

Dr. Joseph Schumacher

Univ.-Prof.

**DIE
GOTTESFRAGE
HEUTE**

Vorlesung WS 2007 / 2008

Abschnittswechsel (Nächste Seite)

INHALTSVERZEICHNIS

I. SITUATIONSBESCHREIBUNG UND BEGRIFFLICHE KLÄRUNGEN.

1. Ziel der Überlegungen.
2. Gott - ein Reizwort.
3. Die Gottesfrage als entscheidende Frage hinter allen innerkirchlichen Problemen.
4. Bedeutung für die Anthropologie.
5. Die Gotteskrise und ihre Gründe.
6. Umfassende Thematik.
7. Atheismus heute.
8. Neue Hinwendung zur Transzendenz.
9. Unausrottbarkeit des Gottesgedankens und der Religion.
10. Natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.
11. Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis.
12. Gott als irrationales Erlebnis.
13. Erneuerung der Metaphysik - ein wichtiges Desiderat.
14. Die Gottesfrage in der Geschichte der Philosophie.
15. Der leidende Gott.

II. WER IST GOTT?

1. Gott in der Philosophie.
 - a) Geschichtlicher Überblick.
 - b) Wichtige Momente (causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi).
 - c) Das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen (causa prima - causae secundae).
 - d) Gottes Unbegreiflichkeit.
 - e) Theologia negativa.
 - f) Analogia entis.
2. Gott in der Theologie.
 - a) Etymologie und Semasiologie.
 - b) Der Gott des Alten Testaments (vier entscheidende Züge).
 - c) Der Gott des Neuen Testaments.

- d) Die Projektionstheorie und der Gott der Offenbarung.
- 3. Fragwürdige Gottesbilder als Ursache der Gottesleugnung.
 - a) Die Schuld der Christen.
 - b) Deus semper maior.
 - c) Die Bedeutung frühkindlicher Erlebnisse für das Gottesbild.
 - d) Gott und die Existenztheologie.

III. GOTTESBEWEISE - GOTTESAUFWEISE.

- 1. Allgemeine Anmerkungen.
 - a) Anknüpfungspunkt.
 - b) Das Hell-Dunkel der Gotteserkenntnis.
 - c) Beweise - Aufweise - Hinführungen.
 - d) Freie Gewissheit - Notwendige Gewissheit.
 - e) Wahrscheinlichkeit oder Aporie des Nichtwissens.
 - f) Christentum und Religion.
- g) Die metaphysische Unruhe - eine natürliche Grundlage.
- h) Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Gotteserkenntnis.
- i) Drei Verfahren der Gottesbeweise.
- 2. Die apriorischen Wege zu Gott, die psychologischen und anthropologischen Gottesaufweise.
 - a) Der Gottesbeweis aus der Selbstbesinnung (aus dem Aufstieg der Seele), der Gottesbeweis aus dem Gewissen, der Gottesbeweis aus der Gotteserfahrung (aus der Erleuchtung des Geistes durch die ewige Weisheit), der Gottesbeweis aus dem Erkennen und Wollen des Menschen (ein spezifischer anthropologischer Gottesaufweis).
 - a) Der anselmianische Proslogion-Beweis.
- 4. Die aposteriorisch nichtkausalen Gottesbeweise (augustinisch, aus den ewigen Wahrheiten).
- 3. Die aposteriorisch-kausalen Beweise.
 - a) Ihre Problematik und ihre Tragfähigkeit.
 - b) Die Quinque viae - Darstellung und Erläuterung.

- c) Der Kontingenzbeweis und der teleologische Beweis heute.
- 5. Die Kritik an den aposteriorisch-kausalen Gottesbeweisen.
 - a) Der Agnostizismus.
 - b) Die Theodizee-Frage.

Abschnittswechsel (Nächste Seite)

I. SITUATIONSBESCHREIBUNG UND BEGRIFFLICHE KLÄRUNGEN.

1. Ziel der Überlegungen.

Um zwei Fragen geht es uns hier. Die erste Frage lautet: Was ist das eigentlich „Gott“? Oder: Was können wir vernünftigerweise über Gott aussagen? , die zweite Frage lautet: Gibt es einen Gott? Oder: Wie können wir die Existenz Gottes rational sichern? Im ersten Teil der Vorlesung geht es uns um den Gottesbegriff, im zweiten Teil um den Aufweis Gottes. Bei der ersten Frage werden wir auch die Religionsgeschichte einbeziehen und kurz das Gottesbild des Alten und des Neuen Testaments charakterisieren. Der Schwergewicht wird jedoch auf der zweiten Frage liegen, auf den rationalen Wegen zu Gott, zur Existenz Gottes, und auf der Auseinandersetzung mit den Einwänden, die dagegen erhoben wurden und werden. Zuvor möchte ich aber die gegenwärtige Situation hinsichtlich der Gottesfrage beschreiben und einige begriffliche Vorbemerkungen machen.

Dabei muss ich darauf hinweisen, dass die Gottesfrage aller Theologie vorausliegt und dass sie auch dem christlichen Glauben und schließlich jeder Religion vorgelagert ist, zusammen mit der Frage nach dem Menschen, sofern es in der Gottesfrage um die Frage nach der Transzendenz geht, an der der Mensch partizipiert durch seine Geistseele, die nicht dieser immanenten Welt angehört. Es geht hier um einen vertikalen Dualismus von Immanenz und Transzendenz, sofern er durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann. Gott und die Seele, das sind die entscheidenden Komponenten, die die natürliche Basis des Christentums und im Grunde einer jeden Religion sind.

Das bedeutet, dass wir uns hier der natürlichen Vernunft, nicht der vom Glauben erleuchteten Vernunft bedienen, wie das sonst der Fall ist in der Theologie oder der Fall sein sollte, sofern wir Theologie als Offenbarungswissenschaft oder als Glaubenswissenschaft verstehen. Das Medium unsere Erkenntnis ist also die, um es mit Hilfe der lateinischen Sprache auszudrücken, in scholastischer Terminologie, „ratio naturalis“, nicht die „ratio fide illustrata“. Von daher sind unsere Überlegungen der Theologie vorgeordnet, sind sie inhaltlich wie formal philosophischer Natur.

2. Gott - ein Reizwort.

Das Thema Gott erregt heute Aufmerksamkeit, positiv und negativ, vor allem aber negativ. Gott

ist so etwas wie ein Reizwort, ähnlich wie Kirche, Sünde und Schuld, Papsttum, Autorität Unsterblichkeit usw. Diese Begriffe sind wie der Gottesbegriff für manche positiv besetzt. Weit größer aber ist die Zahl derer, für die diese Begriffe negativ besetzt sind.

Das Thema „Gott“ steht heute im Mittelpunkt des Interesses, positiv oder negativ. Es hat viele andere Themen weit hinter sich gelassen. Das Interesse für dieses Thema wird allerdings in den meisten Fällen beherrscht durch Ablehnung oder durch distanzierte Unentschiedenheit. Ablehnung und Distanziertheit gehen hier so weit, dass man in einem vielfach dominanten Positivismus schon die Frage nach Gott für sinnlos hält. Das aber bei einem gleichzeitig fortdauernden latenten oder offenen Interesse.

Das Thema „Gott“ erregt das Interesse vieler, wenn auch durchweg negativ, auf dem Hintergrund der Ablehnung oder distanzierter Unentschiedenheit. Vielfach hält man dabei schon die Frage nach Gott für sinnlos hält. Dabei ist wohl zu bedenken, dass auch die, die Gottes Existenz leugnen, oder die, die die Gottesfrage offen lassen, die sie auf sich beruhen lassen wollen, in vielen Fällen auch ihre Zweifel haben.

~~Im Jahre 1963 erschien das Buch „Honest to God“ (Gott ist anders) des anglikanischen Bischofs von Woolwich, John Henry Robinson, die deutsche Ausgabe erschien im Jahre 1964 in München. Das Buch war damals ein Ereignis. Innerhalb von einem Monat kamen fünf Neuauflagen mit insgesamt 250 000 Exemplaren auf den Markt. Es wurde bald in viele Sprachen übersetzt und fand Millionen von Lesern in aller Welt. Was das besondere Interesse erregte an dieser Darstellung, das war die Tatsache, dass Gott hier konsequent in die Mitmenschlichkeit verlegt wurde, dass er konsequent horizontalisiert wurde, dass er hier ereignishaft verstanden wurde und damit der Erwartung der Zeit, der Erwartung einer metaphysikmüden Zeit, entsprach. Die Horizontalisierung Gottes hat sich seither in immer neuen Variationen wiederholt. So wurde aus dem vertikalen Dualismus ein Monismus, der freilich nicht immer als solcher erkennbar wurde.~~

Auch in solchen Umdeutungen Gottes und der Transzendenz zeigt sich schließlich, dass die Gottesfrage doch relativ viele Menschen nicht zur Ruhe kommen lässt, dass sie auch in der Postmoderne nach wie vor aktuell ist.

Es ist aufschlussreich, dass die Frage nach Gott oder allgemeiner: die Frage nach der Transzendenz in demoskopischen Befragungen äußerst beliebt ist. So fragt man gern: Was hat für Sie absoluten Vorrang im Leben? Glauben Sie an Gott? Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod? Sind Sie der Meinung, dass es für Sie sinnvoll ist, zu beten? Die Antworten, die uns dann begegnen, lauten etwa: „Für mich gibt es nur das, was ich sehe“. Oder: „Ich weiss nicht, ob Gott existiert. Ich bin ihm noch nicht begegnet“. Oder: „Ich glaube nicht an Gott“¹.

Man hat vielfach gesagt, es gehe heute nicht mehr um die Frage: Gibt es Gott oder gibt es ihn nicht?, es gehe heute nicht mehr um Beweise oder Argumente für seine Existenz, sondern um den Gottesbegriff als solchen, weil man in vielen die Überzeugung hege, dass die Frage nach Gott in sich unsinnig oder sinnlos sei, weil sie grundsätzlich unlösbar sei. Tatsächlich fragt man heute gern, ob der moderne Mensch aus seiner Erfahrungs- oder Verständnisswelt überhaupt noch sinnvoll von Gott reden könne, ob das Wort „Gott“, der Begriff, nicht bereits in sich sinnlos geworden sei. Man will damit sagen, dass hier nicht einmal mehr ein gemeinsamer Verständniss-horizont besteht².

Vor Kurzem erschien das Buch des englischen Evolutionsbiologen Richard Dawkins „The God Delusion“ (2007) in deutscher Sprache im Ullstein Verlag in Berlin mit dem Titel „Der Gotteswahn“ erschienen, das der Humanistische Pressedienst das „mitunter beste religionskritische Buch“ nennt, „das es gibt“. Wenige Wochen später erscheint eine Widerlegung, eine kritische Antwort auf dieses Buch mit dem Titel „Der Atheismus Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus“ aus der Feder von Alister McGrath, seines Zeichens Biologe wie Dawkins und ebenfalls wissenschaftlich tätig in Oxford³. Wie Dawkins durch die Naturwissenschaft zum Atheismus kommt, so kommt dieser Autor und kommen mit ihm andere Autoren zum gegenteiligen Ergebnis. Ich erinnere hier an das Buch „The Creation - An Appeal to Save Life on Earth“⁴, das im Jahre 2006 erschien, oder an das Buch „God’s

¹Vgl. Theo C. de Kruijf u. a., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 54.

²Emmerich Coreth, Gottesfrage heute (Entscheidung. Eine Schriftenreihe, Hrsg. von Alfonso Pereira) 7 f (ursprünglich erschienen als Aufsatz in Stimmen der Zeit Bd. 181).

³2007 im Verlag Gerth Medien.

⁴Der Verfasser: Edward O. Wilson, Biologe, Ameisen-Forscher.

Universe“⁵, das ebenfalls 2006 erschienen ist. Auch in diesen Darstellungen plädiert man gerade von den Naturwissenschaften her, von der Biologie bzw. von der Astronomie her, für die Existenz Gottes, speziell mit Blick auf die Teleologie, auf die Zielgerichtetheit unserer evolutiven Welt.

Der vor einigen Jahren verstorbene Theologe Leo Scheffczyk (+ 2005) schreibt schon vor über 30 Jahren, im Jahre 1974: „Die Frage nach Gott ist heute zur eigentlichen Entscheidungsfrage für den Glauben wie für das Christentum und die Kirche geworden“⁶. In seiner Monographie „Gottloser Gottesglaube“, erschienen in Regensburg im Jahre 1974, setzt er sich mit dem im christlichen Bereich neuartigen Phänomen des Nichttheismus und seiner Tendenz zur Harmonisierung zwischen Welt und Gott auseinander, die faktisch zu einer Art von Pantheismus führt, der sich dann freilich schon bald als die Vorstufe des Atheismus manifestiert.

Viele können heute nicht einmal mehr mit dem Begriff „Gott“ etwas anfangen. Sie befinden sie im Hinblick auf die Religion in einem Stadium, in dem es ihnen gleichgültig ist, ob Gott existiert oder nicht. So erlebt man es heute oft bei dem so genannten Mann auf der Straße, wenn man ihn auf Gott anspricht, oder bei Schülern und Jugendlichen, denen man Gott und seine Offenbarung nahebringen möchte.

In den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat Romano Guardini (+ 1968) das Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ geprägt⁷. Es ist leicht nachzuweisen, dass seither über Jahrzehnte hin die Kirche das entscheidende Thema der Theologie gewesen ist. Zahlreich waren die Publikationen zu diesem Thema, zahlreich auch die lehramtlichen Äußerungen zu diesem Gegenstand. Zeitgleich etwa mit Guardini schrieb der protestantische Theologe Otto Dibelius (+ 1967) das Buch „Das Jahrhundert der Kirche“, das ein Anstoß dazu wurde, auch im Raum der evangelischen Theologie über die Kirche nachzudenken. Demgemäß stand auf dem II. Vatica-

⁵ Cambridge, Mass 2006. Der Verfasser: Owen Gingerich, Harvard Astronom und Wissenschaftstheoretiker. Was die Vereinbarung von Religion und Naturwissenschaften angeht, verweist er mit Nachdruck auf Kepler.

⁶ Leo Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung, Regensburg 1974, 9.

⁷ Romano Guardini, Das Erwachen der Kirche in den Seelen, in: Hochland 19, 1922, 257 - 267.

num das Thema der Kirche im Mittelpunkt, so sehr, dass man von einem Konzil der Kirche über die Kirche gesprochen hat. Zusammen mit der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“ ist die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ die entscheidende Verlautbarung des Konzils. Aber auch in den übrigen Dokumenten des Konzils ist das zentrale Thema im Grunde die Kirche.

Das ist nun anders geworden. Etwa seit einem Vierteljahrhundert hat sich die bevorzugte Thematik im theologischen Schrifttum verlagert. An die Stelle der Kirche ist - um es mit einem bekannten Buchtitel zu sagen - die „Sache mit Gott“ getreten. So der Titel einer Monographie des protestantischen Theologen Heinz Zahrnt⁸. Der Wechsel der vordringlichen Thematik war sicherlich schon lange vorbereitet, war jedoch - im Gefühl relativer Sicherheit - weniger beachtet worden von der Theologie und von der Verkündigung. Das heißt nicht, dass das Thema Gott nicht schon immer einen wichtigen Platz in der Theologie eingenommen hätte, ist es doch so grundlegend, dass man von ihm gar nicht absehen kann, seit einigen Jahrzehnten ist hier jedoch eine Akzentverlagerung unverkennbar.

In der Theologie ist die Frage nach Gott per se die entscheidende Frage. Die Wissenschaft der Theologie hat von daher ihren Namen. Sie ist der Logos von Gott, das heißt: vernünftige Rede von Gott. Gott ist immer in der Theologie, in allen Disziplinen, das zentrale Thema, er sollte es jedenfalls sein. Vor allem ist er das zentrale Thema in den systematischen Disziplinen, in der Fundamentaltheologie, in der Dogmatik und in der Moraltheologie. Dabei hat dann die Religionsphilosophie sehr wichtiges Material beizusteuern.

Objektiv betrachtet ist die Gottesfrage ohnehin bedeutsamer als die Frage der Kirche, denn Gott ist der Grund und das Ziel der Botschaft der Kirche, Gott, sofern er sich offenbart hat in den heiligen Schriften, die Kirche aber ist der Weg und das Medium. Das aber tritt seit etwa drei Jahrzehnten wieder klar und vielleicht auch schmerzlich ins Bewusstsein. Der tiefere Grund dafür ist der verbreitete Glaubensschwund, der sich in der wachsenden Distanzierung von der Kirche und vom Christentum manifestiert. Es handelt sich hier um einen totalen Glaubens-

⁸ Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966 (91990).

schwund, in dem das ganze Fundament ins Wanken gerät, so dass die Kirche und das Christentum bei einer wachsenden Zahl von Gläubigen, von bisher Gläubigen, immer weniger Interesse erregen. Damit die Kirche und das Christentum noch interessant sind, dazu braucht man schon ein wenig mehr an Glauben.

In der Verlagerung des Interesses von der Kirche auf Gott müssen wir heute auf jeden Fall eine Reduktion der Glaubensbereitschaft, eine Reduktion des Interesses an dem Phänomen Religion überhaupt erkennen. Diese Verlagerung zeigt uns, dass die Kirche und das Christentum an der Wurzel, radikal, zur Frage geworden sind, dass im Grunde nicht nur die Kirche und das Christentum zur Frage geworden sind, sondern die Religion überhaupt.

3. Die Gottesfrage als entscheidende Frage hinter allen innerkirchlichen Problemen.

Wir befinden uns heute in einer Situation, in der nicht mehr nur diese oder jene Glaubenswahrheit angegriffen oder geleugnet wird, sondern die letzten Fundamente des Glaubens in Frage gestellt werden, wenngleich das in nicht wenigen Fällen schlechten Gewissens geschieht. Wenn wir genauer hinschauen, so erkennen wir: die Gottesfrage steht hinter vielen, um nicht zu sagen: hinter fast allen Detailfragen des Glaubens. Viele Dissense wurzeln letztlich in der Gottesfrage, in der Fragwürdigkeit von Transzendenz überhaupt.

Nicht nur außerhalb der Kirche, sondern auch innerhalb der Kirche wird nicht selten die natürliche Erkennbarkeit des Daseins Gottes geleugnet, seine Unveränderlichkeit und selbst seine Personalität. Man spricht vom leidenden Gott, von dem nicht allwissenden und von dem nicht allmächtigen Gott, von einem Gott, der sein Allwissenheit und seine Allmacht limitiert hat, und hofft so, die Willensfreiheit des Menschen zu retten und Gott zu exkulpieren angesichts des Konzentrationslagers Auschwitz und des Archipels Gulag und all der Grausamkeiten der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit.

Was die natürliche Theologie bzw. die Erkenntnis der Existenz Gottes und seiner wichtigsten Eigenschaften mit Hilfe der natürlichen Vernunft angeht, sei hier nur so viel gesagt - später werden wir uns ausführlich mit dieser Frage beschäftigen: Die Voraussetzung der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Wahrheitsfähigkeit des Menschen, sofern die Vernunft des Menschen

absolute Wahrheiten erkennen kann, was eigentlich evident ist. Geistvoll verteidigt der Philosoph Robert Spaemann, der vor kurzem seinen achtzigsten Geburtstag feiern konnte, zuletzt hat er Philosophie gelehrt in München, die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und somit die Erkennbarkeit Gottes gegen den dominanten Positivismus der Gegenwart. Ganz eindrucksvoll tut er das in seinem kürzlich in der 4. Auflage erschienenen Buch „Das unsterbliche Gerücht“⁹. Spaemann weist darauf hin, dass zuweilen auch Positivisten den Weg zu dieser Einsicht ebnen, wenn etwa Ludwig Wittgenstein (+ 1951), der Vater der modernen Analytischen Philosophie, Positivist oder Agnostiker, feststellt, die Naturgesetze erklären die Welt nicht, sie seien vielmehr das Erklärungsbedürftigste in der Welt. Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang von dem „Aberglauben der Moderne, die Naturgesetze erklärten uns die Welt, während sie doch nur strukturelle Regelmäßigkeiten“ beschreiben, wie er feststellt. Er weist darauf hin, dass die Naturgesetze als solche nichts logisch Zwingendes haben, dass sie weder sich selbst noch die Welt erklären. Das Faktum, dass sich die Naturgesetze mathematisch formulieren lassen, ist für einen Naturwissenschaftler wie Einstein (+ 1955) ein Grund des Staunens und ein Hinweis auf ihren göttlichen Ursprung gewesen, ein Hinweis darauf, dass nicht der Zufall das All begründet hat. Dabei müssen wir sehen, dass der Hinweis auf den Zufall ein Verzicht auf das Verstehen der Welt ist, dass der Hinweis auf den Zufall im Grunde nichts anderes ist als die Resignation der Vernunft¹⁰.

Der Theologe und Philosoph Hans Pfeil (+ 1997) - er hat eine Reihe von Monographien über das Phänomen des Atheismus verfasst - schreibt vor beinahe drei Jahrzehnten: „Was die gegenwärtige Krisensituation der Kirche von früheren unterscheidet, ist einmal der Umstand, dass sie sich beinahe über die ganze Erde erstreckt, und zum anderen die erschreckende Tatsache, dass nicht allein diese oder jene Glaubenswahrheiten, sondern selbst die letzten Fundamente unseres Glaubens angegriffen und geleugnet werden. Die Kritik macht heute nicht einmal halt vor dem Glauben an den persönlichen Gott. Männer (und auch Frauen), die vorgeben, der Kirche anzugehören, leugnen die natürliche Erkennbarkeit von Gottes Dasein, sie leugnen Gottes

⁹ Robert Spaemann, Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne, Stuttgart⁴2007.

¹⁰ Ders., Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. Die verborgene Einheit von Allmacht und Liebe: Warum das Niedere vom Höheren aus verstanden werden muss und nicht umgekehrt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. Oktober 2006.

Unveränderlichkeit und selbst sein Personalität”¹¹.

Das Selbstverständlichste, die Existenz Gottes, die Voraussetzung jeder Religion und Theologie, wird heute grundlegend in Frage gestellt. Das führt dazu, dass die Frage „Wann und wo kann ich Gott begegnen?“ Oder: „Wie kann ich Gott erfahren?“ unterschwellig bei Gläubigen und Ungläubigen im Alltag der Kirche und in der Theologie von großer Dringlichkeit geworden ist.

Die Gottesidee steht im Mittelpunkt des praktischen Glaubenslebens, der Pastoral und der theologischen Reflexion. Manche ringen mit Gott, wie einst Jakob am Jabbok mit dem Engel Gottes gerungen hat (Gen 32, 23-33). Jakob führte seine Familie und seine Habe über den Fluss, er blieb allein zurück und rang mit dem Engel Gottes bis zum Anbruch der Morgenröte. Dieser Engel Gottes war Gott selber, wie wir erfahren. In dieser Nacht erhält Jakob den Namen Israel und er wird verwundet durch Gott, das heisst er beginnt an diesem Morgen ein neues Leben, er ist ein anderer geworden. So ringen auch heute manche mit Gott, aber viele sind auch schon darüber hinaus.

4. Bedeutung für die Anthropologie.

Die Gottesfrage erhält eine besondere Aktualität angesichts der Krise des Ethos und der Bedrohung des Humanum durch Möglichkeiten, die die modernen Naturwissenschaften dem Menschen an die Hand geben. Gestern war es die Mikrophysik, heute ist es die Mikrobiologie, wobei eine wertfreie Auslotung der Mikrobiologie und ihrer Genmanipulation ungleich folgenreicher ist als die Mikrophysik, die uns die Atomspaltung beschert hat.

Wir dürfen nicht vergessen: Die Gottesfrage hängt aufs Engste mit der Frage nach dem Menschen zusammen. Sie verweist uns stets auf die Frage nach dem Menschen. Romano Guardini schreibt: „Darin, was ein Mensch über Gott denkt, liegt seine eigene Geschichte. Prüft man die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Elementen im Daseinsverständnis genau, so kommt man zu einem Ergebnis von großer Erhellungskraft: das Bild, das ein Mensch von sich selbst hat, wird letztlich nicht von unten, also von seiner Auffassung der eigenen Natur,

¹¹ Hans Pfeil, Rezension: Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 583 f.

sondern von oben, nämlich von seinem Gottesgedanken her bestimmt. Anders gefasst: Sein Gottesgedanke bildet die Antwort darauf, wie er sich selbst, den Menschen, verstehen will¹².

Zur Deutung des Menschseins gehört grundlegend die Gottesfrage. Will ich den Menschen und die Welt verstehen, so werde ich unausweichlich auf Gott verwiesen. Die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, ist bereits im Alten Testament ein Reflex der Theologie, der Lehre von Gott. Ohne Gott wird man nur schwerlich die spezifische Würde des Menschen aufrechterhalten können. Und die Anthropologie ist die Grundlage der Ethik.

Wir müssen die Gottesfrage daher im Zusammenhang mit der Anthropologie sehen, mit der Frage nach dem Menschen, und im Zusammenhang mit der Ethik, mit der Frage nach dem Handeln des Menschen. Die Ethik ist angewandte Anthropologie, und die Anthropologie ist angewandte Theologie, so könnte man vielleicht sagen.

Romano Guardini (+ 1968) schreibt: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen!“ Und der russische Schriftsteller Dostojewski (+ 1881) schreibt: „Wenn es Gott nicht gibt, dann ist alles erlaubt!“

Ein wesentliches Problem des Menschseins ist aber das Übel, die Negativität, hier ist an das physische Übel zu erinnern, an Leid, Krankheit und Tod, und an das moralische Übel, an Sünde und Schuld. Gerade diese Problematik betrifft in existentieller Weise auch die Gottesfrage, oder wenn ich sie ausklammere, verzichte ich von vornherein auf eine mögliche Antwort.

Eine Deutung des Menschseins, die solche Fragen, vor allem die Frage des Todes, ausklammert oder nicht beantworten kann, ist weder hinreichend noch glaubwürdig.

5. Die Gotteskrise und ihre Gründe.

Wir können mit Fug und Recht sagen: Es gibt so etwas wie eine Gotteskrise. Diese Gotteskrise

¹² Romano Guardini, Religion und Offenbarung, Würzburg 1958, 216.

ist radikaler als die Krise des Christentums. Ich möchte drei bedeutsame Gründe nennen, die die gegenwärtige Gotteskrise, die gegenwärtige Krise der Existenz Gottes, bedingen:

~~1) Wir beobachten heute eine spezifische Sathheit der Menschen in der westlichen Welt. Der Wohlstand lenkt diese Menschen von Gott ab. Kommen sie in Existenznot, sind sie eher geneigt, sich wieder an Gott zu erinnern. Hier ist Gott so etwas wie ein Weltpolizist oder ein Mediziner, eine Gottesvorstellung freilich, die im Grunde ein Götzenbild darstellt.~~

2) Ein bedeutender Grund für die Gotteskrise ist heute auch die Unruhe in der Kirche und in der Christenheit überhaupt. Diese bezieht sich auf den Gottesdienst nicht weniger als auf das Selbstverständnis und die Verkündigung und die Lehre und findet ihren Ausdruck vor allem in dem Bemühen weiter Kreise, die Struktur der Kirche zu verändern, sie zu demokratisieren und die (von Gott gesetzte) Autorität des Papstes und der Bischöfe zu reduzieren oder unwirksam zu machen.

3) Ein dritter bedeutender Grund für die Existenzkrise Gottes ist der: Immer wieder wird heute betont, die Wissenschaft, gemeint ist die Naturwissenschaft, stünde gegen die Existenz Gottes und gegen den Offenbarungsglauben. Das wird jedoch nicht richtig, wenn es auch noch so oft wiederholt wird. Gerade auf dem Boden der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft bestätigt sich der Satz des Römerbriefes, dass jeder Mensch aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen kann, wie es das I. Vaticanum ausdrücklich dogmatisch fixiert hat.

Man sagt gern, der heutige Mensch brauche keinen Gott mehr, weil für ihn alles machbar geworden sei. Faktisch zeigt sich jedoch gerade angesichts der modernen Erkenntnisse und Möglichkeiten umso eindrucksmächtiger die Größe des unbegreiflichen Gottes, des Urgrundes aller Wirklichkeit. Vor allem zeigt sie sich angesichts der Ausmaße des Kosmos, die uns noch nie so deutlich zum Bewusstsein gekommen sind. Denn hinter jeder gelösten Frage erheben sich in den Naturwissenschaften ungezählte neue Fragen. Wenn die Naturwissenschaften ihre Kompetenzen nicht überschreiten, erkennen sie, dass die Frage nach dem Woher und Warum ihnen immer mehr entwindet. Bei allem Fortschritt stoßen sie immer wieder an ihre Grenzen. Sie können beispielsweise sagen, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit Leben entstehen

kann, herstellen können es aber nicht, und erst recht können sie es nicht selbst konzipieren.

