



böhlau

# Philosophische Theologie im Umbruch

ZWEITER BAND: **WIDER DEN UNGÖTTLICHEN GOTT**

DIE INFRAGESTELLUNG PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE

DURCH FIDEISMUS UND ATHEISMUS

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD

**böhlau**



Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

# Philosophische Theologie im Umbruch

*Zweiter Band:*

Wider den ungöttlichen Gott

Erster Halbband: Die Infragestellung Philosophischer  
Theologie durch Fideismus und Atheismus

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch:

**FWF** Der Wissenschaftsfonds.

Veröffentlicht mit Unterstützung des  
Austrian Science Fund (FWF): PUB 144-V15

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:  
Peter Brueghel d. Ä., Der Blindensturz, 1568  
Museo nazionale di Capodimonte

© 2014 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Wien Köln Weimar  
Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, [www.boehlau-verlag.com](http://www.boehlau-verlag.com)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektur: Antonia Barboric, Wien  
Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien  
Satz: Carolin Noack, Wien  
Druck und Bindung: Theiss, St. Stefan im Lavanttal

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier  
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-79563-6

*Zur Erinnerung an die vergessenen  
und unbekanntten Opfer – Märtyrer –,  
die wegen ihres ‚Unglaubens‘  
und die um der Wahrheit willen,  
wie immer sie diese verstanden haben,  
verachtet, ausgegrenzt, gefoltert und ermordet wurden.*



## Inhaltsverzeichnis

Anstelle eines Vorworts – Sturz der Blinden . . . . .	14
Danksagung . . . . .	17
Zur Verwendung von Anführungszeichen und Klammern . . . . .	18

### **IN-FRAGE-STELLUNGEN PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE**

#### **Erster Hauptteil DIE FIDEISTISCHE IN-FRAGE-STELLUNG PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE**

##### *Erstes Kapitel:*

#### **Fideistische Kritik der ‚natürlichen‘ Theologie und ihrer Gottesbeweise**

1.1 Vorbegriff des Fideismus . . . . .	21
1.2 Zur Moralisierung der fideistischen Position . . . . .	22
1.3 Zur Fragwürdigkeit der fideistischen Positionen . . . . .	24

##### *Zweites Kapitel:*

#### **Skizze einer Phänomenologie des Seins im Glauben als Grundvollzug personal-dialogischen Miteinanderseins**

1 Sein im Glauben (Seinkönnen im Seinsvertrauen) . . . . .	30
1.1 Seins- und Grundvertrauen . . . . .	30



1.2	Anfang der abendländischen Philosophie mit dem Glauben . . . . .	34
1.2.1	Zwei Glaubensweisen im Lehrgedicht des Parmenides . . . . .	35
1.2.2	SECHSTER EXKURS: Zum Wahrheitsverständnis des Parmenides . . . . .	40
1.2.3	Zum Seinsverständnis des Parmenides . . . . .	44
1.2.4	Wahrheit des Seins als Anfang des Glaubens . . . . .	50
1.3	Grund-Vertrauen als Grund-Erfahrung . . . . .	53
1.3.1	Grundvertrauen und Lebensalter . . . . .	55
1.3.2	Grund-Vertrauen und Grund-Misstrauen . . . . .	67
1.3.3	Zum Gestimmtheits- oder Befindlichkeitscharakter des Vertrauensglaubens . . . . .	69
2	Glauben als personal-dialogisches Phänomen . . . . .	76
2.1	Das Sein im Glauben als Grundvollzug personal-dialogischen Miteinanderseins . . . . .	76
2.2	Zur Vollgestalt des Glaubens als Ursprungsort verschiedener Glaubensweisen . . . . .	78
2.3	Über apersonale und personale Glaubensweisen . . . . .	81
2.3.1	Apersonale Glaubensweisen . . . . .	82
2.3.2	Personal-dialogischer Glaube . . . . .	92

*Drittes Kapitel:*

**Blaise Pascal als klassisches Paradigma  
eines gemäßigten Fideismus**

1	Die Verlagerung der Erkenntnis des letzten Grundes von der Vernunft zum Herzen im Horizont metaphysischer Anthropologie, Erkenntnismetaphysik und Ethik . . . . .	102
---	---	-----

1.1 Überschreitung des Horizontes platonisierender Anthropologie . . . . .	102
1.2 Die noetische Dimension des Herzens . . . . .	104
1.3 Die ethisch-religiöse Dimension des Herzens und ihre Problematik . . . . .	107
2.1 Die Problematik der metaphysischen Rationaltheologie . . . . .	112
2.2 Das Argument der Wette als Totalexperiment (experimentum mundi) . . . . .	115

*Viertes Kapitel:*

## Karl Barths Verwerfung jeglicher ‚natürlicher Theologie‘ und ihre Voraussetzungsproblematik

1 Karl Barths leidenschaftliches »Nein« wider die natürliche Theologie und seine Kritik des Ersten Vatikanums . . . . .	126
1.1 Barths dekonstruktiver Begriff einer ‚natürlichen‘ Theologie . . . . .	128
1.2 Verständnisschlüssel zu Verwerfung, Kampfansage und entwertender Duldung der natürlichen Theologie . . . . .	128
1.3 Der offenbarungstheologische Grundgedanke als Voraussetzung der Verwerfung natürlicher Theologie . . . . .	131
1.4 Zwiespältigkeit der römisch-katholischen Kirche . . . . .	136
1.5 Möglichkeit und Wirklichkeit natürlicher Theologie . . . . .	137
2 Zur Ontologie der Analogie im Verhältnis von Gott und Geschöpf . . . . .	143
2.1 Barths Kritik einer Analogie des Seienden ‚von unten‘ . . . . .	143
2.2 Bleibende Berechtigung der Abweisung einer Analogie des Seienden durch Barth . . . . .	152
2.3 SIEBENTER EXKURS: Zur Revision und Vertiefung des ontologischen Analogieverständnisses . . . . .	156
2.3.1 Zur Revision des thomasischen Analogieverständnisses . . . . .	156

2.3.2 a) Notwendigkeit des Rückgangs auf das philosophische Vorverständnis offenbarungstheologisch rezipierter Analogie . . . . .	164
2.3.2 b) Seiendes oder Sein als Sekundäranalogat der Gott-Geschöpf-Analogie? . . . . .	167
2.3.3 a) Analogie als Begründungs- und Ursprungsgeschehen schöpferischer Freigabe . . . . .	168
2.3.3 b) Analogie des personalen Seins . . . . .	170
2.4 Barths Defizit hinsichtlich des komparativen Sinns von Analogie . . . .	175
3 Zur Möglichkeit einer natürlichen (philosophischen) Gotteserkenntnis nach dem Ersten Vatikanum . . . . .	179
3.1 Vorbemerkungen . . . . .	179
3.2 Atheismus und Fideismus (Traditionalismus) als einander berührende Extreme . . . . .	181
3.3 Die natürliche Erkennbarkeit Gottes . . . . .	184
3.3.1 Die Ordnung der ‚Natur‘ als das Woraus der Gotteserkenntnis .	184
3.3.2 Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis . . . . .	185
3.3.3 Gewissheit, nicht Sicherheit der Gotteserkenntnis . . . . .	189
3.4 Die unterschiedlichen Erkenntnisordnungen (Vernunft und Glaube) . .	191
3.5 Zur Bedeutung der lehramtlich festgehaltenen Möglichkeit natürlicher (philosophischer) Gotteserkenntnis . . . . .	194
4 Philosophische Relevanz des biblischen Zeugnisses einer Gotteserkenntnis außerhalb jüdisch-christlicher Offenbarung nach Röm 1,20 . . . . .	198
4.1 Zur Textauslegung von Römer 1,20 . . . . .	201
4.2 Das verstehende ‚Wahr-nehmen‘ als Weg der Gotteserkenntnis . . . .	204
4.3 Welt als Offenbarkeit der Göttlichkeit Gottes . . . . .	207

	11
4.4 Die Herzenserkenntnis . . . . .	211
4.5 Der Schlüsselgedanke: Verherrlichung und Dank . . . . .	213
4.6 Folgen des Undanks . . . . .	216
5 Die Verwerfung der Weisheit der Welt durch Paulus im 1. Korintherbrief . . . . .	226
5.1 Der Textzusammenhang . . . . .	226
5.2 Zur angeblichen Verwerfung der Philosophie durch Paulus nach Heidegger . . . . .	232

Zweiter Hauptteil  
DIE ATHEISTISCHE IN-FRAGE-STELLUNG  
PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE

*Erstes Kapitel*

Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus

1 Terminologische Vorüberlegungen: Qualitative und strukturelle Eigenart des Atheismus . . . . .	245
1.1 Theoretischer Atheismus . . . . .	250
1.2 Poietischer und methodischer Atheismus . . . . .	254
1.3 Praktisch-existenzieller Atheismus . . . . .	256
2 Zur Herkunftsgeschichte des gegenwärtigen Atheismus . . . . .	262
2.1 Süd- und ostasiatische Kulturen . . . . .	262
2.2 Atheismus in der griechisch-römischen Antike . . . . .	264
2.3 Atheismus im alten Israel und im frühen Christentum? . . . . .	274
2.4 Atheismus im Mittelalter? . . . . .	275

2.5	Erstes Auftauchen des neuzeitlich-europäischen Atheismus . . . . .	277
2.5.1	Skeptischer und agnostischer Atheismus . . . . .	279
2.5.1.1	Theophrastus redivivus . . . . .	279
2.5.1.2	Cymbalum mundi sive Symbalum sapientiae . . . . .	281
2.5.2	Materialistischer und naturalistischer Atheismus . . . . .	287
2.5.2.1	Matthias Knutzen (*1646, † nach 1674) . . . . .	288
2.5.2.2	Traité des trois imposteurs . . . . .	289
2.5.2.3	Jean Meslier (1664–1729) . . . . .	294
2.5.3	Zur Problematik des weltanschaulichen Charakters des neuen Atheismus . . . . .	305
2.5.3.1	Zum Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung .	307
2.5.3.2	Zur Eigenart totalitärer Weltanschauungen . . . . .	313
2.5.3.3	Haupttypen theistischer Weltanschauungen und atheistischer Gegenentwürfe . . . . .	315
2.6	Vertreter der Hauptströmungen des modernen Atheismus . . . . .	318
2.6.1	Skeptischer, agnostischer und positivistischer Atheismus . . . . .	318
2.6.2	Atheistischer Materialismus und Naturalismus . . . . .	323
2.6.3	Humanistischer und anthropozentrischer Atheismus . . . . .	329
2.7	Heraufkunft des Atheismus als Phänomen gegenwärtiger Weltzivilisation . . . . .	342
2.7.1	Vom Anklagegrund bis zum Monopolanspruch in der Noosphäre . . . . .	342
2.7.2	Zur Geschichte des politischen Atheismus . . . . .	344
2.7.3	Atheistische Umkehrung europäischen Staatskirchentums . . . . .	347
2.7.4	Eröffnung eines Geschichtsraumes des indifferenten und negativen Atheismus . . . . .	351

3 Zur gegenwärtigen Verbreitung des Atheismus:	
Ende der Tendenz zur Marginalisierung? . . . . .	357
3.1 Probleme der methodischen Erhebung . . . . .	359
3.2 Globale Verbreitung des Atheismus: Soziografische Ergebnisse . . . . .	380
4 Skizze über Anstöße und Motive der Entstehung des modernen Atheismus . . . . .	391
5 Deutungskategorien des modernen Atheismus . . . . .	406
5.1 Atheismus als wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt, Überwindung der Religion und Vollendung der Aufklärung . . . . .	406
5.2 Atheismus als apokalyptischer Einbruch des Bösen . . . . .	408
5.3 Atheismus als Neuheidentum (Neopaganismus) . . . . .	412
5.4 Säkularisierung, Säkularisation und Säkularismus . . . . .	416
5.5 Atheismus als Nihilismus . . . . .	426
5.6 Atheismus als kritische Antwort auf das Unwesen der Religionen ( <i>Die Atheismuskonzepte des II. Vatikanischen Konzils</i> ) . . . . .	441
5.6.1 Zur Vorgeschichte der Konzilsdokumente über Atheismus . . . . .	443
5.6.1.1 Eine neue Sicht des Atheismus in der Enzyklika »Ecclesiam suam« von Papst Paul VI . . . . .	443
5.6.1.2 Das Atheismusthema in den Generaldebatten und schriftlichen Eingaben . . . . .	448
5.6.2 Das endgültige Atheismuskonzept der Pastoralkonstitution . . . . .	453
5.6.3 Zur nachkonziliären Rezeption der Atheismusthematik im Bereich der Amtskirche . . . . .	469
5.6.4 Das konziliäre Atheismuskonzept und die philosophische Theologie . . . . .	478

## Anstelle eines Vorworts – Sturz der Blinden



*Pieter Bruegels* »Sturz der Blinden«, das mit Bedacht gewählte Titelbild<sup>1</sup> des vorliegenden Bandes, zeigt eine verkehrte Welt: Blinde führen Blinde, und so stürzen alle in den Abgrund. Ist es nicht ein moralisierendes Paradigma für Torheit, *imprudencia*? Dem Anschein nach beruht es auf einem Bibelzitat (Mt 15,14), dem

---

<sup>1</sup> Zur Interpretation wurde das am Umschlag wiedergegebene und am Rand beschnittene Original, Pieter Bruegel des Älteren, *Der Sturz der Blinden* (aus 1568 in Neapel, Museo Nazionale di Capodimonte, Inv. Nr. Q 1) sowie die Kopie (aus der Sammlung des Fürsten von Lichtenstein, Wien, Inv. Nr. G 1064) berücksichtigt – am Buchbeginn. Die Kopie stammt von Lucas van Valckenborch (1535–1597), der noch in der Bildmitte einen friedlich auf einem Stock gestützten Hirten, Gänse und grasende Rinder dort einbringt, wo der Farbauftrag im Original undeutlich und zerrieben ist. Im Gegensatz zum Original verändert er jedoch die fahle und trübe Atmosphäre des Originals, die den Himmel in der Gesamtfläche grau verhängt erscheinen lässt, durch die Helligkeit, die in der Ferne (wie im Morgengrauen oder nach Sonnenuntergang) leicht gesteigert erscheint.

Rat Jesu an seine Jünger: »Lasst sie [die Pharisäer]; als Blinde sind sie Wegführer (von Blinden); wenn aber ein Blinder Blinde führt, werden beide in die Grube fallen.« Doch sind die Blinden Bruegels nur mit den blinden Pharisäern des Matthäus-Evangeliums vergleichbar, oder verweisen sie außerdem auf einen anderen, umfassenderen Zusammenhang? Mindestens zwei von ihnen sind Geblendete, die durch Gewalt ihr Augenlicht verloren haben. Sie alle zusammen sind Führende und Verführte, Verblendete, ja *religiös* Irrende, bleibt doch die Kirche über ihnen, deren Eingang wir nicht sehen, mitten im Dorf. Der dritte Blinde ‚sieht‘ knapp über den Kirchturm hinweg, doch erblickt auch er weder Gotteshaus noch Abgrund; fast wie verzückt wendet er sein Haupt zum Himmel, und trotzdem – gleich wird auch er fallen. Folgen wir dem Gang der Blinden vom ruhigen Stehen hin zum Tasten, Torkeln und Taumeln bis zum Fallen und Kopfüberstürzen, dann zieht uns dieser sukzessive Haltverlust in die Sphäre eines unentrinnbaren und grotesk-unausweichlichen Geschehens. Er kündigt von einer heillosen Verkettung der Verblendung, einem tragischen Schicksal.

Mit der oberen Bildhälfte, dem Hintergrund, treten wir in die alltägliche Welt unter trübem Himmel ein: das ruhende Dorf mit seiner Kirche, die Pflanzenwelt, der zu Boden blickende Hirt mit seiner Gänseherde – alles scheint teilnahmslos, ja auch blind zu sein. Kraft der Farben – alles fast nur grau in grau, meist fahl, trüb und stumpf – gehört dies alles derselben lichtabweisenden Welt der Blinden an. Für *Hans Sedlmayr* ergibt eine Strukturanalyse des Gemäldes, dass Bruegel nicht nur Blinde, Pilger oder Bettler malt, Menschen, die unterwegs sind in fremder Umgebung, unvertraut mit dem Gelände und der Gefahr, die in fremder Gegend droht. Er gibt vielmehr »ein Exempel der allgemeinen Blindheit der Welt, des [blinden] Schicksals, der Menschen [und der Natur] *schlechthin*«. <sup>2</sup>

Damit erhebt sich die Frage: Sind wir selbst in dem Bild angesprochen? Was gibt es uns zu denken? Eine Gestalt, der zweite strauchelnde Blinde, wendet sein schauerlich entstelltes Menschenantlitz dem Beschauer zu; er übermittelt Frage und eschatologischen Appell an uns selber: Erkenne dich selbst, erkenne die Solidarität mit solch unerbittlichem Schicksal, besinne dich auf dein Unterwegssein, erkenne deine Verkettung im Verblendungszusammenhang. Wie steht es mit deinem Kompetenzanspruch als Geführt-Führender und Führend-Geführter? Und man fragt sich, wie steht es mit den Kompetenzansprüchen ‚Philosophischer Theologie‘?

Der nachfolgende Doppelband thematisiert auf der Theorieebene die Tragödie des Kampfes für und wider Gott – als *theistischer Fideismus versus Atheismus*. Und

2 H. Sedlmayr, *Der Sturz der Blinden*, 345.



hier tauchen wir hinsichtlich des Schicksals philosophischer Theologie in ‚Verblendungszusammenhänge‘ zwischen zwei Hauptfronten ein, denen ein Gott gemeinsam ist, der in seiner Ungöttlichkeit allzu oft leidenschaftlich befürwortet oder abgelehnt wird. Doch Leidenschaft ist in diesem Fall das, was alle Besinnung irritieren kann, wenn sie uns überkommt. Zwar erschließt sie die Wahrheit des Daseins unmittelbar, aber auf dem Weg der Abwendung von wesentlichen Möglichkeiten eigenen Selbst- und In-der-Welt-Seins. Leidenschaftlicher Liebe und ihrem Widerpart, dem Hass, ist ein doppelter Verblendungszusammenhang eigen: In Liebe, die ungeläutert noch nicht zum Seinlassen gereift ist, sind wir blind für unsere Partner, wir sehen ihre Fehler nicht, nicht ihr Verkehrtes, nicht ihr Schlimmes und schon gar nicht den eigenen Anteil an Verblendung. Vielmehr sind wir übertrieben – weil einseitig – hellsehtig nur für deren Gutes und Schönes. Umgekehrt lässt uns Hass in ihnen nur das Schlechte erkennen, nicht aber die guten Seiten. Hass schließt gegeneinander ab, ist blind für alles Gute, ja ignorant für das berechnete Anderssein unserer Partner. Er wehrt sie (oft unter Indienstnahme allen intellektuellen Scharfsinns) als Gegner ab und verfolgt sie. Vereinfacht gesagt: In diese Tragödie von Liebe und Hass sowohl aufseiten der theistischen Fideismen als auch aufseiten der Atheismen ist die Philosophische Theologie schicksalhaft verstrickt. Dieses Verstricktsein gilt es aus einer Zuwendung zu ursprünglicherer Erfahrung und Motivation zu verstehen und aufzulösen.

## Danksagung

Danken möchte ich zuerst den vielen nicht nur hier Ungenannten, sondern auch Unbekannten, die am Wachstum dieses Buches, dessen erster Halbband hier vorliegt, direkt und indirekt beteiligt waren, vor allem Lehrern und Förderern, Mitdenkenden und Mitarbeitern. Das stille Keimen der Grundgedanken wurde ermöglicht durch die Anforderungen, die einem als a.o. Professor für Philosophie an der *Theologisch-Philosophischen Studienanstalt des Augustiner-Chorherrenstiftes Klosterneuburg* bei Wien (von 1964 bis 1969) gestellt waren. Wenig später (1967 bis 1974) wurde mir die Freiheit gewährt, innerhalb der *Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien* als leitender Soloassistent am heute längst liquidierten *Institut für Atheismusforschung* und als Lehrbeauftragter in Atheismus-Fragen zu wirken. Zu danken habe ich auch vielen herausragenden oder weniger bekannten Gesprächspartnern und Interessenten, insbesondere den ‚atheistischen‘ und ‚ungläubigen‘. Sie begegneten mir zur großen Zeit des christlich-marxistischen Dialogs in Prag, Zagreb, Budapest, Ostberlin, selbst in De Pere (Wisconsin, USA), besonders aber in Wien, wo sie der Nestor der akademischen Judaistik in Mitteleuropa, Prof. Dr. Kurt Schubert, und seine Gattin Dr. Ursula Schubert gastfreundlich um sich versammelt haben. Kardinal Dr. Franz König verdanke ich die Aufforderung zur Beteiligung an dem von ihm geleiteten *Päpstlichen Sekretariat für den Dialog mit den Nichtgläubenden*, dessen Konsultor ich von 1978 bis 1983 war. In Dankbarkeit erinnere ich mich auch an die horizonterweiternden Jahrestagungen der *Atheismus-Kommission* der Jesuiten deutscher Assistenz, an denen ich lange Jahre hindurch bis zu ihrer Auflösung 1988 teilnehmen durfte.

Nun zur sachkundigen Durchsicht des Manuskripts. Hier gilt diesmal mein Dank Univ.-Prof. Dr. Mag. Karl Baier für die so treffsichere kritische Kommentierung. Weiters danke ich für die mühevollen Lektorierung Dekan Dr. Mag. Bernhard Dolna und Mag.<sup>a</sup> Birgit Schweiger sowie Dr. Mag.<sup>a</sup> Sigrid Mühlberger, die sich als Atheismus-Expertin auch umsichtig an der Bereitstellung einschlägiger Unterlagen beteiligt hat. Nicht zuletzt gilt mein Dank dem Verleger Dr. Peter Rauch, der Programmleiterin Dr. Eva Reinhold-Weisz, die das Vorhaben wieder mit der für das Verlagshaus Böhlau bekannten Sorgfalt und Geduld gefördert und bearbeitet haben sowie allen an der Herstellung dieses Buchs Beteiligten, besonders Frau Carolin Noack.

Frühjahr 2013

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

*Zur Verwendung von Anführungszeichen und Klammern*

Halbe Anführungszeichen wurden für Wortwendungen innerhalb eines Zitats, jedoch auch zur Hervorhebung besonderer Fraglichkeit, Ungewöhnlichkeit (auch in der Rechtschreibung) oder bei Vorbehalten gesetzt. In runde Klammern Gesetztes sowie Hervorhebungen innerhalb von Zitaten sind stets dem Original entnommen. Dagegen steht in eckige Klammern Gesetztes für Auslassungen im oder Satzergänzungen zum Originaltext, aber auch für eigene Interpolationen, die nicht nur dem besseren Verständnis dienen sollen, sondern gelegentlich ein sachlich mögliches Mehr an dem von den zitierten Autoren ausdrücklich Gesagten andeuten wollen, ohne deswegen schon eine Überinterpretation zu sein.

# In-Frage-Stellungen Philosophischer Theologie

Philosophische Theologie wird im Folgenden mit zwei einander entgegengesetzten Extrempositionen, die einander radikal bestreiten, ins Gespräch gebracht. Mangels besserer Bezeichnungen werden sie den plakativen Sammelbegriffen ‚Fideismus‘ (im ersten Hauptteil) und ‚Atheismus‘ (im zweiten Hauptteil) zugeordnet. Dass formal von Extrempositionen die Rede ist, präjudiziert nicht ohne Weiteres ihre Unwahrheit, sondern eher ihre Fragwürdigkeit.

Wenn Standpunkte einander polarisierend ihre Wahrheit streitig machen, sind gewöhnlich verborgene Prämissen am Werk, welche sie miteinander teilen. Sie sind in philosophischer Analyse aufzudecken und zu befragen. Es geht daher nicht darum, im Streitgespräch gegen sie recht zu behalten, sondern darum, je immer größere Wahrheit zu entdecken, anzuerkennen und ans Licht zu bringen. Das »Gespräch unter Feinden«<sup>1</sup>, Verfeindeten, einander Ausgrenzenden, möchte zu einer freundschaftlichen Annäherung der Partner führen. Durch einander ergänzende Sichtweisen können sie voneinander lernen und einander eine in die Tiefe gehende Wandlung und Weite ihres Verständnisses verdanken.

## ERSTER HAUPTTEIL DIE ‚FIDEISTISCHE‘ INFRAGESTELLUNG PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE

Philosophische Theologie kann im Interesse einer bestimmten Religion und ihres religiösen Gottesglaubens relativ konfliktfrei bejaht, rezipiert und ins Gespräch gebracht werden. Das ist beispielsweise an iranischen Hochschulen der Fall, wo noch arabischer Aristotelismus gepflegt wird, und weltweit innerhalb der

---

1 F. HEER, *Gespräch der Feinde*.

römisch-katholischen Kirche, wo ‚natürliche Theologie‘ im Aufbau der theologischen Studien ihren festen Platz hat. Sie kann aber gleichfalls im Namen einer bestimmten Gestalt von Religion sowie aus ihr immanenten Gründen infrage gestellt und verworfen werden. Gehört zum universalen Selbstverständnis Philosophischer Theologie, dass es ihr um das alle Religionen Verbindende geht, so kann sie den Anschein erwecken, dass sie die jeweilige Religion für nichts anderes als eine geschichtlich nebensächliche Größe hält und sich konkurrierend über die jeweils konkrete Gottesverehrung einer bestimmten Religion hinwegsetzt. Doch insoweit sie mit ihrem Absoluten die transkulturelle Zusammengehörigkeit der Gottesauffassungen vertritt (‚ein Gott aller Menschen‘), bietet sie nur eine Hilfestellung zur Entfaltung des integrativen Potenzials der jeweiligen Religion. In diesem Sinne scheint mir die Zeit für eine umfassende transkulturelle Darstellung philosophierender Theologie zwar gekommen zu sein, doch setzt diese die Abtragung von Altlasten voraus, die ihr im Raum jüdisch-christlicher Religion und der mit ihr einhergehenden abendländischen Metaphysik bedingungslose Gegnerschaft eingebracht haben.

So hat im Raum der evangelischen Christenheit die bisher (weltgeschichtlich) elaborierteste Auseinandersetzung mit der in der römisch-katholischen Christenheit noch immer gepflegten Philosophischen Theologie stattgefunden<sup>2</sup> und sich deren Zurückdrängung, trotz beachtlicher Gegenstimmen, weitgehend in den Lehrplänen niedergeschlagen. Die Ablehnung oder beschränkte Duldung Philosophischer Theologie erfolgt im Namen eines bestimmten *Glaubensverständnisses*, das sich auf christliche Offenbarung und deren Theologie beruft und das unter dem im 19. Jahrhundert geprägten plakativen Schlagwort ‚*Fideismus*‘ zur Sprache gebracht werden soll. Philosophische Theologie steht damit vor zwei Aufgaben: 1. Sie ist selbstkritisch zur phänomenologischen Freilegung des allgemeinmenschlichen Phänomens des Glaubens herausgefordert. 2. Sie hat sich mit ihren eigenen, genuin philosophischen oder problematischen Verständnisweisen des Glaubens, die in den Bereich der jüdisch-christlichen Offenbarungstheologie abgewandert sind und diese in ihrem Bereich offen oder implizit mitbestimmen, auseinanderzusetzen.

2 Vgl. C. KOCK, *Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff*, jedoch eingeschränkt auf die deutschsprachige evangelische Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

## Erstes Kapitel:

### *Fideistische Kritik der ‚natürlichen‘ Theologie und ihrer Gottesbeweise*

#### 1.1 *Vorbegriff des Fideismus*

Mit *Fideismus* kennzeichnet man eine Palette von radikal (*exaggeratus*) oder gemäßigt (*mitigatus*) vertretenen weltanschaulichen Überzeugungen, die

1. *Glauben* für eine unüberholbare ‚Voraussetzung‘ der Erkenntnis (überhaupt oder in bestimmten Hinsichten) und ihrer Gewissheit sowie der praktischen Bewährung halten.
2. Glauben meint hier zunächst den *Vollzug einer Grundhaltung (fides qua creditur*: der Glaube, durch den etwas geglaubt wird). Dieses mit dem sogenannten Übersinnlichen (den metaphysischen und religiösen Wahrheiten) korrespondierende und es symbolisch artikulierende Glauben ist eine Art von *Gefühlsglaube* oder *metaphysisches Bedürfnis* bzw. der Vollzug eines Festhaltens an etwas, dem Geglaubten und zu Glaubenden: dem *Inhalt (fides quae creditur)*. Dieser Inhalt ist dann das, woran festgehalten wird und an das wir glauben, eben das *glaubend Geglaubte*.
3. Unsere Vernunft wird faktisch antirationalistisch als eine *schwache* Vernunft bestimmt, die aus sich unfähig ist zur (wenigstens vollen) Erkenntnis metaphysischer und religiöser Wahrheiten. Diese Vernunftschwäche wird zumeist im Rückgriff auf christliche Offenbarung als Folgezustand des Sündenfalls erklärt.
4. Als Supplement schwacher Vernunft werden zumeist die christliche Offenbarung, ihr Tradiertsein sowie ein Konsens des Menschengeschlechtes im Gottesglauben angenommen.

Diese fideistische Position hinsichtlich der Gotteserkenntnis war im 19. Jahrhundert als *Traditionalismus* verbreitet. Dem Menschen als zu einem selbstständigen Verstehen und freier Entscheidung für die geschichtliche Heilsgabe der Offenbarung unfähigem (blindem) Adressaten entspricht systemkonsistent die Annahme einer Alleinwirksamkeit Gottes, dessen Offenbarung als einzige tragfähige Erkenntnisquelle gilt (Offenbarungspositivismus).

Meist wird der Fideismus auf einen Bereich eingeschränkt, auf den der religiösen Wahrheiten oder den der positiven Offenbarungswahrheiten, den der moralischen oder den der ,metaphysischen‘ Wahrheiten. Daher kommen hier in Hinblick auf die Gotteserkenntnis der Metaphysik nicht ausschließlich offenbarungstheologisch argumentierende, sondern auch sich philosophisch begründende Fideismen oder dem Fideismus nahestehende Positionen infrage. Vor allem ist es der sogenannte *skeptische Fideismus*,<sup>1</sup> welcher die natürliche bzw. Rationaltheologie und ihre durch Gottesbeweise vermittelte Gewissheit der Existenz Gottes als zweifelsfreie Erkenntnismöglichkeit hinterfragt.

Demgegenüber sind *gemäßigte fideistische* Positionen in Bezug auf natürliche Theologie denkbar und wurden auch faktisch eingenommen. Sie gehen von einer anderen als der als *rationalistisch* gebrandmarkten Vernunft aus, die von der inneren Erfahrung oder vom Gefühl (Herz) nicht abgeschnitten ist, und zwar zugunsten der existenziellen Aufrechterhaltung oder Erweckung von Glaubenshaltungen und -überzeugungen, aber auch dadurch, dass der rationalistische Vernunft- und Verstandesgebrauch methodisch eingeschränkt wird, um der subjektiv für verbindlich gehaltenen Forderung nach Glauben bzw. dem metaphysischen Glaubensbedürfnis Platz zu machen, oder indem man das im Glauben Geglaubte vernünftig-argumentativ durch eine höhere Wahrscheinlichkeit zu beglaubigen sucht und der praktischen Bewährung überantwortet.

## 1.2 Zur *Moralisierung der fideistischen Position*

Wird das praktische Eingebettetsein der theoretischen Frage nach der Existenz Gottes an der Dienlichkeit (Zuträglichkeit, Vorteilhaftigkeit) für die Bewältigung lebenspraktischer und auch gesellschaftspolitischer Aufgaben gemessen, so kann es zur *Moralisierung* der Frage nach der Existenz Gottes und schließlich zu einem Abgehen von der bloß theoretisierenden Frage kommen: Der Glaube wird nun nach

1 Zur Frühgeschichte des skeptischen Fideismus siehe unten II. Hauptteil, 1. Kap., 2.5.

Maßgabe lebenspraktischer Interessen positiv evaluiert; er kompensiert moralisch eine durch Schuldverstrickung geminderte Vernunft und ermöglicht ein optimal zuträgliches Leben mit Gott sowie glückseliges Fortleben nach dem Tode. Die im Dienst praktischer Interessen argumentierende Vernunft stellt sich dem vorerst hypothetisch vorgestellten Unglauben mit den Fragen entgegen: Wo kommen wir hin, wenn Gottes Dasein bestritten wird? Welche moralisch untragbaren Folgen hat solch ein Unglaube? Was würde geschehen, wenn man die moralisch gebotene Hemmschwelle, die aus dem Glauben kommt und die zugleich den Glauben an Gott sicherstellt, überschreitet? Eine Nutzen-Kosten-Kalkulation in Form eines indirekten Beweises zeigt doch, dass das kontradiktorische Gegenteil zum Glauben an Gott unannehmbare Übel nach sich ziehen muss, also brauchen wir diesen Glauben.

Dieselbe moralische Überlegung konnte und kann jedoch in der Folge in entgegengesetzter Richtung, von *atheistischer* Seite aus, angestellt werden. Man verweist auf mit der Religion eng zusammenhängende Unmenschlichkeiten, wie beispielsweise entwürdigende Heteronomie, zunehmende Gewaltbereitschaft und verheerende Religionskriege, und verspricht, dass erst die Preisgabe des Gottesglaubens zur Befreiung von den der Religion inhärenten untragbaren Folgeerscheinungen führen könne. Daher sei jeder Gottesglaube fallen zu lassen.

Die fideistische Verlagerung der Diskussion über die Aufrechterhaltung eines Gottesglaubens auf ein pragmatistisches Niveau ist jedoch keine bloß akademische Angelegenheit, sondern hat existenzielle Bedeutung. Niemand anderer als *Nietzsche* hat wichtige Argumente, die noch für ein Festhalten am Fideismus sprechen, drastisch nachvollzogen und in unüberbotener Dramatik unter der Metapher des »Todes Gottes«, seines Sterbens und Verwesens, in die Waagschale geworfen. Der grauenhafte Tod Gottes ist jenes unfassliche, ungeheure, »große neuere Ereignis« des *Unglaubwürdigwerdens* des jahrtausendealten »Christen-Glauben[s], der auch der Glaube Platos war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...«.<sup>2</sup> Viele wissen nicht, »was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsere ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnen-

2 F. NIETZSCHE, KGW, Bd. V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 344, S. 259.



finsternis, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?«<sup>3</sup> Nietzsche hat aber nicht nur die Preisgabe des Gottesglaubens als eines *Dass-Glaubens*, »dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist«, als eines Glaubens an ein Höchstdenkbares,<sup>4</sup> an eine höchste Wahrheit, eindringlich beschrieben, sondern auch auf die persönlich schmerzhafteste Entsagung hingewiesen, die dieser Glaubensverlust nach sich ziehen würde, wenn mit ihm uns auch der liebgewordene Vertrauensglauben (‚Fiduzialglaube‘) versagt ist: »Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen [...] du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten [...] es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat.«<sup>5</sup> Der Tod Gottes, diese Leere des Herzens, ist für Nietzsche jedoch keine hypothetische Annahme, kein indirekter Beweis, der ihn fideistisch vor dem Unglauben und seinen Folgen zurückschrecken ließe. Seine Kritik eines Gottesglaubens im Dienste der Moral enthält Wegweisendes für die Kritik eines vorgeblichen Glaubens, der ein verkappter Unglaube ist, die weit über die Kritik am moralischen Fideismus hinausgeht.<sup>6</sup>

### 1.3 Zur Fragwürdigkeit der fideistischen Positionen

Nietzsche sucht die Moralisierung des Glaubens an Gott, wie er ihm begegnet ist, zu entlarven, und zwar als eine Gestalt der Lüge und umfälschenden Sinnsetzung im Dienst eines Willens zur Macht, solange er in seiner Selbstbezogenheit undurchschaut bleibt. Der nach Herrschaft Strebende, der sich unter dem Joch der Abhängigkeit befindet, weil es ihm an Willen und Selbstständigkeit mangelt, braucht den Glauben zur Stärkung seines Selbstgefühls und als Rückhalt. Der Glaube gilt der Welt der sinngebenden Ideen, den obersten Werten, die im Sinne des Für-wahr-Haltens geglaubt werden. Nietzsche notiert: »Was ist ein Glaube? Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten [...], weil es eine

3 A. a. O., 343, S. 255.

4 A. a. O., 344, S. 259. – Gott wird bei Nietzsche im Sinne des ontologischen Gottesbeweises als das Höchstdenkbare verstanden, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Dazu vgl. E. BISER, *„Gott ist tot“*. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*.

