht ein Teil der Schöpfung ist und dass er damit nicht ein Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung sein kann. Gott und das Jenseits sind „totaliter aliter“. Mit Gott und mit dem Jenseits kann der Mensch nicht experimentieren.

Hier ist auf das Wort des heiligen Augustinus († 430) zu verweisen, der erklärt: „Ein Gott, den der Mensch verstehen kann, ist kein Gott, einen solchen gibt es auch nicht“.

Der Gegenstand unserer Experimentes ist immer nur das Innerweltliche. In der Tat gibt es keinen Gott, der in der Kette der weltlichen Ursachen gefunden werden könnte, auch nicht, wenn man ihm dabei den Platz des ersten Gliedes zuordnen würde. Gott ist nicht ein Bestandteil der Welt und kann deswegen auch nicht, und zwar grundsätzlich nicht, im Weltbild der Einzelwissenschaften gefunden oder angetroffen werden. Wenn immer der Einzelwissenschaftler das Wort „Gott“ verwendet, so tut er es nicht als Einzelwissenschaftler, sondern als Philosoph oder als Theologe.

Man muss eben wohl unterscheiden zwischen dem Nichtvorkommen Gottes im Weltbild der Naturwissenschaften – gegebenenfalls auch der Geisteswissenschaften – und seiner Nicht-existenz<sup>231</sup>.

Oft sind auch die unvorstellbaren Ausmaße des Kosmos als Argument für einen Atheismus der Vernunft vorgebracht worden. Allein die unvorstellbaren Ausmaße des Kosmos können den Gottesgedanken eher stützen denn in Frage stellen. Sie können einen Götzen ad absurdum führen, nicht jedoch den Gott der klassischen Metaphysik und der christlichen Offenbarung. Das Problem ist hier allerdings das, dass man die klassische Metaphysik als Voraussetzung der Theologie seit Jahrzehnten zu Grabe getragen hat.

---

<sup>231</sup> Hans Pfeil, Die Frage nach Gott, in: Theologisches, Nr. 149 (September 1982), 4816 f.

Ich möchte hier nur einige eindrucksvolle Fakten hinsichtlich dieser kosmischen Ordnung ins Gedächtnis zurückrufen. Die Sonne, ein Fixstern, auf den unser Planetensystem bezogen ist, ist 1.300.000mal so groß wie die Erde. Sie ist 600 mal schwerer als alle Planeten zusammen trotz Jupiter und Saturn, die im Vergleich mit der Erde eine unvorstellbare Größe haben. Die Entfernung von der Sonne zur Erde beträgt 150 Millionen Kilometer. Das Licht, das in der Sekunde 300.000 km zurücklegt, überwindet diese Entfernung in 8 Minuten. Um eine solche Entfernung zu bewältigen, müsste ein Fußwanderer, wenn er täglich 40 km zurücklegen würde, 10.274 Jahre lang wandern. Unter den gleichen Verhältnissen benötigte er, wenn er um die Erde wandern wollte, nur 2 Jahre und 9 Monate, also 1000 Tage. Ein Flugzeug müsste bei einer solchen Entfernung, wenn es 1.000 km in der Stunde zurücklegte, 17, 1 Jahre fliegen. Eine Rakete – wenn wir davon ausgehen, dass sie ungefähr 30.000 km in der Stunde zurücklegt – müsste immerhin noch 21, 5 Monate unterwegs sein.

Die Sonne bewirkt durch ihre Licht- und Wärmestrahlen alles Leben auf der Erde, obwohl die Erde nur den 2.220 millionsten Teil ihrer Gesamtstrahlung erhält.

Die Sonne verströmt ihr Licht bereits Tausende von Jahrmillionen. Schätzungsweise kann sie *noch* 30 Milliarden Jahre leuchten.

Der scheinbar hellste Fixstern am Sternenhimmels, der Sirius, ist nach unserer Sonne der von der nördlichen Erdhälfte aus nächste frei sichtbare Fixstern. Näher bei der Erde als der Sirius ist die Proxima Zentauri, der nächste Fixstern der Erde. Er kann allerdings nur von der südlichen Hemisphäre aus beobachtet werden. Die Entfernung von der Erde zur Proxima Zentauri beträgt 4, 2 Lichtjahre, zum Sirius 8, 5 Lichtjahre, mehr als das Doppelte. Als die Astronauten vor Jahrzehnten zum ersten Mal den Mond umkreisten – die erste Mondlandung erfolgte 1969 –, waren sie dem nächsten Fixstern, der Proxima Zentauri, nur so weit nahegekommen wie wir dem Mond nahe kommen, wenn wir etwa auf einer Leiter 4 m hoch steigen. Oder verdeutlichen wir das mit einem anderen Bild. Wenn jemand in Köln am Fuß der Domtürme steht und dabei zufällig auf ein Blatt Papier tritt, kommt er den Turmspitzen schon mehr näher als etwa der Leiterbesteiger dem Mond, oder der Mondfahrer der Proxima Zentauri<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> Eduard Verhülsdonk, Das Ziel der Raumfahrt ... ist die Erde, in: Rheinischer Merkur vom 3. Januar 1969, 14.

Der Sirius hat das Vierzigfache der Leuchtkraft der Sonne und das Siebenfache ihrer Raumgröße. Dennoch wird sein Licht für uns von der Sonne überstrahlt, und zwar um ein unendlich Vielfaches, *wegen* seiner unvorstellbaren Entfernung von der Erde. Die Sonne überstrahlt den Sirius 17 Milliarden mal. Die Entfernung von der Erde zum Sirius beträgt 8,5 Lichtjahre. Das stellte ich bereits fest. Das ist eine solche Entfernung, dass ein Zug, wenn er 120 km in der Stunde fährt, 76 Millionen Jahre unterwegs sein müsste, um den Sirius zu erreichen.

Die Entfernung von 8,5 Lichtjahren können wir auch durch folgendes Modell erläutern: Wenn diese unsere Erde so groß wie ein Staubkorn wäre mit 1 mm Durchmesser, so müsste die Sonne 11 cm Durchmesser haben und wäre 12 m entfernt. Der Sirius jedoch müsste 20 cm Durchmesser haben und wäre 6.330 km entfernt.

Eine Rakete, die bis zu 40.000 Kilometer in der Stunde zurücklegen kann, brauchte, wenn sie den Sirius erreichen wollte, 228.000 Jahre.

Ist der Sirius 8,5 Lichtjahre von der Erde entfernt, so ist der Polarstern, auch ein Fixstern, auch eine Sonne, über 400 Lichtjahre von der Erde entfernt. Er ist 1 Million mal so groß wie unsere Sonne. Mit dem Sehbereich unserer Fernrohre können wir zur Zeit an die 2 Milliarden Sonnen wahrnehmen. Diese alle sind ohne Unterlass in ungeheurer Bewegung, ohne dass die Gefahr besteht, dass sie zusammenstoßen.

Ich erwähnte bereits, dass der Polarstern 400 Lichtjahre von der Erde entfernt ist. Wäre unsere Sonne so weit von der Erde entfernt, so könnte sie nur noch mit ganz großen Fernrohren als unausgedehnter, ganz kleiner Lichtpunkt gesichtet werden. Unsere Sonne brauchte nur 40 Lichtjahre von der Erde entfernt zu sein, und wir könnten sie mit freiem Auge nicht mehr sehen.

400 Lichtjahre, das sind mehr als 25 Millionen Sonnenfernen oder – so können wir es auch sagen, 400 Lichtjahre, das ist 319.000mal der Durchmesser unseres Planetensystems.

Wenn man in der Nacht zum wolkenlosen Sternenhimmel aufschaut, so erscheint die Sternenfülle unentwirrbar. Dennoch ist der Weltenraum angesichts der ungeheuren Größenmaße fast leer.

Unser Planetensystem ist ein Teil der Milchstraße, die allein 100 Milliarden Sonnen zählt. Der Durchmesser dieser Milchstraße beträgt 100.000 Lichtjahre.

Eine zweite Milchstraße ist der Andromeda-Nebel, der von der nördlichen Erdhälfte aus noch mit freiem Auge zu erkennen ist. Er ist ungefähr 2 Millionen Lichtjahre von der Erde entfernt. Es ist erstaunlich, dass unser freies Auge, also ohne Fernglas, bei Nacht so weit in den Weltraum vordringen kann. Das ist möglich bei Nacht, bei Tag kann unser Auge nur bis zu einer Entfernung von 8,5 Lichtminuten, nämlich bis zur Sonne, vordringen.

Wenn ein Lichtstrahl heute das Bild des Andromeda-Nebels auf einer photographischen Platte erzeugt, ist dieser vor mehr als 1,5 Millionen Jahren, also zu Ende des Tertiärs, von dort ausgegangen. Das heißt: Er vermittelt mir das Bild meines Objektes aus einer Vergangenheit, die unvorstellbar lange zurückliegt.

Aber mit dieser zweiten Milchstraße erschöpft sich der Weltraum keineswegs. Es geht noch weiter<sup>233</sup>. Es gibt nicht nur zwei Milchstraßensysteme im Universum, sondern 100 Milliarden weitere. Als Durchmesser des Weltalls hat man 20 Milliarden Lichtjahre errechnet. Dabei beziffert man das Alter des Universums auf 10, maximal 15 Milliarden Jahre<sup>234</sup>.

Man geht heute davon aus, dass das uns bekannte Weltall vor 10 oder maximal 15 Milliarden Jahren entstanden ist, dass unser Planetensystem, einschließlich der Erde, vor ca. 4 Milliarden Jahren entstanden ist, dass die ältesten Lebewesen sich seit ungefähr 1 Milliarde Jahren oder seit 600 Millionen Jahren auf der Erde befinden, dass es die Säugetiere und Vögel seit ungefähr 100 Millionen Jahren gibt, dass die Hominisation, die Entwicklung zum „Homo sapiens“, vor 50 Millionen Jahren begonnen hat, dass man jedoch vom Menschen erst seit 650.000 Jahren sprechen kann, vielleicht (!). Der Neandertaler lebte vor 100.000 Jahren. Seit 60.000 Jahren begegnen wir künstlerischen Ansätzen, und die ältesten Kulturen, die wir in der Paläontologie erreichen, sind 10.000 Jahre alt<sup>235</sup>.

Um die Größe des Weltalls zu verdeutlichen, hat man auf folgenden Vergleich hingewiesen. Würde man die Sonne auf die Größe eines Tischtennisballs verkleinern und in die Mitte eines

<sup>233</sup> Vgl. Johannes Maria Lenz, Reise ins Weltall, Gott - Weltall - Mensch, Linz / Österreich <sup>36</sup>1970, 4–35.

<sup>234</sup> Vgl. ebd.

<sup>235</sup> Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1968, 16 f.

Fußballplatzes legen, so liefe etwa in 3 m Abstand die Erde in der Größe eines Stecknadelkopfes um den Tischtennisball. Dann folgten die weiteren Planeten in den verschiedenen Abständen bis hin zum Pluto, der gerade noch auf der Platzfläche unterzubringen wäre. Dann wäre der nächste Fixstern, die Proxima Zentauri, 700 km weiter entfernt zu suchen. Einen solchen Größensprung müsste man machen, wenn man von der interplanetarischen zur interstellaren Raumfahrt übergehen wollte<sup>236</sup>.

Dieses unvorstellbar große Weltall dehnt sich nun noch aus, und zwar in einer ungeheuren Geschwindigkeit. Fast alle Milchstraßen fliehen von uns weg, und zwar um so schneller, je ferner sie uns sind, mit einer Geschwindigkeit von mehr als 200.000 Kilometer in der Sekunde, so hat man mit Hilfe des Lichtstrahls gemessen<sup>237</sup>.

Das Weltall ist grenzenlos, für uns, so erscheint es uns, aber in Wirklichkeit ist es in sich begrenzt. Aber in ihm, in dem Weltall, das aus 100 Milliarden Milchstraßen besteht, ist die Erde nur ein unvorstellbar winziges Atom, ist unser ganzes Sonnenreich nicht mehr als ein Stäubchen. Das gesamte Weltall aber ist letzten Endes nur ein Stäubchen – jetzt verlassen wir die Astronomie und wenden uns der Philosophie zu – das gesamte Weltall ist letzten Endes nur ein Stäubchen angesichts der unendlichen Größe Gottes.

Was dabei immer wieder beeindruckend ist, das ist die Präzision der Bewegung der Gestirne im Kosmos: Die Erde dreht sich mit einer Geschwindigkeit von 1700 km pro Stunde um ihre eigene Achse. Eine Abweichung von nur einer Sekunde pro Jahrhundert würde alle astronomischen Berechnungen über den Haufen werfen. Würde diese Geschwindigkeit etwa auf 170 km pro Stunde reduziert, so wäre schon kein Leben mehr möglich auf der Erde.

Während die Erde sich um ihre eigene Achse dreht, fliegt sie mit einer Geschwindigkeit von 100.000 km in der Stunde durch den Raum. Dabei bewegt sie sich so ruhig, dass nicht einmal ein Kind in seiner Wiege gestört wird.

Wie die Erde, so bewegen sich auch die übrigen Sterne in ihren Bahnen mit einer Regelmäßigkeit und einer Präzision, die das genaueste, von Menschenhand gefertigte Uhrwerk in den

---

<sup>236</sup> Eduard Verhülndonk, Das Ziel der Raumfahrt ... ist die Erde, Rheinischer Merkur vom 3. Januar 1969, 14.

<sup>237</sup> Vgl. Johannes Maria Lenz, Reise ins Weltall, Gott - Weltall - Mensch, Linz / Österreich <sup>36</sup>1970, 40 f.

Schatten stellt. Die vollkommensten Quarzuhren weichen wöchentlich um einige Sekunden von der genauen Zeit ab und müssen immer wieder nach der Sternzeit, wie sie von den Sternwarten ermittelt wird, gerichtet werden.

Wer wollte diese Ordnung mit dem Zufall erklären und nicht sehen, dass dahinter ein Plan, ein Zweck, eine Absicht und, mehr noch, eben ein geistiger Urheber steht?

Es ist bemerkenswert, dass im Weltall alles in Bewegung begriffen ist: Unser *Mond* bewegt sich 1 km in jeder Sekunde in seiner Bahn um die Erde, er legt also in der Stunde 3600 km zurück. In 28 Tagen legt er einen Weg von 2,5 Millionen Kilometern zurück, genau das ist nämlich seine Erdumlaufbahn.