6. Umfassende Thematik.

~~Wenn wir heute, statt primär nach der Kirche oder nach anderen Detailgegenständen des Glaubens zu fragen, nach Gott fragen, so hat das auch sein Gutes: Die Frage nach Gott ist umfassender. Sie umgreift nicht nur die Konfessionen, sie umgreift auch die Religionen. Gott oder das Göttliche ist das, was alle Religionen miteinander verbindet und sie auch zusammenschließen kann, und sie sollte sie auch zusammenschließen in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Atheismus.~~

Die Zahl der dezidierten Atheisten ist im Wachsen begriffen; das beweisen die demoskopischen Befragungen, das beweist die wachsende Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Die Rechtfertigung Gottes ist von daher zu einer grundlegenden Frage geworden, zu der Frage schlechthin. Sie ist der Angelpunkt aller Probleme, mit denen die Kirche und das Christentum konfrontiert werden¹³.

Während Cicero (+ 43 v. Chr.) noch die Meinung vertrat, es stehe bei allen Völkern das Dasein Gottes unumstößlich fest¹⁴ und auch noch Calvin (+ 1564) geschrieben hat, er halte es für eine unumstrittene Tatsache, dass dem Menschegeist ein natürlicher Sinn der Erkenntnis Gottes innewohne¹⁵, ist Gott heute für viele prinzipiell fragwürdig geworden, hat der Atheismus für viele ein hohes Maß an Plausibilität erreicht. Max Bense (* 1910 in Strassburg, zuletzt Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie in Stuttgart, + 1990) - er versteht sich als militanter Atheist - erklärt in den sechziger Jahren in einer Fernsehsendung: „Ich trauere nicht über den Verlust der Religion. Ich finde es gut, ich bin freudig erregt darüber, dass sie zurückweicht aus dem Horizont der Zivilisation“¹⁶. Es gibt nicht wenige, die wie Bense behaupten, die Bestreitung der Existenz Gottes stelle einen echten Fortschritt dar, jede Form der Religion sei eine Illusion,

¹³Hans Jürgen Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 86-88 (Heinrich Fries, Gesichtspunkte der Theologie).

¹⁴Cicero, De natura Deorum II, 4, 12.

¹⁵Calvin, Institutio christianae religionis I, 3

¹⁶ Zukunft ohne Religion: Podiumsgespräch, ARD, 19. Dezember 1966.

weshalb sie in jedweder Form der gegenwärtigen geschichtlichen Epoche nicht mehr angemessen sei¹⁷.

Der Konvertit John Henry Newman, Religionsphilosoph und Theologe, eine der markantesten Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, schreibt im Jahre 1845: „Die Zukunft wird nicht mehr in erster Linie der konfessionellen Auseinandersetzung unter gläubigen Christen gehören; die künftigen Geschlechter, das ist meine Überzeugung, werden mehr und mehr zwischen Gottesglauben und Atheismus zu entscheiden haben“. Optimistisch fügt er ein Jahr vor seiner Konversion von der anglikanischen zur katholischen Kirche hinzu: „Und der einzige Hort des Glaubens wird die katholische Kirche sein“¹⁸.

In diesem Zusammenhang weist Newman auch darauf hin, dass die große Verführung der kommenden Generation der Pantheismus sei. Dieser, so erklärt er, sei besonders attraktiv für jene, die es auf eine Gefühlsreligion abgesehen hätten, wie sie sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Protestantismus ausbreitete. Der Pantheismus aber ist in unmittelbarer Nachbarschaft des Atheismus angesiedelt. Das hat bereits der Philosoph Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) festgestellt. Von daher versteht sich die Feststellung Newmans, der Unglaube oder besser: die Gottesleugnung, der Atheismus, liege in der Konsequenz des Protestantismus¹⁹.

In der Welt begegnet der Mensch Gott nicht mehr, wie das früher der Fall gewesen ist, da diese irgendwie durchrationalisiert ist. Die modernen Naturwissenschaften haben die Gesetze unserer Welt und ihre Kräfte erforscht und sich in der Technik zunutze gemacht. Sie haben die Welt als solche enträtselt, beherrschbar und manipulierbar gemacht. Daher ist Gott in der modernen Welt nicht mehr sichtbar und erfahrbar. Damit sind viele Stützen weggefallen, die früher die Bejahung Gottes erleichtert haben. Damit steht die Entscheidung für Gott und für seine Offenbarung mehr

¹⁷ Vgl. Hugo Staudinger, *Gott: Fehlanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft*, Trier 1968, 5 f.

¹⁸ Otto Karrer, *Newmans Weg in die Kirche und sein Weg in der Kirche*, in: Jean Daniélou; Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 715.

¹⁹ Ebd., 715 ff; John Henry Newman, *Apologia*, 198; ders., *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, Westminster 1973, 499; ders., *Letters II*, 285.

auf sich selbst, wodurch sie allerdings auch wiederum reiner wird. Während man früher in den Naturvorgängen das unmittelbare Wirken Gottes erfuhr, im Donner etwa, im Regen und in den Jahreszeiten, erklärt man diese Vorgänge heute natürlich, wenn auch nur systemimmanent. Aber warum sollte man aus dem System ausbrechen?

Also: Wichtige Stützen für den Gottesgedanken sind dem Menschen heute entzogen durch den Fortschritt der Naturwissenschaften, die die Welt und das Universum enträtselt haben, wenigstens bis zu einem gewissen Grad. Diese Stützen waren allerdings zeitbedingt und gründeten in mangelndem Aufgeklärtsein. Deshalb braucht man ihnen auch nicht nachzutruern, zumal der Gottesgedanke ohne diese Stützen gereinigt wird. Wir müssen heute zur Kenntnis nehmen, dass Gott nicht eine weltliche Ursache, eine Ursache neben anderen, eine „causa secunda“, ist, dass er vielmehr die „causa prima“ ist, die hinter allen weltlichen Ursachen steht, hinter allen „causae secundae“, die als solche radikal transzendent verstanden werden muss.

Unsere Welt ist dank ihrer systematischen Erforschung entgöttert. Wir leben in einer Welt, die auch ohne Gott erklärt werden kann, in die Gott nicht mehr einzugreifen scheint, die gottfern, gottfremd oder gottlos geworden ist. Demgemäß spielt Gott auch im öffentlichen Leben keine Rolle mehr. Man spricht nicht mehr von ihm. Man meint ihn nicht mehr nötig zu haben. Man denkt nicht mehr an ihn und fragt nicht mehr nach ihm. Wenn aber Gott in der Erfahrungswelt des Menschen nicht mehr vorkommt, dann ist es verständlich, dass er mit ihm nicht mehr rechnet und dass er mit ihm nicht mehr viel anfangen kann, dann ist es verständlich, dass er mit dem Begriff Gott keinen Sinn mehr verbindet und dass die Gottesfrage bedeutungslos und belanglos wird²⁰.

7. Atheismus heute.

Als theoretischer Atheismus ist der Atheismus eigentlich ein relativ spätes Phänomen. In der Antike und im Mittelalter gibt es keine bemerkenswerten atheistischen Strömungen. Man sprach zwar auch von Gottlosen, meinte damit aber Menschen, die sich um die Religion nicht kümmerten, die die Götter nicht verehrten oder die ein ihren Geboten zuwiderlaufendes Leben führten.

²⁰ Vgl. Emmerich Coreth, Gottesfrage heute (Entscheidung. Eine Schriftenreihe, Hrsg. von Alfonso Pereira), Kevelaer 1969, 9 f.

Sie waren praktische Atheisten, sie verneinten die Existenz der Götter oder die Existenz Gottes nicht, aber sie lebten so, als gäbe es die Götter oder als gäbe es Gott nicht. Eine Verneinung der Existenz Gottes oder der Götter gab es nur als Einzelphänomen. Aber auch in diesen Fällen ging es nicht selten nicht um eine dezidierte Leugnung Gottes oder der Götter, sondern um einen Protest gegen die herrschende Religion, gegen die geläufigen Gottesvorstellungen. In der Regel stellte man sich in diesen Fällen nicht grundsätzlich gegen das Göttliche, gegen die Transzendenz als solche oder gegen die religiöse Dimension überhaupt, etwa im Sinne des Naturalismus oder des Rationalismus. Also echte Gottesleugnung, es gibt sie in der Antike oder auch im Mittelalter, aber extrem selten.

Der theoretische Atheismus im Sinne einer dezidierten Leugnung der Transzendenz ist im Grunde erst ein Phänomen der Neuzeit. Seit dem Beginn der Neuzeit begegnet er uns allmählich häufiger, um schließlich als Massenphänomen auszuwachsen. Das fängt an nach der Renaissance und wird vor allem vorangetrieben durch die Aufklärung. Seither geht es dabei nicht mehr in erster Linie um den Protest gegen den herrschenden Gottesglauben oder um bestimmte Gottesvorstellungen, sondern um die Gottesleugnung im eigentlichen Sinne²¹.

Im Unterschied zu dem theoretischen Atheismus hat es den praktischen Atheismus schon immer gegeben. Man kann ihn auch als einen Atheismus der Selbstgenügsamkeit bezeichnen. Aber auch er begegnet uns in früheren Zeiten noch nicht als ein Massenphänomen, wie er uns heute in den unreflex ihrem Dasein, ihrem Beruf und ihrer Familie lebenden Massen der Industriegesellschaft begegnet, für die die Religion endgültig zur Privatsache geworden ist. Der praktische Atheismus, der Atheismus der Selbstgenügsamkeit, ist die Weltanschauung der modernen Spaßgesellschaft. Da genügt die Welt dem Menschen und da genügt die Welt sich selbst. Da lebt man nach der Maxime, um es mit dem Buch Kohelet, mit dem Buch des Predigers, zu sagen: „Genieße dein Leben mit dem Weibe, das du liebst, alle Tage deines eitlen Lebens, die Gott dir gibt unter der Sonne! Denn das ist dein Anteil an deinem Leben und an deiner Mühe, mit der du dich plagst unter der Sonne (Pred 9,9 f).

²¹ Theo C. de Kruijf u. a., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 88.

Wenngleich es primär der praktische Atheismus ist, der die Lebensweise der Massen heute prägt, so wird er jedoch nicht selten zum theoretischen Atheismus, artikuliert er sich nicht selten in dem Augenblick auch als theoretischer Atheismus, in dem er sich seiner bewusst wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil unterstreicht diesen Gedanken, wenn es in der Pastoral-Konstitution „Gaudium et Spes“ erklärt: „Anders als in früheren Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit ihnen gegenüber keine Sache nur von Einzelnen mehr. Heute wird eine solche Haltung gar nicht selten als Forderung der wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenannten Humanismus ausgegeben. Das alles findet sich in vielen Ländern nicht nur in Theorien von Philosophen, sondern es bestimmt in größtem Ausmaß die Literatur, die Kunst, die Deutung der Wissenschaft und Geschichte und sogar das bürgerliche Recht. Die Folge davon ist die Verwirrung vieler“²².

Bereits im Jahre 1967 berichtet der „Spiegel“, demoskopische Befragungen hätten festgestellt, in Deutschland würden sich 30 % der Bevölkerung gar zum theoretischen Atheismus bekennen. Man hat solche Befragungen wiederholt, speziell auch nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten im Jahre 1989, und festgestellt, dass der Prozentsatz der Atheisten auffallend gewachsen ist. Für die neuen Bundesländer will man ermittelt haben, dass dort die Gottesleugnung heute einen Prozentsatz von über 60 Prozent erreicht hat. In Holland ermittelte man vor einigen Jahren, dass nur noch 66 % selbst der Katholiken, also derer, die nominell katholisch waren, von der Existenz eines persönlichen Gottes überzeugt waren, dass dabei aber gleichzeitig das Interesse für eine vage Religiosität, esoterisch geprägt, etwa im Sinne des New Age, im Wachsen begriffen war. Diese Tendenz hat sich heute wahrscheinlich verschärft.

Das Schlagwort, hinter dem sich der Atheismus unserer modernen Welt oder der Postmoderne verbirgt, lautet: „Gott ist tot“. Damit soll gesagt werden, dass sich die Überzeugung von der Existenz Gottes, die früher einmal geherrscht hat, als irrig erwiesen hat: Früher hat man mit der Existenz Gottes gerechnet und die Religion für sinnvoll gehalten, heute ist man zu der besseren Einsicht gekommen, dass das ein großer Irrtum gewesen ist.

²² Gaudium et Spes, n. 7.

So versteht man das Schlagwort vom Tod Gottes jedenfalls im Allgemeinen. Man kann es allerdings auch verwenden, um die existentielle Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der heutigen Welt zum Ausdruck zu bringen und die Fremdheit Gottes in dieser Welt zu bezeichnen. Dann distanziert man sich damit nicht selber von Gott, dann bringt man damit vielmehr - unter Umständen bekümmert - zum Ausdruck, dass sich heute faktisch eine wachsende Zahl von Menschen von Gott distanziert.

~~Die Rede vom Tod Gottes ist eigentlich ein Erbe des 19. Jahrhunderts. Da begegnet sie uns immer wieder. Vom Tode Gottes hat vor allem Friedrich Nietzsche (+ 1900) im 19. Jahrhundert gesprochen, aber mit ihm hat es eine Reihe weiterer Philosophen getan. Nietzsche hat vor allem, seinen persönlichen Atheismus mit dem Schlagwort vom „Tod Gottes“ charakterisiert. Sein Atheismus muss allerdings eher als Antitheismus verstanden werden denn als Atheismus. Die Rede vom „Tod Gottes“ ist jedoch bei Nietzsche keineswegs originell, sie findet sich schon vor ihm bei dem Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831), bei dem Philosophen Jean Paul (+ 1825) und bei dem Literaten Heinrich Heine (+ 1856). Er findet sich aber auch bei Arthur Schopenhauer (+ 1860), Bruno Bauer (+ 1882), Ludwig Feuerbach (+ 1872), Karl Marx (+ 1883) und vielen anderen.~~

Neuerdings hat Martin Heidegger (+ 1974) diesen Gedanken aufgegriffen, wenn er vom „Fehl Gottes“ in unserer Zeit gesprochen hat. In der jüngsten Vergangenheit hat der Schweizer Psychiater und Psychotherapeut Carl Gustav Jung (+ 1961), der Begründer der sogenannten Tiefenpsychologie, diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht, wenn er vom Gottestod und vom Gottverschwinden gesprochen hat.

Der eigentliche Urheber des Bildes vom Tode Gottes scheint Hegel zu sein. Bei ihm heißt es in dem Traktat „Glauben und Wissen“ lapidar: „Gott selbst ist tot“²³.

Im Allgemeinen meint man mit dem Tod Gottes die existentielle Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Nachdrücklich hat der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (+ 1965) diese artiku-

²³Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Glauben und Wissen, in: Sämtliche Werke I, Hrsg. von H. Glockner, Stuttgart ³1958, 433.

liert in seinem 1953 erschienenen Buch „Gottesfinsternis“, wenn er da schreibt, die Gottesfinsternis sei „in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben“. Buber erklärt, er habe bewusst das Wort „Gottesfinsternis“ gewählt, weil er damit anspielen wolle auf die Sonnenfinsternis, bei der die Sonne zwar vorhanden sei, aber durch das Dazwischentreten des Mondes nicht mehr gesehen werde²⁴.

Der Jesuit Alfred Delp - er starb im Jahre 1945 als Widerstandskämpfer im nationalsozialistischen Deutschland - erklärt mit Blick auf den modernen Atheismus, speziell auch mit dem Blick auf den Atheismus seiner politischen Gegner, der gegenwärtige Mensch sei nicht nur rein tatsächlich oder auch entscheidungsmäßig gottlos, seine Gottlosigkeit gehe vielmehr tiefer, der gegenwärtige Mensch sei in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er Gottes unfähig geworden sei, deshalb müssten alle Bemühungen um den gegenwärtigen und kommenden Menschen dahin gehen, „ihn wieder gottesfähig und somit religionsfähig zu machen“²⁵.

Der Religionsphilosoph Bernhard Welte (+ 1983) spricht, um die atheistische Grundstimmung der Gegenwart zu beschreiben, von dem „Ursprungsverlust“, der seit langem das Leben unserer Zeit „hinsichtlich des Heiligen und Gottes“²⁶ bestimme. Georg Siegmund - er starb in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, er hat Philosophie in Fulda gelehrt – artikuliert den Atheismus, sofern er uns heute als prononziert ausgesprochene These und als Massenerscheinung begegnet, als der „Signatur unserer Zeit“²⁷. Der protestantische Theologe Hanns Lilje (+ 1977), ein Zeitgenosse Siegmunds, spricht von einer „dichte[n] Nebel-decke des Atheismus“, die „über dem intellektuellen und geistlichen Leben Westeuropas“²⁸ liege, von

²⁴ Alfred Läßle, Wieder beten können. Eine Ermutigung, München 1979, 25 f.

²⁵ Ebd., 23 f; vgl. Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt ³1957; Martin Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1954.

²⁶ Bernhard Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958, 18.

²⁷ Georg Siegmund, Abriss der Geistesgeschichte des Atheismus, in: Gott - Mensch - Universum, Hrsg. von Jacques de Bivort de la Saudée, Johannes Hüttenbügel, Köln/Graz 1963, 5. Siegmund hat das immer noch sehr informative Buch geschrieben „Der Kampf um Gott“. Der Untertitel dieses Buches lautet „Zugleich eine Geschichte des Atheismus“. Das Buch ist in 3. Auflage im Jahre 1976 (in Buxheim im Allgäu) erschienen.

²⁸ Hanns Lilje, Atheismus - Humanismus - Christentum. Der Kampf um das Menschentum unserer Zeit, Hamburg 1962, 27.

einem „atheistischen Klima“, das unsere Zeit erfülle, an dem der Christ nicht vorbeisehen dürfe, das er vielmehr „unsentimental zur Kenntnis nehmen“²⁹ müsse.

Romano Guardini (+ 1968) setzt sich in seinem Büchlein „Das Ende der Neuzeit“ - zum ersten Mal ist es im Jahre 1950 erschienen - mit dem Verlust des religiösen Bewusstseins auseinander und bezeichnet ihn als das Signum der Gegenwart. Dabei stellt er fest, das ungebrochene theistische Bewusstsein des Mittelalters habe im Laufe der Neuzeit mehr und mehr abgenommen und das Leben sei allmählich säkularisiert worden, dieser Prozess aber setze sich weiter fort. Dabei träten an die Stelle der Religion immer mehr die Naturwissenschaften und die Technik. Dadurch verlören die entscheidenden Geschehnisse des menschlichen Lebens ihren Geheimnischarakter, jene entscheidenden Geschehnisse, die früher eine besondere religiöse Relevanz gehabt hätten, nämlich Geburt, Krankheit und Tod, sofern sie mehr und mehr zu biologisch-sozialen Vorgängen würden, mit denen es lediglich die medizinische Wissenschaft und die Technik zu tun habe. Er meint, soweit solche Vorgänge vom Menschen nicht gemeistert werden könnten, würden sie verdrängt. Zwar würden diese entscheidenden Geschehnisse des menschlichen Lebens, Geburt, Krankheit und Tod, diese und andere Grenzsituationen, eine Zeitlang noch in Zusammenhang gebracht mit der Religion, man bedürfe der Religion, um diese Situationen zu bestehen und zu bewältigen, aber möglicherweise nicht mehr allzu lange. Diese Prognose hat sich heute, ein halbes Jahrhundert später, weithin erfüllt. Heute geht es weithin nicht mehr um Gott, wenn man sich so der Religion oder religiöser Riten bedient, sondern um einen unartikulierbaren Trost oder einfach um eine gewisse Rechtfertigung vor der Gesellschaft, vor der man nicht als völlig areligiös gelten will. Denn Areligiosität gilt - merkwürdigerweise - auch heute trotz allem noch in gewisser Weise disqualifizierend, wenn sie auf den Begriff gebracht wird. So rechtfertigt man sich beispielsweise gern, wenn man darauf angesprochen wird, dass man den Sonntagsgottesdienst nicht mehr besucht, damit, dass man sagt, man könne auch religiös sein ohne Gottesdienst und ohne Anbindung an die Kirche. Typisch ist die Feststellung eines bekümmerten Vaters: Mein Sohn ist gläubig, aber er geht nicht in die Kirche. Würde man ihn fragen, ob der Sohn denn betet, würde er wahrscheinlich sagen: Wohl nicht. Dann möchte man allerdings wissen, welchen Sinn dann die Aussage noch hat „mein Sohn ist gläubig“.

²⁹ Ebd., 9.

An die Stelle der überkommenen Vorstellung, dass Gott die Welt und den Menschen geschaffen hat, ist im Klima des modernen Atheismus die Vorstellung von der Evolution im Sinne der Selbstorganisation der Materie getreten. Man sagt dann gern, die Naturwissenschaften hätten die Religion als Illusion entlarvt. In diesem Kontext sieht man dann das Leben und die Welt als mehr oder weniger vom Zufall beherrscht an, und Sünde und Schuld werden dann als eine relative, soziologische Angelegenheit, wenn nicht gar als eine Fiktion angesehen, die man den Betroffenen ausreden muss.

In diesem vorherrschenden Denken der Postmoderne erscheint jede Form von Religion im Grunde als Aberglaube, mehr und mehr, oder als menschliche Erfindung zum Zwecke der Erklärung dessen, was man nicht erklären kann. Man lebt, man stirbt, und damit ist es zu Ende. Der Tod wird rein biologisch verstanden, und der Mensch unterscheidet sich nicht mehr qualitativ vom Tier. Damit hat man sich von den Schrecken der Hölle befreit, aber auch von der Hoffnung auf den Himmel. Bevor man die Existenz Gottes leugnete, hat man übrigens in der Regel die Existenz des Teufels geleugnet. Wenn es keinen Teufel gibt, dann gibt es auch bald keinen Gott mehr. Die Leugnung des Teufels ist die Vorstufe der Leugnung Gottes.

Im „Wegweiser zum Atheismus“, der 1959 in Leipzig erschienen ist, heißt es im Kontext des marxistischen Staatsatheismus: „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass noch kein Mensch Gott gesehen, gehört oder sonstwie wahrgenommen hat. Es gibt keinerlei echte, wissenschaftlich haltbare Beweise für das Dasein Gottes bzw. für irgendeine göttliche Tätigkeit, weder logisch-theoretische noch praktische. Alle angeblichen Beweise von der Existenz Gottes sind nur der Versuch, durch entsprechende Deutung der wirklichen Welt den Eindruck zu wecken, als wäre sie nur unter der Voraussetzung Gottes möglich. Die Welt aber besteht ewig. Sie entwickelt sich nach den ihr innewohnenden Gesetzen, und der Mensch ist grundsätzlich in der Lage, sie zu erkennen“³⁰. Das ist inzwischen die Auffassung vieler, und ihre Zahl ist im Wachsen begriffen.

Demnach ist Gott eine menschliche Erfindung zum Zweck der Erklärung bestimmter Tatsachen, die anders nicht verständlich wären, die aber eigentlich von ihrem Wesen her unver-

³⁰Wegweiser zum Atheismus, Leipzig 1959, 89.

ständig sind und unverständlich bleiben.

Man sagt es und meint es auch so, der Tod sei das absolute Ende, und die sittlichen Gebote seien nichts anderes als Vorschriften auf der Grundlage von Übereinkunft ohne tiefere Gültigkeit, sie seien gesellschaftliche Konventionen, Gott könne man zu ihrer Sanktionierung nicht heranziehen und das sei auch gar nicht notwendig. Dabei deklariert oder empfindet man den Verlust Gottes als Befreiung.

Mit der Leugnung der Existenz von Transzendenz geht nicht zuletzt auch das Bewusstsein für die sittliche Verantwortung des Menschen verloren. Bezeichnend ist es dabei, dass man im Allgemeinen die Negation Gottes als grandiose Befreiung des Menschen feiert, als einen bedeutenden Schritt zu einer humaneren Welt.

Die Kehrseite dieser Befreiung oder der Preis für die Negation Gottes ist dann allerdings die offene Sinnfrage. Wenn es nur die immanente Welt gibt, wenn es keine jenseitige Welt gibt - das ist die Auffassung des Naturalismus oder des Rationalismus, der Rationalismus ist der Naturalismus in der Erkenntnisordnung - dann gibt es keine Antwort auf die Sinnfrage.

Der Naturalismus und der Rationalismus sind nicht das Ergebnis von Einsicht, sondern einer Entscheidung, explizit oder implizit, sie sind das Ergebnis einer Entscheidung für die Immanenz, gegen die Transzendenz. Der Agnostizismus ist da bescheidener, wenn er die Frage der Transzendenz offen lässt, aber faktisch läuft auch er schließlich auf den Naturalismus und den Rationalismus hinaus. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erklärt man vielfach die positive Antwort auf die Gottesfrage aus dem Nicht-Erwachsensein des Menschen, sieht man darin vielfach das Produkt einer noch unentwickelten historischen Epoche, sieht man die theistische Deutung der Welt und des Lebens gern als eine primitive und unwissenschaftliche Deutung an. So schreibt Ludwig Feuerbach (+ 1872) im Jahre 1841 in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“, die Religion sei eine Durchgangsphase für die Menschheit, sie sei als solche notwendig gewesen, damit die Menschheit zu einem erwachsenen Selbstbewusstsein hätte kommen können. Die religiöse Phase sei gleichsam die Kindheitsphase der Menschheit in ihrer Geschichte, und sie gehe der Phase der Philosophie voraus. Die religiöse Verfremdung habe zwar in der

Entwicklung des menschlichen Bewusstseins ihre Bedeutung und eine gewisse Berechtigung, aber fortgeschrittener sei die Phase der Philosophie, denn in der Philosophie wage es der Mensch, sein Wesen direkt zu betrachten, während er dieses Wesen in der religiösen Phase als das Wesen eines anderen betrachte und kenne. Die Philosophie erkenne, dass das, was von der Religion als etwas Objektives betrachtet worden sei, in Wirklichkeit etwas Subjektives sei³¹.

Man muss in diesem Zusammenhang wohl unterscheiden zwischen der Behauptung, die Gottesvorstellung sei als solche überholt, und der Behauptung, bestimmte Vorstellungen von Gott seien heute nicht mehr zu akzeptieren. Es ist denkbar, dass ein theoretischer Atheismus mit seiner Ablehnung Gottes eigentlich nur bestimmte Gottesvorstellungen meint, defiziente Gottesvorstellungen, ohne dass der, der sich als Atheist versteht, das erkennt, weil ihm etwa nicht in den Sinn kommt, dass die Gottesvorstellungen, die er ablehnt, am Wesen Gottes völlig vorbeigehen.

Ein wenig anders als Ludwig Feuerbach sieht der Marxismus die Sache mit Gott, speziell Karl Marx (+ 1883). Für den Marxismus ist die Idee Gottes ein Ausdruck der Entfremdung des Menschen. Das heißt: In der Religion flieht der Mensch aus der schlechten, ja unerträglichen Wirklichkeit in ein Jenseits, in eine vorgestellte heile Welt. Das aber ist ein Selbstbetrug, der zudem von der notwendigen Veränderung der gegenwärtigen Verhältnisse ablenkt. Realistisch ist, so der Marxismus, angesichts dieser Situation allein die soziale Revolution. In ihr holt der Mensch das in der Gottesidee von sich weg Projizierte wieder in seine eigene Geschichte zurück³².

Im Marxismus wird Gott konsequent funktionalisiert. Für den Marxismus gibt es nicht Gott, wohl aber den Menschen, der Gott braucht - aus welchen Gründen auch immer -, anders ausgedrückt: für ihn gibt es nicht Gott, sondern den Menschen, der meint, er habe Gott nötig. In diesem Verständnis ist Gott eine schöne Illusion, mit der man leben kann, in der man aber nicht der Wahrheit gemäß lebt. Man kann so leben, aber eigentlich ist das unsinnig. Richtiger ist es, den Unsinn des Gott-Brauchens zu beenden und dem Menschen das zukommen zulassen, wofür

³¹Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841, 59-72; Theo C. de Kruijf u. a., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 97-100.

³²Hans Jürgen Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 60.

Gott nur einen Ersatz darstellt³³.

In diesem Gottesverständnis betrachtet man Gott als so etwas wie ein Scheinmedikament, wie ein Placebo. Scheinmedikamente, Placebos, wirken nur dann, wenn der Patient nicht um die Täuschung weiß, die diese Medikamente darstellen. Ein Placebo ist nur eingebildet oder vorgestellt wirksam. Ein Placebo kann nur so lange eingenommen werden und wirken, wie seine eingebildete Wirksamkeit nicht durchschaut wird. Es kann nur wirken, solange der Patient von der objektiven Wirksamkeit des Mittels, die es jedoch objektiv nicht gibt, überzeugt ist. Gott wird in diesem Sinne als Placebo interpretiert. Das heißt: Er behält einen Platz im Leben der Menschen, so lange diese nicht seine Funktion für sie durchschauen, nämlich die, das minimale Emotionsquantum in ihrem Leben sicherzustellen. Wann immer der Mensch das jedoch erkennt, wird Gott für ihn überflüssig, dann aber braucht er einen Ersatz für ihn³⁴.