5 Vgl. a. a. O., 285, S. 207.

6 Näheres dazu siehe unten II. Abschnitt, 1. Kap., 5. 5.

**wahre Welt** gar nicht giebt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt«, und den wir als Wertsetzung eines geschwächten, haltsuchenden Machtwillens nötig haben.<sup>7</sup> Der Gläubige hält das, was er als *das* Höchstdenkbare sich vorstellt, für wahr. Sein »**Bedürfnis nach Glauben** ist der größte **Hemmschuh** der Wahrhaftigkeit«. <sup>8</sup>

Diesen vom Gläubigen im Sinne Nietzsches undurchschauenden Sachverhalt der *Haltsuche* hat *Martin Heidegger* in seiner Nietzsche-Auslegung verdeutlicht: »Glauben heißt, ein [bloß] Vorgestelltes als Wahres nehmen, und meint damit zugleich das Sichhalten an das Wahre und im Wahren. Im Glauben liegt nicht nur der Bezug auf das Geglaubte, sondern vor allem auf den Glaubenden selbst. Das Für-wahr-Halten ist das Sichhalten im Wahren und so ein Sichhalten in dem Doppelsinn: einen Halt haben [*fides quae creditur*] und eine Haltung bewahren [*fides qua creditur*]. Dieses Sichhalten [als *habitus*] empfängt seine Bestimmung aus dem, was als das Wahre gesetzt ist.«<sup>9</sup> Das ist bei Nietzsche letztlich der Machtwille. Das selbst gesetzte Wahre ist jedoch nicht mit dem Sich-selbst-Halten und -Aufhalten in der *Wahrheit* zu verwechseln, wenn Wahrheit Unverborgenheit des Seins ist und wir darin den »Grundbezug zum Sichverbergen des Seyns und zu diesem selbst« walten lassen.<sup>10</sup> Der von Nietzsche destruierte Glaube ist ein Vorstellungsglaube. Und dieser ist ein invertiert *geglaubter* Glaube, d. h. ein Glaube, den man sich selbst (in einem *glaubenden* Glauben) glaubt; er entspricht in der Weise seines Sichhaltens nicht der Selbstoffenbarkeit als Wahrheit des sichverbergenden Seins, das den Selbstbezug ebenso durchwaltet wie auch überschreitet und das »Sich-in-der-Wahrheit-Halten« ermöglicht.

Die große Verbreitung eines Glaubens als undurchschautes Für-wahr-Halten im Sinne eines glaubenden Sichglaubens eines Vorgestellten, nämlich des Höchstdenkbaren, welches die verdeckte Herrschaft Unselbständiger mitbedingt, sei einmal zugestanden. Doch sollte Nietzsches *Glaubensdestruktion* nur eine spezifische Gestalt des Glaubens treffen, dann ist ihre Generalisierung freilich problematisch. Zudem ist phänomenologisch hinterfragbar, dass die Willenszentren etwas Letztes, Ursprüngliches sind, von denen dieser Glaube hergeleitet und auf den er zurückgeführt wird. Werden nicht Phänomene wie Herr-werden-Wollen, Setzen von Steigerungsbedingungen der Macht, das Bedürfnis nach einem Glauben, das Verlangen, etwas Festes als *fraglosen* Besitz haben zu wollen, der Rückhalt und Gewissheit gibt, erst innerhalb unseres Offenseins in eins zusammen mit dem Offensein der Welt als

7 F. NIETZSCHE, KGW, Bd. VIII/2, 9[41], S. 18.

8 A. a. O., Bd. VIII/1, 8[1], S. 333.

9 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 6.1: *Nietzsche I*, 345; vgl. DERS., GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 368 ff.

10 A. a. O., Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 369.

partikuläre Phänomene uns gegenüber verständlich? Und gilt das nicht überhaupt für alle affektiven und willentlichen Phänomene? Es kann doch der Zugang zum Daseinsganzen, zur Welt-Offenheit, nicht ausgehend von speziellen innerweltlichen und innerseelischen Phänomenen erschlossen werden. Vielmehr kommt umgekehrt der Offenheit der Welt uns gegenüber phänomenal ein Vorrang vor allen affektiven und volitiven Phänomenen zu. Daher ist Nietzsches Annahme eines Willens zur Machtexpansion als innerweltlich-partikuläres Phänomen zur Gesamtdeutung *alles* Geschehens *phänomenologisch* abwegig – nicht aber seismografisch in einer zumeist auf das Sichherstellen versessenen, weil nur als sich durchsetzender Wille zugelassenen Welt. Ein in diesem Willen verankerter Glaube, selbst wenn er soziografisch der überall vorherrschende wäre, kommt daher nur als ein abkünftiges und nicht als ursprüngliches Phänomen infrage.<sup>11</sup> Zudem ist zu fragen, ob nicht die Welt-Offenheit in eins zusammen mit unserem Immer-schon-Vertrautsein mit ihr die abgründige Seinsmöglichkeit eines auf sie bauenden Vertrauens- und Glaubensverhältnisses ermöglicht, das jedem Ausweichen in ein narzisstisch-selbstbezogenes Für-wahr-Halten noch vorhergeht.

Die fideistische Glaubensposition als unbedingtes Engagement und Für-wahr-Halten (meist von Sätzen, die Wahrheiten vorstellen) erscheint gerade im Ursprung ihrer Haltung und ihres Vollzugs kaum geklärt. Wird dieser Glaube ‚nur‘ blind geglaubt und dadurch als selbstreferenzieller Glaubensvollzug einzementiert und gegen Kritik immunisiert? Erscheint nicht die Letztbegründung seiner Gewissheit durch Intuition, Erleben, Affekte (Gefühle), Bedürfnisse oder Willensäußerungen äußerst problematisch? Aber nicht minder problematisch ist, dass die Selbstauflösung dieses Glaubens durch seine intellektuell erarbeitbare Plausibilität oder durch die intellektuelle Klärung seines Selbstverständnisses bzw. durch seine Aufklärung und Aufhebung in ein glaubensloses *Wissen* doch am Ende nur eine andere Grundbestimmung aus der Palette menschlicher Vermögen ist, wenn das Wissen (beispielsweise ein ‚absolutes Wissen‘) als das Wahre gesetzt wird. Problematisch erscheint überdies auch eine Berufung auf den heute kaum mehr angenommenen Glaubenskonsens der Völker hinsichtlich der Gottesfrage oder auf altehrwürdige religiöse Überlieferungen, was man einen *konsensualistischen* und *traditionalistischen* Fideismus nennen könnte. Läuft hier nicht alles auf die subjektivistische Gewissheit einer bloßen Konvention, einer Verabredung durch Überredungskünste hinaus, die Überzeugungen gebären, welche nur das *Verfallensein* an prekäre Weisen des Mitei-

11 Vgl. dazu vom Verf. *Grundgedanken bei Freud und Nietzsche im Blick auf die Sachproblematik der Metaphysik des Willens*, hier besonders 62 ff.

andererseits im ‚Man‘ bezeugen? Oder verweist uns der Rekurs auf die menschliche, ‚sündige‘ Verfallenheit und die damit einhergehende Irrtumsanfälligkeit der Vernunft nicht eher und zunächst nur auf die Denkwürdigkeit der existenziellen Möglichkeit einer Abkehr vom oder Hinkehr zum eigentlichen Selbst*sein*, insofern und insonah es ein Sich-selbst-Halten in der *Wahrheit des Seins* und an sie ist?

Angesichts dieser Probleme ist das vielgestaltige Fideismusphänomen in Hinblick auf die Fülle und Vielgestaltigkeit des Glaubensphänomens und die mit diesem korrespondierende Gotteserkenntnis oder Bekanntheit Gottes kritisch zu klären. Hierbei kann es nicht genügen, die fideistischen Argumente sowie die atheistischen Widerlegungsfiguren, zu denen der Fideismus reichlich angeregt hat, aufzugreifen und gegeneinander auszuspielen, sondern es muss versucht werden, innerhalb eines phänomenologisch orientierten Aufrisses des Glaubens als einer mitmenschlichen Seinsweise Ort, Wesen, Grenzen und damit die relative Wahrheit des Fideismus in seinen Sachfundamenten kritisch zu erhellen. Dazu ist es erforderlich, vorab das Glaubensphänomen in seiner Vielfalt und Weite in Erinnerung zu rufen.

## Zweites Kapitel:

### *Skizze einer Phänomenologie des Seins im Glauben als Grundvollzug personal-dialogischen Miteinanderseins*

Die nun folgenden kurzen und skizzenhaften Darlegungen einer Philosophie des Glaubens dienen der Freilegung des ursprünglichen Glaubensphänomens, wie es sich ohne ausdrückliche Bezugnahme auf eine bestimmte Gestalt der Religion darstellt. Methodisch gesehen, ist dieses Phänomen dort zu suchen, wo es sich in seiner höchsten und tiefsten, reichsten und weitesten Möglichkeit zeigen kann. Der philosophischen Zugangsweise kommt zugute, dass sie auf einen ideologischen, fideistischen oder supranaturalistischen Ausgang von einem religiösen Glauben verzichtet, doch durch ihre methodische Beschränkung ermangelt es ihr an jener Reichweite, welche beispielsweise eine biblische Offenbarungstheologie besitzt. In ihr wird u. a. kontrovers diskutiert, ob der Glaube statt einzig ein Für-wahr-Halten zu sein nicht eher ein vertrauendes Sich(ver)halten im Wahren ist, ob er eschatologisch vergeht oder, nur durch das Schwinden seiner Krisen- und Ideologieanfälligkeit (und überhaupt als Tugendhabitus: *virtus*) gewandelt, eschatologisch bleiben muss und angesichts des je immer größeren Gottes im Kommen ist,<sup>1</sup> ja im Grunde eine Anteilgabe an jenem ‚Glauben‘ ist, den Gott selbst ‚glaubt‘ (Mk 11,22), indem er sich nicht nur wie in Röm 3,3 als der Zuverlässige bekundet, sondern dem Menschen Trauen entgegenbringt, sich ihm so vertrauensvoll zuwendet, dass er »aus Vertrauen« leben kann.<sup>2</sup> Doch bei den folgenden Überlegungen geht es nicht um ein Glaubensverständnis aus solcher Offenbarung, sondern um das die Offenbarungstheologie – wie auch immer – mitleitende *philosophische* Glaubensverständnis. In Hinblick auf das Phänomen des Glaubens enthalten sachlich gesehen nicht nur die abrahamitischen, sondern auch andere, außerchristliche Religionen philosophisch anregende Entsprechungen, die hier gleichfalls keine ausdrückliche

---

1 Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Fides Christi*, hier 73–79.

2 Vgl. T. SCHUMACHER, Zur Entstehung christlicher Sprache, besonders »Die Verwendung des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ«, 304–468; N. BAUMERT, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, 47, 50, 63, 124 ff. u. ö.

Berücksichtigung finden.<sup>3</sup> In diesem Kapitel soll das Glaubensphänomen nur ontologisch-anthropologisch, und zwar zunächst als *Sein* im Glauben (1) und dann als *personal-dialogische* Seinsweise des Menschen zur Sprache kommen (2.1).<sup>4</sup> Dadurch soll die Frage nach der Eigenart und dem Ursprung eines für philosophische Theologie (und Religionsphilosophie) bedeutsamen Glaubensverständnisses geweckt werden.

---

3 Zur ersten Orientierung sei verwiesen auf H.-M. BARTH, *Dogmatik: evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, 67–120.

4 Die Bezeichnung ‚personal-dialogisches‘ Daseinsverständnis gebrauche ich, insofern sie die Anknüpfung an eine der bedeutendsten philosophischen Richtungen des 20. Jahrhunderts markiert. Die Rede vom dialogischen Charakter der personalen Beziehung ist aber nicht unmissverständlich. Mit dem Dialogischen ist nur positiv (= präzisiv) hervorgehoben, dass der Königsweg zum Sein einander zugewandter Personen im Wort der Zwiesprache liegt. Diese ist aber ganz und gar nicht numerisch-exklusiv gemeint. Dialog leitet sich von διαλέγεσθαι (dialégestai) ab, d. h. sich etwas auseinanderlegen, überlegen, durchnehmen, was seinen Ort in der gemeinsamen Unterredung hat. Von daher nimmt es die übertragene Bedeutung ‚Gespräch‘ an, das ebenso ein Zwiegespräch wie ein Polylog sein kann. Mit dem Daseinsverständnis personal-dialogischer Art sind aber nicht nur kommunikative Beziehungen im Wort und Aufeinander-Hören gemeint, sondern die sie gegenseitig tragende, personale Anteilnahme (Kommunion, Seinsmitteilung) und dem entsprechend ein gegenseitiges einander Trauen und Vertrauen.

## 1 Sein im Glauben (Seinkönnen im Seinsvertrauen)

### 1.1 *Seins- und Grundvertrauen*

Schon eine erste Besinnung auf das Phänomen des Glaubens zeigt, dass es sich uns in einer Mannigfaltigkeit von Bedeutungen und Bedeutungszusammenhängen zu-spricht. Glaube als ein Vollzug (das Glauben) kann synonym für Trauen und Ver-trauen, für Zutrauen, Zustimmung und (präverbales) Ja-Sagen stehen. Das glau-bende Sichverhalten kann aber auch ein passiv-empfangendes Sichverlassen und vertrauendes Bauen auf etwas oder jemanden, ein unscheinbares Sichaufhalten im Vertrauten sein, dass dann ein aktiv Haltgebendes, etwas oder jemanden Tragen-des ist. Wir schenken jemandem Vertrauen, vertrauen ihm, trauen ihm etwas zu – und umgekehrt, jemand schenkt uns Vertrauen, vertraut uns etwas oder sogar sich selbst uns an, mutet und traut uns etwas zu. Wird dieses Sich-einander-Anvertrau-en feierlich vollzogen, nennen wir das ‚Trauung‘. Trauung ist darüber hinaus ein Urphänomen des Glaubens, dessen personal-dialogischer Vollzug. Zum Glaubens-phänomen gehören die Treue, das Treubleiben sowie der Mut, den der etwas sich Trauende oder der jemandem Trauende aufbringt, was immer auch mit Selbstver-trauen verbunden ist. Die phänomenologisch freilegende Analyse des Glaubens darf aber deswegen nicht beim glaubenden Ich, mit dem sich jemand selbst mit-teilt, stehen bleiben. Im Trauen antworten wir auf das uns An- und Zugetraute, im Mut auf das uns Zugemutete.

Die philosophische Diskussion über das Wesen des Glaubens ist einerseits belas-tet durch ihre Fokussierung auf den (christlichen) Offenbarungsglauben. Meist vernachlässigt man, dass Glaube eine fundamentale, geschichtliche Gottesoffenbarung mitleitende Seinsmöglichkeit ist und sich als ein ‚*naturaler*‘ *Habitus*, als ein leibhaf-tiges Sichhaltenkönnen, -dürfen und als emotionales Aufgeschlossensein im jewei-ligen situativen Weltaufenthalt zeigt, der die (sittliche) Aufgabe des Sich-selbst-verhalten-Könnens und der Fassung emotionaler Verwurzeltheit enthält. Diese Seinsmöglichkeit ergibt sich aus der *Entsprechung* zu dem, was ist (von Anderen her, im Verhältnis zu sich selbst, mit und zu Anderen).<sup>5</sup> Andererseits verdanken wir der Offenbarungstheologie äußerst differenzierte Problemstellungen, Reflexionen und integrative Einsichten, welche den Blick auf dem Offenbarungsglauben vorgege-bene und ihn mitleitende Seinsmöglichkeiten wachgehalten oder geweckt haben,

<sup>5</sup> Zum Habitus-Verständnis siehe im I. Bd. der *Philosophischen Theologie im Umbruch*, 448–451.

wie beispielsweise seine Bestimmung als habituelles Begabtsein mit Wirkfähigkeiten (*habitus operativus*) des ganzen Menschen unter Zurückweisung jeder einseitigen Spezifizierung, sei es bloß als intellektueller Akt der Kenntnisaufnahme (*notitia*) und Zustimmung (*assensus*) oder als willentliche Entscheidung und Wagnis ins Ungewisse oder Gefühlssache u. a. m.

Geläufig ist die grobe Grundunterscheidung zwischen einem Glauben, den jemand bzw. wir selbst vollziehen (*credere, actus credendi, fides qua creditur*), und dem hermeneutischen Worauf, auf das sich jemand (wir) im Glauben (*fides, fides quae creditur*) bezieht, kurz: zwischen persönlichem *Gläubigsein* und *Geglaubtem*, zwischen Glauben als Haltung des Glaubens und Bereich des zu Glaubenden, was auch Glaubens-Akt, der den sachgerechten Zugang zum *Inhalt* öffnet, und Sache (*res*) des Glaubens oder *Subjekt* und *Objekt* des Glaubens genannt wird. Dabei macht es einen wesentlichen Unterschied, ob dieses Worauf, auf das wir uns im Trauen und Vertrauen eingelassen haben, ein *Etwas* oder ein *Jemand* (eine Person) ist. Etwas oder an etwas glauben wir anders, als wenn wir jemandem trauen und an jemanden glauben und ihm daher etwas glauben. Die Rede vom Glaubensobjekt nivelliert allzu oft diesen (analog abzustufenden) Unterschied zwischen personalem und apersonalem Sein und übergeht, dass wir zum Vollsinn des Glaubens als *selber* Glaubende nur durch jemanden kommen, der an uns geglaubt, uns Vertrauen geschenkt und unser Selbstvertrauen geweckt hat und der sich uns dadurch als verlässlich und glaubwürdig erwiesen hat. Auf diesen personal genannten Glauben im Unterschied zum Etwas- oder Dass-Glauben wird noch näher einzugehen sein.

Geht es um ein zu Glaubendes, ein Vertrauens- und Glaubwürdiges, so müssen wir, um zu glauben, mit ihm schon vertraut geworden sein. Das heißt auch, dass wir es kennengelernt haben, also dass *das Glauben nicht völlig blind, irrational, ist*. Wir glauben auch und verlassen uns darauf, dass etwas Halt und Grund gibt, oder wir hegen vertrauensvoll die Zuversicht in Kommendes oder dass wir selbst etwas zustande bringen werden. Glauben und trauen wir jemandem, auf den Verlass ist, und glauben wir an ihn, so können wir uns selbst ihm anvertrauen – und das braucht seine Zeit. Solche Zeit *zu sein*, die wir haben, können wir einander schenken. Trauen wir einander, dann erhält das Gewesene des Einen im Verständnisraum des Anderen eine neue Zukunft. Das Sichverhalten im Glauben, ganzheitlich verstanden, ist notwendig eine Weise des Sichzeitigens des Daseins – in Treue, die nicht vergisst, und im Mut, der aufzubringen ist, um dem uns Zugemuteten zu entsprechen. Und daher ist der Glaube immer im verbalen Sinn ein Glauben, ein Glaubensgeschehen. Auch darauf ist näher einzugehen.



In die Analyse (Freilegung) des Glaubens werden oft unterschiedliche Gewissheiten und Sicherheiten, von denen wir uns einnehmen lassen, einbezogen. Solche glaubenden Vergewisserungen oder Erstellungen von Gewissheit sucht man gewöhnlich innerhalb des Wissenshorizontes zu bestimmen (,innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'), auch dann noch, wenn man sie im Dienst des Glaubens versteht. Man will sich seiner entweder durch ein aufklärendes und daher den Glauben aufhebendes und ihn überragendes Wissen vergewissern, oder man weist dem Glauben als Autoritätsglauben eine vermittelnde Funktion im Wertgefälle von gegründetem Wissen, das den Glauben überwunden hat, und bloßer Meinung zu. Diese im Vordergrund stehenden Verständnisweisen des Glaubens gehen am Glauben selbst, am Glauben *als solchem*, wie er sich als Glaubensgeschehen in einem ursprünglichen Sinne zeigt, vorbei. Vermutlich müssen wir uns eines Glaubens, der uns aus der Quelle vertrauter Verlässlichkeit zukommt (Glauben im ursprünglichen Sinn von Trauen), gar nicht erst *extra* vergewissern, weil er weitgehend vor einer Nötigung durch Ungewissheit und einem irrationalen Wagnis steht. Zu bedenken ist, ob es zur Seinsmöglichkeit eines solchen Glaubens, Trauens, Sichanvertrauens und Zutrauens überhaupt ein Gegenteil geben kann. Muss nicht selbst noch jeder dezidierte ,Unglaube' etwas bejahen, das er annimmt (hypothetisch vorstellend oder offen hinnehmend)? Ja, glaubt nicht jede(r) als ungläubig Bewertete(r) selbst bzw. sich selbst, und glaubt er oder sie zudem – seltener hinterfragt – nicht doch etwas?<sup>6</sup>

Wie immer wir nun glauben mögen (woran, worauf und woraufhin), immer ist Glauben eine Weise zu *sein*, irgendwie anwesend zu *sein*, irgendwie für etwas oder für jemanden selbst und für sich selbst da (offen) zu *sein*. Beispielsweise notiert *Franz Kafka*: »Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein, oder richtiger: sein.«<sup>7</sup> Also Glauben heißt schlicht soviel wie ,sein' (infinitivisch verbal), ist eine Weise, befreit (offen) zu sein. Wir lassen uns im Glauben antwortend von einem im Sein gegründeten Anspruch bewegen, für welchen Beweggrund wir offen sind, und an dem wir teilnehmen. So verstanden, geht es im ursprünglichen Glaubensphänomen erstlich nicht um die Anerkennung eines über die Wahrnehmung hinausgehenden Urteils, der *Synkathesis* stoischer Logik, sondern um ein gesamt menschliches Phänomen, das immer mehr als ein bloßes »mit Zustimmung Denken«<sup>8</sup> (statt eines Noch-sich-Enthaltens

6 Vgl. die Darstellung des modernen Atheismus unter dem Gesichtspunkt verschiedener Glaubensweisen von H. HIERZENBERGER, *Der Glaube der Atheisten*.

7 Fragment aus dem Nachlass: F. KAFKA, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, Bd. 2, 55.

8 AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5: *credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. [...] sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.*

der Willenszustimmung) ist. Glaube ist eine mit dem Sein vertraute Weise des Sich-aufhaltens und Anwesens bzw. eine vertraute Seinsweise in der uns vertrauten Welt.

Man könnte hier einwenden, dass die Charakterisierung des Glaubens als eine besondere Seinsweise zu hoch gegriffen sei, denn so gesehen ist er nur ein Fall unter unzähligen anderen Seins-, Verhaltens-, Erlebnismöglichkeiten personaler oder apersonaler Art. Weichen wir mit dem Bedenken des Glaubens als einer Seinsweise nicht nur vor dem konkreten Phänomen des Glaubens und Trauens zurück? Aber weichen wir ihm damit wirklich in etwas Übergeordnet-Allgemeines aus? Doch wie sollten wir uns sonst von dem sich zeitigenden Sein, dem Anwesen im Glauben und Trauen, in Anspruch nehmen lassen, wenn wir ihm nicht den ganzen Zeitspielraum seiner Erscheinung lassen? Erscheinen ist hier ursprünglich als In-Erscheinung-Treten, d. h. verbal und konkret als Sein verstanden. Wenn es eine Mannigfaltigkeit von Verhaltensmöglichkeiten zu dem, was ist, gibt, können diese überhaupt ohne jedes Selberanwesen mit Anderen im Glauben, Vertrauen und Sichanvertrauen (Trauung) sein? Entspricht nicht jedes echte Engagement, jedes präverbale Ja-Sagen einem Zu- und Anspruch des glaubend-geglaubten Selberseins? Die Frage muss weiter ausgreifen: Ist nicht unser Glauben und Trauen letztlich die Erwiderung darauf, dass uns *zu sein* zugetraut und anvertraut ist?

Kommen wir erneut darauf zurück, dass uns in der Mannigfaltigkeit unserer Seinsmöglichkeiten zu sein gegeben ist und wir uns zu unserem Sein zu verhalten haben und dass wir uns immer schon auf Sein verstehen, es näher kennenlernen, und zwar geheißen sind, ihm frei zu entsprechen. Dieses dem Anspruch, anwesend zu sein, entsprechende Sichverlassen auf das Sichgewähren und Walten des Seins kann *Seinsvertrauen* genannt werden. Die Bedeutung dieses Seinsvertrauens geht einem in dem Maß auf, als wir der Unheimlichkeit gewahr werden, die sich aus der abgründigen Tiefe dieses Anspruchs, zeitlebens *zu sein*, erhebt, uns überkommt und anhält. Für unser Sein gibt es zeitlebens keine echte *Möglichkeit* zu einem konträren Gegenteil, die ja wiederum nur eine *Seinsmöglichkeit* wäre. Denn mit dem kontradiktorischen Gegenteil, *der Unmöglichkeit zugleich zu sein und zugleich nicht zu sein*, sind wir uns vorweg doch in nichts andere eingelassen als in das, worauf wir zuverlässig bauen können: das Währen und Sichgewähren des Seins, das uns dem tragenden *Grund* des Daseins zu trauen heißt. Dieses *Seins-* und *Grundvertrauen* als Sichtragenlassen ist dann Glauben im ursprünglichen Sinn von Trauen, in dem alle Verhaltensweisen zu Seienden, mindestens die bejahend gestimmten, übereinstimmen. Dieser Grund kann scheinbar gleich einem in Turbulenzen geratenen Fahrzeug schwanken. Aber das ist kein Gegenargument, das jemand, der überhaupt keinen letzten Grund anerkennen kann und um eine verbleibende Verlässlichkeit ringt, anführen könnte.

Zugrunde gehen (bzw. zum Grund gehen) können wir einzig im Sein, vertraut mit dem Sein, niemals aber außerhalb seiner.

Die Möglichkeit glaubenden Vertrauens *zum* Sein gründet im Sich-verhalten-Müssen und -Dürfen *aus* dem Sein, zu dem es auch kein kontradiktorisches Gegenteil im Sinne eines Sich-nicht-Verhaltens gibt. Das schließt keineswegs ein anderes Sichverhalten zum Sein aus wie Seinsmisstrauen, Zweifel am Sinn von Sein, Vertrauensverlust, große Verzweiflung. Sie können einen beängstigend überkommen und den tiefer liegenden Boden aufreißen, einen anscheinend schon tragfähigen Grund in einen bodenlos erscheinenden Abgrund verkehren. Gemeint sind nicht partielle Phänomene wie der ‚vernünftige‘ Zweifel daran, ob wir uns auf einen wackeligen Stuhl niederlassen sollen, wenn wir nicht sicher sind und in diesem Sinne nicht *glauben*, *dass* er hält, oder das Schwanken in der Einschätzung der Unzuverlässigkeit bzw. Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, sei es das eigene oder das anderer, oder die Zweifel an der eigenen Verlässlichkeit oder an der unserer Mitmenschen. Gemeint ist vielmehr, dass einem die Möglichkeit der Zustimmung zum Daseinsganzen überhaupt wie entzogen erscheinen kann. Anscheinend muss ich mich unbezweifelbar darauf verlassen, dass ich zweifle, wenn ich zweifle. Gewiss bricht in der Verzweiflung selbst noch die akademische Skepsis zusammen, wenn nicht einmal mehr auf den Zweifel Verlass ist. Aber beweist dies mehr, als dass wir uns zum Sein ‚not-wendig‘ zu verhalten haben, selbst noch um verzweifelt *zu sein*? In einem Von-allem-verlassen-*Sein*, das durchzumachen ist, haben wir es immer noch mit einem Seinsvertrauen zu tun, wenn auch in dunkler Umnachtung auf die Weise eines Erschütterte*seins* des (naiven) Zutrauens in das Sein. Und noch die Abkehr vom Sein gebiert Tragödien des Auswegslos-*Seins* im ‚großen Zweifel‘. Dieser erweist sich auch als einer der Anfänge eines ursprünglichen Philosophierens, indem er letztlich aufschließt, befreit und für das Sein öffnet.<sup>9</sup>

## 1.2 *Anfang der abendländischen Philosophie mit dem Glauben*

Sucht man philosophiehistorisch im Beginn abendländischer Philosophie nach einem ursprünglichen Glaubensverständnis, so legt sich die überraschende Entdeckung *Friedrich Wolframs* nahe, dass das frühgriechische Denken mit dem Glau-

<sup>9</sup> H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, 87–91.

ben<sup>10</sup> einen seiner großen Anfänge nimmt, und zwar, wie ich meine, vor allem als *Seinsvertrauen*: »Die griechische Philosophie wird zwar grosso modo mit der Brille der Aufklärung gelesen, d. h. mit der Konzentration auf die Geschichte der Entfaltung des νοῦς [...] und mit Ausblendung der Geschichte der πίστις. Doch sie lässt sich auch als Geschichte der Entfaltung der πίστις lesen, und zwar von Parmenides an.«<sup>11</sup> Es scheint mir daher notwendig, mit Parmenides, im Blick auf die ihn und uns gemeinsam angehende Sache des Glaubens, interpretierend ins Gespräch zu kommen.

### 1.2.1 Zwei Glaubensweisen im Lehrgedicht des Parmenides

Im sogenannten »Lehrgedicht« erzählt *Parmenides von Elea* (\* etwa 515 v. Chr.) in der Sprache des Mythos, wie er auf einer außergewöhnlichen, von unsterblichen Wagenlenkerinnen, »Sonnentöchtern«, geleiteten Fahrt beim Haus einer Göttin angelangt ist. Der Weg aus dem »Haus der Nacht« zu ihrem mit anderen bewohnten Anwesen (wohl dem Haus des Tages als der Unverborgenheit) liegt abseits vom Betrieb der Menschen, außerhalb deren (ausgetretenen) Weges.<sup>12</sup> Philosophische Theologie muss davon bewegt sein, was es mit dieser Göttin auf sich hat, die Einsicht eröffnet und gibt, denn von dieser ‚Weichenstellung‘ im Beginn des Lehrgedichtes hängen weitere Bahnungen der vielfach umstrittenen Gesamtinterpretation des Lehrgedichtes ab. Die Göttin nimmt den jungen Mann freundlich auf und begrüßt ihn mit »Sei willkommen!«. Sie hat nicht wie andere Göttinnen einen eigenen Namen, auch keinen Sonderbereich ihres Erscheinens und der Anrufbarkeit, sondern sie ist im Gegensatz zu den sterblichen Menschen die ‚Unsterbliche‘, die Göttin einfachhin. Sie verheißt dem bereits einsichtsvoll genannten Mann, er werde von ihr »im Ganzen erfahren sowohl der glaubwürdigen<sup>13</sup> Wahrheit nie erzitterndes Herz als auch der Sterblichen Schein-Meinungen« – über das Sein.

10 F. WOLFRAM, *Zum Begriff der ΠΙΣΤΙΣ in der griechischen Philosophie (Parmenides, Plato, Aristoteles)*; ders., *Glauben – nicht ohne Forschen*.

11 F. WOLFRAM, »Wahre Gewißheit« (πίστις ἀληθής) bei Parmenides. *Zur Frühgeschichte des Themas »Glaube und Vernunft«*, 105.

12 Dazu vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 54: *Parmenides*, § 1. Die Göttin »Wahrheit«. *Parmenides I*, 22–32; H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter: Begrüßung und Vorankündigung*, 72–89, 688–694; H. HELTING, *Glauben – Denken – Heilen und das Sichöffnen des Tores im Proömium des parmenideischen Lehrgedichts*.

13 Strittig ist hier die Textüberlieferung. DKF, Bd. 1, 228 ff., Fragm. 1, 29, entscheidet sich für εὐκυκλέος (*eukykléos*) und übersetzt »der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz«; ihm folgt z. B. M. HEIDEGGER in mehreren Versionen, vgl. dazu H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 693 f., der dagegen εὐκύκλιον (*eukyklion*) vorschlägt (>der Wahrheit wohlgerundetes, unzit-

Wenden wir uns einen Augenblick dem Verfasser dieser Aufzeichnung zu. Mit seinem von einem Saiteninstrument begleiteten Gesang war er vielleicht ein in der Tradition indogermanischer ,Schamanen‘ stehender orphischer Dichter-Sänger. Bringt er eine mythische Göttin der Wahrheit zur Sprache, oder ist er nicht vielmehr ein von der Göttlichkeit (dem Gotthaften) der Wahrheit Ergriffener, der das ungeheure ,Wesen‘ der aus der Verbergung in die Unverborgenheit hervorgehenden Wahrheit des Seins zur Sprache bringt? Wer ist aber dann diese mythische Göttin? Sie ist jedenfalls keine fiktive Erzählerpersönlichkeit des Poeten Parmenides, auch keine irgendwo namentlich verehrte Kultperson, welche sich, wie ,man glaubt‘, das religiöse Bedürfnis schafft, und die für Schutz und Segen eines Bereiches zuständig ist. Sie ist auch keine dem religiösen Menschen angepasste Personifikation, welche ihm die vorgebliche Wahrheit glaubhaft (plausibel) machen soll, also keine Göttin der Überredung, und auch keine allegorische Identifikation, die eigentlich so viel wie ,Wahrheit‘ bedeuten soll, und schon gar keine Hypostasierung eines Allgemeinbegriffes, sondern sie ist vermutlich schlicht nichts anderes als das, was sie kündigt: Die Göttin wäre dann auch nicht »die Göttin der Wahrheit«, denn sie heißt nicht Wahrheit und trägt auch nicht diesen Namen, sondern »die Göttin ist die Göttin ,Wahrheit‘. Sie selbst – ,die Wahrheit‘ – ist die Göttin«. <sup>14</sup> Doch dies nicht im Sinne *Ludwig Feuerbachs* Umkehrung von Subjekt (Gott) und Prädikat (Wahrheit), sondern in dem schon angedeuteten griechischen Sinn des Sichereignens der Göttlichkeit des Gottes. <sup>15</sup> Die Göttin ist nichts anderes als das, was sie darbringt. Sie bringt sich überall dar im Hereingeben des Unverborgenen (in eben dieser uns unvertrauten Göttlichkeit) in die uns vertraute Alltagswelt, im sich im Vorhinein Zeigenden, das dem uns eigenen, erfassenden Blick entgegenblickt, ja überall entgegenblickt im lautlos Stimmenden, Grüßenden und Wegweisenden. Das Hereinblickende und uns Erblickende der Unverborgenheit ist lautlos sprechendes Blicken, spricht uns im Anspruch des Seins an, ist ursprüngliches ,Sagen‘ (Mythos), das dadurch erst vom Dichter, dem Angerufenen, im Mythos ausgerufen werden kann. <sup>16</sup> Und diese Spi-

---

terndes Herz«). Gut bezeugt bei antiken Autoren ist jedoch *εὐπειθέος* (*eupēithéōs*), das wohl auch, weil es die Glaubhaftigkeit des Offenkundigen (im Dafürhalten) oder eine »wohlüberzeugende Wahrheit« anzusprechen scheint, für weniger passend gehalten wird. Einige Übersetzer bevorzugen diese Version, so F. WOLFRAM, »*Wahre Gewißheit*«, dort im Abschnitt »Überzeugende Wahrheit«, 123 ff., wo er darauf hinweist: »Πίστις ἀληθείας hat ihr Spiegelbild in der ἀλήθεια εὐπειθέας«, der »überzeugenden Wahrheit«, was m. E. auch mit ,glaubwürdiger Wahrheit‘ (auf die wir bauen und der wir trauen können) wiedergegeben werden könnte.

14 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 54: *Parmenides*, 6f.

15 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 51–61.

16 Vgl. dazu in bisher wohl unerreichter Annäherung an das dem griechischen Götterwesen Eigentümliche M. HEIDEGGER, GA, Bd. 54: *Parmenides*, § 1, §§ 6–9.

ritualität<sup>17</sup> müssten wir uns für ein tieferes Verständnis der Fragmente, auf welche hier nur in Kürze eingegangen werden kann, vor Augen halten.

Die Göttin kündigt dem Parmenides zunächst an, es seien zwei Wege zu erwägen, die *alles* im Ganzen (πάντα) – also nicht nur einiges unter anderem –,erfahren‘ lassen: Er werde auf einem ungewöhnlichen Weg »der Wahrheit [...] Herz« sowie auf einem anderen, dem gewöhnlichen Weg, »der Sterblichen δόξα (δόξα)« erfahren. Diese beiden Wege führen auf etwas hin, der eine (erste) Weg, »dass ist [es west]« – ,dass Seiend‘ (ionisch *eón*) waltet – und »dass nicht ist, dass nicht ist«, und der andere Weg, »dass nicht ist und dass es das braucht, dass es nicht ist«. <sup>18</sup> Der hier erstgenannte Weg kann vorweg als der Weg zum Sein genannt werden. Ihm widerspricht kontradiktorisch das Nichtsein. Vom Weg zum Sein wird wie ein zusätzlicher Weg der (zweite) Weg zum Nichts scharf abgesetzt. Er ist nicht gangbar. Doch immerhin wird er eigens angedacht. Zusammen mit dem stets zugänglichen und allgemein begangenen (dritten) Weg, dem »Weg des Scheins«, der *dóxa*, an die man sich gewöhnlich hält, werden dann drei Wege gezählt.<sup>19</sup>

Die Doxa der Sterblichen sind die alltäglichen Ansichten und in Hinblick auf die Wahrheit die Schein-Ansichten, genauer: das Ansichtshafte (*tà dokûnta*) ihrer Ansichten über das Sein und Nichtsein.<sup>20</sup> Diese Ansichten über das Seiende wechseln

17 A. a. O., 164: »Weil aber das Sein alles Seiende überall und jederzeit unendlich überragt und in das Seiende hervorragt, deshalb sind die Götter dort, wo, wie bei den Griechen, das Wesen des Seins anfänglich ins Unverborgene gekommen ist, ‚überragender‘, christlich und neuzeitlich gesprochen ‚spiritueller‘ und ‚geistiger‘ trotz der ‚Menschlichkeiten‘, die man bei ihnen antrifft«, spiritueller nämlich als jene christliche Spiritualität, die sich ontisch einen ungöttlichen Schöpfergott vorstellt, »der alles Seiende als das Geschaffene beherrscht und berechnet«, das auf diese Weise »ein Werk der göttlichen ‚Vorsehung‘« ist – womit 1942/43 m. E. nicht sehr fair nur eine vulgär vorherrschende Spiritualität ins Visier gefasst wird. Näheres dazu siehe im 2. Halbband dieser *Philosophischen Theologie im Umbruch*, 6: Zur Kritikwürdigkeit überkommener Schöpfungs metaphysik.

