

VORLESUNG: DER ATHEISMUS ALS INTELLEKTUELLES UND PASTORALES PROBLEM

Gelesen im WS 2016 / 2017

Zusammenfassung

20. 10. 2016 (1)

Ich hatte einige einleitende Bemerkungen zum Thema dieser Vorlesung gemacht und damit begonnen zu erklären, worum es uns hier geht. Ich war ausgegangen von dem verbreiteten Zweifel daran, dass man über die extramentale Wirklichkeit Gottes vernünftige Aussagen machen kann, was freilich eine Grundvoraussetzung dieser Vorlesung ist, die im Einzelnen zu begründen sein wird.

Zuvor hatte ich noch einige Feststellungen getroffen zum Thema Wissenschaft. Ich stellte fest, dass die Vernunft uns sagt, dass es Aufgabe der Wissenschaft ist, herausfinden, was ist und was nicht ist, soweit das möglich ist, dass dieser Wissenschaftsbegriff heute jedoch vielfach als veraltet gilt. Ich betonte: Heute vertritt man in den Wissenschaften vielfach die Meinung, wenn man sage, die Wissenschaften könnten zu sicherem Wissen über objektive Sachverhalte führen, dann sei ein Ideal, das heute nicht mehr tragbar sei. Heute wisse man, dass es wahr und falsch nicht gebe. Wir wüssten heute, dass wir die Wahrheit nicht erkennen könnten, weshalb wir heute die Wahrheit durch den Nutzen ersetzen müssten oder durch den Konsens. Es ist bezeichnend, dass in Österreich seit einigen Jahren die Aufgaben des Wissenschaftsministeriums durch das Wirtschaftsministerium übernommen hat. Der verbreiteten Skepsis gegenüber der Möglichkeit sicheren Wissens und gegenüber der Wissenschaft 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 aber ist schließlich alles relativ. Vor allem hat dann der Glaube kein rationales Fundament mehr, und man kann dann nur noch fideistisch glauben. Hier muss man freilich unterscheiden zwischen Theorie und 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.

In diesem Zusammenhang betonte ich, dass die Affirmation der Gottesfrage die Überzeugung von der Rationalität der Welt oder von ihrer Intelligibilität zur Voraussetzung hat. Dabei wies ich darauf hin, dass das Gegenteil von Rationalität Absurdität ist.

Ich stellte ich fest, dass die dezidierte Leugnung Gottes ein spezifisch neuzeitliches Phänomen ist, ein Phänomen, das sich seit dem Ende des Mittelalters als solches in Stufen entwickelt hat. Es geht in dieser Entwicklung, so betonte ich, im Grunde um die wachsende Autonomie des Menschen, um die Autonomie seiner Vernunft und seiner Freiheit.

Die Autonomie der menschlichen Vernunft hat zunächst einen gewissen Höhepunkt erreicht bei dem Philosophen Immanuel Kant († 1804), der die Vernunft dabei für die Feststellung der Wahrheit und die Durchleuchtung der Wirklichkeit auf das Gebiet der empirischen Wirklichkeit eingeengt hat, weshalb für ihn die Existenz Gottes der theoretischen Vernunft, also der reinen Vernunft, verschlossen ist. Kant bejaht freilich die Existenz Gottes, jedoch als Forderung der praktischen Vernunft, im Interesse der menschlichen Moral und des menschlichen Glücksstrebens.

Neben die in der Vernunftautonomie sich äußernde Selbstherrlichkeit des Menschen tritt gegen Ende des 18. und im 19. Jahrhundert als weiterer Ausdruck des Autonomieverlangens des Menschen die Gefühlstheologie und Gefühlsphilosophie Schleiermachers. Hier ist nicht mehr die Vernunft zuständig für die Frage, ob Gott existiert, sondern das Gefühl.

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 welt-überlegenen Gottes mit den Mitteln der philologisch-historischen Methode in der Auslegung der Heiligen Schrift, in einer sich absolut setzenden 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 aufblühenden Naturwissenschaften. 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 auf weiteste Kreise Einfluss.

Einen fünften Ausdruck findet das Autonomieverlangen des Menschen endlich in der strikten Ablehnung Gottes durch Friedrich Nietzsche, der seinerseits aus den voraus-gegangenen geistigen Bewegungen die letzten Konsequenzen gezogen hat. Er erklärt, Gott *dürfe* nicht existieren, und zwar deswegen nicht, weil er eine Einengung des Menschen be-deute.

In der Gegenwart beherrscht weithin der marxistische Atheismus das Feld, trotz des Zusammenbruchs des Kommunismus in der Sowjetunion, der sich ihn in spezifischer Weise zu Eigen gemacht hatte. Dieser Marxismus beruft sich zwar primär auf die Vernunft, im Grunde aber ist er nicht weniger im Willen fundiert als der Atheismus Nietzsches.

Daneben steht allerdings 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. Formell lässt der Positivismus die Gottesfrage offen, faktisch beantwortet er sie jedoch negativ.

Ich stellte sodann fest, dass es für den Menschen angesichts der Gottesfrage, wenn konkrete Erfahrungen seines Lebens nicht mit einer bestimmten Vorstellung von Gott vereinbar sind, zwei Möglichkeiten gibt zu reagieren, die eine Möglichkeit ist die Leugnung der Existenz Gottes, die andere ist das Zur-Kenntnis-Nehmen, dass Gott eben anders ist. Den ersteren Weg beschreiten die Atheisten, so stellte ich fest, den zweiten beschreitet der Dulder Hiob im Alten Testament. Unter diesem Aspekt, sagte ich, ist der Atheismus stets eine Aufforderung zur Selbstkritik für den Gläubigen.

Ich erwähnte dann verschiedene Formen eines abgeschwächten Atheismus. Im Einzelnen nannte ich die Ungläubigkeit, den Indifferentismus, die Religionslosigkeit, den Agnostizismus, den Antiklerikalismus und die Antikirchlichkeit und, nicht zuletzt, den praktischen Atheismus.

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 der Gegenwart. Dabei muss man allerdings bedenken, dass die öffentliche Bedeutung der Philosophie heute sehr herabgesunken ist.

Ich stellte dann fest, dass sich der Atheismus nicht selten als Kritik am Christentum rechtfertigt. In jedem Fall ist er eine dezidierte Absage an den Offenbarungsglauben, zerstört er somit das Fundament des Christentums von Grund auf.

Intensiv beschäftigt sich das Erste Vatikanische Konzil mit dem Atheismus in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ und charakterisiert ihn als ein ernstes Problem.

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.

Ich betonte sodann, dass der heute sehr verbreitete gelebte Atheismus, der ein praktischer Atheismus ist, weithin durch Reflexion zum theoretischen Atheismus fortschreitet, wenngleich er zunächst unreflektiert eine Reaktion auf ein atheistisches Klima ist und bedingt ist durch die Tendenz des Menschen, geistige Moden zu übernehmen.

Der praktische Atheismus ist eine typische Begleiterscheinung der Wohlstandsgesellschaft und der damit gegebenen zahlreichen Ablenkungen. Er wird bestimmt, so stellte ich fest, durch das unbewusste Empfinden: Uns genügt die Welt, und die Welt genügt sich selbst. In dieser Haltung ist Gott uninteressant geworden, interessiert schon die Frage nach ihm nicht mehr. Man begnügt sich mit dem innerweltlichen Wissen und Handeln. Das Erkennen richtet man auf die verschiedenen Gebiete der Natur und der Kultur, der Gemeinschaft und der Geschichte und man sieht bestenfalls den Sinn dieses Wissens darin, dass es im Dienste einer machtvolleren Beherrschung der Natur stehen kann, dass es also praktisch ausgenutzt und technisch verwertet werden kann. Das Handeln aber richtet man auf die sinnlichen und die geistigen Güter dieser immanenten Welt. Unsterblichkeit und Jenseits spielen dabei keine Rolle mehr. Man begnügt sich mit dem innerweltlichen Glück, das man lediglich von den eigenen Anstrengungen und dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt abhängig wähnt.

In diesem praktischen Atheismus geht es um eine verstandesmäßige, gemüthafte und willensmäßige Genügsamkeit, in der man sich einfach mit der sichtbaren Welt begnügt. Dabei entgeht dem Menschen die Tatsache, dass die ausschließliche Diesseitsbezogenheit eine Dekadenzerscheinung ist, sofern doch das, was den Menschen in seiner eigentlichen Größe und Würde charakterisiert, seine Bezogenheit auf die Transzendenz ist. Denn es ist ja so, dass der denkende Mensch so etwas wie eine metaphysische Unruhe erfährt, der wirklich

denkende Mensch, er erfährt so etwas wie eine metaphysische Unruhe, die ihn zum Absoluten, zur Welt des Unsichtbaren hinlenkt.

24. Oktober 2016 (2)

Ich ging in der letzten Vorlesung kurz ein auf die Rede vom „Tod Gottes“, mit der eine Reihe von Philosophen unsere Gegenwart oder unsere unmittelbare Vergangenheit beschrieben hat und dabei immer wieder auf den Nihilismus verwiesen hat als den Gefährten der Gottesfinsternis oder des „Fehls“ Gottes.

De facto wird die moderne Welt weithin als in sich geschlossen verstanden, als eine Welt, in der der Mensch ohne Gott lebt und auch leben kann, in der er sich ohne Gott versteht und auch verstehen kann. Der moderne Mensch meint, er habe Gott nicht mehr nötig, um als Mensch in dieser Welt zu leben. In der Erfahrungs- und Verständniswelt des modernen Menschen kommt Gott durchweg nicht mehr vor, in ihr hat er keinen Platz mehr. Darum hält er auch die Gottesfrage im Allgemeinen für belanglos, darum ist die Gottesfrage weithin bedeutungslos geworden für ihn. Sie hat keinen Sinn mehr für ihn, sie geht ins Leere.

Ich betonte sodann, dass man die Verbreitung und den Einfluss des praktischen und auch des theoretischen Atheismus nicht übertreiben darf, dass es trotz der Gleichgültigkeit im Hinblick auf religiöse Fragen und trotz der Feindseligkeit gegenüber allem Religiösen und der vielfach bewusst betriebenen Ausschaltung der Religion in der Öffentlichkeit auch heute noch Zeichen echter und tiefer Religiosität gibt, wenn sie auch weniger in die Öffentlichkeit gelangen, dass man teilweise gar von einem religiösen Erwachen sprechen kann. Aber das ist sehr begrenzt. Darum gilt – allgemein gesprochen – : Die Religion ist *nicht* mehr das Lebensprinzip unserer Gesellschaft, viele Menschen kommen heute kaum noch mit der Religion in Berührung und nicht wenige geraten durch ihre religiöse Betätigung in Gegensatz zu ihrer Umwelt.

Ich stellte dann in der letzten Vorlesung fest, dass sich der bewusst vertretene Atheismus heute als intellektueller, als affektiver und als voluntativer Atheismus darstellt. Merkwürdig ist, dass alle Formen des Atheismus polemisch sind und gar militant. Das gilt besonders für den voluntativen Atheismus, in dem die Abschaffung des Gottesglaubens kategorisch als sittliche Pflicht proklamiert wird.

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.

Darum ist die Frage des Atheismus oder, positiv gewendet, die Gottesfrage, eine zentrale Frage aller theologischen Disziplinen und darüber hinaus auch der praktischen Glaubensverkündigung in Unterricht und Seelsorge ist, ordnete sie aber speziell der theologischen Disziplin der Fundamentaltheologie zu, deren Aufgabe die rationale Rechtfertigung des Glaubens ist, die sie in dem Dreischritt: Gott, Christus, Kirche vollzieht. Dabei ist zu bedenken, dass die Gottesfrage zwar streng genommen der Philosophie zugeordnet werden muss, dass sie in der Gestalt des Atheismus jedoch auch zum Grundbestand der Fundamentaltheologie gehört, und zwar deshalb, weil die Leugnung Gottes den schärfsten Widerspruch gegen die Verkündigung der Kirche darstellt und ihr in letzter Konsequenz das Fundament untergräbt. In der fundamentaltheologischen Behandlung der Gottesfrage – sie erfolgt näherhin in der „Demonstratio religiosa“, dem I. Traktat der Fundamentaltheologie –, geht es dann allerdings mehr um das Wesen der Offenbarung Gottes, die wir als Selbstoffenbarung verstehen, also um die Möglichkeit, die Angemessenheit und die Erkennbarkeit dieser Offenbarung.

Wenn Gott nicht existiert, verliert nicht nur das Christentum sein Fundament. Die Leugnung Gottes untergräbt einer jeden Religion das Fundament, weshalb sich jede Religion mit der Leugnung Gottes auseinandersetzen muss.

Wenn aber Gott nicht ist, wenn er nur als eine Idee im Kopf des Menschen existiert, wenn er nicht extramental existent ist, so kann er sich auch nicht dem Menschen „in re“ offenbaren.

Gab es auch die Leugnung Gottes als Einzelphänomen schon immer, so begegnet sie uns

als Massenphänomen erst in unserer Zeit. Als solches hat sie sich allerdings bereits im 19. Jahrhundert angekündigt.

Seit dem 19. Jahrhundert bereitet sich der Atheismus vielfach vor durch den Pantheismus, der stets aus einer stark gefühlsmäßigen Religiosität hervorgeht. Solche gefühlsmäßige Religiosität greift dort gern Platz, wo man misstrauisch ist gegenüber der Vernunft.

27. Oktober 2016 (3)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass sich der Atheismus seit dem 19. Jahrhundert vielfach vorbereitet durch den Pantheismus, der stets aus einer stark gefühlsmäßigen Religiosität hervorgeht oder sich stets mit einer solchen verbindet, die dort gern Platz greift, wo man misstrauisch ist gegenüber der Vernunft.

Dabei dürfen wir nicht übersehen, dass der Pantheismus in unmittelbarer Nachbarschaft des Atheismus angesiedelt ist. De facto bereitet sich der Atheismus einerseits nicht selten durch den Pantheismus vor, und andererseits verbirgt er sich ebenso oft hinter diesem.

Martin Luther und die anderen Reformatoren haben auf Grund ihrer Rechtfertigungslehre die Vernunft verdächtigt und sich von der „ratio“ abgewandt. Die Alternative des Vertrauens auf die „ratio“ ist das Vertrauen auf den Irrationalismus, auf das Gefühl und auf die subjektive Erfahrung. Nicht weniger erwartet das moderne Denken das Heil vom Irrationalismus und von der subjektiven Erfahrung des Einzelnen. Charakteristischerweise erfährt der Protestantismus heute in der Öffentlichkeit mehr Sympathie als der Katholizismus .

In der Geschichte des abendländischen Christentums erfolgte zunächst - in der Reformation am Beginn der Neuzeit - die Abwendung von der *Kirche* bzw. die Infragestellung der *Kirche*. Man stellte damals die Kirche und ihre Autorität in Frage, ließ aber das Christentum als solches unangetastet. Dann stellte man – in der Aufklärung – auch das *Christentum* in Frage, um es durch eine natürliche Religion ersetzen. Endlich stellte man *die natürliche Religion* in Frage - im 19. und 20. Jahrhundert - und ersetzte sie durch den Atheismus als die angeblich einzig richtige Weltanschauung.

Vor dem Atheismus darf der Christ die Augen nicht verschließen, erst recht nicht der Theologe. So stellte ich fest in der letzten Vorlesung. Er darf ihm nicht aus dem Wege gehen, er braucht sich aber auch nicht vor seinen Argumenten zu fürchten, denn die rationalen

Argumente der Atheisten stehen auf schwachen Füßen. Der Christ muss die Auseinandersetzung mit dem Atheismus auf der rationalen Ebene suchen, zum einen deshalb, weil auch der Atheismus rationale Argumente, vermeintliche oder wirkliche, vorträgt, und zum anderen deshalb, weil die Leugnung Gottes mit Berufung auf die Vernunft erfolgt, durchweg jedenfalls. Schließlich ist hier daran zu erinnern, dass die Vernunft auch das entscheidende Fundament des Theismus ist.

De facto beginnt der Atheismus nicht selten bei der inneren und äußeren Distanzierung von der sichtbaren Kirche und bei dem Plädoyer für ein dogmenfreies Christentum. Immer wieder machen wir die Erfahrung, dass die Ablehnung eines kirchlich institutionalisierten Christentums und die Skepsis gegenüber klar umrissenen Glaubensaussagen und – darüber hinaus – die religiöse Halbheit für den Atheismus disponieren. Das gilt vor allem dann, wenn am Anfang ein außergewöhnlicher religiöser Eifer gestanden hat. Mit anderen Worten: Wenn eifrige Christen sich enttäuscht von der Kirche abwenden, so konvertieren sie für gewöhnlich zum *Unglauben* bzw. zum *Atheismus*.

Die Krise, die sich heute im westlichen Christentum bemerkbar macht, und zwar in allen christlichen Gemeinschaften, betrifft im Grunde nicht mehr *bestimmte* Glaubenswahrheiten, sondern das letzte Fundament des Glaubens bzw. der Religion, und damit das letzte Fundament *aller* Glaubenswahrheiten, so dass man sagen kann, dass die Glaubenskrise immer wieder zur Gotteskrise wird, wenn sie nicht schon aus der Gotteskrise hervorgeht. Tatsächlich machen wir immer wieder die Erfahrung, dass wir, wenn wir uns einigermaßen fundiert über bestimmte Glaubenswahrheiten unterhalten, in der Regel schon bald bei der Gottesfrage ankommen. Dann heißt es: Gibt es denn überhaupt so etwas wie Gott oder wie Transzendenz? Und *können* wir überhaupt Aussagen machen über Gott oder über die Transzendenz?

Der Atheismus ist als Massenphänomen erst möglich geworden *durch* das Christentum, sofern dieses den einen und einzigen welttranszendenten Gott verkündigt und damit die Welt radikal entgöttert hat. Erst durch diese *Entgötterung* der Welt wurden die modernen Naturwissenschaften und die Technik möglich, die heute – seltsamerweise – von vielen als Beweis für die Nichtexistenz Gottes empfunden oder angegeben werden und den Schöpfungsgedanken vor allem erlebnismäßig in den Hintergrund gedrängt haben. 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 modernen Menschen grundgelegt, sich selber zu vergötzen.

Die *Entgötter*ung der Natur führte somit vielfach zur *Vergötter*ung des Menschen, wenn in einem völlig profanisierten Universum der Mensch an die Stelle der Götter und an die Stelle Gottes trat.

Das will sagen: *Auch* die christliche *Entgötter*ung der Welt muss als ein Baustein des modernen Atheismus angesehen werden. Unter diesem Aspekt ist der moderne Atheismus nicht zuletzt irgendwie auch ein typisch christliches Phänomen.

Der Massenatheismus unserer Gegenwart findet im Alltag seinen Ausdruck darin, dass uns immer mehr Menschen begegnen, die sagen, ich glaube nicht, dass es ein Leben nach dem Tode gibt, ich denke nicht, dass es außer dieser unserer Erfahrungswelt eine jenseitige Welt oder einen Gott gibt.

Sehr eingehend beschäftigt sich das II. Vatikanische Konzil mit dem Phänomen des Massenatheismus der Moderne, und zwar in der Pastoralconstitution „Gaudium et Spes“. Es spricht da von zwei Formen des Atheismus, von jener Form, die dezidiert die Nichtexistenz Gottes erklärt und von jener, die die Existenz Gottes als eine unlösbare Frage ansieht, weil das menschliche Erkennen angeblich nicht über die Welt der Erfahrungswissenschaften hinausreicht. Die letztgenannte Position bezeichnen wir auch als Agnostizismus oder als Positivismus. Die Ungewissheit, die der Agnostizismus im Hinblick auf die Transzendenz behauptet, ist rein theoretischer Natur. Faktisch führt er mit einer gewissen Konsequenz zum Atheismus, wie das mutatis mutandis auch bei dem Pantheismus der Fall ist.

Das Konzil stellt in diesem Zusammenhang fest, dass der Mensch sich heute nicht selten verabsolutiert und schon damit den Blick für Gott verstellt, dass er vielfach mit falschen methodischen Voraussetzungen an die Gottesfrage herangeht und dass er sich häufig den Zugang zu Gott durch ein fragwürdiges Gottesbild verbaut.

Sodann erinnert das Konzil auch daran, dass dem modernen Menschen nicht selten jene metaphysische Unruhe völlig abhanden gekommen ist, die sonst der entscheidende Ansatz für die Hinwendung des Menschen zu Gott und zur Religion ist. Es erklärt, der Gottesgedanke

sei oft auch überlagert durch die einseitige Hinwendung des Menschen zu den irdischen Wirklichkeiten oder durch das exzessive Autonomiestreben des Menschen. Dabei erhoffe man gerade durch die Leugnung Gottes die wirtschaftliche und gesellschaftliche Befreiung des Menschen. Die letztere Gestalt des Atheismus ist, wie das Konzil hervorhebt, besonders kämpferisch, vor allem, wenn sie zur Ideologie des totalen Staates wird.