Faktisch sehen heute viele im Theismus und in der Religion nichts anderes als eine Sinngebung des Sinnlosen, als eine Reaktion auf die Erfahrung der Sinnlosigkeit, die aber ohne jedes „fundamentum in re“ ist.

In den Medien findet sich gegenwärtig vielfach zumindest die Tendenz zu konstatieren, wenn es nicht gar offen ausgesprochen wird, dass die Anerkennung oder die religiöse Verehrung Gottes

³³ Vgl. Paul Josef Cordes, Gottesbegegnung durch Psychotechnik. Zum Emotionsmoment im Glaubensvollzug, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 7, 1978, 181.

³⁴ In den „Geschichten des Herrn Keuner“ von Bert Brecht heißt es einmal: „Einer fragte Herrn Keuner ob es einen Gott gebe. Herr Keuner sagte: Ich rate dir nachzudenken darüber, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, dass ich dir sage, du hast dich schon entschieden; du brauchst einen Gott“ (vgl. Paul Josef Cordes, Gottesbegegnung durch Psychotechnik. Zum Emotionsmoment im Glaubensvollzug, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 7, 1978, 181).

menschenfeindlich sei. Gerade damit aber ist eine der Grundthesen des Marxismus salonfähig geworden. Man meint also, die Religion führe den Menschen zum Verlust seiner Identität, sie knechte ihn und unterwerfe ihn einer illusorischen Fremdbestimmung. Eine solche Charakterisierung des Rest-Theismus erweist sich als ausgesprochen werbewirksam für den Atheismus, weil gerade die Humanität, wie immer man sie versteht, nicht wenigen unserer Zeitgenossen als der höchste ethische Wert erscheint, jedenfalls verbaliter.

Abschnittswechsel (Fortlaufend)

Vorstufen zum Atheismus sind der Deismus und der Pantheismus. Im einen Fall ist Gott so weit von der Welt entfernt, dass er sich gleichsam im Nebel des Nichtwissens auflöst, im anderen Fall ist er so eng mit der Welt verbunden, dass man schließlich keinen Unterschied mehr erkennen kann zwischen ihm und der Welt.

Die Meinung, die Welt sei leer von Gott, Gott sei nicht gegenwärtig in der Welt, hat im 18. Jahrhundert in Frankreich, England und Deutschland eine besondere Gestalt gefunden im sogenannten Deismus. Als System ist er heute passé, seine Grundauffassung von Welt und Gott ist hingegen noch weit verbreitet. Oft denken auch gläubige Christen deistisch, ohne es zu wissen. Gemäß ihrem Denken hat Gott die Welt geschaffen durch einen einmaligen Akt seines Willens, und seitdem läuft sie von selbst, selbständig mit ihren Kräften und Gesetzen. Dass Gott die Welt erhält und regiert, wie es uns die Offenbarung sagt, wird dann bestenfalls noch theoretisch geglaubt, spielt aber im Leben keine Rolle. Gerade die Erhaltung, die Vorsehung und die Regierung der Welt durch Gott gehören indessen zu den Grunddogmen des Christentums. Die Scholastik erklärt diesen Zusammenhang mit den Begriffen „causae secundae“ und „causa prima“. Das bedeutet: Gott wirkt und lässt wirken, Gottes Wirk- und Lenkungsmacht steht über allem Geschehen, sowohl über dem naturgesetzlichen als auch über dem freien. Im Alten Testament heißt es im Buch Esther: „Niemand kann deinem Willen widerstehen“ (Est 13, 9), im Neuen Testament heißt es in der Apostelgeschichte: **A**. in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir (Apg 17, 28)³⁵.

Faktisch bestimmt der Deismus auch das Denken nicht weniger Katholiken. Das wird man nicht

³⁵ Vgl. Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 40 - 43.

leugnen können. Es gibt heute einen innerkirchlichen Deismus und gar auch einen innerkirchlichen Atheismus. Wollte man eine solche Feststellung als übertrieben ansehen, könnte man das nur als ahnungslos bezeichnen. Ein Jurist, der Jahrzehnte hindurch an einem Ordinariat einer deutschen Diözese beschäftigt war³⁶, erklärte mir vor einigen Jahren, er habe manchmal den Eindruck gehabt, dort der einzige Nicht-Atheist gewesen zu sein. Das mag ein wenig überzeichnet sein. Aber ganz falsch dürfte das nicht sein.

Die für den gläubigen Christen notwendig gewordene Auseinandersetzung mit dem Atheismus dürfen wir nicht nur negativ sehen, sie ist nicht nur beklagenswert, sie hat auch eine positive Seite. Sie fordert die gläubigen Christen zur Reinigung ihres Gottesbildes auf und drängt sie zu einer bewussteren und zu einer gelebten Gottesbeziehung. Sie fordert sie auf, sich Rechenschaft zu geben über ihr Denken und Sprechen über Gott und drängt sie, sich um eine gelebte Gottesbeziehung zu bemühen und existentiell die Gemeinschaft mit Gott zu leben³⁷.

Der Pastoral und der Mission der Kirche erwächst aus der atheistischen Umwelt die Problematik des Anknüpfungspunktes für die Verkündigung. Vielfach ist es nicht mehr möglich, bei der Glaubensverkündigung an dem unbekanntem Gott anzuknüpfen, wie Paulus das gemäß Apostelgeschichte 17 noch konnte. Die fortschreitende Verdrängung des Gottesgedankens aus der Öffentlichkeit, der wachsende Atheismus, führt dazu, dass es der Verkündigung der Kirche und ihrer Mission an einem Anknüpfungspunkt fehlt. Der Theismus war in früheren Jahrhunderten, speziell auch zur Zeit der ersten Mission der Kirche, eine große Hilfe für die Verkündigung der christlichen Botschaft. Ja, selbst die Vernunft ist oft nicht einmal mehr als Anknüpfungspunkt vorhanden. Der protestantische Theologe Heinz Thielicke schreibt vor mehr als fünf Jahrzehnten: „Der heutige Mensch ist, weit entfernt, ein religiöser oder auch nur ein vernünftiger Mensch zu sein, weithin nur ein Nervenbündel“³⁸. Die Verkündigung der Kirche scheint heute diese Situation, die Verdrängung des Gottesgedankens aus der pluralistischen Öffentlichkeit, noch nicht genügend realisiert zu haben. Diese Situation verlangt weithin eine „Präkonversion“

³⁶ Aachen - Günther Stolze.

³⁷ Theo C. de Kruijf u. a., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 106 f.

³⁸ Helmut Thielicke, Das Ende der Religion. Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Theologische Literaturzeitung 81, 1956, 318.

vor der eigentlichen „Konversion“, worin, auf der Vernunft aufbauend, die wichtigsten philosophischen Fragen der Metaphysik und der Anthropologie dargelegt und erläutert werden müssten. Die Glaubensverkündigung bedarf heute weithin einer Art von Vorbekehrung, die der Glaubensverkündigung oder dem Religionsunterricht vorausgehen muss, eine philosophische oder eine vor-philosophische Vorbereitung der Begegnung mit dem Christentum, in der die wichtigsten philosophischen Fragen der Metaphysik, der Anthropologie, der Erkenntnistheorie und der Ethik - selbstverständlich dann vorwissenschaftlich - dargelegt und erläutert werden, in der also die grundlegenden Aussagen einer „philosophia perennis“ dargestellt werden.

Es ist sicher, dass die Glaubensverkündigung wie auch die Katechese heute in jedem Fall einen starken philosophischen Akzent haben müssen.

~~8. Eine neue Hinwendung zur Transzendenz~~ (fortlaufend)

Trotz der Verdrängung Gottes aus der Welt, trotz eines wachsenden Atheismus in der Gegenwart, gibt es heute gegenläufig dazu eine irgendwie geartete neue Hinwendung zu Gott.

Der sich ausbreitende Atheismus der Gegenwart ist nur die eine Seite der Wirklichkeit. Gegenläufig zu ihm beobachten wir heute eine neue Hinwendung zur Religion oder zur Transzendenz, näherhin zu religiösen Surrogaten und Ideologien. Hier ist an die sogenannten Neureligionen - man nennt sie auch die Jugendreligionen - und an die verschiedensten Formen fernöstlicher Spiritualität, allgemeiner ausgedrückt, an das New Age als Sammelbecken der modernen Esoterik zu erinnern, dessen Einfluss weit größer ist, als viele vermuten. Das New Age kann man als einen modernen Religionsersatz verstehen. Die New Age - Ideologie übt heute auf viele, die sich vom Christentum abgewandt haben, eine nicht geringe Faszination aus. Das ist nicht zu leugnen.

Trotz aller Säkularisierung wuchern heute religiöse Surrogate. Oft nehmen sie bizarre Formen an. In irgendeiner Weise stehen aber alle in Beziehung zum New Age. So gewinnt die Astrologie heute an Bedeutung, breitet sich der Glaube an okkulte Phänomene aus und wenden sich immer mehr Menschen der Magie zu. Im Sog von mythologischen Vorstellungen finden magisch-rituelle Praktiken, wie sie einst im antiken Vorderen Orient bestimmend waren,

wachsenden Zuspruch. Im Yoga sucht man Selbsterlösung und in ekstatischen Erregungen und im Drogengenuss Bewusstseinsweiterung und Lebenssteigerung. All diese Phänomene werden durch die New Age-Bewegung wie durch eine Klammer zusammengefasst. In ihr ist bezeichnenderweise der Begriff „Mystik“ zu einem Schlüsselbegriff geworden.

Viele nehmen Zuflucht zu den religiösen Surrogaten und Ideologien. Die Faszination religiöser Vorstellungen, die aus Asien importiert werden, und allgemein die Faszination der Esoterik ist deutlich erkennbar. Es ist das religiöse Vakuum, das die missionarischen Erfolge dieser neuen Strömungen erklärt.

~~Sagen wir es noch einmal mit anderen Worten: Der wachsende Atheismus der Gegenwart ist die~~
eine Seite der Wirklichkeit. Gegenläufig zu ihm beobachten wir heute eine neue Hinwendung zur Religion oder zur Transzendenz, speziell in der Gestalt von religiösen Surrogaten und Ideologien. Hier ist vor allem an die sogenannten Neureligionen, die Jugendreligionen und an die verschiedensten Formen fernöstlicher Spiritualität zu erinnern, allgemeiner ausgedrückt, an das New Age, dessen Einfluss größer ist als viele vermuten. Gerade hinter dem New Age verbirgt sich ein Religionsersatz, der in der Gegenwart besonders viele fasziniert, dessen Einfluss gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann .

Gern wird die neue Hinwendung zu Gott in Verbindung gebracht mit der Einsamkeit des Menschen, mit seiner Sehnsucht nach dem Du in seiner Beziehungslosigkeit³⁹.

Im Jahre 1989 erklärt der Weltanschauungsexperte der evangelischen württembergischen Landeskirche, Pfarrer Walter Schmidt, in der Osterausgabe des „Evangelischen Gemeindeblattes für Württemberg“, der militante Atheismus verliere im Osten wie im Westen an Bedeutung zugunsten einer Gleichgültigkeit und Sprachlosigkeit gegenüber religiösen Fragen. Die Grundstimmung der Gegenwart werde nicht mehr geprägt durch einen leidenschaftlichen Atheismus, sondern durch einen leidenschaftslosen Agnostizismus. Es gebe immer mehr Menschen, die die Gottesfrage für unbeantwortbar und letztlich auch für unerheblich im Hinblick auf ihre Lebens-

³⁹ Karl-Josef Kuschel, Gottesbilder - Menschenbilder, Blicke durch die Literatur unserer Zeit, Zürich 1985, 46.

führung hielten, die die Meinung verträten, im bewussten Verzicht auf letzte Fragen gut leben zu können⁴⁰. Faktisch zeigt sich jedoch immer deutlicher, dass das doch nicht so gut gelingt, das gute Leben im bewussten Verzicht auf letzte Fragen. Das erkennt man freilich nur dann, wenn man die Lebensweise des modernen Menschen kritischer betrachtet und wenn man das Phänomen der modernen Gottlosigkeit tiefer analysiert.

Es ist bezeichnend, dass auch in der neuesten Literatur die Gottesproblematik wieder angesprochen wird⁴¹. Der Literat Martin Walser ist der Meinung, dass der moderne Atheismus nicht zuletzt auch durch die Theologen gefördert worden ist. Er bemerkt einmal, seit Jahrzehnten schauten wir zu wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselt werde⁴².

Trotz der „Gottesfinsternis“, der wachsenden Gottlosigkeit, der Gottesferne vieler, ist die Sehnsucht nach Gott und den ewigen Dingen heute unüberhörbar, gerade auch bei den jungen Menschen. Der zweifellos vorhandene Nihilismus, der sich nicht selten hinter einem religiösen Formalismus verbirgt, lastet auf vielen wie ein Kreuz und bringt eine neue Sehnsucht nach Gott hervor. Diese Sehnsucht, die schon bei Friedrich Nietzsche (+ 1900) im 19. Jahrhundert einen schmerzhaften Ausdruck gefunden hat, erreicht heute eine immer größere Zahl von Menschen. Wiederholt hat man in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die Vision Nietzsches vom tollen Menschen, dem er in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ ein Denkmal gesetzt hat. Da sagt er: „Wir haben ihn [Gott] getötet Wir alle sind seine Mörder Wohin bewegen wir uns ... ? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden ... ? Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder ... ? Wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist

⁴⁰ Vgl. Deutsche Tagespost vom 25. März 1989.

⁴¹ Karl-Josef Kuschel, Gottesbilder - Menschenbilder, Blicke durch die Literatur unserer Zeit, Zürich 1985, 40 f.

⁴² Martin Walser, Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner - 1981, in: Ders., Liebeserklärungen, Frankfurt 1983, 227 f.

nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns ... ?“⁴³

Es gibt also auf der einen Seite den Transzendenzverlust, auf der anderen Seite die neue Hinwendung zur Transzendenz.

Bei näherem Hinsehen zeigt es sich, dass auch der moderne Mensch durchaus von der Sehnsucht nach der Transzendenz bestimmt ist, dass auch in der Postmoderne der Mensch irgendwie ein „ens religiosum“ bleibt. Also: Auf der einen Seite unübersehbar ein gesellschaftlicher Säkularisierungsprozess, der in der Geschichte seinesgleichen nicht kennt, auf der anderen Seite, jedenfalls bei vielen, eine neue Hinwendung zu religiösen Vorstellungen und Praktiken, wenngleich das freilich nicht selten in recht skurrilen Formen geschieht.

~~Mit anderen Worten: Gottesfinsternis und wachsende Gottlosigkeit auf der einen Seite, religiöse~~ Sehnsucht auf der anderen, Transzendenzverlust einerseits und neue Hinwendung zur Transzendenz andererseits. Das führt nicht selten zu dem merkwürdigen Phänomen eines religiösen Atheismus oder eines religiösen Agnostizismus, also zu einer wenigstens verbalen Distanzierung von der Areligiosität bzw. zu einer Religion, die rein irrational und affektiv geformt ist und mehr oder weniger in schwärmerischen Gefühlen besteht. Gerade an diesem Phänomen wird aber deutlich, dass die Religion zwar stark reduziert werden kann, dass sie aber letztlich unausrottbar ist, weil sie zum Wesen des Menschen gehört. Platon (+ 347 v. Chr.) meint daher, dass sie spätestens im Alter wiederkehrt, was freilich ein wenig optimistisch erscheint. Denn heute halten viele fest am Atheismus, auch im Alter und auch im Sterben. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass sich der Gedanke an Gott und an die Transzendenz im Angesicht des Todes, aber auch in der Stille und in der Erfahrung der Einsamkeit häufiger einstellt oder häufiger wieder einstellt, als in den Ablenkungen der modernen Industriegesellschaft.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Tendenz, dass niemand sich gern als areligiös

⁴³ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Buch III, Aph. 125 (Werke in drei Bänden, Darmstadt 1997, Bd. II, 126 – 128).

bezeichnet oder bezeichnen lässt. Auch dieses Faktum bezeugt die Natürlichkeit des Gotteswissens. Selbst wenn man sich zum Atheismus bekennt, fügt man hinzu, man sei dennoch nicht areligiös. Offenbar sieht man darin ein besonderes moralisches Defizit. Darum erklären auch viele, man sei schon überzeugt, dass es ein höchstes Wesen gebe, dass man sich aber seine eigene Religion gebildet habe. Oder sie erklären, es gebe zwar keinen Gott oder es sei fraglich, ob es ihn gebe, dennoch halte man fest an irgendwelchen religiösen Erfahrungen und Erlebnissen.

9. Unausrottbarkeit des Gottesgedankens und der Religion.

~~Das endliche Dasein des Menschen kann sich nicht ohne den Bezug zur Transzendenz vollziehen.~~ Das zeigt uns die abendländische Philosophie in allen Jahrhunderten. Immer wieder machen wir die Erfahrung, dass das Absolute den Geist des Menschen irgendwie gefangen hält. Die Gottesidee und das Religiöse spielen auch heute noch - trotz aller Säkularisierung - im Leben der Menschen eine gewisse Rolle, ob eine bedeutende Rolle, das sei dahingestellt. Das seit der Aufklärung immer wieder vorausgesagte Ende der Religion ist auf jeden Fall ausgeblieben. Das Bedürfnis des Menschen nach Religion, die religiöse Anlage ist so hartnäckig, dass sie immer wieder zutage tritt. Das wird unterstrichen durch die Tatsache, dass man sich in der Regel da, wo man die ursprüngliche Religion aufgegeben hat, Ersatzreligionen zuwendet⁴⁴.

Wenn das Absolute eine solche Rolle im Leben der Menschen spielt, ist es reizvoll - für den Theologen gar unerlässlich -, diese Wirklichkeit ein wenig tiefer zu durchforsten und zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Dabei gilt es vor allem zu fragen, wie weit jene recht haben, die in Gott nichts anderes sehen als ein Wunschbild menschlicher Sehnsüchte, als das Ressentiment einer entrechteten Sklavenmasse oder auch als die Sublimierung verdrängter Sexualkomplexe⁴⁵.

Wenn das Absolute aber mehr ist als nur ein unbewusster Weltgeist, wenn es mehr ist als so

⁴⁴ Vgl. Max von Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1952, 2.

⁴⁵ Ebd.

etwas wie ein unbewusster Weltgrund, wenn das Absolute der Unbedingte ist, ein persönliches, von der Welt unterschiedenes Wesen, dem der Mensch verantwortlich ist, dann erhält das Leben des Menschen von Gott her einen ganz neuen Sinn. Dann kann es für ihn keinen Bereich mehr geben, der wichtiger ist als Gott, dann ist schon die Frage nach Gott von höchster existentieller Bedeutung für ihn⁴⁶.

Im Jahre 1986 veröffentlichte der Philosoph Hermann Lübbe (* 1926 in Aurich/Ostfriesland), bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1991 Professor für Philosophie und politische Theorie an der Züricher Universität, das Buch „Religion nach der Aufklärung“, in dem er sich die Frage stellt, warum sich die Religionen trotz aller Aufklärung und trotz der Verweltlichung aller Lebensbereiche immer noch behaupten und keineswegs im Absterben begriffen sind, wie man das schon seit dem 18. Jahrhundert prophezeit hat. Seine Antwort lautet: Wenn sich das Weltbild auch noch so radikal wandelt, so gibt es doch immer wieder die Grunderfahrungen der Endlichkeit und der Begrenztheit, der Zufälligkeit und der Geworfenheit unseres vom Tode bedrohten Daseins. Er meint, zu dieser Wirklichkeit aber könnten wir, wenn überhaupt, nur in religiöser Haltung eine angemessene Einstellung finden.

Ein ähnlicher Gedanke begegnet uns in dem Buch des britischen Schriftstellers Aldous Huxley (+ 1963)⁴⁷ „Schöne neue Welt“, wenn er da einen der Weltaufsichtsräte sagen lässt: „Die Menschen glauben an Gott, weil sie zum Glauben an Gott genormt wurden“, und wenn er dann dessen Gesprächspartner, einen so genannten Wilden, der noch nicht an den Errungenschaften der „schönen neuen Welt“ partizipiert, darauf antworten lässt: „Und trotzdem ist es natürlich, an Gott zu glauben, wenn man allein ist, ganz allein, in der Nacht, und an den Tod denkt“. Treffend antwortet darauf der Weltaufsichtsrat: „Die Menschen sind heute nie allein. Wir lehren sie den Hass gegen die Einsamkeit“⁴⁸.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Er entstammt der berühmten Familie Huxley, die eine Reihe von bedeutenden Wissenschaftlern hervorgebracht hat.

⁴⁸ Aldous Huxley, Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft (Fischer-Taschenbücher, 26), Frankfurt/M. 1997, 202.

Der Gottesgedanke gehört deshalb zum Menschen, weil nichts natürlicher ist für den zum geistigen Selbstbewusstsein erwachten Menschen, als nach dem Grund des eigenen Seins zu fragen. Im Bedenken des eigenen Seins geht es ihm aber auf, dass sein Sein nicht in sich selbst steht, dass es nicht absolut ist, dass es jedoch auf ein Absolutes hinweist. Es ist dem Sein nun einmal eigentümlich, dass es „dem Absoluten verfallen ist“. So sagt es Elimar von Fürstenberg in seinem Buch „Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus“⁴⁹.

Der Atheismus ist nicht das Ergebnis des Denkens. Ganz im Gegenteil. Letztlich gründet er in einem widersprüchlichen Frageverbot, das aus irgendwelchen affektiven oder voluntativen Ursprüngen seine Wirksamkeit bezieht⁵⁰.

Die gesamte abendländische Philosophie zeigt uns, wenn auch in je verschiedenen Nuancierungen, dass der Mensch ein Wissen um eine erfahrungsjenseitige Tiefendimension des Daseins hat, dass sich das endliche Dasein des Menschen von daher nicht ohne Bezug zur Transzendenz vollziehen kann. Das aber ist der Ansatz für die Gottesbeweise.

Das Wort „Gott“ ist aus dem Wortschatz der Menschen nicht zu tilgen. Solange der Mensch sich noch nicht zu einem findigen Tier zurückentwickelt hat, bleibt dieses Wort zumindest als Hinweis auf eine offene Frage in seinem Bewusstsein⁵¹. „Jeder weiß (ungefähr), was es bedeutet, und jeder nimmt denkend oder fühlend, bewusst oder unbewusst auch irgendwie Stellung zu diesem Wort“⁵².

Die Religion erweist sich deswegen als unausrottbar, weil sie zum Wesen des Menschen gehört, wie auch die Wissenschaften, das Nachdenken über die Welt und über das eigene Ich, und wie die Musik, die Dichtung und die anderen Künste wesentlich zum Menschsein des Menschen

⁴⁹ Elimar von Fürstenberg, Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus, Regensburg 1960, 8.

⁵⁰ Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim / Allgäu 1976, 488.

⁵¹ Hans Jürgen Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 25 (Albert Görres, Gesichtspunkte der Tiefenpsychologie).

⁵² Ebd..

gehören.

Von daher kann man Platon nur zustimmen, wenn er hinsichtlich der Beständigkeit des Atheismus skeptisch ist. In den *Nomoi*, seinem Alterswerk, sagt er in Buch 10: „Weder du noch deine Gesinnungsgenossen sind die ersten, die eine solche Meinung von der Gottheit hegen, sondern zu jeder Zeit, bald weniger, bald mehr, wurden solche gefunden, welche dieselbe Krankheit wie du hatten. Und da ich mit vielen von ihnen Umgang pflegte, so will ich dir sagen, dass niemand je, der in seiner Jugend die Gottheit leugnete, bis in sein Greisenalter bei dieser Meinung verblieb“.

Cicero (+ 43 v. Chr.), ein bedeutender Vermittler der griechischen Philosophie, schreibt in seinem Werk *„De legibus“*: „Kein Volk ist so roh und so wild, dass es nicht den Glauben an einen Gott hätte, wenn es schon sein Wesen nicht kennt“⁵³. In seinem Werk *„De natura Deorum“* bemerkt Cicero zum einen: „Dass Gott existiert, ist so offenkundig, dass ich an der gesunden Vernunft dessen zweifle, welcher ihn leugnet“⁵⁴, und zum anderen: „Ich habe noch keinen gesehen, der so große Furcht wie der Gottesleugner vor den zwei Dingen hätte, vor denen man doch, wie er sagt, sich nicht fürchten sollte, nämlich vor dem Tod und vor den Göttern, denn immerfort spricht er davon“⁵⁵.

Eine ähnliche Feststellung finden wir bei dem Kirchenvater Minucius Felix - er lebte in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts -, wenn er erklärt: „Es ist natürlich, dass du den hassest, den du fürchtest, und den bekämpfst, vor dem du Angst hast“⁵⁶.

Cicero bringt in diesem Kontext einen Gedanken, der auch immer wieder von den Vertretern der Stoa vorgebracht wird. Er bemerkt: „Dasjenige, worin die Natur aller übereinstimmt, kann nicht

⁵³ Cicero, *De Legibus* I, 24.

⁵⁴ Cicero, *De natura Deorum* I, 44.

⁵⁵ Ebd., I, 31.

⁵⁶ Franz Hettinger, *Apologie des Christentums* I, 1, Freiburg 1875, 123.

falsch sein“⁵⁷. Diesen Gedanken greift Thomas von Aquin (+ 1274) auf, wenn er in seiner „Summa contra gentiles“ feststellt: „Was alle gemeinsam aussprechen, das kann unmöglich falsch sein. Denn eine irrige Meinung ist eine Schwäche des Geistes, ein Fehler desselben kommt demnach nicht aus dessen Wesen. Sie ist darum nur zufällig eingetreten. Was aber zufällig da ist, das kann unmöglich immer und überall sein. Einer kann einen irrigen, krankhaften Geschmack haben in sinnlichen Dingen, aber nicht alle. Ebenso wenig kann das Urteil, das alle in religiös-moralischen Fragen aussprechen, falsch sein“⁵⁸.

Diesen Gedanken der Stoa „Dasjenige, worin die Natur aller übereinstimmt, kann nicht falsch sein“ hat bereits Aristoteles formuliert, wenn er schreibt: „Was zum Wesen gehört, ist allen gemeinsam; was alle Menschen wie von einem Instinkt getrieben für wahr halten, das ist eine Wahrheit der Natur“⁵⁹.

Augustinus (+ 430) schreibt in seinem Johannes-Kommentar: „Das ist die Macht der wahren Gottheit, dass sie dem vernunftbegabten Geschöpf, das zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, nicht ganz und vollständig verborgen bleiben kann. Abgesehen nämlich von einigen wenigen, in denen die Natur allzu verderbt ist, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Schöpfer dieser Welt“⁶⁰.

Die Geschichte der Philosophie ist weithin eine Geschichte der Gottesfrage und der Gotteserkenntnis. Dabei muss man freilich von der modernen Philosophie absehen, etwa seit der Aufklärung. Von da an ist das anders.

Der Gedanke, dass die Religion und ihr Subjekt Gott zum Menschsein des Menschen gehören, tritt sehr stark hervor in der Stoa. Mit großem Nachdruck hat sie die innere Ungereimtheit des vordergründig vertretenen Atheismus hervorgehoben und den Gedanken der Allgemeinheit der

⁵⁷Cicero, De natura Deorum I, 17.

⁵⁸Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II, 34.

⁵⁹ Aristoteles, Rhetorik (De arte rhetorica) I, 13.

⁶⁰ Augustinus, In Joannem, tr. 106, n. 4.

Gottesvorstellung betont. Man bezeichnet hier Gott oder das Absolute vor allem als eine „communis animi conceptio“. Daraus hat man den historischen Gottesbeweis entwickelt, der bereits wiederholt anklang.

Der Stoiker Seneca (+ ca. 65 n. Chr.), der Lehrer Neros - er ist ein Vertreter der späten Stoa - betont, dass der Mensch sich dem Gottesgedanken vor allem nicht entziehen kann, wenn er still wird oder allein ist. Ich zitierte diesen Gedanken bereits bei Aldous Huxley. Seneca erklärt in einem seiner Briefe: „Allen Menschen ist der Glaube an die Götter ins Herz gesät. Es lügen jene, die das sagen, dass sie nicht an Gott glauben; denn wenn sie es dir auch bei Tage versichern: in der Nacht oder wenn sie allein sind, zweifeln sie“⁶¹. Ähnlich hatte sich bereits Aristoteles (+ 322 v. Chr.) geäußert in seinem Buch „De coelo“⁶².