18 PARMENIDES, Fragm. II, 3 und 5, übersetzt nach H. PADRUPT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 645, dazu 100–106. DKF, Bd. 1, 231, übersetzt, um den fehlenden Satz-Subjekten zu entgehen: »der eine Weg, daß IST *ist* und daß Nichtsein nicht ist, [...] der andere aber, dass NICHT IST *ist* und daß Nichtsein erforderlich ist«. Das wirkt gekünstelt und gibt zum Missverständnis Anlass, eine sprachliche Kopula (ε bzw. ε') werde illegitim substantiviert. Nach H. PADRUPT kann aus dem IST analog zu '(es) regnet' (*pluit*) ein eigenständiges Verb herausgehört werden, da es PARMENIDES um »ein alles durchwaltendes Geschehen geht, darum, dass Sein geschieht«. (101) Auch das Partizipium *ἔόν* (*eón*), das substantivisch mit ‚Seiendes‘ oder verbal mit ‚seiend‘ wiedergegeben werden kann, übersetzt PADRUPT mit das »Ist«. (647) Es besagt m. E. am ehesten verbal-ereignishaft verstanden so viel wie ‚sein‘.

19 Zur strittigen Aufgliederung der Wege vgl. H. PADRUPT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 84 ff.

20 Zum Weg der Doxa, dem Ansichtshafte ihrer Ansichten vgl. H. PADRUPT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 84–87, 458–496. Über diesen »Weg des Scheins« sagt M. HEIDEGGER, GA, Bd. 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 64: »Schein ist, was nur so aussieht wie, aber nicht ist. Schein ist der Gegenspieler zu dem, was sich *zeigt*. Auf diesen Weg zwingt immer schon [...] die ‚Gewohnheit der Vielerfahrenen‘ [Fragm. VII, Vers 3], das Übliche, das, was man so gemeinhin von den Din-

ständig, insofern sie Sein und Nichts (Nichtsein) durcheinanderbringen, und zwar überzeugt »im Glauben [πειποιθότες, *pepoithótes*], es sei wahr«.<sup>21</sup> Hier ist sachlich eine bestimmte Weise des bloßen Für-wahr-Haltens im Unterschied zum Sich-selber-Halten in der Wahrheit angesprochen. Auch diesen Weg des Für-wahr-Haltens des Ansichtshaften, so verspricht die Göttin dem Parmenides, werde er erfahren und schließlich verstehen lernen, wie es um den Anschein der Wahrheit stehe, die dort nur ein Wahr-Scheinendes und Scheinbares ist, das in einem dem entsprechenden Schein-Glauben festgehalten wird. Den Ansichten der Sterblichen fehlt aber etwas, das zum ruhigen »nichtzitternden Herzen der Wahrheit« hinführt oder vielmehr wesenhaft der Wahrheit innewohnt. Und das ist die πίστις ἀληθής (*pístis alethés*), was vorläufig wörtlich mit *wahrer Glaube*, Wahrheit als *Glauben*, *Glaubensereignis*, übersetzt werden soll.<sup>22</sup> Demnach begegnen wir im Lehrgedicht *zwei Glaubensweisen*, einem wahren und einem Schein-Glauben, die kritisch nicht nur auseinandergehalten, sondern später auch aufeinander bezogen werden müssen.<sup>23</sup>

Die beachtliche Bedeutungsfülle des Substantivs *pístis* und des Adjektivs *alethés* kann schon durch Übersetzung verschieden aufgeschlossen werden. Das, was nach Parmenides dem »Scheinwesen menschlicher Setzung« (dem Meinungsglauben) fehlt, ist, wie *Kurt Riezler* übersetzt, »Verlaß [...] und [...] Wahrheit«.<sup>24</sup> Er lässt

---

gen weiß und wie man davon redet [Fragm. VIII, 4 ff.], nächster Augenschein. Wir sind schon immer auf diesem Wege der Notwendigkeit. Sofern das Dasein ist, ist es auch schon in der Unwahrheit. Nichts, was lediglich seitab liegt, dahin man sich gelegentlich verirrt, sondern das Dasein ist schon auf ihm, sofern es überhaupt unterwegs ist.«

- 21 PARMENIDES, Fragm. VIII, 39, Übersetzung: H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 653. Andere Übersetzungen: »überzeugt, es sei wahr« (DKF, Bd. 1, 236); »vertrauend, es sei wahr« (K. RIEZLER, *Parmenides*, 35).
- 22 PARMENIDES, Fragm. I, 28. – Vgl. dazu F. WOLFRAM, *Zum Begriff der ΠΙΣΤΙΣ in der griechischen Philosophie*, hier »πίστις bei Parmenides«, 8–32; DERS., *Glauben – nicht ohne Forschen*, 145 ff.
- 23 Zum besseren Verständnis von »Glaube« (*pístis*) sei auf Doppeldeutigkeiten im Bedeutungsfeld dieses griechischen Substantivs verwiesen (vgl. dazu F. WOLFRAM, *Glauben – nicht ohne Forschen*, 145 f.): Es umfasst semantisch aktives sowie passives Vertrauen, einerseits Treue (Treusein), Zuverlässigkeit (Zuverlässigsein) und andererseits ein Vertrauen, das Vertrauen erweckt, Vertrauenswürdigkeit, Gewähr, Verlässlichkeit als das, worauf ein Verlass ist. Zur semantischen Doppeldeutigkeit kommt noch die Problematik der *Pístis* in ethischer Hinsicht hinzu, »weil Vertrauen stets auf ein Gegenüber angewiesen ist, welches das Vertrauen rechtfertigt bzw. in Frage stellt«. Mangelhaftes Zutrauen sowie Mangel an Verlässlichkeit wären im Falle leichtsinniger Vertrauensseligkeit gefährlich oder unter einem Übermaß des Misstrauens verderblich. Vgl. auch T. SCHUMACHER, *Der begriff ΠΙΣΤΙΣ im paulinischen Sprachgebrauch*, 249: Wir haben davon auszugehen, »dass πίστις ein Grundwort der griechischen Sprache ist, das von seiner Hauptbedeutung ‚Trauen‘, ‚Vertrauen‘ in nahezu alle Lebensbereiche ausstrahlt, sodass sich zahlreiche Bedeutungsmöglichkeiten und Sonderbedeutungen entwickelt haben. Dieses Wort ist keineswegs auf den religiösen Bereich beschränkt, sondern hat vor allem im zwischenmenschlichen Bereich Verwendung gefunden.«
- 24 K. RIEZLER, *Parmenides*, 27.

durch ein vielsagendes »und« offen, wie Verlass (das Glauben) *und* Wahrheit zusammengehören, zumal fraglich bleibt, was beide, Glaube und Wahrheit, hier besagen. Gehört die Verlässlichkeit zu den auf Ruhe gestimmten Worten, die der Göttin entströmen? Ist doch von ihrem »glaubwürdigen Wort« die Rede, das sich um die Wahrheit dreht (*piston lógon [...] amphis aletheías*).<sup>25</sup> Muss der angeblich überzeugenden und verlässlichen Wahrheit ihrer Rede bedenkenlos, ohne Eigenerfahrung, nur ‚geglaubt‘ werden? Oder vermag uns nicht vielmehr in dem, was zur Rede steht, »im ruhigen Herzen der Wahrheit« selbst, »wahrer, vertrauenswürdiger Verlaß« aufzugehen, wie *Hanspeter Padrutt* einräumt?<sup>26</sup> Offenkundig gewordene und auf Offenkundigkeit beruhende Verlässlichkeit wohnt den Ansichten der Sterblichen nicht inne.

Das auf dem gewohnten Weg des Scheins Fehlende (den wahren Glauben) übersetzt *Heidegger* weiter interpretierend als »das den Sterblichen erscheinende Erscheinen, dem nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene«. <sup>27</sup> Was dem Sterblichen allein als *wahr*, als *entdeckend*, als *phänomenenthüllend* erscheint, bietet nur ein Ansichtshaftes, »dem nicht einwohnt Verlaß«: es ist unzuverlässig, ohne tragenden Grund; ihm ist nicht zu trauen. Warum? Das »erscheinende Erscheinen« ist dem Sterblichen nicht in seinem Herzen, nicht in der Verlässlichkeit seines Seins entborgen, sondern nur – so der interpretative Schritt – als bereits Erschienenes, das schon nicht mehr ist, oder als einmal Erscheinendes, das noch nicht ist, also als etwas aufgefasst wird, das sich einmal so und dann wieder anders zeigt. Ab- und Anwesen werden unzusammenhängend und voneinander getrennt aufgefasst. Solches den Sterblichen bloß *erscheinendes* Erscheinen ist Schein, Anscheinendes und Scheinbares, das vom Erscheinen im ursprünglichen Sinn zu unterscheiden ist: dem überhaupt erst In-Erscheinung-Treten, dem Herausgehen aus dem Verborgenen in die Unverborgenheit.

Unverborgenheit ist die wörtliche und zugleich griechisch gedachte Übersetzung für das Wort *ἀλήθεια* (*alétheia*), das man gewöhnlich mit Wahrheit wiedergibt. Ob, wie und inwiefern zu ihr anfänglich-eröffnend Glaubenkönnen gehört, steht hier zur Frage. Das trauende und vertrauende Glaubenkönnen gibt es, weil und insoweit ihm Verlass auf das Unverborgene eingeräumt ist. *Pístis alethés* steht beim frühen *Heidegger* im Zentrum seiner *Parmenides*-Interpretation »als Ausdruck einer

25 PARMENIDES, Fragm. VIII, 50f.: πιστόν λόγον [...] ἀμφίς ἀληθείης.

26 H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 89, 83. Vgl. dort in Tabelle A, 820f., die wichtigsten Übersetzungsvorschläge zu *pístis alethés*.

27 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 54: *Parmenides* (1942/43), Fragm. II, 28: 6 und 13; ähnlich DERS., GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935), 120: »der Menschen Ansichten, denen kein Verlaß auf das Unverborgene einwohnt«.



ursprünglichen Seinserfahrung«. In ihr erwacht »das zutrauende Vertrauen zum Unverborgenen (d. h. dieses selbst)«, weil wir hineingehalten sind in »vertrauendes Vertrautsein mit dem Unverborgenen«. <sup>28</sup>

Später übersetzt Heidegger *pístis alethés* auch mit »Vertrauenkönnen auf Unverborgenes«, das dem »Dafürhalten« (dem Ansichten-, Überzeugungen-Haben) der Sterblichen fehlt. <sup>29</sup> Trauen- und Vertrauenkönnen ist hier ein unmittelbar entdeckendes Sich-verlassen-Können auf das Unverborgene. Wenn dies dem Dafürhalten der Sterblichen fehlt, weil sie ihre Ansichten des bereits Erschienenen für wahr (entdeckend) halten, dann ist nicht an ein mangelhaftes Vermögen oder Sichverhalten, also an ein subjektives Versagen, zu denken, sondern eher an einen Mangel im *Seinkönnen*, der eine Weise ist, wie der Mensch vom Sein her in Anspruch genommen wird und sich in Anspruch nehmen lässt. <sup>30</sup> Hier dürfte zutreffen, was *Wolfgang Schadewaldt* zu einer Heraklit-Stelle über ‚Pistis‘ sagt: Ihre primäre Bedeutung »geht nicht auf Treue und Zutrauen, sondern auf Gewähr und Garantie. [...] Pistos ist jemand, der zuverlässig ist, dem man dann natürlich auch vertrauen kann.« Daher sei nicht an »mangelndes Zutrauen«, sondern eher an den »Mangel an Gewähr« zu denken, <sup>31</sup> der in dem Sein und Nichtsein durcheinanderwerfenden Schein-Glauben liegt. Das Glauben im Sinne von Trauen und Vertrauen hätte dann sein Können aus der vollen Gewähr, welches das Innerste der Unverborgenheit erfahren lässt, die das Sein gibt. Und der ursprüngliche Glaube wäre so das gewährte *Seinsvertrauen*, ein dem Sein Trauen, welches den Sinnanspruch des sich in Unverborgenheit Gewährenden wahr und bewahrt.

### 1.2.2 SECHSTER EXKURS:

#### *Zum Wahrheitsverständnis des Parmenides*

Gegen die Übersetzung von Aletheia mit Unverborgenheit des Seins (des Seienden), selbst bei Parmenides, wurde geltend gemacht, dass im altpersischen Sprachgebrauch mit den Wörtern ‚wahr‘ (*alethés*) und Wahrheit (*alétheia*) so viel wie die enthüllende Richtigkeit des Sagens und Meinens in Bezug auf die unverborgene und enthüllte Sachwahrheit angesprochen wird. Doch das Problem ist nicht, ob die als

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, GA, Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1922), 211–226.

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, GA, Bd. 14: *Zur Sache des Denkens* (1964), 83.

<sup>30</sup> Vgl. auch M. HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 149f.

<sup>31</sup> W. SCHADEWALDT, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, 385; vgl. auch F. WOLFRAM, *Glauken – nicht ohne Forschen*, 147.

Wahrheit ausgelegte *a-lêtheia* gemäß dem bereits vorphilosophischen Verständnis mit *Unverborgenheit* zu Recht übersetzt wird – das wurde längst vor Heidegger angenommen –,<sup>32</sup> sondern ob damit nicht lediglich eine Enthülltheit *für das erkennen-de Subjekt* und allenfalls eine (vorgestellte) Unverborgenheit von *Seienden*, ja auch ihre Verlässlichkeit sowie eine wahre Überzeugung und Gewissheit ausgesagt werde, über die man sich freilich auch täuschen kann, also nichts Untrüglichen, sondern nur untrüglich Scheinendes. Aber auch ein Sagen, in dem wir uns täuschen, lässt etwas, wenn auch entstellt oder verstellt, *erscheinen*. Heidegger hat hier geltend gemacht: »Jedes Sagen braucht schon den Bereich der Unverborgenheit. Nur wo diese schon waltet, kann etwas sagbar, sichtbar, zeigbar, vernehmbar werden.«<sup>33</sup>

An den Einwänden gegen ein originäres und anfängliches Wahrheits- und Seinsverständnis bei Parmenides ist auffällig, dass sie sich hartnäckig auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch von damals oder gar auf sprachanalytische Geläufigkeiten von heute berufen, um das Ungewöhnliche und auf eine andere Weise schwieriger zu Denkende, wie es wenigstens ein Parmenides (an)gedacht hat, einzuebnen, als ob es darum ginge, sich durchaus belegbaren »Ansichten der Sterblichen« anzugleichen. Ich schließe mich daher in der gebotenen Kürze einem bereits erarbeiteten Wahrheits- und *Seinsverständnis* des Parmenides an, in dem dieser Sinn für das Ungewöhnliche wach ist.

Was Heidegger erstmals ans Licht gebracht hat, ist, dass zur Unverborgenheit das Sichverbergen, die Verborgenheit, die vielsagende *Lêthe*, gehört, die ja das Gegenwesen zur Unverborgenheit bildet. Hilfreich wäre es auch, den Anklang an den Mythos der *Lêthe* herauszuhören, die noch ereignishaft erfahren wird. Sie wird nicht abstrakt für ein subjektives Vergessen und Nichtbehalten von engrammierten Vorstellungen gehalten, sondern ist ein vom Verbergen umlagerter, den Menschen in die Verborgenheit stellender Weltaufenthalt. *A-lêtheia* und *Lêthe*, »beide sind anfänglich ein  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ «, »dämonischen‘ Wesens«, bei Parmenides: *Erscheinen der Göttin*.<sup>34</sup> Doch gehen wir von dem, was wir zunächst kennen, aus. Im Blick auf das Anwesen von Anwesenden in *unserer* Erfahrungswelt ist uns dergleichen wie Verborgenheit zugänglich, auch wenn unbestimmt oder unbestimmbar bleibt, *wie* das Verbergen und *für wen* es geschieht sowie *wer* verbirgt und *was* bei Unverborgenheit

32 Zur neueren Diskussion vgl. H. HELTING, ἀλήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀλήθεια-Auslegung bei Heidegger, sowie H. PADRUTT, Und sie bewegt sich doch nicht, 513–534, 802–808, sowie die Übersicht über die Übersetzungsversuche von *aletheia* bei Parmenides in Tabelle A 820.

33 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, Hegel und die Griechen, 427–444, hier 443.

34 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 54: *Parmenides*, 175–182, hier 182.

zuvor verborgen ist: »Wir kennen solches als Verhüllung, Verschleierung, als Verdeckung, aber auch in den Formen der Aufbewahrung, Behütung, des Zurückhaltens, des Anvertrauens und der Übereignung. Wir kennen die Verbergung in den mannigfaltigen Gestalten der Verschließung und Verschlossenheit. [...] Der Bereich des ‚Verborgen-Unverborgen‘ ist uns sogar, wenn wir uns nichts vormachen, unmittelbar vertrauter und zugänglicher als das, was uns die sonst geläufigen Titel *veritas* und ‚Wahrheit‘ sagen.«<sup>35</sup> Diesen Erfahrungsbereich des »Verborgen-Unverborgen« kennen wir als einen unmittelbar uns offenbaren; er ist uns als das Nächste so vertraut und als das Vertraute so unmittelbar, dass eine Theorie von Wahrheit, die über eine eigens erst erstellte Bedeutung (Definition) läuft, ihn übersieht und er gewöhnlich unbeachtet und daher verhüllt bleibt.<sup>36</sup>

Heißt uns das Hören auf das Wort Unverborgenheit (*alétheia*) auf die Verborgenheit (*lêthe*) achten, dann erscheint es stimmig, dass mit »Herz der Wahrheit« eben diese Verborgenheit gleich einer Quelle angesprochen wird, die gerade im Hervorquellen ihr Quellesein verwahrt, bewahrt und hütet.<sup>37</sup> Hier vermag eine etwas weiter reichende, über Parmenides hinausgehende Sachinterpretation, wie Heidegger sie grundgelegt hat, einzusetzen. Die Vorsilbe ‚Un-‘ in Unverborgenheit entspricht dem griechischen ἀ-, das man grammatisch das *alpha privativum* nennt. Privation ist eine Beraubung oder Wegnahme. Unverborgenheit würde dann heißen, dass die Verborgenheit weggenommen, beseitigt und überwunden sei. Verborgenheit wäre dann nichts als sich verbergender Entzug, Verweigerung, Versagung, Vorenthaltenheit. Unverborgenheit könnte sich dann zur Wahrheit wandeln, wie sie heute zumeist gegensatzlos zu sein scheint: Aufhebung, Aufklärung über Nichtgewusstes, Vernichtung der Verborgenheit. Diese Aufhebung wäre dann selbst die Negation eines Mangels, also eine Art doppelter Negation oder Privation einer Privation.

Demgegenüber könnte jedoch nach *Ekkehard Frantzki* die Vorsilbe ‚Un-‘ (ἀ-) statt *privativ* auch *liberativ*, d. h. freigebend, verstanden werden, so, wie eine ‚Unmenge‘ mehr ist als die bloß umgrenzte Menge. Dem *alpha-privativum* sowie *alpha-liberativum* entspricht auch die deutsche Vorsilbe »Ent-«. Beispielsweise ist ‚Ent-binden‘ ein Befreien aus einer Bindung, ihre Auflösung, dagegen nimmt ‚Ent-flammen‘ und ‚Ent-zünden‘ das Feuer nicht weg, sondern gibt es erst richtig frei, es lodert auf. Oder ein ‚Ent-falten‘ öffnet und breitet gerade das Gefaltete auseinan-

35 A. a. O., 19.

36 Vgl. a. a. O., 19, 23, 109.

37 Dieses Hüten kann auf einem Bergen beruhen. Etwas bergen heißt es retten. Man achte auch auf den Unterschied im Wort ‚Verbergen‘: Die Erde (ver)birgt die Toten, die Leiche wurde unter der Erde verborgen, versteckt.

der, legt es offen und bringt es nicht weg, sondern so und so an den Tag. Dem entsprechend kann Unverborgenheit liberativ verstanden werden, und zwar so, dass die »Un-Verborgenheit auf die Verborgenheit als Grund und Quelle, also als auf ihre Herkunft angewiesen [bleibt], welche Herkunft sie nicht ablegt, weil diese als ἀρχή alle Un-Verborgenheit durchwaltet. Die Un-Verborgenheit des Seins ist dergestalt unaufhebbar in die Verborgenheit hineingehalten.«<sup>38</sup> Die ursprüngliche *A-Lêtheia* ist das Ins-Freie-Kommen der bergenden Verbergung, welche die Verborgenheit als solche freigibt. Man könnte sagen, die Verborgenheit behält somit gegenüber der Un-Verborgenheit ihr Übergewicht; auch wenn das Walten von Entbergung das Sein entbergend enthüllt und offenbart, in die Unverborgenheit freigibt und so sein lässt, so hütet und wahrt es doch *zugleich* sein verborgenes Wesen und gewährt bergend im Sinne von Geheimnis (Mysterium), dass es noch im unentstellt Offenbaren als Geoffenbartes das Bergende bleibt.

Heidegger ist in seiner umfangreichsten Parmenides-Interpretation den gegensätzlichen Beziehungen im verbal verstandenen Wesen der Wahrheit nachgegangen, insoweit Unverborgenheit in einen Bereich gehört, da sich Verborgenheit und Verbergung *ereignen*. Er insistiert auf der *agonalen* Beziehung dieses urtümlichen Wahrheitsverständnisses. Un-Verborgenheit wird privativ verstanden, ist der Verborgenheit abgerungen. Das Wesen der Wahrheit ist selbst strittig, und das mag wiederum mannigfache Abkömmlinge haben (blinde Zwietracht, Krieg, Wettkampf u. a.). Hervorzuheben ist, dass das, was man im Gegensatz zur angeblich unstrittigen Wahrheit setzt, die Unwahrheit im Sinne der Falschheit, nicht mit dem Verborgensein gleichzusetzen ist. Unwahrheit erweist sich aber doch als eine »Art von Verborgenheit«, die in das agonale Wesen der Wahrheit gehört, denn Verdecken, Verstellen, Entstellen, Verdrängen und Vergessen, ja selbst Zerstören, Vernichten und überhaupt jeder Untergang gehört noch in den Wesensbereich des Erscheinens und Erscheinenlassens und damit zur Unverborgenheit.

Doch bleibt nach dem bisher Gesagten fraglich, ob sich das gegensätzliche Wesen der Wahrheit im privativ-agonalen Gegensatz erschöpft oder nicht noch ursprünglicher aus dem *integralen* Wesen gegenläufiger Zusammengehörigkeit von *nicht verstellender* Entbergung und Verbergung zu denken ist. Das Verhältnis wäre dann primär *liberativ*, gewährend und ‚frei-gebend‘ zu verstehen: Zunehmende Offenbarkeit entbirgt und enthüllt Verborgenheit im Überhang je immer größerer Unergründlichkeit und Unausschöpfbarkeit des bergenden Seins. Im Wesen der Wahrheit wäre dann das Anfängliche *integraler Gegenläufigkeit* im Komparativ des

38 E. FRÄNTZKI, *Von der Un-Verborgenheit*, 54.

,Je immer mehr' von Verborgenheit bei noch so großer Unverborgenheit zu bedenken. Wenn *Streit* neben *Geburt* auch ein mythisches Wort für ,Schöpfung' ist,<sup>39</sup> dann wäre dieser als ,Aus-ein-ander-Setzung' des Einen (der gegründeten Entborgenheit) aus dem Anderen (der einbergenden Verborgenheit) und als Austrag, der zur Reife bringt, aus dem sich ereignenden Wesen der Wahrheit zu verstehen und würde auf die Grundfrage theologischer Philosophie nach der Anfänglichkeit alles Anfänglichen verweisen. Jedenfalls bleibt das Wesen der Wahrheit in seiner Gegenläufigkeit und im Austrag (Gebären) von Unverborgenheit und irgendeiner Weise von Verborgenheit stets fragwürdig und wäre im Sinne jenes Sichereignens von Sein zu verstehen, wie es Parmenides zu denken gegeben hat.

### 1.2.3 Zum Seinsverständnis des Parmenides

Nennt nun ,Un-Verborgenheit' (*alêtheia* – im ionischen Dialekt *alêtheîe*: ἀληθείη) im archaischen Denken des Parmenides die urtümliche Wahrheit, dann ist fraglich, ob mit deren »nichtzitterndem Herz«, auf das »vertrauenswürdiger Verlass« ist, nicht diese entbergende Verborgenheit angesprochen ist. Im Bruchstück VIII, 4f., wird *tò eón* (wörtlich: das ,Seiend') »nichtzitternd« genannt, demnach wäre *tò eón* das »nie erzitternde Herz«, das nach Heidegger jenes ist, »was das Entbergen überallhin durchpulst, durchstimmt, selbst aber ruht, währt und west.«<sup>40</sup> Und was ist dann *tò eón*? Kann es dann noch das Seiende bedeuten? In VIII, 2, soll ja einzig ,das Wort' (der Mythos) vom Weg, der vor das »Dass es ist« (ὡς ἔστί) führt, die Rede sein, also dass Seiendes ist und nicht nicht ist. Man könnte nun mit *Jochen Schlüter* meinen, *tò eón* sei eben das nominal zu verstehende Seiende, wie es vermutlich auch der Parmenides-Schüler *Melissos von Samos* (um 444) angenommen hat.<sup>41</sup> Und was offenkundig *ist*, ist ja das Seiende und ist nicht Nichts. Nur vom

39 Siehe dazu ausführlich im 2. Halbbd. *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 2: 6.4.2 a) und c).

40 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 15: *Seminare*, dort *Seminar in Zäbringen* (1971), Nachtrag 404.

41 J. SCHLÜTER, *Heidegger und Parmenides*, 314ff., kommt zum Ergebnis, dass unter dem *eón* bei Parmenides »das, was ist«, zu verstehen sei. Die *tà eónta* sind ja die Seienden miteinander im Ganzen: »das, was ist in seiner Gesamtheit«. Unter dem, was »ist« bzw. »nicht ist« des Parmenides, versteht SCHLÜTER nominal verstandenes Sein bzw. Nichtsein. Das »ist« sage nur, wie Seiendes ist, das Wie-Sein: *dass es existiert*; es habe »existenziale Bedeutung« (206), jedoch nicht im Sinne Heideggers Eksistenz und offenständiges Eksistieren Ermöglichendes, sondern im Sinne der behauptenden Existenzaussage. In der an sich wertvollen philologisch orientierten Arbeit wird das Seinsverständnis systematisch nur verkürzt in Betracht gezogen. SCHLÜTER nimmt eine Zweiheit von Existenz und Wesen bei PARMENIDES an. Auf die Fragwürdigkeit dieses geläufigen, die Auslegung missleitenden ontologischen Entwurfs des Seienden wird im nachfolgenden Halbband unten 6.2 f. noch ausführlicher eingegangen.

Seienden könne man sagen, *dass es ist*, also sei hier dessen Existenz behauptet.<sup>42</sup> Gewiss, auch diese wäre erstaunlich. Doch wo bliebe dann das so deutlich herausgestellte Ungewöhnliche an diesem Weg des Trauens?

Nun sagt Parmenides im Blick auf das *eón* nicht, dass oder wie Seiendes ist, sondern, durchaus das Verständnis weiterführend, »Es ist nämlich Sein« (*ésti gàr êînai*).<sup>43</sup> Doch auch diese Übersetzung spießt sich, wenn man aus moderner, sprachanalytischer Sicht dem unscheinbaren ‚ist‘ unterschiebt, es könne doch nur als Verb der Existenz oder kopulativ als Zeichen der Prädikation gemeint sein. Aber erschöpft sich in dieser Deutung das Ist-Sagen? Wäre hier nicht wieder an das vergessene, [es] *west‘* zu denken? Innerhalb des Horizontes der Junktoren- und Quantorenlogik ist es zu Recht sinnlos, von einem Sein (Existieren), das ‚ist‘, zu sprechen. Zu sagen, das Sein ‚ist‘ bzw. existiert, ist sinnwidrig, nicht aber *es west* (währt) das Sein‘. Besagt jedoch Sein so viel wie Anwesen, dann kann *ésti gàr êînai* (»Es ist nämlich Sein«) übersetzt werden mit: »anwest nämlich Anwesen«, und zwar das im Sinne der Alétheia »Anwesenheit Gewährende« west an.

Nun bezieht sich dieses »Es west nämlich Sein« (*ésti gàr êînai*) unmittelbar auf *tò eón*. Dieses wäre dann weder das nur nominal verstandene Seiende (Anwesendes) noch bloß das verbal verstandene Sein (Anwesen), sondern besagt einfach, beim Wort genommen, soviel wie »anwesend«, also »anwesend: anwesen selbst« (*t'êòn êmmenai*). Das berühmte Fragment VI, 1 f., lautet dann im Anschluss an Übersetzungen Heideggers: »Nötig ist das Sagen (das Sich-zeigen-Lassen) und das Vernehmen (das sich mit ihm vollzieht): das Anwesend (in seinem) Anwesen (selbst). Anwest nämlich Anwesen (als Anwesenheit Gewährendes); mitnichten aber (anwest) Nicht-anwesen.«<sup>44</sup> *Außerhalb* der Sphäre des Seins, der Wahrheit, ist nichts, ist nichts zu vernehmen. Doch fragt sich: Wie weit reicht dieses Vernehmen und das, weswegen Vernehmung geschieht?

Der rezeptionsgeschichtlich umstrittenste Gedanke des Parmenides ist jener von der Identität von Denken und Sein, der als drittes der Bruchstücke gezählt wird. Heidegger erblickt darin die große Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Sein als Anwesen, und zwar in einem stets denkwürdig bleibenden Selben. Dessen vernehmender Vollzug ist weder die platte Einerleiheit des Gleichen ( $A = A$ ) noch in die Selbigkeit eines Bestandes. Und Sein ist weder das Wahrgenommene noch das bloße Konstrukt des Gewährenden. Heidegger übersetzt hier: »Das Selbe nämlich

42 A. a. O., 206–211.

43 PARMENIDES, Fragm. VI, 1: ἔστι γὰρ εἶναι.

44 *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.* Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 15: *Seminare*, 398; DERS., GA, Bd. 9: *Wegmarken*, Kants These über das Sein, 479.

ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein« und kommentiert: »Denken und Sein gehören in das Selbe und [gehören] aus diesem Selben zusammen.«<sup>45</sup> Verstehen wir unter dem Vernehmen nichts bloß Geistiges oder Übersinnliches, sondern ein Gewahren in gesammenschlicher, leibhafter Offenständigkeit, dann kann gesagt werden: Menschsein waltet als »Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem *übereignet* ist. [...] Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht«. <sup>46</sup> Damit ist einer einseitigen idealistischen Interpretation der Identität von Denken und Sein vorgebeugt, die das Sein in das Denken aufhebt.

Ein phänomenaler und interpretatorisch ergiebiger Schlüssel für das umstrittene Seinsverständnis des Parmenides dürfte wohl der das Fragment 3 näher aufschließende Gedanke sein: »Schau gleichwohl aber: was abwesend (*ἀπεόντα*) ist, dem Gewahrsein ist's sicher anwesend (*παρεόντα*).«<sup>47</sup> Anwesenheit besagt daher nicht nur so viel wie Gegenwart; denn auch Abwesendes spricht uns gegenwärtig in seinem Abwesen an, nimmt uns in Anspruch, ja nimmt uns gegenwärtig mitunter hart mit; es ist in seinen Dimensionen des Nicht-mehr-Gegenwärtigen und Noch-nicht-Gegenwärtigen unmittelbar anwesend, auch wenn wir darauf gar nicht achten. Hier wird ausdrücklich die Blickeinschränkung auf das volle Anwesen von Anwesenden (Seienden), dem in Hinblick auf die Zeitlichkeit der Zeit vermeintlich nur die Gegenwart des ‚jetzt‘ Gegenwärtigen entspricht, gesprengt.

Um das Vernehmen des Anwesens nicht auf ein bloß spekulatives Denken in unleiblicher Geistigkeit abzuspannen,<sup>48</sup> übersetzt *Padrutt* ‚*noein*‘ mit »Gewahren«, es »umfasst alles Wahrnehmen, Erkennen und Einsehen des Menschen und alles Denken an Anwesendes und Abwesendes«. <sup>49</sup> Dem gewahrenden Vernehmen (oder leibhaftig offenständigen ‚Eksistieren‘) ist also auch das Abwesende zugänglich, das phänomenal und nicht spekulativ konstruiert anwesend west. Man könnte daher sagen, der Mensch entspreche dem Sein in einer Spannweite, in der er auch dem Abwesenden gegenüber, das gar nicht – noch nicht oder nicht mehr – gegenwärtig ist, offen ausgesetzt ist und in seinem Anwesen in alles ihn angehende Gewesene und Kom-

45 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 11: *Identität und Differenz*, »Das Satz der Identität«, 36.

46 A. a. O., 39.

47 PARMENIDES, Fragm. VI, 1 (Übersetzung H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 645, dazu 117–119).

48 W. RÖD, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die Philosophie der Antike* 1, 116–122, ordnet auf dieser Linie das Denken des PARMENIDES der erkenntnismetaphysischen Methode erfahrungsunabhängiger, apriorischer Erkenntnis des Seienden zu, welche aus der Denkbarkeit auf die Wirklichkeit schließt, im Gegensatz zur empirischen Methode hypothetischer Wirklichkeitserklärung (= Doxa).

49 H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 697.

mende hineinzureichen vermag. Anwesen wird also über alle bloße Gegenwärtigkeit des Anwesenden hinaus in einer außergewöhnlichen Weite erfahren.

Gegenüber dem gewohnten Verständnis ist solches Wahrnehmen und Denken freilich ungewöhnlich, denn Ersteres schneidet Gewesenes und Zukünftiges vom jeweiligen Gewahren des gegenwärtigen Anwesens bzw. Mit-anwesens als etwas Irreales und Nichtiges ab, das entweder *noch nicht* ist (Zukunft) oder *nicht mehr* ist (Vergangenheit)<sup>50</sup> – kurz, als ob es außerhalb des Seins wäre. Beispielsweise fasst man Tag und Nacht voneinander gesondert auf, ‚denkt‘ bloß an die vergangene Nachtwelt, die nicht mehr ist, oder an die erst hereinbrechende Tagwelt, die noch nicht da ist, statt bei Tag das zarte oder nachträgerische Anwesen der vergangenen Nacht und bei Nacht das Anwesen des noch abwesenden Tages zu gewahren. Doch wie könnte ein Tag ohne Nacht und eine Nacht ohne Tag *sein*?<sup>51</sup>

Wenn wir von *Zenon von Elea* absehen, wurde im frühen Griechentum die Zeit noch nicht chronometrisch als eindimensionales Nacheinander von diskreten Jetzt-Momenten erfahren und gedeutet, sondern nur als ein Kommen und Gehen, als Umschlag von Abwesen in Anwesen oder von Anwesen in Abwesen, als Kreislauf von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Zyklen der Gestirne usw. Und schon damals war man nach dem Lehrgedicht »taub« und »blind« für die Eigentümlichkeit und Weite des einen Anwesens, in dem dies alles zusammengehalten wird. Man taumelte und stürzte sich in Ansichten über voneinander getrennte An- und Abwesende: Völlig benommen vom jeweils Wahrgenommenen und kurzsichtig nahm man Abwesendes (Zukünftiges, Vergangenes) für ein von demselben Anwesen Abgeschnittenes, ein Nicht-Anwesendes, ein Nichts – und das heißt, man hielt Sein für Nichtseiendes. Oder man hielt »Sein und Nichtsein für dies Selbige«, versuchte äußerst vermessen ins Sein zu ‚zähmen‘, »dass wäre, was nicht ist«. Doch ist es völlig vergeblich (fiktiv, fantastisch, irrig usw.), außerhalb allen Seins etwas, das ist, anzunehmen und für ein Anwesendes zu halten.<sup>52</sup> Unter der Voraussetzung der Ungangbarkeit des zweiten Weges ermöglicht die Sphäre des Selbigen, in dem Gewahren und Sein zusammengehören, alles hierin Zusammengehörige, das in seinen kosmi-

50 PARMENIDES, Fragm. VI, 2.

51 Fragm. VIII, 42. Verhalten sich nicht der Fixsternhimmel bei Nacht und das blaue Himmelsgewölbe bei Tag in ihrem Umlauf »gleichwie eine wohlgerundete Kugel« (Fragm. VIII, 43), die man sich nicht in einem vorgegebenen Raum vorzustellen hat, sondern die von einem einzigen Anwesen durchwaltet ist, das alles zusammenhält, selbst aber nicht bewegt ist?