Die *Erde* bewegt sich mit 30 km Geschwindigkeit in der Sekunde, sie bewegt sich also 30mal so schnell wie der Mond, zusammen mit ihrem Mond bewegt sie sich um die Sonne. Für ihre Gesamtumlaufbahn braucht sie 365 Tage. In dieser Zeit, also in einem Jahr, legt die Erde (zusammen mit dem Mond) 946 Millionen Kilometer zurück. Verglichen mit der Entfernung der Erde von der Sonne, sind das ungefähr  $6 \frac{1}{3}$  Sonnenfernen.

Die *Sonne* wandert mit dem ganzen Sonnenreich hin zum Sternbild des Herkules, und zwar mit einer Geschwindigkeit von 20 km in der Sekunde. So kommt sie in einem Jahr 630 Millionen Kilometer voran. In 10 Jahren sind das 42 Sonnenfernen. Und wir alle wandern unaufhaltsam mit. Das wissen wir nicht aus Erfahrung, das vermittelt uns aber die Mathematik, und zwar mit letzter Sicherheit.

Unser Sonnenreich umwandert mit vielen Nachbarsonnen den Mittelpunkt unserer Milchstraße mit 250 Kilometern in der Sekunde. Das sind jährlich 52 Sonnenfernen. Das ist bei weitem noch nicht ein einziger Umlauf um den Mittelpunkt unserer Milchstraße. Für ihn sind etwa 220 Millionen Jahre nötig<sup>238</sup>.

Die höchste Geschwindigkeit ist in unserer physikalischen Welt die Lichtgeschwindigkeit. Sie beträgt 300.000 Kilometer in der Sekunde. Aber schneller noch als die Geschwindigkeit des Lichtes ist die Geschwindigkeit des Geistes, der das physikalische Weltbild transzendiert. Wo

---

<sup>238</sup> Vgl. Johannes Maria Lenz, *Reise ins Weltall, Gott - Weltall - Mensch*, Linz / Österreich <sup>36</sup>1970, 38 f.



selbst das Licht Milliarden Jahre braucht, der Geist, der Gedanke, die menschliche Seele ist schneller. In einem Augenblick kann der Gedanke alle nur denkbaren Entfernungen überwinden. Er ist unabhängig von unserer physikalischen Raum-Zeit. Der Geist transzendiert das Universum, nicht quantitativ, sondern qualitativ, er ist größer als das Universum, er ist das „totaliter aliter“ dieser unserer materiellen Welt, die wir als Raum-Zeit-Welt bezeichnen können. Der Geist des Menschen oder die Geistseele des Menschen, die Geistiges hervorbringt, übersteigt das materielle Universum, so groß dieses auch in sich ist, um ein Unendliches. Das zeigt sich darin, dass sie Intellekt und freien Willen hat, dass sie erkennen und frei handeln kann, dass sie um sich selbst und um ihre Um- und Mitwelt weiß und dass sie sich in Freiheit entscheiden kann. Nicht zuletzt zeigt sich das darin, dass der Geist das Universum berechnen kann. Das Universum weiß nicht um seine Existenz, ihm fehlt jede Erkenntnis, jede intellektuelle Fähigkeit, und es kennt keine Freiheit, in eherner Unerbittlichkeit unterliegt es den Gesetzen der Natur, die der Geist des Menschen erkennt und berechtigt und dann wiederum in Dienst nehmen kann.

Ich komme wieder zurück auf den intellektuellen Atheismus, der in der Größe des Weltalls ein Argument gegen einen Gott sieht, der dieses Weltall geschaffen hätte. Bei genauerem und vorurteilsfreiem Hinsehen sollte man gerade aus der Größe des Universums doch eher den Schöpfer erschließen, sofern das Ganze doch, gerade in seiner Eindrucksmächtigkeit, einer Wirkursache und einer Zielursache bedarf.

Während der intellektuelle Atheismus gerade auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsgedanken vielfach noch eine verbreitete Weltanschauung ist bei den Naturwissenschaftlern und bei den naturwissenschaftlich Gebildeten, so bahnt sich hier in jüngster Vergangenheit jedoch eine Gegenbewegung an, hier und da jedenfalls. So erklärt etwa der Physiker Max Planck († 1947)<sup>239</sup>: „Der Unterschied zwischen Religion und heutiger Naturwissenschaft ist nur noch der, dass die Religion den ewigen Gott an den Anfang, die jetzigen Naturwissenschaften ihn an das Ende ihrer Überlegungen stellen“<sup>240</sup>, was freilich angesichts der immerhin noch durchgehenden atheistischen und agnostizistischen Wirklichkeit in der Welt der Naturwissenschaften ein wenig optimistisch erscheint. Aber vielleicht muss man die-

<sup>239</sup> Max Planck, geboren 1858 in Kiel, gestorben 1947 in Göttingen, bedeutender Physiker auf dem Gebiet der theoretischen Physik, Begründer der Quantentheorie und Entdecker des Planck'schen Wirkungsquantums

<sup>240</sup> Neue Zeitung vom 11. April 1958, zitiert nach Alois Riedmann, Die Wahrheit des Christentums I, Freiburg i. Br. 1952, 336.

se Feststellung prophetisch verstehen, auf die Zukunft hin. An anderer Stelle sagt der soeben zitierte Physiker: „Zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung“.

Um noch ein weiteres Zitat des genannten Naturwissenschaftlers zu bringen: „... Religion und Naturwissenschaft – sie schließen sich nicht aus, wie manche heutzutage glauben oder fürchten, sondern sie ergänzen und bedingen einander. Wohl den unmittelbarsten Beweis für die Verträglichkeit von Religion und Naturwissenschaft, auch bei gründlich-kritischer Betrachtung, bildet die historische Tatsache, dass gerade die größten Naturforscher aller Zeiten, Männer wie Johannes Kepler, Isaak Newton, Gottfried Wilhelm Leibniz, von tiefer Religiosität durchdrungen waren...“<sup>241</sup>. Das schreibt Max Planck, ein Physiker von Rang, gestützt durch naturphilosophische Überlegungen.

Das Staunen angesichts der Größe des Universums, die heute dem Menschen mehr und mehr zum Bewusstsein kommt, gerade infolge der fortgeschrittenen naturwissenschaftlichen Forschung, dieses Staunen kann dem Menschen, wenn er sich ihm öffnet, in neuer Weise die Dimension der Transzendenz eröffnen.

Max Planck, der von Hause aus Protestant war, hat für seine Person durch solches Staunen einen neuen Zugang zu Gott und zur Religion gefunden. Aber er ist nicht der Einzige unter bedeutenden Naturwissenschaftlern in neuerer Zeit, die so einen neuen Zugang zur Dimension der Transzendenz gefunden haben. Manche sind ihm gefolgt.

Gewiss ist Gott nicht ein Gegenstand der Naturwissenschaften. Aber die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Universum, die Erforschung der Kräfte, der Möglichkeiten und der Gesetzmäßigkeiten in der Welt, kann den Wissenschaftler öffnen für den ungeschaffenen Geist, den wir Gott nennen. Sie *kann* das, *muss* es aber nicht. Das ist so, weil der Mensch nicht nur aus dem Intellekt besteht, weil der Intellekt, das Erkennen, nicht unabhängig ist von dem Streben des Menschen und von seinem Wollen. Neben dem Intellekt stehen beim Menschen der freie Wille und das verantwortungsbewusste Handeln und der Affekt.

---

<sup>241</sup> Vgl. Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, Leipzig <sup>3</sup>1938.

Der Raketenforscher Wernher von Braun (1912–1977), schreibt mit Blick auf die Raumfahrt bzw. auf die Raumfahrer: „Der unendliche Sternenhimmel, der sie (die Raumfahrer) dort draußen umgibt, wird ihnen eine stete Mahnung sein, dass es eine Kraft gibt, die größer ist als der Antriebsschub ihrer Raketenschiffe, dass es einen Geist gibt, der größer ist als der kalte Verstand ihrer elektronischen Rechenmaschinen, und dass es eine überweltliche Macht gibt, die größer ist als die Macht ihrer eigenen Nation“<sup>242</sup>. Wernher von Braun sieht in der Naturwissenschaft und in der Religion nicht Gegensätze, sondern Geschwister im Ringen um die Bewahrung der Welt „vor einer neuen Katastrophe“<sup>243</sup>.

Immer wieder kommt es vor, dass der Mensch durch die wachsende Beherrschung der Natur, die so für ihn jenen Nimbus verliert, der frühere Generationen dazu führte, ihr göttliche Eigenschaften zukommen zu lassen und sie an die Stelle Gottes zu setzen<sup>244</sup>, auf neue Weise für den Gottesgedanken geöffnet wird. Tatsächlich kann die wachsende Beherrschung der Natur und ihre geistige Durchdringung, die für viele nach wie vor ein Argument *gegen* Gott ist, unter Umständen, in manchen Fällen, auch ein Weg zu Gott hin werden.

Die Vertreter des Atheismus des Verstandes argumentieren indessen nicht immer – speziell auch im Blick auf den Evolutionismus – rationalistisch und verstehen sich dementsprechend nicht immer als dezidierte Atheisten, zuweilen argumentieren sie auch agnostizistisch, das heißt: zuweilen lassen sie die Frage, ob der Mensch metaphysische Erkenntnisse haben kann, offen und *fordern* dementsprechend auch, diese Frage offen zu lassen, in jedem Fall. Nicht *immer* sagen die Atheisten des Verstandes also: Es *gibt* keine Transzendenz, zuweilen sagen sie auch: Man *weiß* es nicht oder niemand *weiß* es, ob es außer unserer Raum-Zeit-Welt noch etwas gibt.

So sagt etwa der englische Philosoph Bertrand Russell – er starb im Jahre 1970 hoch betagt, im Alter von 98 Jahren, er war ein Schüler seines Landsmannes Alfred North Whitehead, man muss ihn von seiner Grundposition dem empirischen Positivismus zuordnen – aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive heraus: „Nun, ich behaupte nicht dogmatisch, dass es keinen Gott gibt. Was ich behaupte, ist, dass wir nicht wissen, ob es einen Gott gibt“<sup>245</sup>. Er meint

<sup>242</sup> Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet, Freiburg i. Br. 1968, 113 (Herder Bücherei, 413).

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Ebd., 113 f.

<sup>245</sup> Bertrand Russel, Warum ich kein Christ bin, Hamburg <sup>2</sup>1968, 194.

dann, die Behauptung „Gott existiert“ sei grundsätzlich keine sinnvolle Feststellung, weil sie kein analytisches Urteil sei<sup>246</sup>. Anders ist hier freilich die Position seines Lehrers.

Vielleicht ist der Agnostizismus, der die Frage nach Gott völlig offen lässt und ihr interesselos gegenübersteht, heute, verglichen mit dem dezidierten Atheismus, de facto der größere Feind des Gottesgedankens. Immerhin wirkt er differenzierter und seriöser als der, so kann man vielleicht sagen, plumpe Naturalismus oder Rationalismus. Im Grunde ist er jedoch nichts anderes als eine Spielart des Atheismus des Verstandes. Denn stets *tendiert* der Agnostizismus zum Rationalismus oder zum Naturalismus. Die agnostizistische Form der Infragestellung Gottes ist nicht zuletzt auch deshalb die gefährlichere – wenn ich so sagen darf – im Vergleich mit dem Naturalismus, also im Vergleich mit der entschlossenen rationalistischen Form des Atheismus, weil sie sich als absolute Interesselosigkeit hinsichtlich der Gottesfrage darstellt.

Diese Erfahrung machen nicht wenige Religionslehrer, speziell an den Gymnasien und an den Berufsschulen, sofern sie ihren „Job“ überhaupt noch ernst nehmen, wenn sie etwa ratlos feststellen, dass Gott und Religion für viele überhaupt kein Thema mehr ist.

Der Agnostizismus, der behauptet, Gott sei weder beweisbar noch widerlegbar, bestimmt heute das Denken nicht weniger Menschen, artikuliert oder unartikuliert, auch nicht weniger Theologen vom Fach, wie ich in meiner Antwort auf das so genannte Memorandum vom Frühjahr des Jahres 2011 zu artikulieren versuchte<sup>247</sup>. Dafür spricht auch der Pragmatismus der aufgebauchten kirchlichen Verwaltungsapparate und der zahlreichen Pastoral-Institutionen

Die vielen, die heute kein Interesse mehr haben an Gott und an der Religion, die dem gleichgültig gegenüberstehen, wenn man genauer hinschaut, sind sie im Agnostizismus oder im Positivismus verwurzelt, bewusst oder unbewusst. Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein († 1951), der in England gelehrt hat, bringt diese Position auf den Punkt, wenn er erklärt: „Wovon man nicht reden kann, davon soll man schweigen“. Faktisch leben viele in der Überzeugung, dass sich über Gott nichts ausmachen lässt, dass „niemand über Gott, den Bezugspunkt der Religion, nichts weiß“, wenn ich es einmal so ausdrücken darf, und dass es deshalb das Beste ist, diese Frage auf sich beruhen zu lassen.

---

<sup>246</sup> Ebd., 184.

<sup>247</sup> Vgl. Internet: [theologie-heute.de](http://theologie-heute.de)

Diese Position läuft, wie gesagt, letzten Endes auf einen rationalistischen oder naturalistischen Atheismus hinaus, denn, wenn die Frage nach Gott eine Scheinfrage ist und wenn man über Gott im Grunde nichts aussagen kann und wenn er keinerlei Bedeutung für den Menschen hätte, wenn er existieren sollte, dann unterscheidet er sich faktisch nicht von jenem Gott, dessen Existenz definitiv bestritten wird.

Dass dem so ist, wird zum einen auch dadurch bestätigt, dass die Agnostiker, wenn sie ihren Agnostizismus reflektieren, deutlich durchblicken lassen, dass sie die Nicht-Existenz Gottes für die größere Wahrscheinlichkeit halten, zum anderen wird das dadurch bestätigt, dass sich der Agnostizismus nicht selten faktisch mit dem Atheismus des Verstandes verbindet, wie das etwa, wie wir gesehen haben, bei Bertrand Russell der Fall gewesen ist<sup>248</sup>.

Die agnostizistisch-atheistische Geisteshaltung begegnet uns anschaulich bei dem 1978 durch Suizid aus dem Leben geschiedenen Philosophen Jean Améry, der einen Aufsatz geschrieben hat mit dem Titel „Atheismus ohne Provokation“<sup>249</sup>. Da sagt er: „Vor einigen Jahren ersuchte mich eine Funkanstalt, teilzunehmen an einer Sendereihe, die den Titel führte: ‚Wer ist das eigentlich - Gott?‘ Ich war gleichsam der ‚Atheist vom Dienst‘. Als solcher akzeptierte ich den Antrag. Heute frage ich mich: Will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein. Die Frage ist im Grunde keine für mich. Und ich befinde mich in voller Übereinstimmung mit Claude Lévi Strauss, dem Begründer der strukturalistischen Schule, der einmal erklärt hat: ‚Persönlich bin ich nicht mit der Frage nach Gott konfrontiert. Ich finde es durchaus erträglich, mein Leben zu verbringen, wissend, dass ich mir niemals die Totalität des Universums werde erklären können““.