Nicht zuletzt spricht das Konzil auch jene Formen des Atheismus an, die sich aus der unbeantworteten Frage nach dem Übel in der Welt ergeben.

Das Konzil betont, in dem modernen Massen-Atheismus halte man jeden religiösen Glauben für absurd und behaupte man die schlechthinnige Autonomie des Menschen und der Welt und erhebe den Anspruch, eine humanere Welt zu schaffen, damit verbinde er den Vorwurf, der Theismus, besonders der christliche, speziell jener der katholischen Kirche, sei menschenfeindlich, er sei inhuman und stehe dem Glück des Menschen im Wege.

Der moderne Atheismus will durchweg dem wahren Fortschritt dienen. Von daher bezeichnet er die Theisten gern verächtlich als fortschrittsfeindlich und rückwärtsgewandt.

Ich wies in der letzten Vorlesung auch darauf hin, dass man das Phänomen des modernen Atheismus nicht bagatellisieren darf, wie es heute häufiger „intra muros“ geschieht. Davor warnt auch das II. Vatikanische Konzil nachdrücklich, davor haben aber auch die Päpste in den letzten Jahrzehnten immer wieder gewarnt.

Eine Bagatellisierung des Atheismus erfolgt da, wo man ihn als eine Vorstufe für einen neuen tieferen und universaleren Glauben ansieht, wo man die Atheisten entlastet durch allzu großes Verständnis für ihre Haltung, wo man allein die Theisten verantwortlich macht für den Atheismus der Atheisten oder wo man die Atheisten gewissermaßen „per definitionem“ bekehrt, indem man sie als anonyme Theisten versteht. Letzten Endes stellt man sich in den Dienst des Atheismus, wenn man auf diese Weise das Drama des Atheismus zu einem oberflächlichen Missverständnis depotenziert.

31. Oktober 2016 (4)

Wenn der Jesuit Teilhard de Chardin, Philosoph und Paläanthropologe, den modernen Atheismus als Vorstufe eines neuen, tieferen und universaleren Glaubens, den er als christlichen Glauben verstand, bezeichnete, so ist das mit Sicherheit ein Teil seines Irrweges. Er identifiziert er die so genannte Welteinheitsreligion mit einem vollkommeneren Christentum. Diese künstliche Religion trägt stark pantheistische Züge. Teilhard wurde seinerzeit in einem Lehrzuchtverfahren durch die römische Glaubensbehörde mit seinem neuen System verurteilt, und die Lektüre seiner Bücher wurde den Theologiestudenten untersagt.

Immer wieder begegnen uns im Lager der christlichen Theisten 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

Es ist sicherlich nicht zu leugnen, dass es Pseudoatheisten, Gottesleugner, gibt, die verborgene Gottsucher sind. Aber man darf und kann nicht alle Atheisten zu verborgenen Gottsuchern erklären und damit das Phänomen der Gottlosigkeit oder der Gottesleugnung als solches lösen wollen.

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. Das ist eine Vereinnahmung, die im Grunde unehrlich ist dem Atheisten den gebotenen menschlichen Respekt versagt.

Ich kam dann noch einmal auf Martin Buber († 1965) zu sprechen, der das Phänomen des modernen Atheismus in Anspielung auf die astronomische Erscheinung der Sonnenfinsternis treffend als „Gottesfinsternis“ charakterisiert hat: Bei der Sonnenfinsternis ist nämlich die Sonne zwar vorhanden, aber man sieht sie nicht, weil der Mond dazwischentritt. Nicht anders ist es nach Buber bei der Gottesfinsternis: Gott ist zwar vorhanden, aber geistige Verblendung und moralische Defizienz verhindern, dass man ihn in den Blick bekommt.

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 Religions*unfähigkeit*, die man immer wieder, vor allem seit Friedrich Nietzsche, als Tod Gottes charakterisiert hat. Das Wort vom Tode Gottes, das auf Georg Friedrich Wilhelm Hegel zurückgeht, ist durch Nietzsche zu einem geflügelten Wort geworden. Hegel hat es allerdings nicht als Behauptung verstanden, sondern als Charakterisierung der Menschen seiner Zeit.

Ich kam dann noch kurz zu sprechen auf den römischen Kongress „Evangelisation und Atheismus“ von 1980 und auf das Zeugnis von André Frossard „Gott existiert - Ich bin ihm begegnet“, so der Titel des Buches, das die Lebensgeschichte dieses Konvertiten enthält.

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

Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass der Widerstreit des Menschen hinsichtlich des Gottesgedankens primär bedingt ist 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.

Solche Gründe *verbergen* sich in der Regel *hinter* den intellektuellen Zweifeln, bewusst oder unbewusst, in der Regel unbewusst, sofern nicht echte Missverständnisse vorliegen. Auch das gibt es selbstverständlich. Die intellektuellen Zweifel orientieren sich dabei in erster Linie an der ungeahnten Entwicklung der modernen Naturwissenschaften.

Dass die Zahl derer, die vom „Tod Gottes“ im Sinne der Nichtexistenz Gottes überzeugt sind, nicht gering ist, bezeugen immer wieder demoskopische Befragungen, das bezeugen aber auch Beobachtungen, die der machen kann, der etwas mehr Einsicht in die geistigen Strömungen einer Zeit gewonnen hat als der Durchschnittsmensch. Manche sprechen von 60 %.

Die Zahl der dezidierten Atheisten ist auf jeden Fall nicht gering, wengleich deren Atheismus uns auch zuweilen eher in der Gestalt des Agnostizismus begegnet. Aber das ist vordergründig, wie wir sagten. Auch hinter dem Agnostizismus verbirgt sich nicht selten der Atheismus als praktisches Votum für den Naturalismus, für ein monistisches Verständnis aller Wirklichkeit.

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass man heute im Allgemeinen mit dem Wort vom Tode Gottes zum Ausdruck bringen will, dass der Mensch dank der evolutiven Höherentwicklung den Gottesbegriff nicht mehr braucht, dass er erkannt hat, dass die Gottesidee ein Irrtum gewesen ist, dass die Religion überholt ist, dass es ihren entscheidenden Gegenstand, Gott, nicht gibt. Es kommt aber auch vor, dass man mit dem Wort vom Tod Gottes nur die existentielle Erfahrung der Abwesenheit Gottes meint, nicht die Behauptung, er existiere nicht, dass man also mit diesem Wort lediglich die Fremdheit Gottes in unserer Welt zum Ausdruck bringen will. In diesem Sinne hat unter anderen auch Heidegger, der das Wort vom Tod Gottes aufgegriffen hat, den Tod Gottes verstanden, im Sinne einer existentiellen Erfahrung, nicht im Sinne einer kategorischen Aussage.

Er selber ist im Allgemeinen unentschieden geblieben hinsichtlich der Gottesfrage. In gewisser Weise kann man diese Position als agnostizistisch bezeichnen. Um es genauer zu sagen: Heidegger lässt sie offen, die Gottesfrage, weil er der Meinung ist, die Zeit sei noch nicht reif ist für die Erörterung dieser Frage. Als Kind wurde Heidegger katholisch sozialisiert. Als Jugendlicher entschloss er sich, Priester zu werden, zunächst wollte er Jesuit werden, dann Diözesanpriester. In den folgenden Jahren entfernte er sich immer mehr von der

Kirche, um in der Zeit des 1000-jährigen Reiches der schlimmen Ideologie des Nationalsozialismus zu verfallen. Bis zu seinem Tod hat er wohl an seinem Agnostizismus festgehalten. Möglicherweise hat er sich auf dem Sterbebett wieder zum Glauben seiner Kindheit belehrt. Immerhin wurde mir berichtet, dass Bernhard Welte, der in Freiburg Religionsphilosophie gelehrt hat, vor seinem Tod bei ihm gewesen ist. Und Welte hat dann bei der Beisetzung privat die katholischen Gebete zur Beisetzung eines Verstorbenen gesprochen.

Einerseits lässt Heidegger die Gottesfrage offen, weil er der Meinung ist, dass die Zeit noch nicht reif sei für die Erörterung dieser Frage, andererseits nimmt er die Gottesfrage aus dem Bereich der persönlichen existentiellen Entscheidungen heraus und macht die Bejahung der Existenz Gottes zu einem vorpersonalen dunklen Geschehen, das einem zufällt. Gegenüber der Herausnahme der Gottesfrage aus dem Bereich der persönlichen existentiellen Entscheidungen betonte ich, dass es sich bei der Gottesfrage durchaus auch um eine Entscheidung handelt und dass die Entscheidung für oder gegen Gott *ethisch* relevant ist, dass die Religion oder die Verehrung Gottes eine *Tugend* ist und die Leugnung Gottes den Menschen daher mit Schuld belädt. Diese Überzeugung hat das Christentum stets gehegt. Aber auch die Religionen haben stets diese Auffassung vertreten und vertreten sie *noch*, jedenfalls im Allgemeinen. Also der Glaube ist verdienstlich, der Unglaube bedeutet Schuld. Das ist durchgehende Meinung des Christentums und im Grunde gar aller Religionen.

Allerdings: Die Meinung Heideggers ist die gängige Meinung heute. Viele Autoren teilen sie mit ihm. Aber auch sonst ist die Zahl derer, die in der Gegenwart so denken, offen oder latent, bewusst oder unbewusst, sehr groß.

3. November 2016 (5)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass die einen die Gottesferne als schuldhaft verstehen, die anderen jedoch als schicksalhaft. Die letztere Position hatte ich paradigmatisch an der Stellungnahme Heideggers zum gegenwärtigen Atheismus erläutert. Heidegger erklärt einerseits, die Zeit sei noch nicht reif für die Erörterung der Gottesfrage, andererseits nimmt er die Gottesfrage aus dem Bereich der persönlichen existentiellen Entscheidungen heraus und macht die Bejahung der Existenz Gottes zu einem vorpersonalem dunklen Geschehen, das dem Einzelnen zufällt. Er meint, der moderne Mensch müsse den „Tod Gottes“ und den daraus resultierenden Nihilismus entschlossen auf sich nehmen.

Wir stellten fest, dass der Massen-Atheismus der Gegenwart weithin als Verfallensein an den Geist der Masse zu charakterisieren ist, dass dieses Sich-übermächtigen-Lassen eindeutig als *Abfall* qualifiziert werden muss. 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 abschieben kann. Dabei darf man nicht übersehen, dass der gegenwärtige Atheismus, den wir als Massenatheismus qualifizieren müssen, heute eine starke Sogkraft hat und dass er nicht selten die Freiheit des Einzelnen *reduziert*. Es ist jedoch festzuhalten, dass das Sich-dem-Zeitgeist-Überlassen, das

Verfallensein an den Geist der Masse, das Sich-Ausliefern an das „Man“ nicht allgemein und immer ohne Schuld ist, wobei die Schuld derer, die einen gottlosen Zeitgeist produzieren und fördern, sicherlich größer ist als die Schuld derer, die diesem Geist verfallen. Aber der Einzelne kann und darf seine ethische Verantwortung nicht auf ein anonymes Kollektiv abschieben.

Atheismus und Theismus sind somit nicht eine Angelegenheit von Schicksal und Zeitverhängnis, jedenfalls nicht im Prinzip, sie entspringen vielmehr - prinzipiell - menschlich verantwortlichem Tun. Wir müssen in diesem Kontext freilich unterscheiden zwischen objektiver und subjektiver Schuld.

Dass die Gottlosigkeit oder die Religionslosigkeit nicht nur ein intellektuelles Problem ist, dass sie auch ein moralisches Problem darstellt, im Prinzip, das zeigen die nüchterne Überlegung wie auch die alltägliche Erfahrung.

Ich sprach über die Bedeutung unseres Themas in den Werken Dostojewskijs, der sich seinerseits vor allem um der Konsequenzen des Atheismus willen zum leidenschaftlichen Anwalt der Existenz Gottes gemacht hat. In mancher Hinsicht ist er zu einem Propheten geworden und als solcher über sich selbst hinausgewachsen und zu einer der größten Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts geworden.

Bei Dostojewskij lesen wir den oft von Jean Paul Sartre († 1980) zitierten Satz: „Wenn Gott nicht ist, ist alles erlaubt“. Dieser Satz erfüllt ihn allerdings, anders als das bei Sartre der Fall ist, keineswegs mit Jubel. Im Gegenteil, er hat diesen Gedanken mit großer Bekümmernis artikuliert.

Die wesentliche Aufgabe, die der gegenwärtige Atheismus der *Kirche* stellt, besteht zum einen darin, dass sie sich Rechenschaft ablegt hinsichtlich ihres christlichen Auftrags und das eigentlich Christliche offen darlegt, zum anderen besteht sie darin, dass sie sich intensiv um eine inneren Reform ihrer Lebenspraxis bemüht, wenn man einmal von der ebenso notwendigen intellektuellen Auseinandersetzung oder von dem ebenso notwendigen Dialog absieht.

7. November 2016 (6)

Ich betonte in der letzten Vorlesung, dass sich der Atheismus des 19. Jahrhunderts schrittweise entwickelt hat. Voraus gingen ihm das Festhalten an einem persönlichen Schöpfergott und der Pantheismus. Im gleichen 19. Jahrhundert und vor allem dann im 20. Jahrhundert gibt es eine Gegenströmung, die den Einzelnen wieder vor den persönlichen Gott stellt, wie das bei Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Martin Buber und Emil Brunner etwa geschieht. Der Philosoph Karl Jaspers insistiert demgegenüber auf der Transzendenz, will diese aber unbedingt pantheistisch verstehen, polemisiert also kosequent gegen einen persönlichen Gott.

Wenn heute der Gottesgedanke aus der Öffentlichkeit geschwunden ist, und wenn sich heute tiefe Skepsis breit macht in der Gottesfrage, sind dadurch der kirchlichen Verkündigung nicht wenige Stützen und Anknüpfungspunkte genommen worden, die in früheren Jahrhunderten und teilweise bis in die unmittelbare Vergangenheit noch vorhanden waren. Dabei ist auch der Appell an die Vernunft vielfach nicht mehr wirksam, weil sie, die Vernunft, bei immer mehr Menschen gar nicht mehr vorhanden ist. Die Folge davon ist die,

dass der Atheismus sich *umso* mehr ausbreitet, je mehr er sich *faktisch* ausbreitet. Mit anderen Worten: *In* seiner Ausbreitung entfaltet der Atheismus heute eine eigene Dynamik.

Die Verkündigung der Kirche realisiert diese Situation, die wachsende Verdrängung des Gottesgedankens aus der pluralistischen Öffentlichkeit, wohl kaum geistig und vor allem nicht genügend, wenn sie hier überhaupt das erforderliche Problembewusstsein entwickelt hat. Dieser Gedanke drängt sich vor allem angesichts des oft gespielten Optimismus in der Kirche auf und angesichts des verbreiteten Vertrauens auf die Strukturen und auf das Miteinander mit dem Staat.

Ich stellte dann noch fest, dass, während sich mit dem Atheismus des 19. Jahrhunderts *weithin*, nicht ausschließlich, ein triumphalistischer Fortschrittsoptimismus verband, dieser heute, nach zwei Weltkriegen und nach vielen weiteren Kriegen im 20. Jahrhundert und angesichts der wachsenden Gefahren des technischen Fortschritts, teilweise zurückgegangen ist, so dass zuweilen an die Stelle eines *triumphalistischen* Atheismus ein *bekümmertes* Atheismus getreten ist, wenngleich der atheistische Fortschrittsoptimismus nach wie vor wirksam ist, speziell in den verschiedenen Formen des voluntativen Atheismus. Bekümmert ist der Atheismus vor allem auch in jenen Formen des Atheismus, die aus der unbeantworteten Theodizee-Frage hervorgehen.

Nach wie vor ist der Atheismus heute in der öffentlichen Meinung optimistisch und gar triumphalistisch gefärbt. Mit diesem Optimismus und Triumphalismus verbinden sich häufig Vorstellungen wie die, dass die Religionen rückwärtsgerichtet und reaktionär seien, dass sie sie inhuman seien, dass sie die Menschen quäle und ihrer Lebensfreude beraube, während die Gottlosigkeit sie glücklich und frei mache. Dabei muss man allerdings sehen, dass die öffentliche Meinung *weithin* manipuliert ist.

Ich stellte dann noch fest, dass im Zusammenhang mit der Reflexion über den Atheismus die klare Begrifflichkeit besonders notwendig ist, dass eine wenig durchreflektierte Terminologie im Gespräch nicht selten zu folgenreichen Missverständnissen führt. Das gilt allgemein. Das Parade-Beispiel für eine wenig durchreflektierte Terminologie ist die Bezeichnung der natürlichen Gotteserkenntnis als Gottesglauben.

Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen „wissen“ und „glauben“, zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis. Von daher müssen wir auch unterscheiden zwischen

dem übernatürlichen *Gottesglauben* und der natürlichen *Gotteserkenntnis*. Wissen ist in solcher Distinktion Erkennen auf Grund von Eigeneinsicht, Glauben Erkennen auf Grund von Fremdeinsicht. Dabei ist wiederum zu unterscheiden zwischen „glauben“ im natürlichen Sinne und „glauben“ im übernatürlichen Sinne. Wenn wir zwischen Erkennen auf Grund von Eigeneinsicht und Erkennen auf Grund von Fremdeinsicht unterscheiden, so ist wohl zu beachten, dass es auch bei der Fremdeinsicht das Moment der Eigeneinsicht gibt, aber dieses Mal nicht als Eigeneinsicht in die Sache, sondern als Eigeneinsicht in die Vertrauenswürdigkeit oder in die Glaubwürdigkeit eines Zeugen.

Diese Struktur des Glaubens begegnet uns bereits im natürlichen Umgang der Menschen miteinander und spielt gerade hier eine nicht geringe Rolle, wie schon Aristoteles festgestellt hat. Ist Glauben im natürlichen Sinne die Antwort auf das Zeugnis eines glaubwürdigen Menschen, so ist Glauben im theologischen Verständnis oder im übernatürlichen Sinn die Antwort auf das Zeugnis Gottes, wie es uns in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments begegnet.

Von daher müssen wir unterscheiden zwischen der philosophischen und der theologischen Gotteserkenntnis, zwischen der Erkenntnis Gottes auf Grund rationaler Überlegungen und Schlussfolgerungen, wie sie der Metaphysik zuzuordnen sind, und der Erkenntnis Gottes auf Grund von theologischen Überlegungen, die im Glauben oder in der Offenbarung ihr Fundament haben. Der Glaube ist in diesem Verständnis die Antwort auf die Offenbarung Gottes.

Das II. Vatikanische Konzil spricht von daher von zwei Erkenntnisordnungen oder Erkenntnisweisen, von einem „*duplex ordo cognitionis*“, dem der „*duplex ordo essendi*“. Dem „*duplex ordo cognitionis*“ entsprechen die zwei Wege, auf denen der menschliche Geist Erkenntnisse zu gewinnen vermag. Dem „*duplex ordo essendi*“ entspricht wiederum die doppelte Seinsordnung des Natürlichen und des Übernatürlichen. Dabei ist zu bedenken, dass der Erkenntnismodus des Glaubens bereits im natürlichen Bereich von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, dass aber auch im Bereich der Transzendenz nicht nur mit dem Glauben, sondern auch mit der Vernunft, also mit der natürlichen Reflexion, gearbeitet wird, sofern die menschliche Vernunft zur Existenz Gottes und zu seinen grundlegenden Eigenschaften vordringen kann, nämlich auf dem Weg über das schlussfolgernde Denken.

Daraus folgt, dass man die philosophische Gotteserkenntnis bei reflektierter Begrifflichkeit nicht als Glauben oder als Gottesglauben bezeichnen kann. Denn den Gott der Philosophen *erkenne* ich, während ich an den Gott der Offenbarung, den ich nicht mit meiner natürlichen Erkenntniskraft erreichen kann, an den ich nur *glauben* kann.

Die Frage: Glaubst du an Gott? müsste demnach korrekterweise lauten: Erkennst du die Existenz Gottes an? Das ist nämlich im Allgemeinen mit dieser Frage gemeint. Wenn ich aber richtig formuliere, kann die Frage: Glaubst du an Gott? nur meinen: Glaubst du, dass Gott sich geoffenbart hat? Oder glaubst du an den Gott der Offenbarung?