52 PARMENIDES, Fragm. VI, 1 bis VII, 1. – Mit anderen Worten könnte man hier von der Aufdeckung einer bestimmten Weise von Realitätsverweigerung, -flucht oder -verlust reden. Auf die existenzielle Bedeutsamkeit dieser Einsicht kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu H. PADRUTT, *Das Anwesen des Abwesens und seine Bedeutung für die Psychotherapie*.



schen Dimensionen neu zu sichten wäre. Durch den ersten Weg wird vorerst in Erfahrung gebracht, dass und wie das Anwesen (Sein) auf dem dritten Weg der Doxa übersprungen und eingeengt gesehen wird.

Gemäß den Ansichten der Sterblichen hält man gewöhnlich *nur* für unverborgen, dass etwas entstehe und vergehe, dass nun etwas sei und wieder nicht sei, ohne jedoch die Selbigkeit im Ganzen des Anwesens zu gewahren. Dabei wird das Kommen und das Gehen, das Hervorkommen und das Vergehen (das Werden in seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit) von Parmenides keineswegs abgewertet oder gar geleugnet, kann und soll es doch in *seiner Wahrheit* als gewesenes und zukünftiges Abwesend-Anwesendes mitaufgefasst werden. Im Eingang des Lehrgedichtes verspricht ja die Göttin dem Parmenides, er werde »im ganzen [auch] erfahren«: 1. »der Sterblichen Ansichten, welchen nicht innewohnt wahrer Verlass« – im Sinne des Anwesens –, und 2. werde er »verstehen lernen, wie dieses Ansichtshafte in ansehnlicher Weise sein muss, sich durchziehend durchgängig gänzlich«. Es geht in diesem Lernprozess hinsichtlich der Ansichten (*dóxai*) um das »Ansichtshafte« (*tà dokunta*), das »in ansehnlicher Weise« (*dokímos*) für Sterbliche – also wohl auch für Parmenides – *sein muss*. Davon handelt der zweite Teil des Lehrgedichtes (ab Fragment VIII, 50), von dem wir nur wenige Teile besitzen. Er enthält eine kaum verständliche, groß angelegte Kosmologie, die auch auf das Entstehen des Kosmos eingeht. Ein positiveres Verständnis der Doxa, wie die überkommene Entgegensetzung von Sein und Schein bzw. Wissen und Meinen suggeriert, wird jedoch eingangs schon deutlich, wenn wir auf eine Bedeutungsmannigfaltigkeit der Doxa achten, wie sie vom Verbum *dokein* her zu verstehen ist:<sup>53</sup> 1. ‚gerne annehmen‘; 2. etwas so und so ‚ansehen‘, dafürhalten, meinen, glauben, was keineswegs irrig sein muss; 3. im Licht ein Aussehen annehmen, so und so ‚scheinen‘ und ‚gelten‘; 4. Doxa ist der Ruhmesglanz (das Ansehen, der Ruf), in dem man in der Ansicht (Meinung) anderer hervortritt, was nicht notwendig immer ein trügerischer, falscher Anschein sein muss; 5. Ansichten implizieren überhaupt ein Sichzeigen und Vernehmen, ohne dass dessen Wahrheitsanspruch im gewohnten Weltaufenthalt schon ausreichend kritisch begründet wäre.

Das Wesentliche dieser Daseinsgründung ist also das Abwesend-Anwesendsein im Ganzen; es vergeht und verdirbt nicht, weil es nicht mit dem Nichts vermischt ist, denn auch Abwesendes ist gegenwärtig mitanwesend, obgleich es nicht mehr und noch nicht gegenwärtig ist. Gewesenes, das getrennt vom Anwesen in der Gegenwart nicht mehr zu sein scheint, ja auch in keiner Weise gegenwärtig ist, ist als

53 Hier im Anschluss an H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 83 ff.

Abwesendes und nur als solches anwesend, und ebenso ist Zukünftiges, das gegenwärtig noch nicht und so wie ein Nichts zu sein scheint, als noch Abwesendes schon anwesend. In diesem Sinne entsteht auch das Anwesen nicht. Nichts ist und wird *außerhalb* des Bereichs der Anwesenheit anwesend, getrennt vom Anwesen (*tò eón*) oder ein anderes außerhalb des Anwesens sein.<sup>54</sup> Ein solcher dem Sein widersprechender trügerischer Schein bildet sich nur, wenn *Seiende* (ohne jeden Ausschluss ihrer Mannigfaltigkeit oder ihres Kreisgangs) in ihrem An- und Abwesen *getrennt* (summativ und nachträglich zusammengesetzt) aufgefasst werden.

Die ‚para-doxen‘, das heißt, die über allen ansichtshaften Schein und alles Scheinen zum Sein hinausführenden Aussagen im Beginn des Bruchstücks VIII, werden also aufgrund des Abwesend-Anwesendseins verständlich und zudem therapeutisch praxisbestimmend nachvollziehbar: Das Anwesendsein selbst (*tò eón*) kann gar nicht vergehen und nicht entstehen und waltet daher als es selbst »ohne Herkommen« (*ἀγένητον: a-géneton*); es war nicht früher einmal nicht und wird auch später nicht einmal vergangen, nicht sein; es west »ohne Verderben« (*ἀνώλεθρον: anólethron*), ohne aber deswegen immer, unaufhörlich und endlos (im Sinne der *sempiternitas*) zu dauern.<sup>55</sup> Parmenides spricht treffsicher vom Anwesen, nicht wie spätere Schüler oder Interpreten von Dauer oder einem zeitlichen Kontinuum. Das Anwesendsein selbst west durch und durch »nun [und das] ganz zumal« (*νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν: nún éstin hómou pân*), an sich nicht im Kreislauf von Zeiten; es währt als das eine alles zusammenhaltend (*ἔν συνεχές: hèn synechés*). Wir gewahren es nicht durch das, was es zusammenhält, sondern als in sich nicht abstufbare, nicht graduierbare Fülle, »voll« (*οὔλον: oúlon*), als solche im Ganz- und Einheitlichsein, das nicht in einzelne Glieder zerlegbar ist, daher gewissermaßen »eingliedrig« (*μονομελής: monomelés*) und einfach. Bei aller Ortsveränderung ist es unbewegt in geschehender Ruhe (»nicht erzitternd«) und auch »nicht unvollkommen«; zwar ist es ohne zeitliches Ende und örtliche Grenze (*ἀτέλεστον: atéleston*), letztendlich jedoch vollendet »in den Banden der Grenzen der Ananke, die es rings umschließt«, gleich einer »wohlgerundeten Kugel«, die allseitig von der Mitte aus gleichkräftig waltet.<sup>56</sup>

54 Vgl. PARMENIDES, Fragm. VIII, 36f. und 39.

55 Hier gilt es zu lernen, dass den Zugang zu einer zukünftigen Philosophischen Theologie das Sein (Konstituens) und nicht Kontingenzen und Vergänglichkeit des Seienden (Konstituierten) bilden kann. Die ontische Dimension des Werdens und Vergehens, heute der Evolution, ist nicht mit der ontologischen des Anfangs, des Eröffnetseins des Ganzen in seiner Fülle, zu konfundieren.

56 PARMENIDES, Fragm. VIII. – Zur Kugelmetapher vgl. H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 409–426; siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 88f.

1.2.4 *Wahrheit des Seins als Anfang des Glaubens*

Kommen wir wieder zurück auf das Vertrauen zur Wahrheit, das ein zutrauendes Vertrautsein mit dem Unverborgenen ist. Dass dieser trauend-glaubende Aufenthalt im Raum der Unverborgenheit (*pístis alethés*) sich im Gegensatz zu einem Glauben, der Ansichtssache ist, bewährt, ist für das Lehrgedicht des Parmenides nicht mehr als Nebensache abzutun. Daher soll die Frage, wie Glaube und Wahrheit des Seins zusammengehören, nochmals aufgenommen werden. Heidegger betont (allerdings in einer relativ frühen Vorlesung), dass Parmenides Schüler des *Xenophanes* war und die »theologischen Spekulationen« seines Lehrers »enttheologisiert« habe. Außerhalb des Blicks Heideggers blieb damals die mythische Welt der Göttin und ihrer Begleiterinnen. Er hob dort den Bereich des eigenständigen Fragens vom Bereich des (religiösen?) Glaubens *und* des Aberglaubens ab.<sup>57</sup> Dabei übergang er, dass gerade bei Parmenides der Glaube nicht dem Denken den Platz räumt oder das Denken den Glauben suspendiert, sondern dass es vielmehr eine fundamentale Glaubensweise gibt, die in das stets fragwürdige Verhältnis des Menschen zur Wahrheit des Seins wesenhaft hineingehört; dieser Glaube gründet in der Unverborgenheit; ihm ist in ihr Verlass gewährt, d. h. sie ist das die Glaubwürdigkeit Erweckende und Tragende. Das vernehmende Gewahren des Seins ist daher zusammen mit diesem Glauben und aus ihm zu verstehen. *Das Gewahren ist ein glaubendes Sichverhalten, und erst dieses Glauben ist ein angemessen gewahrendes.* Das Glauben als Gewahren ist seinem Wesen nach kein subjektives Erleben oder subjektbezogenes Sichverhalten, auch keine bloße Ansicht, die etwas für wahr, gut und schön hält, sondern ein Wahren, Bewahren und Hüten des Verlässlichen, als welches sich das Sein entbirgt und sich verbergend entzieht, indem es die es Hütenden nach sich und mit sich zieht.

Hervorgehoben sei ein weiteres Wort der Göttin, durch welches das Gesagte noch denkwürdiger wird. Der erste Weg ist nämlich zugehörig der Göttin *Peitbo*, die von der »Unverborgenheit [der göttlichen, unzertrennlich mit ihr] geleitet« wird bzw. ihr Geleit gibt.<sup>58</sup> Dagegen ist der dritte Weg des Meinungs- bzw. Scheinglaubens »ein Weg ganz ohne *peithó*«. <sup>59</sup> Auf ihm ist *Peithó* mit ihrer Wegbegleite-

57 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 62: »Man vergißt, daß wissenschaftliches und philosophisches Fragen nie kontinuierlich heraus [aus dem Bewusstsein?] als Produkt entspringt, sondern eines eigenständigen Fragens bedarf, und in diesem Bereich endet Glauben und Aberglauben im Sein des selbständigen Fragens und Begr[e]iffen[s?] allgemein [?].«

58 PARMENIDES, Fragm. II, 4.

59 A. a. O., II, 6. – Die Textüberlieferung mit *παναπειθέα* (*panapeithéa*), d. h. 'ganz ohne *peithó*', ist strittig, vgl. H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 696 f., Anm. 11, der *παναπειθέα* (*pana-*

rin, der Wahrheit des Seins, offenbar noch nicht dabei. Übersetzt man *peithó* korrekt, aber einseitig mit Überredung oder Überzeugung, dann wäre *Peithó* die Göttin der Überredungskunst, die es nicht mit der Wahrheit hält, sondern uns eher von ihr weg, zu einem bloßen Für-wahr-Halten führt. Das ist der Fall, wenn man jemanden überredet, überzeugt, ihm etwas einredet, ihn beredet (und dadurch fremdbestimmt). Dieses Sichverhalten widerspricht aber der Intention des ersten Weges. Daher muss hier *Peithó* eine andere Bedeutung haben. Wir entnehmen die Bedeutung dem Verbum *πείθειν* (*peithein*), wobei zu berücksichtigen ist, dass das ältere *πείθειν* und die jüngere *πίστις* (*pístis*) miteinander verwandt sind. *Πείθειν* kann lexikalisch in den verschiedenen Formen des Zeitwortes *aktiv* nicht nur überzeugen oder überreden, sondern auch trauen, vertrauen, zutrauen, Glauben schenken heißen, und zudem *passiv* (*πείθεσθαι*) folgen und gehorchen (mitgehen, begleiten!). Es ist daher missverständlich, die parmenideische *Peithó* sich wie üblich als ‚Göttin der Überredung‘ (zum Für-wahr-Halten) vorzustellen.

Sie ist mythisch verstanden – meist im Gefolge der Liebesgöttin Aphrodite – *eber* Göttin der Überwindung von Abneigung oder Sprödigkeit. Ohne herabziehenden Beiklang ist sie »das Für-sich-Einnehmen«,<sup>60</sup> sie stimmt Menschen um, die sie für sich einnimmt; aber sie täuscht und verführt sie nicht, sondern öffnet für diejenige Liebe, die sehend macht.<sup>61</sup> Unterstellt man Parmenides, dass der von der *Peithó* (lat. *Suada!*) eröffnete Weg ein Weg der Überredung (des Überredetwerdens) ist, dann kommt man auf ihm zu einer Überzeugung, der eine problematische, abstufbare Meinungsgewissheit eigen ist. Ist *Peithó* im Mythos jedoch eine Göttin, dann besagt dies mindestens, sie ist weder Chiffre, Symbol noch Allegorie, sondern sie ‚west‘ als das, was hier geschieht: *Unverborgenheit, die für sich einnimmt in untrüglicher und vertrauensbildender Verlässlichkeit und Glaubhaftigkeit*. Der erste Weg (dass Sein west und dass Nichtsein nicht west) ist daher kein ‚Weg der Überzeugung‘, der Erkenntnisgewissheit suggeriert, und schon gar nicht jener der entmündigenden Persuasion, sondern der für ein Trauen einnehmende Weg, der vertrauensbildende Weg des in seiner Verlässlichkeit unerschütterlich gegründeten Seinsglaubens. Dem entsprechend ist der dritte Weg (noch ohne Revision durch den ersten und zweiten!) »ganz ohne *peithó*«, kein Weg des gegründeten Zutrauens in die Unverborgenheit des untrüglichen Anwesens. Somit bedeutet hier *peithó* ungefähr dasselbe wie *pístis*. Das Sein

---

*peuthéa*) vorzieht, was mit »ganz ohne Kunde« zu übersetzen ist. Doch ziehe ich die symmetrische Textparallele ‚*peithó/ganz ohne peithó*‘ einer angeblich sicherer überlieferten vor, da sie sich in den Sinnzusammenhang der *pístis alethés* fügt.

60 H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, 103.

61 Vgl. auch H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 98 f., 152.

(*eón*) ist »ohne Anfang (*ἀναρχον*) und ohne Aufhören. Entstehen und Vergehen sind verschlagen. Es verstieß sie der Verlaß auf das Wahre (Unverborgene)«. <sup>62</sup> Die Pistis verbannt hier Entstehen und Vergehen des Seins, und zwar ähnlich wie in *Fragm. VIII, 14*, die Dike, die Göttin ,Gerechtigkeit‘, so »rückt die Pistis auch nahe heran an die Mächte Dike, Ananke und Moira [...]. ,Glaubwürdigkeit‘ und ,Zuverlässigkeit‘ seien mögliche Namen für eine solche Macht«. <sup>63</sup>

Man muss sich vor einer modernisierenden Interpretation hüten, die Parmenides die Absicht einer ontologischen Begründung wahrer und gewisser Erkenntnis unterstellt, wie sie ein Erkenntnissubjekt bei restlos sachlicher Begründetheit und damit Unbezweifelbarkeit solcher Erkenntnis in Urteil oder Aussage über einen (objektiven) Sachverhalt besitzen würde. <sup>64</sup> Eine auf *Überredung* (Überredungskunst) beruhende und daher nur bedingt verbindliche Glaubensüberzeugung oder Glaubensgewissheit kommt hier daher nicht infrage. <sup>65</sup> Wie sollte sie auch eine Unterscheidung zwischen wahrem Glauben und einem Glauben, der nur Ansichtssache ist, gestatten? Eine solche Form von Gewissheit würde zu den Ansichten der Sterblichen über das allem Anschein nach Wahre und Unwahre gehören. Dem wird jedoch die Verlässlichkeit des sich entbergenden Anwesens, das einen ins Vertrauen

62 PARMENIDES, *Fragm. VIII, 27* (Übersetzung: K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, 82).

63 H. PADRUTT, *Und sie bewegt sich doch nicht*, 747, Anm. 25.

64 Die Übersetzung von *Pistis alethés* mit »wahre Gewissheit« bei DIELS-KRANZ, DKF Bd. 1, 230, entspringt einer gnoseologischen Verstehensrichtung, die F. WOLFRAM in »*Wahre Gewissheit*« beeindruckend interpretiert hat. Doch Gewissheit ist kein Grundzug des unmittelbaren Erscheinens und Vernehmens der Offenheit des Anwesenden, sondern nur eine der abgestuften Weisen, wie sich jemand in der Rolle des Erkenntnissubjekts hinsichtlich der Sicherstellung sachlicher Begründetheit und damit der Unbezweifelbarkeit seines Erkenntnissubjekts eines Sachverhaltes (eines gegenständlich Vorhandenen) in Bezug auf sich vorstellt, vergewissert und als Vorgestelltes weiß. Gewissheit ist auf diese Weise nur Gewissheit (Evidenz) über ein Erkenntnissubjekt von Wahrheit als Übereinstimmung durch Vorstellungen (Urteile, Aussagen) im Erkenntnissubjekt und den Sachen selbst. Ingeheim begleitet sie der Wille, sich nicht zu täuschen. Sie ist hinsichtlich des alles Übereinstimmen ermöglichenden ,Eksistierens‘ in der Unverborgenheit des Seins ein nachträgliches, das Erkennen an ihm selbst begleitendes Phänomen, das geeignet ist, den zwischen vermessener Erkenntnisicherheit und Zweifel Taumelndem auf dem notwendig zu begehenden ,Weg des Scheins‘ durchzumanövrieren. Gewissheit rückt dann in der neuzeitlichen Philosophie (insbesondere der Transzendentalphilosophie) zum Fundamentalbegriff der Erkenntnis auf, wodurch Wahrheit zur Gewissheit (der Urteile und Aussagen) wird. Vgl. dazu M. HEIDEGGER, GA, Bd. 6.2: *Nietzsche II*, 383–391 u. ö. Um PARMENIDES angemessener zu verstehen, macht es in Hinblick auf das vertraute Innessein sich entbergend-verbergenden Seins viel Mühe, sich von diesem im Grunde überholten Sog des Ideals zweifelsfreier Gewissheit alles Wissbaren als dem Maßgebenden zu befreien.

65 *Überzeugung* kann zum Glaubenstypus der *fides testimonialis* gehören, einem festen bzw. starken Glauben, der dadurch begründet wird, dass man jemanden bei Gericht durch glaubwürdige Zeugen überführt, ist aber auch ein tragender Grundzug der Weltanschauungen, dazu siehe unten zweiter Hauptteil, 3.5.2.

zieht, schroff entgegengesetzt. Die von der Wahrheit begleitete Peithó ist also bei Parmenides nicht die suggestiv-beschwörende Kraft, die jemanden, der ihr zuhört, beredet, überredet und überzeugt und so ein Für-wahr-Halten als Meinung und feste Glaubensüberzeugung induziert, sondern die in ihrer Göttlichkeit (als θεῖον) erfahrene, unauffällig waltende »Macht des Nahebringens«<sup>66</sup> der Unverborgenheit, wie sie im Wort der Göttin und des Dichters bezeugt und aufgezeigt wird.

Nach dem bisher Gesagten ist deutlich geworden: Weitab von der späteren philosophischen Bestimmung des Glaubens, die ihn im Horizont von Wissensformen und Gewissheitsabstufungen bestimmt, fängt die abendländische Philosophie schon früh mit dem glaubenden Vertrauen in die Wahrheit an, d. h. mit dem Sichaufhalten in ihr und mit einer Eingenommenheit durch und für sie als einer Gesamt- und Grundhaltung. Dem entsprechend ist dieser Glaube nicht (wie beim Meinungsglauben) aufzuhebende Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis, sondern umgekehrt, das Glauben nimmt seinen Anfang in der Wahrheit des Seins selbst. Das Glauben fängt mit der Wahrheit als Unverborgenheit des Seins an, auf dessen bergendes Wesen Verlass ist und auf dessen uns Zugetrautes und Anvertrautes wir uns ohne jedes Schwanken (Zittern) verlassen können. Das bedeutet weiter, dass auch »das Verhältnis von Denken und Sein in der Wahrheit [...] ein Glaubensverhältnis«<sup>67</sup> ist. In diesem Glauben erschließt sich aus der Zugehörigkeit zum Sein erstlich die Fülle des Anwesenden dem *gewahrenden Vernehmen*. Das Vernehmen ist ein Vernehmen in der Haltung glaubend-vertrauender Eingelassenheit in die Unverborgenheit. Nicht das Wissen wird, wie gewohnt, dem Glauben als Nichtwissen, Wahrscheinlichkeitswissen oder Autoritätsgläubigkeit entgegengesetzt, sondern das Glauben als Vertrauen (Sichverlassenkönnen) auf Unverborgenes (*pístis alethés*) ist *vernehmendes Gewahren* der Verlässlichkeit des Seins. Es steht im betonten Gegensatz zu den Ansichten, die für wahr, gut und schön gehalten werden, wie sie den im Anschein von Wahrheit sich aufhaltenden Sterblichen eigen sind.

### 1.3 Grund-Vertrauen als Grund-Erfahrung

Was in der Philosophiegeschichte gewesen ist, Menschen eingenommen und bewegt hat, ist kein Vergangenes. Vielleicht lässt sich ein Nach- oder Anklang an das von Parmenides angesprochene Seinsvertrauen wiederentdecken, wenn wir auf

66 H. BOEDER, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, 135.

67 F. WOLFRAM, *Glauben – nicht ohne Forschen*, 146.

die Grund-Erfahrung von Erstgegebenheiten unseres eigenen Lebensweges näher eingehen. Gewiss nähern wir uns dabei nicht nur der Ursprungsdimension des parmenideischen Denkens an, sondern wir entfernen uns auch von ihm. Erstgegebenheit ist vor allem, dass wir *Zeit* zu sein haben, weil sie uns *gegeben* ist. Dabei rückt etwas in das Licht, das Parmenides so noch nicht gedacht hat: dass es Anwesen (Sein und Zeit) *gibt*. Das kommt uns konkret in den Blick nur durch uns selber, nicht ohne jeweils dein und jeweils mein Daseins Ganzes, wie es sich in Lebensaltern erstreckt und entfaltet. Denn mit dir und mit mir hat jeweils ein neues Dasein in der Welt seinen Anfang genommen. Dieser Anfang ist der konkrete Grund meines eigenen Daseins, meines Menschseins, das sich vom pränatalen Beginn bis zum Tod im Weltbezug erstreckt. Wie steht es hier konkret mit dem anfänglichen Glauben? Kennen wir nicht das Glauben bzw. verschiedene Glaubensweisen aus unserer persönlichen Glaubensgeschichte? Ist diese nur etwas Episodisches oder etwas das Daseins ganze notwendig Durchwaltendes?

Mit wachsendem Abstand zu der Parmenides entstellenden Eleatenschule und deren späteren Interpreten könnte man hier versuchen, an seinen ersten Weg und die Glaubensweisen des wahren Glaubens (in Abhebung von den bloß ansichtshaften) anzuknüpfen und ihren ‚Sitz im Leben‘ neu zu erkunden. Die leitende Frage wäre demnach: *Ist es zutreffend, dass für uns selbst und unseren Lebensweg die Wahrheit unseres Seins mit einem anfänglichen Glauben ihren Anfang nimmt?* Kämen wir hier einen Schritt weiter, dann könnte das auch nachträglich gegenüber Parmenides helfen, den schwelenden Verdacht spekulativer Verstiegenheit zu entkräften.

Aus den zahlreichen Überlegungen zum Glauben und Vertrauen, die besonders aus der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts stammen,<sup>68</sup> sei hier, diese weiterführend, hervorgehoben:

1. *Vertrauen*, das sich in der Kindheit *aus dem Grund des Daseins erhebt*, vergeht nicht, sondern es bleibt *anwesend*, obgleich es sich in allen Phasen durch Krisen hindurch zeitlebens wandelt. Legt das nicht nahe, dass es als Grund-Vertrauen in der Wahrheit des Seins gründet?
2. Zum Grund-Vertrauen gehört wesentlich die Auseinandersetzung mit einem Grund-Misstrauen, was die Einsicht in die unentrinnbare Verflochtenheit der

68 Vgl. Literaturangaben im Artikel *Vertrauen* von T. GLOYNA, in: HWP, Bd. 12, 987 f., sowie den Artikel *Vertrauen 1* von M. WEIMER, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 4, 1169 ff.

beiden zu gehenden Wege (Wahrheit des Seins und des Scheins) für das volle Menschsein vertiefen könnte.

3. Der Sein erschließende Sinn des Grund-Vertrauens ist nicht nur eine Weise, sich auf das Sein des Da-Seins in seiner Wahrheit zu verstehen, sondern auch als eine unmittelbar Sein erschließende menschliche Grundbefindlichkeit zu würdigen.

### 1.3.1 Grundvertrauen und Lebensalter

Ausgehend von der psychoanalytischen Metapsychologie und therapeutischen Praxis wurde die bedrängende Bedeutung der gegenwärtigen Anwesenheit des in frühen Lebensphasen Gewesenen, insbesondere des Verdrängten, das in chronologisch abstrakter Hinsicht längst vergangen – und das heißt doch: nicht mehr real – ist, für die gegenwärtige und zukünftige psychosoziale und -kulturelle Entwicklung entdeckt.<sup>69</sup> Daran anknüpfend entwarf der dänisch-deutschstämmige Amerikaner *Erik Homburger Erikson* (1902–1994) ein umfassendes, interkulturell relevantes Modell menschlicher Lebensalter vom Säuglingsalter bis zum Tode. Er arbeitete dabei spezifische Aufgaben der jeweiligen Lebensphasen heraus, wobei außerordentlich verschieden verlaufende *Lebenskrisen*, Konflikte oder weniger dramatische Übergänge von einer Phase zur anderen weiterführen. Sicher war für Erikson selbst, der nach der Trennung der Eltern in der Familie des Kinderarztes Theodor Homburger aufwuchs und 1933 als Jude emigrierte, Identität ein Lebensthema. Doch in der Rezeptiongeschichte rückte das Thema der Selbstwerdung (Identitätsbildung) einseitig in den Vordergrund, wobei es für Erikson darum ging, dass die ‚Stadien auf dem Lebensweg‘ der Identitätsbildung nicht ohne erneuernde Aufnahme und wirkliche Neu- und Weiterbildung eines in früher Kindheit erlernten Grund-Vertrauens (*versus* Grund-Misstrauens) möglich sind. »Mit ‚Vertrauen‘ meine ich das, was man im Allgemeinen als ein Gefühl des Sich-verlassen-Dürfens kennt, und zwar in Bezug auf die Glaubwürdigkeit anderer und die Zuverlässigkeit seiner selbst.«<sup>70</sup>

Was uns Erikson hier sehen lässt, sprengte vor dem Hintergrund der Existenzphilosophie den Interpretationsrahmen damals etablierter orthodoxer Psychoanalyse, und zwar schon deswegen, weil er sein Entwicklungsmodell ausdrücklich als

69 Dazu vgl. H. PADRUTT, *Das Anwesen des Abwesens und seine Bedeutung für die Psychotherapie*, sowie vom VERF., *Zum Verständnis der Zeitlichkeit in Psychoanalyse und Daseinsanalytik*.

70 E.H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, 62.



*epigenetisch* (geschichtlich) verstand, d. h., die späteren Lebensphasen werden nicht am Leitfaden der Libidoentwicklung kausal-ätiologisch aus früheren Phasen *präformistisch* hergeleitet, sondern das Dasein entfaltet sich als Ganzes in sich zeitigenden »Teilen«, eigenständigen Lebensphasen, die echte Neubildungen darstellen.<sup>71</sup> Als Schüler von *Anna Freud*, bei der er eine Lehranalyse absolvierte, erschloss sich Erikson ihre Ich-Analyse, welche das Ich nicht für völlig aus dem apersonalen Es ableitbar hält, sondern Wahrnehmung, Gedächtnis, Sprache, Lernen, Autonomie usw. in Auseinandersetzung mit der Mitwelt sich entwickeln lässt. Anna Freud bezog auch die postödipale Entwicklung mit ein, die in Eriksons Modell der Lebensalter über die Adoleszenz hinaus bis zum Lebensende weitergeführt wurde.

Die nachfolgende kritisch weiterführende Relektüre dieses Modells erblickt in der Entfaltung von Lebensaltern einen erfahrungsgesättigten Aufriss des Daseinsganzen, insoweit ihm wesenhaft die Möglichkeit eigen ist, mit dem eigenen Selbstsein in einer Mannigfaltigkeit von Weisen der Selbstentfaltung vertraut *zu sein* und ihm im Vertrauen phasenspezifisch vertrauensbildend zu entsprechen. Diese ontologische Auslegung wird Erikson freilich nicht als seine Auslegungsabsicht unterstellt.<sup>72</sup>

71 E. H. ERIKSON, *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*, 10: Um das Wachstum zu verstehen, ist »das *epigenetische Prinzip* heranzuziehen, das vom Wachstum der Organismen in utero abgeleitet ist. Mit einer Verallgemeinerung sagt dieses Prinzip aus, daß alles, was wächst, *einen Grundplan* hat, aus dem die Teile erwachsen, wobei jedes Teil eine Zeit des Übergewichtes durchmacht, bis alle Teile zu einem funktionierenden Ganzen herangewachsen sind«.

72 In ihr ist unser Selbstseinkönnen die eigenste Seinsmöglichkeit, die sich als einigend-differenzierende, zum Nicht-Identischen offene Bezugsidentität von Mensch und Sein entfaltet – also nicht als unwandelbarer, identischer Kern der Person zu postulieren, was zu Recht abgelehnt wird. Hingegen gibt es verschiedenste Seinsmöglichkeiten und Weisen der Entfaltung eben dieses meines eigenen Selbstseinkönnens, wie es für mich als Selbstseiendes inmitten von Seienden charakteristisch ist. Das jeweilige Lebensalter, in dem jemand sich erfährt und in dem Andere meist erkenntlich sind, setzt die menschliche Identität des Bezugs in Weltoffenheit voraus. Als Erwachsener bin ich es selbst und ist es kein anderer, der früher einmal (pränatal, als Säugling usw.) gewesen ist und sich jeweils in einem komplexen Identitätsstatus artikuliert hat. Zu beachten ist hier, dass im Wort ‚Status‘ das lat. *status*, ein altes Wort für ‚sein‘, mitspricht. Aber dieses Sein ist ein Sein des Menschen, und nicht umgekehrt ist ein komplexes Geschehen von Identitätsbildungen das Subjekt, von dem das Menschsein ausgesagt wird. Auch ist der Identitätsstatus der Lebensalter nicht wie beim Patchwork eine *hergestellte* (gemachte, inszenierte, je neu zu erfindende: Selbsterschaffung, Autopoiesis), sondern eine jemandem zugehörige, geschichtlich *gewachsene* Weise seines Identischseins. Dazu gehört, dass jemand schrittweise existenziell eine gewisse Verantwortung dafür zu übernehmen und zu tragen lernt, *wie* er der ist, der er ist bzw. wie er das ist, was er ist. Der spät- oder postmoderne Sinn für die Pluralität, Veränderung und Verwandlung von Identitäten und Identifizierungen schließt aber das Einssein und die Einzigartigkeit meines und deines jeweiligen menschlichen Selbstseins nicht aus. Die Antwort auf die an jemanden gerichtete Frage ‚Wer bist du?‘ mit ‚Wir sind viele‘ (vgl. Mk 5,9), seine / ihre *multiple* Identität, setzt immer voraus, dass jemand *sich selbst*, so widersprüchlich er sich auch erfahren mag, uns mitteilt. Er enthüllt sich in seinem Menschsein. Dieses ist das Subjekt der Selbstentfaltung in Lebensaltern und diese wiederum sind das Subjekt unzähliger länger oder heutzutage kürzer dauernder Teil-Identitäten (als Gegenstand der Sozialpsychologie). Wenn hier die (an

Schon im Säuglingsalter erblickt Erikson eine erste Phase der »Annäherung an das *Leben*«,<sup>73</sup> d. h. an das *Existieren als wahres Selbst* (*personal identity*), wobei es hier unwichtig ist, dass Erikson das Verhältnis von Ich-Identität und persönlicher Identität der Existenz nicht befriedigend geklärt hat und dieses umstritten ist. Die Ich-Identität ist nach Erikson mit dem Erreichen der Adoleszenz erworben bzw. erwerbbar, aber keineswegs abgeschlossen, da sie sich in nachfolgenden Phasen weiter entfalten kann. Jede Identitätsbildung, auch die infrage gestellte, gebrochene, zersplitterte (und die gegen Erikson geltend gemachte bereichernde ‚Patchwork-Identität‘), hat stets die das Leben durchwaltende persönliche Identität zur Voraussetzung. Sie wird sozialpsychologisch etwas dürftig bestimmt als »Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen«. <sup>74</sup> Die philosophische Frage nach dem Wer des eigenen Seins und dem Wesen der Identität bleibt methodisch korrekt ausgeblendet. <sup>75</sup>

---

sich abstrakten, unter fachwissenschaftlichen Formalobjekten gewonnenen) Identitätsaspekte hypostasiert werden, dann werden das Menschenwesen, seine Lebensalter und die darin vorfindlichen Identitätszustände miteinander verwechselt. Der Mensch wird dann für ein subjektloses Konglomerat von Zuständen gehalten. ‚Wir sind viele‘ ist dann kein Aufschrei, kein Bonmot, kein empirischer oder psychiatrischer Befund mehr, sondern eine ideologische, pseudowissenschaftliche Aussage, der die Ganzheitskonzeption radikaler Pluralität zugrunde liegt – siehe vom VERF., *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 508–513. Eine Berührung mit dem von *Parmenides* angedachten Ganzen des Seins ist insofern gegeben, als Sein für Nichtsein oder Sein und Nichtsein für dasselbe gehalten werden, wenn nicht die Zusammengehörigkeit zwischen dem jeweils eigenen Selbstsein in der Selbigeit seines Anwesens und dem davon abstrahierten ‚Ansichthaften‘ der ‚Ansichten‘, wie es in »ansehnlicher Weise« sein muss, bedacht wird.

73 E. H. ERIKSON, *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*, 16.

74 E. H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, 18.

75 Zur vieldeutigen Metapher von ‚Collage-‘, bzw. ‚Patchwork-Identität‘: Innerhalb der neueren Sozialwissenschaften wird meist vorausgesetzt, dass jeder Mensch vor der Aufgabe steht, sich für sich und zur Anerkennung durch Andere als identisch darstellen zu müssen. Dafür sind heute nicht mehr Gesamtmodelle der Sinnversorgung oder Identitätspanzer gesellschaftlich maßgebend und aufgegeben, sondern geradezu signifikant erscheinen mehr oder weniger kreativ zusammengestellte Identitäten von Fragmenten der Sinnfindung und Selbstwahrnehmung, also *Teilidentitäten*, die sich im ständigen Umbau der Identitätszustände befinden und teilweise auch widersprüchlich sein können. Als Theoretiker der Identität, die den inneren Zusammenhalt (Kohärenz) als zu erarbeitendes Konstrukt ansieht, hat H. KEUPP, *Diskursarena Identität*, 34, Identität als »ein Projekt, das zum Ziel hat, ein individuell gewünschtes oder notwendiges ‚Gefühl von Identität‘ (*sense of identity*) zu erzeugen«, definiert. Das zu Definierende kommt in der Definition vor; es bleibt also durch diesen Definitionsfehler ungeklärt, nur geahnt und vorausgesetzt. Gewiss überschreitet die philosophische Klärung des Wesens von Identität (als ein axiomatischer Denkanfang der Ontologie) die Kompetenz jeder Fachwissenschaft. Doch hier geht es nur um das in den anthropologischen Fragen ‚Wer bist du?‘ und ‚Wer bin ich?‘ Gefragte, das der ontologischen Klärung nachgeordnet ist. Die Antwort auf diese Fragen ist doppeldeutig; sie kann 1. bedeuten: Ich bin es selbst (derselbe, der in der Selbigeit meines Anwesens Anwesende, also ein Jemand, ein Wer, nicht ein Was). Ich existiere als Mensch weltoffen, dem

Für die hier beabsichtigte weiterführende Deutung sind die unverkennbaren Anklänge an *Søren Kierkegaards* Existenzphilosophie in Eriksons Denken zu beachten:<sup>76</sup> Existenz ist bei Kierkegaard die dem menschlichen Dasein eigentümliche Vollzugsweise, das eigene Sein des Selbst frei verantwortlich (existenziell) übernehmen zu müssen und zu können, und zwar indem es sich selbst zu sich selbst verhält und sich in diesem Sich-verhalten-Können nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu seinem Grund und Ursprung verhält. Es will es selbst sein, indem es sich in der Macht gründet, die es gesetzt hat.<sup>77</sup> Die religiöse Dimension ist für ein Verständnis der wahren Identität wesentlich.<sup>78</sup> Dazu führen die ,Stadien auf dem Lebenswege‘; es sind Lebensgrundhaltungen, die naiv-ästhetische und die ethische, die in eine Lebenskrise führen und ohne Übergang, durch einen qualitativen ,Sprung‘, in das religiöse (letztlich christliche) Stadium führen. Zum Eigentümlichen der Kierkegaard-Rezeption Eriksons gehört seine Offenheit für Religion und die methodische

---

Bestand nach als leibhaftiges Selbstseiendes, das seinem Selbstsein nach in Bezugsidentität mit dem Sein alles Seienden steht, an dem es partikulär teilnimmt. 2. Aufgrund meiner weltweiten Bezugsidentität bin ich jeweils selber da, in der Weise der pluralen Ausübung meiner leibhaftigen Bestands- und Bezugsidentität, die notwendig in sich plural verfasst ist. Da ist jemand beispielsweise die auf dem Handy *Angerufene*, eine gerade dabei *Sitzende*, eine *Studentin* der Soziologie, die als *Aushilfe* sich mit ,Hier Arztordination Dr. Krauthappl‘ meldet (die Stimme sagt, es ist eine *Frau* im Lebensalter einer *Erwachsenen*) usw. Unzählige Vollzugsmodi des Daseins, und zwar eines Aufgehenlassens des Existierens in das, was man (du, ich, wir) betreibt und besorgt, auch eines Aufgehenlassens in Verhaltensweisen eines anderen Daseins (Identifikationen), kommen hier infrage. Von ihnen kann ich nicht behaupten, dass deren patchworkartige Summe *mich selbst* oder irgendjemand anderen selbst ausmachen würde, außer ich sehe von der solche Gesamtaussagen ermöglichenden Vertrautheit mit meiner Welt ab, wie sie als Welt-Offenheit im Miteinanderdasein wesentlich mein Menschsein bestimmt und allen Selbstherstellungsversuchen zugrunde liegt. Obwohl ich eigentlich in keiner dieser Existenzmodi ganz ich selbst bin, so kann ich doch in jeder Verhaltensmöglichkeit teilweise *selbst* anwesend sein, sogar dort noch, wo ich auf der Flucht vor dem existenziell zu verantwortenden Selbstsein bin.