Plinius der Jüngere, der von 111-113 n. Chr. Statthalter des römischen Kaisers Trajan in Bithynien war, von dem der sogenannte Christenbrief stammt, der eine wichtige Rolle spielt im Rahmen der nichtchristlichen Zeugnisse des Christentums in ältester Zeit, hat im Geist der Stoa in einem seiner Briefe geschrieben - es gibt neun Bücher literarisch stilisierter Briefe von ihm - : „Beim Herannahen des Todes erinnert der Sterbende sich, dass er Mensch ist und dass es Götter gibt“⁶³.

Die Geschichte der Philosophie ist weithin auch eine Geschichte der Gottesfrage. Aber nicht nur in der Philosophie stößt man immer wieder auf die Gottesfrage, noch mehr ist sie wirksam in den historischen Konstellationen. Überall stößt man beim Studium der Geschichte auf Religion. Der englische Historiker und Freund Döllingers, Lord Acton (+ 1902), hat das vielzitierte Wort geprägt: „Religion ist der Schlüssel zur Geschichte“. Innerhalb der Geschichte gehört die Religion zu den wichtigsten Motiven auch des politisch handelnden Menschen. Die Religion ist geschichtsmächtig. Das gilt programmatisch. „Die Geschichte in ihrem gesamten Ablauf wäre unverständlich, wenn man die Religion dabei unbeachtet ließe. Daher gibt es keine

⁶¹Seneca, Epistula 117.

⁶²Aristoteles, De coelo I, 3.

⁶³Vgl. Franz Hettinger, Apologie des Christentums I, 1, Freiburg 1875, 113.

geschichtliche Darstellung, vom Schulbuch angefangen bis zur wissenschaftlichen Abhandlung, in der nicht auch von (der) Religion die Rede wäre”⁶⁴.

Die Kirchenväter sprechen vielfach von einem angeborenen oder unmittelbaren Gottesbewusstsein des Menschen. Sie deuten damit das Faktum, dass sich der Gottesgedanke gewissermassen aufdrängt und die Religion zur menschlichen Natur dazugehört. Dieses Gottesbewusstsein, das dem Menschen wie angeboren erscheint, nennen die Kirchenväter „θεοδιδακτός“. In den Apostolischen Konstitutionen, entstanden Ende des 4. Jahrhunderts, heißt es im achten Buch: „Du hast dem Menschen ein angeborenes Gesetz (νόμον ἐμνητόν) gegeben, damit er von Haus aus und in sich selbst den Samen der Gotteserkenntnis habe“⁶⁵. Das achte Buch ist übrigens der wertvollste Teil des ganzen Werkes.

Streng genommen gibt es kein unmittelbares Gotterkennen, aber das mittelbare Gotteserkennen ist so spontan, dass man dabei an ein unmittelbares Gotterkennen denken kann. Darauf heben die Kirchenväter ab. Sie wollen sagen, dass der Gedanke an Gott am Anfang unseres Lebens steht, dass der Gedanke an ein höchstes Wesen im Menschegeist natürlich ist und dass er sich zugleich mit dem erwachenden Bewusstsein des Menschen einstellt⁶⁶.

Ein unmittelbares Gotterkennen gibt es nicht, weil der Mensch nur einen mittelbaren Zugang zu Gott hat. So betont es auch das Dogma der Kirche. Es gibt nur ein mittelbares Gotterkennen. Aber weil dieses spontan ist und sich mühelos einstellt, deshalb konnte der Gedanke aufkommen, es gebe eine unmittelbare Gotteserkenntnis.

Wenn der Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220) meint, die Seele sei natürlicherweise christlich („anima naturaliter christiana“)⁶⁷, so meint er wohl „religiosa“, er will damit also

⁶⁴Hugo Staudinger, Gott: Fehlanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft, Trier 1968, 5.

⁶⁵Apostolische Konstitutionen VIII, 12.

⁶⁶Franz Hettinger, Apologie des Christentums I, 1, Freiburg 1875, 112 - 114.

⁶⁷Tertullian: Apologeticum, c. XVI.

sagen, dass die Religion zum Menschen dazugehört und spricht damit jenen Tatbestand an, den Augustinus (+ 430) meint, wenn er sagt, die Unruhe nach Gott sei aus dem Menschen nicht auszurotten⁶⁸.

Die Natürlichkeit der Religion und des Gottesgedankens für den Menschen betont auch Thomas von Aquin (+ 1274), wenn er feststellt: „Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire“ – „Das ist das Letzte im Erkennen des Menschen über Gott, dass er die Meinung haben könnte, er wisse nicht um ihn“⁶⁹. Er stellt fest: Alle Menschen streben von Natur aus nach dem Vollkommenen, damit streben sie letztlich, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch einschliessweise, nach Gott⁷⁰.

Auf seine Weise drückt diesen Gedanken der Schriftsteller Franz Kafka - er lebt von 1893-1924 - aus, wenn er in seinen Tagebüchern schreibt: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenbleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott“⁷¹.

Dem Gottesgedanken und der Gottesrealität kommt eine gewisse Selbstverständlichkeit zu. Die Religion ist ein Wesensmoment des Menschen. Man kann die Selbstverständlichkeit des Gottesgedankens und der Gottesrealität jedoch verlieren, und zwar dann, wenn man sie bewusst unterdrückt oder ihr eine Zeitlang widersteht oder wenn man sie einfach nicht beachtet und an ihr vorbeilebt. In seiner Bekehrungsgeschichte „Credo - Mein Weg zu Gott“ schreibt der ehemalige SS-General Oswald Pohl: „Wenn man aber nicht mehr an Gott glaubt oder ihn zu einer Attrappe für den Sonntagsgebrauch degradiert, stumpft mangels Übung das Gehör für die Wahrnehmung dieser inneren Stimme ab, bis zuletzt überhaupt nichts mehr gehört wird“⁷². Das ist hier wie beim

⁶⁸Augustinus: Confessiones, lib. 1, c. 1.

⁶⁹Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de potentia, q. 7, a. 5 ad 14.

⁷⁰Ders., Quaestiones disputatae de veritate, q. 22, a. 2 c.

⁷¹Wilhelm Grenzmann, Die Erfahrung Gottes in der Dichtung der Gegenwart (Religiöse Quellenschriften, Hrsg. von J. Walterscheid und H. Stotz, 6), Düsseldorf 1955, 10.

⁷²Oswald Pohl, Credo - Mein Weg zu Gott, Landshut 1950).

Gewissen. Der Gottesgedanke kann verloren gehen, aber oftmals kehrt er dann wieder zurück. Deswegen wird die Gottesfrage immer wieder zu einer Herausforderung für den Menschen, da die Hinfälligkeit des von Glanz und Tragik erfüllten menschlichen Daseins immer neu zu den folgenden existentiellen Frage führt: Wohin gehe ich? Welchen Sinn hat mein Leben? Welchen Sinn haben Leiden und Tod? Ohne Gott verliert das Leben auf jeden Fall jeden umfassenden und bleibenden Sinn. Ohne Gott gibt es nur Sinninseln für den Menschen.

Wenn die Begriffe „Religionslosigkeit“ und „Atheismus“ - auch das ist ein bemerkenswerter Gedanke - in den verschiedenen Sprachen als Negativformen erscheinen, ist das kein Zufall. Wir sprechen von „A-theismus“ und von „Gott-losigkeit“ und vom „Abfall“ von den Göttern oder vom „Abfall“ von Gott. Auch heute noch. In den Negativformen kommt zum Ausdruck, dass man es im Grunde genommen weiß oder dass man es immer gewusst hat, jedenfalls bisher, dass die Religion das Ursprünglichste und Selbstverständlichste im menschlichen Leben ist und dass sich die Religionslosigkeit deshalb als Abfall von der Religion darstellt und nur so zu definieren ist. Auch darauf ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Die Religion ist älter als jede geschichtliche Überlieferung⁷³.

Das muss jedoch noch nicht heißen, dass sie einen positiven Wert darstellt, denn es gibt ja auch falsche Traditionen, es ist ja denkbar, dass die Absage an die Religion einen Fortschritt innerhalb der Entwicklung des Menschen und der Menschheit darstellt. Diese Auffassung wird heute gestützt durch die Tatsache, dass es nicht mehr Einzelne sind, die sich von der Religion abwenden, sondern größere Teile der Menschheit. Sie wird indessen entkräftet durch die Tatsache, dass es zum Menschen gehört - dank seiner geistigen Verfassung - vor dem Hintergrund des evidenten Kausalprinzips nach dem Woher und nach dem Wohin zu fragen.

10. Natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Wir müssen wohl unterscheiden - um der Klarheit willen - zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem übernatürlichen Gottesglauben. Das geschieht oft nicht. Das ist hier ähnlich wie bei dem Begriff „Wissenschaft“, den man immer wieder, oft auch unbewusst, auf die Naturwissenschaften einengt. Nicht selten wird das Wissen um Gott, das Wissen um seine Existenz

⁷³Hugo Staudinger, Gott: Fehlanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft, Trier 1968, 65.

und um seine wichtigsten Attribute, als Gottesglauben bezeichnet, selbst in theologischen Erörterungen. Wir sollten uns hier um klare Begrifflichkeit bemühen. Eine klare Scheidung zwischen der Gotteserkenntnis und dem Gottesglauben, zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis ist von grundlegender Wichtigkeit.

Wir müssen unterscheiden zwischen der philosophischen oder der natürlichen Gotteslehre und der theologischen oder der übernatürlichen Gotteslehre. In der philosophischen Gotteslehre geht es um die natürliche Gotteserkenntnis. In der theologischen Gotteslehre geht es um die übernatürliche Gotteserkenntnis, um die Gotteserkenntnis auf dem Fundament der übernatürlichen Offenbarung. Im einen Fall denken wir über Gott nach auf der Basis der Vernunft, im andern auf der Basis der Offenbarung. Von daher unterscheiden wir den Gott der Philosophen und den Gott der Offenbarung. Dabei handelt es sich nicht um zwei Subjekte, dabei handelt es sich vielmehr um den einen Gott, der jeweils unter verschiedenen Aspekten angegangen wird, im einen Fall ist er der „Deus in quantum cognitus rationabiliter“, im anderen Fall ist er der „Deus in quantum revelatus“ oder „in quantum cognoscitur per fidem“. Der Gott der Philosophen ist der erkannte Gott, der Gott der Offenbarung ist der geglaubte Gott. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass auch der geglaubte Gott nur geglaubt werden kann, wenn zuvor die Glaubwürdigkeit seiner Offenbarung erkannt ist. Wir unterscheiden also zwischen der natürlichen Theologie und der übernatürlichen Theologie, die natürliche Theologie ist philosophische Theologie oder Metaphysik, die übernatürliche Theologie ist Offenbarungstheologie, die sich als Glaubenswissenschaft qualifiziert.

In der natürlichen Theologie, in der natürlichen Gotteslehre, steigen wir von den Dingen der Welt zu Gott auf, und zwar mit Hilfe der natürlichen Vernunft, mit Hilfe der „ratio“. Im anderen Fall teilt Gott sich dem Menschen mit, steigt Gott gleichsam zum Menschen herab, indem er sich dem Menschen erschließt. Im einen Fall beruht die Gotteserkenntnis auf dem Aufstieg des Menschen zu Gott, im anderen auf dem Abstieg Gottes zum Menschen. Im Aufstieg des Menschen zu Gott erreicht der Mensch ein Wissen, das von innerer Einsicht erhellt ist, erkennt er Gott mit Hilfe des „lumen rationis“. Das so erworbene Wissen ist jedoch eng begrenzt, da Gott nicht ein Gegenstand dieser Welt ist, sondern die Welt transzendiert, und zwar unendlich. Immerhin erkennen wir so, dass Gott existiert und was seine wichtigsten Attribute sind. Damit

haben wir eine rationale, eine vernünftige, Grundlage für die übernatürliche Theologie, für die Offenbarungstheologie, die auf dem Glauben aufbaut, der freilich auch seinerseits einer vernünftigen Begründung bedarf. Vernünftigerweise kann ich der Offenbarung nur dann Glauben schenken, wenn ich mit Hilfe der Vernunft erkenne, zum einen, dass Gott ist und was seine grundlegenden Eigenschaften sind, und zum anderen, dass er sich offenbaren kann und dass er sich tatsächlich offenbart hat. Dabei wird das natürliche Wissen von Gott durch das übernatürliche Wissen von ihm gesichert und bereichert. Die Theologie baut auf der Philosophie oder besser auf der Metaphysik auf.

Im einen Fall, im Fall der philosophischen Gotteserkenntnis, steigen wir von den Dingen der Welt zu Gott auf, im anderen Fall, im Fall der Annahme der Offenbarung Gottes, im Glauben, teilt Gott sich selbst und seine innersten Geheimnisse dem Menschen und der Welt mit, gnadenhaft, das heißt in Freiheit und aus Liebe. Von daher wird die natürliche Gotteserkenntnis in gewisser Weise um ein Unendliches bereichert durch die übernatürliche.

~~Faktisch gibt es eine Reihe von Wahrheiten über Gott und die Transzendenz, die als Bestandteil~~ der natürlichen Theologie anzusehen sind, die tatsächlich jedoch erst durch die göttliche Offenbarung ins Menschheitsbewusstsein getreten sind, obwohl sie dem menschlichen Denken und der natürlichen Vernunft nicht grundsätzlich entzogen sind. Deshalb schreitet die natürliche Theologie heute weiter voran als in der Antike, deshalb ist der Gottesbegriff der philosophischen Gotteslehre im Einflussbereich des Christentums farbiger als in anderen Kulturen. Hier ist etwa zu erinnern an die Erschaffung der Welt aus dem Nichts, an die Weltüberlegenheit, die Transzendenz Gottes, an seine Personalität und an seine liebende Providenz. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Personalität Gottes auch schon vor dem Christentum und außerhalb des Christentums erkannt worden ist. Für Platon und auch für Aristoteles trifft das auf jeden Fall zu. Zudem sagt uns die natürliche Vernunft, dass ein Wesen, das personale Wesen schaffen kann und tatsächlich geschaffen hat, selber im Besitz dieser Vollkommenheit sein muss, dass es also selber personal sein muss. Das folgt aus dem Prinzip vom zureichenden Grund. Anders ist das, wenn wir daran denken, dass die Offenbarung uns mitteilt, dass die Liebe das innerste Wesen Gottes ist. Gerade diese Wahrheit oder diese Wirklichkeit dürfte in keinem Fall durch die natürliche Vernunft erkannt werden können.

Immerhin wird man nicht leugnen können, dass die natürliche Gotteslehre im Einflussbereich des Christentums reicher ist als in anderen Kulturen.

Prinzipiell gibt es manche Wirklichkeiten, die der natürlichen Vernunft durchaus zugänglich sind, es faktisch aber nicht sind dank der Ursünde, die das menschliche Erkennen verdunkelt und die menschliche Erkenntniskraft geschwächt hat.

In dieser Hinsicht machen Platon und Aristoteles, die nicht von ungefähr für die systematische Darstellung des christlichen Glaubensgutes im Altertum und im Mittelalter eine außerordentlich bedeutende Rolle gespielt haben, eine Ausnahme. Die Kirchenväter sprechen im Blick auf Platon vom Advent des Christentums in der heidnischen Welt.

Auch Thomas von Aquin (+ 1274) spricht von Wahrheiten, die an sich der natürlichen Vernunft zugänglich sind, die der menschliche Intellekt faktisch jedoch nicht erreicht, wenn er feststellt, dass die vorchristlichen Philosophen in der philosophischen Gotteslehre Manches nicht erkannt haben, was die menschliche Vernunft prinzipiell zu erkennen vermag, und wenn er dann die personal gedachte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt namhaft macht, die Konzeption des inneren Lebens Gottes als Liebe, die Schöpfung aus dem Nichts, die unübertreffliche Immanenz Gottes in den Dingen, seine Geschichtsmächtigkeit, seine liebende Vorsehung im Hinblick auf das Einzelschicksal, die Vollendung der geschaffenen Person in der Liebe und die generelle Hinordnung der gesamten Schöpfung auf den Schöpfer.

In diesem Zusammenhang stellt Thomas von Aquin vor allem fest, dass die Einsicht in die Subjekthaftigkeit Gottes und in seine personale Transzendenz zwar durch die natürliche Vernunft (mit Hilfe der philosophischen Reflexion) erreichbar sei, dass sie aber erst durch die biblische Offenbarung zum Zuge gebracht und wirksam geworden sei.

~~Das Fazit: Es gibt also Erkenntnisse über Gott und die jenseitige Welt, die uns die Offenbarung vermittelt, Erkenntnisse über Gott und die jenseitige Welt, obwohl sie prinzipiell auch der natürlichen Vernunft zugänglich sind, Erkenntnisse, die die menschliche Vernunft jedoch fak-~~

tisch nicht ohne die Offenbarung erreicht bzw. erreicht hat.

Das bedeutet, dass einerseits das natürliche Wissen über Gott und die Transzendenz durch das übernatürliche Wissen über diese Wirklichkeit - vermittelt durch die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments - gesichert, dass es andererseits bereichert wird. Das ist schon deshalb sehr angemessen, weil unser Denken in diesem diffizilen Bereich allzu leicht fehlgehen kann. Das sagt uns die Erfahrung, das sagt uns aber auch die Vernunft⁷⁴.

Das ist das Eine. Das Andere ist das, dass die übernatürliche Offenbarung dann inhaltlich über das hinausgeht, was die Vernunft über Gott und über die göttlichen Dinge erkennt, insofern als sie die innersten Geheimnisse Gottes im Kontext seiner Heils- und Erlösungsordnung anspricht und übermittelt, Wirklichkeiten, die als Mysterien nur geglaubt werden können, Wirklichkeiten, die man sich nur im Modus des Glaubens aneignen kann.

Mit anderen Worten: Es wird uns zwar Manches über Gott und die göttlichen Dinge offenbart, was wir prinzipiell auch durch die Vernunft erreichen können, aber im Wesentlichen geht es in der übernatürlichen Gottesoffenbarung um Geheimnisse, um Mysterien, um Wirklichkeiten, die ihrer Natur nach die menschliche Vernunft übersteigen, die wir auch nach der erfolgten Offenbarung in ihrer Tiefe nicht begreifen, die wir auch nach erfolgter Offenbarung nur im Glauben annehmen können, was freilich nicht heißt, dass sie für uns völlig dunkel sind, dass sie unserem Erkennen totaliter verschlossen sind.

Eine weitere begriffliche Klärung ist hier noch vonnöten: Es ist nicht sachgemäß und es bezeugt eine wenig durchreflektierte Begrifflichkeit, wenn man etwa fragt: Glaubst du an Gott?, um damit die Überzeugung von der Existenz Gottes anzusprechen. Recht verstanden müsste dann im positiven Fall die Antwort lauten: Nein, an die Existenz Gottes glaube ich nicht, aber ich weiß, dass Gott existent ist, weil es mir die Vernunft sagt, denn ich erreiche die Existenz Gottes geistig auf Grund des schlussfolgernden Denkens. Faktisch ist es aber so, dass mit dieser Frage in der Regel eine Vermutung, ein Dafürhalten, ein Für-möglich-Halten, ein Für-wahrscheinlich-Halten gemeint ist. Tatsächlich ist auch die positive Beantwortung der Gottesfrage bei vielen im

⁷⁴Vgl. Max von Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1952, 3 f.

Grunde nur eine Meinung, nicht aber eine vernünftige Gewissheit.

Das erste Vatikanische Konzil spricht von einem „duplex ordo cognitionis“, das heißt von einer doppelten Erkenntnisordnung, es denkt dabei an die Erkenntnis durch die natürliche Vernunft und an die Erkenntnis durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft⁷⁵. Das will sagen, dass der doppelten Seinsordnung eine doppelte Erkenntnisordnung entspricht, dass der Natur- und Schöpfungsordnung das natürliche Erkennen, der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung aber das übernatürliche Erkennen entspricht.

Es geht hier um die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben. Der Oberbegriff ist das Erkennen oder die Erkenntnis. Wissen und Glauben sind zwei Formen der Gewinnung von Erkenntnis. Im Wissen gewinne ich Erkenntnis aus Eigeneinsicht, im Glauben gewinne ich Erkenntnis aufgrund von Fremdeinsicht. Von daher bezeichnen wir im theologischen Sinn als Glauben die Übernahme von Fremdeinsicht. Diese erfolgt jedoch nicht willkürlich. Sie darf nicht willkürlich erfolgen. Denn eine willkürliche Übernahme von Fremdeinsicht wäre gegen die Vernunft, daher wäre sie auch unethisch. Näherhin hat die Übernahme von Fremdeinsicht die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen zur Voraussetzung. Also auch im Fall des Glaubens, verstanden als Übernahme von Fremdeinsicht, kann man nicht auf ein rationales Moment verzichten, auf die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen. - Im theologischen Verständnis versteht sich der Glaube als vernünftiger Zeugenglaube.

Wir wissen also um den Gott der Philosophen, wir glauben aber an den Gott der Offenbarung. Im einen Fall stützt sich unsere Erkenntnis auf Eigeneinsicht, im anderen auf Fremdeinsicht, die allerdings in ihrer Glaubwürdigkeit durch Eigeneinsicht erkannt werden muss.

Von Wissen sprechen wir, wenn wir eine Erkenntnis auf Grund von Eigeneinsicht erlangt haben, von Glauben, wenn wir eine Erkenntnis durch Übernahme von Fremdeinsicht erlangt haben, durch die Annahme eines glaubwürdigen Zeugnisses. Auf die Prüfung des Zeugnisses kann der Mensch nicht verzichten, sofern er ein geistiges, ein vernunftbegabtes Wesen ist, auf die Prüfung

⁷⁵Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3015.

des Zeugnisses darf er nicht verzichten, sofern er als geistiges Wesen sittlich verantwortlich ist.

Wir müssen den Gottesglauben von dem Gotteswissen unterscheiden. Im einen Fall geht es um das, was wir mit Hilfe der ratio, in Eigeneinsicht, also philosophisch-spekulativ von Gott erkennen können, im anderen Fall um das, was uns durch die Offenbarung als Selbstmitteilung von Gott her zugekommen ist, wobei wiederum mit Hilfe der „ratio“, durch Eigeneinsicht, festgestellt sein muss, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Offenbarung und nicht um menschliche Fiktion, um menschliche Phantasie, um leere und unbegründete Behauptungen. handelt. Wissen ist Erkenntnis durch Eigeneinsicht, Glauben ist Erkenntnis durch Fremdeinsicht.

Wir müssen also wohl unterscheiden zwischen Glauben im Sinn von Meinen oder Vermuten und Glauben im strikt theologischen Sinn. Dann verstehen wir den Glauben als vernünftige Übernahme von Fremdeinsicht.

Es ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie, die Vernünftigkeit der Übernahme dieser Fremdeinsicht im Hinblick auf die Tatsache der göttlichen Offenbarung aufzuzeigen. Wir sprechen hier von der Kreditibilität und von der Kredentität der Offenbarung. Die Aufgabe der Philosophie ist es dann, die Existenz Gottes und seine grundlegenden „Attribute“ zu verifizieren und damit der Fundamentaltheologie die Basis zu geben. Faktisch erfüllt die Fundamentaltheologie diese Aufgabe allerdings nicht selten selber, wenn sie nicht von vorn-herein vor ihrer Aufgabe resigniert.

Der Oberbegriff von Glauben und Wissen ist Erkenntnis. Glauben ist übernatürliche Erkenntnis, Wissen natürliche Erkenntnis. Demnach weiss ich um den Gott der Philosophen und glaube an den Gott der Offenbarung.

Weil die Existenz Gottes und die Tatsache der Offenbarung nicht evident sind, deswegen müssen diese beiden Momente rational aufgewiesen werden, damit der Glaube vernunftgemäß sein kann. Weil diese beiden Momente nicht evident sind, die Existenz Gottes ist nicht evident, ebensowenig die Tatsache der Offenbarung, deswegen sind alle Versuche, den Glaubensakt aus sich selbst als glaubwürdig zu erweisen, verfehlt, erweisen sie sich nicht als gangbar.

Auf die Beweisführung im Hinblick auf Gott und die Tatsächlichkeit der ergangenen Offenbarung sind wir deshalb angewiesen, weil die Existenz Gottes und sein Wesen uns nicht direkt zugänglich sind und weil es sich bei der Offenbarung um geschichtliche Ereignisse handelt, die im Glauben der Offenbarungsgemeinde aufgrund der Verkündigung durch die Offenbarungsträger als Taten und Worte Gottes geglaubt wurden und weil es sich hier inhaltlich um Mysterien handelt, um Wirklichkeiten, die unsere Vernunft übersteigen und als solche experimentell nicht nachprüfbar sind, da sie der transzendenten Welt angehören.

Dabei darf man selbstverständlich nicht übersehen, dass der Glaubensakt als solcher ein Willensakt ist und übernatürlichen Charakter trägt, jedoch als vernünftiger und nicht willkürlicher Akt die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit, der „credibilitas“, und Glaubspflichtigkeit, der „credentitas“ des zu Glaubenden voraussetzt.

~~Der Glaubensakt ist ein Willensakt, ein *actus humanus*, der als solcher moralische Qualität hat,~~ der aber wie jede sittliche Tat von der Vernunft getragen ist und getragen sein muss. Darüber hinaus ist er noch von der Gnade getragen, die allerdings der übernatürlichen Ordnung angehört und nur dem schon Gläubigen zugänglich ist, dem Vorgläubigen hingegen nichts sagt.

Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen ist die Voraussetzung dafür, dass er vernünftigerweise durch die Offenbarung angesprochen werden kann. „Dass der persönliche Gott wirklich existiert, in sich und unabhängig von der Welt“, und zwar als ein mit Hilfe der natürlichen Vernunft erkennbares Faktum, das „ist der tiefste Grund des christlichen Glaubens und das tragende Fundament für alles andere: für Christus und die Kirche, für die Bibel und die Sakramente“⁷⁶.

Die rationale Erkenntnis der Existenz Gottes ist die Voraussetzung für eine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens. Kann der Mensch nicht durch Eigeneinsicht die Existenz Gottes erreichen, gibt es kein Wissen um Gott, so kann es auch keine vernünftige Glaubenszustimmung geben für ihn. Eine Kunde kann ich von einem Menschen nur annehmen, wenn ich weiss, dass er existiert. An zweiter Stelle kann ich dann untersuchen, ob diese Kunde tatsächlich

⁷⁶Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Regensburg 1971, 7.

jenen Urheber hat, den sie zu haben vorgibt und ob der Übermittler der Kunde wissend ist und wahrhaftig, „sciens“ und „verax“, ob er intellektuell und moralisch genügend qualifiziert ist.

Der Glaube kann nicht den Glauben zur Voraussetzung haben. Ist das der Fall, dann hängt er in der Luft. Gott kann den Menschen nur auf den Glauben verpflichten als Voraussetzung für das ewige Heil, wenn er sich schon der natürlichen Vernunft des Menschen zu erkennen gibt.

Ich kann nur dann Gottes Offenbarung annehmen, wenn ich weiss, dass Gott existiert und dass er sich tatsächlich offenbart hat. Diese Sicherheit geht logisch dem Glaubensakt voraus, wenn auch nicht unbedingt zeitlich.

Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung aber kann nur dann vernünftigerweise aufgezeigt oder dargelegt werden, wenn die Existenz Gottes philosophisch dargelegt werden kann, wenn es also eine natürliche Theologie gibt. Ohne die rationale Erkenntnis der Existenz Gottes gibt es keine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens.

Die Möglichkeit der Rede über Gott, in der natürlichen wie auch in der übernatürlichen Theologie, gründet in der Lehre von der „*analogia entis*“. Sie ist die Voraussetzung für die natürliche Theologie wie auch für die übernatürliche Theologie. Die Transzendenz übersteigt die Welt unserer Anschauung

Über den transzendenten Gott und über das Jenseits können wir philosophisch und auch theologisch von der Welt her nur sprechen, sofern Gottes Dasein und sein Verhältnis zu uns aus seinen Wirkungen erkannt wird. Von den Wirkungen können wir auf die Ursachen schließen, und gemäß dem Prinzip vom zureichenden Grund prägen die Ursachen den Wirkungen ihren Stempel auf. Die Ursache ist immer in den Wirkungen präsent. Deshalb besteht eine gewisse Ähnlichkeit der Schöpfungsdinge mit dem Schöpfergott und mit der unsichtbaren jenseitigen Schöpfung. Von daher gesehen ist unsere immanente Welt ein Abbild der jenseitigen, der transzendenten Welt.