Die natürliche Gotteserkenntnis ist die Grundlage der rationalen Glaubensbegründung. Gibt es keine natürliche Gotteserkenntnis, so gibt es keine rationale Glaubensbegründung. Ohne die philosophische Gotteserkenntnis und die philosophische Erkenntnis der „*praeambula fidei*“ hängt die rationale Glaubensbegründung in der Luft.

Hinsichtlich der Frage, ob Gottesglaube und Gotteserkenntnis miteinander vereinbar sind, gab ich der Lösung des Thomas von Aquin den Vorzug, der meint, eine Wahrheit, die der eine wisse, könne der andere glauben und ein und derselbe Mensch könne um Gott wissen, sofern dieser der Urheber der natürlichen Ordnung sei, und er könne an Gott glauben, sofern er der Urheber der übernatürlichen Ordnung sei. Ich zitierte in diesem Zusammenhang den berühmten Satz der *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin (q. 1 a. 5): „*Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum*“. Thomas erklärt in diesem Zusammenhang, dass die mit dem Wissen verbundene klare Einsicht in die Wahrheit nicht zusammen mit dem Dunkel des Glaubens bestehen kann. In seiner Lösung des Problems recurriert er auf die Verschiedenheit nicht des *Formalobjektes*, sondern des *Materialobjektes*.

In der natürlichen Gotteserkenntnis, die von der Welt aufsteigend an das Geheimnis Gottes heranführt, erhalten wir Erkenntnisse über Gott, über seine Existenz und über einige grundlegende Elemente seines Wesens in freier Gewissheit, wie das durchweg bei den philosophischen Erkenntnissen und überhaupt in den Geisteswissenschaften in der Regel der Fall ist. Bei der Gottesfrage und bei allen Fragen, deren Antworten in den Bereich der freien Gewissheit gehören, gibt es keine Evidenz, die als solche einen gewissen Zwang auf die Zustimmung des erkennenden Subjektes ausübt. Hier ist es vielmehr so, dass der *Wille* beteiligt ist an der Zustimmung, und zwar an der Lenkung der Aufmerksamkeit auf den

Gegenstand der Erkenntnis und an der Zustimmung zu ihr. Aber es handelt sich hier um eine Gewissheit, um eine „certitudo“, nicht um eine Wahrscheinlichkeit, nicht um eine „probabilitas“. Von einer „certitudo“ sprechen wir, wenn kein „dubium prudens“ zurückbleibt, kein vernünftiger Zweifel. „Dubia prudentia“ können mit der freien Gewissheit *nicht* einhergehen, wohl aber „dubia imprudentia“ oder „emotionalia“.

10.. November 2016 (8)

Ich sprach über die freie Gewissheit, die wir von der notwendigen Gewissheit unterscheiden. Um sie geht es in den Geisteswissenschaften und bei existentiellen Wahrheiten. Dabei betonte ich, dass die Hinführung zu den Erkenntnissen der freien Gewissheit nicht immer gelingt, etwa die Hinführung zu der Gewissheit: Gott existiert. Bei der freien Gewissheit oder bei Erkenntnissen, die unter die Rubrik der freien Gewissheit fallen, spielen neben den intellektuellen Hindernissen immer auch ethische und affektive Hindernisse eine Rolle, mehr oder weniger jedenfalls.

Es ist hier, bei der Gottesfrage, auch zu bedenken, so stellte ich fest, dass es immer leichter ist, die Gewissheit von der Existenz Gottes auf dem vorwissenschaftlichen Weg zu gewinnen als auf dem wissenschaftlichen, denn bei dem wissenschaftlichen Weg sind alle Einwände, die gemacht werden und gemacht werden können, zu berücksichtigen und zu entkräften.

Ich stellte sodann fest in der letzten Vorlesung, dass das Wissen, das wir im Nachdenken, also mit Hilfe unserer natürlichen Vernunft, über die Gottesfrage erreichen können, nicht sehr umfangreich und nicht sehr tief und vor allem nicht sehr lebendig ist. Mit Hilfe der natürlichen Vernunft erkennen wir Gott als das „ens a se“, als den „actus purus“, als die „causa prima“, als das „summum esse“ und als das „summum bonum“, als die unendliche Seins- und Wertfülle und gegebenenfalls noch als personales Wesen. Der Gott, den wir mit Hilfe der natürlichen Vernunft erreichen, ist der Gott der Philosophen. Von ihm unterscheiden wir den Gott der Offenbarung. Er ist identisch mit dem Gott der Philosophen, aber das, was wir von ihm erfahren, übersteigt unser Denken, das Denken der natürlichen Vernunft. Der Gott der Philosophen schenkt dem Menschen keine existentielle Begegnung, ihn kann der Mensch nicht anbeten. Und er bleibt stumm. Somit erfüllt er nicht die tiefere Sehnsucht, die im Menschen erwacht angesichts der Gottesvorstellung. Der Gott der Philosophen gewährt dem Menschen nicht jenen Kontakt, den er sucht, wonach er sich sehnt, wie das die vielen und vielfältigen Religionen beweisen, die sich freilich faktisch als Weg von unten nach oben erweisen, nicht als Weg von oben nach unten, wenngleich sie in der Regel genau diesen Anspruch auch erheben, den Anspruch, Offenbarungen Gottes zu sein. Die Offenbarungen in den Religionen sind jedoch keine übernatürliche Ansprache durch Gott, sondern eine spezifische Form der philosophischen Gotteserkenntnis.

Durch das Denken kann sich der Mensch nur an die Außenseite jenes Geheimnisses der Transzendenz herantasten, das wir Gott nennen. Das ist dem Menschen 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 die Offenheit des Menschen für die Innenseite des göttlichen Geheimnisses, für den Geheimnisreichtum Gottes, soern dieser Gott sich offenbart.

Darüber, über das innere Leben Gottes, kann der Mensch nur demütig hörend, horchend und gehorchend, etwas erfahren, durch die demütige Annahme der Offenbarung im Glauben. Wird ihm eine solche Offenbarung tatsächlich geschenkt, das aber ist geschehen im Alten und im Neuen Testament, darf der Mensch sich ihrer nicht entziehen, *kann* er sich ihrer nicht entziehen, ohne - objektiv betrachtet - schwer schuldig zu werden.

Am Ende der letzten Vorlesung kamen wir noch auf die fragwürdige oder zumindest missverständliche Rede von der Gotteserfahrung zu sprechen. Ich stellte fest, dass wir von Gotteserfahrungen nur sprechen können in einem weiteren Sinne, in einem mittelbaren Sinn. Denn 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, aber nur in ihren Wirkungen, genauer in ihren innerweltlichen Wirkungen.

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

Was wir in der Gotteserfahrung oder in der Glaubenserfahrung oder auch in der Erfahrung der Gnade erfahren, das sind stets nur die weltimmanenten oder die innerweltlichen Wirkungen der Transzendenz. Zu der welttranszendenten Verursachung dieser Wirkungen kann aber der Gläubige nur dann vorstoßen, wenn das auf Grund eines Kausalschlusses geschieht. Das gilt auch hier, nicht anders als bei der Frage nach der Existenz Gottes. Nur der Gläubige kann hier zu der mehr oder weniger großen Gewissheit kommen, dass diese Wirkungen in einem konkreten Fall in Gott ihren Ursprung haben und dass sie daher eine Brücke zu Gott oder zur Transzendenz darstellen. Etwas anderes ist es, wenn wir angesichts der Erfahrung eines wunderhaften Vorgangs auf Gott, beispielsweise bei der Heilung von einer unheilbaren Krankheit, als den Urheber schließen.

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.

Den so genannten Gottes- oder Glaubenserfahrungen liegt immer 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.

Ich wies in diesem Zusammenhang hin auf das eucharistische Sakrament und seine Wirkungen.

14. November 2016 (9)

Ich betonte in der letzten Vorlesung, dass Gott und die Transzendenz immer nur mittelbar erfahren werden können. Das erklärt sich daraus, dass das menschliche Erkennen immer bei der sinnhaften Erkenntnis beginnt, wie Thomas von Aquin bereits nachdrücklich betont

hat: „Omnis cognitio hominis incipit a sensibus“. Das ist wiederum dadurch bedingt, dass der menschliche Geist an die Materie gebunden ist, die Transzendenz aber nicht materieller Natur ist und nicht durch die Sinne erreicht werden kann.

Wenn uns diese Zusammenhänge klar sind, werden wir uns nicht wundern über die Ab-senz von religiösen Erfahrungen im konkreten Fall oder werden wir in dieser Absenz nicht gar ein Argument gegen die Wirklichkeit der übernatürlichen Realitäten sehen. Wir werden nicht mehr auf Glaubens- und Gotteserfahrungen *warten*, uns ihnen gegenüber jedoch *öff-nen* durch eine entsprechende gläubige Einstellung. Und wenn sie völlig *ausfallen*, die re-ligiösen Erfahrung oder die Erfahrung Gottes, werden wir als gläubige Menschen nicht be-unruhigt sein, wissen wir doch, dass es nicht zum Wesen der übernatürlichen Realitäten gehört, dass sie, wenn sie präsent sind, von den Menschen auch erfahren werden.

Wichtig ist dass alle religiösen „Erfahrungen“ ganz und gar dieser Welt angehören. Dass sie von Gott gewirkt sind, erschließen wir, vernünftiger Weise. Aber *dieses* rationale Schlussverfahren kann nur auf dem Fundament des Glaubens erfolgen.

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, erkenntnismä-ßiges 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 Wirklichkei-ten. Alles, was wir erleben, ist immer nur diese unsere Welt, die Transzendenz erreichen wir dabei lediglich durch ein Schlussverfahren auf der Grundlage des Kausalprinzips oder durch den begründeten Glauben, dass Gott hier am Werk ist. Aber auch der begrün-dete 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.

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.

Die Begriffe „Glaubenserfahrung“ oder „Gottenserfahrung“ sind also mit Vorsicht zu verwenden in der Theologie. 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.

Es handelt sich hier um ein Kernproblem der gegenwärtigen Theologie. Die allenthalben zu beobachtende Verwirrung gründet in der begrifflichen Unklarheit, vor allem in der klaren Scheidung zwischen den beiden Seins-Ebenen, nämlich der Immanenz und der Transzendenz.

Bis zu diesem Punkt des einleitenden Kapitels dieser Atheismus-Vorlesung ging es mir um die *Situation* des gegenwärtigen Atheismus. Ich ging dann über zu einem zweiten Gedankenkomplex im Rahmen dieser einleitenden Bemerkungen, nämlich zum Begriff des Atheismus und begann mit einer Reihe von Distinktionen, um so das Problem des Atheismus als solchen klarer in den Blick zu bringen.

Ich unterschied die religionsgeschichtliche und die philosophische Bestimmung des Atheismus oder den Atheismus im engeren und im weiteren Sinne. Ich stellte fest, dass uns der Atheismus im philosophischen Verständnis als Religionslosigkeit begegnet, im religionsgeschichtlichen Verständnis als Leugnung eines personalen Gottes. Der philosophische Atheismus ist demnach weiter gefasst als der religionsgeschichtliche. Das heißt: Eine atheistische Religion ist im philosophischen Verständnis des Atheismus nicht möglich, wohl aber

im religionsgeschichtlichen. Legen wir das philosophische Verständnis des Atheismus zugrunde, so ist eine atheistische Religion ein Widerspruch in sich.

Als atheistisch im Sinne der Religionswissenschaft wird im Allgemeinen nicht nur der Ur-Buddhismus in Indien verstanden, als atheistisch in diesem Sinne versteht man auch einige weitere indische Religionen, für die das höchste Prinzip das unbeugsame Gesetz des „karma“ ist, das Gesetz der Taten, dem auch die Götter unterworfen sind. 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.

Was die Unerbittlichkeit, also die Absolutheit des „karma“ angeht, gilt jedoch, dass mit einer solchen unpersönlichen Gottesvorstellung in diesen Religionen de facto die Vorstellung einer Vielzahl von Göttern und Dämonen koexistiert und dominiert. Am stärksten gilt das noch für den tibetischen Lamaismus, an dessen Spitze der Dalai Lama steht, der merkwürdiger Weise die besondere Gunst der Medien genießt.

Ich plädierte für einen Begriff von Religion, der möglichst weit gefasst ist, der aber nicht so weit, dass er auch noch die innerweltlichen Ersatzreligionen umfasst. Ich empfahl die Definition von Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto, die die Religion als „Begegnung mit dem Heiligen“ oder als „Umgang mit dem Heiligen“ bestimmen, da die traditionelle Definition im Raum der katholischen Theologie hier ein wenig eng erscheint, wenn da von dem „ordo hominis ad Deum“ die Rede ist.

In der Geschichte gibt es Einzelne, so stellte ich dann fest, die Gott leugnen, nicht aber ganze Völker oder Volksstämme.

Daraus kann man schließen - aber auch noch aus anderen Beobachtungen und Überlegungen -, dass die Religion so sehr zum Menschsein des Menschen hinzugehört, dass man ihn (den Menschen) von dem Phänomen der Religion her geradezu in seiner Eigenart, in seinem Menschsein, beschreiben kann. Ein Tier ist nicht religiös, kann es nicht sein.

Es ist davon auszugehen, dass die Verbindung des Menschen mit der Religion so eng ist, dass sie gar nicht gelöst werden *kann*, zumindest nicht, ohne dass dadurch das „humanum“ in empfindlicher Weise gestört wird. Die enge Verbindung von Mensch und Religion ist ein

Faktum, das auch dann noch gilt, wenn man nachweisen könnte, dass es doch irgend-wann in der Geschichte einmal einen Volksstamm gegeben hat oder gibt, der keine Religion hatte oder hat.

Den Atheismus im weiteren Sinne, im Sinne von Religionslosigkeit, gibt es zwar nicht bei ganzen Völkern, jedenfalls nicht nachweisbar, wohl aber als philosophisches System, und zwar, geschichtlich betrachtet, in vier Formen, nämlich (1) in den materialistischen Systemen, also im Atomismus der Antike, das heißt: bei den Kynikern und Epikureern sowie bei einigen Philosophen der Renaissance, die an die Antike anknüpfen, (2) im Naturalismus der Aufklärung, (3) im dialektischen Materialismus des Marxismus des 19. Jahrhunderts und (4) im atheistischen Existentialismus des 20. Jahrhunderts. Dazwischen liegen der ältere und der moderne Positivismus, der eigentlich agnostizistisch ist, und der postulato-rische Atheismus eines Friedrich Nietzsche, der eigentlich antitheistisch ist. Eine in gewisser Weise offene Frage ist dann die, ob der neuzeitliche Idealismus atheistisch oder pantheistisch oder gar theistisch aufzufassen ist.

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass man in der Antike oft auch solche als Atheisten bezeichnet hat, die der zeitgenössischen oder der herrschenden Gottesvorstellung oder Religion widersprachen. Ein Paradebeispiel ist hier Sokrates, der wegen seiner angeblichen Gottlosigkeit sterben musste.

Es ist das Gleiche, wenn später im Römerreich die Christen immer wieder wegen des Verbrechens des Atheismus verfolgt und zum Tode verurteilt wurden, weil sie den Kaiserkult ablehnten.

17. November 2016 (10)

In der Geschichte gibt es Einzelne, so stellte ich fest in der letzten Vorlesung, die Gott leugnen, nicht aber ganze Völker oder Volksstämme. Daraus – aber auch noch aus anderen Beobachtungen und Überlegungen – kann man schließen, dass die Religion so sehr zum Menschsein des Menschen hinzugehört, dass man ihn (den Menschen) von dem Phänomen der Religion her geradezu in seiner Eigenart, in seinem Menschsein, beschreiben kann. Ein Tier ist nicht religiös, kann es nicht sein.

Es ist davon auszugehen, dass die Verbindung des Menschen mit der Religion so eng ist, dass sie gar nicht gelöst werden *kann*, zumindest nicht, ohne dass dadurch das „humanum“ in empfindlicher Weise gestört wird. Die enge Verbindung von Mensch und Religion ist ein Faktum, das auch dann noch gilt, wenn man nachweisen könnte, dass es doch irgend-wann in der Geschichte einmal einen Volksstamm gegeben hat oder gibt, der keine Religi-on hatte oder hat.

Im konkreten Fall kann ein fragwürdiger Theismus den Atheismus verschulden, im Hinblick auf einen Einzelnen wie auch im Hinblick auf größere Gruppen von Menschen, ja, auch im Hinblick auf ganze Epochen 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 die Katechese der Kirche.

Den Atheismus im weiteren Sinne, im Sinne von Religionslosigkeit, gibt es zwar nicht bei ganzen Völkern, jedenfalls nicht nachweisbar, wohl aber als philosophisches System, und zwar, geschichtlich betrachtet, in vier Formen, nämlich (1) in den materialistischen Systemen, also im Atomismus der Antike, das heißt: bei den Kynikern und Epikureern sowie bei einigen Philosophen der Renaissance, die an die Antike anknüpfen, (2) im Naturalismus der Aufklärung, (3) im dialektischen Materialismus des Marxismus des 19. Jahrhunderts und (4) im atheistischen Existentialismus des 20. Jahrhunderts. Dazwischen liegen der ältere und der moderne Positivismus, der eigentlich agnostizistisch ist, und der postula-torische Atheismus

eines Friedrich Nietzsche, der eigentlich antitheistisch ist. Eine in gewisser Weise offene Frage ist dann die, ob der neuzeitliche Idealismus atheistisch oder pantheistisch oder gar theistisch aufzufassen ist.

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass man in der Antike oft auch solche als Atheisten bezeichnet hat, die der zeitgenössischen oder der herrschenden Gottesvorstellung oder Religion widersprachen. Ein Paradebeispiel ist hier Sokrates, der wegen seiner angeblichen Gottlosigkeit sterben musste.

Es ist das Gleiche, wenn später im Römerreich die Christen immer wieder wegen des Verbrechens des Atheismus verfolgt und zum Tode verurteilt wurden, weil sie den Kaiserkult ablehnten.

Als eine weitere Distinktion - neben der Unterscheidung eines religionsgeschichtlich verstandenen und eines philosophisch verstandenen Atheismus - brachte ich die Unterscheidung eines negativen und eines positiven Atheismus oder eines naiven und eines reflektierten Atheismus. Wie der reflektierte Atheismus auch als skeptischer Atheismus bezeichnet wird, so wird der naive Atheismus auch als anonymer bezeichnet. Es fragt sich allerdings, ob es so etwas wie einen negativen oder naiven Atheismus, also ein völliges Nichtwissen von Gott überhaupt geben kann angesichts der Tatsache, dass die Religion zum Wesen des Menschen gehört, angesichts der Tatsache, dass der Gottesgedanke zwar nicht evident ist, dass er sich aber sehr leicht einstellt beim Menschen. Die ältere Auffassung verneinte die Möglichkeit des Nichtwissens von Gott, ich vertrat die Meinung, dass, *weil* der Mensch in seinem wesentlichen Menschsein verkümmern kann, heute mehr denn je, so etwas möglich ist wie eine „*incapacitas Dei*“. Diese ist dann allerdings die Folge einer Zerstörung des Menschen in der Tiefe seines Wesens, die sich in einem solchen Fall auch auf anderen Gebieten auswirken muss. Die „*incapacitas Dei*“ des modernen Menschen ist unzweifelhaft eine Form des negativen Atheismus, die Folge der Zerstörung des Menschen in der Tiefe seines Wesens.

Ich betonte sodann, dass man jene Haltung, in der man agnostizistisch die Erkennbarkeit Gottes bzw. die Erkennbarkeit der Existenz Gottes bestreitet, zuweilen als negativen Atheismus versteht oder verstanden hat, was nicht unbedingt sinnvoll ist, weil der Agnostiker keine explizite Entscheidung gegen die Existenz Gottes fällt, weil er die Existenz Gottes –

theoretisch jedenfalls - offen lässt, wenngleich diese seine Position de facto oft auf eine *positive* Leugnung der Existenz Gottes hinausläuft.

Wir unterscheiden also zum einen den Atheismus im Verständnis der Religionsgeschichte und der Philosophie und zum anderen den positiven und den negativen Atheismus. Eine weitere Distinktion, die ich brachte, ist die Unterscheidung zwischen einem praktischen Atheismus und einem theoretischen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der negative Atheismus nicht mit dem praktischen Atheismus zusammenfällt, jedenfalls nicht prinzipiell. Den praktischen Atheismus nennt man auch Indifferentismus. Es handelt sich bei ihm um eine indifferente Haltung, in der aus der theoretischen Anerkennung Gottes keine praktischen Folgerungen gezogen werden. Die Anerkennung der Existenz Gottes ist in diesem Fall in der Regel allerdings sehr oberflächlich und mehr durch das Herkommen bestimmt, weshalb der praktische Atheismus in nicht wenigen Fällen auch zum theoretischen wird, nämlich dann, wenn der praktische Atheist tiefer nachdenkt und seine Praxis der Theorie angleicht.