- 76 Man übersehe nicht ERIKSONS dänische Herkunft und Umgebung ein knappes Menschenalter nach KIERKEGAARDS Tod. R. COLES, *Erik H. Erikson. Leben und Werk*, 21–29, weist auf die philosophischen Ursprünge Eriksons hin und räumt KIERKEGAARD den ersten Platz ein. Vgl. K. R. ALLEN, *Identity and the individual: Personhood in the thought of Erik Erikson and of Søren Kierkegaard*. ERIKSONS gute Kenntnis und Wertschätzung des Urteils KIERKEGAARDS wird besonders in seiner Psychografie *Der junge Mann Luther* deutlich (hier u. a. 13 f., 16, 63, 76, 265 f.), wo er zustimmend aus den Bden. X bis XI, der *Efterladte Papirer 1833–1855* von S. KIERKEGAARD zitiert, hg. 1869–1881. Beispielsweise vergleicht ERIKSON hier (136) LUTHERS und KIERKEGAARDS adoleszente Identitätsbildungen historiografisch miteinander: Die Vater-Sohn-Beziehung kehrt beim reifen LUTHER wieder, sofern »Gott für den einzelnen Menschen nur durch das Symbol der Passion seines Sohnes zu erkennen« sei. In dieser (wohl nicht unproblematischen) Bestimmung der *Existenz des Einzelnen* sieht ERIKSON ausdrücklich KIERKEGAARDS »Existentialismus« (genauer müsste es heißen »christliche Existenzphilosophie«) vorweggenommen.
- 77 Zu Würdigung und Kritik an der mangelnden Mitmenschlichkeit *dieser* Selbstkonzeption durch F. EBNER vgl. vom VERF., *Personales Sein und Wort*, 64–66, 70–72.
- 78 Vgl. den von U. SCHWAB hg. Sammelband *Erikson und die Religion. Beiträge zur Rezeption der Theologie Erik H. Eriksons in der Gegenwart*. Hier besonders H.-J. FRAAS, *Erikson und die Religion*.

Perspektivierung Kierkegaard'scher Existenzphilosophie der Selbstwerdung der/des Einzelnen im Horizont von Psychoanalyse, klinischer Psychologie und Soziologie.

Die Kraft, die Kierkegaard aus dem christlichen *Glauben* im ‚Sprung‘ aus der Verzweiflung schöpft, findet bei Erikson ihr Gegenstück und mitbegründendes Fundament in der erfahrungsnahen Annahme eines allgemeinmenschlichen *Grund-Vertrauens*. Dieses tritt, um die mitmenschliche Dimension wesentlich erweitert, bereits im Säuglingsalter in Erscheinung. Auch dadurch überschreitet Erikson die individualistische Sicht der frühen Psychoanalyse, welche die frühe Säuglingsphase auf den oral zentrierten libidinösen Beziehungsmodus (Welt des Mundes, Saugens, Gestilltwerdens, der Mutterbrust, des Lutschens und Beißens als Lustquelle) einengt und darin den Entstehungsgrund sprachlicher Kommunikation erblickt. Erikson kannte übrigens die von René Spitz untersuchten tragischen Erfahrungen mit der Hospitalisierung gut versorgter Kleinkinder, die zeigten, dass erst persönliche Zuwendung die An- und Aufnahme von Nahrung sowie korrespondierende Vertrautheit mit einer verlässlichen Mitwelt ein gesundes auf- und hinnehmendes Verhalten ermöglichen.<sup>79</sup>

Das Grund-Vertrauen (*basic trust*) charakterisiert Erikson als »Sinn« (*sense*), der als Einstellung zu sich selbst (*attitude toward oneself*) auf die *Erfahrungen* des ersten Lebensjahres zurückgeht, und sich auf diesem Weg des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens sich 1. auf sich selbst (im Selbstvertrauen), 2. auf die versorgenden Personen und 3. auf die Welt bezieht. Das Vertrauen (*trust*) hat somit in dreifacher Hinsicht einen tragenden Grund (*basis*): in der Hinnahme seiner selbst, in den für es Sorge Tragenden sowie in der Welt des Säuglings.<sup>80</sup> Dieser gewinnt das Gefühl, er dürfe sich auf die Vertrauenswürdigkeit, »die Zuverlässigkeit seiner selbst« (*trustworthiness as far as oneself*), und die Wahrhaftigkeit, die »Glaubwürdigkeit anderer« (*reasonable trustfulness as far as others*), verlassen.<sup>81</sup> Die postnatale erste Lebensphase wird auf eine sich durchhaltende Basis bezogen, auf die eigene Existenz, das Dasein, oder genauer: das Daseiende im Mitsein und im (nicht näher charakterisierten) Weltbezug. Der interpretative Schritt zu dem darin implizierten In-Anspruch-genommen-Werden durch das verlässlich Grund gebende Sein ist hier nicht weit. Im Grund-Vertrauen Eriksons können wir ein auf der Grund-Erfahrung beruhendes Seins-Vertrauen erblicken.

79 Vgl. E. H. ERIKSON, *Kindheit und Gesellschaft* (= *Childhood and Society*), 74, Anm. 10.

80 E. H. ERIKSON, *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*, 15 (= *Growth and Crises of the »Healthy Personality«*, 101).

81 Die spezifische Artikulation und Einübung in die Verlässlichkeit des Daseinsgrundes (‚Geerdetsein‘) in der Säuglingsphase kennt eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen, man denke nur an das mitmenschliche Offen- und Gegenübersein im Gehaltenwerden (*holding*) und Getragenwerden, das im tierischen ‚Tragling‘ weltärmere Vorstufen besitzt.

Eriksons Grund-Vertrauen ist nicht, wie man meist missverständlich übersetzt, bloß ein ‚Urvertrauen‘, eine Art erste, angeborene, noch naive und blind wirkende Vertrauensseligkeit, die primär Frucht biologisch-organischer Reifung oder einer präformistisch gesteuerten Abfolge wäre, und später allerdings zwangsläufig enttäuscht werden müsste, sondern es ist primär ein lebensgeschichtliches Phänomen, eine phasenspezifische Antwort auf die jeweilige im Sein gegründete Existenz-Erfahrung. Da das von Erikson hervorgehobene Grund-Vertrauen im Säuglingsalter für ihn ausdrücklich Vorform für spätere Formen des Grund-Vertrauens ist, die in epigenetischer Sicht Neubildungen und nicht bloße kausale Auswirkungen sind, ist das Grund-Vertrauen nicht nur einer einzigen, der ersten, Phase im Lebenslauf zuzuschreiben, sondern es artikuliert sich als Daseinsmöglichkeit und Lebensgrundhaltung in allen Phasen und durch alle Phasen hindurch.

Entgegen manch eingeschränkter Rezeption Eriksons gehört zum Grund-Vertrauen ein *Grund-Misstrauen* (*basic mistrust*). Damit ist nicht etwas gemeint, das dadurch entsteht, dass missleitetes oder blind gewagtes Vertrauen erschüttert, verletzt und enttäuscht wurde, also eine ungesunde misstrauische Lebenseinstellung, sondern eine für die gesunde Identitätsbildung notwendige, das Grund-Vertrauen begleitende Sorge und Vorsicht. Damit wird ein Vermögen der Einsicht in die Grenzen des Vertrauens angesprochen, das einen vor der Abkehr vom tragenden Grund bewahren kann. Wenn das Misstrauen gesund ist und nicht hypertrophiert, bewahrt es einen vor Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit ebenso wie vor Verzweiflung und Marasmus u. Ä. Daher müsste nach Erikson im Verhältnis zwischen Grund-Vertrauen und Grund-Misstrauen eher die Seite des Grund-Vertrauens überwiegen.

Die Lösung des Kernkonflikts zwischen Grund-Vertrauen und dem es begleitenden Grund-Misstrauen in Bezug auf das Dasein als solches ist für Kind und Mutter die (postnatal) erste Aufgabe.<sup>82</sup> So ist beispielsweise das fröhliche Herumhopsen (*hop*) ein Wagnis, für das man sich auf das Grund-Vertrauen im Sinne von Zutrauen (*confidence*) verlassen können muss, und zwar innerhalb eines von der Mutter aufrechterhaltenen Hoffnungsspielraumes zwischen Gewähren und Verbot.<sup>83</sup> Dieses Zutrauen kann aber durch ein hoffnungsloses Unbehagen oder Kommunikationsversagen in Gefahr geraten. Auf einer höheren Stufe zwischen Kindheit und Erwachsenenalter erneuert sich in der Adoleszenz die Fähigkeit, jemandem zu trauen

82 E.H. ERIKSON, *Childhood and society*, 249: *The firm establishment of enduring patterns for the solution of the nuclear conflict of basic trust versus basic mistrust in mere existence is the first task of the ego, and thus first of all task for maternal care.*

83 E.H. ERIKSON, *Der vollständige Lebenszyklus*, 76, weist auf die etymologische Verwandtschaft von hopsen (*hop*) und Hoffnung (*hope*) hin.

und sich selbst zu vertrauen, und zwar durch den Anspruch, vertrauenswürdig und fähig zu sein, seine Treue (*fidelity*) mit einer (wie immer) für ‚gut‘ gehaltenen Sache zu verbinden, und so kann das Vertrauen in Liebe (Intimität *versus* Isolation) sich weiter in Sorgetragen für andere (*versus* Stagnation) und in Weisheit des Alters (*versus* Verzweiflung) wandeln.

Im Nacheinander der menschlichen Lebensalter, deren vollständiger Zyklus sich zusammen mit den kulturellen Institutionen der Menschheit entwickelte, haben Grund-Vertrauen und Grund-Misstrauen eine sehr variable Geschichte, die gewöhnlich durch psychosoziale Konflikte oder Krisen in eine jeweils neue Phase übergehen. So ist diesem Stufenmodell aufeinanderfolgender Phasen entsprechend ein religiöser Glaube nicht von vornherein wie in der Freudorthodoxie als Stück ‚Infantilismus‘ einzustufen, sondern ist im mündigen und reifen Erwachsenenalter dem aus liebender Fürsorge unserer Mitmenschen erwachsenen Vertrauensglauben entsprechend m. E. als personal-dialogischer Glaube zu würdigen.<sup>84</sup>

Erikson hat den Lebenszyklus immer weiter vervollständigt und grafisch dargestellt (siehe die hier etwas veränderte und erweiterte Grafik 1).<sup>85</sup> Er räumt anschaulich mit der Annahme auf, dass das Leben nur ein vergänglicher Lauf oder Verlauf (ein *curriculum vitae*) und ein bloßes Nacheinander aufeinanderfolgender Lebensphasen als kausaler Zusammenhang berechenbarer Kräfte ist. Auf das hierin sachlich implizierte ontologische Zeitverständnis sei im Folgenden eigens aufmerksam gemacht. Wir versammeln in unserem Menschsein stets Gewesenes und Zukünftiges in eine Gegenwart hinein, indem wir auf Gewesenes zurückgehen und es ins Zukünftige hineinnehmen. Unser ‚Mensch-sein‘ nimmt mit der Zeit, die uns mit dem Dasein in diesen drei Zeiten (Gewesensein, Gegenwärtigsein, Zukünftigsein) zu sein gegeben ist, seinen ontologischen Anfang, der sein Ende umgreift.<sup>86</sup> Dieser Anfang ist nicht zu verwechseln mit dem Beginn, dem Anheben des chronologisch-berechenbaren Ablaufs der Lebensalter im Horizont des ontischen Zeitverständnisses.

Im Modell Eriksons beginnt unser Dasein mit dem Säuglingsalter. Diese Konzeption ist durch das pränatale Lebensalter, das ich ihm vorangestellt habe, zu ergänzen. Das pränatale Lebensalter bildet den Beginn, die Ersterscheinung des

84 Vgl. zur Glaubensentwicklung durch alle Lebensalter U. SCHWAB, *Erikson und die Religion*. Zum personal-dialogischen Glauben siehe unten 2.3.2.

85 Hierzu vgl. auch R. GUARDINI, *Ethik*, Bd. 1: *Die Lebensalter*, 591–660; G.A. SCHOPF, Augustinus Wucherer-Huldenfels Beiträge zur daseinsanalytischen Theorie der Lebensalter.

86 Vgl. u. a. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, 51–55.

menschlichen Daseins, das angefangen hat zu sein.<sup>87</sup> Es besitzt für die Entfaltung des Grundvertrauens beachtliche Bedeutung. Wir können in Ultraschalluntersuchungen sehen, wie sich das Kind im Fetalstadium mit seiner intrauterinen Umgebung und Existenz *vertraut macht* und sich *auf sie verlässt* – beispielsweise konnte man bei einer entspannt ruhenden Mutter beobachten, wie sich das winzige Menschenwesen in der Gebärmutter in der Rückenlage wiederholt mit den Händen vom Boden abstößt, nach oben gleitet und sich gewissermaßen spielerisch-ersonnen wieder sinken lässt.

Wir selbst haben im Anwesenheitsraum Anderer hinsichtlich unseres ganzen Menschseins leibhaftig zu sein angefangen, aber dieser ganz persönliche *Anfang* unseres Menschseins war nicht nur damals (im Beginn) gegenwärtig, vielmehr ist er stets anwesend, hält er doch im jeweiligen Gegenwärtigsein dem Gewesensein das Zukünftigsein offen, ja mehr noch: Er ist die *Eröffnung des jeweiligen Daseinsganzen*, also Anfang in einem ursprünglich umfassenden und eigentlichen Sinne, der noch das Ende umgreift, denn ein Ende (im Sinne von Vollendung) gibt es nur, insofern ein solcherart endliches Ganzes *zu sein* angefangen hat.

Dieses *Menschsein im Ganzen* soll die Grafik 1 veranschaulichen, wobei in der horizontalen Achse *zukünftige* Formen des Grundvertrauens angedeutet werden, die das in jeder Phase Gewesene (vollständig oder mangelhaft Gelebte) für das Kommende aufbewahren. In der vertikalen Achse wird auf *gewesene* Lebensalter als Vorformen des Grundvertrauens für spätere Phasen Bezug genommen und in den aufsteigenden Stufen (in diagonaler Richtung) die jeweils aktuelle *Neubildung einer Phase* im Wandel der Lebensalter, die ihr Gewesensein in ihr Zukünftigsein verwandelt, hervorgehoben. Das Stufenmodell veranschaulicht die für Menschen *typischen* (nicht normativen!) Lebensalter bzw. Entwicklungsstufen (wie intrauterines Leben, Säuglingsalter, Kleinkindalter, Spielalter, Jugendzeit mit Adoleszenz, frühes mündiges Erwachsenenalter, ernüchtertes Erwachsenenalter, Altersreife, Greisenalter), deren kulturelle und individuelle Abwandelbarkeit auch noch zu berücksichtigen wäre.

---

87 Vgl. G. PÖLTNER, *Überlegungen zum Anfang unseres Daseins*; vom VERF., *Beginn und Anfang des menschlichen Daseins*, in: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. 1, 97–108.

Graphik 1: Lebensalter (mit ‚psychosozialen‘ Krisen) *Ende des in den Lebensaltern gelebten Daseinsganzen*

X. Greisenalter	Verfall											Unselbstständigkeit	Vorbereitung auf den Tod vs. Ignoranz
IX. Altersreife Weiser Mensch	Gelassenheit Glaubensweisheit Annahme des Daseinsganzen											Integrität vs. Verzweiflung	Loslassen vs. Todesangst
VIII. Ernüchtertes Erwachsenenalter		Reifer, erfahrener Glaube										Weisheit vs. Hochmut	
VII. Mündiger Mensch: frühes Erwachsenenalter	↑	Mündiger Glaube	Väter- u. Mutterschaft							Generativität in Grenzen vs. Stagnation	Fürsorge vs. Abweisung		
VI. Jugendzeit mit Adoleszenz	Neues Selbstvertrauen; Sinnfindung; neue Selbstständigkeit in Weltoffenheit		Pubertäten										
V. Großkind Schulalter	Arbeits- und Leistungswelt												
IV. Spielalter	Ödipale Phase: Haben/Sein												
III. Kleinkindalter	Geben und Nehmen												
II. Säuglingsalter	Sichtragenlassen												
I. Leben im Mutterschoß	Urgeborgenheit vs. Verstoßung	Hoffnung vs. Rückzug											

Anfang des in den Lebensaltern gelebten Daseinsganzen



Die Grafik veranschaulicht in ihrer Gesamtfigur das Angefangenhaben des Ganzen (den *eigentlichen Anfang*), das, wie gesagt, mit dem Anfang im uneigentlichen Sinn, dem *Beginn*, nicht zu verwechseln ist. Mit der Ersterscheinung dieses Angefangenhabens, dem Beginn, hebt die erste Lebensphase im Schoß der Mutter (links unten in der Grafik) an und wird bald zurückgelassen; sie zeichnet eine erste Stelle und Phase in der ontischen Abfolge zusammengehöriger Phasen aus. Hingegen trägt, *dass wir* und *als was wir* zu sein angefangen haben, alle Lebensphasen und sich durch alle hindurch und in allen aus. Als was wir zu sein angefangen haben, ist noch nicht vollständig erschienen und steht noch aus. Unser Dasein als Sein im Ausstand ist von Anfang an zukunftsorientiert und jederzeit ein Sein zum Ende, ein Sein zum Tode, wo der leibhaftige Bezug zu Welt und Mitwelt versinkt. Der Anfang unseres Menschseins im Ganzen liegt niemals nur hinter uns, sondern wir erfahren ihn ereignishaft, allmählich deutlicher durch alle Phasen hindurch, bis in die Vollendung hinein anwesend.

Unser Anfang (Je dein, je mein Anfang) ist einzig, er begründet in seiner Einzigkeit alles Entstehen und alles Vergehen von Lebensphasen und Lebensaltern; er ereignet sich in ihnen allen, diese selbst sind Entbergung und Verbergung (ursprüngliche Wahrheit) dieses Anfangs zumal. Die verbergende Distanz zum Beginn und die Nähe zum anfänglichen Wesen unseres Menschseins wachsen miteinander. Wir reichen in den Bereich des uns vorgegebenen Abwesenden, des uns bestimmenden Gewesenen und in die noch ausständige Zukunft hinein, ja diese Bereiche selbst sind für uns grundsätzlich, wenn auch faktisch sehr verschieden zugänglich, insofern wir uns *selbst* (= persönlich, leibhaftig) frei verfügend zum Bereich des Anwesend-Abwesenden zu verhalten haben. Zu diesem Sichverhalten gibt es kein Gegenteil: Wir können gar nicht anders, als uns von Anwesendem oder Abwesendem, das anwesend ist, in Anspruch nehmen zu lassen. Auch jede Abkehr vom *Gewesenen*, *Gegenwärtigen* oder *Kommenden* hat den Grund ihrer Ermöglichung in der Offenheit für eben diese drei Dimensionen der ursprünglichen Zeitlichkeit der Zeit. Daraus ergeben sich für das Anwesen des Ganzen unseres Daseins im Verhältnis zu den Phasen sowie das Verhältnis der Phasen untereinander und zum Ganzen folgende Weisen des Bestimmtheits:

1. *Das Daseinsganze trägt jede Lebensphase und ist selbst in jeder Phase gegenwärtig.* Das Dasein setzt sich nicht summativ aus Phasen zusammen, die erst in chronometrischer Zeit wirkursächlich aufeinanderfolgen und einen Zusammenhang bilden. Alle Lebensphasen werden vom tragenden (Seins-)Grund des Daseins durchragt. Nur wenn man von dieser Anwesenheit des Daseinsganzen abstrahiert, verbleibt ein Naturkörper, für den die wirkursächliche Betrachtung gültig ist. Durch die Teilhabe am

Ganzen gewährt dieses der einzelnen Phase die volle Kostbarkeit, ohne die kein Ganzes anwesen kann. Das Ganze ist überall um willen des an ihm Teilnehmenden und seiner Entfaltung da, und zwar zur Gänze anwesend. Wir sind nie nur teilweise Menschen. Das Grund-Vertrauen, wie krisengeschüttelt es auch sein mag, entfaltet sich in der Erfahrung, in allen Lebensaltern vom weltweiten Daseinsgrund getragen zu sein.

2. *Jede Phase ist einmalig, unersetzlich, irreversibel*, bildet eine unvertauschbare Stelle im Daseinsganzen (von der Zeugung bis zum Tod). Sie bildet eine echte, eigene Lebensgestalt mit eigenen Möglichkeiten (phasenspezifischen Ressourcen) und Aufgaben, ja Konfliktmöglichkeiten, die nicht nur mit vertrauender Annahme seiner selbst, sondern auch mit misstrauischer Abkehr von sich beantwortet werden können. Keine echte Lebensphase ist an sich besser als die andere; sie gehört gleich ursprünglich zum Ganzen des Menschseins. Auf jeder Stufe der Entwicklung zeigt sich ein Mensch auf seine spezifische unterschiedliche Art ansprechbar für das uns aus der Welt her räumlich, zeitlich und leiblich Angehende, in mitmenschlicher Bezogenheit und Gestimmtheit.

3. *Jede Phase ist auch um willen der anderen Phasen da*, welche sie vorbereitet und hervorbringt, was jedoch ihre Eigenbedeutung (Punkt 2) nicht mindert, sondern steigert. Eine immerwährende Unabgeschlossenheit und ein Ausstand von ‚Ek-sistenzmöglichkeiten‘ gehört zu jeder Phase. *Reifung* ist kein bloß natürlicher Vorgang (wie bei einer Frucht), sondern ein geschichtlicher. Der Übergang in eine neue Phase erfolgt durch eine spezifische Krise (wie Geburt, Pubertät, Klimakterium, Midlife-Crisis, Sterben) oder gar einen *Durchbruch* und kann vielfach gestört werden, z. B. durch ‚Regression‘, wobei sich jemand auf ein überlebtes Verhaltensmuster einlässt, das sein seinerzeitiges ‚Ek-sistieren‘ gekennzeichnet hat. Störungen wie Entwicklungshemmung oder verfrühte Antizipation einer Phase werden aus der phasenspezifischen Möglichkeit zur Weltoffenheit im Sinne eines Vernehmen-Könnens von Begegnendem in dieser oder jener Bedeutsamkeit verstanden. Krisen sind immer auch Vertrauenskrisen, Neuorientierungen hinsichtlich des Daseinsgrundes. Zum rechten Verhältnis von Vertrauen und Misstrauen, dem Wagnis, zum eigenen Sein zu stehen, gehört ein ausgewogenes Sichverhalten zum Kommenden, das anwesend ist mit all seinen Unsicherheiten und Gefährdungen. Vertrauender Glaube ist wesentlich ein erwartendes, hoffendes und auch wünschendes Vernehmen-Können.

4. *Jede Lebensphase ist durch die anderen Phasen erst ganz sie selbst*, denn die gewesenen Lebensphasen werden, obgleich sie gegenwärtig abwesende sind, notwendig als immer mit-anwesende behalten, und ebenso sind die noch ausständigen, kommenden Lebensphasen, obgleich abwesend, schon von Anfang (der Daseinsgründung)

an anwesend. So gehört das Gebürtigsein in ... oder das Sein zum Tode lebenslang zum Menschen. Die Stufenfolge ist daher kein axiologisches Maß (vgl. Punkt 2). Wir verhalten uns im geschichtlichen Augenblick, in der gegenwärtigen Situation der Entscheidung zum Gewesenen und Zukünftigen, geben dem Gewesenen Zukunft oder verweigern sie. Rückblickend zeigt sich, dass sich auf diese Weise die gewordenen Bezugsmöglichkeiten verwandeln. Ein gesundes ‚Misstrauen‘, oder besser: die vorsichtige Sorge um die Daseinsgründung, verschließt nicht nur, sondern wägt aus dem Grund-Vertrauen heraus ab, wie und wie weit vertrauende Offenheit sinnvoll durchzuhalten ist. Die Weite, in der augenblickliches Anwesen zugelassen wird, öffnet für das, was uns gegenwärtig zu tragen vermag.

5. *Jede Phase ist auch um willen des Daseinsganzen da*, in das sie eingeordnet ist und an dem sie in Zugehörigkeit zu den anderen Phasen teilnimmt. Das Dasein ist sich selbst im Sorgetragen um sein Ganzseinkönnen in jeder Phase irgendwie erschlossen, in einer Erfahrung des Daseinsgrundes auf ein den Grund übernehmendes Vertrauen angesprochen. Im aktuellen Selbstvollzug der jeweiligen neuen Phase zeigt sich eine gestufte Einbeziehung der Phase in das Lebensganze, wodurch sich nicht nur ständig das Leben aus dem Bezug zum Kommenden verändert, sondern auch der Bezug zu allem Gewesenen mitverwandelt. Aus dem Vertrauen heraus, dass es Grund gibt zu sein, kann so die Biografie gewissermaßen immer neu geschrieben werden, ohne dass die Zersplitterung des Daseins befürchtet werden muss.

6. *Jede Phase ist teilweise das Ganze*. Durch die Präsenz des Daseinsganzen in jeder Phase (1) und durch das Anteilnehmen und Teilhaben am Ganzen (5) ist jede Phase auf eine bestimmte Weise ausgespannt in das Ganze und selber das Ganze. Jedoch ist sie nicht zur Gänze das Ganze, sondern nur teilweise (*partialiter*) das Ganze.<sup>88</sup> Durch sein passives und aktives Beteiligtsein am Ganzen repräsentiert, enthüllt und teilt sich das Ganze in jeder Phase mit und besteht in teilweiser Mitgeteiltheit. Dies geschieht integrativ, indem die Phasen einander ergänzen und teilweise füreinander das Ganze darstellen. Die Kenntnis dieses ontologischen Sachverhaltes ist äußerst wichtig, um einerseits das Einzelne und Besondere im Leben (Phasen, Krisen, lebensgeschichtliche Fügungen und Ereignisse) angemessen zu würdigen und andererseits nicht der Gefahr zu unterliegen, schon irgendeinen Teil für das Ganze (*pars pro toto*) zu halten.

88 Siehe Bd. 1, *Philosophische Theologie im Umbruch*, 2. Kap., 497.

### 1.3.2 Grund-Vertrauen und Grund-Misstrauen

Anscheinend finden wir uns schon alltäglich in einer vom Grund-Misstrauen durchkreuzten Welt vor. Fraglich bleibt, wie und in welchem Sinn das Grund-Vertrauen im Daseinsganzen und in all seinen Phasen mit einem Grund-Misstrauen zusammengeht bzw. von ihm begleitet wird. Der Verdacht keimt, dass es sich nicht um sinnverschiedene, aber gleichartige polare Grundtendenzen des Daseins handeln kann, denn Widersprechendes sprengt polare Zusammengehörigkeit. Stellen wir eine ‚Vertrauensfrage‘, dann fragt es sich, ob sie unser vernünftiges Misstrauen erst weckt oder nicht eher ihm entspringt. Hat sie aber nicht von vornherein die Wiederherstellung des Vertrauens zum Ziel? Dann wäre, wenn wir jede Überzeugung loslassen, zu klären, woher wir das Zutrauen in eine offenbleibende Beantwortbarkeit nehmen, und wie das Sichverlassenkönnen auf vorläufig Beantwortbares und letztlich Unbeantwortbarkeit zustandekommt. Vor allem Grund-Vertrauen kann es jedenfalls kein eigenes Grund-Misstrauen geben. Gilt das aber nicht auch für ein Grund-Misstrauen gegen das oder mit dem Grund-Vertrauen? Es fragt sich, was den von Erikson behaupteten Überhang des Grund-Vertrauens in der Balance mit dem Grund-Misstrauen ausmacht, der erst ein seelisch gesundes Existieren gewähren soll. Kann im Grund-Misstrauen wirklich aller Verlass auf eine ursprüngliche Unverborgenheit entwinden? Entsteht nicht noch der Anfall paranoid-bohrenden Misstrauens einer Grund-Erfahrung, auf die insofern ein Verlass ist, als sich in ihr ein Weg- und Ausbleiben eines Grund-Vertrauens zeigt? Das Grund-Misstrauen kommt hier als eine Privationserscheinung des Grund-Vertrauens infrage, oder besser: hat im Dienst eines krisenanfälligen und erst freizulegenden Grund-Vertrauens vernünftige Berechtigung, aber nicht durch die Annahme eines eigenen Seelenvermögens.

Aber kann ich mich eigentlich (und nicht bloß in faktischer Hybris) *über* die ursprüngliche Grund-Erfahrung meines Anwesens mit Anderen in der Welt stellen? Fragendes Denken kann sich dieser Grund-Erfahrung nicht entwenden. Und wenn doch, woher nimmt es seine Zuversicht, um den Argwohn gegen die Überlegenheit eines Grund-Vertrauens zu wecken? Es gibt keinen Sinn, sich aus der Kommunikation mit dem (vor)gegebenen Sein herauszuhalten oder auch nur herauszureflekieren. Ein behaupteter Überhang des Misstrauens beansprucht noch irgendeine Instanz (Meinung, Reflexion, Ich-Zentrum), an der unkritisch und naiv – vertrauensselig – festgehalten wird. Sollte das Misstrauen nicht eher phänomenologisch los- und seingelassen, statt festgehalten werden? Es wäre dann durchzuhalten und könnte die vernünftige Abwägung anfeuern, statt vorweg vom bloßen Verdacht blind angestachelt zur Zerstörung des Vertrauens zu führen.

Aber ist jede Art des Vertrauensverlustes unstatthaft? Verlässlicher Grund als solcher zeigt sich letztlich erst dann, wenn unser bisheriges Vertrauen wankt, in die Krise gerät, die alle oberflächlichen Versicherungen und Gewissheiten zerbricht und schwinden lässt. Im Untergang eines solchen Vertrauens verkehrt sich dieses in ein Misstrauen, dem privativ ein Bezug zum Sein als Grund eigen ist. Aber sollen wir hier haltmachen? Immerhin könnte da von einem Grund-Misstrauen gesprochen werden. Das Misstrauen wäre hier nicht etwas Seiendes, das neben dem Vertrauen auch noch vorhanden wäre. Eher gehört es als privative Möglichkeit des Sichverhaltens – als eine Weise des Sich-im-Unvertrauten-Aufhaltens – in die Grund-Erfahrung des Seins hinein.

Um eine vorschnelle Antwort zu vermeiden, sei im Anschluss an *Ludwig Binswanger* noch kurz das Phänomen des Vertrauens und Misstrauens im Blick auf die Erfahrung des Seinsgrundes in gestimmter Räumlichkeit und Zeitlichkeit vergegenwärtigt.<sup>89</sup> Binswanger spricht von Grundformen des Miteinanderseins. Beachtet sei auch, dass es hier um ein personales Sein, ein mögliches Selbst-Sein, ein Selberanwesen mit und gegenüber jemandem, ein Einander-Teilnehmenlassen am Bezug zur Welt, am Ganzen und Grund des Daseins, geht. Die ursprüngliche Räumlichkeit des Raumes ist keine dreidimensional-metrische, sondern wird mindestens durch Nähe *und* Ferne auf dem Lebensweg charakterisiert. Menschen kommen im Vertrauen einander näher, bilden einen Raum des Vertrauten und Verlässlichen und entfernen (Ja exkommunizieren) einander oft im Misstrauen. Nähe, die der Freigabe in die Distanz ermangelt, kontrolliert, fesselt, erdrückt und deckt vermutlich ein auszutragendes Misstrauen zu. Dem vertrauensvollen Näherkommen gegenüber kann »der Andere« dem Einen ‚*ausweichen*‘, kann sich seinem Vertrauen verschließen, oder aber er kann ihm ‚*entgegenkommen*‘.<sup>90</sup> Bildet sich hier eine »Atmosphäre« des Vertrauens statt des Misstrauens, so baut diese nicht kalkulatorisch auf Gründen und Beweisen diskursiver Art auf, sondern ist, nach Binswanger, »von der ganz anderen Art der Gnade«, die ich hier als Atmosphäre ereignishafter Transparenz auf den Gabecharakter des Seins hin, als Berührung durch das Ewige, verstehe.

Im Vertrauensverhältnis, das *sich zeitigend* ‚reift‘, lassen Personen füreinander ihr Gewesensein und Zukünftigsein im Verhältnis zur Mit- und Umwelt zu, was vormals allenfalls getrennt verlaufen ist. Dieses Verhältnis beruht auf dem, was gewesen ist, »nährt« sich aber vom »Gegenwärtigen des der Gewesenheit, entsprechen-

89 Vgl. L. BINSWANGER, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 317 ff.

90 A. a. O., 317.

den 'Zukünftigen: es ,baut' vor allem *auf die Zukunft*«, geht ihr entgegen, während das Misstrauen von der Vergangenheit zehrt.<sup>91</sup> »Sein Gewärtigen besteht nur darin, daß es die Plötzlichkeit der Enttäuschung [die Möglichkeit der Beendigung einer Vertrauensbeziehung] vorwegnimmt, das aber heißt, daß es überhaupt nicht mehr fortschreitet, sondern abwartend stille steht.« Diese »Unfruchtbarkeit« disqualifiziert Binswanger als »*sittliche* Reifungsunmöglichkeit«. Das vertrauende Stehen oder misstrauende Nichtstehen zu Wort, Werk, Tat, Gebärde, Gesinnung gründet in der sittlichen Verantwortung des Mitseins.<sup>92</sup> Wie wir uns darin zu anderen und zu uns zu verhalten haben, ist uns zur freien Beantwortung übereignet.

Diese Vergegenwärtigung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Vertrauensverhältnisses sagt noch nichts darüber aus, wann und unter welchen Umständen ein solches Sichverhalten als sittlich verantwortbar oder unverantwortlich zu qualifizieren ist. Misstrauen ist auch nicht von vornherein als ungesund und pathologisch zu bestimmen oder als eine Miss- und Verstimmung zu disqualifizieren, welche sich dem Zukünftigsein im Augenblick unberechtigt verweigert. Kann es doch bei voller Ansprechbarkeit für Abwesendes in seinem Anwesen (zu dem das Zukünftigsein gehört) ein produktives Misstrauen angesichts grundstürzender Gefährdungen des Daseins gegenüber dem Schein der Wahrheit geben, und zwar gerade deshalb, weil sich das Dasein dem »Herz[en] der Wahrheit« (*Parmenides*) nicht verschließt, das mit einem wohlgegründeten Grund-Vertrauen, dem das Misstrauen kritisch dient, unterwegs ist. Allzu Vertrautes kann zu Recht so realitätsfern erscheinen, dass es unser Misstrauen verdient, und umgekehrt kann Unvertrautes so befremdend erscheinen, dass es zu Unrecht verdächtig wirkt und Argwohn weckt. Von kritischer Vernunft geleitetes Misstrauen ist daher vom argwöhnischen zu unterscheiden.

### 1.3.3 Zum *Gestimmtheits-* oder *Befindlichkeitscharakter* des Vertrauensglaubens

Wichtig erscheint mir der knappe Hinweis Binswangers, dass »Vertrauen, Misstrauen, Enttäuschung *Gestimmtheits-* oder *Befindlichkeitscharaktere* und ineins damit bestimmte Verstehensweisen« sind.<sup>93</sup> Diese an *Heideggers* hermeneutische Phänomenologie der Stimmungen anknüpfende Überlegung ist zur differenzierten Ausarbeitung der vollen Gestalt eines Vertrauensglaubens wesentlich. Infrage steht, wofür und wie wir überhaupt für Emotionen (hier für das gläubige Vertrauen) an-

91 A. a. O., 318.

92 Vgl. ebd., 318f.

93 A. a. O., 319.

sprechbar sind, und welche Zugangstiefe in ihnen eröffnet ist. Erschließt sich überhaupt in ihnen unser Verhältnis zur Unverborgenheit des Seins? Ist das Vertrauen in das Sein als Grund (nur oder auch) als eine Grundbefindlichkeit zu charakterisieren? Die Beantwortung dieser Frage hängt zunächst vom Wesensort ab, den Emotionen im Menschen einnehmen. Danach bleibt nach dem Verhältnis zur Wahrheit des Seins in den Befindlichkeiten zu fragen, ohne darüber schon zu entscheiden, ob es genügt, das Grund-Vertrauen bzw. den Vertrauensglauben als Grundbefindlichkeit zu charakterisieren.