Daran knüpft die Lehre von der „*analogia entis*“ an. Ohne sie könnten wir keine Aussagen machen über Gott und seine Mysterien. Sie ist die Voraussetzung für jede Form von Theologie als „Rede über Gott“ und „über die göttlichen Dinge“. Sie ist die Voraussetzung für die natürli-

che wie für die übernatürliche Theologie.

Es besteht also eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Gott und den Schöpfungsdingen. Dabei ist freilich die Unähnlichkeit um ein Unendliches größer als die Ähnlichkeit, weshalb eine „theologia negativa“ trotz der analogen Gotteserkenntnis ihre Berechtigung behält. Die Proportion zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer ist dabei zu ergänzen durch die unendliche Disproportion.

~~Die Analogie verweist uns immer auf Gott als den Unbekannten und somit auf die „theologia negativa“, sofern der Proportion, die zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer besteht, eine unendliche Disproportion gegenübersteht.~~

Die natürliche Gotteserkenntnis ist die Grundlage der Fundamentaltheologie, des rationalen Aufweises der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungspredigt. Wir bauen nicht auf den Gottesglauben, sondern auf die Gotteserkenntnis, auf die philosophische Gotteserkenntnis. Ohne sie und ohne die anderen Fragen der „praeambula fidei“, wie die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, hänge die fundamentaltheologische Argumentation in der Luft.

In der Scholastik hat man sich Gedanken darüber gemacht, ob ein und dieselbe Person das Dasein Gottes zugleich wissen und glauben könne. Das ist zunächst eine akademische Frage. Aber ihre Antwort kann doch noch ein wenig erhellend sein für das Verhältnis von Glauben und Wissen. Von einer Reihe von Theologen der Scholastik wird diese Frage bejaht mit der Begründung, dass im einen Fall die natürliche Einsicht der Grund für die Bejahung dieser Wirklichkeit sei, im anderen die göttliche Offenbarung. Diese Meinung wird etwa vertreten von Alexander von Hales (+ 1245), von Bonaventura (+ 1274) und von Albertus Magnus (+ 1280) sowie auch von einigen späteren Theologen, wie etwa Franz Suarez (+ 1617). Man sagt hier, natürliches Erkennen und übernatürliches Erkennen, also Wissen und Glauben gehörten verschiedenen Seinsordnungen an, das Erkennen gehöre der Naturordnung an, der Glaube aber der Gnadenordnung. Anders ausgedrückt: Man weist hier darauf hin, dass bei der natürlichen Gotteserkenntnis und bei der übernatürlichen Gotteserkenntnis, beim Gottesglauben, jeweils das

Formalobjekt verschieden sei.

Dagegen steht die Meinung des Thomas von Aquin (+ 1274). Er hält die natürliche Gotteserkenntnis und die übernatürliche Gotteserkenntnis, den Gottesglauben, für nicht vereinbar miteinander. In seiner *Summa Theologiae* erklärt er, es sei unmöglich, dass dieselbe Wahrheit von derselben Person gleichzeitig gewusst und geglaubt werde: „*Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum*“⁷⁷. Das begründet er damit, dass die mit dem Wissen verbundene klare Einsicht in die Wahrheit nicht zusammen bestehen kann mit dem Dunkel des Glaubens. Wohl aber hält er es für möglich, dass dieselbe Wahrheit von einer Person gewusst, von einer anderen hingegen geglaubt werde. Ebenso hält er es für möglich, dass ein und derselbe Mensch ein natürliches Wissen vom Dasein Gottes hat, sofern er der Urheber der natürlichen Ordnung ist, und dass er einen übernatürlichen Glauben an das Dasein Gottes hat, sofern Gott der Urheber der übernatürlichen Ordnung ist, denn, so sagt er, der übernatürliche Glaube schließt Wahrheiten ein, die im natürlichen Wissen nicht enthalten seien. Thomas rekurriert hier also nicht auf die Verschiedenheit des Formalobjektes, diese Auffassung lässt er nicht gelten, sondern auf die Verschiedenheit des Materialobjektes. Unter diesem Gesichtspunkt und nur unter diesem Gesichtspunkt lässt er Gottesglauben und Gotteserkenntnis als miteinander vereinbar gelten⁷⁸.

Was die Vereinbarkeit von Gottesglauben und von natürlicher Gotteserkenntnis angeht, ist die Position des Thomas von Aquin überzeugender, also jene Position, die nicht auf die Verschiedenheit des Formalobjektes rekurriert, sondern des Materialobjektes.

Die von der Welt aufsteigende Erkenntnis führt uns an das Geheimnis Gottes heran, an die Schwelle, an das Tor seiner geheimnisvollen Existenz, aber sie vermag dieses Tor nicht aufzuschließen, sie vermag diese Schwelle nicht zu überschreiten. Deswegen vermag sie das Tor nicht aufzuschließen, weil der Schlüssel gleichsam von innen im Schlüsseloch steckt. Das hat zur Folge, dass nur Gott selber das Tor öffnen kann. Die Tür kann also nur von innen geöffnet werden, von Gott.

⁷⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II, q. 1, a.5.

⁷⁸ Ebd., II/II, q. 1, a.7.

Die Erkenntnis Gottes ist übrigens in jedem Fall, im Fall der natürlichen wie im Fall der übernatürlichen Gotteserkenntnis, von der freien Gewissheit bestimmt, sie begegnet uns in jedem Fall in der Gestalt der freien, nicht der notwendigen Gewissheit, das heißt, die intellektuelle Operation vermag hier nur eine Gewissheit herbeiführen, die nicht zwingend ist, wie das in der Mathematik und in den Naturwissenschaften der Fall ist, aber eine vernünftige Gewissheit, bei der kein „dubium prudens“, kein vernünftiger Zweifel, zurückbleibt. Es kann also unter Umständen ein „dubium emotionale“, ein gefühlsmäßiger Zweifel zurückbleiben. Bei einer freien Gewissheit können vom Intellekt her nicht alle „dubia emotionalia“ beseitigt werden. Das hängt damit zusammen, dass es hier um geisteswissenschaftliche Operationen geht und vor allem hängt das damit zusammen, dass es hier keine Evidenz gibt, wie wenn wir etwa sagen: Zwei plus zwei gleich vier. Die freie Gewissheit ist charakteristisch für die Geisteswissenschaften im Allgemeinen und für die Philosophie und die Theologie im Besonderen. Die freie Gewissheit ist das Produkt geisteswissenschaftlicher Deduktionen. Bei der freien Gewissheit ist der Wille an der Zustimmung beteiligt, nicht deshalb, weil die Argumente nicht hinreichen, sondern weil die Wirklichkeit so komplex ist und unserem Erkennen so wenig angemessen. Um es genauer zu sagen: Der Wille kann hier entweder nur an dem Ergebnis, an der Zustimmung beteiligt sein oder auch noch an dem Aufspüren der Argumente und an ihrer Zusammenfügung. Aristoteles hat im 4. vorchristlichen Jahrhundert bereits darauf hingewiesen, dass es ein Zeichen von Bildung ist, wenn man bei der Lösung einer Frage nicht eine größere Gewissheit verlangt, als sie der Gegenstand zu geben vermag.

Was wir mit Hilfe unserer natürlichen Vernunft von Gott erkennen können, ist im Verhältnis zur Glaubenserkenntnis von Gott aufs Ganze nicht sehr viel.

Mit Hilfe unserer natürlichen Vernunft erkennen wir, dass Gott die unendliche Seins- und Wertfülle ist, dass er personal ist, dass er ohne Grenze, also unbegrenzt, ist, dass er ohne Einschränkung und ohne Unvollkommenheit ist, aber was die göttliche Unendlichkeit des Näheren an bestimmender Wirklichkeit einschließt, das wissen wir nicht.

~~Wenngleich die übernatürliche Gotteserkenntnis dem Gott der Philosophen deutlichere Konturen~~

gibt und ihn uns als lebendige Wirklichkeit vor Augen führt, bleibt der Geheimnischarakter dieser Erkenntnis oder dieses Wissens erhalten. Auch der Gott der Offenbarung ist letztlich unbegreiflich. Ja, selbst in der vollendeten Gottesschau, in der „visio beatifica“, bleibt Gott der Geheimnishafte. Für den geschaffenen Intellekt gibt es keine komprehensiv Gotteserkenntnis. So sagt es die Scholastik. Komprehensiv heißt „umgreifend“. Immer kann die Gotteserkenntnis nur apprehensiv, das heißt „anrührend“ oder „anfassend“ sein. Anders ausgedrückt: Egal, auf welche Weise der menschliche Intellekt Gott erkennt, immer erkennt er ihn nur partiell. Dabei ist das, was er nicht erkennt, unendlich mehr als das, was er erkennt. Alle Wirklichkeit muss rational verstanden werden. Wird sie jedoch rationalistisch gedeutet, wird sie missverstanden, wird sie verzerrt.

Der geschaffene Intellekt des Menschen kann das Geheimnis Gottes erkennend erreichen, dabei tastet er sich an die Außenseite des Geheimnisses der Transzendenz heran. Dazu ist er in der Lage kraft seiner Geistigkeit. Dem Geist entspricht die Seinsoffenheit, der Geist ist als solcher auf das Sein als solches hingebunden, damit auch und vor allem auf das unendliche Sein, durch das das geschaffene Sein getragen wird, in dem das geschaffene Sein in seiner Vielgestaltigkeit ruht. Wäre der Geist nicht auf das Sein schlechthin hingebunden, könnte er nichts erkennen, könnte er einen Gegenstand weder als seiend noch als begrenzt seiend erfassen. Weil der Geist auf das Sein als solches hingebunden ist, deswegen ist er auch offen für den ungeschaffenen Sein, für die Transzendenz, damit aber auch für den Geheimnisreichtum Gottes, für die Innenseite des göttlichen Geheimnisses, die er allerdings nur horchend und gehorchend empfangen kann.

Diese Möglichkeit ist aber zugleich auch eine Verpflichtung für ihn. Würde sich der Mensch mit den Möglichkeiten seines Geistes gegenüber dem Sein schlechthin, gegenüber dem absoluten Geist und gegenüber einer sein inneres Wesen erfüllenden Offenbarung von Seiten des absoluten Geistes sperren, so wäre das eine abgründige Verfehlung gegen die Bestimmung seiner eigenen Natur und damit - moralisch gesprochen - eine schwere Schuld⁷⁹, objektiv, wohl verstanden, das heißt: unter Absehung von den subjektiven Momenten, die mit diesem Sich-Verschließen einhergehen, denn Schuld setzt immer Einsicht und Freiheit voraus, mehr oder weniger.

⁷⁹Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günther Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 151-159.

Die natürliche Gotteserkenntnis kann nur zu einem sehr unvollkommenen Gottesbegriff gelangen. Vor allem aber ist der Gott der natürlichen Erkenntnis immer ein stummer Gott. Er ist unerreichbar für den Menschen. Zu ihm kann er nicht in Beziehung treten.

Der Gott, zu dem der Mensch auf dem Weg des schlussfolgernden Denkens kommt, durch den Vergleich Gottes mit der Schöpfung, „per analogiam“, bleibt für ihn ein ferner Gott, er bleibt verborgen für ihn. Wie uns aber die Religionen in der Menschheit bezeugen und wie es uns die religiöse Anlage im Innern des Menschen bezeugt, gibt der Mensch sich mit dem philosophisch erkannten Gott nicht zufrieden. Diese philosophische Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis seiner Existenz und der wichtigsten Züge seines Wesens, genügt ihm nicht. Die verschiedenen Religionen sind in ihrer Vielfalt ein Ausdruck dafür, dass der Mensch mehr über Gott erfahren will, als die Erkenntnis ihm vermitteln kann, dass er irgendwie personalen Kontakt sucht mit Gott. Die gleiche Auskunft gibt uns die religiöse Anlage im Menschen.

Vor allem die Religionen sind in ihrer Vielfalt ein Zeugnis dafür, dass der Mensch in Kontakt treten möchte mit der Transzendenz. Gleichzeitig aber bezeugen sie die Unsicherheit des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen. Das ist deshalb der Fall, weil sie nicht das sind, was sie zu sein beanspruchen. Sie wollen die Philosophie transzendieren, können es aber nicht. Sie sind und bleiben letzten Ende Philosophie, wenn auch in einer anderen Gestalt. Auch der Weg der Religionen geht nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben, nicht anders als der Weg der Philosophie. Aber er zeigt an, dass der Mensch irgendwie hingeeordnet ist auf die Offenbarung, und er bezeugt, wie der Mensch sich die Geheimnisse der Transzendenz denkt oder wie er sie sich zusammenreimt. Anders als die Offenbarungsreligionen, das Judentum und das Christentum, sind die Religionen, soweit sie nicht Anleihen oder Elemente aus den Offenbarungsreligionen enthalten, menschliche Fiktion, Produkte des menschlichen Intellektes.

In der natürlichen Theologie können wir gleichsam nur die äußeren Umrisse Gottes erreichen, können wir nur zu Gott vordringen, sofern er das Ziel unseres natürlichen Strebens ist. Aber der Gott der Naturordnung ist ja gleichzeitig der Gott der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung, der übernatürlichen Gnadenordnung und umgekehrt, und immer ist es so, dass die Gnade

auf der Natur aufbaut. Durch die Offenbarung wird die natürliche Gotteserkenntnis überhöht. Sie ist das Substrat, auf dem die Offenbarung aufbaut. Dabei ist bereits das rationale Nachdenken über Gott faktisch von der Gnade umfassen in all seinen Stadien, und das rationale Nachdenken über Gott erfährt somit auch seine Unterstützung durch Gott. Das ist jedoch die Innenseite der Wirklichkeit, die transempirisch und von daher nur den Augen des Glaubens zugänglich ist, weshalb wir mit solchen Überlegungen die philosophische Ebene bereits verlassen haben.

Die philosophische Spekulation über die Gottesfrage bezeichnen wir auch wohl als Theologie, genauer muss es jedoch heißen natürliche Theologie oder Metaphysik. Denn normalerweise denken wir, wenn wir von Theologie sprechen, an die Offenbarungstheologie, an die übernatürliche Theologie.

~~Theologie ist vom Wortsinn her Logos von Gott, das heißt vernünftige Rede über Gott, ein vor der Vernunft zu verantwortendes und verantwortetes Sprechen über Gott. Das wird leicht vergessen angesichts des Vielerlei der Fragen, mit denen sich die Theologie als Wissenschaft beschäftigt und beschäftigen muss. Vergessen wird das aber auch da, wo immer man die Theologie zur Anthropologie umkehrt oder umfunktioniert. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass die Theologie und die Anthropologie eng zusammenhängen, und zwar deshalb, weil der Mensch ein, wie es die Schrift sagt, Bild und Gleichnis Gottes ist.~~

Wenn wir die Theologie als vernünftiges Sprechen von Gott verstehen, denken wir dabei zunächst an Gott, sofern er sich offenbart hat („Deus in quantum revelatus“). Wenn wir von Theologie sprechen, denken wir im Allgemeinen nicht an die natürliche Theologie, sondern an die übernatürliche Theologie. Allerdings ist nicht nur die natürliche Theologie der Vernunft verpflichtet, auch die Offenbarungstheologie muss vernünftige Rede über Gott sein. Andernfalls ist sie keine Wissenschaft.

Aber ich kann nicht vernünftig über den Gott der Offenbarung reden, wenn ich nicht den Gott der Philosophen, den ich mit meiner natürlichen Vernunft erreichen kann, zuvor gefunden habe, und zwar mit meiner natürlichen Vernunft. Dieses „zuvor“ ist nicht zeitlich, sondern logisch gemeint. Was ich also sagen wollte ist das: Die natürliche Theologie geht der übernatürlichen

logisch voraus.

Die Rede vom Gott der Offenbarung hängt in der Luft, wenn ich nicht um seine Existenz weiss, das heißt, wenn ich seine Existenz nicht auf rationalem Weg, also mit Hilfe der natürlichen Vernunft erreicht habe, seine Existenz und die wichtigsten sich daraus ergebenden Züge seines Wesens. Die übernatürliche Theologie baut auf auf dem Fundament der natürlichen Theologie.

11. Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis.

~~Dem philosophischen Bemühen um Gott begegnet man heute) indessen mit großer Skepsis, in der~~
Philosophie wie auch in der Theologie, nicht nur in der evangelischen Theologie, auch in der katholischen. Immer wieder hört und liest man: Es gibt keine natürliche Gotteserkenntnis, oder: Der Gott der Philosophen ist nicht identisch mit dem der Offenbarung, er ist etwas ganz anderes. Einerseits stellt man den Weg der Vernunft zu Gott in Frage und andererseits leugnet man die Identität des Gottes der Philosophen mit dem Gott der Offenbarung. Demgegenüber ist festzuhalten: Der Mensch kann Gott denkerisch erreichen. Das werden wir im Einzelnen zu zeigen versuchen in dieser Vorlesung. Und der Gott der Philosophen ist identisch mit dem Gott der Offenbarung. Denn es kann keinen Widerspruch geben zwischen Vernunftaussagen und Glaubensaussagen. Es gibt nur einen Gott, der seinerseits zugleich der Urheber der natürlichen Schöpfungsordnung wie auch der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung ist, weshalb es keinen Widerspruch geben kann zwischen den Glaubensaussagen und der Erkenntnissen der Vernunft. Wenn eine angebliche Glaubensaussage der Vernunft widerspricht, so ist das ein untrügliches Kennzeichen dafür, dass es sich hier nicht um eine Glaubensaussage handelt, dass sie nicht von Gott offenbart ist. Hier müssen wir unterscheiden zwischen widervernünftig oder übervernünftig.

Der Gott der Philosophen ist identisch mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, um es biblisch auszudrücken. Dabei ist allerdings zuzugestehen, dass das Wissen über Gott, das uns die Offenbarung übermittelt, die Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, dem abstrakten Gott der Philosophen erst Leben einhaucht und eine Fülle von ungeahnten Zügen dieses Gottes bis hin zu dem Geheimnis des trinitarischen Gottes sichtbar macht; genauer müssten wir sagen: sichtbar macht und zugleich verhüllt, denn die Offenbarung macht die übernatürlichen Mysterien

zwar sichtbar, aber mehr noch verhüllt sie die Mysterien, als dass sie sie sichtbar macht.

Blaise Pascal, Mathematiker und Philosoph (+ 1662), hat in seinem „Mémorial“ den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von dem Gott der Philosophen abgegrenzt. Er will damit sagen, dass dieser ein anderes Antlitz hat als der Gott der Philosophen.

~~Blaise Pascal kommt ursprünglich von der Philosophie des René Descartes (+ 1650) her mit dem~~ ihr eigenen Rationalismus, erkennt dann aber in der Nacht seiner Bekehrung, in der Nacht vom 23. zum 24. November des Jahres 1654, plötzlich intuitiv, dass Gott etwas anderes ist als die unendliche Substanz des Descartes. Und er ruft aus: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten!“ Diese Erkenntnis ist ihm nach eigener Aussage wie Feuer überkommen.

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist zwar mehr als der Gott der Philosophen. Aber er ist im Grunde genommen auch mehr als der Gott der Theologen, sofern er sich in seiner Einmaligkeit und Übermacht niemals aufrechnen lässt mit menschlichen Begriffen, sofern das pulsierende Leben immer größer ist als die gedankliche Analyse dieser Wirklichkeit. Das gilt erst recht, wenn man an die großen Augenblicke des mystischen Erlebens denkt⁸⁰. Um ein solches Erlebnis handelt es sich aber bei Pascal in der Nacht seiner Bekehrung zum Gott der Offenbarung.

„Wo immer die Philosophen von Gott gesprochen haben, setzten sie voraus, dass der Gott der Religion ... und der Gott der Philosophie identisch sind, die Philosophie hat nie bezweifelt, dass Philosophie und Glaube dasselbe meinen, wenn sie ~~Gott~~ sagen, auch wenn sie nicht dasselbe über ihn sagen“⁸¹. So betont der Philosoph Robert Spaemann in seinem Beitrag zu dem Sammelband „Wer ist das eigentlich - Gott?“ von Hans Jürgen Schultz im Jahre 1969.

Die Skepsis des Protestantismus gegenüber der natürlichen Gotteslehre ist nicht ohne Einfluss

⁸⁰Norbert Kutschki, Hrsg., Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz 1967, 13 f (Johannes Hirschberger, Der Gott der Philosophen).

⁸¹Hans Jürgen Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 56 (Robert Spaemann, Gesichtspunkte der Philosophie).

auf die katholische Theologie geblieben. Die protestantische Theologie hat in der Bejahung der natürlichen Theologie immer wieder einen latenten Rationalismus erkennen wollen. Sie hat darin ein offenbarungswidriges Vertrauen auf die menschliche Vernunft gesehen, die ja, wie sie sagt, durch die Ursünde in ihrem tiefsten Wesen zerstört ist. Andererseits sah sie in der natürlichen Theologie immer eine Vermengung des offenbarungsfremden Hellenismus mit dem reinen Offenbarungswort des Alten und des Neuen Testaments. Heute gilt die Skepsis gegenüber der philosophischen Theologie häufig auch für die katholische Theologie. Letztlich geht sie hervor aus einem verborgenen oder offenen Fideismus, der sich mehr und mehr auch des katholischen Denkens bemächtigt, oder sie führt hin zum Fideismus.

Die entscheidende Wurzel der Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Skepsis gegenüber der Vernunft, wie sie uns seit der Reformation begegnet, wenn man hier davon ausgeht, dass der Intellekt und der Wille des Menschen nicht nur verwundet wurden durch die Ursünde, sondern in ihrer Natur zerstört wurden. Erinnerung sei hier an die Schrift Luthers „Über den unfreien Willen“ - „De servo arbitrio“. Der reformatorischen Lehre von der Ursünde und ihren Folgen setzt das Konzil von Trient das „vulneratus in naturalibus“ als die überkommene Lehre der Mutterkirche entgegen: Die Natur des Menschen wurde nicht zerstört durch die Ur-sünde, wohl aber wurde sie geschwächt oder verwundet. Geschwächt oder verwundet wurde der Intellekt, geschwächt oder verwundet wurde aber auch der Wille.

Weil wir nicht die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Vernunft und ihrer Erkenntniskraft teilen, deshalb können wir in der Theologie nicht, dürfen wir in der Theologie nicht von Paradoxie und Dialektik sprechen, sprechen wir in der katholischen Theologie stattdessen traditionellerweise von „Polarität“ und „Analektik“. Für die Vernunft kann es keine Widersprüche und keine Gegensätze geben, keine kontradiktorischen Gegensätze. Wir gehen davon aus, wir müssen davon ausgehen, dass die übernatürliche Heilsordnung auf der Naturordnung aufruhet.

Die Paradoxie ist keine Kategorie der katholischen Theologie. Auch die Kategorie der Dialektik, von der so oft in der reformatorischen Theologie die Rede ist, ist unangemessen für die Offenbarung und für die Theologie - nach katholischem Verständnis. Entsprechend der Lehre von der „analogia entis“ sprechen wir hier von Analektik. Und das, was gegensätzlich oder dialektisch

erscheint, ist polar zu qualifizieren oder komplementär. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung ruht auf der Naturordnung auf. Gott ist der Schöpfer beider Ordnungen. Die Natur- oder die Schöpfungsordnung ist hingeordnet auf die Heils- und Erlösungsordnung.

Um die Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der Gottesoffenbarung zu unterstreichen, hat man sich oftmals auf das Pauluswort berufen: „Hat Gott nicht die Weisheit zur Torheit gemacht“ (1 Kor 1, 20). Hier ist jedoch zu fragen, ob wir dieses Wort nicht tiefer erfassen, wenn wir uns mit unserem Denken so weit tragen lassen, wie es möglich ist, um dann am Ende die Größe Gottes umso tiefer zu erfassen⁸². Das Schriftwort würde falsch verstanden, wenn wir uns mit ihm vom Denken dispensieren würden. Das Denken gehört zu unserer Geistigkeit. Der Mensch ist ein „ens rationale“. Das Denken ist für uns aber zugleich Gabe und Aufgabe.

Hat die Skepsis gegenüber der natürlichen Theologie im reformatorischen Christentum eine lange Tradition, ist sie in die katholische Theologie jedoch erst in neuerer Zeit eingedrungen. Das ist bedingt zum einen durch die Annäherung der Konfessionen und zum anderen durch die Re-zeption der kantianischen Philosophie. Kant ist der „Zertrümmerer der Gottesbeweise“, wie man es oft ein wenig plakativ ausgedrückt hat.

Die protestantische Theologie hat in der natürlichen Theologie schon immer so etwas wie einen verborgenen Rationalismus gesehen, gegründet auf einem angeblich offenbarungswidrigen Vertrauen auf die menschliche Vernunft, die ja, wie man sagt, durch die Ursünde in ihrem tiefsten Wesen zerstört ist. Andererseits hat man darin auch eine Vermengung des offenbarungsfremden Hellenismus mit dem reinen Offenbarungswort sehen wollen. Wenn man solche Gedanken heute auch bei katholischen Theologen immer wieder lesen kann, müssen sie als Anleihe aus dem Protestantismus verstanden werden

Mit der Ablehnung der natürlichen Gotteserkenntnis oder der Skepsis ihr gegenüber verbindet sich vor allem immer wieder die Polemik gegenüber dem Hellenismus im Christentum. Jürgen

⁸² Vgl. Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günther Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 134.

Moltmann, in der Gegenwart ein Exponent protestantischer Theologie - bis zu seiner Emeritierung lehrte er systematische Theologie in Tübingen -, erklärt, das Christentum sei schon früh aus dem Bannkreis des Alten Testaments ausgezogen und habe sich mit den Mitteln griechischer Religion und griechisch-römischer Philosophie als neue Weltreligion installiert. An die Stelle des Gottes des Alten Testaments sei das Gottesbild der hellenistischen Antike getreten. Während der Gott des Alten Testaments der Gott der Geschichte und der geschichtlichen Zukunftshoffnung sei, sei der Gott der griechischen Philosophie ein zeitlos-ewiges höchstes Wesen, unerschüttert durch irdische Geschehnisse, unbehelligt durch irdische Leiden. Moltmann meint, in der Gegenwart gehe diese griechisch geprägte Form des Christentums zu Ende, derweil man seit drei Jahrzehnten wieder die bleibende und zukunftsweisende Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben entdecke. Man erkenne so, dass der Gott Jesu Christi nur wenig mit dem höchsten Sein und dem unbewegten Bewegten der griechischen Philosophie zu tun habe⁸³.

Mit solchen Gedanken findet Moltmann nicht wenig Zustimmung, wenngleich sie schon in ihrer Schematisierung nicht überzeugend sind. Zudem gibt es sicher schon im Alten Testament, nicht erst im Neuen, griechische Gedanken, die aber als solche ebenso Offenbarungscharakter haben wie die semitischen oder jüdischen Gedanken, ganz abgesehen davon, dass eine Scheidung zwischen hellenistisch und semitisch oder jüdisch weithin nicht möglich ist. Das gilt für das Neue Testament nicht weniger als für das Alte. Das Ganze ist auf jeden Fall inspiriert von einem keineswegs berechtigten Misstrauen gegenüber der Philosophie und der Vernunft.

Wenn Moltmann den Gott des Alten Testaments als den Gott der Hoffnung charakterisiert, so hat dieser alttestamentliche Gott von Anfang an einen Raum im Christentum. Aber dieser Gott steht nicht im Gegensatz zu dem „ens a se“ oder zu dem Gott des Glaubens im Neuen Testament. Wenn man den Gott der Offenbarung tiefer erfasst und die Anthropomorphismen so versteht, wie sie gemeint sind, kann man in ihm zweifellos den Gott der Philosophen erkennen. Moltmann erkennt auch nicht die enge Verbindung, die zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht. Es ist vor allem der Hebräerbrief, der den inneren Zusammenhang von Glaube und

⁸³ Norbert Kutschki, Hrsg., Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz 1967, 118 - 124 (Jürgen Moltmann, Der Gott der Hoffnung).

Hoffnung entfaltet, der ohnehin ganz im Geiste des Alten Testamentes abgefasst ist⁸⁴.

Die Wertschätzung der Vernunft ist nicht dem jüdischen Denken fremd, und sie ist nicht spezifisch hellenistisch, sie begegnet uns vielmehr als eine alltägliche Selbstverständlichkeit, die zudem noch gesichert ist durch die Offenbarung des Alten wie des Neuen Testamentes. An drei Stellen wird da die natürliche Gotteserkenntnis gerechtfertigt: Im Alten Testament Weish 13; im Neuen Testament Apg 17; Röm 1.2. Der Gott der Geschichte, der Gott der Heilsgeschichte, ist kein anderer als das „ens a se“, als die „causa prima“, als der „actus purus“. Das muss nicht in die Offenbarung hineininterpretiert werden.