Vor einigen Jahren erschien von dem inzwischen verstorbenen Philosophen der Universität von Oxford John Leslie Mackie das Buch „Das Wunder des Theismus“<sup>250</sup>, in dem der genannte Autor versucht, alle Argumente *für* die Existenz Gottes ad absurdum zu führen. Dabei ist Mackie nicht Atheist, sondern Agnostiker, das heißt: Er vertritt die Meinung, dass unabhängig von der Frage der faktischen Existenz Gottes, eine rationale Begründung dafür nicht möglich

<sup>248</sup> Bertrand Russell, Warum ich kein Christ bin, Hamburg <sup>2</sup>1968, 184.

<sup>249</sup> Jean Améry, Widersprüche, Stuttgart 1971, 23.

<sup>250</sup> John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985 (englische Ausgabe 1982).

sei, dass die Überzeugung von der Existenz Gottes also vor der Vernunft niemals werde beantwortet werden können.

Mackie erklärt unter anderem, dass bei vielen Menschen vorhandene religiöse Bedürfnisse keinesfalls die Wahrheit des Theismus erweisen, es erkläre lediglich das Faktum, dass der Mensch an religiösen Überzeugungen auch dann noch festhalte, wenn es keinen Grund mehr gebe für die Annahme, dass sie wahr seien. Demgegenüber ist jedoch darauf hinzuweisen, dass wir nicht einfach aus dem Vorhandensein religiöser Bedürfnisse Gottes Existenz ableiten, obwohl es sicherlich solche Theologen gibt. Man muss hier tiefer bohren und nach der *Bedingung der Möglichkeit* religiöser Bedürfnisse fragen. Dann ergibt sich die positive Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes nicht aus der Existenz religiöser Bedürfnisse auf Seiten des Menschen, sondern aus der Frage: Warum gibt es überhaupt so etwas wie religiöse Bedürfnisse?

Die agnostizistische oder positivistische Form des Atheismus, die die Frage nach Gott offen lässt und die ihr interesselos gegenübersteht, macht jede Auseinandersetzung über die Gottesfrage unmöglich. Der Agnostiker geht jedem Gespräch über die Transzendenz aus dem Weg. In dieser Geisteshaltung artikuliert sich die neuzeitliche Skepsis gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die im Grunde als eine Resignation zu verstehen ist. Hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen resigniert man gegenüber allem, was nicht durch die Sinneswahrnehmung überprüfbar ist. Daher will der Agnostiker nicht einmal mehr über Gott reden, auch nicht negativ, weshalb er dem Gottesgedanken im Grunde viel ferner noch steht als der dezidierte Atheist.

Wenn der Agnostizismus behauptet, Gott sei weder beweisbar noch widerlegbar, bestimmt er mit dieser Auffassung in wachsendem Maße auch die Auffassung der einfachen Menschen unserer Zeit, des so genannten Mannes auf der Straße, mehr oder weniger explizit.

Der Agnostizismus leugnet die „unabhängig vom menschlichen Geiste bestehende(n) und allgemeine(n) Geltung der obersten, für die Wesenserkenntnis der Welt tauglichen Begriffe und Grundsätze“<sup>251</sup> und blockiert damit jeden rationalen Zugang zu Gott.

---

<sup>251</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 271.

Um die Frage des Agnostizismus noch ein wenig auszuweiten: Wir unterscheiden zwei Formen des Agnostizismus, den idealistischen und den empirischen. Der idealistische Agnostizismus geht auf Immanuel Kant († 1804) zurück. Er sieht in den obersten Begriffen und Prinzipien „nur apriorische aus dem Geist zu dem Erfahrungsstoff, zur Erscheinungswelt hinzugefügte Anschauungs- und Denkformen“. Der empirische oder positivistische Agnostizismus betrachtet die obersten Begriffe und Prinzipien nur als bloße Schemata oder Namen „für die Klassifizierung und Verknüpfung der Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung“<sup>252</sup>. Im einen Fall ist die Argumentation deduktiv, im anderen induktiv. Der empirische Agnostizismus – er geht gewissermaßen von unten nach oben – ist jene Form, die heute im Positivismus besonders einflussreich geworden ist. Er hat einen respektablen Vorläufer im Nominalismus des ausgehenden Mittelalters. Seit der Neuzeit wird er von David Hume († 1776), Auguste Comte († 1857) und Herbert Spencer († 1903) vertreten.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Der Agnostizismus führt notwendig zur Leugnung eines Erkenntnisweges zu Gott. Diese Leugnung aber kommt faktisch einer Leugnung der Existenz Gottes gleich. Wenn und soweit die Vertreter des Agnostizismus dann doch am Dasein Gottes festhalten, bezeichnen sie dieses als Postulat der praktischen Vernunft, wie das etwa bei Kant geschieht, oder begründen es mit dem Gefühl, wie das im 19. Jahrhundert etwa bei Friedrich Schleiermacher († 1834) oder Albrecht Ritschl († 1889) der Fall ist.

Eine spezifische Form des empirischen Positivismus ist der Neopositivismus der Wiener Schule, des „Wiener Kreises“, der vor allem mit der Person des Ludwig Wittgenstein († 1951) verbunden ist. Ich zitierte ihn bereits. Wittgenstein und der Neopositivismus betonen nachdrücklich, dass jede Aussage über Gott, überhaupt jede religiöse oder metaphysische Aussage, von vornherein schlechterdings sinnlos ist. In diesem Denken hat ein Wort oder eine Aussage nur dann einen Sinn, wenn es „verifiziert“, das heißt: wenn es grundsätzlich von jedem Beobachter in der Erfahrung nachgewiesen oder nachgeprüft werden kann. Wenn das nicht der Fall ist, so ist die Aussage nicht falsch, sondern schlechthin „sinnlos“. Dieses Prinzip, das im Bereich der empirischen Wissenschaften ohne Zweifel seine Berechtigung hat, wird aber über diese hinaus als allgemeines Sinnkriterium der Sprache angesetzt. Dar-aus folgt dann, dass jede Aussage über Gott von vornherein schlechterdings „sinnlos“ ist, wie man sagt, dass sie eine Scheinaus-

---

<sup>252</sup> Ebd.

sage ist, dass sie „Begriffsdichtung“ ist ohne objektiven Aussagewert, dass sie höchstens noch einen subjektiven emotionalen Wert hat.

Damit kann die Frage nach Gott nicht einmal mehr sinnvoll gestellt, damit aber erst recht nicht mehr beantwortet werden. Das meint Wittgenstein mit dem bereits zitierten Satz: „Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“<sup>253</sup>. Die Frage ist allerdings die, ob man nicht doch darüber reden kann, nämlich dann, wenn man nicht voreingenommen ist.

Dem öffnet man sich heute jedoch teilweise auch im Neopositivismus, wenn man unter dem Einfluss des späten Wittgenstein bemüht ist, die überkommene enge Sprachauffassung aufzugeben und das Sprachverständnis auszuweiten. Der späte Wittgenstein kam nämlich zu der Einsicht, dass die bloße Zeichenfunktion nicht genüge, um das Sprachgeschehen zu erklären, weil die Worte nicht zuerst etwas bezeichnen und dann in diesem Sinn gebraucht würden, dass sie vielmehr zunächst in der Alltagssprache gebraucht würden und dass dieser Gebrauch dann ihren Sinn bestimme<sup>254</sup>. So kommt Wittgenstein dann zu der Erkenntnis, dass es einen vielfachen Gebrauch der Sprache gebe, dass die Sprache sehr verschiedene, sowohl theoretische wie praktische Funktionen habe, die jeweils ihren Sinn bestimmten, dass es daher sehr verschiedene „Sprachen“ oder „Sprachspiele“ in jeweils verschiedenem Handlungs- und Bedeutungszusammenhang gebe, weshalb immer nach dem Sinn gefragt werden müsse, der sich daraus ergebe<sup>255</sup>.

Damit wird aber der Rede von Gott nicht mehr von vornherein jeder Sinn abgesprochen. In diesem Kontext kann die Rede von Gott doch einen Sinn erhalten, und zwar aus der „Ganzheit menschlicher Erfahrung des eigenen Daseins, in der uns eine Sinnganzheit erschlossen ist“, und zwar „gerade weil und insofern sie von einem letzten Sinngrund her verstanden wird, den wir im Wort ‚Gott‘ meinen“<sup>256</sup>.

Allgemein ist hier festzuhalten: Im Positivismus der Neuzeit manifestiert sich die neuzeitliche Skepsis, in der man bemüht ist, der Frage der Transzendenz auszuweichen. Hier bemüht man

<sup>253</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Schriften I, Frankfurt 1960, Nr. 7.

<sup>254</sup> Ders., *Logische Untersuchungen*, Schriften I, Nr.43.

<sup>255</sup> Emerich Coreth, *Gottesfrage heute* (Entscheidung. Eine Schriftenreihe, Hrsg. von Alfonso Pereira), Kevelaer 1969, 12 f (es handelt sich bei dieser Kleinschrift ursprünglich um einen Aufsatz, der im 181. Band der „*Stimmen der Zeit*“ erschienen ist).

<sup>256</sup> Ebd., 14.



sich bewusst darum, die religiösen Fragen als Scheinfragen zu entlarven. Für den konsequenten Positivismus gibt es demgemäß entweder nur Erkenntnisse, die tautologisch und damit reizlos sind, oder Hypothesen, deren Wahrheit oder Falschheit durch Sinneserfahrung bestimmbar, das heißt: überprüfbar sein müssen. Sie müssen verifizierbar oder falsifizierbar sein. Da nun die Theologie wie auch die Metaphysik nicht mit tautologischen und erst recht nicht mit durch die Sinneswahrnehmung überprüfbaren Sätzen arbeitet, ist das Meiste, was sie sagen, somit schlechthin sinnlos. Anders ausgedrückt: Religiöse Sätze *können* von daher als sinnlose Sätze gar nicht unter die Kategorie von wahr und falsch fallen. Sie sind Scheinfragen. Dabei mag der Positivist zugeben, dass er verstehen kann, wenn der Mensch sich auf die Suche nach einem letzten Grund der Welt macht<sup>257</sup>, er weiß jedoch, dass diese von vornherein zum Scheitern verurteilt sind.

Wenn der Positivismus nichts gelten lässt, was nicht durch die Sinneswahrnehmung überprüfbar ist, ist er gänzlich bestimmt von dem Wissenschaftsideal der Neuzeit. Auf nichts will man hier hereinfließen, vor allem nicht auf das, was man Spekulation nennt.

Ich kann einem Menschen nicht verübeln, wenn er nicht bereit ist, sich mit Scheinfragen auseinanderzusetzen, etwa wenn er nicht bereit ist, sich darüber Gedanken zu machen, ob ein Lebewesen auf dem Mars vier oder sechs Beine hat, wenn nicht einmal sicher gestellt ist, ob es überhaupt Lebewesen auf dem Mars gibt, und wenn er zudem nicht einsehen kann, welche Bedeutung diese Frage für ihn und für sein Leben haben könnte. So ist es eben auch mit der Gottesfrage beim Positivisten. Er ist nicht einmal in der Lage und bereit, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Er ist von vornherein dagegen immunisiert und würde eine Aufforderung oder Einladung zu einer Auseinandersetzung mit der Gottesfrage nur mit Unverständnis begegnen.

Mit dem theoretischen Atheisten kann man immer noch über die Gottesfrage sprechen, in einen Dialog eintreten. Das ist bei dem strengen Positivisten nicht mehr möglich<sup>258</sup>.

<sup>257</sup> Vgl. Karl-Heinz Weger, *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg 1979, 27 f.

<sup>258</sup> Das Unverständnis gegenüber der Gottesfrage bringt Améry folgendermaßen zum Ausdruck: „Gerät der Atheist ins Gespräch mit einem Gläubigen, der den Katechismus, den man ihm auf der Elementarschule in die Hand gedrückt hat, mehr oder weniger wörtlich nimmt, dann wird er sich sagen: Der Mann glaubt an etwas, das mir in so hohem Grad unwahrscheinlich vorkommt, dass ich seinen Glauben fast als Aberglauben bezeichnen möchte; immerhin aber weiß ich zunächst, woran er glaubt ... Liest man hinwiederum die Schriften moderner, fortschrittlicher, aufgeklärter und toleranter Theologen ... befällt einen wachsende Ratlosigkeit. ‚Überm Sternenzelt muss ein guter Vater wohnen‘ - wenn er das hört, sagt sich der Atheist oder Agnostiker: Ich glaube das nicht, glaube es so gründlich nicht, dass ich mit approximativer Gewissheit zu sagen wage: Aber nein, er wohnt nicht dort. Wird ihm, dem Agnostiker, aber erklärt, dass der vielleicht größte Theologe unserer Zeit Ernst Bloch sei und dass Gott sich in der Ge-

Der Agnostiker wird von Skepsis gegenüber der Gottesfrage bestimmt. Er ist unfähig, religiöse Aussagen überhaupt als existentiell bedeutsam zu verstehen. Daraus gehen Verständnislosigkeit und damit Desinteresse und Gleichgültigkeit hervor. Dazu kommt dann noch ein seltsames Widerstreben gegenüber den Verheißungen des Glaubens.

Auch mit den *Verheißungen* des Glaubens kann man den Positivisten keineswegs aus seinem Desinteresse hervorlocken, auch von ihnen wird er nicht mehr fasziniert, auch das Weiterleben nach dem Tod beeindruckt ihn nicht mehr, eher hat er sogar den zumindest geheimen Wunsch, dass mit dem Tod wirklich alles aus sein möge. Wie man vor der Geburt nichts war, so möchte man auch nach dem Tod nichts mehr sein.

Desinteressiert ist der Agnostiker aber nicht nur an Gott und am Jenseits in dieser Geisteshaltung, sondern auch am Diesseits. Auch hier lebt er das Leben in den Banalitäten des Alltags und lässt sich nicht tiefer berühren durch Glück und Unglück, durch Freude und Leid, durch Beruf und Pflichten. Dabei betrachtet er die täglichen Aufgaben vielfach als Sisyphusarbeit, die immer neu in Angriff genommen werden muss.

Wenn er, der Agnostiker, sich damit abgefunden hat, dass die „Totalität des Universums“ niemals erklärt werden wird, wird er auch nicht mehr das Bedürfnis haben, die Welt über ihre nackte Faktizität hinaus zu befragen.