Eine weitere und letzte Unterscheidung, die ich nannte, ist die Unterscheidung zwischen dem militanten und toleranten Atheismus. Es scheint so zu sein, dass die militanten Formen des Atheismus dominant sind, in jedem Fall gehen sie mit einem äußeren Triumphalismus einher.

Was die Militanz angeht, müssen wir unterscheiden zwischen der Militanz der einzelnen Richtung und jener der einzelnen Vertreter. Im letzteren Fall impliziert die Militanz eine Reihe von psychologischen Momenten, nämlich Enttäuschungen, Fehlformen der früheren religiösen Betätigung, Unsicherheit und Selbstbehauptung oder gar verborgene Zuneigung. Gerade die Unsicherheit des Atheismus, in dem die letztlich unzerstörbare metaphysische Unruhe sich immer wieder Geltung verschafft, ist ein Anknüpfungspunkt für das missionarische Gespräch. In der Unsicherheit des Atheismus zeigt sich, dass auch für den dezidierten Atheisten die Gottesfrage entgegen dem äußeren Anschein nach wie vor auf der Tagesordnung steht, zumindest latent.

Sehr oft ist der Atheismus nur scheinbar das Ende des Gottesthemas. In vielen Fällen oder vielleicht gar in den meisten Fällen lässt die Gottesfrage auch den dezidierten Atheisten nicht zur Ruhe kommen. Darin wird deutlich, dass der Mensch auf die Transzendenz hin angelegt ist. Als geistiges Wesen überschreitet der Mensch sich immerfort, verweist er in seiner Größe wie auch in seiner Kleinheit auf das ganz Andere, in seiner Unbegrenztheit wie auch in seiner

Begrenztheit. Bereits der Kampf gegen einen Gott, der nicht existiert, ist innerlich widersprüchlich. Gegen einen Gott, der nicht existiert, braucht man nicht zu kämpfen, vor allem nicht mit solch starken Emotionen, wie sie uns hier oftmals begegnen.

In der Regel ist auch der Atheist nicht frei von Zweifeln, und oft ist es auch so, dass er später, etwa in den kritischen Phasen seines Lebens, vielleicht auch im Alter, wieder ab-rückt von seiner atheistischen Einstellung. Das ist indessen nicht immer der Fall, wie etwa Platon meint. Gerade heute hält sich der Atheismus häufiger durch als in früheren Zeiten, da er sich auf dem Hintergrund einer völlig säkularisierten Welt entfaltet.

Ich erwähnte noch eine Reihe von Organisationen, die bewusst den Atheismus verbreiten: Die Weltunion der Freidenker, die sich aus vielen nationalen Freidenker-Verbänden zusammensetzt, die Internationale Humanistische Union und die auf Ernst Haeckel zurückgehende Freigeistige Union, die Nachfolgerin des so genannten Monistenbundes. In den Dienst des Atheismus treten aber auch Einzelpersonen, die im eigenen Auftrag den Atheismus propagieren. Indirekt tritt in den Dienst des Atheismus auch die allgemeine Demoralisierung der Menschen, wie beispielsweise der Genderismus.

Genährt wird der sich ausbreitende Atheismus der Gegenwart allgemein gesprochen durch ein Phänomen, das wir als Metaphysikverlust bezeichnet haben. Mit ihm ist nicht nur die Existenz Gottes negiert oder unlösbar geworden, mit ihm sind auch die Praeambula fidei und ihre rationale Sicherung grundlegend in Frage gestellt. Als Praeambula fidei bezeichnen wir neben der Existenz Gottes die Existenz der unsterblichen Geistseele, die Personalität und Freiheit des Menschen, seine sittliche Verantwortung und seine Befähigung zur Erkenntnis der Wahrheit. Solche Erkenntnisse sind von grundlegender Bedeutung für den gläubigen Christen und für die rationale Fundierung seiner Glaubensentscheidung. Ohne sie hängt der Glaube in der Luft. Wenn er trotzdem durchgehalten wird, kann er nur sehr schwach sein, vor allem kann er dann keine besondere missionarische Kraft entfalten.

Dem Atheismus der Massen geht der verbreitete Atheismus der Philosophen voraus. Das heißt: Der Metaphysikverlust der Philosophen führt schließlich zum Atheismus der Massen. Die Philosophen denken heute - etwas schematisch ausgedrückt - entweder marxistisch oder positivistisch. Sie reduzieren damit die Metaphysik auf Soziologie und verstehen das Geistige als Überbau über die Produktionsverhältnisse, oder sie streichen die Metaphysik

ersatzlos. Der Marxismus und der Positivismus bestimmen heute in vergrößerter Form das Denken einer wachsenden Zahl von Menschen.

Der Positivist behauptet, die Wahrheit sei relativ und der Mensch sei in moralischer Hinsicht autonom, der Marxist behauptet, die Gottesvorstellung und die Religion seien Projektionen menschlicher Sehnsüchte.

Zwar ist hinsichtlich der Haltung zur Metaphysik in der Postmoderne ein gewisser Umschlag erkennbar, aber dieser erfolgt in einer völlig irrationalen Form und kann von daher nur schwerlich den Weg zum christlichen Theismus ebnen.

21. November 2016 (11)

Ich sprach in der letzten Vorlesung über den Metaphysikverlust der Gegenwart, der heute zum Atheismus der Massen führt. Ich betonte, dass die Philosophen heute entweder marxistisch oder positivistisch denken und dass sie somit die Metaphysik auf Soziologie reduzieren und das Geistige als Überbau über die Produktionsverhältnisse verstehen oder die Metaphysik ersatzlos streichen. Ich stellte fest, dass sich in wachsendem Maß die Menschen der Moderne und der Postmoderne dieses Denken zu Eigen machen. 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.

Die Selbstzerstörung der Metaphysik und damit die Erosion des Wahrheitsbegriffs ist letztlich ein Erbe des Idealismus, wenngleich der geistige Vater des Idealismus, Immanuel Kant, das nicht beabsichtigt hat. Ihm ist es darum gegangen, gegen den Skeptizismus seiner Zeit, Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele fest zu verankern im Bewusstsein des Menschen. Aber de facto hat er die Auflösung der Metaphysik eingeleitet.

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 ver-

bleiben. Gibt es an einem Punkt Wesenseinsicht, dann ist die Metaphysik bereits da, die-se Wesenseinsicht ist aber bereits vorausgesetzt im Anspruch des Idealismus, die Wahr-heit zu sein. Der Idealismus bestreitet die Wesenseinsicht, jene Wesenseinsicht, die er voraussetzt für die Behauptung, dass es sie nicht gibt.

Angesichts dieser Situation ist eine Erneuerung der Philosophie, die sich heute mehr als selbstkritisches Denken versteht, denn als sachzugewandtes Erkenntnisbemühen, und die sich im Grunde in einer tiefen Krise befindet - wie im Grunde viele Wissenschaften, wenn nicht gar alle -, angesichts dieser Situation ist eine Erneuerung der Philosophie notwendig, speziell aus der Sicht des Theologen, der sich um die rationale Fundierung des Glaubens bemüht.

Im Marxismus wird die Philosophie zur Ideologie. Karl Marx († 1883) sagt, die Philoso- phie 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“.

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 un- bedingten Gültigkeit des Kausalprinzips, näherhin des Gesetzes vom zureichenden Grund, öffnet damit aber dem Irrationalismus und dem Subjektivismus Tür und Tor

Der Idealismus mit seiner Infragestellung der Metaphysik ist der entscheidende Grund letztlich für alle Querelen in der Theologie und in der Kirche heute, weil er das fideisti- sche Glauben als die einzige Möglichkeit übrig lässt.

Dennoch wird er heute mitnichten von allen Theologen beklagt, nicht einmal von allen katholischen Theologen. Viele von ihnen, wohl die Mehrzahl, sehen gar nicht mehr die Notwendigkeit der metaphysischen Verankerung des Glaubens ein, ja, nicht selten bestrei- ten sie gar explizit die *Möglichkeit* metaphysischer Erkenntnis *und* auch ihre *Notwendig-keit* als Voraussetzung für einen vernunftgemäßen Glauben.

Damit vertreten sie einen fideistischen Glauben, einen Glauben, der nicht in der Vernunft, sondern einfach im Glauben fundiert ist, der also in der Luft hängt. Dieses Denken hat freilich bereits eine jahrhundertelange Geschichte im protestantischen Glaubensverständnis, weshalb es ja, jedenfalls bis in die Gegenwart hinein, im protestantischen Raum die theologische Disziplin der Fundamentaltheologie nicht gegeben hat. Aber es wird damit nicht wahr, dieses Denken. Im Protestantismus ist man skeptisch gegenüber der Philosophie, nicht zuletzt auch deshalb, weil man hier von einer absoluten Zerstörung der menschlichen Natur durch die Ursünde ausgeht, von einer seinshaften Zerstörung des Verstandes und des Willens. Bei solcher Überbetonung der Ursünde ist die menschliche Natur durch die Ursünde nicht verwundet, sondern zerstört. Das ist eine der Grundthesen der Reformatoren. Für Luther galt daher das Axiom „credo, quia creditur“. Erst neuerdings entfaltet sich innerhalb der protestantischen Theologie hier und da zaghaft so etwas wie eine rationale Fundierung des Glaubens, so etwas wie Fundamentaltheologie.

Die entscheidenden Probleme des Glaubens und der Theologie liegen, so betonte ich, nicht in der Exegese oder in anderen Disziplinen der Theologie, sondern in der Philosophie, die die Basis eines vernunftgemäßen Glaubens ist und der Theologie das notwendige Instrumentarium liefern muss. Das Problem ist der *Fideismus*, der auf die Philosophie als Begründung des Glaubens verzichtet, pragmatisch oder prinzipiell. 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 meines Erachtens nur instrumentalisiert.

Dem Fideismus liegt eigentlich die Nichtbewältigung des Verhältnisses von Natur und Gnade zugrunde. *Sie*, die Nichtbewältigung des Verhältnisses von Natur und Gnade, bedingt auch letztlich die Polarisierung in der Kirche und in der Theologie, die eben nicht ein hermeneutisches, sondern ein philosophisches Problem ist. Das gilt auch etwa für Rudolf Bultmann. Nicht die Entmythologisierung ist das eigentliche Problem seiner Theologie, sondern seine philosophische bzw. heideggerianische Vorentscheidung.

In diesem latenten oder offenen Fideismus dürfte übrigens auch der eigentliche, der tiefere Grund für den gegenwärtigen Dissens in der Kirche und in der Theologie liegen, für die vielen Streitereien und Auseinandersetzungen, in der Infragestellung der „praeambula fi-dei“ oder in der Negierung der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis oder - anders ausgedrückt - in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, das heißt: nach dem Verhältnis von natürlichem Erkennen und übernatürlichem Glauben. Das entscheidende Problem ist also das fideistische Glauben oder der Verzicht auf die Metaphysik.

Daher ist die Erneuerung der Metaphysik ein Gebot der Stunde. Sie ist die entscheidende Voraussetzung für die Überwindung des Atheismus und der aus ihm hervorgehenden Glaubenskrise. Sie meint eine Rehabilitation der Vernunft, die stets ein wichtiges, ein grundlegendes katholisches Prinzip gewesen ist. Bei Chesterton heißt es einmal bezeichnenderweise: „Er ist bestimmt katholisch, denn er glaubt an die Vernunft“. Besser müsste es heißen: Er setzt sein Vertrauen auf die Vernunft.

Rückkehr zur Vernunft, das bedeutet eine Wiederbelebung der *Philosophia perennis*, womit nicht eine Restauration der Scholastik oder der Neuscholastik gemeint ist, sondern eine Weiterführung der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Es geht nicht um eine Restauration. *Sie* ist immer unfruchtbar und unsachgemäß. Nicht eine Restauration ist hier gefordert, sondern eine evolutive Weiterführung des Denkens und des Glaubens, eine Entfaltung des Glaubens und der Theologie in innerer Kontinuität.

Die *Philosophia perennis* bezeichnete ich als eine Verlängerung des gesunden Menschenverstandes, die dem übernatürlichen Glauben den Weg ebnet, der seinerseits den Verstand und das Herz des Menschen vor der Entartung bewahrt und gesund erhält.

Die entscheidenden Prinzipien der *Philosophia perennis*, so stellte ich fest, sind die absolute Geltung des Kausalgesetzes und die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, Überzeugungen, die aus dem Vertrauen zur Kraft der Vernunft hervorgehen. Letztlich geht es hier um die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Intellektes, die wir unreflektiert voraussetzen, die heute aber dank des herrschenden Positivismus theoretisch weithin geleugnet wird.

Im Einzelnen sind es vier Gruppen von Wahrheiten, die den Grundstock der *Philosophia perennis* ausmachen – die *Philosophia perennis* ist die „ewige Philosophie“ –: eine thei-stisch-teleologische Metaphysik, eine objektivistische Erkenntnislehre, eine personalistische Anthropologie und eine perfektionistische Ethik. Das heißt 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, und gemäß dem Axiom „*agere sequitur esse*“ aus dem Wesen der Dinge ihren absoluten Sollensanspruch erkennen.

Die Gottessfrage hat in der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte der Philosophie 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 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, sondern die radikale und universale. Daher ist der Weg von der Philosophie zur Theologie eigentlich nur kurz, deshalb findet die philosophische Reflexion ihren krönenden Abschluss in der Metaphysik. 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.

Ich hatte sodann in der letzten Vorlesung versucht, den Atheismus zu systematisieren. Ich ging dabei aus von der Feststellung, dass der Atheismus recht vielfältig ist und sich in mannigfachen Formen und Spielarten präsentiert, dass sich im konkreten Atheismus die verschiedenen Formen des Atheismus überschneiden können und dass der Atheismus jeweils eine individuelle Prägung hat.

Mit Berufung auf die Grundkräfte des Geistes, Verstand, Wille und Affekt, hatte ich drei Grundformen des Atheismus unterschieden, den intellektuellen, den affektiven oder auch emotionalen und den voluntativen oder volitiven. Dabei muss allerdings gesehen werden, dass es schon hier mannigfache Überschneidungen gibt, besonders darf man dabei nicht verkennen, dass bei aller Dominanz jeweils eines der drei Momente im Atheismus immer

wieder eine rationale Begründung erfolgt, dass also der konkrete Atheist sich explizit stets für einen intellektuellen Atheisten hält.

24. 11. 2016 (12)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung: Wenn wir drei Grundformen des Atheismus unterscheiden, so bezeichnen wir als intellektuellen Atheismus jene Formen des Atheismus, in denen man von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ausgeht, in denen man behauptet, die Religion werde durch die Evolution des menschlichen Geistes überwunden und sie sei ein vorwissenschaftlicher Erklärungsversuch der Welt, was seit dem 18. und 19. Jahrhundert weithin die Position der Naturwissenschaftler ist, wobei zu beachten ist, dass die Naturwissenschaftler in der Gegenwart noch eher, zumindest verbaliter, den Agnostizismus vertreten, womit sich jedoch faktisch im Allgemeinen eine Bevorzugung der Nichtexistenz Gottes verbindet. Über die Leugnung Gottes in den Naturwissenschaften darf uns indessen nicht die Tatsache hinwegtäuschen, dass es heute einzelne prominente Naturwissenschaftler gibt, die sich für den Theismus oder gar für den Gott der christlichen Offenbarung aussprechen.

Der affektive Atheismus knüpft an die ungelöste Theodizee-Frage an. Der voluntative Atheismus leugnet Gott um des Menschen willen, damit der Mensch Mensch sein kann.

Der intellektuelle Atheismus sagt: Es *gibt* keinen Gott!, der affektive oder emotionale: Es *kann* keinen Gott geben! und der voluntative: Es *darf* keinen Gott geben!

Bei den ersten beiden Formen des Atheismus spricht man auch von einem kategorischen Atheismus, bei der letzteren Form des Atheismus spricht man von einem postulatorischen Atheismus.

Man kann die drei genannten Grundformen des Atheismus auch auf die drei Grundstrebungen des Menschen bzw. deren jeweilige Entartung beziehen. 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 des Menschen, sofern die mit ihm verbundene hedonistische Weltsicht das Problem des Übels in der subjektiven Erfahrung zur Eskalation führt, dann korrespondiert 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.

Der tiefste Grund für den Atheismus, in welcher Form auch immer er sich präsentiert, ist indessen oder scheint indessen das prometheische Streben des Menschen zu sein, der sich Gott *gegenüber* oder besser: *von* Gott emanzipieren will. Bei aller Berechtigung unserer Systematisierung des Atheismus nimmt jeder Atheismus zwar eine intellektuelle Begründung in Anspruch, in Wirklichkeit scheint er jedoch - zumindest in der Regel - seine tiefste Wurzel im Autonomiestreben des Menschen zu haben. Sieht man den Atheismus so, dann lösen sich jedenfalls viele Fragen, die sich aus dem Phänomen des Atheismus als solchem ergeben.

Die geistige Klammer der verschiedenen Formen des Atheismus ist von daher der exzessive Glaube des Menschen an sich selbst - man hat hier zu Recht von einer Ur-Häresie gesprochen -, sein maßloses Streben nach Autonomie, seine Selbstüberhebung. Seit der Antike wird das exzessive Streben des Menschen nach Autonomie symbolisch durch die mythische Gestalt des Prometheus dargestellt.

Der Mensch neigt dazu, sich selbst zu überheben, sich selbst zum höchsten Wert zu erklären. Damit richtet er sich und seine Welt jedoch erfahrungsgemäß zugrunde, zerstört er im Grunde seine eigenen Daseinsbedingungen. Darin liegt eine große Tragik. Mit seiner

Selbstüberhebung und mit seinem Stolz richtet sich der Mensch selber zugrunde, sich und seine Welt, und zwar von der Wurzel her. Das lehrt uns die Erfahrung. Vor dieser Wirklichkeit verschließt der Mensch allerdings allzu gern seine Augen. Sein exzessives Streben nach Freiheit und Autonomie führt ihn in eine Versklavung hinein, die tiefer ist als jene, aus der er sich befreien wollte.

Offenheit für die Erkenntnis Gottes meint daher Überwindung der Selbstherrlichkeit. An ihre Stelle muss die Hingabe treten. Ich erinnerte in diesem Zusammenhang an Johann Gottlieb Fichte, der dem Symbol des Prometheus das christliche Symbol der Mariengestalt gegenüberstellt, und in der Hingabe an Gott und seine Ordnung die Quelle der Heilung des Menschen, die Quelle seines wahren Glücks erkennt. 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 als Selbstmord im weiteren Sinne bezeichnen, als geistigen Selbstmord. In der Hingabe an Gott und seine Ordnung sieht Fichte die Quelle der Heilung des Menschen, die Quelle seines wahren Glücks. Diese Hingabe sieht er symbolisch dargestellt in der Mariengestalt, die er der mythischen Gestalt des Prometheus gegenüberstellt.

Ich betonte in der letzten Vorlesung, dass sich der Atheismus zwar stets auf die Vernunft beruft, letztlich aber immer im Willen begründet ist. Der Mensch neigt dazu, sich selbst zu überheben, er neigt immer dazu, in exzessiver Weise autonom sein zu wollen. Das gilt ungeachtet der Einteilung der Formen des Atheismus, wie wir sie hier zu Grunde legen. Unsere Einteilung wird allerdings durch dieses Faktum relativiert.

Daraus folgt, dass bei aller Notwendigkeit der rationalen Auseinandersetzung mit dem konkreten Atheismus der Appell an das, was im Neuen Testament die Metanoia genannt wird, also die Bekehrung oder das Umdenken, nicht zu vermeiden ist und dass die Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht allein auf der rationalen Ebene erfolgen kann.

28. 11. 2016 (13)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass der Atheismus im Grunde immer nur, wenn man ihn recht versteht, als eine Rebellion verstanden werden muss, entweder als Rebellion des Verstandes oder als Rebellion des Affektes bzw. des Gemütes oder als Rebellion des Willens. Als Rebellion des Verstandes ist er vornehmlich gegen den Glauben, gegen die Tugend des Glaubens (!), gerichtet, als Rebellion des Affektes oder des Gemütes ist er vornehmlich gegen die Hoffnung, gegen die Tugend der Hoffnung (!), gerichtet und als Rebellion des Willens ist er vornehmlich gegen die Liebe, gegen die göttliche Tugend der Liebe (!), gerichtet. Glaube Hoffnung und Liebe bezeichnen wir als die frei göttlichen Tugenden.