Gegen die Ansiedelung eines ursprünglichen Grund- und Seinsvertrauens im Gefühlsbereich spricht alles, was die klassischen Gefühlstheorien erarbeitet haben. Gemeinsam ist ihnen die Orientierung an der Bestimmung des Menschen als ein vernünftiges Lebewesen (*animal rationale*). Der Wesensort der Gefühle wird zwischen geistiger Vernunft und animalischer Sinnlichkeit angesiedelt. Die Emotionen werden dem entsprechend aus dem thematischen Feld der Ersten Philosophie (Metaphysik) prinzipiell ausgeschlossen.<sup>94</sup> Besonders markant tritt diese Auffassung in Hegels Stellungnahme gegen ein Philosophieren hervor, das sich statt auf die »Anstrengung des Begriffs« auf das Gefühl beruft: »Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut [werden], nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und angesprochen werden.«<sup>95</sup>

Hegels Angriff richtet sich gegen die für die philosophische Romantik paradigmatische Auffassung Friedrich Schleiermachers, der den Gefühlen als Wesensort eine Mittelstellung zwischen Wissen und Wollen zubilligt: »Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.«<sup>96</sup> Das Gefühl »schlechthiniger [d. h. absoluter] Abhängigkeit« im Bewusstsein des »Sichselbstnichtsogsetzthabens« unseres Soseins zusammen mit der Natur bildet die Basis seiner Religionstheorie.<sup>97</sup> Von grundlegender Bedeutung für die Religion ist nicht der Glaube (als ‚Für-wahr-Halten, dass ...‘), sondern dass der Mensch sich anschauend »seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewusst ist, und etwas eignes in ihnen kennt, das nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt.«<sup>98</sup> Dieses Gefühl wird als »unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheil-

94 Zu diesem Ergebnis kommt die gründliche historisch-systematische Untersuchung von P.-L. CORRIANO, *Affektenlebre und Phänomenologie der Stimmungen*, §§ 4–9.

95 G. W. F. HEGEL, WA, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, 15.

96 F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*. Schriften und Entwürfe, Bd. 2, 35: *Über die Religion*, 211 (= 1799, 50).

97 Vgl. a. a. O., Bd. 13/1, 19–40: *Der christliche Glaube*, §§ 3 und 4.

98 A. a. O., Bd. 2, 241: *Über die Religion* (= 1799, 120).

ten Daseins« beschrieben,<sup>99</sup> ist also metaphysisch unmittelbar erschließend, insoweit es ihm gelingt, das Einzelne als Teil des Ganzen zu sehen und das Ich mit dem Universum als dem Unendlichen zu verbinden.<sup>100</sup> Das religiöse Gefühl ist also weder etwas absolut Subjektives noch Partikuläres, sondern ein präreflexives Vertrautsein mit dem Ganzen unseres Seins. Die Bestimmung dieses Gefühls als »unmittelbares Selbstbewusstsein«, das der idealistischen Bewusstseinsphilosophie entgegengesetzt wird, verdeckt jedoch eher die Eigenständigkeit des Gefühls, als dass es sie klärt.<sup>101</sup> Bewusstsein ist kein Gefühl, sondern ein Wissen, da haben wir etwas als etwas offenbar. Das besagt so viel wie Orientiertsein, »sich zurechtfinden«, und zwar im Offenen des Daseins.<sup>102</sup>

Für Hegel ist das Gefühl nicht das wesentliche Organ der Erkenntnis des Absoluten, weil es weniger vermag als das Denken, ist es doch unbeständig und veränderlich; es bekundet die Form, »wie etwas *in mir* ist, wie ich das Subjekt von etwas bin«,<sup>103</sup> also wie etwas nur für mich ist. »Das Gefühl ist überhaupt etwas *Subjektives*. [...] Wenn ich bei etwas mich bloß auf mein Gefühl berufe, so will ich nicht auf Gründe eingehen, somit nicht auf das Allgemeine [den Begriff, das Objektive].«<sup>104</sup> Im Denken werden die bestimmten geistigen Inhalte der Wahrheit (der Religion, Kunst, Sittlichkeit, des Rechts usw.) begriffen, die zwar ursprünglich im bloßen Gefühl, jedoch dort in niedrigster Form verhüllt da sind, etwa als »Rechtsgefühl, sittliches Gefühl, erhabenes religiöses Gefühl usf.«<sup>105</sup> Daher ist die Entgegensetzung und Trennung der Gefühle und des Denkens abzulehnen, »aber dadurch, daß solcher [zu begreifender] Inhalt in unterschiedenen Formen des Gefühls vorhanden ist, kommt noch seine wesentliche und bestimmte Natur nicht zum Vorschein, sondern bleibt eine bloß subjektive Affektion meiner, in welcher die konkrete Sache, als in den abstraktesten Kreis zusammengezogen, verschwindet.«<sup>106</sup> Im Gegensatz zum Animalischen ist das wahrhaft Menschliche das begreifende Erkennen, die Rationalität des *animal rationale*, welche die Unmittelbarkeit des bloßen Gefühls aufhebt: »Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehenzubleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können.«<sup>107</sup> Zwar ist der Mensch »als Geist,

99 A. a. O., Bd. 13/1, 23, Anm.: *Der christliche Glaube*, § 3, 2.

100 A. a. O., Bd. 2, 216, vgl. 217 ff.: *Über die Religion* (= 1799, 62 f., 65 ff.).

101 Zur Rehabilitierung des Schleiermacherschen Gefühlsverständnisses vgl. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 237–247.

102 M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, 188–191, 283 f.

103 G. W. F. HEGEL, WA, Bd. 17: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes II*, 384.

104 A. a. O., Bd. 4: *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808–1817*, 211.

105 A. a. O., Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, 53.

106 Ebd.

107 A. a. O., Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, 65.



weil er nicht bloß Tier ist, im Gefühl zugleich wesentlich wissend, Bewußtsein«,<sup>108</sup> aber »das Gefühl ist [...] das, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat, es ist die tierische, sinnliche Form«<sup>109</sup> der Wahrheit.

Die Art und Weise, wie Hegel hier den Menschen wahrnimmt, verdient Beachtung. Das menschliche Phänomen wird nicht *von ihm selbst her*, nicht als solches, nicht als *Menschenwesen* wahrgenommen, das heißt in seinem leibhaftigen Anwesen (in seinem Sein!) als Mensch mit und gegenüber dem Menschen, dessen vernehmender Weltaufenthalt von vornherein ein im Ganzen gestimmter ist. Der Mensch wird nicht als Menschenwesen, sondern herkömmlich als vernünftiges Lebewesen (*animal rationale*) von dem her, was er mit allen *Lebewesen* gemeinsam hat, allgemein bestimmt, und das heißt von der *animalitas*, dem sinnhaften Beseelten, her. Dieses Beseeltsein bildet im Rahmen der aristotelischen Substanzkategorie als nächstliegende Gattung (*genus proximum*) den allgemeinen Blickhorizont und Herkunftsbereich (γένος) der Bestimmung des Menschen. Der Mensch hat nun als spezifische Auszeichnung (*differentia specifica*) eine auf das begriffliche Erkennen reduzierte *Vernunft*, der in theoretisch-vorstellender Einstellung die Vorhandenheit (Seiendheit) des Seienden immer schon als allgemeinsten Begriff vorausliegt.

Es geht hier nicht um das Hegel Eigentümliche der Aufhebung des in sinnlicher Form verpackten Inhalts der Gefühle auf das übersinnliche Niveau des sich begreifenden Geistes, sondern nur um eine beispielgebende Rezeption der uralten und dann ausdrücklich *platonistischen* Bestimmung des Menschen als eines Wesens *doppelter Herkunft*, das zwischen Tier und Gott steht.<sup>110</sup> Das Gefühl ist zwar seelisches (Er-)Leben des Individuums, aber es ist als solches im Unterschied zu der seiner Herkunft nach göttlichen und entgrenzenden Vernunftbegabung der Seele metaphysisch irrelevant. Hegel kann daher trotz seines Vermittlungsversuches als Sprecher für viele verstanden werden, wenn er sagt: Beruft sich jemand (nur) auf sein Gefühl, dann verweigert er sich »der Gemeinschaft der Vernünftigkeit« und schließt sich »in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*« ein.<sup>111</sup>

Gegenüber dieser so verbreiteten Ansicht war es phänomenologisch ein Durchbruch, die alltäglich bekannten Gefühle (Emotionen) und vor allem die Stimmungen *ontologisch* als Weisen des Gestimmtseins, als Befindlichkeiten des ,Da-Seins‘ *im*

108 A. a. O., Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 132.

109 A. a. O., 129.

110 Zur ersten Orientierung über den Siegeszug dieser platonistischen Vorstellung durch beinahe das ganze abendländische Denken vgl. den Art. *Mensch II* von A. HÜGLI, in: HWP, Bd. 5, hier besonders 1064 ff. sowie im Bd. 2 den Art. *Doppelnatur* (des Menschen) von C. GRAWE.

111 G.W.F. HEGEL, WA, Bd. 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §447, 248.

*Ganzen* zu erblicken. Die Befindlichkeiten erschließen nach *Heidegger* das *In-der-Welt-Sein* des Daseins und damit »als Ganzes«, <sup>112</sup> und zwar so, dass das Dasein diese Erschlossenheit ist, <sup>113</sup> welche »die Weltoffenheit des Daseins« konstituiert. <sup>114</sup> Erschlossenheit heißt aber, dass hier Wahrheit waltet, Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit des Seins im ‚Da‘ (Jener Offenheit unseres Weltaufenthaltes).

Aber welcher Art ist hier die Erschlossenheit, zu der ja auch immer eine gewisse Verschlossenheit oder Verborgenheit des Seins gehört? Und welcher Art ist sie im Vertrauensglauben? Bei der Heraushebung der vollen Gestalt des Vertrauensglaubens geht es nicht so sehr um Vertrauen und Misstrauen, wie sie uns in *Affekten*, *Emotionen*, *Leidenschaften* und besonders in *Stimmungen* begegnen, sondern um *Grundstimmungen* bzw. *Grundbefindlichkeiten*. Das Unterschiedliche dieser ‚Gefühlsarten‘ sei hier unter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Erschließen von Wahrheit kurz dargelegt. <sup>115</sup> Als *Affekte* (und ähnlich als ‚Emotionen‘) können Vertrauen oder Misstrauen einen *blindlings*, unkontrolliert überkommen und anfallsartig aufwühlen und in Erregung versetzen – etwa in vertrauensseliger Trunkenheit oder im Aufsteigen eines wahnhaften Argwohns. Das Verhältnis zur Unverborgenheit erscheint hier als ein verstellend-verdeckendes. Vertrauen ebenso wie Misstrauen können auch als *Leidenschaften* gehegt werden, in denen wir in heftiger Hinneigung zu jemandem oder zu etwas uns andauernd ausgreifend öffnen und »unser Wesen auf seinen eigentlichen Grund« sammeln. In diesem »hellsichtig sammelnden Ausgriff in das Seiende«, <sup>116</sup> als welcher sich *Leidenschaften* zeigen, waltet zwar ein Grundzug unseres Wesens, die Offenständigkeit eines Vernehmen-Könnens, das jedoch einzelne Phänomenbereiche (worauf in Wahrheit möglicherweise Verlass oder keinerlei Verlass ist) ausblendet.

Vertrauen und Misstrauen können uns als *Stimmungen* überkommen. Atmosphären, die Misstrauen oder Vertrauen wecken oder verderben (vor allem im Anwesen miteinander!), gehören zu den bekannten Befindlichkeiten, die unseren Alltag ‚bestimmen‘. Eine Stimmung zeigt sich als die einen Offenständigkeitsbezirk (wie Gemeinschaften, Beschäftigungsverhältnisse, Landschaften, private und öffentliche Ereignisse, Epochen) durchwebende Atmosphäre, die aus dem Dasein unmittelbar aufsteigt und es in der Weise überfällt, dass sich ihm *primär* erschließt, wie *es sich befindet* und jeweils *zu sein hat*. Dieses Sichbefinden ermöglicht erst ein wahrnehmendes Sich-Vorfinden oder ein Erleben und Fühlen, wie es sich im Rückblick

112 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 182.

113 Vgl. A. a. O., 177.

114 A. a. O., 183.

115 Siehe dazu vom VERF. (2006), *Über den Bezug der Emotionen zur Wahrheit*.

116 Vgl. zu Affekt, Leidenschaft und Gefühl M. HEIDEGGER, GA, Bd. 6.1: *Nietzsche I*, 40–51, hier 45.

der Selbstbeobachtung darbietet. Unser Anwesen („Da-Sein“) und Offenseinkönnen für das Begegnende unserer Um- und Mitwelt ist wesensmäßig immer ein gestimmtes Sichbefinden, zu dem es kein Gegenteil gibt.

Die Zugangstiefe, in der Stimmungen das Dasein vor sein jeweiliges Geschick bringen, ist freilich verschieden. Gehen Stimmungen bzw. Befindlichkeiten auf das Ganze und den Grund, kann von Grundstimmungen bzw. Grundbefindlichkeiten die Rede sein, denen der ursprünglichste Zugang zum Ganzen, zur Daseinstotalität eigen ist. In ihnen halten wir uns jeweils in einem Offenheitsbereich auf, sind offenständig-vernehmend in das Daseinsganze hineingehalten und so anwesend. Daher kann ein Vertrauen, das die Tiefe eines die Daseinstotalität erschließenden Vertrauens hat, da es aus der Erfahrung lebt, dass das Sein verlässlich trägt, Grund-Vertrauen genannt werden. Aber genau das ist ja an der fideistischen Position fraglich, ob man sich im Grunde auf solche »Gefühle«, und zwar hier auf ein Gestimmtsein im ‚Vertrauensglauben‘, überhaupt verlassen kann. Diesbezüglich ist eine wichtige Klarstellung zu treffen: Unsere Frage ist nicht, wie sich jemand momentan fühlt, falls er Vertrauen hat – wie einem unter der Bedingung des Vertrauens ist (mein subjektbezogenes Erleben des Sichfühlers), wobei der Selbstbezug als das Unbedingte gesetzt und das Vertrauen als Bedingtes herangezogen wird –, sondern *ob* sich jemandem *im Vertrauen* sein Dasein als im Sein gegründet erweisen kann, obgleich er doch alltäglichen Stimmungsschwankungen unterliegt und Gefühle ihm nur als Zuständlichkeiten eines von der Umwelt abgeschnittenen Subjekts erscheinen.

Die primäre Frage kann daher nicht sein, ob auf ein solches gestimmtes Sichbefinden Verlass ist oder nicht bzw. ob man sich auf Gefühle verlassen kann oder nicht, ob und welche Sicherheiten sie bieten, sondern ob ihnen ein unmittelbares, gedanklich niemals erschöpfend einholbares, nichthintergebar erschließendes Wesen in Bezug auf das Anwesen des Seins selbst eigen ist, das in den verschiedenen Weisen seines Sichgebens notwendig aufdeckend ist, oder ob ein solches Befinden auch zudeckend, ja zwiespältig sein kann. Das heißt, die Weise, wie wir uns zum vorgegebenen Sein verhalten und uns auf unser Dasein verstehen, ist hier für den Bezug zur Wahrheit des Gestimmtseins mitkonstitutiv und noch zu berücksichtigen.

Von *Otto F. Bollnow* stammt eine Charakterisierung des Vertrauens als einer ganz »allgemeinen Stimmung«. Diese erschließt, »wie sich der Mensch von seinem Leben getragen und im Ganzen des Seins geborgen fühlt«. Dieses Vertrauen teilt Bollnow dann weiter auf in ein Selbstvertrauen und ein ungegenständliches »Lebens-« und »Seinsvertrauen«. <sup>117</sup> Um sich hier der ontologischen und existenziellen Dimension

117 O.F. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 175 f.

des Vertrauens als einer Grundstimmung weiter anzunähern, ist nicht nur zu bedenken, dass diese Stimmung als gestimmtes Sein, gestimmter Weltaufenthalt, uns auf die unmittelbarste Weise vor die *Daseinstotalität* bringt: Als Grundstimmung versetzt sie uns in das, worum es uns überhaupt geht; sie erschließt, dass Dasein überhaupt *ist* und wie wir *zu sein* haben, das heißt, dass wir dem jeweiligen Geschick überantwortet *sind* und wie einem da (zumute) ist und wird; wir erfahren uns vertraut mit dem uns tragenden Dasein, eben »von unserem Leben getragen und im Ganzen des Seins geborgen«. Doch ist hier die Fragwürdigkeit dessen nicht zu übersehen, die *Parmenides* in den beiden Wegen kritisch angesprochen hat: Bezieht sich das vertraute und vertrauende Sichverlassenkönnen auf das Sein oder den Schein? Das Sichbefinden erschließt keineswegs neutral, sondern in der Weise der Zu- oder der Abkehr gegenüber unserem Dasein in der Welt als Selbstsein. Auch »im Ausweichen selbst ist das Da [das Offene unserer Welt] erschlossenes«. <sup>118</sup> Zumeist und zunächst sind wir auf der Flucht (in ausweichender Abkehr) vor den eigentlichen Möglichkeiten unseres Da- und Selbstseins. »Die ‚bloße Stimmung‘ erschließt das Da ursprünglicher [als jedes reflexive Feststellen eines seelischen Zustandes], sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht-wahrnehmen*.« <sup>119</sup>

Nach dem bisher Gesagten können wir einerseits gar nicht anders, als uns dem primären, alltäglichen und vorthoretischen Erschließen des Daseins in der Welt zu überlassen, und sind auf dieses welterschließende Sichbefinden angewiesen. Das Angewiesensein selbst ist uns aus dem Sein stets zugemutet. Andererseits verfallen wir deswegen nicht in den Irrationalismus eines exklusiven Fidualglaubens, und zwar weil dieses emotionale Erschließen einhergeht mit dem unmittelbaren Sichverstehen auf das Dasein im Ganzen und mit dem auslegenden Verstehen seiner Möglichkeiten. <sup>120</sup> Die Offenständigkeit des Daseins für das Anwesen des Anwesenden ist immer ein vernehmendes *Gestimmtsein* und ein gestimmtes *Vernehmen*. Das besagt für das Grund-Vertrauen, es ist als Seinsvertrauen nicht nur stimmungsmäßig ein alternativloses Erschließen, dass und wie Sein sich grundgebend gibt, sondern auch ein gesamt-menschlich entschlossenes Sichverstehen auf das Anwesen in seiner Fülle und so eine Weise, sich auf das Sein zu verstehen, ein *Seinkönnen* im Sinne des ‚Vertrauenkönnens in die Unverborgenheit‘, wohl ähnlich wie es uns bei Parmenides begegnet ist.

118 A. a. O., 180.

119 A. a. O., 182.

120 Vgl. dazu die beiden gleich ursprünglichen und gleich konstitutiven Weisen, das Da (die wesentliche Erschlossenheit des Seins in der Welt) zu sein, und zwar sowohl in Befindlichkeit als auch im Verstehen, bei M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, §§ 28, 29, 31, besonders 177.

## 2 Glauben als personal-dialogisches Phänomen

### 2.1 *Das Sein im Glauben als Grundvollzug personal-dialogischen Miteinanderseins*

Ist für den Daseinsvollzug des Vertrauens und Glaubens ineins mit Gestimmtsein das Sichverstehen auf das Sein in der Zeit<sup>121</sup> konstitutiv, so erfolgt diese relative Differenzierung sowie die Durchforschung ihres Zusammenspiels immer erst auf dem Boden des ganzheitlichen leibhaftig-konkreten *Weltverhaltens* als ihrer ursprünglichen Einheit. Dabei sind Wesensvollzüge des Menschseins notwendig: Wesensvollzüge des jeweiligen personalen Wesens (Selbstseins), Grundvermögen personalen Seins und Selbstvollzugs. Dieses personale Sein kann sich aber nie primär von sich aus als ein vereinzelttes Subjekt unter seinesgleichen verstehen, sondern jede und jeder Einzelne von uns existiert gerade als sie selbst oder als er selbst nur als *Mit-Mensch*. Wesensvollzüge und Grundvermögen unseres Daseins sind daher *eigentlich* nur im personal-dialogischen Anwesen mit- und füreinander möglich und vollziehbar, was freilich auch das Abwesendsein des Gewesenen, des in der Ferne Weilenden und Erwarteten mit einschließt. Das Verständnis der welt-offenen und personalen Seinsweise des Menschen, das in verschiedenen Hinsichten noch zu entfalten ist, wird hier als hinreichend bekannt vorausgesetzt. Gemeint ist nicht nur, dass *jemand* das, *was* sie/er ist, selbst vollzieht (also diese Person ihr *Menschsein*, menschliches Wesen, ihr weltoffenes Anwesendsein), sondern die wohl höchstmögliche Weise dieses Vollzugs: die vertraute und vertrauensvolle Anteilnahme aneinander, die als einander freigebendes, das heißt im eigentlichen Sinne liebendes, Füreinandersein vollzogen wird, und das heißt hier: im *personalen Glauben* in Liebe.

Vorweg sei ein Missverständnis bereinigt: Was die Glaubensweisen betrifft, geht es in theologischer Philosophie, wie gesagt, nicht um jenen den abrahamitischen Offenbarungsreligionen eigentümlichen Glauben, den jüdischen, den christlichen Glauben und den Islam, auch (noch) nicht um einen für Philosophen reservierten Gottesglauben. Diese Einschränkung erscheint mir deshalb wichtig, weil in den nachfolgenden philosophisch-anthropologischen und gnoseologischen Überle-

121 Sichverstehen auf das Dasein heißt immer auch, willentlich ‚sein zu können‘, schließt also auch das Grundvermögen des Willens, dessen korrespondierendes Wesen auf der freien ‚Entschlossenheit‘ für das Seinkönnen beruht, ein.

gungen zumeist vernachlässigte Implikate oder Weisen des Vorverständnisses sowohl eines (eigenständigen) gemeinschaftlichen Offenbarungsglaubens als auch eines möglichen philosophischen Glaubens ans Licht kommen sollen. Gemeinsame philosophische und theologische Bemühungen besonders aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben den für uns wichtigen gemeinschaftlichen und personal-dialogischen Grundvollzug im Glaubensphänomen in verschiedenen Hinsichten erschlossen<sup>122</sup> und können aus offenbarungstheologischer Sichtweise als Präambeln ihrer ursprünglichen Glaubenserfahrung bzw. rationale Glaubensbegründung verstanden werden.

Sucht Philosophie, wie gesagt, ihre zu denkende Sache (das Phänomen) im weitesten und möglichst ursprünglichen Sinne zu verstehen, muss sie die Sache (hier das Glaubensphänomen) in ihrer unverkürzten *Selbstgegebenheit* für die zu deutende Erfahrung zulassen. Ähnlich wie Offenbarungstheologie für ihren Bereich eine *Vollgestalt* des Glaubens kennt, den durch Liebe beseelten (*fides caritate informata*) hoffenden Glauben, muss die philosophisch-phänomenologische Bestimmung des Glaubens von der vollen Gestalt seiner Selbstgegebenheit ausgehen und sich hüten, unter der Hand spezielle, abgeleitete oder gar deformierte Gestalten vorzuziehen.<sup>123</sup> Auch besteht die (hier systematisch und therapeutisch nicht vollständig geleistete) Aufgabe, Verabsolutierungen abgeleiteter Glaubensgestalten aufzulösen, ideologiekritisch und wissenssoziologisch in ihrer Genesis bloßzulegen. Dazu wäre noch dem Phänomen des ‚Unglaubens‘ nicht nur in philosophisch-theologischer Hinsicht, sondern auch zwischenmenschlich ein breiterer Raum zu widmen, besonders insoweit er nicht nur negativ zu bewerten ist.

Blicken wir auf unser Sein miteinander: Da ist eben nicht individualistische Verinselung oder Kampf oder ein gemeinsames Sich-zur-Welt-Verhalten, sondern vielmehr das personal-dialogische Sein von *Mensch zu Mensch im Füreinanderdasein* die

122 Es seien hierzu nur einige besonders wichtige Werke genannt: M. BENEDIKT, *Wissen und Glauben*; A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis: philosophisch-theologische Darlegung*; C. CIRNE-LIMA, *Der personale Glaube*; J. MOURAUX, *Von der personalen Struktur des Glaubens*; G. WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*.

123 Glaube, der sich in Liebe vollendet, besteht in *kommunikativer Innigkeit* gegenwärtiger Inexistenz von Personen: ‚Du in mir, ich in dir.‘ Gemeint ist aber keine privatisierende, symbiotische oder narzisstische Ich-Du-Beziehung, keine Zweierbeziehung, die Dritte ausschließt, und für die der ‚Einbruch‘ Dritter die verkapselte Dualität stört. Glaubend-annahmende, vertrauensvolle Liebe lässt hingegen den anderen in all seinen Bezügen *sein* (anwesen, leben); sie öffnet nicht nur einander und weitet die Weltbezüge, sondern ist *erstens* von vornherein nur als die Einheit des Verhältnisses zum Mitdasein *und* zum Ursprungsgeheimnis des Daseins verstehbar und *zweitens* fruchtbar, insofern es der Zweierbeziehung gegeben ist, sich auf Dritte hin zu überschreiten. Eine höchste menschliche Seinsmöglichkeit kann also gar nicht als exklusive Zweierbeziehung bestehen. Glaubensgemeinschaften ‚konspirieren‘ daher ursprünglich als *personal-kommunikative* Phänomene.

ursprünglichste Weise menschlicher Zusammengehörigkeit. Dem entsprechend ist zu erwarten, dass sich das Glauben in seiner Vollgestalt nur im personal-dialogischen Bezug entfaltet, also dort, wo Menschen im leibhaftigen Gegenübersein einander in Treue und Vertrauen lieben und füreinander in Hoffnung (Jener sich zeitigenden Grundgestalt des Glaubens) Sorge tragen. In der Glaubenshingabe schließen sich Personen einander auf, nehmen liebend einander und sich selbst an, werden zum Anwesenheitsraum füreinander, geben einander frei, ganz sie selbst zu werden. Im Glauben geht es um die verständnisvolle *Annahme seiner selbst*, die nicht isoliert, weil zu ihr wesentlich das anteilnehmende und -gebende Sein füreinander gehört, die einander befreiende Freigabe zum Vollzug ureigenster Initiative auf dem Grund eigener Seinsmöglichkeiten. Das besagt auch, dass es um die Annahme des gemeinsamen, zwischen den Personen und über sie hinaus waltenden Ursprungsgeheimnisses, aus dem sie ins Sein gerufen sind und sich ihre Glaubensmöglichkeiten verdanken, geht.

## 2.2 Zur Vollgestalt des Glaubens als Ursprungsort verschiedener Glaubensweisen

Wir müssen nach dem Gesagten, um ein Phänomen besser zu verstehen, fragen, wo und wie es uns in seiner Vollgestalt begegnet. Als Vollgestalt des Glaubens kommt hier das Glauben als liebender Glaube (Grund-Vertrauen) infrage. Es erweist sich als ein, ja vielleicht als *der* Grundvollzug personal-dialogischen Miteinanderseins. Von ihm her lässt sich zeigen, dass ein *glaubend-liebendes und hoffendes* Anwesen miteinander Ursprungsort und Einheit von Theorie, existenzieller Praxis und Poiesis ist, d. h. sich in dem entfaltet, was wir erfahren, verstehen und erkennen dürfen, wenn wir ‚wahr-nehmen‘ und für wahr halten (Theorie), sowie im existenziellen, sittlichen Handeln (Praxis) und in dem, was wir schaffen, produzieren und durch Arbeit machen können (Poiesis).

Praxis und Poiesis zeigen sich in ihrer tiefsten und höchsten Möglichkeit, in ihrer Urform, im personal-dialogischen Glauben, in dem Personen nicht nur *etwas* bezeugen, sondern *sich selbst* (in der Mannigfaltigkeit der Weisen von Anteilnahme am Sein bzw. Selbstsein) mit-teilen. Wo wir uns auf ein Dasein in Liebe und Hoffnung verstehen, teilen wir einander nicht nur etwas, sondern uns selbst mit. Wir glauben Anderen nicht nur etwas, sondern wir glauben *ihnen*, insonah und insofern wir *an sie* glauben, sie bejahen und annehmen. Verbale und nonverbale Kommunikation wurzelt in der personalen Kommunikation, der Selbstmitteilung und Teilnahme aneinander, in der wir mit- und füreinander einen Raum des gegenseitigen Vertrau-

ens bilden. In einer solchen Atmosphäre des Einander- und Aneinander-Glaubens muss nicht immer etwas geredet werden. Beglückend ist das stille Beisammensein, wo eine Verständigung durch das Gespräch noch gar nicht möglich ist (wenn zum Beispiel das eigene Kind schläft) oder wenn es nicht mehr nötig ist, weil »ein Gespräch wir sind und hören aufeinander« (*Hölderlin*) – in vertrauender Offenheit auf das horchen, was sich als erfülltes Miteinanderanwesen in der Stille uns zuspricht. Dass uns im Glauben zu sein aufgegeben ist, bestimmt alle Weisen der existenziellen Verantwortung (Praxis) und die Weisen, in denen wir füreinander arbeitend Sorge (Poiesis) zu tragen haben, es bestimmt die Öffentlichkeit und das Gemeinwohl jeder Gesellschaft und zehrt von der persönlichen Atmosphäre des Vertrauens als dem Ursprungsort gesellschaftlicher Verlässlichkeit und öffentlicher Glaubwürdigkeit und reicht so hinein bis in den Zusammenhalt internationaler Institutionen.

Der personal-dialogische Glaube in seiner Vollgestalt ist für eine Analyse des Glaubens dort besonders wichtig, wo wir im Raum der Ankunft des Anwesens Anderer uns vertrauensvoll an ihre je immer größere Wahrheit weg- und hingeben dürfen. Im Raum der vernehmenden Offenheit füreinander zeigt sich die Urform der Erfahrung, des Verstehens und der Einsicht. Das schließt auch die praktische und poetische Vernunft, d. h. die auf das Sittliche und die auf das schöpferische Hervorbringen oder Werkstelligen gerichtete Einsicht bzw. deren *Know-how*, mit ein. Als Paradigma sei hier ein noch immer klassischer Grundgedanke *August Brunners* (1894–1985) etwas modifiziert wiedergegeben:<sup>124</sup> Mitmenschliche Erkenntnis ist vor aller reflexiven Vergegenständlichung als Fremderkenntnis und vor jedem Analogieschluss von sich auf Andere unumgänglich personale Glaubenserkenntnis, in der die Möglichkeit für die *tiefste* und *höchste* (a), *reichste* und *vollste* (b), *erste* und *ursprünglichste* (c) Weise der Erkenntnis, des Sichverstehens auf das Dasein, liegt:

a) Mitmenschliche Erkenntnis ist als personal-dialogische Glaubenserkenntnis die *tiefste* Erkenntnisweise, weil uns gegenüber jemand (als Person) sich selbst in leibhafter Gegenwart zu verstehen gegeben hat. Er vermochte dies aus seinem Wesen heraus, das weltbezogen bzw. allbezogen (*quodammodo omnia*) ist, indem er selbst der Offenheit des Seins im Da (der Wahrheit der Welt) entsprechen kann, ja darin selbst eine Weise dieser Offenheit des Seins *ist*. Er vermag sich uns in seiner Tiefe, die unausmessbar-abgründig erscheint, zu enthüllen, aber auch (mitunter schmerzlich) zu entziehen. In der personalen Begegnung kommt uns jemand entgegen, indem er sich aus der Unergründlichkeit seines Daseins erhebt, die in sich

<sup>124</sup> Verwiesen sei auf die phänomenologischen Analysen des natürlichen Glaubens als Vorgegebenheit des christlichen Glaubens in A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis*, 13–128.



ruht und ihm Selbstvertrauen und Selbstannahme ermöglicht und gewährt. In diesem Sichtragenlassen im Glauben riskiert er, uns Vertrauen zu schenken, das wir erwidern können, wozu wir aber nicht gezwungen sind.

Andere haben immer schon im Raum ihrer Selbstenthüllung unser Dasein entspringen lassen, und zwar im hoffenden Glauben an unser Sein in der Zukunft, und haben uns so im (einander) vertrauenden Glauben eine in die Tiefe und offene Weite des Daseins gehende Verstehensmöglichkeit erschlossen. Dieses Einander-Anvertrauen *personaler* Glaubenserkenntnis ist jedoch dort nicht mehr möglich, wo Seiende weltärmer sind als wir, wo ihnen die *menschliche* Tiefendimension abgeht und sie sich nicht mehr als sie selbst willentlich frei erschließen und mitteilen können. Insofern der Mensch dem Menschen das *höchste* innerweltlich begegnende Seiende ist, ist diese personal-dialogische Erkenntnisweise die *höchste*, die niedrigeren Seinsbereichen (außer in analoger Weise) nicht mehr angemessen ist und darum deren Personifikation (*fictio personae*) verbietet.

b) In der Weise personalen Verstehens antworten wir auf das vertrauende Entgegenkommen Anderer, die uns selbst am Reichtum ihrer Welt und damit am Reichtum des Seins als solchem teilnehmen lassen. Die Glaubenserkenntnis lässt uns im vertrauensvollen Eingehen auf Andere an der Fülle ihrer sinnhaft-leibhaftigen Anwesenheitsweise und so an ihrem Empfinden, Wahrnehmen und Denken, ihrer Fantasie, ihrem Fühlen und Sichbefinden, ihrem Wollen und Wünschen teilnehmen. Zwischenmenschliche Glaubenserkenntnis (als verständnisvolle Hin- und Annahme der Verständnisswelt der Anderen und ihrer Weisen, sich auf das Dasein zu verstehen) ist darum die *reichste* und *vollste* Erkenntnisweise, weil die jeweilige Daseinstotalität, die sich mitteilt, alle speziellen Seins- und Erkenntnisbereiche umfasst, diese uns vermittelt und im Verhältnis zur Unverborgenheit des Seins aus der Offenheit des Daseins zugänglich macht. Das Sein bei den Dingen sowie bei ihren Vergegenständlichungen geht uns erst innerhalb der personalen Welt (im Anwesenheitsbereich von vertrauten Personen) als eine apersonale Glaubensweise auf.

c) Wir existieren niemals anders denn als solche, die durch Andere zur Welt gebracht wurden. Andere, von denen unser Dasein herrührt, haben uns in ‚guter Hoffnung‘ existenziell ‚erkannt‘, haben uns vertraut und in vorbehaltloser Hingabe die uns eigene Erkenntnis- und Verständnisswelt geweckt; sie gaben uns uns selbst zu verstehen und haben uns in unser Sein in der Welt eingeführt. Unser eigenes Sein in der Welt wurde im Anwesenheitsraum Anderer grundgelegt und eröffnet. Der Bezug Anderer zu uns ist uns daher bleibend-konstitutiv für die Welttotalität, die mit uns die Augen aufgeschlagen hat. Im Glauben erfahren wir uns versetzt, ja entrückt in die Welt Anderer. In ihr sehen und verstehen wir – beispielsweise, wie sie sehen

und wie wir gesehen werden, wie sie motiviert sind und uns motivieren; wir sehen also *mit den Augen anderer* und mitunter stellvertretend für sie – was keineswegs metaphorisch gemeint ist; wir erfahren uns leibhaftig als die von ihnen im Handschlag selbst Berührten, die von ihnen Erblickten, Angesprochenen, Genannten, Angenommenen usf. Alle Erfahrung, alles Sichverstehen auf das Dasein in Praxis und Poiesis, alle Theorie und Reflexion sind gerade dadurch unsere ureigenste, weil sie uns in der Begegnung mit der Erfahrung, dem Verstehen, der Reflexion anderer zuteil- und geschenkt wurden. Insofern das Verhältnis anderer zu uns ursprünglicher ist als unser eigenes Verhältnis zu uns und (das diesem nachfolgende) zu anderen, ist die personal-dialogische Verstehensweise und Erkenntnis im Glauben auch die *erste und ursprünglichste* des Menschen – nicht nur zeitlich-entwicklungspsychologisch, sondern auch sachlich, dem Rang nach gesehen.

Die Superlative ‚tiefster, höchster, reichster, vollster, erster, ursprünglichster‘ beziehen sich auf die erkennende, d. h. auch wissende Teilnahme am Glauben als einem Sich-in-der-Wahrheit-Halten. Hier zeigt sich weder ein Weg vom Glauben zu einem ursprünglicheren und höheren, glaubenslosen Wissen noch einer von einem vorläufigen Wissen zu einem ursprünglicheren und höheren, blinden Glauben. Einen Erfahrungsweg kann das Verhältnis von Glauben und Wissen wohl auf der jeweiligen Stufe in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels annehmen, doch insgesamt wachsen Glaube und Wissen miteinander in gleicher und nicht in umgekehrter Proportion. Tiefster Glaube ist tiefste Erkenntnis, tiefstes personales Wissen als tiefste Teilnahme am Sichhalten im verbalen Wesen der Wahrheit. Von diesem Superlativ des Glaubenswissens heben sich andere, weniger weit reichende und ursprünglichere vor- und apersonale Weisen einer Glaubenserkenntnis ab; ihr Zusammenhang untereinander und mit den personalen Glaubensweisen ist zu klären.