Durch die Tätigkeit des Verstandes wird die Gottesidee zum wissenschaftlichen Gottesbegriff geformt, „zu einem gedanklich geklärten Gebilde unter besonderer Hervorhebung der metaphysischen Eigenschaften Gottes“⁸⁵. Der Gott der Philosophen ist auf jeden Fall eine Plattform für den religiösen Menschen, für seine Selbstvergewisserung hinsichtlich dieser Wirklichkeit sowie für die Vermittlung und für die Reinigung des Gottesbildes von subjektiven Vorlieben und von den Erwartungen des Zeitgeistes. Vor allem ist die philosophische Gotteslehre eine Hilfe für den religiösen Menschen, dass er nicht der Versuchung erliegt, in die Ideologie abzugleiten. Diese Versuchung ist nämlich eine ständige Begleiterin des religiösen Menschen.

Das I. Vatikanische Konzil hat die natürliche Gotteserkenntnis lehramtlich als irreversibel definiert, ihr damit dogmatischen Charakter zugesprochen oder sie zum Dogma erhoben⁸⁶. Es hat damit eine natürliche Wahrheit, eine philosophische Erkenntnis, zum Dogma erklärt mit Berufung auf die Heilige Schrift, die ihrerseits zuweilen auch natürlich erkennbaren Wirklichkeiten das Siegel der übernatürlichen Bestätigung aufdrückt. Die Schriftzeugnisse, die hier relevant sind, sind Weish 13, Apg 17 und Röm 1 und 2. Über Wahrheiten, die auch der natürlichen Vernunft zugänglich sind und gleichzeitig Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, wurde bereits gesprochen.

⁸⁴ Norbert Kutschki, Hrsg., Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz 1967, 118-124 (Jürgen Moltmann, Der Gott der Hoffnung).

⁸⁵ Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 129.

⁸⁶ Denzinger / Schönmetzer, Nr. 3004.

Nicht wenige (katholische) Theologen halten heute zwar formell an der Definition der natürlichen Gotteserkenntnis durch das I. Vatikanische Konzil fest, betonen dabei aber, hier sei nur die Möglichkeit, nicht die Tatsächlichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis definiert worden und der trinitarische Gott der Offenbarung sei anders als der hier gemeinte, er sei prinzipiell unzugänglich und unbegreiflich und übersteige alle menschliche Vernunft. Nachdrücklich hebt man dabei die Diskontinuität im Aufstieg vom monotheistischen Gott der Philosophen zum trinitarischen Gott der Offenbarung hervor. Es ist unverkennbar, dass das Dogma hier abgeschwächt, wenn nicht gar auch materialiter geleugnet wird.

Um die Definition des I. Vatikanischen Konzils und die stete Überzeugung der Kirche fragwürdig zu machen, betont man in diesem Zusammenhang immer wieder die Diskontinuität zwischen dem monotheistischen Gott der Philosophen und dem trinitarischen Gott der Offenbarung.

Die natürliche Theologie gibt, wenn sie sich sachgemäß artikuliert, wenn sie sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten bewegt, zu, dass sie mit dem Gott der Philosophen nur die Existenz Gottes und seine wichtigsten Eigenschaften, wie Personalität, Allmacht usw. erreicht. Sie weiß durchaus, dass Gott größer ist als all das, was wir von ihm aussagen. Sie weiß, dass die Gotteswirklichkeit über unsere Vernunft hinausgeht. Das heißt aber nicht, dass sie gegen die Vernunft ist. Es geht hier um die Kontinuität von der natürlichen zur übernatürlichen Theologie, von der Philosophie zur Glaubenswissenschaft.

Gegen die natürliche Gotteserkenntnis betonen heute oftmals auch katholische Theologen, eine metaphysisch bestimmte Gotteslehre, unabhängig vom dreifaltigen Gott, sei eine fragwürdige Abstraktion, und wahrscheinlich habe noch nie ein Mensch mit seinen natürlichen Kräften Gott erkannt, die Gotteserkenntnis könne niemals eine rein theoretische sein und darüber hinaus sei das natürliche Bemühen um Gott immer von der Gnade begleitet. Dem mag man weithin zustimmen, nicht aber der Tendenz, die hinter diesen Fakten steht. Man kann jedenfalls nicht behaupten, dass der Mensch niemals allein auf dem Weg der Vernunft zu Gott und zur Annahme der Offenbarung gelangt. Dabei sind allerdings auch ethische und psychologische Momente im

Spiel, was aber auch sonst im Bereich der Geisteswissenschaften mehr oder weniger der Fall ist, also in jenem Bereich, wo es um die „certitudo libera“ geht⁸⁷.

Selbstverständlich erfasst die Philosophie nur wenig von Gott, die Theologie erfasst etwas mehr von ihm, aber unbegreiflich bleibt Gott allemal. Das weiss auch die natürliche Theologie. Die Erkenntnis der Defizienz der Gotteserkenntnis liegt in der inneren Logik der natürlichen Theologie. Wenn auch der philosophische Weg zu Gott nicht der Normalfall ist, so ist doch nicht einsichtig zu machen, dass der Mensch niemals diesen Weg geht, zumal wenn man sich darüber im Klaren ist, dass bei der Erkenntnis der komplizierteren Zusammenhänge unserer Welt und erst recht bei den existentiellen Erkenntnissen unseres Intellektes ethische und psychologische Momente mit im Spiel sind.

Wenn wir Gott in der Offenbarung als den trinitarischen erfassen, erfassen wir selbstverständlich mehr von ihm, als wenn wir nur von dem subsistierenden Denken oder vom letzten Grund aller Gründe oder vom höchsten Sinn und Ziel aller Dinge oder von der höchsten Wahrheit sprechen. Aber auch der Gott der Offenbarung bleibt letztlich für uns im Dunkel.

Die Tendenz, die natürliche Gotteserkenntnis abzuwerten, erklärt sich einmal aus einem latenten Agnostizismus, zum anderen aus dem ökumenischen Bestreben, die Kluft zwischen den Konfessionen, die gerade an diesem Punkt sehr deutlich wird, zu überwinden. Die Gefahr, die hier jedoch permanent im Hintergrund lauert, ist jene des Fideismus, der Abwertung oder Herabsetzung der menschlichen Vernunft.

Es gibt heute - in verschiedenen Schattierungen - auch in der katholischen Theologie einen solchen Trend zum Fideismus, große Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis und gegenüber dem Weg zum Gott der Offenbarung über den Gott der Philosophen. Man spielt dann den trinitarischen Gott der Offenbarung aus gegen den monotheistischen Gott der Philosophen und überakzentuiert dabei gewissermassen das Dogma vom dreifaltigen Gott.

⁸⁷Vgl. Joseph Möller, Art. Gotteserkenntnis, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe II (dtv -Wissenschaftliche Reihe), München 1974, 250.

~~Auch Hans Urs von Balthasar (+ 1988) polemisiert gegen den Weg vom Gott der Philosophen zum Gott der Offenbarung, wenn er in seinem Buch „Schleifung der Bastionen“ schreibt: „Wie lebendig könnte die christliche Verkündigung in der Schule, von der Kanzel, auf den Kathedern sein, wenn alle theologischen Traktate trinitarisch durchformt wären“⁸⁸. Von daher hält er die klassische Zweiteilung der Gotteslehre in der Dogmatik in einen Traktat „Über den einen Gott“ und einen zweiten „Über den dreifaltigen Gott“ für obsolet. Er meint, hier werde Untrennbares auseinandergerissen und es greife so ein unbiblischer Formalismus Platz, der das Erbe der Neuscholastik sei.~~

Diese Zweiteilung ist jedoch mitnichten das Erbe der Neuscholastik, sondern der Überlieferung der Kirche. Die Trennung der natürlichen Gotteslehre von der übernatürlichen ist von der Sache her nicht nur berechtigt, sondern auch geboten, denn es ist der Gott der Philosophen, der sich in der Offenbarung als der trinitarische Gott mitgeteilt hat. Auch in der Heilsgeschichte führt der Weg zum dreifaltigen Gott über den einen Gott. Im Alten Testament ist noch keine Rede vom trinitarischen Gott. Hier gibt es nur den unanfechtbaren Monotheismus, den einen Gott. Erst im Neuen Testament erfolgt die trinitarische Entfaltung des alttestamentlichen Monotheismus.

Das Problem des Gottes der Philosophen wird eigens thematisiert im Alten und im Neuen Testament, und zwar an drei Stellen, wie bereits erwähnt: Weish 13; Apg 17; Röm 1.2. Zudem knüpft die gesamte urchristliche Mission an den Gott der Philosophen an, nicht an die Götter der Religionen. Konsequenterweise begann die Theologie in der Darstellung der Gotteslehre stets bei dem einen Gott. So machten es schon bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts.

Abschnittswechsel (Fortlaufend)

⁸⁸Hans Urs von Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche dieser Zeit, Einsiedeln 1954, 18.

Auch Henri de Lubac (+ 1991), Jahrzehnte hindurch Professor für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte am Institut Catholique in Lyon - 1929 bis 1961 - , tendiert zur Skepsis gegenüber der Zweiteilung der Gotteslehre, wenn er schreibt: „Wenn es eine Erkenntnis Gottes gibt, so letzten Endes nur durch die Offenbarung Gottes“⁸⁹. Diese Position stellt ein wesentliches Moment innerhalb der sogenannten „Nouvelle théologie“ dar. Sie entfaltete sich vor allem in den Jahren 1940 bis 1950. Sie suchte das Verhältnis von Natur und Gnade neu zu bestimmen, wurde allerdings seinerzeit ausdrücklich zurückgewiesen durch das Lehramt der Kirche, näherhin durch die Enzyklika „Humani generis“ aus dem Jahre 1950.

Das Problem ist hier der Fideismus, der Verzicht auf die Vorbereitung des Glaubensaktes durch die natürliche Vernunft. Der Fideismus hat verhängnisvolle Folgen für den Glauben des Einzelnen und vor allem für die Vermittlung des Glaubens. Verschreibt man sich dem modernen Trend zum Fideismus, begibt man sich nicht zuletzt auch der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Das darf man nicht übersehen.

Gewiss kann man unter Umständen aus pastoralen Gründen andere Zugänge zum Gott der Offenbarung suchen, aber ohne die natürliche Gotteserkenntnis hängen sie alle miteinander in der Luft.

Die richtige Position liegt hier zwischen einem platten Rationalismus und einem blassen Fideismus. Die „ratio“ führt zur „fides“, aber die „fides“ übersteigt ihrem innersten Wesen nach die „ratio“.

Der Trend zum Fideismus, wie er deutlich wird vor allem in der Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis und gegenüber dem Weg zum Gott der Offenbarung über den Gott der Philosophen, ist heute nach wie vor dominant, auch innerhalb der katholischen Theologie, speziell in der Gestalt, dass man den trinitarischen Gott der Offenbarung gegen den monotheistischen Gott der Philosophen ausspielt und dabei das Dogma vom dreifaltigen Gott gewissermaßen überakzentuiert.

⁸⁹Henri de Lubac, Vom Erkennen Gottes, Freiburg 1941, 53.

Um noch einmal Henri de Lubac zu zitieren. Er erklärt: „Worauf sollte eine solche Beweisbarkeit gründen, wenn nicht, wie jede Beweisbarkeit, in einer allgemeinen Gewissheit derselben Ordnung? Nun ist Gott einzig in seiner Ordnung ...“⁹⁰.

12. Gott als irrationales Erlebnis.

Ein latenter Fideismus verdrängt heute in der katholischen Theologie vielfach die Wertschätzung der „ratio“. Das ist unverkennbar. Man gibt der Auseinandersetzung mit dem Atheismus auf der Basis der Vernunft weithin keine Chance mehr und übernimmt damit protestantische Positionen, die freilich heute teilweise innerhalb der protestantischen Theologie schon wieder überwunden sind. Wenn es keine Auseinandersetzung mit dem Atheismus auf dem Fundament der „ratio“ gibt, dann ist jeder prinzipiellen Auseinandersetzung mit ihm der Weg abgeschnitten. Dann kann man nur noch rein pragmatisch argumentieren, nicht mehr prinzipiell⁹¹.

Die Zeitung „Die Welt“ berichtete kürzlich über eine Talkshow im Zweiten Deutschen Fernsehen, in der es um das Buch „Der Gotteswahn“ von dem Evolutionsbiologen Richard Dawkins⁹² ging. Mit dem Autor diskutierten in jener Sendung der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands Wolfgang Huber, der CDU-Politiker Heiner Geissler und der Weihbischof von Hamburg Hans-Joachim Jaschke. Der Letztere wandte gegenüber Dawkins ein, das Christentum gebe mit seinem Theismus eine Antwort auf die Fragen: Warum lebe ich? Warum liebe ich? Warum leide ich? Huber meinte: Ohne das Christentum kann man die Liebe nicht verstehen. Und Geissler: Politik ohne Gott geht in die Irre. Er wies dabei hin auf den Nationalsozialismus und den Kommunismus. Man argumentierte also mit der Nützlichkeit, utilitaristisch. Damit lagen sie ganz auf der Linie der Zeit. Dawkins wandte dagegen ein, die Nützlichkeit der Religion für die öffentliche Moral wie auch ihre Tröstungen für das Individuum sage nichts aus über ihren Wahrheitsgehalt, über die Wahrheit ihrer Behauptungen. In diesem Punkt kann man Dawkins nur zustimmen. Nicht zustimmen kann man ihm jedoch, wenn er des

⁹⁰ Henri de Lubac, Vom Erkennen Gottes, Freiburg 1941, 29.

⁹¹ Vgl. Publik-Forum 4, 1982 (Streitgespräch: Weger - Eicher).

⁹² Berlin 2007 („The God Delusion“).

Weiteren sagte, die Frage nach der Existenz Gottes sei die wichtigste naturwissenschaftliche Frage, weshalb sie mit naturwissenschaftlichen Methoden zu untersuchen sei. Da irrt er sich, denn die Gottesfrage ist keine naturwissenschaftliche und keine einzelwissenschaftliche Frage, da sie die Grundlagen der Naturwissenschaften und aller Wissenschaften betrifft. Als solche aber ist sie eine universalwissenschaftliche oder eine philosophische Frage und von daher nur mit philosophischen Methoden zu behandeln. Dawkins meinte dann noch wörtlich: Ein Universum, in dem Gott existiert, sähe ganz anders aus als das Universum, in dem wir leben. Dazu ist zu sagen, dass Gott nicht im Universum existiert, dass das Universum vielmehr in ihm existiert, dass Gott das Universum totaliter transzendiert, dass er „totaliter aliter“ ist.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang dann auch, dass die „Gottesmänner“ resumierend auf die Argumentation Dawkins mit dem Hinweis reagierten, bei dem Atheismus Dawkins und bei dessen Argumentation handle es sich um eine Zumutung, dieser Atheismus sei aggressiv. Sie flüchteten also in eine Argumentation „ad hominem“. Solche Unsachlichkeit passte freilich zu der utilitaristischen Auseinandersetzung der Drei mit dem Atheismus, die auch vom Subjekt ausging. Der Protest gipfelte in der Bemerkung von einem der Drei: „So führt man keinen Dialog“, worauf die Gäste im Studio erstaunlicherweise mit Beifall reagierten, offenbar hatten sie die Fragwürdigkeit der Argumentation der Drei und deren Hilflosigkeit nicht erkannt⁹³.

Die heute übliche pragmatische Argumentation im Hinblick auf die Gottesfrage zeigt sich auch an, wenn man etwa sagt, wie man heute oft lesen kann, der Zugang zum Offenbarungswort gründe in diesem selbst, oder angesichts der Mentalität des modernen Menschen sei dieser Zugang leichter über ethisch-sozialkommunikative oder religiös-emotionale Kategorien zu erreichen, als über die „ratio“ oder über die Philosophie. Dann zieht man die irrationale Erfahrung des Göttlichen als Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben der metaphysischen Vernunft vor und setzt die Metaphysik als griechisch-hellenistisches Denken in Gegensatz zur biblisch-

⁹³ Die „Welt“ vom 16. November 2007. Bezeichnend ist auch die Feststellung der Drei in diesem Zusammenhang, die Hölle habe für sie „keine große Bedeutung“ mehr (Jaschke) und die „Kritik der Höllenforschung“ sei „eine der Stärken der modernen Theologen“ (Huber) und die Existenz der Hölle sei „unverienbar mit der Existenz eines gütigen Gottes“ (Geissler). Dawkins warf ihnen daraufhin vor, sie suchten sich aus der christlichen Dogmatik das aus, was ihnen gerade passe. Der Kommentator der „Welt“ nennt sie kritisch „weich gespülte westeuropäische Theologen“, die zeigten, dass die christliche Religion heute einerseits zu einer „reinen Lebensphilosophie“ und andererseits zur „Magd der Politik“ verkommen sei.

hebräischen Welterfahrung.

Den rationalen Weg zu Gott hält beispielsweise Peter Eicher, ein Küng - Schüler, für einen „Weltanschauungskatholizismus, der sich vorkonziliar und vorökumenisch aus der lebendigen Diskussion um die Auslegung des biblischen und kirchlichen Glaubens in der Neuzeit davonestiehlt“⁹⁴. Eicher polemisiert in diesem Zusammenhang gegen das Buch des Jesuiten Karl Heinz Weger „Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt“⁹⁵, in dem dieser nachdrücklich zu Recht betont, dass auch heute der Glaube der Rechtfertigung vor der Vernunft bedarf und dass er sich nicht einfach auf die Bibel und die Glaubenslehre der Kirche berufen kann⁹⁶.

Gegen die Bestrebungen, einer natürlichen Gotteslehre ihre Daseinsberechtigung abzusprechen und die Gottesfrage nur vom Glauben her anzugehen, steht die ganze christliche Vergangenheit. Die christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte waren sich dessen bewusst, dass mit den Heiden eine Auseinandersetzung auf der Ebene der Vernunft erfolgen müsse und dass eine Auseinandersetzung mit ihnen nur auf der Basis der Vernunft stattfinden könne. Dabei konnten sie sich berufen auf das Neue Testament, speziell auf Paulus. Diese Auffassung hat sich auch in der Scholastik durchgesetzt. Immer wieder hat sich auch das kirchliche Lehramt den Bestrebungen entgegengesetzt, das Dasein Gottes einzig auf den Glauben und die Überlieferung zu gründen, und sich damit stets zum Anwalt der Vernunft gemacht.

Man hat die natürliche Gotteserkenntnis, die Erkenntnis Gottes aus den Spuren, die er in seiner Schöpfung hinterlassen hat, die von der Wirklichkeit Gottes mehr verhüllt als enthüllt, als „docta ignorantia“, als „wissendes Nichtwissen“ bezeichnet. Als solches ist es mehr Verheißung als Erfüllung, wobei wohl zu bedenken ist, dass die Erfüllung, wenn die Verheißung preisgegeben wird, gefährdet ist. Ist sie doch der Anknüpfungspunkt für die Kunde Gottes, die der Mensch nur vernehmen kann, wenn er hineinlauscht in die Richtung, aus der Gott sich ihm ankündigt.

⁹⁴So in einer Auseinandersetzung mit Karl-Heinz Weger (vgl. Publik-Forum 1, 1982 [Streitgespräch: Weger - Eicher]).

⁹⁵Graz 1981.

⁹⁶Publik-Forum 2, 1982.

Nur dann kann der Mensch die Botschaft vernehmen, die Gott ihm in seiner übernatürlichen Selbst-offenbarung schenken will. In der übernatürlichen Offenbarung knüpft Gott an die Möglichkeiten an, die er dem Geschaffenen mitgeteilt hat⁹⁷.

Auch Blaise Pascal (+ 1662), der sich in besonderer Weise auf den Gott der Offenbarung hin orientiert hat, konzediert, dass sich der Gott der Offenbarung nicht dem Gott der Philosophen entgegenstellt. Würde er das nicht konzedieren, würde er sich einer grundlegenden Position der katholischen Theologie bzw. des katholischen Glaubens entgegenstellen.

Der Widerstand gegen die natürliche Theologie hat in neuerer Zeit eine spezifische Gestalt gefunden in der Dialektischen Theologie. Sie verbindet sich vor allem mit zwei Namen, mit Karl Barth (+ 1969) und Rudolf Bultmann (+ 1976). Hier betont man nachdrücklich, dass der Glaube nicht in der Vernunft bzw. in der natürlichen Erkenntnis gründet, sondern im Glauben. In der Dialektischen Theologie hat man den Abgrund zwischen Gott und Geschöpf gleichsam extremisiert. Im Rückgang auf die genuin reformatorische Lehre von der Erbsünde betont man die völlige Verderbnis des Menschen durch diese, wodurch jede Aussicht nach oben versperrt sein soll, weshalb jede natürliche Gotteslehre demnach ein widerspruchsvolles Unternehmen ist. Der protestantische Theologe Friedrich Gogarten (+ 1967), neben Barth und Bultmann ein weiterer bedeutender Vertreter der Dialektischen Theologie oder besser Mitbegründer der Dialektischen Theologie schreibt: „Von allen Anmaßungen des Menschen ist das, was man gemeinhin Religion nennt, die ungeheuerlichste. Denn sie ist die Anmaßung, vom Endlichen aus mit den Kräften des Endlichen zum Unendlichen kommen zu können; sie ist die Anmaßung, einen absoluten Gegensatz, den zwischen Schöpfer und Geschöpf, vom Geschöpf her überbrücken zu wollen ...“. Von daher gesehen haben die Vertreter der Dialektischen Theologie immer wieder betont, das Christentum sei nicht mit der Kategorie der Religion zu belegen. Alle Religionen seien Menschenwerk, allein das Christentum sei Gottes Werk. Deswegen dürfe, könne man das Christentum nicht als Religion verstehen. Die Religionen könnten dem Menschen keinen Zugang zu Gott eröffnen, das könne allein die Offenbarung⁹⁸. Es ist eine Grundposition der Dialektischen The-

⁹⁷Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günther Stachel, Hrsg., Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreissig Thesen, Würzburg 1961, 133 f.

⁹⁸Max von Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1952, 6.

ologie, dass es absolut verfehlt ist, das Christentum als Religion zu bezeichnen. Das Christentum ist in diesem Verständnis nicht als Religion zu bezeichnen, sondern als Offenbarung. Damit will man darauf aufmerksam machen, dass die Religionen von den Menschen gemacht sind, das Christentum hingegen Gott zum Urheber hat.

Um diese Position halten zu können, ist Karl Barth bemüht zu beweisen, dass Paulus das Gegenteil von dem gemeint hat, was er Röm 1,19 f geschrieben hat. Die ersten beiden Kapitel des Römerbriefes sind die Magna Charta der natürlichen Gotteserkenntnis. An der Stelle Röm 1, 19 stellt Paulus fest, man könne Gott aus der Schöpfung erkennen. Diese Stelle interpretierend, erklärt Barth indessen, Paulus schreibe, dass man Gott nicht aus der Schöpfung erkennen könne, obwohl doch offenkundig das Gegenteil der Fall ist. Der evangelische Theologe Gollwitzer (+ 1993) schreibt im Hinblick auf diese Stelle immerhin noch, Gottes Existenz sei nicht beweisbar „trotz seines Bezeugtwerdens durch seine Schöpfungswerke“⁹⁹ gemäß Röm 1, 19. Aber wenn Gott durch seine Schöpfungswerke bezeugt wird - so sollte man meinen -, dann können wir ihn doch auch aus diesen seinen Werken erschließen und in ihnen erkennen. Was anderes aber sollte der Gottesbeweis meinen, wenn er nicht die Erkenntnisgründe aus dieser Bezeugung herausheben will?

Rudolf Bultmann charakterisiert die Position der Dialektischen Theologie verständlich und einprägsam, wenn er sagt: „Der Mensch, der an Gott ... glauben will, muss wissen, dass er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, und dass er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Gottes verlangen kann“¹⁰⁰. Bultmann erklärt dann, die Aussage, dass Gott existiere, sei unbegründet und könne nicht begründet werden, im Übrigen gründe der Glaube nicht in der Vernunft, sondern im Glauben. Für ihn gründet der Glaube an die Offenbarung bzw. an den sich offenbarenden Gott nicht im Wissen um den existierenden Gott, sondern im Glauben an seine Existenz. Demgegenüber sagt die zweitausendjährige Theologie und im Grunde genommen auch die zweieinhalbtausendjährige Philosophie: Der Glaube gründet in der Erkenntnis. Wir sagen also: Der Glaube gründet in der Erkenntnis, Bult-

⁹⁹ Helmut Gollwitzer, Gottes Existenz im Bekenntnis des Glaubens, München ⁴1964, 194.

¹⁰⁰ Rudolf Bultmann, Kerygma und Mythos II, Hrsg. v. Hans - Werner Bartsch, Hamburg ³1954, 207.

mann sagt hingegen und im Grunde die ganze reformatorische Christenheit, mehr oder weniger jedenfalls: Der Glaube gründet im Glauben.

In der Dialektischen Theologie besteht man darauf, dass der Glaube im Glauben gründet, nicht in der Vernunft oder in der Erkenntnis, sc. der natürlichen Erkenntnis, wie wir es ausdrücken würden. Die Erkenntnis, in der der Glaube gründet, ist die von der Existenz Gottes und von der Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Heiligen Schrift, Gottes Wort zu sein, bzw. die von der Glaubwürdigkeit der Kirche, die legitime Interpretin der göttlichen Offenbarung zu sein.

Es ist die erklärte Absicht der Dialektischen Theologie, in Absetzung von der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts die eigentlichen Anliegen der Reformation wieder deutlich ins Licht zu rücken.

Die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Philosophie ist ein Grunddatum des reformatorischen Glaubens und der reformatorischen Theologie. Sie steht an der Wiege des reformatorischen Christentums. Martin Luther (+ 1546) spricht in diesem Zusammenhang von der „Hure Vernunft“.

In diesem Kontext wird auch das Faktum verständlich, dass es bei den Protestanten keine Fundamentaltheologie gibt im Reigen der theologischen Disziplinen, also keine rationale Glaubensbegründung, jedenfalls bisher nicht. Erst in der Gegenwart bemüht man sich darum, unter katholischem Einfluss, nicht zuletzt auch im Zuge einer Wiederentdeckung der natürlichen Theologie, also der Metaphysik. Hier sind vor allem vier Namen zu nennen: Wolfhart Pannenberg, Gerhard Ebeling, Wilfried Joest und Gerhard Sauter.

Die Meinung des evangelischen Theologen Ernst Jüngel steht für viele, wenn er feststellt, die philosophische Theologie, also die Metaphysik, habe zum Verlust des Gottesgedankens im Abendland geführt. In Wirklichkeit ist es jedoch gerade umgekehrt. Der Niedergang der Metaphysik ist der eigentliche Grund für den Verlust des Gottesgedankens und damit auch des Glaubens an den sich in der Offenbarung selbst mitteilenden Gott.

Die Skepsis gegenüber der Metaphysik ist groß innerhalb der reformatorischen Theologie. Dennoch erkennen wir hier in der Gegenwart eine Neubesinnung auf die Metaphysik. Der bereits genannte Wolfhart Pannenberg, Professor für systematische Theologie in München, hat im Jahre 1988 das Buch geschrieben: „Metaphysik und Gottesgedanke“¹⁰¹.

Es ist konsequent, wenn eine wissenschaftliche Glaubensbegründung in der reformatorischen Theologie bis in die Gegenwart hinein für unmöglich gehalten wird. Nicht konsequent ist es vom reformatorischen Ansatz her jedoch, wenn diese Position heute oder seit einigen Jahrzehnten im Raum der reformatorischen Theologie erschüttert wird im Zusammenhang mit einer Wiederentdeckung der natürlichen Theologie und mit einer Neubesinnung auf die Metaphysik. Die bei den evangelischen Theologen sich zeigende Hinwendung zur rationalen Begründung des Glaubens steht allerdings in einer überraschenden Diastase zu einer immer häufiger anzutreffenden grundlegenden Infragestellung der rationalen Glaubensbegründung zusammen mit der Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis und gegenüber der Metaphysik bei katholischen Theologen.

Im Kontext der Skepsis gegenüber der philosophischen Gotteslehre begegnet uns - bei reformatorischen Theologen, aber zunehmend auch bei katholischen - immer wieder der Gedanke, die Wirklichkeit Gottes sei etwas anderes als die Gottesfrage oder als das Gottesproblem, man könne nicht durch Nachdenken zu Gott vordringen. Gerade durch das Nachdenken werde die Wirklichkeit Gottes verdunkelt, alle Gottesbeweise seien mangelhaft und könnten keinen einzigen Menschen überzeugen. Es sei daher besser, man gehe den Weg der Mystik, in der eine direkte Beziehung zwischen Gott und den Menschen hergestellt werde. Das geschehe hier durch die innere Erfahrung. Das sei der einzig richtige Weg, der Verzicht auf jede rationale Vermittlung, das rein irrationale Vorgehen, verbunden mit dem völligen Verzicht auf Aussagen über Gott¹⁰².