Geschichtlich betrachtet behauptete man zuerst die Allzuständigkeit der Naturwissenschaften, das geschah in rationalistischer Verkürzung der Wirklichkeit. Man wollte damit jede Transzendenz positiv ausschließen. Dann behauptete man – ein wenig bescheidener –, dass nur ein sinnvolles Gespräch möglich sei in jenem Bereich, in dem es empirische Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit gebe. Diese positivistische oder agnostizistische Position läuft jedoch letztlich auf das Gleiche hinaus wie die rationalistische oder naturalistische. Beide Positionen, der Naturalismus wie auch der Agnostizismus, stehen nebeneinander, wenngleich die Letztere heute mehr Verbreitung gefunden hat. Im Naturalismus oder im Rationalismus wie auch im Agnostizismus wird das Faktische zur letzten Instanz, das Faktische, das man zwar erkennen, das man

---

schichte verwirkliche, dann denkt er: Nun ja - Verzeihung! -, in Gottes Namen, vielleicht ja, vielleicht nein, das kann alles und nichts heißen, und man kann daraufhin ebenso gut höflich den Kopf schütteln wie auch ernsthaft mit ihm nicken; der Satz ist - um es mit dem Positivisten Topitsch zu sagen - eine Leerformel“ (Jean Amery, *Widersprüche*, Stuttgart 1971, 25).

aber nicht hinterfragen kann. Die Gesetze und Funktionszusammenhänge werden hingenommen in ihrer bloßen Faktizität, und die Frage, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, gilt als unbeantwortbar und sinnlos.

Auch dem Agnostiker stellt sich die Sinnfrage, selbstverständlich, aber auf Grund seiner agnostizistischen Vorentscheidung kann er sie nicht beantworten, muss er sie auf sich beruhen lassen. Das Faktische, das man seiner Meinung nach nicht hinterfragen kann, wird ihm zur letzten Instanz. Daher nimmt er die Gesetze und Funktionszusammenhänge in ihrer bloßen Faktizität hin. Die Frage aber, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, hält er in seiner agnostizistischen Vorentscheidung nicht für beantwortbar und für sinnlos. So denkt und entscheidet er, weil er auf die Naturwissenschaften und deren Erkenntnisinhalte und Methoden fixiert ist. Mit den Naturwissenschaften, deren Allzuständigkeit der Agnostiker in rationalistischer Verkürzung der Wirklichkeit behauptet, und mit ihren Erkenntnismethoden kann man die Sinnfrage nicht beantworten. Deshalb lässt der Agnostiker sie auf sich beruhen.

Die agnostizistische Grundhaltung vieler unserer Zeitgenossen wird gestützt und zum Teil *auch* verursacht durch die Tatsache, dass wir heute in einer pluralistischen Gesellschaft leben, die bestimmt ist von einer Vielfalt von Überzeugungen. In dem einen und gleichen Raum, in dem wir leben, gibt es eine Fülle von Religionen, Weltanschauungen, theoretischen und praktischen Interpretationen des Lebens, die ihrerseits oftmals gar mit dem Anspruch universaler Gültigkeit auftreten. Daraus erwächst dann aus einem anderen Blickwinkel heraus ein relativistischer Skeptizismus. Wer will – so sagt man angesichts der Fülle der verschiedenen Daseinsinterpretationen – behaupten, dass *er* allein die Wahrheit, dass *er* allein das Richtige gefunden hat, dass er gescheiter, anständiger oder verantwortungsbewusster ist als die anderen? Daher wählt man dann jene Weltanschauung, die einen an nichts bindet und einen zu nichts verpflichtet, die sich gar nicht mehr erst mit metaphysischen Fragen und religiösen Themen auseinandersetzt.

Dann sieht man in den verschiedenen Kulturen mit ihren unterschiedlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen nichts anderes als pragmatische Überlebensstrategien der Menschheit und unterdrückt dabei jede Frage nach einer objektiv gültigen Weltanschauung. Alle Kulturen hält man dann für gleich gut und gleich schlecht. Man sieht sie als nützlich, nicht aber als objektiv verbindlich oder als wahr an. Der dialektische Materialismus gilt dann im Grunde ebenso viel

wie das Christentum. Das Einzige, das man gelten lässt, ist dann die empirisch handgreifliche Sicherheit der exakten Naturwissenschaften.

Im Grunde wird da die Wahrheit, die objektive Wahrheit, mit der Nützlichkeit vertauscht oder mit der Zweckmäßigkeit und Dienlichkeit für das Leben.

Innerhalb des Christentums und innerhalb der Kirche führt der Agnostizismus immer wieder dazu, dass man die christliche Wahrheit oder die katholische Wahrheit relativiert oder dass man gar behauptet, es gebe eine doppelte Wahrheit. In der Ökumene hat der Agnostizismus das protestantische Christentum weithin links überholt, so dass eine Fusion überfällig wäre, eine Fusion unter protestantischer Führung natürlich.

De facto führt der Agnostizismus in der Ökumene der christlichen Konfessionen wie auch der Religionen führt oft dazu, dass man die Konfessionen in ihrem Wahrheitsanspruch relativiert und sie alle nebeneinander stellt, sie alle als gleich wahr und – so könnte man sagen – als gleich falsch versteht. Das begründet man dann gern mit dem Dialog, der heute ein Gebot der Stunde sei, auch und vor allem im Bereich der christlichen Konfessionen und der Religionen.

Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass ein echter Dialog bei den Dialogpartnern die Überzeugung von der Wahrheit, zumindest prinzipiell, voraussetzt. So wie man heute den Dialog versteht, nämlich als prinzipielle Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, ist dieser eine Aufweichung, die im Grunde jedes Gespräch überflüssig macht, es sei denn man versteht den Dialog als pragmatische Übereinkunft, wie das in der Politik der Fall ist. .

Im Banne der Relativierung der christlichen Konfessionen und der Religionen erklärte der Dalai Lama, das Oberhaupt des tibetischen Buddhismus, auf dem Evangelischen Kirchentag in München im Juni 1993, die verschiedenen Völker hätten jeweils ihre eigenen Religionen, die alle gleich wahr seien. Die Frage ist hier allerdings, wie ja und nein gleich wahr sein können, wie die Vorstellung eines dreifaltigen Gottes und die Vorstellung eines monolithischen Gottes und die Vorstellung einer Vielzahl von Göttern nebeneinander stehen können. Wenn kontradiktorische Gegensätze in gleicher Weise wahr sein können, dann kann man sie auch als gleich falsch erklären. Dann bleiben nur noch subjektive Überzeugungen, aber auch diese versinken schließlich im Nichtwissen um die letzten Fragen der Welt und des Menschen.

Diese Position, die *ein* religiöses Bekenntnis für so gut wie das *andere* hält, bezeichnet der Religionsphilosoph und Theologe, der selige John Henry Newman († 1890) als religiösen Liberalismus. Er erklärt, da werde der ureigene Anspruch der Offenbarungsreligion – oder allgemeiner: der Religion überhaupt – übersehen, da werde die Sache der Religion zu einer Angelegenheit des Meinens oder des Gefühls oder des Geschmacks. Dieses Denken bezeichnet er schon zu seiner Zeit, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als charakteristisch für viele. Im Blick auf unsere Gegenwart war das prophetisch. Newman hat diesem Indifferentismus und Relativismus zu seiner Zeit den besonderen Kampf angesagt, wenn er ihm das dogmatische Prinzip entgegenstellt hat.

Fest steht: Wenn die verschiedenen Interpretationen von Welt und Mensch oder die verschiedenen Religionen gleich verbindlich sind oder wenn für den einen etwas anderes verbindlich ist als für den anderen, so sind die Religionen im Grunde für *alle* unverbindlich, weil beliebig. Dann kann an die Stelle der objektiven Wahrheit nur noch die subjektive Redlichkeit treten.

Und man muss sich klar machen: Wenn das Christentum dermaßen relativiert wird, dann verliert es seine Bedeutung von Grund auf, dann ist es am Ende nicht einmal mehr der Lächerlichkeit preisgegeben.

Diese tolerante Indifferenz, so könnte man sie bezeichnen, stößt den Glaubenden jedoch unter Umständen in Abgründe der Ratlosigkeit. Die äußerste Relativierung der Wahrheit und des Wahrheitsanspruchs des Christentums ist schlimmer als seine dezidierte Ablehnung. In diesem Denken stehen alle auf einer Stufe, der Papst wie der Dalai Lama, der Christ wie der Atheist, der Mohammedaner wie der Kommunist. Da regiert das Prinzip: Subjektive Redlichkeit, ja, objektive Wahrheit, nein. Der Gescheiteste ist da der Positivist oder Agnostiker. Er geht dann den vernünftigsten Weg. Er ist der Gescheiteste, der psychisch Gesundeste und der moralisch Edelste, er steht intellektuell und moralisch über den Anderen, die noch Überzeugungen haben.

Alle weltanschaulichen Überzeugungen sind in diesem Kontext beliebig, damit sind dann aber auch alle Institutionen und Traditionen beliebig. Sie haben lediglich den Vorteil, dass sie dem Menschen die Entscheidungen des Lebens erleichtern und ihm gleichsam das Kopfzerbrechen abnehmen. Daher werden sie lediglich noch unter dem Aspekt der Zweckmäßigkeit akzeptiert, der Nützlichkeit oder der Dienlichkeit für das Leben. Auf jeden Fall können sie keinerlei ver-

bindliche Verhaltensmaßregeln mehr geben. Weil ihnen aber damit das, was sie ursprünglich sein wollten und beanspruchten, nämlich eine verbindliche Ziel- und Idealvorstellung zu konkretisieren, genommen ist, weil ihnen das nun genommen ist, deshalb sind sie eigentlich wertlos geworden. Wenn sie weiter existieren, kann das nur noch eine Zeitlang sein gemäß dem Trägheitsprinzip, aber ihre Tage sind gezählt.

Nicht zuletzt haben sie, die Konfessionen und Religionen, weil sie gegenstandslos geworden sind, auch ihre entlastende Funktion eingebüßt, weshalb dem Menschen nun immer neue Entscheidungen auferlegt werden, ohne dass er weiß, nach welchen Normen er diese Entscheidungen fällen soll<sup>259</sup>.

Der Glaubende wird sich durch die Haltung des Agnostikers und durch seine Argumente, vor allem durch dessen gelebte Gleichgültigkeit, *dann* erschüttern lassen in seinem Glauben, wenn er sich nicht mit dem notwendigen Selbstbewusstsein wappnet, wenn er sich beeindrucken lässt von der Haltung des Agnostikers, wenn er dessen Resignation nicht erkennt oder entlarvt, *wenn er nicht erkennt*, dass der Verzicht auf die Frage nach jener Unbegreiflichkeit, die erst unser Leben und unsere Welt ermöglicht, die sich unweigerlich aufdrängt, wenn wir über unser Menschsein, über unsere Erkenntnis und unsere Freiheit nachdenken, *Resignation ist*, also ungesunde und unnatürliche Skepsis, die vor der Eigenart der „certitudo libera“ zurückschreckt, und, irgendwie verständlich, jedoch unbegründet, das Maß aller Erkenntnis am Modell der „certitudo necessaria“ nimmt, das heißt: an jener Gewissheit, wie sie die Naturwissenschaften vermitteln, die experimentell verifizierbar sind. Aber, so müsste man fragen, wieso sind gerade jene Menschen, die auf die Tiefen der Wahrheit verzichten, die klügeren, mutigeren und ehrlicheren Sucher der Wahrheit.

Dem Theisten oder dem Christen oder dem erkenntnistheoretischen Realisten wird die Haltung des Positivisten jedoch dann *nicht* imponieren, wenn er ein gesundes Selbstbewusstsein hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis hat. Der Christ muss sich klar machen, dass der Verzicht des Agnostikers auf die Frage nach jener Unbegreiflichkeit, die faktisch erst unser Leben und die Welt ermöglicht, Resignation und Skepsis ist, eine Haltung, die aus einer Fixierung auf die „certitudo necessaria“ der Naturwissenschaften und deren Verabsolutierung zurückgeht, die jedoch in keiner Weise intellektuell legitimiert ist.

---

<sup>259</sup> Karl Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott, Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: Stimmen der Zeit 105, 1980, 38 - 40.

In der Auseinandersetzung um die Wahrheit bzw. angesichts der Relativierung der Wahrheit ist das christliche Selbstbewusstsein unerlässlich. Wenn die Christen, die ohnehin heute in einer Minderheitssituation leben, nicht von dem Bewusstsein getragen werden, dass sie durch die Gnade Gottes die Wahrheit gefunden haben, so werden sie zum einen selber nicht bestehen und zum anderen nicht missionarisch wirken können. Innerkirchlich bemüht man sich in der Pastoral leider vielfach erfolgreich, dieses Selbstbewusstsein abzubauen.

Letztlich aber ist es so, das dürfen wir nicht vergessen: Der christliche Glaube kann nur da Bestand haben und attraktiv sein für Außenstehende, wo er gelebt und wo er dankbar als Privileg erlebt wird.

In der Auseinandersetzung mit dem Positivismus ist auch auf Folgendes hinzuweisen. Der Positivist redet im Grunde anders als er handelt. Theorie und Praxis klaffen bei ihm auseinander. Er sagt: Es gibt keine absolute Wahrheit, hält aber seinen agnostizistischen Standpunkt unreflektiert für absolut wahr. Er hält zwar nichts für sicher, aber seine agnostizistische Meinung, dass diese Meinung richtig oder wahr ist, das ist für ihn absolut sicher, absolut wahr, darüber lässt er gar nicht diskutieren.

Dabei übersieht er nicht zuletzt, dass auch *er* der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht entrinnt und dass „selbst die bewusste Verweigerung noch einmal ein Engagement ist“<sup>260</sup>. Denn wenn er gegenüber dem Leben resigniert, so hält er zumindest diese seine Resignation gegenüber dem Leben für sinnvoll.

Die intellektuelle Resignation des Agnostikers oder seine Fixierung auf die „certitudo necessaria“, die ihren legitimen Ort in den Naturwissenschaften hat, hält sich im Allgemeinen nicht durch bei ihm in seinem praktischen Verhalten. Faktisch hält er an der Sinnfrage fest, bejaht er sie, obwohl sie ihm, wenn er nachdenkt, unbeantwortbar erscheint. Das heißt: Durch sein Verhalten beantwortet er eine Frage, die er auf Grund seiner Theorie nicht beantworten kann. Um diesen inneren Widerspruch zu vergessen, flüchtet er dann in die Betriebsamkeit, oder er sucht immer neue Sinninseln und springt von einer Sinninsel auf die andere.