### 2.3 Über apersonale und personale Glaubensweisen

Im Glaubensvollzug sind wir durch die Seins- und Selbstmitteilung von Personen in die Unerschöpflichkeit ihres weltweiten Wesens und Ursprungs hineinversetzt. Darin erfahren wir die höchste Möglichkeit *ekstatischen* Mitseins. Doch gibt es ja faktisch auch die speziellen praktischen, poetischen, noetischen und andere Verhaltensweisen, in denen wir unseren Mitmenschen nicht direkt und unmittelbar zugewandt sind. Es lässt sich zeigen, dass solche Weisen unserer Anwesenheit bei nicht personalen Dingen und Angelegenheiten vom ursprünglichen personalen Glaubensverhalten *abgeleitete*, oder besser: durch es vermittelte, das Glaubensphä-

nomen in seiner Fülle gleich ursprünglich mitkonstituierende, aber möglicherweise auch defiziente oder gar privative Weisen des Glaubens darstellen können. In solchen apersonalen (nicht notwendig *antipersonalen!*) Verhaltens- und Erkenntnisweisen tritt das (alltäglich) durchaus noch miterkannte Daseinsganze (personale Miteinandersein) faktisch zurück; wir verhalten uns *gemeinsam, gegeneinander oder vereinsamt* zu einer Welt des apersonal, bloß ‚es‘-haft Begegnenden, wobei Welt immer noch eine Mitwelt ist, die wir wie die Atmosphäre mit Anderen teilen.

### 2.3.1 *Apersonale Glaubensweisen*

Insofern das Verhältnis Anderer (etwa der jeweiligen Kern- und Ursprungsfamilie) zu uns konstitutiv für unser ganzes sich zeitigendes Dasein ist und unser Dasein auf ihrem Glauben an uns und der Art ihres Hoffens uns gegenüber beruht, sind auch alle anderen Glaubensweisen *abgeleitete* und mitunter defiziente, nicht nur personal-dialogische, sondern auch monologisch-apersonale Glaubensweisen. Unser Grundvollzug des Glaubens entfaltet sich in verschiedenen Gestalten des Sichverhaltens zu Seiendem in seinem Sein. Nicht aus in der Sache liegenden, sondern aus Gründen größerer Bekanntheit sei zunächst unser *verstehendes* und *theoretisches* Weltverhältnis, insofern es als Glaubenshaltung und -vollzug anzusprechen ist, zur Darstellung gebracht.

#### a) *Glaubensweisen innerhalb des Horizontes von phänomenalem Verstehen und von Theoriebildung*

1. Von den Gestalten des theorienahen oder theoretischen Glaubens sei als erster der *Wahrscheinlichkeitsglaube* angeführt. *Vermuten* wir beispielsweise, dass morgen schönes Wetter sein werde, sagen wir auch, dass wir es ‚*meinen*‘ oder ‚*glauben*‘; wir halten es für möglich, dass es so kommt, und vielleicht aufgrund der Wettervorhersage oder bestimmter Anzeichen für eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich.<sup>125</sup> Dieser Glaube (in unserem Beispiel als ein Sichverhalten zu Kommendem) kann seine Wahrscheinlichkeit als theoretisches Element in einer Meinung, Ansicht oder Überzeugung ausdrücken und losgelöst von der primären Einbettung in

<sup>125</sup> Meist wird übersehen, dass diese Vermutung, wie überhaupt jede apersonale, verstehende und theoretische Glaubensweise, eine Weise unseres *Seins bei* ... (hier dem Wetter) in der Welt darstellt; wir teilen sie *mit anderen*, sie artikuliert unser Befinden (hier unter dem Einfluss des Wetters) und ist von dem, was über die Satz-Semantik hinausgeht, vom Zur-Rede-Stehenden (Begegnenden) her erst voll verständlich.

die *Lebenspraxis* (wissentlichen Handelns) und von der Poiesis (von Herstellungsprozessen) als Konjekturalsatz formuliert werden.

Vermutungen können verschiedenartige Vorstufen eines ‚*conjectural knowledge*‘ genannten Vermutungswissens abgeben und *insofern* echte Weisen des Wissens sein, da ihre unbewiesenen ‚Annahmen‘ oder noch zu beweisenden Hypothesen aufgestellt werden, um vorläufig (revidierbar), hypothetisch, etwas als ‚Wirkliches‘ für erschließbar zu halten, oder für etwas erst am (eintretenden) Phänomen Bewährbares. Die lateinische Übersetzung für ‚Wahrscheinlichkeit‘ ist aussagekräftig, wenn sie diese als *veri-simile*, das heißt, etwas der Wahrheit Ähnliches bestimmt, wobei hier Wahrheit an phänomenaler Unverborgenheit des Begegnenden zu messen wäre. Wahrscheinlichkeit (Probabilität) verrät in dem, was für das Wahre gehalten wird, ein Wissen um den Schein der Wahrheit. Als Für-möglich-Halten, dass ... oder Für-wahrscheinlich-Halten, dass ... hat dieser Glaube die allgemeine Form eines ‚Ich glaube, dass ...‘ (*Dass-Glaube*). Er ist ein apersonaler Glaube im Gegensatz zum personalen Glauben (*Du-Glaube* in der allgemeinen Form des ‚Ich glaube dir und an dich glaube ich‘).<sup>126</sup>

Die Annahme im Sinne einer Vermutung, einer Hypothese oder eines Postulates<sup>127</sup> ist streng von der phänomenologischen Annahme im Sinne einer In-Empfangnahme und Hinnahme des von sich her sich selbst Zeigenden zu unterscheiden. Analog zu hypothetischen Annahmen wird oft von *Glaubensvorstellungen* geredet, in denen ein Subjekt sein Geglauhtes (*fides quae creditur*) *vor sich stellt* und der ‚Wirklichkeit‘ als Erklärung oder Begründung unterstellt. Etwas wird als bloß *gesetzt* angenommen, um etwas anderes, das im Sinne einer Gegebenheit (vertrauensvoll!) hinzunehmen wäre, zu *erklären*. Glauben wir hypothetisch an Gott als *Erklärungsgrund* für die Welt im Sinne von Schöpfung, so ist diese *hypothetische Gottesvorstellung*, deren Wahrscheinlichkeit diskutiert wird, von einem auf Selbsterfahrung beruhenden Glauben an einen sich durch die Gabe des Seins offenbarenden Schöpfergott zu unterscheiden. Fordert man für einen im Grund nur hypothetisch angenommenen Glauben, man müsse einen starken Glauben haben, so besteht die Gefahr, bloß Vermutetes in eine sichere Glaubensüberzeugung umzufälschen, wodurch echtes Glaubenswissen (oft unwissentlich) vorgetäuscht wird. Damit wird aber eine andere Glaubensgestalt angesprochen, ein *ideo-logischer* Glaube (oft auch ‚weltanschaulicher‘ Glaube genannt), der zwischen sich und die phänomenale Welt geschoben und unten noch zu erörtern sein wird.

126 Die Unterscheidung eines glaubenden Vollzugs (*fides qua creditur*), durch den wir *etwas* glauben, von diesem geglaubten Etwas (*fides quae creditur*) greift hier zu kurz.

127 Zum postulatorischen Vernunftglauben KANTS siehe unten zweiter Abschnitt, 1. Kap., 2.6.3.

Besonders erfolgreich ist der Wahrscheinlichkeitsglaube in wissenschaftlicher *Hypothesenbildung* (Wenn-dann-Annahmen), worunter die Erstellung von nur relativ sicheren Leitvorstellungen zur Erschließung der ‚Wirklichkeit‘ oder zur Bearbeitung des Seienden verstanden wird. Ohne diesen Glauben kann konjekturale Wissenschaft überhaupt nicht sein. Doch redet man meist nicht von einem Glauben, wenn man nur eine unbegründete bzw. nicht belegte Meinung vor Augen hat. Zudem tritt hier der Bezug zu anderen Gestalten des Glaubens mit hervor. Um die Hypothese experimentell durch empirische Belegung zu bestätigen, muss ich im Sinne eines Vorhabens, in dem Entschlossenheit und Einsatzbereitschaft liegen, *glauben*, *dass* sich mein Tun bewährt und dass ich es so anstellen werde, dass sich das Unternehmen lohnt. Ich lasse mich von einem poetischen *Bewährungsglauben* an die bloß im Sinne einer Hypothese (*suppositio*) angenommene Sache, die originären Phänomenen zur Erklärung unterstellt wird, motivieren.

Diese Erkenntnis *apersonaler* Art abstrahiert (methodisch-diszipliniert etwa in der fachwissenschaftlichen Erkenntnis) von der Einmaligkeit und Ganzheit der Person, die sich lebensweltlich zu erfahren und zu verstehen gibt, der ich und an die ich glaube, und ist dadurch eindeutiger, genauer: sicherer, sowie zur Manipulation brauchbarer. In solchen apersonalen Erkenntnisweisen wird (alltäglich) das durchaus noch miterkannte Daseinsganze (personale Miteinandersein) methodisch ausgeklammert; wir verhalten uns *gemeinsam* zur Welt, intersubjektiv, grundsätzlich für jedermann überprüfbar. In solchem Erkenntnisverhalten wird uns die Welt zum Gegenstandsbereich, der unter besonderen Gesichtspunkten (Formalobjekten) erforscht wird. Solches Vorgehen ist ja durchaus legitim, *insofern* die hier gewonnenen Erkenntnisse für eine Reintegration in personales, humanes Verhalten offenbleiben. Damit ist nichts gegen die erstaunliche Größe dessen, was Wissenschaft erkennt und für die praktische Sicherung der Daseinsbereiche leistet, gesagt. Es wäre übrigens ein fragliches Vorurteil, wollte man das, was von einem anderen abgeleitet ist, von vornherein für wertloser oder unvollkommener halten als das, wovon es sich herleitet. Es beeinträchtigt daher wissenschaftliche Erkenntnis nicht, wenn an ihr herausgestellt wird, dass sie immer eine eingeschränkte Weise menschlicher Selbstauslegung der Welt im Horizont personaler, zwischenmenschlicher Glaubenserkenntnis ist, ja sie erhält dadurch erst das ihr zukommende Gewicht.

2. Im Unterschied zur Vermutung versteht man unter Glauben zumeist eine Art des *Für-wahr-Haltens von Auffassungen, Ansichten und Überzeugungen*, die eine bloße *Meinung*, ein *Dafürhalten* (lat. *opinio*, griech. δόξα) ausdrücken, das einen spontan mit der anonymen Weise verbindet, wie ‚man‘ sich alltäglich und durchschnittlich verhält. Gegenüber einer jahrtausendealten Tradition philosophischer Verstiegen-

heit sind Meinungen (bloß als solche hingenommen) nicht zu verachten, allein schon weil sie revidierbar, in Wahrscheinlichkeiten, Wissen oder Nichtwissen aufhebbar sind. Verdacht erregend wäre hingegen ein behauptetes Fehlen von Meinungen. Vor allem aber ist das Meinen, von dem wir (noch) nicht wissen, auf welche Weise es unmittelbar unserem Sichbefinden (Gestimmtsein) und dem Sichverstehen auf das eigene Dasein entspringt, stets notwendig und nicht abzuwerten. Zum rechten Glauben im Sinne des *Meinungsglaubens* gehört das Wissen, etwas ohne genügende Gründe angenommen zu haben, und die damit gegebene spezifische Fragwürdigkeit oder Fraglichkeit.

Meinungen gewähren eine gewisse – freilich keineswegs irrtumsfreie – Grundorientierung. Sie sind nicht nur Weisen eines Vorverständnisses, das noch nicht überprüft und bewährt ist, sondern vielfach sind sie auch gar nicht überprüfbar, ja das Ausmaß, in dem wir uns in ihnen bewegen, ist nicht bekannt. Wir werden mit ihnen sterben. Aber ohne mitgebrachtes Vorverständnis gibt es kein Lernen, kein rechtes und echtes Verstehen. Selbst als Wissende wissen wir nie, wie weit wir in irrige Meinungen verstrickt sind. Werden Meinungen entschieden vertreten, spricht man von Vorurteilen. Aber auch diese sind mitunter zu rehabilitieren, da sie sich nicht selten bewahrheiten. Gnoseologisch sind Meinungen also nicht von vornherein am Wissen zu messende *privative* Phänomene, sondern eher dessen stofflicher Quellgrund. Nur als vermeintliches Wissen sind sie außer Leitung zu stellen und ist phänomenologisch Epoché zu üben.

Anders steht es mit Meinungen, die man in vorgefasster Befangenheit für wahr hält, weil man von solchem überzeugt ist, was bloß den Anschein hat und so scheinbare Wahrheit ist: »Der Mensch, der sich für überzeugt erklärt, setzt gewissermaßen eine Schranke. Er meint Sicherheit, nichts möglicherweise Hinzukommendes werde seine Denkweise verändern. Der Glaube, wofern in seiner Wahrheit erfasst, stellt sich anders dar«: nämlich offen, nicht geschlossen.<sup>128</sup> Sosehr ein Meinungsglaube sich legitim in verschiedenen Ansichten artikulieren kann, flüchtet man sich auf dem Weg zur Wahrheit mangels geeigneter Argumentationsmöglichkeiten zum letzten Argument, indem man sich an das klammert, was, wenigstens *meine* Meinung‘ ist. Doch wieso legt man auf diese den allergrößten Wert, obwohl alle Meinungen angeblich den gleichen Wert haben sollen, was wohl heißt, dass sie nahezu gar keinen Wert haben? Das Verhältnis zur Wahrheit ist in den Überzeugungen nur flüchtig, sie ziehen die ihnen zuströmenden Kräfte aus Wünschen, aus dem Be-

---

128 G. MARCEL, *Geheimnis des Seins*, Zweiter Teil: *Glaube und Wirklichkeit*, 5. Vorlesung: *Meinung und Glaube*, 383.

dürfnis, sich zu behaupten und zu rechtfertigen, aus der Eigenliebe, welche die Geltungssucht zufriedenstellt, aus dem narzisstischen Für-sich-sein-Wollen u. Ä. Als Gestalten der Unwahrheit entspricht ihnen nur ein legitimer Unglaube, der ihre gefrorene Aura des Denk- und Frageverbotes durchbricht.

Stets besteht (aufgrund einer Tendenz zum Verfallen, d. h. der Flucht vor den eigentlichen Seinsmöglichkeiten) die versucherische Gefahr, sich über das bodenlos Ungewisse und Unsichere der Meinung mithilfe der Kraft, die der Wunsch nach dem Zuverlässigen gibt, hinwegzusetzen und sich so dessen Erfüllung in einer Evidenz vorzumachen. Nun erst glaubt man zu wissen, was man eigentlich gar nicht weiß; man hat seine *Überzeugungen*, die Wünsche erfüllen und durch Illusionen befriedigen; man erfährt Selbstbestätigung durch erfolgreiche Überredung Anderer, kann die eigene Unsicherheit und Bodenlosigkeit des Glaubens durch Fanatismus kompensieren. Terminologisch kann dieser Glaube an eine (rettende) Idee (Gott, das Volk, die Menschheit, die Wissenschaft usw.) als *ideologischer* Dass-Glaube gefasst werden.

Dieser Glaube, der die lautstarke Gestalt einer ‚Überzeugung‘ annimmt, indem er es unternimmt, Andere unter Missachtung ihrer Meinungen zu überzeugen, um sie zur Zustimmung zu bewegen, verdeckt die eigene Ungewissheit, bezeugt kein erfahrbares Phänomen, sondern gejagt durch das schlechte Wahrheitsgewissen, bestärkt und befestigt eher eine Stellung- und Parteinahme, die von solchen Gegebenheiten wegsieht und sie nicht zuzulassen vermag, deren Anwesenheit einen Menschen aus dem offenständigen Weltbereich angeht und ihn bedrängt, mag es auch die verborgene Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit sein, die daraus entspringt, dass man dem nicht zuzustimmen vermag, was wir *eigentlich selbst sein können*.

Fraglose Überzeugung als illusorischer Wissensersatz ist als Ideologie eine unredliche, verantwortungslose und (besonders nach Ausweis der Geschichte der Religionen und Nationalismen) nicht selten eine das Leben Andersdenkender gefährdende Annahme. Als primär subjektiver Akt eines vereinzelt Individuums kann sie sich nichtsdestoweniger zu einem kollektiven Wahn auswachsen. Vereinzelung schließt ja gemeinsames Verhalten, gleiche Meinung von meinesgleichen nicht aus. Jeweils *ich* halte für wahr, *dass* ..., und zwar gemeinsam *mit* Anderen, einander leichtgläubig verfallen und misstrauisch gegen Andersgläubige usf.

Innerhalb des Horizontes der uns welteröffnenden Personen gehört zum Geglauten eines Glaubens wesenhaft, dass wir hoffend uns vorweg bei dem noch zu Erfahrenden, zu Verstehenden, zu Denkenden, zu Erkennenden schon offen anwesend sind. Wir wissen da als ursprünglich Fragende um Nichtgewusstes *als verborgene und verbergende Quelle unseres Wissens*, als den zu denkenden Ursprung alles Gewusstes und noch Wissbaren, dem wir vertrauensvoll entgegenharren dürfen.

Insofern hat der Glaube seinen Ursprungsort im Nichtgewussten, um das wir wissen, als dem unaufhebbar bleibenden Ursprung aller Glaubenserkenntnis. Dadurch wird aber die fatale Verwechslungsmöglichkeit einer glaubend-zustimmenden Hinnahe dessen, was als Nichtgewusstes gewusst wird (*docta ignorantia*), mit Glauben im Sinne einer unwissentlich und unbegründet bloß für wahr gehaltenen Meinung verständlich, aus der sich das hartnäckig verbreitete Vorurteil nährt, dass Glaube(n) überhaupt nichts anderes heißt als *nichts wissen*, also blind sein. Dieses Fehlurteil scheint die Entgegensetzungen von Wissen (Einsicht) und Glauben und von Wissenschaft und religiösem Glauben immer noch weitgehend zu bestimmen.

3. Über den bloßen Meinungsglauben hinaus geht der theoretische oder theoriennahe *Autoritätsglaube* (*fides testimonialis*).<sup>129</sup> Darunter ist nicht nur zu verstehen, dass man jemandes Meinung übernimmt und teilt, weil man glaubt, er hätte etwas zu sagen, sondern dass wir *jemandem*, und zwar einer legitimierten oder sich legitimierenden Autorität, glauben, *dass* etwas ... ist, weil sie als Mittelsperson uns *mit-sehen* lässt, wie man sich (wenigstens) grundsätzlich von der Wahrheit des von ihr zu glauben Vorgestellten selbst überzeugen, also *diesen* Glauben überholen und in ein angemessenes Wissen aufheben kann. In diesem Sinne kann man dem Geografielehrer glauben, *dass* es Neuseeland gibt, oder jemand kann uns glauben lassen, dass er selbst dort war. Dass es dieses Neuseeland gibt, muss jedenfalls unabhängig von der Person, welche diese Auffassung bezeugt, wenigstens grundsätzlich überprüfbar sein. Ohne diesen Vermittlungsanspruch wäre die Mitteilung eine autoritäre, entmündigende Zumutung ohne Verbindlichkeit. Der Vermittlungsanspruch ist ein grundsätzlicher und nicht notwendig unmittelbar an die faktisch vermittelnden Personen gebunden, die ihrerseits auch nur einen Autoritätsglauben tradieren, wenn sie zum Beispiel Neuseeland nicht bereist haben.

Gründet sich ein Glaube auf die sachliche Mitteilung einer ausgewiesenen Autorität, die zu glauben vorstellt, dass ..., so steht dieser Glaube im Gefälle zwischen der bloßen Meinung und einem Wissen, das auf *eigener* Erfahrung und Einsicht beruht. Wenn wir auch nicht unabhängig von der Person, die uns das zu Glaubende vermittelt, dieses selber in Erfahrung bringen und das ihr Geglaubte in Wissen aufheben können, so können wir uns doch vor dem Gerichtshof der Vernunft ausrech-

---

129 Von Autorität könnte man in einem ursprünglichen Sinn reden, wenn sie gleichwie Eltern Urheber menschlichen Lebens (*auctor vitae*) ist und so Teilnahme an seinem Dasein ermöglicht. In einem abgeleiteten Sinn kann jemand als Autorität verstanden werden, die/der über ein besonderes Können in sittlich-moralischer Hinsicht (als Vorbild) oder in technisch-künstlerischen Bereichen verfügt, aber auch jemand, die/der überdurchschnittliches Wissen in einem Sachbereich und Weisheit besitzt (theoretische Autorität, Sachautorität). Um Letzteres geht es hier.



nen, ob die Person wirklich keinen Grund hat, sich zu *täuschen* oder uns zu *belügen*, also ob sie für die Auskunft über etwas *zuständig* (kompetent) sowie *zuverlässig* ist. Insofern also ein solcher Glaube grundsätzlich in Wissen aufgehoben, durch Eigen- erfahrung (in Offenheit für sie) überholt, aufgeklärt und überprüft werden kann, rückt die bezeugende Person als solche, der wir etwas glauben, aus dem Blickfeld. Sie tritt hinter ihren Dienst, mitsehen zu lassen, zurück.

Soll dieser Glaube nicht zur Entmündigung durch Experten führen, so müssen die Sachverständigen und Auskunftspersonen ihr Verständnis und Können so ver- mitteln, dass sie sich grundsätzlich selber überflüssig zu machen suchen, was nicht ausschließt, dass sie im Notfall als Experten einzuspringen haben. Obgleich auch diese Glaubensweise, in der wir jemandem etwas glauben, eine personal vermittelte darstellt, ist sie als Dass-Glaube ein *apersonaler* Glaube. Sie ist unentbehrlich, wird von uns angeeignet und weitergegeben, gehört zum Wesen unseres gemeinsamen alltäglichen Weltverhaltens und ist besonders für unser gesamtes Bildungssystem von grundlegender Bedeutung.

Die Gefahr besteht, das Wesen des Glaubens lediglich aus der Erfahrung unse- rer gemeinsamen Weltoffenheit vom Autoritätsglauben her einseitig unter dem Ge- sichtspunkt theoriетragender Ergiebigkeit (vom bloßen ‚Für-wahr-Halten, dass ...‘ her) zu bewerten und damit den Glauben überhaupt nur zu einer vorläufigen Ge- stalt des Wissens und Schauens zu machen (*scientia testimonialis*). Das alltägliche, aber auch das philosophische und theologische Denken steht hier noch weithin im Banne *Platos*, der im Aufstieg zum Wissen (*epistème* als Sichauskennen) – aus sei- ner Sicht sachlich durchaus folgerichtig – dem Glauben (*pístis*) eine Mittelstellung *über* der Meinung (dem bloßen Anschein [*dóxa*], den etwas erweckt) und *unter* dem Wissen eingeräumt hat.<sup>130</sup> Erst die verhängnisvolle Totalisierung dieser aperso- nalen Glaubensdeutung verkennt den personal-dialogischen Ursprungsboden des

130 Vgl. PLATON, *Der Staat* VI, 511 d–e; THOMAS VON AQUIN, *Sth.*, I/II, q. 67, a. 3, c; II/II, q. 1, a. 2, c; q. 2, a. 1, u. ö. THOMAS greift hier u. a. zurück auf die im 12. und 13. Jahrhundert vorherrschende Bestimmung des Glaubens durch HUGO VON ST. VICTOR als einer Gewissheit von abwesenden Din- gen, die über der Meinung und unter dem Wissen steht: *fidem esse certitudinem quandam animi de re- bus absentibus. supra opinionem et infra scientiam constitutam.* (*Corpus Victorinum*, Bd. 1: De sacramen- tis, pars X., *Quid sit fides*, 226.) In dieser Tradition steht noch KANT (*Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 9: *Logik*, 65 ff.: *Modi des Fürwahrhaltens*) sowie HEGEL, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, *Der Glaube und die reine Einsicht*, 391–398; G. SIMMEL, *Soziologie*, der das Vertrauen als Vor- und Nach- form des Wissens bedenkt und als mittleren Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen bestimmt: »Der völlig Wissende braucht nicht zu vertrauen, der völlig Nichtwissende kann vernünftigerweise nich einmal vertrauen.« Der religiöse Glaube hingegen gehört einem völ- lig anderen Typus des Vertrauens des Menschen einem anderen an und steht jenseits von Wissen und Nichtwissen. (393).

Glaubens in seiner Tragweite und Ursprünglichkeit und setzt das Glauben als solches herab zu einem bloßen Kennen vom Hörensagen her.

Für die Frage nach Gottes Dasein reicht kein sogar redlich verantwortbarer Autoritäts- oder Expertenglaube aus und schon gar nicht bloßes Hörensagen als Wissensquelle. Es kann hier nicht genügen, sich auf das Zeugnis von Verfassern heiliger Schriften oder auf das Zeugnis anderer, privilegierter Autoritäten zu berufen, wenn einem nicht selbst aufgeht, woran sie ontologisch und existentiell Anteil haben, weil sie das, was uns gemeinsam anspricht, mit uns nachvollziehbar teilen und für uns zugänglich machen. Nur wenn sich uns in wesentlichen Grundzügen auch zeigt, was sich ihnen zeigt und von ihnen bezeugt wird, können wir ihre Glaubwürdigkeit und religiöse Erfahrungskompetenz beurteilen. Findet man jedoch aus seinem Daseinsvollzug heraus keinen ausreichenden Grund, den Gottesglauben und dessen Artikulationen mit den Glaubenszeugen zu teilen, dann muss einem ihr Glaube als bloß vorgestellter Glaubensinhalt (*Vorstellungsglaube*) erscheinen, gleich, ob man solche Vorstellungen für unglaublich hält und, weil subjektiv, verwirft, oder ob man sie als etwas nur anderswoher Gewusstes (eingeflüstertes oder diktiertes Gotteswort) meint für wahr halten zu müssen.

Der fideistische ‚Fundamentalismus‘ begnügt sich häufig mit einem Vorstellungsglauben, der seinen Halt in aufwühlenden Erlebnissen generiert. Besonders im Denken der Philosophischen Theologie sind wir stets gefährdet, dem Widerstand gegen die Annahme des eigenen Seins nachzugeben und in den Vorstellungsglauben auszuweichen. Sobald wir durch Intellektualisierung dem Sog, der uns von der leibhaftigen Realität, dem konkreten Anwesen, abzieht, verfallen, schwindet das Interesse, und die Gedanken verlieren alsbald ihre Glaubwürdigkeit und beginnen leer und nichtig zu erscheinen. Es sei hier daher besonders daran erinnert, dass wir stets der Übung der Sammlung<sup>131</sup> bedürfen, um wieder auf den Boden der Realität zurückzukehren und auf ihm zu verweilen.

#### b) *Apersonaler Glaube in praktischer und poetischer Einstellung*

Von jenen Glaubensweisen, die vorzüglich Gestalten in der Bandbreite zwischen Wissen und Nichtwissen darstellen, sind *poetische* bzw. *praktische* Glaubensweisen zu unterscheiden, die unseren Einsatz (Engagement) brauchen, der sich für etwas bewähren, aber auch nicht bewähren kann. So können wir von einer Handlungsanweisung (Regel) *glauben* (annehmen und hoffen), *dass* sie sich im Handeln

<sup>131</sup> Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I: Zweiter Exkurs, 319–340.

bewährt, wenn wir sie nur situationsgerecht anwenden. Das ist fast immer nur möglich, wenn wir *überlegt* glauben, hoffen oder erwarten können, *dass* sich unser Vorhaben *im poetischen* oder *praktischen Einsatz bewährt* (was nicht ausschließt, dass gelegentlich sogar ein blinder *Erwartungsglaube* zum Ziel, das erreicht oder hervorgebracht wird, führt).

Zum Beispiel muss ein Geschäftsführer ernsthaft *glauben*, *dass* er das kalkulierte Wagnis einer geschäftlichen Unternehmung verantworten kann. Er muss von diesem *Handlungsglauben* beseelt, motiviert sein. Seinem verantwortbaren Einsatz (Performanz) geht eine *vernünftige* Kalkulation, Planung, Abwägung des Verlustrisikos u. Ä. voraus. Der Handlungsglaube ist jedoch deswegen kein theoretisch-konstatierender Aussagenglaube, der etwas für wahr hält, denn der ,praktizierte' Glaube bezieht sich primär auf die Ausrichtung des ihm eigenen Sein- und Handelns auf ein Vollbringen und Gelingen, das gewöhnlich erfolgs-, leistungs- und gewinnorientiert ist. Jedes unvernünftige Zögern gefährdet den ,Erfolg'. Ohne diesen Selbsteinsatz, ohne an sein Unternehmen performativ zu glauben und zu *glauben*, *dass* er seine Sache weiterbringt, ist er von vornherein zum Scheitern verurteilt. Ein Beobachter oder Sachverständiger kann es bei der theoretischen Überzeugung bzw. dem konstatierenden Urteil belassen, dass bei der Unternehmung etwas herauskommt. Den diesbezüglichen Bewährungsglauben, über dessen Geglauhtes er urteilt, hat er aber nicht (mindestens nicht im gleichen Ausmaß). Wir haben ihn, wenn wir glauben, uns darauf verlassen zu können, *dass* dies oder jenes, das wir zu tun gedenken, sich praktisch bewähren wird – beispielsweise dass dieser Stuhl, auf dem ich gerade sitze, jetzt nicht zusammenbricht, sondern, ,praktisch' gesehen, der Belastung standhält. Nun bewegt sich alle Praxis und Poiesis in einem solchen *Bewährungsglauben*, ohne den nichts ins Anwesen hervorgebracht werden kann. In ihm geht es nicht mehr primär um Bewahrheitung wie im Fall der Verifikation oder Falsifikation von Hypothesen, sondern um einen Glauben, aus dem heraus etwas *verwirklicht* wird, indem er verschiedenen Möglichkeiten des Sichentbergens von Sein des Seienden entspricht.

Wo es um das Überleben geht, kann es vorkommen, dass das *ganze* Leben gewagt werden muss, um sich oder andere zu retten, ohne dass der Ausgang dieses Daseins-experimentes sicher ist. Der Versuch bietet sich als letzter Ausweg an und kann sich lohnen. Er ist sinnvoll, wenn zu sein, statt nicht zu sein, überhaupt sinnvoll erscheint.

Es dürfte sich aber völlig anders verhalten, wenn dazu nur ein hypothetischer Glaube, der *unterstellt*, *dass* (unser) Leben einen Sinn habe, ausreichen soll. Diese Frage wird für unsere philosophische Theologie brisant, wenn es darum geht, der ,letzten Realität' gegenüber entsprechend zu leben, obwohl man meint, nur eine (geringe) Wahrscheinlichkeit spreche für ihre Existenz, ja die Sinn- und Gottesfra-

ge sei überhaupt bodenlos, beruhe im Übrigen meist auf einem grundsätzlich unaufklärbaren Autoritäts-, weil Vorstellungsglauben (Hörensagen). Muss ich in diesem Fall nicht trotzdem versuchen, so zu leben, *als ob* es einen Gott (oder Sinn) gäbe?

Dieser Sonderfall eines hypothetischen Bewährungsglaubens umfasst nun das Daseinsganze. Terminologisch kann man von einem *Totalexperiment*<sup>132</sup> eines *Bewährungsglaubens* reden, der im Erdenleben grundsätzlich weder verifiziert noch bewährt werden kann.<sup>133</sup> Tue ich nur so, *als ob* das Leben einen Gesamtsinn habe, und setze ich mein ganzes Leben dafür in der Praxis aufs Spiel, dann erscheint es denkbar, dass sich das nachträglich, falls es doch so etwas wie ein Jenseits (Gott, Sinn) gibt, als richtig herausstellt und bewährt. Tun wir nicht gut daran, wenn wir jeden Hoffnungsschimmer ergreifen, der sich uns bietet?

Die Entscheidung für das Totalexperiment ist allerdings insofern *irrational* und grundlos, als sie am eigenen Dasein in der Welt, der einzigen Quelle, aus der ein Sinn verstehbar wird, so vorbeigeht, dass ihm ein Letztsinn nur unterstellt (supponiert) wird. Daher ist ein solcher relativ blinder Einsatz des Lebens mindestens fragwürdig. Der Gottesglaube gründet hier nicht auf der Erfahrung des im Geschenk des Seinkönnens und in den sich darin lichtenden Handlungsmöglichkeiten uns entgegenkommenden Gottes, stattdessen wird, beirrt durch die Bodenlosigkeit der Sinn- und Gottesfrage, als Ausweg ein gewagtes Unternehmen vorgeschlagen, dennoch mit einer übersinnlichen Wirklichkeit, die bloß ausgedacht (vorgestellt) wurde, weiterrechnen zu wollen – was die alte Logik eine Erschleichung (*subreptio*) nannte.

Man kann sich für diese Glaubenspraxis jedoch auf ein höheres, subjektives Bedürfnis berufen. Dieser Glaube gilt als ein *metaphysischer Bewährungsglaube*. Er enthält die postulatorische Glaubensannahme, ‚dass ein Gott (letzter Sinn) existieren muss‘. Dieser kann im Sinne des Totalexperiments einen absolut *totalen* Lebens Einsatz gerechtfertigt erscheinen lassen, und zwar in der diesem Glauben gemäßen Überzeugung, *dass* dadurch ein sinnerfülltes (und letzten Endes seliges) Leben ge-

132 Vgl. die beachtenswerten Versuche von E. HEINTEL, *Das Totalexperiment des Glaubens* und J. REIKERSTORFER, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, § 5. Siehe auch unten 3. Kap., 2.2: Das Argument der Wette als Totalexperiment bei B. PASCAL.

133 Die Frage ist, ob ein religiöser Glaube (insbesondere der jüdisch-christliche Glaube) nicht verkannt wird, wenn man ihn für einen Bewährungsglauben im Sinne des Totalexperimentes hält, und darin gar seine ‚Orthopraxis‘ im Unterschied zur bloßen ‚Orthodoxie‘ erblickt. Nebenbei: Orthodoxie meint ursprünglich verstanden nicht die rechte, korrekte, kirchenamtliche Glaubenslehre, sondern das spirituelle, in der Glaubenserfahrung gründende Wissen um die rechte Weise der Rühmung Gottes, ist also wesenhaft Glaubenspraxis. Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 199.

wonnen werde. Fatal ist, dass man dazu jedem *vernünftigen* Zweifel am guten Ausgang, der die Gefahr des Misslingens einkalkuliert, die motivierende Handlungsrelevanz bewusst entziehen müsste, denn ohne feste Überzeugung ist ein *unbedingter* Lebenseinsatz unmöglich. Doch die feste Überzeugung ist hier bewusst durch ein Wegsehen (*sacrificium intellectus*) erkaufte, ähnlich wie das der Fall ist, wenn wir beim Lotteriespiel ein sehr großes Verlustrisiko kalkuliert eingehen. Vermutlich haben wir in dieser Art von Bewährungsglauben den systematischen Ort und das spezifische Wesen einer bestimmten fideistischen Überzeugung erreicht.

Ein *solches* Totalexperiment stellt einen *apersonalen* Bewährungsglauben dar (gleich, ob seine Bewährung diesseitig oder jenseitig erwartet wird). In einem solchen Glauben lebt man primär nicht für, vor und mit Gott, sondern unter dem praktischen Sollensanspruch, der annimmt (subjektiv glaubt), dass es moralisch geboten sei, objektiv zu glauben, *dass* ein letzter Sinn, ein Gott bzw. eine künftige Welt sei. Doch ist dieser Sinngehalt nur Inhalt einer *Idee* der Vernunft, einer Weltanschauung oder dergleichen, also eine als existierend bloß vorgestellte letzte Realität. Mag diese Realität auch analog zu einem personalen Sein entworfen werden, so bezieht man sich auf sie doch nur in der grammatischen Form der ,dritten Person', über die man spricht und die einen nicht in der ,zweiten Person' anspricht. Der persönliche Bezug, das horchende Sichansprechenlassen, bleibt also ausgeklammert. Sicher lebt es sich mit etwas, das Sinn ,macht' (wie man heute sagt), oder mit einer Fiktion von Sinn besser als ohne jeden Sinn; doch das Bedenkliche daran ist, dass auf diesem Weg die eigentliche Möglichkeit der Erweckung eines ursprünglich *religiösen* Glaubens, welcher der Erfahrung eines letzten Grundes menschlichen Daseins *entspricht*, verbaut wird, also ein Pseudoglaube vorliegt.