Ich betonte sodann in der letzten Vorlesung, dass neben den drei Formen des theoretischen Atheismus der *praktische* Atheismus steht, eine vierte Form des Atheismus. Dieser leugnet das Dasein Gottes nicht theoretisch, sondern praktisch, wie es schon der Name dieser Form

der Gottesleugnung zum Ausdruck bringt. Oft geht der praktische Atheismus mit einem mehr oder weniger bewussten theoretischen Theismus einher. Das gilt aber nicht in jedem Fall. Der praktische Atheismus lehnt die Tugend der Gottesverehrung ab, er ist gegen die Tugend der Gottesverehrung gerichtet, die ihre Begründung in der Geschöpflichkeit des Menschen findet. In den Augen Gottes ist er - nach Auskunft des Neuen Testaments – schwerwiegender als der theoretische Atheismus, dieser Atheismus, den wir auch als Athe-ismus der Indifferenz oder der Lauheit bezeichnen können, weil er gegen die Tugend der Gottesverehrung gerichtet ist, die an der Spitze aller Tugenden steht, die noch vor den drei göttlichen Tugenden rangiert. Die Tugend der Gottesverehrung ist dem Menschen gleich-sam ins Herz geschrieben. Schon früher charakterisierten wir den Menschen als ein „ens religiosum“. Das Fehlen der Tugend der Gottesverehrung bedingt in gewisser Weise eine Denaturierung des Menschen. Dessen eingedenk beschäftigt sich die erste Tafel des Dekaloges charakteristischer Weise mit den Pflichten des Menschen gegenüber Gott und bringt damit zum Ausdruck, dass den Pflichten des Menschen gegenüber Gott immer die Priorität zukommt. Glaubensverkündigung und Seelsorge oder Pastoral ist primär Gottesverehrung oder Liturgie und Spiritualität. Das muss heute betont werden, weil das weithin in Ver-gessenheit geraten ist. Die Pastoral geht heute, wenn sie überhaupt noch geht, durchweg ganz andere Wege. Das Stichwort lautet da: Gemeindebetrieb. Sie beschreitet damit einen Weg, den die Protestanten ihr vorausgegangen sind. Wenn das Niveau etwas höher ist, besteht die Pastoral dann in Kirchenkonzerten und ähnlichen kulturellen Veranstaltungen.

Neben einem mehr oder weniger dezidierten theoretischen Atheismus und einem prakti-schen Atheismus begegnet uns heute vielfach das Bekenntnis zu einem völlig undefinier-baren Gott, der so nebelhaft ist, dass er im Grunde nichts anderes ist als eine Apotheose der Fragwürdigkeit des Menschen und der Welt. Diese immer häufiger anzutreffende Gottesvorstellung, wie sie schon beinahe in der Regel die sogenannte wissenschaftliche Theolo-gie bestimmt, rechtfertigt man mit dem Hinweis darauf, dass das Gottesbild der bisherigen 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, einen unverbindlichen Gott zu haben.

Dem liegt nicht zuletzt das heute sehr verbreitete fideistische Glaubensverständnis zu Grunde, wie es in dem Buch „Der Gott Jesu Christi“ von Walter Kasper zum Ausdruck kommt.

In diesem Buch geht es um den Nachweis, dass nicht der Theismus, sondern allein die Trinitätslehre eine angemessene Antwort auf den modernen Atheismus sei und dass im Kontext des Theodizee-Problems Gott Werden, Bewegung und Leiden zugesprochen werden müssten.

Ich hatte Ihnen diese zwei Positionen vorgestellt und erläutert und sie dann mit kritischen Bemerkungen versehen. Sie sind in gewisser Weise typisch für die moderne Theologie, sofern uns in ihnen ein verbreitetes Misstrauen gegen die Philosophie, näherhin gegen die Metaphysik, begegnet. Bestimmend ist dabei der Verzicht auf die Vernunft, auf die Rationalität des Glaubens und der Theologie, und die Hinwendung der Theologie und des Glaubens zur Irrationalität und zum Subjektivismus, zugespitzt: zu einer Hinwendung der Theologie und des Glaubens zur Paradoxie.

Wenn man das Paradoxon im Glauben und in der Theologie etabliert, sind dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet. Man kann hier natürlich darüber streiten, was Ursache und was Wirkung ist. Das ist die alte Frage: Hat der Ziegenbock Hörner, weil er das Bedürfnis hat zu stoßen, oder hat er das Bedürfnis zu stoßen, weil er Hörner hat?

Kasper spricht in seiner Argumentation von der „Häresie des Theismus“ und bringt damit seine Antipathie gegenüber der Metaphysik oder auch gegenüber der Philosophie überhaupt zum Ausdruck, seine Antipathie oder auch sein Misstrauen. Er teilt diese Antipathie oder dieses Misstrauen mit nicht wenigen Theologen heute. Seine These ist die, dass man dem modernen Atheismus lediglich mit der christlichen Trinitätslehre entgegentreten könne. Für ihn ist die einzig haltbare Antwort auf den modernen Atheismus die christliche Trinitätslehre. Dem korrespondiert jenes Faktum, dass er Gott Werden, Bewegung und Leiden zuspricht, auch das ist nur verständlich von seinem Verzicht auf die Philosophie her.

Kasper meint, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus. Der Theismus führe, nicht anders als der Atheismus, zu nihilistischen Konsequenzen. Und man könne den Atheismus von daher lediglich mit der christlichen Trinitätslehre widerlegen. Er leugnet damit die natürliche Gotteserkenntnis und die Rationalität der Theologie und des Glaubens der Kirche, wie sie durch das I. Vaticanum definiert worden sind, definiert im Sinne von dogmatisiert.

Aktuelle Folgen dieser neuen Theologie und dieses neuen Glaubens, dieses Paradigmenwechsels, wie man auch gern sagt, ist das Hauptthema von „Amoris Laetitia“, die Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zur Kommunion, das als solches eigentlich kein echtes Problem darstellt, sondern meines Erachtens richtiger Weise als Versuch zur lehramtlichen Etablierung einer fideistischen Theologie verstanden werden muss.

Gegenüber der Gotteslehre Kaspers ist festzuhalten, dass der dreifaltige Gott nur geglaubt werden kann, dass dieser Glaube 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 nämlich 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 indessen 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 notwendigerweise verborgen. Dieses aber beschreibt das Zentralkonzept des Christentums, die Lehre von der Trinität. Kasper unterscheidet nicht zwischen Personhaftigkeit und Person.

Der philosophische Theismus behauptet nicht die Einpersönlichkeit Gottes, wohl aber das Personsein Gottes. Damit aber lässt er selbstverständlich viele Fragen offen.

Der philosophische Theismus ist, das muss gegen Kasper gesagt werden, identisch mit dem Monotheismus des Alten und des Neuen Testaments. Faktisch ist es so, dass die urchristliche Verkündigung an den philosophischen Theismus anknüpft, nicht an die heidnischen Religionen, die polytheistisch dachten. Ja, das Alte Testament erkennt seinen Monotheismus bereits ausdrücklich wieder im philosophischen Theismus, wie es im Buch der Weisheit (Weish 13, 5) deutlich wird, aber auch immer wieder im Buch der Psalmen. Solche Gedanken wiederholen sich im Neuen Testament in der Apostelgeschichte (Apg 17) und im Römerbrief (Rö 1 und 2).

Ich sprach in der letzten Vorlesung über die These Walter Kaspers, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus. Ich stellte dabei fest, dass Kasper mit dieser These seine Antipathie oder besser: sein Misstrauen gegenüber der „*philosophia perennis*“ zum Ausdruck bringt und dem Gott der Philosophen eine Abfuhr erteilt.

In der Auseinandersetzung mit der These Kaspers betonte ich, dass der Gott der Philosophen nicht als endliche Größe gedacht wird, wie Kasper meint, sondern als die Bedingung der Endlichkeit in ihrer Gesamtheit, als die Antwort auf das „*totum*“ des geschaffenen Seins, währenddessen er selber als das *ungeschaffene* Sein verstanden werden muss.

Also das „*ens a se*“ ist nicht eine endliche Größe. Das ist verfehlt. Die Vorsokratiker und Platon und auch Aristoteles haben Gott mitnichten als „*endliches Wesen*“ gesehen.

Die Dreipersönlichkeit Gottes ist der Philosophie deshalb unzugänglich, weil diese das innere Wesen Gottes betrifft, die Philosophie aber Gott nur als den Endpunkt rationaler Schlussfolgerungen denken und damit lediglich die äußeren Grenzen dieser Wirklichkeit erreichen kann.

Die Position Kaspers verdächtigt die natürliche Theologie und ist misstrauisch ihr gegenüber, derweil deren Rehabilitierung gerade heute von unumgänglicher Notwendigkeit ist. Die Theologie muss die „*praeambula fidei*“ sicherstellen, andernfalls kommt man zu einem offenen oder latenten Fideismus, den das I. Vatikanische Konzil ausdrücklich zurückgewiesen hat. Diesen Fideismus hat auch Papst Benedikt XVI. immer wieder mit großem Nachdruck zurückgewiesen in seinen Ansprachen, wenn er die Hinordnung des Wissens auf den Glauben und die Hinordnung des Glaubens auf das Wissen herausgestellt hat.

Fideistisch ist es auch, wenn Kasper feststellt, der Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens setze den Glauben und seinen Verstehenshorizont voraus, die natürliche Theologie habe Überzeugungskraft nur auf dem Fundament der erfolgten Offenbarung. Dabei verkennt er die biblische Lehre über die natürliche Theologie und die diesbezüglichen Aussagen des Lehramtes der Kirche.

Die Meinung, der rationale Weg zu Gott könne nur dann gelingen, wenn man bereits zum Glauben an den Gott der Offenbarung gekommen sei, oder alle rationale Glaubensbegrün-

dung habe nur den einen Sinn, den schon Gläubigen zu bestärken und sie könne nur von ihm nachvollzogen werden, widerspricht dem katholischen Glaubensverständnis und dem überkommenen Selbstverständnis der katholischen Theologie, wenngleich zugegeben werden muss, dass die gegenwärtige Theologie weithin von diesem Vorverständnis bestimmt ist. Das bedeutet dann allerdings den Verzicht auf eine rationale Glaubensbegründung.

Ohne die natürliche Gotteserkenntnis, unabhängig von der erfolgten Offenbarung, ist eine rationale Glaubensbegründung nicht möglich, wenngleich zuzugeben ist, dass die Offenbarung der Vernunft bei ihren Bemühungen zu Hilfe kommen kann. Die Offenbarung kann somit dem natürlichen Erkennen gleichsam auf die Sprünge helfen, so dass nun das, was prinzipiell auch dem natürlichen Erkennen zugänglich ist, leichter erkannt wird.

Zu der Lehre von dem werdenden Gott und dem Gott, der leidet und leiden kann, stellte ich nur fest, dass man auf diese Weise Widersprüche in das Gottesbild hineinträgt und somit schließlich jeder Verifizierbarkeit der theologischen Aussagen das Grab gräbt. Wenn man das Widerspruchsprinzip nicht mehr respektiert, landet man in einem Offenbarungspositivismus oder Fideismus, der nicht nur jede vernünftige Glaubensbegründung unmöglich und unnötig macht, sondern auch jede feste und klare Aussage im Rahmen der Theologie. Der Fideismus sagt: „Credo quia creditur“. Die klassische katholische Theologie sagt demgegenüber: „Credo quia credibile, sc. rationabiliter“. Die rationale Grundlegung des Glaubens ist durch das I. Vaticanum dogmatisiert worden, mithin die Rationalität der Theologie.

01. 12. 2016 (14)

Zur Frage des leidenden Gottes und des Gottes, der weder allmächtig noch allwissend ist, sei noch soviel gesagt. Ein solcher Gott ist ein Konstrukt auf der Basis einer Theologie des Paradoxons oder der Paradoxien. Wenn man im Glauben und in der Theologie, die sich ja als Reflexion über den Glauben versteht, auf die Vernunft verzichtet, dann wird die Theologie zur Theophantasie., was freilich heute bereits weitgehend der Fall ist. Um das noch einmal am Beispiel des leidenden Gottes zu konkretisieren: Der wirkliche Gott ist unendlich vollkommen. Zudem ist er ungeschaffen und steht damit außerhalb der Zeit. Das bedeutet, dass es bei ihm keinen Wandel und keine Veränderung gibt und geben kann, denn Zeitlichkeit

bedeutet ja Veränderlichkeit oder Wandelbarkeit. Zur Vollkommenheit gehört wesentlich die Abwesenheit auch nur irgendeines Mangels, das ist im Begriff der Vollkommenheit eingeschlossen. Unglück aber ist ein Mangel an Vollkommenheit. Das liegt wiederum im Begriff des Glücks, das Leiden aber ist dem Glück diametral entgegengesetzt. Auch darauf kann man in diesem Zusammenhang verweisen: Das Leiden würde das Werden in Gott hineinragen, denn das Leiden könnte ja nur vorübergehend gedacht werden, denn dass Gott wesenhaft unglücklich wäre würde eine neue Absurdität in Gott hineinragen. Auch können wir von Unglück und von Leiden nur auf dem Hintergrund des Glücks und der Leidlosigkeit sprechen. Von dem Unvollkommenen können wir nur sprechen, wenn wir um das Vollkommene sprechen. Die Theologie des Verzichtes auf die Vernunft ist auch das Fundament der gegenwärtigen Kontroverse um die Kommunion für die geschiedenen Wiederverheirateten. Der entscheidende Gewährsmann des Papstes ist hier der Autor des Buches „Der Gott Jesu Christi“. Die anderen sind Nachbeter, speziell auch der Erzbischof von Wien, der das Problem wohl kaum theologisch durchdacht hat. Wenn er von einer Weiterentwicklung der früheren Lehre spricht, ist das wahrheitswidrig und sophistisch. Eine rationale Rechtfertigung des hier anstehenden Problems ist nicht möglich. Kürzlich meinte ein Theologiestudent, der Papst könnte hier doch mit der Gnade Gottes eine höhere Logik gefunden haben. Die Logik der „ratio“ ist jedoch absolut, wie die Wahrheit immer absolut ist. Was gestern wahr gewesen ist, kann heute nicht falsch sein. Es kann heute noch wahrer sein dank tieferer Erkenntnisse, aber es kann heute nicht falsch sein. Die letzten Denkprinzipien können als Seinsprinzipien nicht falsch sein, weil sie evident sind. Was über die (menschliche) Vernunft hinausgeht, kann nicht „contra ratio-nem“ sein, es kann lediglich „supra rationem“ sein.

Ich hatte dann mit dem II. Kapitel der Vorlesung begonnen, in dem es mir um die Beschreibung und um die Bewertung des intellektuellen Atheismus geht.

Es ist charakteristisch für ihn, dass er in der Religion oder in den Religionen eine naive und reaktionäre Deutung von Welt und Mensch sieht. Demgegenüber betrachtet *er* sich selbst als die einzig realistische und zukunftssträchtige Weltsicht. Für ihn ist der moderne und fortschrittliche Mensch entweder areligiös oder atheistisch, oder er ist nicht modern. In jeder Religion sieht er von daher den Widerpart von Fortschritt und Hoffnung, den absoluten Gegensatz zur Wissenschaft.

Die Wurzeln dieser Auffassung liegen im 18. und 19. Jahrhundert, in der Aufklärung. Der französische Philosoph und Religionskritiker Auguste Comte († 1857), einer der Hauptvertreter des Positivismus des 19. Jahrhunderts, hat sie gefördert durch seine Aufteilung der Geschichte in drei Wissensstadien, wovon die Religion das niedrigste, die Naturwissenschaft das höchste Wissensstadium ist. Comte nennt diese seine Theorie, die sich weithin durchgesetzt hat, das Dreistadiengesetz. Gemäß diesem Gesetz sind Religion, Metaphysik (oder 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.

Seither sieht man die Naturwissenschaften als die höchste Stufe des Wissens an, die Physik und die von ihr abgeleiteten Wissenschaften, die Chemie und die Biologie. Bewusst oder unbewusst identifiziert man seither in wachsendem Maße die Naturwissenschaften mit der Wissenschaft schlechthin, unter Ausklammerung der Geisteswissenschaften, auch der Philosophie und erst recht natürlich auch der Theologie. Seit dieser Zeit 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, den Schöpfungsgedanken paralyisiert und die Welt vollends säkularisiert. Sie haben so 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.

08. 12. 2016 (15)

Ich sprach über die Selbstrechtfertigung des intellektuellen Atheismus, der die Religionen und speziell das Christentum als unvernünftig zu erweisen versucht. Zuletzt wies ich dann darauf hin, dass Gerhard Szczesny, der Begründer Humanistischen Union, die Religion und

speziell das Christentum als den Prototyp einer gegenphilosophischen und gegenwissenschaftlichen Weltauffassung verstehen will. Er charakterisiert das Christentum als Dogmatisierung einer naiven Daseinsinterpretation.

Immer wieder beharrt der intellektuelle Atheismus darauf, dass Dogma und Wissenschaft diametral einander gegenüberstünden. Das gilt jedoch nur dann, wenn und sofern man die Wirklichkeit auf die unmittelbare Sinneserfahrung reduziert. Damit bekennt man sich aber zu jener Weltanschauung oder zu jenem philosophischen System, das wir als Positivismus zu bezeichnen pflegen oder auch als Agnostizismus. Der Positivismus verschließt die Augen jedoch davor, dass der Mensch die unmittelbare Sinneserfahrung überschreiten und durch Abstraktion zu Allgemeinbegriffen und zu allgemeinen Gesetzmäßigkeiten gelangen kann, ganz abgesehen davon, dass der Mensch um seine Existenz weiß, wie sich das in seinem Ich-Bewusstsein zeigt und dass er so kulturschöpferisch sein kann. Der Philosoph Heidegger drückt das so aus: Der Mensch ist das einzige Wesen, das um seinen Tod weiß.

Ich betonte dann in der letzten Vorlesung, dass die natürliche Gotteserkenntnis das entscheidende Fundament eines vernünftigen Glaubens und einer rationalen Theologie ist, weshalb das I. Vatikanische Konzil die philosophische Wahrheit von der rationalen Gotteserkenntnis zu einem formellen Dogma erhoben hat, was freilich nicht wenige Theologen daran hindert, wo anders das Fundament des Glaubens und ihrer Theologie zu suchen. Das Dogma von der natürlichen Gotteserkenntnis wird heute weithin von den katholischen Theologen in Anlehnung an die protestantische Theologie implizit oder auch explizit geleugnet. Das hat die Entleerung der Fundamentaltheologie als rationale Glaubensbegründung zur Folge.

Die Theologie versteht sich im katholischen Selbstverständnis zwar als Glaubenswissenschaft, als eine Wissenschaft, die den Glauben zur Voraussetzung hat, aber sie nimmt diese Voraussetzung nicht kritiklos hin. Sie beschäftigt sich wissenschaftlich mit dem Glauben. In jener theologischen Disziplin, die wir die Fundamentaltheologie nennen, fragt sie nach den Glaubwürdigkeitskriterien des Glaubens, sucht also den Glauben rational zu fundieren. Dabei betrachtet sie die natürliche Gotteserkenntnis als das letzte rationale Fundament des Glaubens. Mit anderen Worten: In der theologischen Disziplin der Fundamentaltheologie geht es also um die Grundlagen der Theologie als Glaubenswissenschaft. Im katholischen Verständnis hat

die Theologie die Grundlagenforschung unter diesem Aspekt mit allen anderen Wissenschaften gemeinsam.

Das letzte Fundament der Fundamentaltheologie, die nach Glaubwürdigkeitskriterien des Glaubens der Kirche Ausschau hält, ist also die philosophische Erkenntnis, dass Gott existiert. Das ist nicht eine Meinung, sondern eine objektive Wahrheit. Das wird da nicht bedacht, wo man behauptet, die Gottesfrage sei nicht eine Frage des Intellektes, sondern des Willens, oder die intellektuelle Beschäftigung mit der Gottesfrage führe zu der Erkenntnis, dass genau so viele Gründe gegen die Existenz Gottes sprächen wie *für* sie sprächen, dass hier also gewissermaßen eine Patt-Situation vorliege. Damit wird der rationale Zugang zur Gotteswirklichkeit geleugnet, der nach katholischer Auffassung nicht nur philosophisch, sondern auch vom Glauben her gesichert ist, weshalb das I. Vatikanische Konzil die rationale Gotteserkenntnis zu einem Glaubenssatz, zu einem formellen Dogma erhoben hat.