---

<sup>260</sup> Ebd., 43 bzw. 42 f.

Es ist eine wichtige intellektuelle und pastorale Frage, wie dem Agnostiker angesichts seiner gelebten Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage, also angesichts seiner religiösen Gleichgültigkeit beizukommen ist, wie man die angebliche Sicherheit des Agnostikers erschüttern kann. Diese Frage ist zunächst pastoral zu verstehen, sekundär intellektuell.

Dazu ist zu sagen: Es ist nicht zu bezweifeln, dass sich der Mensch lange durch die Verweigerung der Reflexion, durch die alltäglichen Dinge und durch geschäftige Betriebsamkeit in seiner religiösen Indifferenz immunisieren kann. Die Frage ist nur die, wie lange dieses Narkoticum vorhält, dieses Narkoticum, mit dessen Hilfe er von einer Sinninsel auf die andere springt. Auf jeden Fall, so sollte man meinen, wird er sich eines Tages nach dem festen Land sehnen, nach dem festen Land, „das nicht mehr vom Meer der Sinnlosigkeit umspült ist“<sup>261</sup>. Auf diesen Augenblick muss der Seelsorger, der mit dem Agnostiker im Gespräch ist, oder auch der Gläubige, der bekümmert ist wegen der Indifferenz seiner Angehörigen, gegebenenfalls, wenn keine anderen Möglichkeiten bestehen, geduldig warten. Er muss dann geduldig warten auf den Augenblick, in dem dem Indifferenten seine Indifferenz zur Frage wird. Wenn er aber diesen Augenblick nicht erlebt, wenn der Indifferente so stirbt und in die Ewigkeit eingeht, gilt die Wahrheit des Glaubens, dass wir für jeden Menschen hinsichtlich seiner Ewigkeit Hoffnung haben dürfen, wenngleich wir andererseits aber auch bei jedem, mehr oder weniger, um seine Ewigkeit fürchten müssen. Das II. Vatikanische Konzil spricht immerhin von solchen, die ohne Schuld nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind<sup>262</sup>.

Aber gerade wegen des Fürchten-Müssens wäre es verfehlt, der religiösen Indifferenz als Gläubiger indifferent gegenüberzustehen. Wenn auch der Gläubige sich nicht mehr vom Atheismus provozieren ließe und wenn der Theist sich nicht mehr von dem positivistischen Atheisten provozieren ließe, dann hätte der Atheist, der dezidierte wie der agnostizistische Atheist, darin geradezu ein überwältigendes Argument für seine Position gefunden, für seine Position, die die Behauptung beinhaltet, dass der Atheismus eine fraglose Selbstverständlichkeit sei<sup>263</sup>.

Dem Gläubigen wird der Positivist vielleicht sagen, dass auch er an einem bestimmten Punkt aufhört zu fragen, nämlich dann, wenn er bei Gott angekommen ist. Tatsächlich fragt der

<sup>261</sup> Karl Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott, Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: Stimmen der Zeit 105, 1980, 44 bzw. 43 f.

<sup>262</sup> Lumen Gentium, Art. 16.

<sup>263</sup> Karl Heinz Weger, Die verdrängte Frage nach Gott, Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit, in: Stimmen der Zeit 105, 1980, 43 f.



Gläubige nicht weiter, wenn er an diesem Punkt angekommen ist. Dann fragt er nicht weiter, woher dieser Gott kommt, warum er ist, warum er der höchste Wert des Lebens ist und warum er der Sinn unseres Daseins ist. Dann aber, so wird er sagen, besteht der Unterschied zwischen dem Theisten und dem Positivisten einfach darin, dass der Eine, der Agnostiker, früher aufhört zu fragen als der Andere, der Theist. Und er wird sagen, letztlich sei es doch gleichgültig, wo der Schlusspunkt des Fragens gesetzt werde, wenn er sowieso einmal gesetzt werden müsse, und es sei redlicher, da aufzuhören mit dem Fragen, wo die Grenzen noch erkennbar seien, und man müsse eben das Unerklärliche stehen lassen, ohne eine übergeordnete Unerklärlichkeit zu postulieren. Er wird dann vielleicht hinzufügen, der Gottesgedanke sei letztlich doch nichts anderes als ein Abladeplatz für alle Fragen, auf die es keine Antwort gebe, und es sei moralisch anspruchsvoller, bescheiden zu sein und sich keine Illusionen zu machen<sup>264</sup>. So der Positivist. Er übersieht jedoch, dass Gott als Endpunkt des Fragens nicht ein willkürlicher Endpunkt ist, sondern ein Endpunkt, sofern er die einsehbare oder die plausible Antwort auf *alle* Fragen ist.

[Kant gilt allgemein als der „Zertrümmerer der Gottesbeweise“. Richtiger wäre es, man würde sagen, dass „sich vom Boden seiner Philosophie Beweise für die wirkliche Existenz Gottes nicht führen lassen“<sup>265</sup>. „Kants Kritik der Gottesbeweise stützt sich im Wesentlichen auf jene ‚Ontologie‘, die nicht mehr im ‚Sein des Seienden‘, sondern im apriorischen reinen *Begriff* des Seins wurzelt. Wenn Kant sagt: ‚Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm *herausgehen*, um ihm die ‚Existenz zu erteilen‘, so zeigt schon diese Sprechweise, dass Kant sich im Raum reiner *Begriffslogik* bewegt. Denn, wer nur noch von ‚Begriffen‘ und ‚Gegenständen‘ redet und ‚aus ihnen herausgehen muss‘, um ihnen die ‚Existenz‘ (auch ein Begriff!) zu erteilen“, der denkt eben nicht das *Sein* selbst. Deshalb ist ihm auch die ‚absolute Notwendigkeit ein Dasein aus bloßen Begriffen‘, weil er sich nirgends über die ‚logische Synthesis‘ seinsloser Begriffsschemen erhebt, sondern sie nur in einer *Urteilssynthese* ‚objektiviert‘. Diese seine ‚Notwendigkeit‘ ist eine rationale Verknüpfungsnotwendigkeit, die als ein ‚unbewusster Mechanismus in der Tiefe der Seele‘ funktioniert und als Grund der Möglichkeit ‚objektiver‘ Gesetzlichkeit mehr gefordert als einsichtig gemacht wird. Dies ‚dogmatische‘ Begriffsdenken unterscheidet sich wesentlich von dem ursprünglichen, metaphysischen Erfassen des Seins selbst, seiner Mächtigkeit und

---

<sup>264</sup> Ebd. 32 - 37.

<sup>265</sup> Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 18.

Notwendigkeit“<sup>266</sup>. Demnach sagt Kant: „Die Existenz eines solchen Wesens (Gott) kann nur in praktischer Hinsicht postuliert werden...“. Das heißt: In seinem Wollen und Handeln erlebt sich der Mensch als moralisch gebunden und verpflichtet. Dementsprechend erhofft er die Glückseligkeit von einem „weisen Urheber und Regierer“, dem „die Vernunft genötigt ist anzunehmen“, wenn sie nicht all das als „leere Hirngespinnste ansehen will“<sup>267</sup>. Gott ist also bei Kant für das System der Moral eine notwendige Größe, eine Größe, die man postulieren muss, um das moralische System folgerichtig denken zu können. Daraus ergibt sich für Kant nicht die reale Wirklichkeit des an sich und in sich existierenden Gottes, wie er ausdrücklich in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ feststellt<sup>268</sup>. Dabei versteht er das Postulat als einen theoretischen Satz, der als solcher nicht erweisbar ist, der aber einem a priori unbedingt geltenden Gesetz unzertrennlich anhängt, der einem a priori unbedingt geltenden Gesetz unzertrennlich verbunden ist<sup>269</sup>.

Von dem Gott Kants, dem Postulat der praktischen Vernunft, sagt der evangelische Theologe Helmuth Gollwitzer († 1993): „Lässt man sich von allerlei Sätzen bei Kant, die von einem persönlichen Handeln Gottes sprechen ..., nicht täuschen, so wird man sagen müssen, dass dieser sein Gott ... nicht wirklich gebieten, richten, vergeben, lieben und erlösen kann“<sup>270</sup>. Auch das Beten ist in diesem Kontext nur noch „ein abergläubischer Wahn“, wie Kant ausdrücklich feststellt in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“<sup>271</sup>.]

Wenn es keinen rationalen Zugang zur Transzendenz gibt, wenn die Metaphysik als philosophische Disziplin nicht möglich ist, dann ist die Religion als solche nur noch eine Frage des Meinens, dann ist Gott, das Zentrum der Religion, letzten Endes immer nur eine Frage des Meinens, erst recht die verbindliche Verehrung Gottes, wie sie die Offenbarung vorschreibt. Auf diesem Fundament erblüht auch der religiöse Indifferentismus, dem John Henry Newman († 1890), den besonderen Kampf angesagt hatte. Auf ihn wies ich in diesem Kontext bereits hin. Heute hat diese Denkweise einen besonderen Hort gefunden im Freimaurertum. Aber auch sonst ist sie überall wirksam, innerhalb des Christentums und auch innerhalb der Kirche

<sup>266</sup> Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik*, Einsiedeln 1959, 494.

<sup>267</sup> Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 19 f.

<sup>268</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 839 (Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Bd. I), Leipzig 1922.

<sup>269</sup> Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 20.

<sup>270</sup> Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München <sup>4</sup>1964, 37.

<sup>271</sup> Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Bd. VI), Leipzig 1924, 625.

und weithin bestimmt sie auch das ökumenische Gespräch. Newman schreibt in diesem Kontext: „Liberalismus im Religiösen ist die Lehre, dass es keine bestimmte Wahrheit im Religiösen gebe, sondern ein Bekenntnis so gut wie das andere sei. Und das ist die Lehre, die von Tag zu Tag an Substanz und Kraft gewinnt. Sie verträgt sich nicht mit der Anerkennung einer Religion als der wahren, sie lehrt, alle seien zu dulden, weil alle nur Sache des Meinens seien. Die Offenbarungsreligion sei nicht Sache der Wahrheit, sondern Sache des Gefühls und des Geschmacks“<sup>272</sup>.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Agnostiker, die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Positivisten müsste auf zwei Wegen erfolgen, zum einen durch den Aufweis der ontischen Tragfähigkeit unserer Vernunft, indem man zeigt, dass unsere menschliche Vernunft grundsätzlich befähigt ist, Aussagen zu machen über metaempirische Sachverhalte, zum anderen durch den Aufweis, dass unsere letzten Erkenntnisprinzipien nicht nur Erkenntnisprinzipien sind, sondern auch Seinsprinzipien. Damit wird aber schließlich nicht nur dem Agnostizismus, sondern auch dem Naturalismus oder dem Rationalismus der Boden entzogen.

Den Agnostizismus finden wir, wie ich bereits betonte, überall da, wo die natürliche Gotteserkenntnis abgelehnt wird, implizit oder explizit, wie das im Allgemeinen in der protestantischen Theologie oder bei den protestantischen Theologen der Fall ist (im Allgemeinen, nicht immer!), wie das heute allerdings in wachsendem Maße auch bei katholischen Theologen der Fall ist.

Ich stellte bereits fest, dass der Agnostizismus in sich widersprüchlich ist, da er generell die Wahrheitserkenntnis ausschließt, gleichzeitig aber den Anspruch erhebt, wahr zu sein. Das ist hier ähnlich, wie bei der Sinnfrage. Wenn ich sage: Es gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn, dann erhebe ich damit auf jeden Fall den Anspruch, dass diese Feststellung davon ausgenommen ist, dass sie also sinnvoll ist.

Was das Hineinreichen unserer Erkenntnisfähigkeit in den metaphysischen Bereich, über den physischen Bereich hinaus, angeht, ist darauf hinzuweisen, dass wir im Alltag selbstverständlich von der Möglichkeit ausgehen, dass wir das Wesen der Dinge erfassen, dass wir über die

---

<sup>272</sup> Vgl. Georg Siegmund, Glaube - veraltet, Recklinghausen 1962, 105 f.

Sinneseindrücke hinaus abstrahieren können und dass wir die Wirklichkeit wahrnehmen, wie sie ist.

Wir machen die Erfahrung, dass wir kraft unseres Intellektes imstande sind, das Wesen der Dinge zu erfassen, das Sein der Phänomene, der sinnhaften Eindrücke zu erfassen, und dass wir damit in der Lage sind, unsere konkrete Welt zu transzendieren. Hinsichtlich der mathematischen Gesetze wird man kaum im Ernst deren Bedeutung auf die Erfahrungswelt begrenzen. Anders ist das im Bereich der Philosophie. Begrenzen wir aber die Tragfähigkeit unserer Vernunft-erkenntnis auf die Erfahrungswelt, billigen wir ihr nur weltimmanente Bedeutung zu, so wird sie letztlich auch in diesem Bereich hinfällig, denn die selbstverständliche Gewissheit, die wir von der Tragfähigkeit unserer Erkenntnis im weltimmanenten Bereich haben, also in der Erfahrungswelt, ist für den welttranszendenten Bereich nicht eine andere als für den weltimmanenten.

Das normale, natürliche Denken des Menschen *ist* metaphysisch. Das heißt: Der Mensch bleibt in seinem Erkennen nicht bei aktuellen Funktionen und sinnhaften Eindrücken stehen. Er ist nicht begrenzt auf die Welt der Phänomene. Das weiß er spontan. An den Erscheinungen und durch sie hindurch will er erfassen, *was* erscheint. Durch die Eindrücke und Erfahrungen hindurch will er das, was ist, das Sein der Erscheinungen erfassen. In diesem Wollen setzt er die Möglichkeit dessen, was hier gewollt ist, implizit voraus.

Statt „metaphysisch“ können wir hier daher auch „ontisch“ sagen, statt von der „Metaphysik“ können wir hier daher auch von der „Ontologie“ sprechen. Die Metaphysik meint nicht ein „Reich des Seins“, das irgendwo entfernt von uns vorhanden ist und mit der Welt der Phänomene nichts zu tun hat. Das Metaphysische steht in einem engen Zusammenhang mit dem sinnhaft Erfahrenen. Der Verstand dringt durch die sinnhafte Wahrnehmung hindurch, um hinter (meta) der Front der Erscheinungen deren Sein ausfindig zu machen. Niemand wird im Ernst behaupten, dass die mathematischen Gesetze nur weltimmanente Bedeutung haben und nur im Bereich unserer Erfahrungswelt relevant sind und nicht die objektive Wirklichkeit widerspiegeln. So sollte man meinen. Dennoch wird das immer wieder behauptet.

Also jeder Mensch denkt metaphysisch, auch wenn er den Namen Metaphysik und den Streit um sie nicht kennt. Das Denken und Erkennen metaphysischer Wirklichkeiten ist selbstverständlich für uns, und wir können auch gar nicht darauf verzichten.