Dazu ist Folgendes zu sagen: Wenn man Gott innerlich erfährt, so ist das in Ordnung. Aber was macht man, wenn diese Erfahrung nicht vorhanden ist? Man kann nicht bestreiten: Der innere

¹⁰¹Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988.

¹⁰²Theo C. de Kruijf u. a., *Zerbrochene Gottesbilder*, Freiburg 1969, 83 f.

Weg zu Gott ist legitim, durchaus, unter Umständen ist er eine echte Möglichkeit. Man kann diesen Weg aber nicht gehen ohne die entsprechenden asketischen und spirituellen Voraussetzungen. Der mystische Weg beginnt immer mit der „via purgativa“, jedenfalls in der christlichen Tradition. Als solcher bedarf er aber einer Motivation, einer Begründung, die letztlich nur rational sein kann. Ich muss ja wissen, warum ich mich um Askese und Spiritualität bemühen will.

Zudem ist das ethische Tun des Mystikers grundlegend in der klassischen Mystik. In der klassischen Mystik ist das ethische Tun des Mystikers geradezu der Ausweis für die Echtheit seiner mystischen Erfahrungen. Für die klassische Mystik gilt, dass das mystische Erlebnis aus Askese und Spiritualität hervorgeht und dass es hinzielt auf die „vita activa“. Eine quietistische Mystik ist in der Kirche stets verurteilt worden. Die Fruchtbarkeit der Mystik ist der Ausweis ihrer Echtheit.

Man kann die Mystik als „experimentelle Gotteserkenntnis“ verstehen, muss dabei allerdings mitdenken, dass diese Gotteserkenntnis nicht eine unmittelbare ist. Eine solche gibt es nicht, kann es nicht geben. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass sich in der Mystik der Blick vor allem auf den unbegreiflichen Gott richtet. Der Mystik entspricht die „theologia negativa“, deren Ausgangspunkt das absolute Anderssein Gottes ist, weshalb man in der „theologia negativa“ über Gott nur in Negationen spricht. Man sagt, was er nicht ist, um schließlich dem völligen Schweigen über ihn den Vorzug zu geben. Der Gott der „theologia negativa“ ist ohne Eigenschaften, wie es einmal lapidar ausgedrückt wurde. Er ist ein Gott ohne geistige Konturen. Er ist unbestimmt. Und man kann ihn auf irrationale Gefühle reduzieren. Heute ist er in jedem Fall sehr beliebt. Theologen haben ihm immer wieder den Vorzug gegeben. Immer wieder fordern sie dazu auf, in der Gottesfrage „die Positivität des Nichtwissens offenzuhalten“¹⁰³. Das ist nicht falsch. Daran ist zumindest etwas Richtiges. Man kann damit jedoch nicht jede rationale Gotteserkenntnis und jede rationale Gottesvorstellung in Frage stellen und eine irrationale an ihre Stelle setzen und rechtfertigen. Und man kann damit nicht jede Form des Denkens in der Gottesfrage verdächtigen bzw. die natürliche Gotteserkenntnis desavouieren.

¹⁰³ Vgl. Norbert Kutschki, Hrsg., *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz 1967, 7.

Ein unbestimmter Gott hat heute mehr Chancen als ein bestimmter, das ist sicher, schon deshalb, weil er unverbindlich ist. Diese Unverbindlichkeit aber sucht man. So ist es verständlich, wenn man heute gern für einen irrationalen Gott eintritt und gleichzeitig gegen die vernünftige Gotteserkenntnis polemisiert, die rationale Gotteserkenntnis abwertet oder gar eine sichere Erkenntnis über Gott als naiv bezeichnet. Wir müssen uns dabei klar machen: Eine Vorstellung von Gott, die aus einem strömenden Gefühl hervorgeht, oder eine unklare, dichterisch verbrämte Vorstellung über das Göttliche verpflichtet zu nichts.

Aber ein verschwommener Weltgrund, der gar mit der Welt zusammenfällt, oder eine nebelhafte Weltseele, auf die man alles Geschehen irgendwie zurückführen kann, ein Gott, der kein Selbstbewusstsein und keinen freien Willen hat, der keine Persönlichkeit ist, ist im Grunde nur ein Scheingott. Aber man möchte einen Gott, der den Menschen nicht fordert. Allerdings ist ihm gegenüber aber auch keine Hingabe möglich, erst recht keine totale, kein Vertrauen und keine Liebe, damit aber auch keine Verantwortlichkeit des Gewissens. Charakteristisch ist in diesem Sinne das Gottesbekenntnis des Faust bei Goethe:

„Wer darf ihn nennen
 Und wer bekennen:
 Ich glaub=ihn?
 Wer empfinden
 Und sich unterwinden,
 Zu sagen: Ich glaub ihn nicht?
 Der Allumfasser,
 Der Allerhalter,
 Fasst und erhält er nicht
 Dich, mich, sich selbst?
 Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
 Liegt die Erde nicht hier unten fest?
 Und steigen freundlich blickend
 Ewige Sterne nicht herauf?
 Schau ich nicht Aug in Auge dir

Und drängt nicht alles
 Nach Haupt und Herzen dir
 Und webt in ewigem Geheimnis
 Unsichtbar, sichtbar neben Dir?
 Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
 Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenn ~~es~~ Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen
~~Dafür! Gefühl ist alles;~~ Abschnittswechsel (Fortlaufend)
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut¹⁰⁴.

Das ist ein charakteristisches Gottesbekenntnis für eine Generation von Skeptikern, die in die Unverbindlichkeit flüchtet. Das ist jedoch nicht der Gott der Offenbarung. Dieser hat klare Konturen, im Neuen Testament noch mehr als im Alten. Und noch mehr in der Lehrverkündigung der Kirche. Er fordert den Menschen ein. Er ist unbequem. Jede religiöse Wahrheit oder besser: Jede religiöse Wirklichkeit, die man erkennen kann, die verpflichtend ist für das Leben und für das persönliche Verhalten, ist unbequem¹⁰⁵. Es ist verständlich, dass ihr viele zu entfliehen versuchen.

Der unbegreifliche Gott der Mystik ist eher populär, weil er unbestimmt ist und ohne Konturen, weil uns irrationale Gefühle und Erlebnisse beeindrucken, vielleicht auch erfreuen und trösten, jedoch zu nichts verpflichten, zunächst jedenfalls, es sei denn, man geht den klassischen Weg der Mystik. Ein unbestimmter und konturloser Gott ist unverbindlich. Er fordert den Menschen nicht ethisch und religiös und nimmt ihm nicht seine Autonomie.

Immer ist es so, dass eine religiöse Wahrheit, die man erkennen kann, die verpflichtend ist für

¹⁰⁴ Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Eine Tragödie, München o. J., 98 f (1. Teil, Marthens Garten).

¹⁰⁵Vgl. Eduard Stakemeier, Göttliche Wahrheit und Irren des Menschen. Kleine Apologie des katholischen Glaubens, Paderborn 1948, passim.

das Leben und für das persönliche Verhalten, unbequem ist. Es ist daher verständlich, wenn sich ihr viele zu entziehen versuchen.

Dagegen steht jedoch die einfache Sprache der Offenbarung, die in klaren Begriffen über Gott spricht, ohne ihn anthropomorph auf die Ebene dieser Welt herabzuziehen, und die klare religiöse Wahrheiten ausspricht.

Schon die Vernunft sagt uns indessen, dass ein Gott, der als ein verschwommener Weltgrund verstanden wird, der gar mit der Welt zusammenfällt oder der als eine nebelhafte Weltseele konzipiert wird, auf die man alles Geschehen irgendwie zurückführen kann, im Grunde nur ein Scheingott ist. Denn wenn Gott existiert, muss er zumindest die Vollkommenheiten haben, die der Mensch hat, nämlich einen Intellekt und Selbstbewusstsein sowie einen freien Willen.

Nun noch ein Wort zum Begriff der Erfahrung im Zusammenhang mit der Gottesfrage: Man spricht heute gern und viel von Gotteserfahrung oder - allgemeiner - von religiöser Erfahrung. Eine solche Terminologie ist missverständlich, zumindest, denn bei Erfahrung denken wir zunächst an den unmittelbaren, sinnhaften Kontakt mit der Wirklichkeit. In diesem Sinne gibt es keine Erfahrung im Hinblick auf die Transzendenz. Was wir von der Transzendenz erfahren können, das sind ihre Reflexe innerhalb der Immanenz. Wenn wir den Begriff „Erfahrung“ so fassen, ihn so gleichsam im engeren Sinne verstehen, müssen wir festhalten, dass alles, was wir erfahren, stets innerweltlicher Natur ist, dass alles, was wir erfahren - im strikten Sinne -, dieser unserer Welt angehört. Wir können die Grenze erfahren, nicht aber das, was jenseits davon ist, das können wir nur erschliessen, sofern da, wo eine Grenze ist, auch ein Jenseits dieser Grenze sein muss. Das Erschließen aber ist wiederum nicht eine Erfahrung, sondern einfach ein intellektueller Akt auf der Basis des Gesetzes vom zureichenden Grund.

Also: Was immer wir erfahren, erfahren im Sinne unmittelbarer Kontaktnahme, das ist innerweltlich.

Das gilt auch für den religiösen Menschen bzw. für den, der zum Glauben an die Offenbarung bzw. an die Botschaft der Kirche gekommen ist. Die Gnade ist, streng genommen, nicht erfahr-

bar. Was immer wir davon erfahren, sind weltimmanente Wirkungen, die wiederum ganz dieser unserer Ordnung angehören. Als von Gott her bewirkt, können diese Wirkungen weder unmittelbar erfahren noch erkannt werden. Ihre göttliche Bewirkung, die selbstverständlich gegeben sein kann, kann nur geglaubt werden. Was immer wir innerlich erfahren in der sogenannten religiösen Erfahrung, sind Akte des Vertrauens, des Hoffens, des Liebens, Akte, die sich auf Gott richten. Sie können etwa Freude, Gewissheit und Geborgenheit vermitteln. Hier handelt es sich immer um mittelbare Erfahrungen Gottes. Eine unmittelbare Erfahrung von Gott, die gibt es nicht.

Das gilt auch dann, wenn wir von der Existenz Gottes zutiefst überzeugt sind. Eine Erfahrung haben wir auch dann nicht von ihm. Wohl aber können wir sagen, dass die Überzeugung vom Dasein Gottes in der inneren und äußeren Erfahrungswirklichkeit begründet ist, im der Erfahrung des Gewissens oder in der Erfahrung der wirklichen Welt und ihrer Geschichte¹⁰⁶.

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

Im Zusammenhang mit der Gotteserfahrung ist auch immer wieder die Rede von den Glaubenserfahrungen. Auch diese gibt es nicht, wenn wir die Erfahrung als unmittelbare Begegnung mit der Wirklichkeit verstehen. Nicht nur die Transzendenz ist uns nicht unmittelbar zugänglich, alles Übernatürliche ist uns unmittelbar unzugänglich.

Was anderes ist es, wenn man die Erfahrung Gottes oder die religiöse Erfahrung oder die Glaubenserfahrung in einem weiteren Sinne versteht, als einen diffusen intellektuellen Akt, als Ahnung des Geistes, wie wir etwa auch von Wertfühlen sprechen. In diesem Fall steht die Kategorie der Erfahrung für ein summarisches erkenntnismäßiges Erfassen der Wirklichkeit, wird „erfahren“ verstanden als Gegenstück zum diskursiven Denken. Dann bedeutet „erfahren“ „erkennen“, wie auch das diskursive Denken „erkennen“ bedeutet, „erfahren“ ist dann als intuitiv-

¹⁰⁶Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971, 22.

tives Erkennen zu verstehen. In dieser Gestalt des Erkennens vermögen wir vielleicht tiefer einzudringen in die Wirklichkeit als auf dem Weg des diskursiven Denkens, sie ist jedoch auf dieses angewiesen, sofern sie sich des Inhaltes seines Erkennens bewusst werden will, und vor allem, sofern sie diesen Inhalt anderen mitteilen will.

Um das Problem noch einmal mit anderen Worten zu umreißen: Von Gotteserfahrungen und Glaubenserfahrungen kann man sprechen, wenn man dabei an ein intuitives Innewerden denkt oder an diffuse Ahnungen, aber das ist ungenau und missverständlich. Es ist festzuhalten, dass der Kern solcher Erfahrungen stets ein intellektueller Akt ist, ein intellektueller Akt, in dem ich die innerweltliche Erfahrung, die ich mache, auf Grund ihrer Außergewöhnlichkeit und Unverständlichkeit oder auf Grund meiner Glaubenshaltung auf den transzendenten Gott zurückführe. Was wir erfahren können, sind immer nur die weltimmanenten Wirkungen der Transzendenz. Es kommt hinzu, dass auch das intuitive Innewerden auf das diskursive Denken angewiesen ist, sofern man sich der Inhalte der Intuition bewusst werden will und vor allem sofern man sie vermitteln will.

Abschnittswechsel (Fortlaufend)

Was für die natürliche Gotteserfahrung gilt, das gilt auch für die Glaubenserfahrungen. Erfahren werden können nur die übernatürlichen Wirkungen, und erfahren werden kann die Gegenwart der Gnade nur durch innerweltliche Vorgänge, die der Gläubige als übernatürliche Wirkungen erkennt oder auf die Gegenwart der Gnade zurückführt, wenn er das auch nicht ohne Grund tut. Diese Erkenntnis ist dem Ungläubigen jedoch verschlossen, er erklärt die Wirkungen des Übernatürlichen als rein natürliche Vorgänge.

Daraus folgt: Die Begriffe „Glaubenserfahrungen“ oder „Gotteserfahrung“ sollten mit Vorsicht verwendet werden. Sofern man bei Erfahrungen an den unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit denkt, kann in der Gotteserkenntnis keine Rede sein von Erfahrung, weder bei der natürlichen noch bei der übernatürlichen Gotteserkenntnis. Das Jenseits erreicht der Mensch nur durch ein Schlussverfahren auf der Grundlage des Kausalprinzips und der selbstverständlichen Voraussetzung, dass es sich dabei um ein Seinsgesetz handelt, nicht nur um ein Denkgesetz, das heißt: unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass es sich dabei um ein Gesetz handelt, dessen Gültigkeit nicht nur von physischer, sondern auch von metaphysischer Qualität ist. Man

erreicht das Jenseits entweder durch das Denken in einem einfachen Schlussverfahren - das ist der eine Weg -, oder man erreicht das Jenseits durch einen Glaubensakt, das heißt durch die vernünftige Antwort auf die Offenbarung Gottes - das ist der andere Weg. Wenn ich sage „vernünftige Antwort“, bedeutet das, dass auch der Glaubensakt auf einem rationalen Erkenntnis-akt aufruht: Der Glaubensakt muss vor der Vernunft gerechtfertigt sein. Das ist auch bei der Rede von Glaubenserfahrungen, oder allgemeiner: bei der Rede von religiösen Erfahrungen, zu beach-ten.

Spricht man unreflektiert und undifferenziert von Glaubenserfahrung und Gotteserfahrung, führt das konkret zu einer Naturalisierung und von daher zu einer Relativierung des Christentums. Man übersieht dann oder vergisst dann, dass die göttliche Offenbarung, um die es ja im Christentum geht, die menschliche Erfahrung wesenhaft übersteigt, dass es im christlichen Glauben um unsichtbare Wirklichkeiten geht, um Wirklichkeiten, die sich qualitativ totaliter von denen unserer Erfahrungswelt unterscheiden, dass sie nicht unserer immanenten Welt angehören. Die Offenbarung fordert vom Menschen einen Glauben an unsichtbare Wirklichkeiten, an welttranszendente Realitäten, die - schon per definitionem - nicht der Erfahrung zugänglich sind, und sie erhebt ihn in die Sphäre des Übernatürlichen.

~~Dabei hat die „Gotteserfahrung“ noch einen anderen Stellenwert als die „Glaubenserfahrung“.~~ Denn in der „Gotteserfahrung“ geht es um die natürliche Erkenntnis hinsichtlich der Existenz von Transzendenz und ihrer grundsätzlichen Beschaffenheit. Hier geht es um die Konfrontation mit dem Urheber der natürlichen und der übernatürlichen Realitäten, mit dem, dessen Existenz nicht kontingent ist, sondern notwendig. Im Glauben aber geht es um geschaffene übernatürliche Realitäten, die auf einmaligen geschichtlichen also unwiederholbaren Ereignissen aufruhen.

Die unreflektierte Rede von Gotteserfahrung oder von Glaubenserfahrung führt zu einer Relativierung und Naturalisierung oder Rationalisierung des Christentums, weil sie nicht bedenkt, dass das Christentum jede menschliche Erfahrung wesenhaft übersteigt, jedenfalls in seinem Kern. Die Tendenz, mit Hilfe der angeblichen Gotteserfahrung das Christentum auf innerweltliches Wissen zu reduzieren, es zu naturalisieren bzw. es zu rationalisieren, steht in einer merkwürdigen Antinomie zu den fideistischen Tendenzen, von denen wir schon früher sprachen.

In der Rede von der Gotteserfahrung wird nicht klar unterschieden zwischen der Immanenz und der Transzendenz, wird die Transzendenz - Transzendenz ist selbstverständlich nicht lokal, sondern qualitativ zu verstehen - wird die Transzendenz nicht in ihrer völligen Andersartigkeit, in ihrem „totaliter aliter“ gesehen, als die völlig andere Bedingung der Möglichkeit von Sein und Erkennen überhaupt.

Auch der Mystiker hat keine unmittelbare Gotteserfahrung. Auch seine Erfahrungen sind innerweltlicher Natur. Sie sind innerweltliche Erfahrungen, die der Mystiker im Glauben auf Gott zurückführt, im Fall ihrer Echtheit aus gutem Grund oder wohl begründet. Die Medien der Gotteserfahrung auch des Mystikers sind der Glaube und ein rationales Schlussverfahren. Eine unmittelbare Begegnung mit Gott gibt es für den Menschen nicht im „status viatoris“, im Pilgerstand, weil Gott kein Gegenstand dieser Welt ist. In unserer Welt können wir Gott nur in seinen Wirkungen begegnen, in seinen innerweltlichen Wirkungen. Das ist eine Position, die von der Mehrzahl der Mystiker und im Allgemeinen auch von den Theologen vertreten wird. Es könnte natürlich auch anders sein. Gott könnte sich dem Menschen unmittelbar schenken. Dann müsste er freilich den Pilgerstand des Menschen für einen Augenblick unterbrechen. Gott könnte sich dem Menschen unmittelbar schenken. Gegen die Realisierung dieser Möglichkeit spricht allerdings vieles.

Das Bedürfnis nach Gotteserfahrung geht letztlich aus der Meinung hervor, es gebe keine verstandesmäßige, rationale Gotteserkenntnis und es könne sie nicht geben. Diese Auffassung, die verbreitet ist, geht zurück auf Immanuel Kant (+ 1804), den „Zertrümmerer der Gottesbeweise“, von dem viele annehmen, er habe unwiderlegbar nachgewiesen, dass die Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich sei. Deshalb sei jeder Versuch, Gott mit der Vernunft zu erkennen, zum Scheitern verurteilt.

~~Das kantianische Grundverständnis oder die kantianische Erkenntnistheorie ist heute in der~~
Theologie, in der protestantischen per se, aber auch in der katholischen, sehr verbreitet, verbreiteter, als oft angenommen wird. Für gewöhnlich wird das nicht ausgesprochen, entweder weil die Theologen sich dessen nicht bewusst sind, oder weil sie diese Position ganz selbstverständlich

als eine unaufgebbare Errungenschaft verstehen¹⁰⁷.

Aus der Resignation gegenüber der Möglichkeit des Menschen, sich mit seinem Geist über die Welt der Erfahrung zu erheben, erklärt sich die verbreitete Tendenz, sich auf die unterbewussten oder unbewussten und auch bewussten irrationalen Seelenkräfte des Vorstellens, des Fühlens und Strebens zu verlegen und mit ihrer Hilfe Gott im Bewusstsein zu erfahren oder innerlich zu erleben. Man meint, man könne Gottes so unmittelbar inne werden. So sagt man, was dem Verstand verwehrt sei, könnten so Gefühl und Erfahrung übernehmen. Der Verstand richte sich dann später auf dieses religiöse Erleben und drücke es in Begriffen aus. Diese Begriffe seien jedoch nicht Aussagen über objektive Wirklichkeiten, sondern nur Deutungen religiöser Gefühle, Symbole für Wirklichkeiten, die man eben nur erlebnismäßig erreichen könne.

In diesem Verständnis ist die Religion weniger Gottesverehrung als genussvolle Selbsterfahrung. Die Dogmen bringen dann nicht die übernatürlichen Realitäten auf den Begriff, sondern lediglich das, was der Mensch in seinem religiösen Erleben erfährt.

Es ist nicht zu bestreiten, Gefühle spielen in der Religion und im religiösen Gesamtleben wie in den religiösen Einzelerlebnissen eine bedeutsame Rolle, irrationale Erlebnisse können für sich jedoch allein niemals zu einer deutlichen oder auch undeutlichen Erkenntnis führen.

Eingehende religionspsychologische Untersuchungen bei Urvölkern, aber auch bei Menschen der Gegenwart, haben gezeigt, dass es nicht unterbewusste oder auch bewusste irrationale Erlebnisse gewesen sind und dass es nicht das Fühlen und Wollen war, woraus die Erkenntnis hervorgegangen ist, dass es Transzendenz oder dass einen Gott gibt, dass hier vielmehr das schlussfolgernde Denken bestimmend war¹⁰⁸.

Psychologisch erklärt sich das Bestreben, transzendente Erfahrungen zu machen und sein Leben darauf aufzubauen, aus dem zeitgenössischen Hunger nach totalem Selbstgenügen, aus der in-

¹⁰⁷ Willem H. van de Pol, Das reformatorische Christentum, Köln 1956, 199.

¹⁰⁸ Hans Pfeil, Wege hin zu Gott, in: Der Fels (Regensburg) 13, 1982, 86.

stinktiven Verwerfung alles dessen, was dem Individuum von außen her auferlegt wird, kurz: aus der Tendenz zum Subjektivismus. Die Hinwendung zum Subjekt als Folge der Resignation gegenüber dem Objektiven. Mit der Hervorhebung oder gar der Verabsolutierung der Kategorie der Erfahrung im religiösen Bereich kommt man aber zu einer Religion, die endlos wandelbar und manipulierbar ist, da sie kein objektives Gewicht hat und eine reine Funktion der persönlichen Erfahrung ist¹⁰⁹.

Das hat Konsequenzen für das Missions- und das Toleranzverständnis. Wenn es dem Menschen zukommt, Gott zu erfahren, wenn die Erfahrung auch im Hinblick auf die religiöse Wirklichkeit das entscheidende Kriterium ist, dann ist es konsequent, dass man die religiöse Wirklichkeit da negiert, wo einem die entsprechenden Erfahrungen versagt bleiben. Das gilt individuell wie auch epochal.

Darum führt auch die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die unsere Zeit atmosphärisch bestimmt - wir sprachen davon -, nicht selten zum dezidierten Atheismus. Wenn ich meine, ich müsste oder könnte die übernatürlichen Realitäten erfahren, die Wirklichkeit der Gnade und der Sakramente, werde ich dann, wenn ich nichts mehr erfahre - in innerer Trockenheit, in nüchternen Phasen des Lebens - die Glaubensrealitäten als solche in Frage stellen, denn was ich erfahren kann, aber faktisch nicht erfahre, das kann auch nicht existent sein.

Wenn in der zeitgenössischen katholischen Theologie die Gotteserfahrung und die Glaubenserfahrungen so sehr betont werden, führt das zu einer Relativierung und Naturalisierung des Christentums. Auch wenn das so nicht beabsichtigt ist, geschieht es doch faktisch. Dann wird aus der Theologie Anthropologie, dann wird aus der übernatürlichen Theologie natürliche Theologie. Es wird dann übersehen oder nicht genügend gewürdigt, dass die göttliche Offenbarung - um sie geht es ja im Christentum - die menschliche Erfahrung übersteigt, und zwar grundsätzlich. Denn in der Offenbarung geht es um unsichtbare Wirklichkeiten, um Wirklichkeiten, die gerade nicht der Erfahrung zugänglich sind, sondern nur im Glauben ergriffen werden können.

¹⁰⁹ Vgl. John Hitchcock, Die kommende Weltreligion, in: Theologisches 19, Februar 1989, 64.

Nicht zuletzt ist es die starke Betonung der Kategorie der Erfahrung, die starke Betonung der religiösen Erfahrung in der Theologie und in der Verkündigung, die dazu geführt hat, dass man heute in wachsendem Maß die Glaubensaussagen selektiert und die Sichtbarkeit oder auch die Verstehbarkeit und die Plausibilität zum Maßstab dessen macht, was man glaubt.

~~Wo die Betonung der Kategorie der Erfahrung im Religiösen im Fall der konkreten Absenz dieser Erfahrung nicht zum Atheismus führt, da führt sie heute oft zum Okkultismus und zum New Age, zur Religion des Übersinnlichen. Über die Religion des Übersinnlichen habe ich im Jahre 1995 eine Monographie veröffentlicht, die ich Ihrer Lektüre angelegentlich empfehlen kann.~~

Oft geschieht es heute, dass man die Erfahrung der Vernunft gegenüberstellt oder dass man unterscheidet zwischen der cartesianischen Vernunft, der Vernunft im engeren Sinne, und der Vernunft im weiteren Sinne, worunter man dann die Intuition versteht. So sehr es sinnvoll ist, die Vernunft als ratio und als Intuition zu verstehen (man könnte hier auch von der analytischen und von der synthetischen Vernunft sprechen), so missverständlich ist es, von Vernunft und Erfahrung zu sprechen. Es gibt die diskursive Vernunft und die Intuition. Das ist nicht zu leugnen. Aber die Intuition muss auf den Begriff gebracht werden, sie muss sich durch begrifflich klare rationale Argumente rechtfertigen, wenn sie nicht in rein subjektive Anmutungen ausufern will, die den, der anders empfindet, gleichgültig lassen und ihm auch gar nicht vermittelt werden können, es sei denn, er macht zufällig die gleichen „Erfahrungen“.

Auch in der Welt der Werte muss es eine Möglichkeit geben, deren Werthaftigkeit rational zu begründen, so sehr die Werte zunächst intuitiv erfasst werden. Die Realisierung oder Respektierung eines Wertes ist nur dann tugendhaft, wenn ich sicher weiss, dass es sich hier um einen Wert handelt, dass meine Ahnung oder meine diffusive Erkenntnis mich nicht täuscht. Wissen verweist uns immer auf die Wissenschaft, die sich in ihren Ergebnissen vor der Vernunft ausweisen muss, vor der analytischen Vernunft. Die Wissenschaft legitimiert sich dadurch, dass sie sich als allseitige und systematische Untersuchung und Begründung darum bemüht, den höchst möglichen Grad der Sicherheit zu erreichen.

~~Wohin das führt, wenn man der Meinung ist, Gott könne und müsse man gar erleben, erfahren,~~
 geht aus folgendem Bekenntnis einer Schülerin hervor: „In der Kirche finde ich ‚meinen Gott‘ nicht“¹¹⁰. Die Schülerin stellt fest, dass sie erst zu Gott gefunden hat, nachdem sie mit der Kirche gebrochen hat: „Ich lernte, intensiv zu leben und auf mein Herz zu hören, das mich umso näher zu Gott brachte, je weiter ich mich von der Kirche entfernte“. Sie konzediert allerdings, dass ihr ein solches Christsein nicht leicht fällt, da sie die Gemeinschaft oder die Gemeinde sucht, so etwas wie die Urgemeinde, in der man, wie sie meint, begeistert über Jesus gesprochen und sein Wort verkündet hat und frei geworden ist, so dass Gott durch einen sprechen konnte¹¹¹.

Zu beachten ist bei dem Bekenntnis der Schülerin „In der Kirche finde ich ‚meinen Gott‘ nicht“, das Possessivpronomen in der 1. Person des Singulars. Erfahrung und Subjektivismus gehören zusammen. Der Gott, den diese Schülerin gefunden hat, ist nun wirklich nichts anderes als eine Projektion. Und die Religion, die daraus hervorgegangen ist - lange wird sie möglicherweise keinen Bestand haben - ist keine Gottesverehrung, sondern psychische Selbstbespiegelung oder Seelenhygiene im Zeichen der Religion.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch an die Wortverbindung „unsere Kirche“ erinnern, die in ähnlicher Weise das Christentum subjektiv verfälscht und verflüssigt. „Unsere Kirche“, das ist ein theologisches Wortungeheuer, zumindest für den katholischen Theologen, der auf die Objektivität verpflichtet ist. In der Heiligen Schrift kommt es nicht vor. Das Neue Testament kennt nur die Kirche Christi oder die Kirche Gottes.