Hält man nicht an einer objektiven Begründung des Glaubens fest, wie das im Protestantismus der Fall ist und heute weithin auch im katholischen Lager, kann man den Atheisten entgegenhalten, wenn sie Gottes Existenz negierten, stünde Dogmatik gegen Dogmatik, weil in ihrem Konzept der Atheismus genau so wenig beweisbar sei wie der christliche Glaube.

Gewiss ist der christliche Glaube als solcher nicht *beweisbar*, aber beweisbar ist die Existenz Gottes, *und* es gibt gute rationale Gründe für die Wahrheit des Christentums, was man freilich vom Atheismus eben *nicht* sagen kann. Die Gründe, die gegen die Existenz Gottes vorgebracht werden, sind Scheingründe. Das müsste im Einzelnen gezeigt werden, sei es durch die Philosophie oder sei es durch die Fundamentaltheologie.

Die Gotteserkenntnis verlangt in keiner Weise, dass man die natürlichen Fakten und Ereignisse der Welt unmittelbar auf Gott zurückführt, wie man oft behauptet hat. Das wird oft nicht bedacht in der Polemik gegen die natürliche Gotteserkenntnis. Aufgabe der Einzelwissenschaften ist es, die weltimmanenten „*causae secundae*“ namhaft zu machen. Allein, nach Gott als der „*causa prima*“ zu fragen, also nach dem letzten Grund des Seienden zu fragen, das ist Aufgabe der Metaphysik, die man unter diesem Aspekt auch als natürliche Theologie verstehen kann.

Wenn der Positivismus die Welt auf die Welt der Sinneserfahrung reduziert und jede Metaphysik kategorisch leugnet, so ist das eine *Entscheidung*, keine Erkenntnis. Was hier

übergangen wird, dass ist die Tatsache, dass der Mensch die Fähigkeit hat, von der Sinneserfahrung zu abstrahieren, dass er die Fähigkeit hat, zum Begriff zu kommen bzw. Allgemeinbegriffe zu bilden. Der Mensch hat die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Erkenntnis ewiger Wahrheiten, zur Erkenntnis der Wahrheit über die Welt der Erscheinungen hinaus.

Ich stellte dann noch fest in den letzten Vorlesung, dass es verständlich ist, wenn die rasante Entwicklung der Naturwissenschaften in neuerer Zeit sowie die Entdeckung der geschlossenen Naturkausalität in ihnen und wenn die systematische Erforschung und Nutzbarmachung der Natur Gott aus dem Blick treten ließen, wenn man von daher dann meinte, von den Naturwissenschaften her die Leugnung Gottes rational rechtfertigen zu können und erklärte, der Graben zwischen Glauben und Wissen sei heute unüberbrückbar geworden. Übersehen wird dabei, dass die Gottesfrage die Fragen der Naturwissenschaften sprengt. In der Tat kann man Gott in den Naturwissenschaften nicht finden. Wenn der Naturwissenschaftler Gott findet, tut er das nicht als Naturwissenschaftler, sondern als Philosoph.

Die Dominanz der Naturwissenschaften führt, wenn sie sich verabsolutieren oder wenn man sie verabsolutiert, zum Atheismus. Sie führt dazu, dass man den Menschen an die Stelle Gottes setzt und meint, angesichts der Illusion von der Machbarkeit aller Dinge, ohne Gott auskommen zu können. De facto haben viele heute den Eindruck: Alles geht auch ohne Gott, und zwar ebenso gut wie vorher. Das führt dann dazu, dass sie nicht mehr auf Gott vertrauen, sondern auf den Menschen und auf den Fortschritt der Naturwissenschaften.

Der intellektuelle Atheismus ist im Wesentlichen ein Ausdruck der Verabsolutierung der Naturwissenschaften, als ob sie, die auf viele Fragen eine Antwort geben können, nun auf *alle* Fragen antworten könnten.

Zusätzlich rechtfertigt sich der intellektuelle Atheismus noch gern damit, dass, wie er sagt, die Wissenschaften voraussetzungslos sein müssten, dass man das aber nur von den Naturwissenschaften sagen könne. Nicht könne man das vor allem von jener Wissenschaft sagen, die sich mit dem Glauben beschäftigt oder mit der Religion. Dabei wird allerdings übersehen, dass *alle* menschliche Erkenntnis ihre Voraussetzungen hat, dass auch die Naturwissenschaften ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen haben.

12. 12. 2016 (16)

Ich betonte in der letzten Vorlesung, dass die modernen Naturwissenschaften und ihre vorherrschende Stellung unsere Welt tiefgreifend gewandelt und radikal säkularisiert haben. Sie haben uns klar gemacht, dass die Welt durch eigene Gesetze und Kräfte bestimmt wird, die wir mehr und mehr rational durchschauen und technisch in die Gewalt bekommen, dass unsere Welt eine Welt ist, die wir beherrschen und manipulieren können und die von daher immer mehr aus natürlichen Ursachen erklärbar wird. 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. Das aber ist keine naturwissenschaftliche Frage. Heidegger erklärt: Der Mensch ist das einzige Wesen, das um seinen Tod weiß. Gerade auch die Geheimnisse der modernen Physik, speziell der Elektronik, aber auch die Astrophysik, könnten ein Ahnung von dem vermitteln, was 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“.

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.

Auch erinnert der intellektuelle Atheismus 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 ergeben.

Unter anderem wirft der Atheismus dem 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.

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, speziell in seiner Differenziertheit.

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. Dieses Faktum würde auch die Militanz verständlich machen, mit der sich der Atheismus für gewöhnlich oder zumindest häufig präsentiert.

Gern argumentiert der intellektuelle Atheismus auch mit dem Hinweis darauf, dass die Religion mit ihrer Gottesvorstellung nicht voraussetzungslos sei und dass jene, die religiös seien, unreif und unmündig seien, weil die angebliche Transzendenz in das Reich der Märchen und des Mythos verwiesen werden müssten. Auch weist man darauf hin, dass das Christentum nicht erlaube, seine Grundlagen kritisch zu untersuchen. Zumindest trifft das nicht zu für das katholische Christentum.

Nachdrücklich weisen die Atheisten, speziell die intellektuellen, die Meinung zurück, der Atheismus sei moralisch verwerflich oder zersetzend und zerstörerisch. Diese Auffassung hat vor allem Begründer der Humanistischen Union, Gerhard Szczesny, wiederholt artikuliert und dagegen gehalten, erst die Leugnung Gottes ermögli-che einen wahren Humanismus.

Immer wieder behaupten die Vertreter des Atheismus, vor allem die Vertreter des Atheismus des Verstandes, erst der Atheismus ermögli-che einen wahren Humanismus, er zerstöre die Moral nicht, er sei vielmehr die Grundlage für eine höhere Moral. Das ist eine Behauptung, die der vielfacher Erfahrung widerspricht. Bereits Kant hat darauf hingewiesen, dass die Moral ihr entscheidendes Fundament verliert, wenn sie nicht durch die Transzendenz sanktioniert ist.

Ich wies in der letzten Vorlesung noch darauf hin, dass es nicht verwunderlich ist, wenn die Naturwissenschaften Gott nicht entdecken, sofern man sich klar macht, dass diese es „per definitionen“ mit der Welt zu tun haben, mit der Immanenz, dass Gott aber nicht ein Teil dieser Welt ist, dass Gott als die transzendente Bedingung für die Gesamtheit dessen zu verstehen ist, mit dem sich die Naturwissenschaften beschäftigen. Gott ist nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, er ist nicht eine „causa“ unter den vielen innerwelt-

lichen „causae“, etwa die erste, also die „causa prima“. Gewiss *ist* er die „causa prima“, aber die *transzendente*. Die aber erreicht man nicht durch naturwissenschaftliches For-schen, zu ihr gelangt man erst durch philosophisches Fragen und durch schlussfolgerndes Denken. Auf sie verweist den Naturwissenschaftler die Naturphilosophie.

Demgegenüber betont der Philosoph Max Bense nachdrücklich, die Vernunft verweise den Menschen allein auf die Welt und alle Metaphysik sei luftige Spekulation. Er macht sich damit freilich zum Sprecher vieler.

Der Philosoph Bertrand Russell geht ein wenig anders an die Gottesfrage heran, wenn er die Gottesvorstellung aus der Angst des Menschen erklärt, die seiner Meinung nach durch das Fortschreiten der Naturwissenschaften immer mehr überwunden wird.

Der Philosoph Julian Huxley sieht in der Gottesvorstellung allgemein ein Hindernis für das Denken, nicht nur für die Moral, er meint allerdings zuversichtlich, auf die Dauer werde sie von selbst verschwinden, wenngleich dieses ihr Verschwinden verzögert werde dank der Trägheit des Menschen. Letztere wirke sich hier umso mehr aus, als es sich bei der Verabschiedung der Gottesvorstellung um eine grundlegende und tief greifende Umstel-lung handle.

Der französische Biologe und Philosoph Jacques Monod bezeichnet in diesem Kontext den Menschen angesichts der Lehre von der Evolution als einen Zufallstreffer der Natur.

19. 12. 2016 (17)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung dass der Atheismus des Verstandes die gängige Auffassung bei einer großen Zahl von Naturwissenschaftlern ist. Etwa die Hälfte von ihnen denkt so, also 50 %. Das ergab eine private Befragung bereits vor mehr als drei Jahrzehnten. Hinzukommen ungefähr 40 %, die agnostizistisch oder positivistisch denken, das heißt: Sie lassen die Gottesfrage offen. Und nur 10 % der Naturwissenschaftler dachte dieser Befragung zufolge theistisch.

Der intellektuelle Atheismus versteht den *Menschen* rein biologisch, er bezeichnet ihn schlechterdings als ein hoch entwickeltes Tier. Sofern er Geistiges im Menschen anerkennt, behauptet er, dieses sei so sehr an das stoffliche Substrat, näherhin an das Gehirn des Menschen, gebunden, dass es den Zerfall der körperlichen Struktur nicht überdauern könne, wie das bei der Tierseele der Fall sei. In diesem Denken wird das Geistige im Menschen konsequenterweise auch hinsichtlich seiner Entstehung an die Biologie der Menschen gebunden, sofern sie aus der Materie hervorgeht. Dieses Denken scheint auch weithin der gegenwärtigen Praxis der Organtransplantation zugrunde zu liegen, speziell im Hinblick auf die Frage des Hirntodes, die de facto jede Debatte oder jede Infragestellung unterbindet. Sie wird von der großen Politik getragen, nicht anders die millionenfache Abtreibung der Leibesfrucht. Eine gewisse Tragik liegt darin, dass sich hier die Vertreter der großen Konfessionen zustimmend verhalten – in der Frage der Abtreibung eher leisetreterisch –, sie verhalten sich hier zustimmend zum einen aus Diplomatie, zum anderen, weil sie nicht bereit sind, tiefer nachzudenken. Das gute Einvernehmen mit der Politik und mit dem Zeitgeist scheint ihnen wichtiger zu sein als die Wahrheit.

Ein bedeutendes Argument für seine Position sieht der intellektuelle Atheismus in der von ihm behaupteten Unendlichkeit des Universums, die er an dessen unvorstellbaren zeitlichen

und räumlichen Ausdehnung ablesen zu können vermeint. Die *Entstehung* des Uni-versums erklärt er dann durch die materialistischen Theorien von dem Urknall, von der Evolution und von der Selbstorganisation der Materie. Er erklärt, in seinem *Dasein* verdanke das Universum sich dem Zufall und in seinem *Sosein* sei es das Ergebnis der Evolution. Das ist eine Theorie, die man für gewöhnlich als Darwinismus oder als Neodarwinismus bezeichnet, obwohl sie sich in dieser simplen Form wohl nicht auf Charles Darwin berufen kann.

Ist auch der intellektuelle Atheismus in neuerer Zeit sehr verbreitet bei den Naturwissenschaftlern, so gibt es doch in der Gegenwart einige namhafte Vertreter, die davon abgerückt sind. Ich verwies in diesem Zusammenhang auf das Buch „Wie entsteht Religion“ des US-amerikanischen Philosophen Alfred North Whitehead, das 1985 in deutscher Sprache erschienen ist.

Dezidiert abgerückt von dem Atheismus des Verstandes und seiner Begründung mit den Naturwissenschaften ist der 1976 verstorbene Physiker Werner Heisenberg, wenn er etwa festgestellt hat, nur „der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft“ mache atheistisch, auf dem Grund des Bechers aber warte Gott. Zu solcher Erkenntnis kann der Naturwissenschaftler allerdings nur kommen, wenn er seine Wissenschaft relativiert und sich nicht der philosophischen Frage nach Gott entzieht, die sich dem Menschen gleichsam aufdrängt, wenn er unvoreingenommen nachdenkt.

Bereits Kepler und Newton sahen im 17. und im 18. Jahrhundert in den Entdeckungen der Naturwissenschaften Offenbarungen des göttlichen Geistes. Kepler verstand die Mathematik als im eigentlichen Sinne religiös. Demnach können jene Naturwissenschaftler, die sich heute wieder zum *Theismus* bekennen, an eine alte Tradition anknüpfen.

Papst Pius XII. erklärt in einem Gespräch mit Einstein, die Mathematik sei der Widerschein der Wirklichkeit Gottes und die Religion und die Mathematik seien verschiedene Ausdrucksweisen der göttlichen Exaktheit.

Ich stellte dann noch fest in der letzten Vorlesung, dass die Naturwissenschaften einerseits deshalb leicht zum Atheismus führen können, weil für sie (für die Naturwissenschaften) Gott nicht fassbar ist, weil er die Welt, das Universum, *transzendiert*, und andererseits deshalb, weil unsere Erkenntniskraft durch die Ursünde geschwächt ist und durch die persönlichen

Sünden weiterhin geschwächt wird, vor allem im Hinblick auf existentielle oder philosophische Fragestellungen. Letzteres ist natürlich eine Auskunft, die der *Glaube* gibt. Sie wird allerdings nicht selten durch die alltägliche Beobachtung bestätigt, wenn man die Augen nicht davor verschließt .

Der intellektuelle Atheismus und der Atheismus überhaupt sind deshalb möglich, weil sich die Wirklichkeit Gottes dem geistigen Auge des Menschen nicht aufdrängt, und, mehr noch, weil Gott in der Welt oft geradezu verborgen erscheint, sofern er die Welt transzendiert, transzendiert natürlich nicht im räumlichen, sondern im qualitativen Sinne. Das Endliche ist vom Unendlichen wesentlich unterschieden. Das Unendliche entzieht sich dem Experiment. Im Labor kann man Gott nicht finden. Das Experiment und die Naturwissenschaften können nicht alle Fragen lösen, die Wirklichkeit ist vielschichtiger. Weder der Naturalismus oder der Rationalismus noch der Positivismus oder der Agnostizismus haben ein „fundamentum in re“ im *Erkennen* des Menschen. Ihr Fundament ist in jedem Falle eine willentliche Entscheidung oder einfach das Gefühl oder der Zeitgeist.

Hier ist auch daran zu erinnern, dass die Unvollkommenheiten der Welt zuweilen ein zusätzliches Hindernis sind für die Gotteserkenntnis, sofern Gott *durch* die Unvollkommenheiten der Welt nicht selten stark verhüllt wird. Die Welt ist zwar ein Spiegel Gottes, aber ein zerbrochener – im Glauben würden wir sagen: Seit der Ursünde. Daher bedarf es *noch einmal* einer gewissen Anstrengung, wenn man Gott entdecken will. Das heißt: Zum einen liegt die Existenz Gottes nicht offen zutage, und zum anderen wird sie noch in spezifischer Weise verdunkelt. Daher bedarf es also unter Umständen noch einmal einer besonderen Anstrengung, wenn man Gott entdecken will. Diese aber wird man dort nicht aufbringen, wo man bereits eine materialistische Vorentscheidung, praktisch oder theoretisch, gefällt hat, wo man völlig okkupiert ist vom Animalischen und Triebhaften, wo man bequem ist und in Ruhe gelassen werden will, das heißt wo man den Konsequenzen der Bejahung der Existenz Gottes aus dem Weg gehen möchte und wo man das eigene Ich oder den Menschen allgemein zum Maß aller Dinge machen möchte. Allein, die Anstrengung, Gott aufzuspüren, ist ethisch geboten, weshalb auch die Nichtanerkennung der Existenz Gottes in der Regel als schuldhaft angesehen werden muss. Das lehrt nicht nur das Christentum, das lehren im Allgemeinen auch die Religionen. Das lehren nicht zuletzt auch viele Philosophen, und allzu häufig bestätigt das die alltägliche Erfahrung.

Ich erinnerte in diesem Zusammenhang an die Untugend der Trägheit des Herzens, der „acedia“, die man im Mittelalter als den Mangel an Hochgemutheit und an Freude an Gott definiert hat.

Also: Gott ist kein Gegenstand der Naturwissenschaften, nicht eine Ursache neben anderen Ursachen, die der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung sind, er ist durch die Empirie nicht erreichbar, und seine Existenz ist auch nicht evident. *Und* mit Gott kann man nicht experimentieren, weil er nicht die erste Ursache einer Kette von Ursachen, sondern die transzendente Ursache einer jeden weltimmanenten Ursache und das Fundament der ganzen Kette der Ursachen ist. Es ist von daher nicht sachgemäß, die Existenz Gottes zu leugnen, weil er den Naturwissenschaften nicht zugänglich ist, die keineswegs eine All-kom-petenz beanspruchen können.

13. 01. 2017 (18)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass bereits das Alte Testament die qualitative Jenseitigkeit, die qualitative Transzendenz, Gottes hervorhebt und dass das Neue Testament diesen Gedanken verschiedentlich aufgreift, etwa wenn es betont, dass Gott in unzugänglichem Licht wohnt. Die qualitative Transzendenz Gottes bedingt es, dass man ihn nicht mit Hilfe der Naturwissenschaften entdecken kann, dass man ihn allein entweder über die Philosophie erkennen kann oder über die begründete Annahme der Offenbarung, also entweder über die „ratio“ oder über die „fides“, in der Fachsprache: über die „ratio naturalis“ oder über die „ratio fide illustrata“.

Demnach kann der Naturwissenschaftler Gott nicht finden qua Naturwissenschaftler, wohl aber qua Philosoph und qua offenbarungsgläubiger Mensch. Er würde seine Kompetenz überschreiten, wenn er als Naturwissenschaftler Gottes Existenz bestreiten würde, aber auch dann würde er seine Kompetenz überschreiten, wenn er als Naturwissenschaftler die Existenz Gottes *behaupten* würde. Erst dann kann der Naturwissenschaftler Gott entdecken, wenn er nicht mehr nach der Ursache der Einzeldinge fragt, sondern nach dem Grund für das Ganze. Dann fragt er jedoch nicht mehr naturwissenschaftlich, sondern philosophisch.

Der Naturwissenschaftler *muss* Gott, zumindest methodisch, ausklammern, weil er ja „per definitionem“ nach den weltimmanenten Ursachen fragt. Dann drängt sich ihm aber, sofern er Mensch ist, schließlich auch die Frage nach dem Grund für das Ganze auf, es sei denn, er

widersetzt sich ihr, flieht vor ihr oder unterdrückt sie oder beantwortet sie einfach negativ. Aber selbst dann drängt sie sich ihm im Allgemeinen immer wieder einmal auf. Es gibt nämlich so etwas wie eine metaphysische Unruhe, die alle Menschen umtreibt, auch die dezidierten Atheisten.

Die Erkenntnis der Abwesenheit Gottes im Forschungsbereich des Naturwissenschaftlers hat allerdings auch ein Gutes. Sie kann das Gottesbild des Theisten reinigen. Erinnert sie ihn doch daran, dass Gott der ganz Andere ist, dass er nicht ein Teil unserer Welt ist, sondern ihr tragender Grund, dass wir erst dann auf ihn stoßen, wenn wir die Geschlossenheit des Systems durchbrechen. Solche Zusammenhänge werden manchmal vergessen, etwa wenn man selbstgerecht über Gott redet oder partnerschaftlich mit ihm umgeht oder umgehen zu können vermeint, aber auch wenn man ihm Leiden und Hoffen zuschreibt. Da wird Gott im Grunde zu einem Götzen, also zu einem Gott, den wir uns selber gemacht haben. Der Hintergrund einer solchen Prozedur ist der Zweifel an der Existenz Gottes, wenn nicht gar die Negierung der Existenz Gottes.