Bereits die Bibel macht metaphysische bzw. ontologische Aussagen, wenn auch nicht zu bestritten ist, dass sie primär im Dienste existentieller Anstöße steht. Immerhin kann es nicht bestritten werden, dass sie bereits *auch* metaphysische Aussagen macht, etwa darüber, wer Gott ist, wer Jesus ist, was der Mensch ist, welches Lebensziel dem Menschen von Gott gesetzt ist usw. Ich erinnere hier etwa an das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, da geht es um das Wiedergeboren-Werden des Menschen<sup>273</sup>, oder an die Aussage des ersten Johannesbriefes: „Wir heißen Kinder Gottes und sind es auch“<sup>274</sup>. An dieser Stelle geht es um die Ermahnung, dass wir uns wie Kinder Gottes verhalten, dass wir das Kindsein vor Gott existentiell vollziehen, was wir jedoch erst dann können, wenn wir Kinder Gottes *sind*, „in re“. „Für das existentielle Glauben an unsere Gotteskindschaft ist es darum nicht nur gut, sondern notwendig, dass wir – in metaphysischen Aussagen – belehrt werden, dass wir wirklich Kinder Gottes *sind*; nicht nur juristisch oder moralisch oder in einem irgendwie symbolischen Sinn, sondern physisch real, ‚metaphysisch‘“<sup>275</sup>.

Wir denken metaphysisch, ganz selbstverständlich, spontan. Es ist aber letztlich die Frage, ob der Mensch in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich in seinem Denken und Erkennen im Alltagsleben zurecht findet, im Blick auf die Metaphysik stören lässt.

Die Leugnung der transzendenten Tragfähigkeit unserer Vernunft, die Begrenzung unserer Vernunft oder unserer Erkenntniskräfte auf die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, also auf die Welt der Erscheinungen, und der Ausschluss jener Welt, die die Bedingung der Möglichkeit dieser unserer Erfahrungswelt ist, ist nicht das Ergebnis von Erfahrung oder Einsicht, sie ist vielmehr eine Option, eine Option, die zudem ganz im Gegensatz steht zu unserem Verhalten im alltäglichen Leben. Sie ist letztlich bedingt durch die Faszination, die von den exakten Naturwissenschaften ausgeht, die ihrerseits von daher die Tendenz entwickelt haben, sich zu verabsolutieren. Letzten Endes ist es das radikale Immanenz-Bewusstsein der Moderne oder der Postmoderne, das hier seine Früchte zeitigt.

Die Leugnung der transzendenten Tragfähigkeit unserer Erkenntnis ist eine Vorentscheidung, eine Vorentscheidung, die in keiner Weise konsequent ist, im Gegenteil. Das Verdikt der Metaphysik ist eine freie Entscheidung, nicht aber eine wirkliche Erfahrung oder eine wissenschaft-

---

<sup>273</sup> Joh 4.

<sup>274</sup> 1 Joh 3, 1.

<sup>275</sup> Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 78 bzw. 72 - 78.

liche Erkenntnis<sup>276</sup>. Ist der Sperr-Riegel des transzendentalen Idealismus einmal ausgebildet - das ist das entscheidende Problem hier -, ist damit von vornherein die Möglichkeit abgeschnitten, „auf dem Wege über die Durchdenkung der Welt- und Lebenserfahrung zur Wirklichkeit Gottes vorzudringen“<sup>277</sup>. Der französische Philosoph Jacques Maritain († 1973) bezeichnet diese Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen als Logophobie. Er meint, darin verliere der Mensch das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen Denken<sup>278</sup>. Er spricht hier von Logophobie, um zum Ausdruck zu bringen, dass die Zweifelsucht gegenüber allem, was die Welt der sinnhaften Erfahrung übersteigt, etwas Krankhaftes an sich hat.

*Der Atheismus ist von daher letztlich nicht „die Folge theoretischer Erwägungen, sondern ... die Frucht eines Vorentscheides“ kraft einer „irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung“*<sup>279</sup>. Das dürfte der Grund dafür sein, dass sich aus dem innersten Wesen dieser Haltung der Kampf gegen Gott und gegen die Religion ergibt<sup>280</sup>.

Der Atheismus des Verstandes ist in seiner agnostizistischen und in seiner naturalistischen oder rationalistischen Form letztlich eine Willensentscheidung, die Entscheidung gegen die ontologische Tragfähigkeit unseres Geistes und seiner Gesetze. Diese Entscheidung versteht sich auf dem Hintergrund des radikalen Immanenz-Bewusstseins, das uns heute in besonderer Weise prägt, das seinerseits im Wesentlichen bedingt ist durch die Naturwissenschaften und ihre Verabsolutierung. Die Normativität der Naturwissenschaften, die uns hier begegnet, hat psychologisch ihren Grund vor allem in der Tatsache, dass sie, die Naturwissenschaften, die Grundlage der Technik sind, mit der wir die Natur in einer exorbitanten Weise zu beherrschen gelernt haben.

Ich möchte das Problem noch ein wenig vertiefen. Die Möglichkeit des rationalen Weges zu Gott setzt voraus, dass unser Erkenntnisvermögen in das Metaphysische hineinreicht. Immanuel Kant († 1804) hat das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und

---

<sup>276</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung Gottes*, Münster 1968, 99 - 102. Vgl. Johann Auer, *Gott der Eine und Dreieine* (Johann Auer, Joseph Ratzinger, Hrsg., *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. II), Regensburg 1978, 62.

<sup>277</sup> Georg Siegmund, *der Kampf um Gott*, Buxheim <sup>3</sup>1976, 304 bzw. 303 f.

<sup>278</sup> Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne, Ein alter Laie macht sich Gedanken*, München 1969, 23 ff; Georg Siegmund, *der Kampf um Gott*, Buxheim <sup>3</sup>1976, 483.

<sup>279</sup> Gustav Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Freiburg, <sup>5</sup>1960, 637.

<sup>280</sup> Ebd., 638.

ihm nur als Denkprinzip Berechtigung zugebilligt, nicht als Seinsprinzip. Reicht unsere Erkenntnisfähigkeit über die Erfahrung hinaus? Das ist hier die Frage. Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden. Der erkenntniskritische Realismus stellt fest, dass unser Erkennen bei dem sinnhaft Gegebenen beginnt, dass wir von dort aber fortschreiten können zum eigentlichen Erkennen des Gegebenen und zu seiner begrifflichen Fassung.

Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch nicht nur von den Sinneseindrücken gezogen, sondern er erkennt, das heißt: er erfasst in dem ihm Begegnenden das Geistige, das Wesenhafte. Unser Erkennen hat nicht nur eine ordnende Funktion. Kraft unserer Vernunft *vernehmen* wir die Wirklichkeit, Vernunft kommt von *vernehmen*. Praktisch geht jeder so vor, als ob es sich so verhalte, in der Theorie aber wird diese Fähigkeit des Menschen in der Neuzeit und in der Moderne seltsamerweise weithin geleugnet, während doch für das naive Bewusstsein die Zuverlässigkeit unseres Denkens eigentlich selbstverständlich ist<sup>281</sup>.

Wenn unser Erkennen im Erfahrungsbereich, also weltimmanent tragfähig ist, wenn unsere Begriffe und Urteile als solche die objektive Wirklichkeit spiegeln, so ist nicht einzusehen, wieso das nur hier gelten soll. Der entscheidende Punkt ist, ob oder dass diese ontische Tragfähigkeit unseres Erkennens auch transzendenten Charakter hat. Dabei müssen wir uns klar machen, dass die transzendente ontische Tragfähigkeit unseres Erkennens nur ein Einzelfall und Sonderfall der ontischen Tragfähigkeit unseres Erkennens überhaupt ist. Von daher leugnen wir faktisch, wenn wir die transzendente ontische Tragfähigkeit unseres Erkennens leugnen, im Grunde die ontische Tragfähigkeit unseres Erkennens bzw. unserer Vernunft allgemein. Begrenzen wir die ontische Tragfähigkeit unseres Erkennens auf den Bereich der Erfahrungswelt, so wird sie letzten Endes auch in diesem Bereich hinfällig, denn die selbstverständliche Gewissheit dieser Tatsache, eben der ontischen Tragfähigkeit unseres Erkennens, ist für den weltimmanenten Bereich nicht weniger gewiss als für den welttranszendenten.

Die Begrenzung unserer Vernunft oder unserer Erkenntniskräfte auf die Welt der sinnhaften Wahrnehmung, auf die Welt der Erscheinungen, ist nicht das Ergebnis der Erfahrung oder der Einsicht, sondern einer Option, die zudem noch im Gegensatz zu unserem Verhalten im all-

---

<sup>281</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 8 a. 1; vgl. Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie* I, Münster/Westf. 1968, 99 f; Albert Lang, *Fundamentaltheologie* I, München <sup>4</sup>1967, 69 –63.

täglichen Leben steht. Bedingt (und auch verständlich) ist diese Entscheidung gegen die ontische Tragfähigkeit unseres Geistes durch die Faszination, die von den exakten Naturwissenschaften ausgeht

Aber nun zu den obersten Denkgesetzen als Seinsgesetzen! Der ontische Wert der ersten Prinzipien ist eine Erkenntnis, die wir unmittelbar, von Natur aus, haben. Das meinen wir, wenn wir sagen, diese Erkenntnis sei evident. Zweifel daran stellen sich erst sekundär ein. Unreflex lassen auch die Agnostiker wie auch die Rationalisten oder Naturalisten den ontischen Wert der ersten Prinzipien gelten, denn sie gehen ja davon aus, dass ihre Systeme, der Agnostizismus und der Naturalismus, mit der Wirklichkeit übereinstimmen, und dass diese ihre Systeme nicht zugleich sein und nicht sein können, dass der Agnostizismus oder auch der Naturalismus objektiv wahr ist, dass diesen zwei Systemen metaphysische Geltung zukommt. Auch sie, die Positivisten wie auch die Rationalisten oder Naturalisten, kommen also praktisch gar nicht daran vorbei, den ontischen oder metaphysischen Wert der ersten Prinzipien anzuerkennen, des Prinzips vom Widerspruch oder des Identitätsprinzips oder des Kausalprinzips.

Wenn wir sagen, die ersten Prinzipien werden in ihrem ontischen Wert unmittelbar erkannt, sie sind unmittelbar evident, so heißt das, sie werden ohne Medium erkannt, „immediate“, unmittelbar. Das will sagen: Diese Prinzipien leuchten durch sich, sie brauchen nicht beleuchtet zu werden, wie auch die Sonne durch sich leuchtet und nicht der Beleuchtung bedarf. Indem wir uns ihnen zuwenden, den ersten Prinzipien unseres Denkens, erkennen wir, dass sie in sich notwendig sind, dass es gar nicht anders sein kann, als sie es sagen bzw. als wir es erkennen.

Gerade heute ist die Frage der (ontischen oder metaphysischen) Sicherung unserer Erkenntnis oder die Frage nach den letzten (oder meinetwegen auch nach den ersten) Einsichten, die nicht mehr auf frühere vorausliegende zurückführbar sind, von grundlegender Bedeutung. Es geht hier um das Problem der Evidenz, das in der Geschichte der Philosophie zum ersten Mal bei Platon († 347 v. Chr.) und Aristoteles († 322 v. Chr.) aufgegriffen wurde.

Was bedeutet Evidenz? - Es gibt Aussagen, Erkenntnisse, die von Haus aus nicht falsch sein können, die alles Subjektive und Relative transzendieren. Solche Erkenntnisse bezeichnen wir als evident.



Evident ist eine Erkenntnis, die durch sich einleuchtet, die nicht beleuchtet zu werden braucht durch ein Medium, die nicht der Beleuchtung bedarf, wie auch das Licht der Sonne nicht der Beleuchtung bedarf. Evidente Erkenntnisse *können* nicht falsch sein, und zwar deshalb nicht, weil wir deren Wahrheit als notwendig einsehen. Zudem erkennen wir, dass die evidenten Erkenntnisse alles Subjektive und Relative transzendieren. Dem Begriff „evident“ liegen das Verbum „videre“ und die Präposition „e“ oder „ex“ zugrunde.

Platon († 347 v. Chr.) verankert die Evidenz in der Ideenschau. Diese Position hat Aristoteles († 322 vor Chr.) in einer spezifischen Abwandlung übernommen.

Wenn es aber Evidenz gibt, wenn uns also das geistige Phänomen der Evidenz der Zustimmung auf Grund innerer Einsicht in einen Sachverhalt nicht täuscht, dann gibt es nicht zu erschütternde Wahrheiten und nicht nur Meinungen, dann ist jeder erkenntnistheoretische Relativismus prinzipiell verfehlt. Die philosophische Evidenz aber ist die Voraussetzung für die theologische, es sei denn die theologischen Aussagen verflüssigen sich in Aussagen über subjektive Zuständlichkeiten. Ich kann nur dann eine vernünftige Glaubenszustimmung geben, wenn es philosophische Evidenz gibt und wenn die rationale Glaubwürdigkeit der Offenbarung auf dem Fundament der Philosophie erwiesen ist oder erwiesen werden kann<sup>282</sup>. Ohne philosophische Evidenz gibt es keine rationale Gotteserkenntnis, die ihrerseits die Voraussetzung ist für eine rationale Glaubensbegründung.

Bei Platon († 347 v. Chr.) lautet die Antwort: Unser Erkennen ist letztlich verankert in der Schau der Ideen, die das eigentliche Sein darstellen. Sie, die Schau der Ideen, ist das Allererste. Von daher leitet sich nach Platon alles Erkennen der Welt Dinge ab. Diese platonische Schau der überweltlichen Ideen als Erklärungsprinzip unserer Erkenntnis ewiger Wahrheiten übernahm Aristoteles († 323 v. Chr.) zwar so nicht direkt, er ließ aber das Grundprinzip der Idee bestehen, wenn er die Ideen in die konkreten Einzeldinge hinein verlegte und damit der Wirklichkeit besser gerecht wurde.