Die Betonung der Kategorie der Erfahrung führt also in die falsche Richtung, nicht selten führt sie zur völligen Abwendung von Gott und seiner Offenbarung. Wenn die Erfahrung das entscheidende Kriterium der Wirklichkeit, auch der weltjenseitigen Wirklichkeit, ist, dann werde ich mich von der religiösen Überzeugung und Praxis abwenden, wenn die Erfahrung ausbleibt.

¹¹⁰ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. April 1989.

¹¹¹ Vgl. ebd.

~~Die Rede von der Gotteserfahrung unterscheidet nicht klar zwischen Immanenz und Transzendenz, wobei selbstverständlich Transzendenz und Immanenz nicht lokal, sondern qualitativ zu verstehen sind. Die undifferenzierte Verwendung des Wortes „Erfahrung“ führt dazu, dass man resigniert, wenn man keine Erfahrungen macht.~~

Wie gering die Proportion zwischen Transzendenz und Erfahrung ist, wird uns klar, wenn wir uns vor Augen halten, welche Bedeutung die Trockenheit oder die Nacht der Sinne in der Geschichte der Mystik und im Leben der Heiligen hat, wie der spirituelle Mensch oftmals rein gar nichts empfindet, zuweilen über längere Zeit hin. Die Mystiker berichten von langen Perioden, in denen ihnen jede Erfahrung im religiösen Bereich vorenthalten wurde, die sich oft über Jahre hinziehen.

Der Apostel Paulus erklärt, dass wir Gott in der Welt nur „wie in einem Spiegel, rätselhaft ... stückweise“ (1 Kor 13,12) erkennen können. Es gibt eine Begegnung mit der Transzendenz zum einen in der natürlichen Gotteserkenntnis und zum anderen auf dem Weg des Glaubens in der rational begründeten Annahme der Offenbarung. Dabei kann sich der sich offenbarende Gott dem Menschen zu erkennen geben, und er tut es auch. Das geschieht häufig, aber keineswegs immer aber häufig.

Das Missverständnis, das Religiöse müsse erfahren werden, dürfte letztlich auch der Grund sein für die Ausbreitung von Okkultismus und Satanismus bzw. für die Ausbreitung - zugegebenermaßen in etwas zivilisierteren Bahnen - des New Age - Denkens oder der New Age - Bewegung. Es ist das Bedürfnis nach übersinnlichem Erleben, das sich hier artikuliert.

Von daher ist es wichtig, dass wir über das Wesen der Religion aufgeklärt sind und dass wir darüber aufklären. Wer falsche Erwartungen hegt, wird enttäuscht. Bedauerlicherweise fehlt es hier weithin an der notwendigen Aufklärung. Sie ist die Aufgabe des Religionsunterrichtes und auch der Glaubensverkündigung im Rahmen des liturgischen Gottesdienstes. Es reicht nicht hin, auf die Gefahren der Ersatzreligionen, auf die psychischen Schäden hinzuweisen, die durch sie hervorgerufen werden, wie Ängste, Verfolgungswahn, Persönlichkeitsspaltung, Abhängigkeit usw., es muss auch das Phänomen des Religiösen als solches erklärt werden und das Wesen der so ge-

nannten religiösen Erfahrung. Alles andere ist ein Kurieren an Symptomen.

12. Erneuerung der Metaphysik - ein Desiderat der Stunde.

Hinter der Resignation gegenüber der transempirischen Gültigkeit unserer Erkenntnisse, hinter der Betonung der Kategorie der Erfahrung im religiösen Bereich, hinter der Skepsis gegenüber der Metaphysik steht letzten Endes der philosophische Idealismus. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass Immanuel Kant (+ 1804), der Vater des Idealismus, eigentlich durchaus nicht die Absicht hatte, diesen Erdrutsch in der Philosophie zu verursachen, wollte er doch gerade entgegen dem Skeptizismus seiner Zeit Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele fest im Bewusstsein der Menschen verankern. De facto aber hat er die Auflösung der Metaphysik eingeleitet, sofern er die obersten Denkgesetze nur als Denkgesetze und nicht mehr als Seinsgesetze verstanden hat¹¹².

Die christliche Verkündigung braucht notwendig das Vertrauen zur Metaphysik, näherhin die natürliche Gotteserkenntnis als Anknüpfungspunkt, um anzukommen bei ihrem Adressaten. Deshalb ist eine Erneuerung der Metaphysik für die Kirche und für das Christentum eine Lebensfrage und daher ein Gebot der Stunde. Eine Erneuerung der Metaphysik ist die entscheidende Voraussetzung für die Überwindung der gegenwärtigen Glaubenskrise, die letztlich keine andere Ursache hat als den sich ausbreitenden Atheismus, der weltweite Ausmaße angenommen hat. Der Metaphysikverlust kann nicht ausgeglichen werden durch die Inflation der Kategorie der Erfahrung. Sie geht an der Wirklichkeit vorbei und ist zerstörerisch, wie ich zu zeigen versuchte. Gefordert ist vielmehr eine Erneuerung der Metaphysik bzw. ihre Rehabilitierung.

Die Philosophie, die sich seit dem Metaphysikverlust mehr als selbstkritisches Denken denn als sachzugewandtes Erkenntnisbemühen versteht, und sich von daher in einer verhängnisvollen Krise befindet, bedarf dringend der Erneuerung. Die gegenwärtige Krise der Philosophie wirkt sich nicht zuletzt auch im Bereich der Ethik aus, wo die Probleme so brennend sind wie kaum je

¹¹² Balduin Schwarz, Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, in: Theologisches, Nr. 127 (November 1980), 3862 f; vgl. Balduin Schwarz, Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte, Siegburg 2000 (Quaestiones non disputatae, 3), passim.

zuvor. Hier herrscht heute eine Art von Grundsatz-Lähmung angesichts der Frage: Wie kann man Soll-Sätze auf Seins-Sätze gründen?¹¹³. Das Ethos aber ist von grundlegender Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen, weshalb der Zusammenbruch der Ethik unabsehbare Folgen hat. Dabei ist zu bedenken, dass sich die philosophische Ethik in unmittelbarer Nähe der Theologie entfaltet, sofern sie als Glaubenswissenschaft verstanden wird und die natürliche Ethik überhöht.

Der Verlust der Metaphysik ist der eigentliche Grund nicht nur für den Niedergang der Philosophie, sondern auch der Theologie und für die allgemeine Desorientierung des modernen Menschen im Denken und im Verantworten des Humanum.

Die Religion wie auch das Ethos geraten in das Fahrwasser des Subjektivismus, der Subjektivität und damit der Beliebigkeit, wenn die Metaphysik im Sinne einer Philosophie des gesunden Hausverstandes nicht mehr die Richtung angibt, nicht mehr als Orientierungsmittel dienen kann. Subjektivität und Beliebigkeit aber sind die Vorstufen der totalen Auflösung. Darin ist das geistige Chaos programmiert, dessen notwendige Folge das materielle Chaos ist.

Der christliche Glaube wird ohne Metaphysik zu einem fideistischen Glauben. Fideistisch glauben heißt an der Metaphysik vorbei glauben. Das ist ein Glaube, der nicht mehr mit dem natürlichen Denken in einem inneren Zusammenhang steht.

Bereits der Reformator Luther (+ 1546) hat mit der Metaphysik gebrochen. In seiner Rechtfertigungslehre geht er von einer absoluten Zerstörung der menschlichen Natur durch die Ursünde aus, das heißt von einer wesensmäßigen Zerstörung des Verstandes wie auch des Willens. Für den Fideismus der Reformatoren gilt „credo, quia creditur“, nicht „credo quia credibile“ - „credo quia credibile“, das ist katholisch, „credo, quia creditur“, das ist reformatorisch. Im Extrem führt die Formel „credo, quia creditur“ zu der Formel „credo, quia absurdum“.

Die katholische Position rechtfertigen Augustinus (+ 430) und Thomas von Aquin (+ 1274). Bei

¹¹³ Ebd.

Augustinus lesen wir: „Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum“¹¹⁴, Thomas von Aquin schreibt: „Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi“¹¹⁵.

Um das Problem noch einmal mit anderen Worten zu umreißen: Hinter der starken Betonung der Kategorie der Erfahrung im religiösen Bereich - in der gegenwärtigen Pastoral wie auch in der gegenwärtigen Theologie - steht letztlich die Resignation gegenüber der transempirischen Gültigkeit unseres Erkennens, jene grundlegende Skepsis, die sich letzten Endes vom philosophischen Idealismus herleitet. Als den Vater des philosophischen Idealismus pflegt man, wie gesagt, Immanuel Kant (+ 1804) zu bezeichnen, der jedoch seinerseits durchaus nicht die Absicht hatte, einen solchen Erdbeben in der Philosophie zu verursachen. Im Gegenteil, er wollte gerade, entgegen dem Skeptizismus seiner Zeit Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele fest im Bewusstsein der Menschen verankern, aber eben nicht so, wie man das traditionellerweise getan hatte, mit Hilfe des Kausalprinzips auf der Basis der reinen Vernunft. De facto hat Kant die Auflösung der Metaphysik eingeleitet, sofern er die obersten Denkgesetze nur als Denkgesetze, nicht mehr als Seinsgesetze verstanden hat.

Angesichts dieser Entwicklung muss man konstatieren, muss man sehen, dass eine Rehabilitation der Metaphysik und des Vertrauens zu ihr eine existentielle Frage ist für die christliche Verkündigung und für die Theologie, deren Reflex die Verkündigung ist. Näherhin braucht die christliche Verkündigung die natürliche Gotteserkenntnis als Anknüpfungspunkt, um anzukommen bei ihrem Adressaten, um ihm eine vernünftige Glaubensentscheidung zu ermöglichen. Eine Erneuerung der Metaphysik ist die entscheidende Voraussetzung für die Überwindung der gegenwärtigen Glaubenskrise, nicht zuletzt deshalb, weil diese letztlich keine andere Ursache hat als den sich ausbreitenden Atheismus, der inzwischen weltweite Ausmaße angenommen hat. Der Metaphysikverlust kann nicht ausgeglichen werden durch die Inflation der Kategorie der Erfahrung. Die Inflation der Kategorie der Erfahrung geht an der Wirklichkeit vorbei und ist letztlich zerstörerisch, wie ich zu zeigen versuchte.

¹¹⁴Augustinus, De praedestinatione sanctorum 2, 5 (PL 44, 962).

¹¹⁵Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 1, a. 4 ad 2.

Seit dem Metaphysikverlust befindet sich die Philosophie in einer tiefen Krise. Mit dem Metaphysikverlust hat sie gegenüber ihrem eigentlichen Thema resigniert. Sie hat sich seitdem nicht mehr als sachzugewandtes Erkenntnisbemühen verstanden, sondern einfach als selbstkritisches Denken. Die Abwendung der Philosophie von der Metaphysik wirkt sich nicht nur in der Theologie aus, sie hat auch ungeahnte Konsequenzen für die Ethik, in der die Probleme so brennend sind wie kaum je zuvor. Unlösbar erscheint da die Frage: Wie kann man Soll-Sätze auf Seins-Sätze gründen? Das Ethos ist von grundlegender Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen. Die philosophische Ethik entfaltet sich in unmittelbarer Nähe der übernatürlichen Theologie. Der Verlust der Metaphysik ist der eigentliche Grund nicht nur für den Niedergang der Philosophie, sondern auch der Religion und ihrer Theologie und für die allgemeine Desorientierung des modernen Menschen im Denken und speziell im Verantworten des Humanum.

Gefordert ist daher eine Erneuerung der Metaphysik nicht nur um der Religion willen, sondern auch um des Ethos willen. Ohne die Metaphysik oder wenn die Metaphysik bzw. der gesunde Hausverstand nicht mehr als Orientierungsmittel dienen können, geraten die Religion (und mit ihr die Theologie) und das Ethos in das Fahrwasser der Subjektivität und damit der Beliebigkeit. Subjektivität und Beliebigkeit aber sind Vorstufen der totalen Auflösung.

Ohne die Metaphysik wird der christliche Glaube zu einem fideistischen Glauben, das heißt: er verliert sein rationales Fundament und seine vernünftige Rechtfertigung.

Die ungelöste Spannung zwischen Glauben und Wissen, sei es, dass man diese beiden Gegebenheiten absolut voneinander trennt, sei es, dass man sie miteinander identifiziert - im einen Fall kommt man zum Fideismus, im anderen zum Rationalismus bzw. zum Naturalismus -, die ungelöste Spannung zwischen Glauben und Wissen oder einfach der Metaphysikverlust spielen eine fundamentale Rolle im Hinblick auf die gegenwärtige Glaubenskrise - auch wenn das im Allgemeinen nicht so realisiert wird - und ermöglichen bestenfalls nur noch einen schwachen Glauben. In jedem Fall wird der Glaube ohne eine rationale Grundlegung auf der Basis der richtigen Philosophie immer neu zum Problem.

Die ungelöste Spannung zwischen Glauben und Wissen, der die Spannung zwischen Natur und Gnade zugrunde liegt, oder - allgemeiner - der Metaphysikverlust, ist überall da wirksam, wo die heutige Glaubenskrise wirksam wird, in der Gestalt der absoluten Trennung vom Christentum oder in der Gestalt der Teilidentifikation mit ihm. Wo es stimmt mit den „*praeambula fidei*“, da gibt der konkrete Glaube auch eigentlich keine ernststen Probleme auf. Manche meinen, die Exegese sei der Grund für die allgemeine Unsicherheit in der Kirche und in der Christenheit. Das ist eigentlich nicht der Fall. Denn den Irrtümern der Exegese liegen in der Regel falsche philosophische Positionen zugrunde, bewusst oder unbewusst. Die entscheidende Gefährdung des Glaubens geht aus von der philosophischen Skepsis. Wo immer der Glaube geglaubt wird trotz einer mangelnden rationalen Grundlegung, trotz einer Absage an die Metaphysik, brennt er angesichts dieser unbewältigten Antinomie auf Sparflamme und entfaltet damit keinerlei apostolische Wirksamkeit - im Allgemeinen (!). Das willentliche Überzeugtsein davon, dass es keinen Unterschied geben kann zwischen Glaube und Wissen, ohne dass man das intellektuell darstellen kann, vermag auf jeden Fall keinen intensiven Glauben hervorzubringen, einen Glauben, der missionarisch wirksam und der überzeugend ist. Ein fideistischer Glaube lebt im Grunde „von dem schwindenden Kapital der im kollektiven Bewusstsein noch wirksamen christlichen Auffassung vom Menschen, von Gott und von der Welt“¹¹⁶.

Ohne eine rationale Grundlegung des Glaubens, ohne die richtige philosophische Grundlegung wird der Glaube immer neu zum Problem. Zugrunde liegt dieser Problematik das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. die Problematik des natürlichen Erkennens und des über-natürlichen Glaubens. Das I. Vaticanum spricht von dem „*duplex ordo cognitionis*“, von den zwei Wegen des Erkennens, denen die zwei Seinsordnungen entsprechen, das Diesseits und das Jenseits.

Die eigentliche Frage oder besser der eigentliche Dissens liegt in der gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche und im Christentum in dem Verhältnis von Natur und Gnade bzw. in dem Verhältnis von natürlichem Erkennen und übernatürlichem Glauben, in der Bejahung der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Anders ausgedrückt: Der tiefste Grund der meisten

¹¹⁶Balduin Schwarz, Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, in: Theologisches, Nr. 127 (November 1980), 3864; vgl. Balduin Schwarz, Ewige Philosophie, Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte, Siegburg 2000 (Quaestiones non disputatae, 3), passim.

theologischen Irrtümer oder Fragwürdigkeiten ist ein gewisser Fideismus¹¹⁷.

Mit dem Fideismus verbindet sich gern im philosophischen Bereich der Agnostizismus bzw. - heute würde man sagen - der Positivismus, worin die Legitimierung der Erkenntnis einer trans-empirischen oder transanalytischen Wahrheit negiert wird. Der Fideismus richtet sich gegen die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer rationalen Begründung des Glaubens, der Agnostizismus oder der Positivismus richtet sich gegen die philosophische Gotteslehre. Der Fideismus bildet heute zusammen mit dem Agnostizismus bzw. dem Positivismus den eigentlichen Grund für die allermeisten theologischen Irrtümer und Fragwürdigkeiten.

Agnostizismus, Positivismus und Fideismus bilden gewissermaßen eine Einheit. Wenn man in der theologischen Auseinandersetzung tiefer bohrt, so kommen diese Positionen immer wieder zum Vorschein.

Gewiss wäre es nun absolut verfehlt, würde man in diesem Dilemma seine Hoffnung auf eine einfache Repristination scholastischer Begriffe oder gar auf eine Neuauflage der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts setzen, die speziell von den Jesuiten bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg bzw. bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts - mehr oder weniger - konsequent gepflegt und verteidigt wurde. Das Heil liegt hier in einer Rückbesinnung auf den Geist der großen abend-ländischen philosophischen Tradition, in einer Wiederbelebung der so genannten „philosophia perennis“¹¹⁸. Die Rehabilitation der „Philosophia perennis“ ist heute eine Forderung der Stunde. Eine wichtige Rolle spielt dabei - ungeachtet aller Schattierungen und Verschiedenheiten - die Weise, wie Thomas von Aquin (+ 1274) philosophiert hat. Dieser ist nämlich ganz und gar von der Sache bestimmt und streitet wider jede Form von Subjektivismus, worin ihm alle großen Vertreter der „Philosophia perennis“ zur Seite treten. In diesem Sinne wird die „Philosophia perennis“ ihre Arbeit immer „ad mentem divi Thomae“¹¹⁹ verrichten. Das „ad mentem divi Thomae“ hat nach wie vor seine Gültigkeit für die philosophische und für die

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. Leo XIII: Enzyklika „Aeterni Patris“, 1879.

theologische Arbeit, wie zuletzt noch die Enzyklika „Fides et Ratio“ vom 14. September 1998, die dreizehnte und vor-letzte Enzyklika des Papstes Johannes Paul II., nachdrücklich hervorhebt.

Es geht hier um die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, des gesunden Hausverstandes, ohne den der Mensch als „animal rationale“ verkümmert oder gar den Verstand verliert, wie es Jacques Maritain (+ 1973) einmal ausdrückt¹²⁰. Die entscheidende Frage ist dabei die Legitimierung der Erkenntnis einer transempirischen oder transanalytischen Wahrheit¹²¹.

Die entscheidenden Momente einer „Philosophia perennis“ sind die Wirklichkeit der Außenwelt und die Allgemeingültigkeit unserer Denkgesetze und Begriffe auch für das Sein, für das Sein schlechthin, nicht nur für dessen Konkretion in unserer Erfahrungswelt. Dabei richtet sie den Blick auf die Wirklichkeit, und zwar in Nüchternheit und Bescheidenheit, und bemüht sich immer neu, alle Voreingenommenheit zu überwinden. Die „Philosophia perennis“ hat den großen Vorteil - das wird auch von ihren Gegnern anerkannt -, dass sie mit dem gesunden, natürlichen Denken in wesentlichem Einklang steht und eine mehr als 2000-jährige Überlieferung hinter sich hat¹²². Darüber hinaus zeigt sie jedoch nicht wenige Schattierungen, Nuancen und Verschiedenheiten, bedingt durch die subjektiven Einstellungen und die äußere Umstände. Bereits in der Blütezeit der griechischen Philosophie begegnen uns die zwei Wege des Platonismus (mit seinem idealen Ethos) und des nüchternen, wirklichkeitsnahen Aristotelismus. Im Mittelalter gab es dann die verschiedenen Schulen, die thomistische, die augustinische und die skotistische, später kam noch die suarezianische hinzu. Und selbst innerhalb dieser Schulen herrschte durchaus keine Einförmigkeit. Die Scholastik war vielfältig. Diese Vielfalt verbietet es, eine bestimmte Richtung der Scholastik als die Scholastik oder als die katholische Philosophie auszugeben, wenn-gleich die Angriffe gegen die scholastische Philosophie sich in besonderer Weise gegen Thomas von Aquin richten. Allgemein kann man jedoch sagen, dass alle Angriffe

¹²⁰ Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken*, München 1969, 23 - 25.

¹²¹ Balduin Schwarz, *Die Relevanz der Philosophie für den Glauben*, in: *Theologisches*, Nr. 127 (November 1980), 3865; vgl. Balduin Schwarz, *Ewige Philosophie, Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*, Siegburg 2000 (*Quaestiones non disputatae*, 3), passim.

¹²² Vgl. Max von Rast, *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre*, Freiburg 1952, 14.

gegen die Scholastik, von außen her wie auch von innen her, nicht selten in einem mangelnden Verständnis dieser Philosophie gründen, das bedingt ist durch die Tatsache, dass man sie nicht aus den Quellen schöpft¹²³.

Mit dem Plädoyer für eine Wiederbelebung einer „Philosophia perennis“ ist nicht eine Rückkehr zur Neuscholastik gemacht, nicht eine Restauration der Neuscholastik. Die manchmal flache Apologetik der Neuscholastik hat eigentlich kein Recht, sich zu rühmen, in den Spuren der Scholastik zu wandeln. Die Neuscholastik ist - oder war - weithin formalistisch erstarrt, während der echte Thomas ganz und gar von der Sache bestimmt ist. Für Thomas ist beispielsweise das Ernstnehmen des Gegners, die Sorgfalt des „respondeo dicendum“, das heißt das wirkliche Antworten und die Bereitschaft, auch vom Gegner etwas zu lernen oder sich durch ihn bereichern zu lassen, ohne ihm zu erliegen, eine wichtige intellektuelle Tugend. Nachdrücklich betont Thomas die Disziplin der Argumentation, die Organisation der Behandlung des Problems, wie sie scholastisch etwa gegeben ist in den „Quaestiones disputatae“¹²⁴.

Es geht in der Besinnung auf die „Philosophia perennis“ um die Überwindung des Subjektivismus, der die Traditionalisten in der Kirche oder vor der Kirche letzten Endes mit den Progressisten innerlich verbindet. Die Sturheit der Traditionalisten und die Prinzipienlosigkeit der Progressisten haben einen gemeinsamen Nenner. Sie kommen überein in ihrem Subjektivismus, woraus ihre Unbelehrbarkeit und ihre Arroganz hervorgehen. Wer den Blick auf die Wirklichkeit richtet, bleibt bescheiden. Auch das kann man bei Thomas von Aquin lernen.

Thomas von Aquin huldigt als klassischer Vertreter einer „Philosophia perennis“ einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Was sie erarbeitet, wird dieser ohne größere gedankliche Operationen einsehen. Ist der gesunde Menschenverstand aber erst einmal verbogen, ist es schwer, ihm das Faktum, dass die Philosophie des Thomas von Aquin die Philosophie des gesunden Menschenverstandes ist, klarzumachen.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Balduin Schwarz, Die Relevanz der Philosophie für den Glauben, Nr. 127 (November 1980), 3866; vgl. Balduin Schwarz, Ewige Philosophie, Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte, Siegburg ²2000 (Quaestiones non disputatae, 3), passim.

Gilbert Keith Chesterton (+ 1936) klagt darüber, dass die Philosophie des gesunden Menschenverstandes seit einigen Jahrhunderten weniger Verständnis findet, wenn er erklärt: „Seitdem im 16. Jahrhundert die Neuzeit begonnen hat, steht kein einziges philosophisches Weltbild mehr wahrhaft im Zusammenhang mit der Anschauung irgendeines Menschen von der Wirklichkeit mit dem, was der gewöhnliche Mensch, wenn man ihn sich selbst überließe, den gesunden Menschenverstand nennen würde. Jedes dieser Systeme ging von einem Paradoxon aus, von einem besonderen Gesichtspunkt, der jeweils das Opfer einer gesunden Anschauung erforderte“¹²⁵.

Thomas von Aquin zielt demgegenüber darauf ab, „den gesunden Menschenverstand zu rechtfertigen“, wenngleich das bei ihm zuweilen sehr subtil geschieht¹²⁶. Er streitet dabei für die normale Auffassung, „dass das Sehen ein Erfassen der Sache ist, dass ein Kuchen, den man isst, auch vorhanden ist, dass der Mensch sich nicht selber verschlucken kann und dass er seine eigene Existenz nicht leugnen kann“¹²⁷. Er vertraut auf das unbefangene Urteil. Dabei ist es für ihn unmöglich, dass Widersprüche nebeneinander existieren. Er weiss, dass die Realität und die geistige Erfassbarkeit eines Dinges miteinander zusammenhängen, dass sie einander entsprechen und dass ein Gegenstand zuerst sein muss, um erfasst werden zu können¹²⁸.

Die „Philosophia perennis“ wird nicht alles das noch einmal sagen, was Thomas gesagt hat, sie philosophiert vielmehr in seinem Sinn, „ad mentem divi Thomae“, wie es in der Enzyklika „Aeterni Patris“ Leos XIII. von 1879 heißt, die eigentlich noch heute gilt, die auch heute noch gelten sollte.

Die „Philosophia perennis“ ist im Grunde - so der französische Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange¹²⁹ - die Verlängerung des gesunden Menschenverstandes, sie unterscheidet Geist und Körper, Gott und Welt und Wesen und Akzidenz, was dem gesunden Menschenverstand selbst-

¹²⁵ Gilbert Keith Chesterton, Thomas von Aquin, Heidelberg ²1987, 165 f bzw. 164 - 166.

¹²⁶ Ebd., 177.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., 167.

¹²⁹ Réginald Garrigou -Lagrange, Le sens commun, Paris 1922, 283.

verständlich ist, dem kritischen Menschegeist hingegen zum Problem wird. Löst der philosophische Verstand diese Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, so zerstört er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens, damit aber auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Diese, die übernatürliche Offenbarung, wird umgekehrt aber auch wieder bei allen, die sie im Glauben annehmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlichkeiten des modernen Denkens vermieden werden, dass Verstand und Herz des Menschen gesund bleiben¹³⁰.

Nach dem Theologen Hermann Schell (+ 1906) gehört zur „Philosophia perennis“ das Zutrauen zur Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis¹³¹. Er weist mit Recht darauf hin, dass die Anerkennung der „Philosophia perennis“ in diesem Sinn die Grundvoraussetzung ist für die Möglichkeit einer apologetischen Begründung des Christentums, und sieht ihre grundlegenden Wahrheiten repräsentiert in der aristotelisch-thomistischen Philosophie.

Das will sagen: Die „Philosophia perennis“ bejaht all das, was der Mensch in seinem Denken und Handeln un-reflektiert voraussetzt. Sie geht davon aus, dass der Mensch zur absoluten Wahrheitserkenntnis befähigt ist, dass er mit seinem Denken die Welt der Erfahrung übersteigen und in die Transzendenz vordringen kann. Sie vertraut der Kraft der menschlichen Vernunft, bejaht ein bewusstseinsunabhängiges Sein und die absolute Geltung des Kausalgesetzes und geht aus von der streng empirischen Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie lehnt es ab, allgemein menschliche Grundeinsichten zu sprachlichen Kategorien herabzustufen, um mit Kant zu reden. Ohne sie gibt es keine objektive rationale Fundierung des christlichen Glaubens. Sie distanziert sich von jener Logophobie - wie Maritain es in seinem Werk „Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken“ ausdrückt¹³² -, die der Abstraktionsfähigkeit des menschlichen Intellektes grundsätzlich misstraut und damit die Grundlagen des menschlichen Denkens zerstört. Jacques Maritain (+ 1973) spricht in dem soeben genannten Werk von einer

¹³⁰ Heinrich Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie, Freiburg 1940, 235 f.

¹³¹ Hermann Schell, Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung, 1901, ³1907, XIII.

¹³² Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969,

Verkümmerung der Natur des „animal rationale“¹³³. Er schreibt in diesem Zusammenhang: „Der Mensch steht (nämlich) im Begriff, das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphi-losophischen, spontanen Denken zu verlieren, das als natürliche Gabe, als gesunder Menschen-verstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt. Seien wir immer misstrauisch, wenn unter dem Vorwand, es handle sich bloß um ‚sprachliche Kategorien‘ allgemein-menschliche Grundeinsichten herabgesetzt werden. Sie sind zwar schwer zu rechtfertigen, weil sie aus Ur-Intuitionen des vorbewussten Denkens stammen; aber sie stehen am Ursprung des menschlichen - des wahrhaft menschlichen - Lebens und der menschlichen - der wahrhaft menschlichen - Gemeinschaft. Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren“.