Weil Gott transzendent ist im qualitativen, nicht im räumlichen Sinn, deshalb kann er als der Transzendente im Innersten der Welt wirksam sein, und deshalb *ist* er so wirksam. Als der *Transzendente* ist er das unbegreifliche Geheimnis *inmitten* der Welt und inmitten unseres Daseins. So müssen wir es ausdrücken.

Für Gott bzw. für Gottes Existenz kann es also keinen *naturwissenschaftlichen* Beweis geben, und zwar deshalb nicht, weil Gott immateriell ist und unsichtbar und weil er jenseitig ist, jenseitig im qualitativen Sinne, weil er jenseits des naturwissenschaftlich erfassbaren Universums existiert.

Der Naturwissenschaftler kann Gott nicht beweisen, wohl aber der Philosoph. Der Gedankenschritt von der Schöpfung zum Schöpfer auf Grund des evidenten Kausalprinzips ist ein philosophischer oder metaphysischer, nicht ein naturwissenschaftlicher. Es handelt sich hier um eine logische Schlussfolgerung. Mit ihr gelangt man zur Existenz Gottes und zu einigen elementaren Eigenschaften Gottes, nicht weiter, mit ihr macht man allerdings auch keinerlei Erfahrungen mit Gott. Mehr sagt dann über Gott die Offenbarung aus, die entweder im Glauben erfasst und angenommen oder im Unglauben zurückgewiesen wird. Zurückgewiesen wird sie dann, wenn der Mensch den Glauben verweigert. Wenn die Offenbarung im Glauben

erfasst wird, ist das nicht eine willkürliche Bejahung, sondern die Bejahung Gottes auf Grund von Gründen, von rationalen Gründen.

In der Religion wird aus dem *erkannten* Gott der *anerkannte* Gott. Der Religion ist es eigen, dass sie Gemeinschaft mit Gott sucht und vermitteln möchte. In der jüdisch-christlichen Offenbarung gewährt Gott dem Menschen diese Gemeinschaft, und zwar tut er das von sich aus, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist der eigentliche Inhalt der zwei aus der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung hervorgegangenen Religionen, des Judentums und des Christentums.

In den Religionen sucht der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, im Judentum und im Christentum findet er sie. Aber *nur* dort, in diesen zwei Religionen, jedenfalls normalerweise, also „modo ordinario“.

In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Verstandes ist darauf zu achten, dass wir unterscheiden müssen zwischen der *Allwirksamkeit* Gottes und der *Alleinwirksamkeit* Gottes, dass wir aus der *Allwirksamkeit* Gottes nicht seine *Alleinwirksamkeit* machen dürfen. Geschieht das, so kommt man zu einem mythischen oder magischen Weltbild oder auch zu einem pantheistischen. In ihm wird der Unterschied zwischen der „causa prima“ und den „causae secundae“ nicht beachtet. Behauptet man demgegenüber die *Alleinwirksamkeit* des *Menschen*, so kommt man zu einem atheistischen Weltbild. Es ist die Behauptung der *Alleinwirksamkeit* Gottes, die letztlich zur Behauptung der *Alleinwirksamkeit* des Menschen führt.

Die überkommene Lehre von der *Allwirksamkeit* Gottes berücksichtigt die *Eigenwirksamkeit* der Geschöpfe und der Naturdinge, sie berücksichtigt das relative Eigensein der Welt, betont dabei aber das Zusammenwirken Gottes mit den Geschöpfen, den „concursum divinum generalis“, wie ihn die Offenbarung lehrt und unter Umständen auch bereits die Philosophie. Dabei darf man allerdings nicht den Fehler begehen, Gott als innerweltliche Ursache zu verstehen. Es ist vielmehr so, dass Gott als die transzendente Ursache hinter allen weltimmanenten Ursachen steht, mit denen es die natürlichen Wissenschaften zu tun haben, wenn man einmal absieht von der Philosophie, die zwar auch eine natürliche Wissenschaft ist, aber als Universalwissenschaft hier eine Ausnahme bildet.

Die überkommene Lehre von der Allwirksamkeit Gottes stellt fest, dass jedes natürliche Geschehen ganz Gott und ganz den natürlichen Ursachen zuzuschreiben ist. Dabei wirkt der welttranszendente Gott in der Welt durchweg nicht unmittelbar, sondern mittelbar, „mediante natura“, wie wir sagen, durch die Zweitursachen, durch die „causae secundae“.

Vergisst man über die Zweitursachen die Erstursache, so kommt man - wie gesagt - zum Atheismus, vergisst man die Zweitursachen über die Erstursache, vergisst man also das Eigensein der Welt, das relative Eigensein der Welt, so müssen wir sagen, dann kommt man zu einem magischen Weltbild oder auch, unter einem anderen Aspekt, zum Pantheismus.

Ich stellte dann auch noch fest in der letzten Vorlesung, dass jede Wissenschaft ihre Voraussetzungen und ihre Prämissen hat, dass von Voraussetzungslosigkeit im strengen Sinne bei keiner Wissenschaft die Rede sein kann, dass die Wissenschaften jedoch diese ihre Voraussetzungen rational überprüfen müssen. Jede Wissenschaft muss irgendwo ihr Fundament in Frage stellen, um ihre Grundlagen zu sichern, zumindest methodisch. Eine Wissenschaft, die auf solche Selbstkritik verzichtet und ihr System nicht durchbricht, wird zur Ideologie. Das gilt für die Naturwissenschaften nicht weniger als für die Geisteswissenschaften, das gilt selbstverständlich auch für die Philosophie und für die Theologie.

Die Erforschung der Grundlagen ist gerade auch für die Theologie unabdingbar. Sie, die Theologie, setzt den Glauben voraus bzw. die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung. Zwar darf sie den Glauben als solchen nicht in Frage stellen und abhängig machen von seiner rationalen Begründung, aber sie *muss* ihn begründen auf der Grundlage des methodischen Zweifels.

Jede Wissenschaft hat ihre spezifischen Voraussetzungen, diese muss sie überprüfen und begründen. Sie darf diesen Voraussetzungen nur dann ihre Zustimmung geben, wenn sie sich vor der kritischen Vernunft als wahr erweisen und erweisen lassen.

16. 01. 2012 (19)

Ich sprach in der letzten Vorlesung über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften, die es nicht gibt. Jede Wissenschaft hat ihre Voraussetzungen. Diese muss sie jeweils überprüfen und begründen. Das gilt selbstverständlich auch für die Theologie. Wenn sie, die Theologie, etwa die Existenz Gottes voraussetzt, der sich geoffenbart hat, so muss sie diese Voraussetzungen auf ihre Haltbarkeit hin prüfen und erklären, *warum* sie auf diese zwei Gegebenheiten nicht verzichten kann.

Die Rechtfertigung der Existenz Gottes erfolgt in der Philosophie, und die rationale Absicherung der erfolgten Offenbarung Gottes ist Aufgabe der Fundamentaltheologie. Werden diese Aufgaben nicht erfüllt, werden die Theologie und der Glaube zu Ideologien. Das aber ist heute weithin der Fall. Darum ist die Theologie heute weithin der Willkür der Theologen ausgeliefert.

Die Grundlagenforschung kommt den Naturwissenschaften nicht weniger zu als den Geisteswissenschaften und auch der Theologie.

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.

Nur dann neigen die Naturwissenschaftler dazu, ihre Wissenschaft zu verabsolutieren, wenn sie nicht ihren Forschungsgegenstand und ihre Forschungsmethoden bedenken. Geben sie sich nicht Rechenschaft über den Forschungsgegenstand und die Forschungs-methoden ihrer Wissenschaft, dann wird ihre Wissenschaft ideologisch. Die Ideologie konstruiert die Wirklichkeit, sie vernimmt sie also nicht.

Eine wichtige Feststellung der Fundamentaltheologie ist die, dass der Glaube, die entscheidende Voraussetzung der theologischen Wissenschaft, eines rationalen Fundamentes be-darf, 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, die eine Vorbedingung der Theologie ist, *muss* ein Verstan-des- und Gewissensurteil über die *Glaubwürdigkeit* und die *Glaubpflichtigkeit* des zu Glau-benden vorausgehen, wenn nicht zeitlich, so doch logisch. Die Glaubwürdigkeit nennen wir auch die „*credibilitas*“, die Glaubpflichtigkeit die „*credentitas*“. Im einen Fall geht es um die Erkenntnis, im anderen um die Moral, einmal geht es also um das Sein, dann wieder geht es um das Sollen.

Auch in der Wissenschaft, die sich mit Gott beschäftigt, hat der Zweifel seinen Platz, in der Philosophie und in den anderen Wissenschaften der methodische *und* der reale Zweifel, in der Theologie jedoch nur der methodische. So entspricht es dem Selbstverständnis der Theologie: Die Theologie versteht sich als Glaubenswissenschaft, als Theologie setzt sie den Glauben voraus. Andernfalls müssten wir statt von Theologie von Religionswissen-schaft sprechen. Es ist hier jedoch zur Kenntnis zu nehmen, dass die Theologie heute weithin als Religionswissenschaft betrieben wird, wie andererseits der Religionsunterricht der Religionsunterricht zur Religionskunde verkommen ist.

Ich ging dann in der letzten Vorlesung noch ein auf den angeblichen Widerspruch zwi-schen der durch die Religion, speziell durch das Christentum, behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes

und dem tatsächlichen Reden über Gott. Die Antwort darauf gibt zum einen die Lehre von der „*analogia entis*“, zum anderen die Unterscheidung von apprehensiver und komprehensiver Erkenntnis.

Das bedeutet im Einzelnen: Bei dem Einwand, es sei widersprüchlich, von der Unbegreiflichkeit Gottes zu sprechen und gleichzeitig Aussagen zu machen über ihn, wird nicht der analoge Charakter unserer Begriffe über Gott bedacht. Analogie bedeutet Ähnlichkeit. Sie gründet in der Ähnlichkeit der Beziehung der Kreatur zu ihrem Sein und der Beziehung Gottes zu seinem Sein. Deshalb sprechen wir hier 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 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, unendlich größer ist als die Ähnlichkeit.

Unsere Aussagen über Gott sind analog, nicht metaphorisch. Gewiss gibt es auch metaphorische Aussagen über Gott, aber diese haben eigentlich keinen eigentlichen Erkenntniswert im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes. Sie kommen hinzu zu den analogen Aussagen und ergänzen sie. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Theologen heute nicht selten die Auffassung vertreten, wir könnten nur in Metaphern von Gott und vom Jenseits reden. Eine solche Auffassung läuft allerdings 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 also 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.

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 wiederum sage, man könne ihn nicht verstehen, so ist *auch* darauf hinzuweisen, dass man hier unterscheiden muss zwischen komprehensivem Erkennen und apprehensivem Erkennen, wie die Scholastik sagt. Das komprehensiv Erkennen umfasst den Gegenstand des Erkennens, umgreift ihn und versteht ihn damit völlig, vollständig. Demgegenüber rührt das apprehensiv Erkennen den Gegenstand des Erkennens gleichsam nur an, versteht ihn daher nur partiell, nur im Fragment, ausschnitthaft, gewissermaßen nur an der Oberfläche.

Ich sprach sodann noch über das Universum und seine unvorstellbaren Ausmaße, die die Atheisten veranlassen, den Kosmos als unendlich zu behaupten. Demgegenüber vertritt die gegenwärtige Forschung jedoch eher die *Endlichkeit* der Welt, in räumlicher wie auch in zeitlicher Hinsicht. 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. Daran schließt sich die Überlegung an, dass das, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, 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.

Gegenüber dem materialistischen Evolutionismus, wie er im Neo-Darwinismus vertreten wird, erinnern heute auch Naturwissenschaftler daran, dass eine kontinuierliche Entwicklung im Kosmos und auch eine angebliche Selbstorganisation der Materie nicht einsichtig zu machen ist, es sei denn, man ist in Vorentscheidungen fixiert.

Schon aus philosophischen Gründen ist eine Evolution, die in sich ruht, nicht möglich. Sie ist gegen das logische Denken und wird dem evidenten Denk- und Seinsgesetz vom zurei-

chenden Grund nicht gerecht. Hier ist vor allem an die Teleologie und an die Kausalität zu erinnern. Das Geheimnis beginnt schon bei der Entstehung neuer Arten und potenziert sich bei der Entstehung des Lebens und vor allem des geistigen Lebens, wie es uns beim Menschen begegnet.

Dennoch kommen wir in der Kosmologie nicht aus ohne die evolutionistische Theorie. Unsere Welt *ist* evolutiv. Dabei ist zu bedenken, dass der angebliche *Gegensatz* zwischen Schöpfung und Evolution nur ein *Scheingegensatz* ist.

Der Erklärung der Welt aus sich selbst ist prinzipiell entgegenzuhalten, dass alles Wirkliche, das uns begegnet, kontingent, das heißt nicht notwendig ist. Dieses Faktum geht schon aus der substantiellen Vielheit des Wirklichen und seiner steten Veränderung hervor. Vor allem aber geht das aus seinem Entstandensein und aus seinem Vergehen hervor. Von daher erweist sich alles weltliche Sein als verfügbares, als abhängiges Sein. Daran knüpft der Gottesbeweis aus der Kontingenz an, dessen Schlüssigkeit sich im Grunde niemand entziehen kann.

Die verbreitete Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt gründet in der Dominanz der Naturwissenschaften und der Technik, sofern diese ihre Kompetenz nicht wahren, sofern sie sich absolut setzen, theoretisch oder praktisch.

19. 01. 2017 (20) (de facto war diese Zusammenfassung am 26. Januar, weil drei Vorlesungen ausfallen mussten wegen Krankheit)

Wir müssen unterscheiden zwischen dem *Nichtvorkommen* Gottes im Weltbild der Naturwissenschaften, gegebenenfalls auch der Geisteswissenschaften, und der *Nichtexistenz* dieses Gottes.

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 machen, „nicht aber die Entstehung von Neuartigem und Höherem“.

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.

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 bestimmten Endformen des Lebens hinführt, eine ganz bestimmte Konstitution zum Ziel hat, die mehr ist als die Summe der Einzelvarianten und Anpassungen“.

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“.

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 gegen-seitigen Sich-Beeinflussens der Weltdinge 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 Weltdinge. 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 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.

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.

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.

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.

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 die unvorstellbaren Ausmaße des Kosmos als Argument für einen Atheismus der Vernunft vorgebracht werden, so können sie für den, der tiefer nachdenkt, nur einen Götzen ad absurdum führen, ein Konstrukt des Menschen, nicht aber den Gott der klassischen Metaphysik und der christlichen Offenbarung. Wenn man *unvoreingenommen* die Wirklichkeit betrachtet, *stützen* die unvorstellbaren Ausmaße des Kosmos den Gottesgedanken eher, als dass sie ihn in Frage stellen.

Ich sprach in der letzten Vorlesung über die gewaltigen Dimensionen des Kosmos im Einzelnen, um den materialistischen Evolutionismus des Atheismus des Intellektes ad absurdum zu führen. Ich begann mit der Entfernung der Sonne von der Erde. 150 Millionen Kilometer sind es, die von dem Licht in 8,5 Minuten überwunden werden, wobei zu bedenken ist, dass das Licht in der Sekunde 300 000 Kilometer zurücklegt. Die beiden nach der Sonne uns am nächsten zugeordneten, mit bloßem Auge noch zu sehenden Fixsterne, die Proxima Zentauri und der Sirius, sind 4,2 und 8,5 Lichtjahre von der Erde entfernt. Noch weiter ist der Weg zum Polarstern, den wir immerhin noch mit bloßem Auge sehen können. Er ist 400 Lichtjahre von der Erde entfernt und 1 Million mal so groß wie die Sonne, die wir schon, wenn sie nur 40 Lichtjahre von der Erde entfernt wäre, nicht mehr mit bloßem Auge sehen könnten.

Der Sirius, die Proxima Zentauri und der Polarstern sind Sonnen. *Unsere* Milchstraße zählt 100 Millionen solcher Sonnen. Sie hat einen Durchmesser von 100 000 Lichtjahren.

Die eindrucksvolle Größe des Universums, die für die Vertreter des intellektuellen Atheismus ein Argument *gegen* die Existenz Gottes ist, kann in Wirklichkeit eher als „argumentum *pro*“ („*existentia Dei*“) dienen.

Der Polarstern, den wir noch mit bloßem Auge sehen, ist 400 Lichtjahre von der Erde entfernt und eine Million mal so groß wie unsere Sonne. 400 Lichtjahre, das sind 25 Millionen Sonnenfernen relativ zur Erde. Extrem erstaunlich ist, dass wir diesen Stern noch mit dem bloßen Auge sehen können. Unsere Sonne brauchte nur 40 Lichtjahre von der Erde entfernt zu sein, dann könnten wir sie nicht mehr mit dem bloßen Auge sehen, weil sie um so viel kleiner ist als der Polarstern.

Trotz der unendlichen Sternenfülle, die wir in der Nacht am Himmel wahrnehmen, ist der Weltenraum angesichts seiner ungeheuren Größenausmaße fast leer.

02. 02. 2017 (21)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass unser Planetensystem ein Teil unserer Milchstraße ist, die allein 100 Milliarden Sonnen zählt. Der Durchmesser dieser Milchstraße be-

trägt 100 000 Lichtjahre. Eine zweite Milchstraße ist der Andromeda-Nebel. Er ist ungefähr 2 Millionen Lichtjahre von der Erde entfernt, erstaunlicherweise aber noch mit bloßem Auge wahrnehmbar, wenn auch nur in der Nacht. Mit ihr erschöpft sich die Größe des Weltenraums noch lange nicht. Es gibt noch weitere 100 Milliarden Milchstraßensysteme im Universum, und der Durchmesser des Universums beträgt 20 Milliarden Lichtjahre. Es wird einem schwindelig, wenn man das auf sich wirken lässt.

Das *Alter* des Universums hat man auf 10-15 Milliarden Jahre errechnet. Geht man davon aus, dann ist unser Planetensystem mit der Erde vor 4 Milliarden Jahren entstanden. Die ältesten Lebewesen auf der Erde sind in diesem Konzept etwa vor einer Milliarde Jahren entstanden oder gar erst vor 600 Millionen Jahren. Dann gibt es seit 100 Millionen Jahren Säugetiere und Vögel. Die Hominisation, also die Entwicklung der Evolution auf den Menschen hin, hat dann vor 50 Millionen Jahren ihren Anfang genommen. Von Menschen kann man aber frühestens erst seit 600 000 Jahren sprechen. Vielleicht auch erst viel später. Die ältesten Kulturen, die die Paläontologie erreichen kann, sind 10 000 Jahre alt. Die Geschichte Abrahams beginnt etwa 1 700 Jahre vor Christus.

Ein wichtiger Umstand ist der, dass sich das unvorstellbar große Universum mit einer ungeheuren Geschwindigkeit ausdehnt. Fast alle Milchstraßen fliehen von uns weg, und zwar umso schneller, je ferner sie uns sind. Man hat hier eine Geschwindigkeit von mehr als 200 000 Sekundenkilometern gemessen oder errechnet. 300 000 Kilometer legt das Licht zurück in der Sekunde! Es kommt hinzu, dass sich die Himmelskörper umeinander bewegen, teilweise auch um ihre eigene Achse, und zwar mit einer Präzision und Ordnung, die nicht nur unsere kühnsten Erwartungen übertrifft, sondern auch all unsere technischen Möglichkeiten.

Es wäre verwegen, das alles mit dem Zufall erklären zu wollen. Dahinter muss ein Plan stehen. Ein Plan aber setzt einen geistigen Urheber voraus, ein personales Wesen. Das heißt: ein Wesen mit Verstand und freiem Willen.

Die höchste Geschwindigkeit, die wir als möglich errechnet haben, ist die Lichtgeschwindigkeit. Aber schneller als diese ist die Geschwindigkeit des Geistes. In einem Augenblick kann der Gedanke, der unabhängig ist von der physikalischen Zeit und von dem physikalischen Ort, alle nur denkbaren Entfernungen überwinden. Zur Überwindung von Entfernungen braucht der Geist *keine Zeit*, keine *physikalische Zeit*. Er ist größer als das Uni-

versum, denn er hat Intellekt und freien Willen, und er weiß um sich selbst und um seine Umwelt und um seine Mitwelt.

Ist auch der Atheismus des Verstandes oder des Intellektes noch heute durchweg die Weltanschauung der Naturwissenschaftler und vieler naturwissenschaftlich gebildeter oder naturwissenschaftlich denkender Menschen, so bahnt sich in dieser Hinsicht bei einer Reihe von prominenten Naturwissenschaftlern seit einigen Jahrzehnten immerhin eine neue Hinwendung zur Metaphysik an. Das heißt: Angesichts der Größe des Universums erschließt sich ihnen in neuer Weise die Dimension des Göttlichen, was freilich die Gesamtsituation – ich meine die Dominanz eines verbreiteten Naturalismus oder Rationalismus oder Materialismus – nicht ändert. Ich verwies hier auf entsprechende Äußerungen von dem Physiker Max Planck.