Die Frage nach der Evidenz ist also die Frage nach den Anfängen, zwar nicht in der Welt des Seienden, wohl aber in der Welt unseres Denkens und Erkennens. Dem entspricht in der Theologie die übernatürliche Offenbarung Gottes, die letztlich unableitbar ist. Der Versuch, die

---

<sup>282</sup> Vgl. Hans-Eduard Hengstenberg, Was ist Evidenz? Eine philosophische und theologische Grundfrage, in: Theologisches 18, 1988, 489 f

übernatürliche Offenbarung aus der Vernunft abzuleiten, ist das Kennzeichen der Gnosis, die es nicht nur in der Frühzeit der Kirche gegeben hat – die Kirchenväter sprechen von der „falschen Gnosis“ –, die bis in die Gegenwart ihr Unwesen im Christentum entfaltet, speziell in der Theologie. Wenn ich sage: Die übernatürliche Offenbarung kann und darf nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, so heißt das nicht, dass sie in ihrer Existenz nicht (mit Hilfe der Fundamentaltheologie) rational gerechtfertigt werden darf. Rechtfertigung mit Hilfe der Vernunft ist etwas anderes als Ableitung aus der Vernunft. Die Fundamentaltheologie weist uns darauf hin, dass wir die Offenbarung inhaltlich nicht zu rechtfertigen vermögen, es sei denn in negativer Weise, sofern wir nachweisen, dass sie nicht der Vernunft widerspricht oder sofern wir zeigen, dass sie den tiefsten Erwartungen des Menschen entspricht, was jedoch höchstens als ein Konvenienz-Argument gelten kann. Inhaltlich können wir die Offenbarung also nur negativ rechtfertigen, nicht positiv, formal können wir sie jedoch auch positiv rechtfertigen. Hier geht es darum, dass wir Kriterien namhaft machen, an denen wir erkennen können, dass die alttestamentliche Offenbarung wie auch die neutestamentliche nicht menschliche Fiktion sind, dass sie das wirklich sind, was sie zu sein beanspruchen, Kunde Gottes (im Sinne des Genetivus subiectivus), dass sie Gott zum Urheber haben.

Wir unterscheiden das Näheren intuitive Evidenz und Sachverhaltsevidenz, Evidenz primärer und sekundärer Art. Im einen Fall geht es um eine Intuition, im anderen Fall verbindet sich die Intuition mit Denken und Reflexion. Eine intuitive Evidenz ist beispielsweise die Urintuition vom Phänomen des Sittlichen oder die Urintention vom Phänomen der Personalität. Eine Sachverhaltsevidenz habe ich hingegen, wenn ich feststelle, dass Sittlichkeit Personalität voraussetzt. Das Verhältnis von Sittlichkeit und Personalität ist nicht nur das Ergebnis einer Intuition, sondern das Ergebnis der Intuition in Verbindung mit dem Denken und mit der Reflexion. Es handelt sich hier um eine Sachverhaltseinsicht, die Intuition voraussetzt, selber aber nicht intuitiv ist. Dabei ist auch diese Einsicht letztlich evident, weil sie nicht aus vorausgehenden Erkenntnissen oder Wahrnehmungen ableitbar ist, sondern aus Evidenzen. Im Unterschied zur intuitiven Evidenz handelt es sich hier aber um Sachverhaltsevidenz.

Von Evidenz kann ich nicht reden bei einem Syllogismus, bei einem Schlussverfahren. Bei einem Syllogismus, bei einem Schlussverfahren, ist die Einsicht in die „conclusio“ nicht evident, denn die „conclusio“ ist die Folgerung aus Prämissen. Das aber schließt Evidenz aus. Bei einer solchen „conclusio“ herrscht zwar auch Gewissheit, aber nicht Evidenz.

Die Existenz Gottes ist beispielsweise das Ergebnis eines Schlussverfahrens, sie ist von da-her nicht als evident zu qualifizieren, sie wird aber abgeleitet aus dem evidenten Kausal-prinzip bzw. aus dem evidenten Prinzip vom zureichenden Grund.

Die Begriffe Evidenz und Wahrheit oder (besser) die diesen Begriffen zugrunde liegenden Wirklichkeiten decken sich demnach nicht. Was evident eingesehen wird, ist sicher wahr, aber nicht alles, was wahr ist, ist evident.

Beispielsweise ist eine durch Schlussfolgerung gewonnene „conclusio“ mit Sicherheit wahr, wenn die Prämissen wahr sind und die Schlussfolgerung formal richtig erfolgt ist.

Demnach ist nicht alles Wahre evident, wohl aber sind die Evidenzen die letzte Grundlage für alle wahren Aussagen. Wer die Evidenz zerstört, zerstört die Erkenntnistheorie über-haupt<sup>283</sup>.

Eine solche Evidenz haben wir im Blick auf die ontische oder metaphysische Gültigkeit der letzten Denkprinzipien, die wir auch als die ersten Prinzipien des Denkens bezeichnen können. Die ontische oder metaphysische Gültigkeit der letzten Denkprinzipien kann nicht bewiesen werden, sie braucht aber auch nicht bewiesen zu werden, weil sie unmittelbar einsichtig, also evident ist. Das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Substanzprinzip, das Kausalitätsprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund ergeben sich unmittelbar aus dem Begriff des Seins, dem Ersten aller Begriffe.

Der Kern des Agnostizismus und im Grunde auch des Naturalismus ist die Leugnung des ontischen und damit des transzendenten oder metaphysischen Wertes der ersten Begriffe und der ersten Prinzipien des Denkens, der ontischen Tragfähigkeit der menschlichen Ver-nunft. Die ersten Prinzipien haben für dieses Denken nur einen phänomenalen Wert, sofern nur die „phaenomene“ und ihre Gesetze durch sie erkannt werden, nicht jedoch deren Wesen (erkannt wird), weshalb sie keinen ontischen Wert haben. In ihnen erkennen wir, so sagt man, nicht das substantiale Sein der Dinge.

So wird dann der Begriff „Substanz“ nur ein Sammelbegriff für die „phaenomene“, sofern sie ähnlich sind, der Begriff der Kausalität nur ein Sammelbegriff für die Aufeinanderfolge der

---

<sup>283</sup> Vgl. ebd., 482–490.

Phänomene. Diese Begriffe, Substanz und Kausalität, führen uns dann nicht über die bloßen Erscheinungen hinaus. Wenn das so ist, dann kann es selbstverständlich keine Gottesbeweise mehr geben, weil ja das Kausalitätsprinzip, auf dem sie beruhen, keinen ontischen, damit auch keinen transzendenten, Wert mehr hat, sondern nur noch einen phänomenalen.

Unsere Überlegungen, das heißt die Position des erkenntnistheoretischen Realismus, ist demgegenüber die, dass unsere grundlegenden Begriffe und Prinzipien die Welt der Erscheinungen überschreiten und metaphysische Gültigkeit haben.

Das, was mit dieser Position behauptet wird, also der ontische Wert der ersten Begriffe und Prinzipien, kann nicht direkt bewiesen werden. Er braucht aber auch gar nicht bewiesen zu werden, der ontische Wert der ersten Begriffe, denn er ist ja evident, das heißt unmittelbar einsichtig. Dass die Summe von zwei und zwei gleich vier ist, kann nicht bewiesen werden, braucht aber auch nicht bewiesen zu werden. So wie das Ergebnis dieser Addition evident ist, so ist es auch das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Substanzprinzip und das Kausalitätsprinzip.

Ich möchte diese Evidenz noch einmal verdeutlichen: Die genannten Prinzipien ergeben sich unmittelbar aus dem Begriff des Seins, dem ersten aller Begriffe. Das Widerspruchsprinzip, um bei ihm zu beginnen, gründet unmittelbar in dem Begriff des Seins, sofern das Sein dem Nichtsein entgegensteht. Das Widerspruchsprinzip ist das erste und höchste Denkprinzip, und zwar deshalb, weil es unmittelbar in dem ersten Begriff gründet, den wir haben, nämlich in dem Begriff des Seins, sofern dieses dem Nicht-Sein entgegensteht. Das Widerspruchsprinzip ist aber nicht nur das höchste Denkprinzip, sondern auch das höchste Seinsprinzip. In seiner metaphysischen oder ontologischen Form lautet es: Es ist unmöglich, dass dasselbe unter derselben Beziehung zugleich ist und nicht ist. Noch einfacher können wir dieses grundlegende Prinzip allen Seins auf folgende Formel bringen: „Ens non est non-ens“. In seiner logischen Form lautet es: Es ist unmöglich, dasselbe von demselben unter derselben Rücksicht („idem de eodem sub eodem aspectu“) zu behaupten und zu verneinen. Anders formuliert: Das Absurde, wenigstens das, was evident absurd ist, kann nicht gedacht werden. Beispielsweise kann ein quadratischer Kreis nicht gedacht werden. Ontologisch formuliert heißt das: Das Absurde kann nicht existieren, also das Absurde, das in sich Widerspruchsvolle, kann nicht nur nicht gedacht werden, sondern es kann auch nicht existieren. Das erkennen wir unmittelbar, aus innerer

Einsicht. Also: Ein quadratischer Kreis ist nicht nur undenkbar, sondern auch seinsunmöglich. Das Sein ist nicht das Nichtsein. Ein quadratischer Kreis kann nicht nur nicht gedacht werden, er kann auch nicht existieren. Darüber braucht man gar nicht lange nachzudenken. Das ist evident. Diese Evidenz können wir aber noch einmal stützen durch die Folgen, die sich aus ihrer Leugnung ergeben würden. Wäre nämlich ein quadratischer Kreis möglich in der Ordnung des Seins oder des Denkens, dann könnte auch die Leugnung zugleich sein und nicht sein, dann würde auch diese Leugnung verschwinden oder sinnlos werden. Wenn nicht einmal mehr der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Nichts aufrechterhalten wird, so ist das der Gipfel des Wider-sinns. Ein Zweifel am Gesetz des Widerspruchs oder eine Leugnung dieses Prinzips kann somit nicht im Intellekt sein, sofern Intellekt ja Einsicht bedeutet. Er kann nur ein Spiel mit Worten sein. Was aber für die Ordnung der Erkenntnis gilt, das gilt auch und erst recht für die Ordnung des Seins.

Der Philosoph René Descartes († 1650) irrt hier, wenn er in seinem Werk „Discours de la Méthode“ sagt, ein quadratischer Kreis könne zwar nicht gedacht werden, aber vielleicht doch von dem allmächtigen Gott bewirkt werden. Damit würde das Widerspruchsprinzip außer Kraft gesetzt werden. Wäre das der Fall, dann wäre auch der Satz: „Cogito, ergo sum“, in dem Descartes die letzte Sicherheit des Erkennens verankert, nicht sicher, denn dann wäre vielleicht auch das Denken ein Nicht-Denken. Ich könnte zugleich sein und nicht sein. Möglicherweise gäbe es dann gar kein denkendes Subjekt, sondern nur ein Werden, in dem die Gegensätze identisch wären wie bei Hegel († 1831).

Ein quadratischer Kreis ist undenkbar, das erkennen wir unmittelbar. Er ist aber nicht nur undenkbar, sondern auch seinsunmöglich oder existenzunfähig. Der Zweifel Descartes‘ ist gegen die Vernunft und gegen die erste Einsicht oder gegen die Evidenz gerichtet, die es gibt, nämlich: Zwischen Sein und Nicht-Sein besteht ein absoluter Gegensatz. Dieser Satz ist die erste Einsicht und die Voraussetzung von allen anderen Einsichten: „Das Sein ist nicht das Nicht-Sein“.

Ein Zweifel daran wäre bereits in sich widersprüchlich. Denn kann etwas zugleich sein und nicht sein, dann kann auch dieser Zweifel zugleich ein Zweifel und kein Zweifel sein. Die Folge davon wäre die, dass dann auch der Zweifel verschwinden und nichts mehr übrig bleiben würde, nicht einmal der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Nichts, was der Höhepunkt

des Widersinns wäre. Wir kämen zu einer „annihilatio“ des Nichts, denn das Nichts kann ja nur gefasst oder begriffen werden im Gegensatz zum Sein.

Daher kann der Zweifel an dem Gesetz des Widerspruches auch nicht im Intellekt sein, denn Intellekt bedeutet ja Einsicht. Ein solcher Zweifel kann nichts anders sein als ein Spiel mit Worten, ein Spiel der Einbildungskraft.

Hier ist an einen Gedanken des Aristoteles († 323 v. Chr.) zu erinnern, der in seiner Metaphysik sagt: „Denn es ist unmöglich, dass jemand meint, dasselbe sei und sei zugleich nicht, wie, so meinen gewisse Leute, Heraklit gesagt haben soll. Denn es ist nicht notwendig, dass jemand das auch meint, was er sagt („impossibile namque est quempiam idem putare esse et non esse, quae admodum quidam Heraclitum dicere arbitrantur. Non enim necesse est, quaecumque quis dicat ea etiam putare“)<sup>284</sup>. Anders ausgedrückt, manchmal reden die Menschen auch bewusst Ungereimtes. Das aber wäre der Fall, wenn man das Widerspruchsprinzip auf ein reines Denkprinzip reduzieren würde. Das gilt in gleicher Weise auch für die übrigen Prinzipien, die, wie gesagt, evident sind.

Das logische Widerspruchsgesetz besagt, dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen nicht beide wahr sein können: Wenn das eine wahr ist, ist das andere notwendigerweise falsch. Der Begriff „kontradiktorisch“ setzt voraus, dass die beiden Urteile denselben Gegenstand zum gleichen Zeitpunkt und unter demselben Gesichtspunkt im Blick haben.

Deshalb kann man beispielsweise nicht sagen, der Welle-Korpuskel-Gegensatz in der Bestimmung des Lichtes setze das Widerspruchsgesetz außer Kraft, man könne von daher also folgern, dass etwas wahr und zugleich falsch sein könne. Das Lichtquant erscheint nämlich unter bestimmten experimentellen Voraussetzungen, das heißt unter einem bestimmten Gesichtspunkt und zu einem bestimmten Zeitpunkt als Welle, unter einem anderen Gesichtspunkt und zu einem anderen Zeitpunkt als Korpuskel. Dabei muss die Verschiedenheit von Gesichtspunkt und Zeitpunkt vom Menschen her gesehen werden. Die Verschiedenheit darf hier nicht etwa so verstanden werden, als ob das Lichtquant hintereinander einmal bloß Welle und einmal bloß Korpuskel sei. Es zeigt sich in diesem konkreten Fall, dass hier kein kontradiktorischer, sondern ein konträrer Gegensatz besteht. Konträre Gegensätze sind komplementär, sie sind nicht

---

<sup>284</sup> Aristoteles, Metaphysik IV c. 3 c. fin.

angesprochen durch das Widerspruchsprinzip. Als konträre Gegensätze, also als komplementäre Gegensätze müssen wir auch die Gegensätze männlich und weiblich verstehen. Das also zum Widerspruchsprinzip.

Ich möchte hier noch kurz auf das Identitätsprinzip, auf das Substanzprinzip und auf das Kausalitätsprinzip eingehen, weitere erste Denkprinzipien, deren ontische Gültigkeit evident ist und auch faktisch von allen vorausgesetzt wird. Auch der Agnostiker bejaht die ersten Prinzipien als Denk- und Seinsprinzipien unreflektiert, implizit, wenn er sein System als objektiv wahr ansieht, wenn er davon ausgeht, dass es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und wenn er ihm so metaphysische Geltung zuerkennt. Das gilt mutatis mutandis auch von dem Rationalisten oder Naturalisten. So stellte ich fest.

Das zweite grundlegende Prinzip ist das Prinzip der Identität. Es ist eigentlich die positive Form des Widerspruchsprinzips und lautet folgendermaßen: „Ens est ens, non-ens est non-ens“. Das ist nun nicht eine Tautologie. Hier wird vielmehr die Identität des Seienden und der Gegensatz des Seienden zum Nicht-Seienden behauptet. Das Identitätsprinzip behauptet letztlich den absoluten und unveränderlichen Wert der Wahrheit. So können wir auch sagen, das Gute ist gut, das Böse ist böse, ohne dass dabei eine Tautologie vorläge. Es geht hier darum, dass die beiden Bereiche – das Gute und das Böse – voneinander abgegrenzt werden.

Es gibt eine noch schärfere Formulierung für das Identitätsprinzip: Wir können nämlich auch sagen: Jedes Seiende hat eine bestimmte Wesenheit, „omne ens habet essentiam determinatam“. Diese *muss* es haben, denn hätte es sie nicht, wäre es kein Seiendes. Anders ausgedrückt: Jedes Seiende ist ein Ding, „omne ens est res“. Auch das ist keine Tautologie, wenn wir klar den Unterschied sehen, der zwischen dem Sein und der Wesenheit besteht, zwischen dem „actus essendi“ und der „essentia entis“, zwischen dem „esse“ und der „essentia“.

Das dritte grundlegende mit dem Widerspruchsprinzip und mit dem Identitätsprinzip zusammenhängende Prinzip ist das Prinzip der Substanz. Betrachten wir die Einheit und Identität irgendeines Seienden im Vergleich *mit* und im Gegensatz *zu* seinen verschiedenen und veränderlichen „phaenomena“, dann erhält das Prinzip der Identität eine neue Form, dann wird die Wesenheit als Substanz gefasst, als das, was hinter den „phaenomena“ steht. Dann lautet das Prinzip der Substanz: Alles, was ist, ist Substanz. „Phaenomenon“ ist dann dem-gegenüber das,

wodurch ein Ding als solches erscheint, also das, wodurch es weiß oder warm oder groß ist. „Phaenomenon“ wird hier als Akzidenz verstanden, genauer als die Summe der Akzidenzien.

Eine andere Form des Prinzips der Substanz wäre gegeben, wenn wir sagen würden: Jedes Seiende ist ein und dasselbe unter seinen verschiedenen und veränderlichen „phaenomena“, sofern es „phaenomena“ hat, also „accidentia phaenomenalia“. Wenn wir das Prinzip der Substanz so formulieren, tritt noch deutlicher hervor, dass es sein Fundament im Prinzip der Identität hat.

Es ist hier zu bedenken, dass das „phaenomenon“ oder die Erscheinung oder das „accidens“ immer ein „ens apparens“ voraussetzt, ein Seiendes, das erscheint, also eine Substanz, dass andererseits jedoch nicht ein „ens in se existens“ ein „phaenomenon“ voraussetzt. Die göttliche Substanz übersteigt nämlich den „ordo der phaenomena“ gänzlich. Die „inseitas“ ist bereits das „constitutivum“ der Substanz, das, was die Substanz konstituiert, „esse“ und „essentia“ sind in Gott identisch, aber nur in Gott!

Während unsere Sinne unsere Sinne die „phaenomena“ erreichen, die das Sein wie Hüllen umschließen, dringt unser Intellekt vor bis zu dem Sein, das hinter den „phaenomena“ liegt, und erkennt es als Subjekt und Träger der „phaenomena“, als eines und als ein Bleibendes, das heißt als Substanz.

Diese drei Prinzipien, das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip und das Substanzprinzip gehören, wie sich gezeigt hat, eng zusammen. Sie ergeben sich aus dem Begriff des Seins selbst, und dieser ist der erste aller Begriffe. Wir können es auch so sagen: Diese drei Prinzipien werden aus der „causa intrinseca“ oder aus der „causa formalis“ eines jeden Seins abgeleitet.

Ein weiteres grundlegendes Prinzip des Denkens ist das Prinzip der Kausalität. Wir können es folgendermaßen formulieren: Jedes Sein muss einen Grund seines Seins haben, eine „ratio essendi“. Die „ratio essendi“ ist hier zu verstehen als das Fundament der „ratio cognoscendi“.

Jedes Sein muss einen Grund haben, warum es ist und nicht nicht ist. Auch das ist unmittelbar evident, so evident wie das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip und das Substanzprinzip. Indirekt kann man dieses Faktum dadurch beweisen, dass man zeigt, dass seine Leugnung



einen inneren Widerspruch enthalten würde: Das Sein unterscheidet sich von dem Nichts, von dem Nichtsein dadurch, dass es eine „ratio essendi“ hat, das heißt: eine „ratio“, warum es ist und nicht nicht ist. Dem Nichts ist es nämlich eigentümlich, keine „ratio essendi“ zu haben. Gäbe es also ein Sein ohne eine „ratio essendi“, so würde kein Unterschied mehr bestehen zwischen ihm und dem Nichts. Durch die „ratio essendi“ unterscheidet sich das Sein zum einen von dem Nichts, und zum anderen wird es durch die „ratio essendi“ intelligibel, denn die „ratio essendi“ ist das Fundament der „ratio cognoscendi“.

Betrachten wir nun das Prinzip der „ratio essendi“ genauer, so kommen wir zu einer präziseren Formel. Sie lautet: „Omne ens habet rationem essendi, sive in se, sive in alio“. In sich hat das Sein seine „ratio essendi“, wenn es *durch* seine Wesenheit sein *Sein* ist, wenn Sein und Wesen, „esse“ und „essentia“ bei ihm zusammenfallen. In diesem Fall ist das Sein die „ratio sui“. Das trifft zu für das „ens a se“, also für Gott. Wenn ein Sein nicht „a se“ ist, hat es seine „ratio essendi“ „in alio“. Wir sprechen hier von der „ratio essendi extrinseca“ oder von der „causa extrinseca“.

Die „causa extrinseca“ ist eine doppelte, eine „causa efficiens“ und eine „causa finalis“ (Wirkursache und Zielursache). Demnach ist also in dem allgemeinen Prinzip von der „ratio essendi“ zum einen das Prinzip von der „causa efficiens“ und zum anderen das Prinzip von der „causa finalis“ enthalten. Anders ausgedrückt: Mit dem allgemeinen Prinzip von der „ratio essendi“ ist uns zum einen das Kausalprinzip gegeben und zum anderen das Finalprinzip.

Im Blick auf die „causa efficiens“ kann man das Kausalprinzip auch so formulieren: Jedes kontingente Seiende oder jedes Seiende, das nicht „a se“ ist, ist notwendig von einem anderen verursacht. Das ist unmittelbar einsichtig, und zwar aus der Erfassung und der Definition der Termini heraus.

Ein kontingentes Seiendes ist ein Seiendes, das sein oder nicht sein kann. Es hat keine notwendige Beziehung zum Sein. Es ist damit nicht durch sich seiend. Wäre es nun nicht von einem anderen, sondern unverursacht, also durch sich seiend, so folgte daraus, dass es als „ens“ zugleich „a se“ wäre und nicht „a se“. Es wäre „a se“, weil unverursacht, es wäre nicht „a se“, weil kontingent. Dass etwas zugleich „a se“ und nicht „a se“ ist, das ist auf Grund des Widerspruchsprinzips nicht denkmöglich und auch nicht seinsmöglich.

Wäre aber das Kontingente weder „a se“ noch von „ab alio“, noch von einem anderen, dann hätte es keine „ratio essendi“, also keine „ratio“, warum es ist und nicht vielmehr nicht ist. Wir würden somit also zur Leugnung des Prinzips von der „ratio essendi“ kommen. Dann wäre das Kontingente vom Nichts nicht mehr verschieden. Kontingentes ist „per definitionem“ nicht durch sich seiend. Es kann aber nicht zugleich durch sich und nicht durch sich sein. Das wäre ein kontradiktorischer Widerspruch.

Der Begriff eines unverursachten Kontingenten ist in sich widersprüchlich. Infolgedessen ist ein unverursachtes kontingentes Sein unrealisierbar. Nach dem Widerspruchsprinzip ist das „contradictorium“ nicht denkbar, kann es aber auch nicht existieren.

Ein Letztes sei noch angeführt im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Positivismus: Der Positivismus zerstört das Fundament des Induktionsbeweises. Beim Induktionsbeweis bilde ich aus einzelnen Beobachtungen ein allgemeines Gesetz. Das ist nicht möglich, wenn ich mich nicht auf die Verstandesabstraktion und die ersten notwendigen Prinzipien stützen kann. Das Fundament der Induktion ist das Prinzip der „ratio essendi“, das soviel besagt wie, dass dieselbe Ursache unter gleichen Umständen stets denselben Effekt hervorbringt. Leugne ich das, so leugne ich notwendigerweise die Möglichkeit des Induktionsschlusses. Faktisch leugnet nun der Positivismus oder der empirische Agnostizismus die Notwendigkeit der ersten Denk- und Seinsprinzipien, somit leugnet er auch die Notwendigkeit dieses Prinzips, des Prinzips der „ratio essendi“. Das bedeutet, dass er die Wurzel der induktiven Methode leugnet, damit aber auch diese selbst leugnet. Da wird wiederum die innere Widersprüchlichkeit eines solchen Denkens deutlich, denn de facto bedient auch der Agnostizismus sich des Induktionsbeweises.

Der Agnostizismus, der sich ganz selbstverständlich des Induktionsbeweises bedient, für den es theoretisch keine Grundlage im Agnostizismus gibt, er kann nicht einmal sagen, weshalb wir eine bestimmte Kategorie auf ein bestimmtes Phänomen anwenden, warum wir etwa im *einen* Fall die Beziehung zweier aufeinanderfolgender Ereignisse durch die Kategorie der Kausalität interpretieren, das in einem *anderen* Fall aber nicht für möglich halten. Nicht in jedem Fall sagen wir - gleichsam instinktiv - nicht „post hoc ergo propter hoc“. Der Nacht folgt der Tag, aber die Nacht ist nicht die Ursache des Tages. Anders ist das, um ein biblisches Beispiel zu bringen, wenn wir sagen „die Eltern aßen saure Trauben, und den Kindern wurden die Zähne davon stumpf“ (Jerem 31, 29). Oder wir sagen: Er trank zwei Liter Rotwein und wurde

davon alkoholisiert, so dass er das Automobil nicht mehr steuern konnte. Da gilt dann „post hoc ergo propter hoc“.

Wir kommen damit zu der entscheidenden Achillesferse des Agnostizismus. Sie liegt darin, dass er nicht zu erklären vermag, weshalb die Anwendung einer bestimmten Kategorie auf gerade dieses Phänomen statt auf ein anderes erfolgt.

Wir würden sagen: Wenn in einem bestimmten „phaenomenon“ eine Beziehung zur Kategorie der Substanz und nicht zu der der Kausalität erscheint, dann hat das darin seinen Grund, dass unser Intellekt in diesem „phaenomenon“ die Substanz erfasst und nicht die Kausalität. Erfasst unser Intellekt jedoch nichts - das aber behauptet der Agnostizismus - dann bleibt die Applikation der Kategorien rein willkürlich. Es fragt sich dann, beispielsweise, warum wir nicht sagen, die Nacht sei die Ursache des Tages, da doch der Tag auf die Nacht folgt. Dass wir nicht so sprechen, dafür findet der Agnostizismus keine Erklärung.

Der Agnostizismus wird ausdrücklich auf dem I. Vaticanum verworfen und noch einmal im so genannten Antimodernisteneid kategorisch zurückgewiesen<sup>285</sup>. Das Konzil hat sich ausdrücklich nicht nur mit dem naturalistischen Rationalismus, sondern auch mit dem Agnostizismus befasst. In der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ hat es den kosmologischen Gottesbeweis definiert<sup>286</sup>. Definiert hat es dabei nicht, dass der kosmologische Gottesbeweis für jeden Einzelnen ein Weg zu Gott ist, definiert hat es vielmehr, dass die Existenz Gottes – objektiv betrachtet – aus seinen Werken, aus der Schöpfung, erschlossen werden kann. Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch das Gefühl ein Weg zu Gott sein kann oder dass man die Existenz Gottes nicht als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnen darf. Wohl aber ist damit gesagt, dass man den Weg zur Existenz Gottes durch die Vernunft im Rekurs auf das Kausalprinzip oder auf das Prinzip vom zureichenden Grund nicht leugnen darf, weil man sich damit gegen das Dogma stellen würde. Diese Dogmatisierung richtet sich, das ist nicht zu leugnen, gegen den Kantianismus, gegen jenen Kantianismus, mit dem Karl Rahner († 1984) den heiligen Thomas versöhnen wollte, gegen jenen Kantianismus auf dem die Theologie Rahners aufbaut, die sich heute in der theologischen Landschaft beinahe das Monopol erkämpft hat.

---

<sup>285</sup> Denzinger/Schönmetzer, Nr.Nr. 3026, 3475.

<sup>286</sup> Ebd., Nr. 3004 f.

Die Erfassung Gottes aufgrund des Gefühls ist sicherlich auch ein legitimer Weg zu Gott, man darf dabei jedoch den intellektuellen Weg nicht leugnen. Das Gefühl ist um so mehr ein legitimer Weg, als man das Gefühl als undeutliches Erfassen, als Ahnen versteht, das heißt als eine Art von intuitiver Vernunftkenntnis, im Unterschied zu der diskursiven Erkenntnis, die aus dem zergliedernden Denken hervorgeht<sup>287</sup>.

Selbstverständlich ist auch der Weg zu Gott über die praktische Vernunft, wie ihn Kant verteidigt, legitim, man darf dabei jedoch den Weg zu Gott über die reine Vernunft nicht in Frage stellen.

Mit der Erkenntnis der ersten Denk- und Seinsprinzipien reichen wir in die Transzendenz hinein. Sie ist eine Frucht unseres Geistes, der als solcher unsere materielle Welt transzendiert.

Die letzten Denk- und Seinsgesetze behalten ihre Gültigkeit auch in einer anderen Welt, wenn es eine solche gibt, weil sie als notwendig erkannt werden und mit jeder Gestalt des Seins notwendig verbunden sind.

---

<sup>287</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 271 f.