Nicht nur der Physiker Max Planck, sondern auch der Raketenforscher Wernher von Braun versteht die Naturwissenschaften als einen Weg zu Gott, wie das ja auch bei den großen Naturforschern früherer Jahrhunderte der Fall gewesen ist, etwa bei Johannes Kepler, Isaak Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz. Die Naturwissenschaften *können* ein Weg zu Gott sein, sie *müssen* es aber nicht sein. Das hängt damit zusammen, dass zum einen Gott nicht ein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, und dass zum anderen der Mensch nicht nur aus dem Intellekt besteht, dass ihn auch der Affekt und der freie Wille prägen.

Argumentieren die Vertreter des intellektuellen oder des rationalen Atheismus auch in der Regel rationalistisch, so gibt es jedoch eine nicht geringe Zahl unter ihnen, die agnostizistisch argumentiert. Sie lassen die Frage der Existenz Gottes theoretisch offen, beantworten sie aber faktisch negativ oder geben der negativen Antwort den Vorzug. Es kommt sogar auch vor, dass ein und derselbe Vertreter des Atheismus des Verstandes einmal rationalistisch oder naturalistisch argumentiert, dann wieder agnostizistisch.

Die *agnostizistische* Form des Atheismus, die die Frage nach Gott offen lässt, die ihr interesselos gegenübersteht, ist eigentlich der größere Feind des Gottesgedankens, weil er jede Auseinandersetzung bereits im Keim erstickt, sofern der Agnostiker bereits dem *Ge-spräch* über die Transzendenz oder über Gott aus dem Weg geht. Die Gottesfrage und die Religion *interessieren* ihn gar nicht, so wenig, wie die Frage, ob es auf dem Mars Menschen gibt.

Im Agnostizismus artikuliert sich die neuzeitliche Skepsis oder Resignation gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Darin drückt sich die Resignation des modernen Menschen aus gegenüber allem, was nicht durch die Sinneswahrnehmung erreichbar oder überprüfbar ist. Mit der Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf die Sinneswahrnehmung erliegt der Mensch dann umso eher der Faszination der Naturwissenschaften.

Weil der Agnostiker nicht einmal mehr über Gott *reden* will, auch nicht negativ, deshalb steht er dem Gottesgedanken im Grunde ferner als der naturalistische oder der rationalistische Atheist.

Der Agnostizismus, der behauptet, Gott sei weder beweisbar noch widerlegbar, weder verifizierbar noch falsifizierbar und damit kein Gegenstand des menschlichen Erkennens, bestimmt heute in wachsendem Maße – das dürfen wir nicht übersehen – die Auffassung des sogenannten Mannes auf der Straße, wenn er nicht gar ausgesprochen rationalistisch oder naturalistisch argumentiert. Viele auch einfache Menschen werden heute von der agnostizistischen oder positivistischen Überzeugung geleitet, dass sich über Gott nichts ausmachen lässt, dass man die Gottesfrage deshalb - ehrlicher Weise - auf sich beruhen lassen muss.

Wir unterschieden in der letzten Vorlesung den idealistischen und den empirischen Agnostizismus: 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, Auguste Comte und Herbert Spencer vertreten. In jedem Fall verbaut der Agnostizismus - gleichgültig in welcher Form er sich darstellt - den Erkenntnisweg zu Gott. Hält man aber einen Erkenntnisweg zu Gott nicht für möglich, kommt man schließlich notwendig zur Leugnung Gottes, es sei denn, man hält am Gottesgedanken fest als Postulat der praktischen Vernunft - so tut es Immanuel Kant -, oder man begründet den Gottesgedanken oder die Wirklichkeit Gottes mit dem Gefühl - so tun es etwa die protestantischen Theologen Schleiermacher und Ritschl im 19. Jahrhundert.

Eine spezifische Ausformung hat der moderne Positivismus in der so genannten Wiener Schule gefunden, die von Ludwig Wittgenstein begründet worden ist. Man spricht hier auch von dem Neopositivismus.

Allgemein ist festzuhalten: Für den Agnostiker ist die Gottesfrage eine Scheinfrage. Deshalb erweisen sich ihm Metaphysik und Theologie als sinnlos, weil ihre Behauptungen tautologisch und weder verifizierbar noch falsifizierbar sind durch die Sinneserfahrung. Für den konsequenten Positivismus gibt es entweder nur Erkenntnisse, die tautologisch und damit reizlos sind, oder Hypothesen, deren Wahrheit oder Falschheit durch Sinneserfahrung bestimmbar, das heißt: überprüfbar sein müssen. Für den konsequenten Positivisten oder Agnostiker fällt die Gottesfrage nicht einmal mehr unter die Kategorien von wahr und falsch, ist sie von daher schlechthin undiskutabel.

Dabei muss man sich klar machen, dass man es einem Menschen nicht verübeln kann, wenn er nicht bereit ist, sich auf Scheinfragen einzulassen, sich mit Scheinfragen auseinanderzusetzen. Damit ist der Agnostiker aber von vornherein gegen die Gottesfrage gleichsam immunisiert. Kann man mit dem theoretischen Atheisten noch über die Gottesfrage sprechen, mit ihm in einen Dialog eintreten, so ist auch das hier, beim Agnostiker, nicht mehr möglich. Jede Frage, die über die Faktizität hinausgeht, hält der Agnostiker für sinnlos. Gott ist für ihn das willkürliche Ende des Fragens, und er meint, wenn man sich einmal mit Gott einlasse, komme man nie an ein Ende mit ihm. Deshalb hält er es für klüger und redlicher, da

aufzuhören mit dem Fragen, wo man an die Grenze kommt, eben an die Grenze der Welt der sinnhaften Erfahrung.

Man kann den Positivisten auch nicht mit den Verheißungen des christlichen Glaubens aus seinem Desinteresse hervorlocken oder mit dem Gedanken des Weiterlebens nach dem To-de. Das metaphysische Desinteresse führt ihn nämlich allgemein zu einer Lähmung des Geistes, und eher hat der Positivist daher noch den verborgenen Wunsch, dass mit dem Tode alles aus sein möchte. Er ist nicht nur nicht an Gott und am Jenseits interessiert, auch das Diesseits interessiert ihn nicht mehr, im Grunde interessiert ihn *nichts* mehr, berührt ihn nichts mehr tiefer und betrachtet er das Leben schlichtweg als Sisyphusarbeit. Im Grunde kommt ihm alles vergeblich vor.

Er beschränkt sich auf die nackte Faktizität der Welt, der Agnostiker. Das Faktische, das er erkennen kann, *hinterfragt* er nicht. Die Gesetze und Funktionszusammenhänge der Welt nimmt er hin in ihrer bloßen Faktizität, und die Frage, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, gilt ihm als unbeantwortbar und daher als sinnlos. Dabei lässt er auch die Sinnfrage auf sich beruhen, denn auch sie ist dank seiner agnostizistischen Vorentscheidung nicht beantwortbar für ihn. Die letzte Instanz ist für ihn das nicht hinterfragbare Faktische. Er orientiert sich da gänzlich an den Methoden der Naturwissenschaften, deren Allzuständigkeit er - in rationalistischer Verkürzung der Wirklichkeit - behauptet. Jeder wird es verstehen, dass mit den *Naturwissenschaften* und mit deren Methoden die *Sinnfrage* nicht beantwortet werden kann.

Ich wies dann noch darauf hin, dass die heute so sehr verbreitete agnostizistische Grundhaltung zum Teil auch gestützt und verursacht wird durch den Pluralismus der Meinungen in der modernen Gesellschaft, durch die Vielfalt der Überzeugungen, Weltanschauungen und Religionen, die für die moderne Gesellschaft bestimmend sind. *Sie*, also diese Vielfalt, verleitet nicht wenige dazu, sich jenseits der vielen verschiedenartigen Positionen einen Standort der Relativität zu suchen und die objektive Verbindlichkeit der Wahrheit mit der Nützlichkeit zu vertauschen, also mit der Zweckmäßigkeit und Dienlichkeit für das Leben, wodurch dann freilich auch die entlastende Funktion der solchermaßen relativierten Normen in Frage gestellt wird, was wiederum die allgemeine *Unsicherheit* des modernen Menschen begründet, die heute immer wieder apostrophiert wird.

Die hier angesprochene Problematik, also der konsequente Positivismus, wird nicht zuletzt auch in der Ökumene der *Konfessionen* sowie auch in der Ökumene der *Religionen* relevant. Allein, ein *echter* Dialog ist nur dann möglich, wenn die Dialogpartner überzeugt sind von der Wahrheit ihrer Positionen, zumindest prinzipiell. Die grundsätzliche Infragestellung der Wahrheit bei den Dialogpartnern ist im Grunde eine Aufweichung, die das Gespräch, den Dialog, eigentlich überflüssig macht.

Der moderne Positivismus macht auch nicht halt vor dem Christentum und vor den christlichen Konfessionen und auch nicht vor der katholischen Kirche. Innerhalb des Christentums und innerhalb der Kirche führt das immer wieder dazu, dass man die christliche und auch die katholische Wahrheit von Grund auf relativiert oder dass man gar behauptet, es gebe eine doppelte Wahrheit.

Diese Position, die *ein* religiöses Bekenntnis für so gut wie das *andere* hält, bezeichnet der bedeutende Religionsphilosoph und Theologe der selige John Henry Newman 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. Diesem Indifferentismus hat Newman seinerzeit 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.

Es ist zu beachten, dass man im Agnostizismus nicht mehr prinzipiell argumentiert, sondern pragmatisch, dass uns hier das alte Problem begegnet, das bereits Pilatus in die Frage gekleidet hat: „Was ist Wahrheit?“

Wir dürfen nicht übersehen, dass der Wahrheitsanspruch des Christentums oder sein Absolutheitsanspruch - die Wahrheit ist immer absolut - dem Christen in der modernen agnosti-

zistisch gestimmten Gesellschaft unter Umständen zu einem existentiellen Problem wird, nämlich dann, wenn ihm wegen dieser seiner Position Dummheit oder Stolz oder beides zugleich vorgeworfen wird. Da gilt es, dass er sich mit dem notwendigen Selbstbewusstsein wappnet. Er muss wissen: Der Agnostizismus ist Resignation, und er steht quer zum allgemeinen Verhalten des Menschen, quer steht er sogar auch zum Verhalten des Agnostikers.

Der Agnostizismus des Agnostikers wird dann zu einer Gefahr für den Christen, wenn dieser nicht das notwendige Selbstbewusstsein hat. Dem Theisten oder dem erkenntnistheoretischen Realisten oder dem Christen 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, dass dieser Verzicht eine Haltung ist, die aus einer Fixierung auf die „certitudo necessaria“ der Naturwissenschaften und deren Verabsolutierung hervorgeht, die jedoch in keinsten Weise intellektuell legitimiert ist.

In der Auseinandersetzung mit dem Agnostiker oder mit dem Positivisten ist vor allem darauf hinzuweisen, dass der Positivist anders redet als er handelt, dass die Theorie und die Praxis bei ihm auseinanderklaffen. Seinen agnostizistischen Standpunkt hält er für absolut wahr, wenngleich er jede absolute Wahrheitserkenntnis kategorisch leugnet. Das ist widersprüchlich. Zudem entrinnt auch er *praktisch nicht* der Frage nach dem Sinn des Lebens, sofern er immerhin die Resignation gegenüber der Sinnfrage für sinnvoll hält. Er kann sich der Sinnfrage gegenüber nur verweigern, wenn und weil er seine Verweigerung für sinnvoll hält. Zudem flüchtet er faktisch in der Regel in die Betriebsamkeit, oder er macht sich immer wieder auf die Suche nach neuen Sinninseln, oder er springt in seinem Lebensvollzug von einer Sinninsel auf die andere.

09. 02. 2017 (23)

Ich verwies in der letzten Vorlesung auf die Inkonsequenz des Positivisten, der seinen agnostizistischen Standpunkt für absolut wahr hält, obwohl er dem menschlichen Intellekt jede Wahrheitserkenntnis abspricht, jede *absolute* Wahrheitserkenntnis können wir sagen, denn die Wahrheit ist immer absolut. Zudem hält der Positivist an der Sinnfrage fest, bejaht er sie, obwohl er behauptet, sie sei unbeantwortbar. Durch sein Verhalten beantwortet er somit eine Frage, die er auf Grund seiner Theorie nicht beantworten kann. Um diesen inneren Widerspruch zu vergessen, flüchtet er in die Betriebsamkeit, oder er sucht immer neue Sinninseln und springt dann sozusagen von einer Sinninsel auf die andere.

Ich sprach sodann über die pastoraltheologische Beurteilung oder Wertung des Agnostizismus bzw. über die Frage, wie dem Agnostiker in seiner religiösen Gleichgültigkeit konkret im praktischen Leben beizukommen ist, wie man seine Sicherheit erschüttern kann. Dabei erinnerte ich daran, dass der Agnostiker sich durch die alltäglichen Aufgaben und durch geschäftige Betriebsamkeit in seiner religiösen Indifferenz immunisieren kann, dass das aber oft nur eine Zeitlang geschehen kann und dass sich der Agnostiker, wenn er immer wieder von einer Sinninsel auf die andere springt, doch möglicherweise eines Tages nach festem Land sehnt und dass auch ihm die Indifferenz eines Tages zur Frage werden kann. Auf diesen Augenblick muss der Seelsorger warten, der Seelsorger oder auch der Gläubige, der bekümmert ist wegen der Indifferenz seiner Angehörigen, weil dann alles darauf ankommt, dass der Agnostiker in diesem Augenblick in der rechten Weise angesprochen wird. Eine spezifische Belastung ist dann freilich eine in sich zerstrittene Kirche, die etwa Widersprüche in ihrer Verkündigung und in der Pastoral nicht mehr erkennt. In der existenziellen Auseinandersetzung mit der Indifferenz und mit der religiösen Gleichgültigkeit braucht man in jedem Fall einen langen Atem und große Geduld. Der gläubige Christ, der um die Tragweite der Entscheidung des Agnostikers gegen Gott und um die Tragweite seiner religiösen Indifferenz weiß und der es auch erlebt, dass er vergeblich wartet oder gewartet hat,

kann sich letztlich damit trösten, dass man prinzipiell nicht nur ohne Schuld im dezidierten Atheismus verharren kann, sondern auch im Positivismus.

Ich stellte dann noch fest, dass man im Gespräch mit dem Positivisten auch darauf hinweisen sollte, dass für den Theisten Gott als Endpunkt des Fragens nicht ein willkürlicher Endpunkt ist, dass er vielmehr Endpunkt ist, sofern er die einsehbare oder plausible Antwort auf alle Fragen ist.

Die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Positivismus muss, so sagte ich dann noch in der letzten Vorlesung, muss auf zweifache Weise erfolgen, zum einen mit Hilfe des Aufweises der ontischen Tragfähigkeit unserer Vernunft, also mit dem Aufweis der Tatsache, dass unsere Vernunft die Fähigkeit hat, wahre Aussagen zu machen über metaempirische Sachverhalte, die immer und überall gelten, zum anderen mit Hilfe des Aufweises, dass die letzten Erkenntnisprinzipien nicht nur Erkenntnisprinzipien sind, sondern auch Seinsprinzipien. Damit wird dann freilich nicht nur dem Agnostizismus der Boden entzogen, sondern auch dem Rationalismus bzw. Naturalismus mit seinem dezidierten Atheismus.

Was die ontische Tragfähigkeit unserer Vernunftkenntnis angeht, ist zu betonen, dass unser normales, natürliches Denken metaphysisch ist, dass wir im Alltag ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass wir das Wesen der Dinge erfassen, dass wir über unsere Sinneseindrücke hinaus abstrahieren können, dass wir die Wirklichkeit vernehmen, wie sie ist, dass unsere Erkenntnisfähigkeit in den metaphysischen Bereich hineinreicht, dass wir also Gegebenheiten erfassen können, die immer und überall ihre Gültigkeit haben, also wahr sind.

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. Dass zwei plus zwei gleich vier ist, auch jenseits unserer erfahrbaren Welt, das wird kaum jemand im Ernst bestreiten. Anders ist das im Bereich der Philosophie. Da begrenzt der Positivist alle Erkenntnisse auf diese unsere erfahrbare Welt. Begrenzen wir aber die Tragfähigkeit unserer Vernunftkenntnis allgemein auf die Erfahrungswelt, biliten 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.

Jeder Mensch denkt metaphysisch, auch wenn er den Namen und den Streit um die Metaphysik nicht kennt. Dieses metaphysische oder auch ontologische Denken begegnet uns auch in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, wenngleich es da nicht im Vordergrund steht.

Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft, anders als der Agnostizismus, der die transzendente Tragfähigkeit unserer Vernunft leugnet, an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden, er geht davon aus, dass wir mit Hilfe der Vernunft die Wirklichkeit vernehmen.

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 wiederum die Tendenz entwickelt haben, sich zu verabsolutieren. Letzten Endes ist es das radikale Immanenzbewusstsein der Moderne oder der Postmoderne, das hier seine Früchte zeitigt.

Feststeht demgegenüber, dass wir uns vorphilosophisch und unreflektiert so verhalten, als ob wir die Wirklichkeit erfassen würden, wie sie ist.

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 wissenschaftliche Erkenntnis.

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“.

Der französische Philosoph Jacques Maritain nennt die Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen Logophobie, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass sie etwas Krankhaftes an sich hat. In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass es bezeichnend ist für den Atheismus, dass er sehr häufig kämpferisch ist, dass er sich faktisch sehr oft als Kampf gegen Gott und gegen die Religion darstellt. Kämpferisch ist der Atheismus, weil er im Willen begründet ist, nicht im Intellekt. Militant ist der Atheismus des Verstandes, weil der, der ihn vertritt im Grunde darum weiß, dass sein Atheismus seine Begründung nicht im Denken findet, dass er nicht logisch ist.

Die Möglichkeit des rationalen Weges zu Gott, darum geht es hier, setzt voraus, dass unser Erkenntnisvermögen in das Metaphysische hineinreicht. Immanuel Kant hat das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und ihm nur als Denkprinzip Berechtigung zugebilligt, nicht als Seinsprinzip. Reicht unsere Erkenntnisfähigkeit über die Erfahrung hinaus? Das ist hier die Frage.

Ich stellte fest, dass der ontische Wert der ersten Prinzipien – des Widerspruchsprinzips, des Identitätsprinzips, des Substanzprinzips, des Kausalprinzips, des Prinzips vom zureichenden Grund – eine Erkenntnis ist, die wir unmittelbar und von Natur aus haben. Das meinen wir, wenn wir sagen: Diese Erkenntnis, die Erkenntnis des ontischen Wertes der ersten Prinzipien, ist evident. Zweifel daran stellen sich erst sekundär ein. Unreflex lassen auch die Agnostiker den ontischen Wert der ersten Prinzipien gelten, wenn sie davon ausgehen, dass ihr System, der Agnostizismus, der Positivismus, oder auch der Rationalismus bzw. der Naturalismus richtig und wahr ist – ich betonte das bereits –, dass er mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass er nicht zugleich wahr sein und nicht wahr sein kann, um zunächst einmal an das Widerspruchsprinzip zu erinnern.

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. Evident ist eine Erkenntnis, die durch sich einleuchtet, die nicht beleuchtet zu werden braucht durch ein Medium, die, wie auch das Licht der Sonne, nicht der Beleuchtung bedarf. Wir erkennen die innere Notwendigkeit in diesem Fall, wir sehen ein, dass es nicht anders sein kann. Wir erkennen: Es muss so sein! Es kann gar nicht anders sein! Evidente

Erkenntnisse *können* daher gar nicht falsch sein, *und* sie transzendieren alles Subjektive und Relative. Wir sehen so etwa die innere Notwendigkeit dessen ein, dass zwei und zwei gleich vier ist, dass es gar nicht anders sein kann. Das gilt nicht weniger für das Widerspruchsprinzip, für das Identitätsprinzip, für das Substanzprinzip und für das Kausalprinzip.

Dem Wort „evident“ liegen das Verbum „videre“ und die Präposition „e“ oder „ex“ zugrunde. Platon verankert die Evidenz in der Ideenschau. Diese Position hat Aristoteles in einer spezifischen Abwandlung übernommen, wenn er die Ideen in die Dinge, in die konkreten Einzeldinge, hinein verlegt hat.