### 2.3.2 *Personal-dialogischer Glaube*

Der praktische oder poetische Bewährungsglaube ist ebenso wie der theorienahe Meinungs- und Autoritätsglaube ein bloßer *Dass-Glaube*, und zwar ein *apersonaler*, der sich wesentlich von einem *personalen Du-Glauben* unterscheidet. Unterscheidung besagt nicht eine Entgegensetzung von Extremen, welche analoge Übergänge, Verbindungen und Integrationsmöglichkeiten ignoriert. So begegnet uns zwischen Mensch und Tier oder zwischen Tieren durchaus ein vertrauensanaloges Verhalten. Man hält beispielsweise dem Vieh Grasbüschel hin, damit es zutraulich und handzahn wird. Aber bei noch so großer und beeindruckender Ähnlichkeit des Menschen mit anderen Lebewesen wird man eine je immer größere Unähnlichkeit von Mensch als Menschenwesen und Tier als Lebewesen entdecken können,

die hier nicht unser Thema ist. Auch die schroffe Unterscheidung zwischen personalem und apersonalem Glauben wie zwischen zwei Dingen hält nicht stand. Zwar ist diese Unterscheidung noch deutlicher hervorzuheben, sind doch menschliche Beziehungen stets durch ein Umkippen in apersonale Glaubensweisen bedroht, doch lässt sich erkennen, dass der personale Glaube eigentlich erst dann ganz er selbst ist, wenn er apersonale Glaubensweisen integriert, d. h. in sich positiv aufhebt und sich in ihnen und durch sie entfaltet.

Der personal-dialogische Glaube ist wesentlich Antwort, und zwar Antwort auf das Vertrauen und Zutrauen, das uns von jemandem persönlich und selbst entgegengebracht wurde. Man denke beispielsweise, wie engagiert in der Kindheit an uns geglaubt und ein Selbstvertrauen (mit dem Implikat des Erinnerungsvertrauens und der Offenheit für das Seinsmögliche) geweckt wurde, als wir uns als Säuglinge selbst aufsetzten, aufrichteten und schließlich selbst stehen konnten; oder dass uns schon als Kleinkindern zugemutet wurde, dass wir *uns selbst* an etwas korrekt erinnern. Auch wenn wir diesbezügliche Mängel zu beklagen hätten, ein solches Entgegenkommen gründet im gegenseitigen Vertrauensglauben und erweckt ihn. Daher ist der eigene Glaubensvollzug nicht Erstes, sondern immer nur Zweites, die Antwort, und ein Drittes, das Vermögen, Anderen selber Glauben zu schenken, ihnen mit Vertrauen zu begegnen.

Man könnte bildlich von einer zirkelartigen Struktur gegenseitigen Glaubens, oder besser: von einer universell sich erweiternden Spirale dieses Vertrauens reden, das immer auch ein universelles Seinsvertrauen ist, geht es doch stets um das menschliche Selbstsein als Sein in der Welt im Ganzen und mit Anderen. Erst dieser gegenseitige Glaube ermöglicht, dass wir Anderen Vertrauen schenken können, das in ihnen erst erweckt wird und das sie wiederum erwidern können. Zur Antwort kommt es durch die *Selbstmitteilung* und *-offenbarung*, die einen Mitmenschen (mich, dich) zur persönlichen Teilnahme an seinem Weltbezug (Sein) im Vertrauen erweckt und Vertrautsein schafft. Die Antwort hat die Struktur des *Glaubens an dich* und des *Dir-Trauens*; ich gebe mich weg zum Raum der Ankunft deiner selbst, deines Wesens, das *niemals* bloß Mittel (beispielsweise zur Auskunftslleistung) sein kann; ich *traue dir* und daher *glaube ich dir* und *an dich*. Ich lasse mich auf einen Zeitspielraum des Vertrauens ein, indem ich ihn dir eröffne.

Hierbei geht es weniger darum, dass ich dem sich Mitteilenden das apersonal Glaubbare und Geglaubte abnehme, das er verbal oder nonverbal, in Wort, Gebärde und Handlung mitteilt, sondern vielmehr darum zu vernehmen, dass er sich in Wort, Gebärde und Handlung mir gegenüber als *er selbst* mitteilt und als *er selbst* öffnet, offenbart und mitbezeugt. Diese Selbstmitteilung ist das im personalen Glau-

ben glaubend Angenommene bzw. Geglaubte; aber nicht wiederum als Dass-Glaube verstanden, sondern als gegenseitige Einverwandlung, die einander zu ureigenstem Sein freigibt. Das ist mehr und anders, als wenn ich (freibleibend) dir bloß glaube, *dass* du mir zugetan und treu bist, *dass* du dich selbst mir mitteilst. Denn das bliebe ja noch wie in einem Autoritätsglauben objektiv rational überprüf- und verifizierbar. Dass ich dich für eine Autorität bzw. einen Experten halte und auch annehme, kann ich durch analogische Apperzeption (durch einen spontanen Schluss von mir auf andere, die als meinesgleichen erscheinen) erfassen, dazu braucht es keinen Du-Glauben, keinen Glauben an dich, der dir glaubt und dich in sich aufnimmt. Nehme ich *nur* an, dass mich jemand liebt, weil er es doch gesagt hat, falle ich zurück in einen apersonalen Meinungs- oder Autoritätsglauben, der allenfalls meinen Selbstbezug zu expandieren verspricht.<sup>134</sup>

Zum Experten- oder Autoritätsglauben, der Kenntnisse bzw. Fertigkeiten umfassen kann, für die Kompetenz und Zuverlässigkeit gefragt sind, besteht der Unterschied, dass uns Mitmenschen als sie selbst im Ganzen ihres Weltbezugs als des Glaubens würdig (*bonum honestum*) aufgehen. Glauben bedeutet hier, jemandem in Hoffnung und Liebe das Herz schenken,<sup>135</sup> sich ihm anvertrauen, weil uns *seine* persönliche Welt ans Herz gewachsen ist. Wir glauben es *ihm*, dass er verlässlich ganz er selbst sein kann, und glauben so sehr *an ihn*, dass wir sogar Unzuverlässigkeit und Untreue in Wort oder Handlung vergeben oder wenigstens verstehen können, wobei der unfreie Vollzug eines Menschen (*actus hominis*), der auch gegen sich gerichtet sein kann, nicht ohne Weiteres von der freien Entscheidung (*actus humanus*) zu unterscheiden ist.

Im Autoritätsglauben sind Personen zur Bildung eines Aussageglaubens und praktischer oder poetischer Interessensgemeinschaften grundsätzlich wenigstens auswechselbar und überholbar, was ein Star- oder Führerkult im politischen, religiösen oder künstlerischen Bereich verdecken kann. Führt hingegen die Antwort auf die Selbstmitteilung einer Person zur wechselseitigen Inexistenz von Personen, zur Du-und-Du-Beziehung, so gewährt diese eine Teilhabe, die sich nicht primär auf Fertigkeiten oder Interessen, auf Aussagen, Handlungen oder Herstellungsprozesse bezieht, sondern auf die unvertauschbare Einmaligkeit und Einzigartigkeit der jeweiligen Person in der Würde ihres Personseins, zu der wesenhaft die Teilhabe an

134 Zu unterscheiden ist zwischen dem personalen Glauben an diese(n) und jemandem glauben, dass .... Letzteres kann ein *jemandem-etwas*-Glauben, aber auch ein *Diesen-als-etwas*-Glauben, ihn für etwas halten bzw. ihm glauben, dass er dieser ist, sein. Dazu ausführlich G. WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*, 136 ff., 146 f., 177 f., 377.

135 In diese Richtung weist die Etymologie des lat. *credere* von *cor dare*.

ihrer Welt gehört. Freilich muss dann der Glaubensgrund in dem liegen, worin diese Einmaligkeit und Einzigkeit der Person in ihrem weltweiten Anwesen entspringt.

An einem Beispiel, das die Spirale des Verfalls einer dem Anschein nach oder nur von einer Seite auf Vertrauen aufgebauten Beziehung nachzeichnet, sei die Unmöglichkeit der Aufhebung personal-dialogischen Glaubens in apersonales Wissen verdeutlicht: Jemand vergöttert seine Frau und ist wahnhaft eifersüchtig. Er schenkt ihr keinen Glauben, er misstraut ihr, obwohl sie ihm ihre Gesinnung unmissverständlich zu verstehen gibt: Sie liebt ihn. Aber in ihm nagt der Zweifel: Ist das sicher? Der Mann ist beruflich oft abwesend. Kann man wissen, was passiert, wenn eine Frau so allein zu Hause ist? Er muss in Erfahrung bringen, er muss wissen, ob sie ihm wirklich treu ist und ihn liebt; steht doch sein Glück auf dem Spiel! Beträgt sie ihn nicht doch mit einem anderen? Er muss dahinterkommen, ob sie ihn nicht täuscht. So sucht er ein Wissen über sie zu erlangen, das aus anderen Quellen als der Zuneigung, die sie zeigt, gezogen wird, weil er sich nicht mit dem begnügen kann, was die heiß begehrte Frau ihn spüren lässt und sagt. Er beschäftigt einen Privatdetektiv zu ihrer Überwachung. Es ist fatal, aber auch diesem muss er glauben, dass es so ist und dass er jemand Zuverlässiger ist. Doch nehmen wir an, der Eifersüchtige ist nun zufrieden, die heimliche Überwachung konnte seine Zweifel weitgehend zerstreuen; da gab es keine verfänglichen Situationen, keine verdächtigen Besucher, nichts, was auf Untreue hindeuten könnte.

Doch wie wird der Mann sich nun zu seiner Frau weiterhin verhalten? Nehmen wir an, sie habe von seinem Misstrauen und der heimlichen Überwachung nicht das Geringste bemerkt, so hat sich trotzdem etwas verändert: Der Mann glaubt nun, über seine Frau Bescheid zu wissen. Er verhält sich nun zu ihr wie zu einem Etwas, über das man, ohne einander Vertrauen zu schenken, verfügen kann – glaubt er doch nun zu wissen, *dass* sie ihm treu verbunden ist. Ihr gegenüber aber muss er geheim halten, woher er das weiß und dass er ihr nicht geglaubt hat. Damit benimmt er sich anders. Sein gestörtes Vertrauensverhältnis ist in ein Besitzverhältnis umgekippt. Und nun kann es sein, dass sich die Frau plötzlich ungut, nicht mehr verstanden, ja unterdrückt fühlt und sich mit Untreue ‚rächt‘. Die Bedeutsamkeit eines vermeintlich über der Glaubenserkenntnis stehenden Wissens in der Partnerbeziehung würde damit faktisch widerlegt werden – doch kaum für den vom Eifersuchtswahn geplagten Liebhaber, der am Ende der Tragödie noch behauptet: »Ich dachte mir immer schon, diesen Weibern darf man nicht trauen!«

Das Beispiel zeigt, dass ein auf Vertrauen beruhendes, gegenseitiges Einvernehmen nicht durch apersonale Glaubenserkenntnis außerhalb der personalen Selbstmitteilung erreichbar ist. Der personale Glaube ist nicht ersetzbar – durch keine



Erkenntnis und durch kein Handeln. Er integriert vielmehr apersonale Glaubensweisen. Im ursprünglichen Glaubensvollzug ereignet sich gegenseitig eine eigentümliche Entrückung in die jeweilige Welt des sich Mitteilenden. Wenn zwei Personen miteinander und füreinander dasselbe sehen und hören, dann gibt es ein Sehen mit den Augen der anderen Person, ein Hören mit ihren Ohren, das zugleich ein Sehen und Hören des Einen für den Anderen ist. Das ist nicht metaphorisch, sondern ganz konkret gemeint als qualitative Neudimensionierung der Leibhaftigkeit ihres Weltaufenthaltes. Ebenso verwandelt sich im Raum des aufeinander vertrauenden Glaubens das Handeln beider zu einem Handeln füreinander. Das Handeln der/des einen wird, ohne dem Handeln des Anderen untergeordnet zu werden, zum Handeln der/des Anderen. Das Meine wird zu Deinem und das Deine zu Meinem. Ein an sich auf apersonale Bewährung ausgerichtetes Handeln verwandelt sich in der Welt personaler Zusammengehörigkeit in eine Weise gegenseitiger Anteilgabe. Es ist dies ein beglückendes Beschenktwerden, das sich im Raum des Glaubens in absichtslosem Einverständnis und in Zusammengehörigkeit füreinander um willen des Andersseins der/des Anderen überraschend ereignet.

Im personal-dialogischen Glauben ereignet sich jedoch nicht nur die Integration apersonaler Glaubensweisen, sondern er kommt als Vorverständnis auch in die Nähe des praktischen, hervorbringenden »Wandlungsglaubens«, den *Michael Benedikt* als das »Herzstück des Glaubens Jesu« bezeichnet hat, das heißt, eines Glaubens, der sich nicht privatisierend verschließt und weltlos in einer Idylle der Vertraulichkeit versinkt, sondern im Glauben an die Heilswürdigkeit aller (auch der Minderbegabten sowie der sittlich-moralisch Entwurzelten) sich preisgibt und verschwendet.<sup>136</sup>

Wie weit diese Gedanken tragen, mag ein Hinweis auf *Ferdinand Ebners* (1882–1931) pneumatologisches Bedenken der *Realitäten von Ich und Du im Wort* verdeutlichen. Das reale Sichaufschließen gegenüber dem Du im göttlichen Wort der Liebe, das uns im Wort uns ansprechend und sich mitteilend in das Dasein ruft, ist Hinbewegung und Bewegtwerden zum göttlichen Du. Die Zukunftsaufgabe der Menschen bestünde demnach in einer *restitutio in integrum*, einem Zulassen des ‚Rückrufs‘ in das ursprüngliche Denken als Vernehmen des personalen Seins im Wort der Liebe. Damit ist eine Aufgabe angesprochen, die nach Ebner tiefer geht als die so dringliche Lösung der sozialen und ökonomischen Fragen, weil diese Fragen und ihre Lösungen immer »das Vertrauen auf das Wort« (in der Fülle seiner philosophischen und theologischen Bedeutungsmöglichkeiten) zur Voraussetzung haben: »Die gan-

136 Der biblische Verwandlungsglaube ist der Leitfaden der ideologiekritischen Analyse von M. BENE-DIKT, *Wissen und Glauben*, 5, 21, 28, 68, 182, 185 u. ö.

ze menschliche Existenz in der Welt, anfangend mit der Beziehung der Eltern zu den Kindern und dieser zu jenen, die des Mannes zum Weibe, des Freundes zum Freunde in sich begreifend, über jegliche primitive oder komplizierte Arbeitsgenossenschaft und Lebens- und Interessensgemeinschaft hinweg bis hinauf zum Gefüge des Staates mit seinen Gesetzen und seinen Machtmitteln, deren Befolgung zu erzwingen – sie [die ganze menschliche Existenz in der Welt] hat zu ihrem geistigen Grund das *Vertrauen auf das Wort*.<sup>137</sup> Mit dem Missbrauch und Schwund des Vertrauens auf das Wort in der persönlichen Aktualität des Gesprochenwerdens wäre hingegen die Menschheit auf dem Wege zum Untergang. In dieser retorsiven Argumentation wird auf das »*Vertrauen auf das Wort*« als das Vorgegebene in allen menschlichen Daseinsbezügen hingewiesen. Das Argument will existenziell mobilisieren; es moralisiert nicht durch Berufung auf die lebenspraktische Dienlichkeit zur Bewältigung lebenspraktischer und gesellschaftspolitischer Aufgaben, sondern schöpft aus einer vorangegangenen Freilegung des Glaubensphänomens (*analysis fidei*).

Abschließend sei auf die Bedeutung dieser Glaubensanalyse für die Gotteserkenntnis Philosophischer Theologie verwiesen. Ist zwischenmenschlicher Glaube nicht primär Vollzug einzelner Subjekte, auch nicht bloß persönliche Zustimmung zu einer Wahrheit oder gar nur zu Sätzen, sondern wurzelt er in der vorgängigen Teilnahme mit- und füreinander am Sein, zu dem wir uns zueinander, im Anwesenheitsraum des jeweiligen Anderen *offen* (das heißt vernünftig-vernehmend) verhalten, dann kommt eine Erkenntnis von Gottes Da-Sein unverkürzt erst infrage, wenn sie nicht die Lebensform der Vereinzlung (einsames Ich-Sagen), sondern die Mitmenschlichkeit der jeweiligen Person im Horizont personal-dialogischen Glaubens zum Ausgang nimmt.<sup>138</sup> Jemandem Glauben schenken heißt auf ihn bauen, ihm eine Chance für das Leben geben, ihm Zukunft einräumen, ihn also nicht aufgeben. In einer Atmosphäre des hoffenden Vertrauens gewähren wir so einander Zukunft, Leben, Sein. Wir können das, weil wir es dürfen, weil es uns gegeben ist. Erst dort, wo solches gegenseitiges Vertrauen glückt, machen wir die Erfahrung, dass wir füreinander ins Da-Sein gerufen sind, dass es uns gegeben ist, einander ins Da-Sein zu rufen und zur Welt zu bringen. Von dem, was wir da vermögen, ist nichts, was wir nicht empfangen haben (vgl. auch 1 Kor 4,7).

137 F. EBNER, *Schriften*, Bd. 1, 751, in: *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft* (1929), 719–908.

138 Die typisch *anthropologischen* Beweise des Daseins Gottes nahmen für gewöhnlich ihren Ausgang von der Gewissenserfahrung oder von der Strebedynamik des Wollens *einzelner* Menschen (vgl. hierzu beispielsweise H. OGIERMANN, *Sein zu Gott*, 37–90). Insofern diese Beweise (oder Aufweise) das ursprüngliche personale Miteinandersein nicht berücksichtigen, sind sie mit der Problematik der noetischen Subjektivität der auf Rumpfsubjekte reduzierten Einzelnen belastet. Sie müssten neu durchdacht werden. Dazu vgl. auch R. HASKAMP, *Der Gottesaufweis im dialogischen Personalismus*.

### Drittes Kapitel:

#### *Blaise Pascal als klassisches Paradigma eines gemäßigten Fideismus*

Billigt man der philosophischen *Rede von Gott* noch irgendeinen Sinn zu, dann könnte man die Aufgabe philosophischen Denkens im Verhältnis zur Religion darin erblicken, dass philosophierende Vernunft sich selbst demütigt, bescheidet und einschränkt, indem sie die bloß als Beschränkung gedeuteten Grenzen ihrer Reichweite und Gewissheit neu bestimmt, um vorläufig dem schwankenden metaphysischen Glauben in existenzieller Praxis entschlossenen Raum zu geben, und zwar in einem vernunftgeleiteten Totalexperiment unseres Lebens. Infolge der Selbstbeschränkung hätte diese Vernunft sich nicht mehr aus sich selbst und von unten einen solchen Weg nach oben zu bahnen. Dennoch müsste sie sich nicht in totaler Umkehrung nur aus einem religiösen, personalen, letztlich dem jüdisch-christlichen Glauben heraus von oben in den Dienst nehmen und in ein rein explikativ diesen Glauben und sonst nichts bezeugendes Denken, umwandeln. Ihr käme eine wegbereitende Aufgabe zu.

In diesem Sinne suchte *Blaise Pascal* (1623–1662) die Wahrheit der christlichen Religion aufzuweisen. Er bekämpfte die »zwei Exzesse«, den Rationalismus der *Rationaltheologie* und den fideistischen *Agnostizismus*, die in der frühen Neuzeit den christlichen Glauben auf je ihre Weise ansprechend zu machen suchten: Der Rationalismus setzt die Vernunft als alleinigen Grund des Glaubens an, der fideistische Agnostizismus schließt die Vernunft aus. Dem gegenüber sucht Pascal einer ursprünglichen Erfahrung und Dimension der Vernunft Raum zu geben, der Herzenserkenntnis. Wird dieser Vollzug thematisiert, so geschieht dies nicht anders als durch den selbstkritischen Gebrauch der Rationalität, die auf dem Boden des biblischen Glaubens nun den Leitfaden abgibt, um aus einem Labyrinth pejorativ und gottfern verstandener Endlichkeit ins Freie zu führen.

Beabsichtigt ist an dieser Stelle keine Gesamtdarstellung des Denkens von Pascal,<sup>1</sup> auch nicht eine Deutung der hinterlassenen Notizblätter, die man unter dem

---

1 Vgl. besonders die knappe, klar-ausgewogene Gesamtdarstellung von F. RICKEN, *Religionsphilosophie*, 265–291, sowie die großartige, den »Seher« Pascal ganz aus seiner Glaubenswahrnehmung

Titel »Gedanken« (*Pensées*) überliefert hat und welche als Vorarbeiten für die geplante Schrift zur Verteidigung der christlichen Religion gedacht waren. In unserem Zusammenhang geht es nur um seine heute durchaus noch aktuelle Problematisierung der philosophischen bzw. metaphysischen Theologie aus einer Position, die man plakativ als ‚gemäßigten Fideismus‘ charakterisieren könnte, vor allem weil sie die vom »Mémorial« bezeugte jüdisch-christlich gedeutete Glaubenserfahrung als Grundlage der Philosophiekritik überall voraussetzt. Erinnerung sei nur an den seine Grunderfahrung interpretierenden Ausruf: »Feuer. Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jacobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewissheit, Gewissheit, Empfinden, Freude, Frieden. Der Gott Jesu Christi.«<sup>2</sup>

Dabei kann es paradox erscheinen, dass Pascals Feldzug zur Verteidigung des jüdisch-christlichen Glaubens gegenüber dem andersgearteten Gott »der Philosophen und Gelehrten« durchaus ein philosophischer sein will: »Über die Philosophie spotten (*se moquer*) heißt in Wahrheit philosophieren.«<sup>3</sup> Warum? Weil diese Bemängelung einzig der *wahren* ‚Philosophie‘ folgt, der Philosophie, die hier Liebe zur wahren, zur *christlichen* Weisheit ist, eben keine selbstständige, autonome Möglichkeit, sondern ihre In-Dienst-Nahme im exklusiven Raum christlicher Offenbarungstheologie: »Die wahre Natur des Menschen, sein wahres Glück (*bien*), die wahre Tugend und die wahre Religion sind Dinge, deren Erkenntnis sich nicht trennen lässt.«<sup>4</sup> Die wahre Natur des Menschen, sein letztes Wohl (das Gute, worumwillen er da ist), seine sittliche Grundhaltung kann *nur* innerhalb des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens erkannt werden, und zwar weil nur die biblische Botschaft die *conditio humana*, die gegebene *Seinslage* des Menschen, angemessen beschreibt, zu verstehen gibt bzw. erklärt und einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Elend der Gottlosigkeit des Menschen aufzeigt.

Wird mit allen lähmenden Folgen für das Welt-, Ethik- und Politikverständnis die Sündenverstricktheit sowie Unfähigkeit des Menschen, Gnade und Liebe Gottes von sich aus zu erreichen, notorisch beschworen, so geraten die Schöpfung als Gabe und die geschaffene Freiheitsbegabung außer Sicht. Pascal bewegt sich mit einer unhinterfragten Sicherheit innerhalb eines *antipelagianischen* Erbes, das zur

---

heraus zurechtrückende Darstellung von H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Bd. 2: *Fächer der Stile*, 533–600.

2 Näheres zum »Mémorial« siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 180–190.

3 Zitiert wird B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, hg. v. L. Brunschvicg (zitiert nach den Brunschvicg-Nummern als Br, hier: 4); DERS., *Pensées*, in: B. Pascal, *Œuvres complètes*, hg. v. L. Lafuma (zitiert als La, hier: 513), wenn nicht anders angegeben in der Übertragung von U. Kunzmann, in: B. PASCAL, *Gedanken*, hg. von J.-R. Armogathe.

4 PASCAL, La 393; Br 442.

dunkelsten Seite reformatorischer und jansenistischer Augustinus-Rezeption gehört. Folgerichtig fällt jede Seinsphilosophie bei ihm aus. Vor dem Hintergrund der neuen Humanismen und Naturwissenschaften, die man sagen lässt, was eigentlich ist, rückt der Mensch in die Mitte seines experimentell vermittelten Erfahrungsreiches: Er erblickt sich zwischen Unverstehbarkeiten, zwischen zwei auseinanderfallenden und doch zusammengespannten Unermesslichkeiten mikro- und makroskopisch: dem unbegrenzt Teilbaren, dem Abgrund des unendlich Kleinen, und in Richtung wachsender Ausdehnung dem Abgrund des unendlich Großen. Die Mitte ist ihm zugewiesen, nicht selbst angemessen, und zwar zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig in allem. Der Mensch erkennt sich im Verhältnis zum Ganzen der Natur (des Universums) zunächst in einem erschreckend-beängstigenden Missverhältnis.<sup>5</sup> In dem nicht fixierbaren Irgendwo des Endlichen zwischen zwei Unendlichkeiten ist er nicht feststellbar, haltlos, haucht ihn die endlose Leere der Abgründe an.<sup>6</sup> Wenn er sich und die Natur bewundernd betrachtet und nicht mehr mit Neugier voll Anmaßung erforscht, erkennt er, dass, »weil die Natur ihr Bild und das ihres Schöpfers allen Dingen aufgeprägt hat, sie fast alle an ihrer doppelten Unendlichkeit teilhaben«.

Der »Mensch in der Natur« ist »ein Nichts im Vergleich mit dem Unendlichen [Universum], ein All im Vergleich mit dem Nichts, ein Mittelding [*un milieu*] zwischen Nichts und Allem, unendlich weit davon entfernt, die Extreme zu erfassen; das Ende der Dinge und ihre Anfänge sind ihm zu einem undurchdringlichen Geheimnis unerbittlich verborgen«. Über den Abgründen ist das Einholen der Urgründe unmöglich. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist konnatural seinem Sein zwischen nichts und allem. Der Mensch kann also aus sich selbst niemals Anfang und Ende der Dinge erkennen, da er nichts anderes wahrnehmen kann »als ein äußerliches Bild von der Mitte der Dinge« zwischen den zwei Unendlichkeiten. Nur der unendliche Schöpfer begreift dieses Wunder, und die Extreme »finden sich in Gott und allein in Gott zusammen«.

Pascals Entwurf einer christlichen Anthropologie steht völlig im Dienst christlicher Theologie. *Friedo Ricken* hat darauf hingewiesen, dass Pascal »mit der Methode der wechselseitigen Interpretation arbeitet: Er interpretiert die Aussagen der

5 *Disproportion de l'homme* lautet die Überschrift der im Folgenden angeführten Fragmente, a. a. O., La 199; Br 72.

6 Dem gegenüber könnte der Weltaufenthalt des Menschen zwischen den beiden (mathematisch-physikalischen) ‚Abgründen‘ des unermesslich Großen und des winzig Kleinen als Extremen auch als maßhaltende Mitte positiv verstanden werden, vgl. dazu TEILHARD DES CHARDIN, *Der Ort des Menschen im Universum. Gedanken über die Komplexität*.

Schrift mit Hilfe von anthropologischen Phänomenen, und erklärt die Situation des Menschen durch Aussagen aus dem Glauben.«<sup>7</sup> Offenbarungswort und Selbsterfahrung des Adressaten der Offenbarung, Theologie und Philosophie werden durch einander entfaltet in einer Art hermeneutischen Zirkels des Verstehens, der nicht abgegrenzt ist von der empirischen Belegung religiöser Vorstellungen ähnlich einer naturwissenschaftlichen Theoriebildung. So erzählen biblische Texte von zwei Zuständen des Menschen, von *Schöpfung* und *Sündenfall*, die wir an uns selbst als Größe und Elend des Menschen erfahren können: »Ihr seid nicht im Zustand der [unversehrten] Schöpfung. Da diese beiden Zustände offenbar sind, ist es unmöglich, dass ihr sie nicht erkennt. Geht euren Regungen nach. Beobachtet euch selbst und prüft, ob ihr in euch nicht die lebendigen Wesenszüge (*caractères*) dieser beiden Naturen findet.«<sup>8</sup>

---

7 Vgl. F. RICKEN, *Religionsphilosophie*, 278–282, hier 279.

8 PASCAL, La 149; Br 130.

## 1 Die Verlagerung der Erkenntnis des letzten Grundes von der Vernunft zum Herzen im Horizont metaphysischer Anthropologie, Erkenntnismetaphysik und Ethik

Pascals Philosophieren versteht sich aus dem Versuch, im Denken der grundstürzenden Erfahrung der Wahrheit des Christentums zu entsprechen. Die Natur des Menschen wird nicht essentialistisch, sondern geschichtlich im Horizont einer bestimmten Einfärbung der Heilsgeschichte (als ursprünglich, gefallene und erlöste Natur) gesehen. Das lassen schon die Bündel der Notizblätter erkennen, welche eine geplante Werksgliederung der *Pensées* in zwei Teile erfordern: »1. Teil. Elend des Menschen ohne Gott. (2.) Teil: Glückseligkeit des Menschen mit Gott. In anderer Form (1.) Teil. Dass die Natur verderbt (*corrompue*) ist, anhand der Natur selbst. 2. Teil. Dass es einen Versöhner (*Réparateur*) gibt, anhand der Heiligen Schrift.«<sup>9</sup>

### 1.1 Überschreitung des Horizontes platonisierender Anthropologie

Pascal rezipiert das in der abendländischen Metaphysik vorherrschende Selbstverständnis des Menschen als eines im Hinblick auf seine substanzielle Natur *mit Vernunft oder Geist begabten Lebewesens (animal rationale)*. Ja in einem Nebensatz sagt er, die »Vernunft« (*raison*) sei das spezifische Wesen des Menschen.<sup>10</sup> Aber er wandelt dabei die Wesensbestimmung um: »Die ganze Würde des Menschen besteht im Denken (*la pensée*), doch was ist dieses Denken? Wie töricht ist es? Das Denken ist also seinem Wesen (*nature*) nach etwas Bewundernswertes und Unvergleichliches [mit Seitenblick auf das Tier]. Es müsste schon sonderbare Fehler haben, um verächtlich zu sein, doch es hat ja derartige Fehler, dass es nichts Lächerlicheres gibt. Wie ist es durch sein Wesen (*nature*) erhaben, wie ist es durch seine Fehler nichtig.«<sup>11</sup> Der Mensch müsste an seinen Urheber und an sein Endziel denken und daran, was es heißt, ein Mensch zu sein. Gewöhnlich denkt man jedoch an alles andere, fällt von maßloser Überhebung in eine furchtbare Niedergeschlagen-

<sup>9</sup> A. a. O., La 6; Br 60.

<sup>10</sup> A. a. O., La 491, Br 439: »Die Natur ist verderbt. Der Mensch handelt nicht der Vernunft gemäß, die sein Wesen (*être*) ausmacht.«

<sup>11</sup> A. a. O., La 756, Br 365; vgl. La 111, Br 339; La 620, Br 146. Man beachte hier und im Folgenden die Denkfigur des durch Idealisierung erreichten Höchstdenkbaren, welches alles faktisch Endliche in den Schatten stellt. LEIBNIZ hat sie seiner Konstruktion des »metaphysischen Übels« zugrunde gelegt.

heit des Herzens, als sei man ein »Doppelwesen« mit zwei Seelen, einer *rationalen* und einer bloß *animalischen* Seele.

Der Mensch ist auf der Flucht vor Gott und vor sich selbst, von Gewohnheiten und Einbildungen beherrscht, die er in allen Lebensbereichen der Vernunft für ihre Überlegungen zugrunde legt; und überhaupt ist er ein kurzlebiges und vergängliches Wesen, ein verschwindendes Nichts im unendlichen Raum, eine Zufälligkeit, da es »keinen Grund gibt, weshalb ich gerade hier und nicht dort bin, weshalb jetzt und nicht dann«. Dieses Elend bildet seine wahre Seinslage. Um sie zu erkennen, muss sich der Mensch um ein Unendliches übersteigen; und er kann das, ja es gehört zu seinem geschichtlichen Wesen, dass er sich *als Mensch* mittels seiner natürlichen Vernunft um ein Unendliches transzendiert: »Erkenne also, du Hochmütiger, welches Paradox du für dich selbst bist. Demütige dich, ohnmächtige Vernunft (*raison impuissante*)! Schweig still, törichte Natur, erfahre (*apprenez*), dass der Mensch unendlich über den Menschen hinausgeht.« Der zwischen Engeln und bestialischer Natur zerrissene Mensch wird hier von jenseits seiner selbst in seine Fähigkeit, auf die übernatürliche Offenbarung zu hören, zurückgerufen: »[...] und höre von deinem Herrn, welches deine wirkliche Lage (*condition*) ist, die du nicht kennst!«<sup>12</sup>

Im Hörenkönnen auf Offenbarung und in der ihr korrespondierenden Selbsttranszendenz liegt die Größe des Menschen. Diese immer noch offenbare Größe lässt ihn im jetzigen Zustand nur mehr um sein Elend wissen; er erkennt aufgrund seiner Größe, was ihm fehlt. Im Elend ist er dem Tier ähnlich, insofern dieses sein Glück (*bien*) in den Begierden (*concupiscences*) sucht.<sup>13</sup> Denn »was Natur bei den Tieren ist, das nennen wir Elend bei dem Menschen, wodurch wir anerkennen, dass, da seine Natur heute jener der Tiere gleicht, er eine bessere Natur verloren hat, die er einst besaß.«<sup>14</sup> Ja, dass er sich überhaupt mit dem Tier messen kann, gehört noch zu seiner Größe.

Pascal überschreitet jedoch das metaphysische Selbstverständnis des Menschen als eines *animal rationale* und verwandelt es: *Der Mensch wird aufgerufen, sich in die Gründe seines Herzens zurückrufen zu lassen.*<sup>15</sup> Durch die Neubestimmung der Unterscheidung von Vernunft und Herz denkt Pascal den Menschen phänomennäher; der Mensch wird *als Mensch* menschlicher bestimmt. Der angezielte Horizont dieser Wesensbestimmung wäre dann das unversehrte *Menschenwesen*, nicht mehr Einheit und Zwie-

12 A. a. O., La 131; Br 434.

13 A. a. O., La 149; Br 430.

14 A. a. O., La 117, Br 409, vgl. La 121, Br 418; La 149, Br 430.

15 Vgl. dazu u. a. P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, 27–35, hier 33.



spalt des mit Vernunft (Geist) begabten *Tierwesens (animal)*. Doch dies ausdrücklich in seinem Wesen und seiner Wesensherkunft zu entfalten, blieb Pascal versagt.

## 1.2 Die noetische Dimension des Herzens

Zum besseren Verständnis dieser anthropologischen Dimension seien einige von den wenigen einschlägigen Textstellen aus den *Pensées* in Erinnerung gerufen. Am ausführlichsten spricht Pascal darüber im Fragment 282:<sup>16</sup> »Wir erkennen (*connaissons*) die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft (*raison*), sondern auch mit dem Herzen. Gerade auch auf diese letzte Art erkennen wir die ersten Prinzipien (*c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes*) [...] Denn die Erkenntnis der ersten Prinzipien, wie etwa, dass es Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen gibt, ist ebenso sicher (*ferme*) wie irgendeine von jenen, die unsere vernünftigen Überlegungen (*nos raisonnements*) uns vermitteln (*donnent*), und auf diese Erkenntnisse des Herzens und des Instinkts muss die Vernunft sich stützen (*s'appuie*) und darauf ihre ganze Urteilskraft begründen (*y fonde tout son discours*) [...] Das Herz fühlt (*sent*), dass es im Raum drei Dimensionen gibt und dass die Zahlen unendlich sind, und die Vernunft beweist hierauf (*démontre ensuite*), dass es keine zwei Quadratzahlen gibt, von denen die eine das Doppelte der anderen ist. Die Prinzipien fühlt man (*se sentent*), die Lehrsätze (*propositions*) werden gefolgert (*se concluent*), und das Ganze mit Gewissheit (*avec certitude*), wenn auch auf unterschiedlichen Wegen – und es ist ebenso unnütz (*inutile*) und ebenso lächerlich (*ridicule*), dass die Vernunft vom Herzen Beweise für seine ersten Prinzipien verlangt, wenn sie ihnen zustimmen will, wie es lächerlich wäre, dass das Herz von der Vernunft ein Gefühl (*sentiment*) für alle Lehrsätze verlangte, die diese beweist, wenn es sie annehmen will.«

Der Wahrheitsbezug des Menschen, sein Verhältnis zum Ganzen, ist von zweifacher Art: Erspüren und Erfühlen der unmittelbar gegebenen Erstprinzipien und die darauf aufbauende vermittelnde, beweisende Verstandeserkenntnis mit ihrer Logik und ihren Grundsätzen. Im Herzen sind nicht nur die ersten Prinzipien gegeben, sondern ist auch Gott der Erfühl- und Spürbare, und zwar als der Gegläubte. Das Herz kann daher »die Dimension der Offenbarkeit des Göttlichen« im menschlichen Sein genannt werden.<sup>17</sup> Für Pascal heißt an Gott glauben die im Herzen voll-

16 PASCAL, La 110; Br 282.

17 P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, 28 f.

zogene Sensibilität, Erfühlbarkeit, Empfindsamkeit für Gott: »Das Herz und nicht die Vernunft nimmt Gott wahr (*sent*). Das heißt glauben. Gott ist dem Herzen und nicht der Vernunft wahrnehmbar (*sensible*).«<sup>18</sup>

Dieses Fühlen und Erfühlen (*sentir*) des Herzens ist kein blindes, irrationales Fühlen oder Erfüllung eines unverbindlichen Gemütsbedürfnisses, sondern Erkenntnis gewährend. Es präsentiert in gewissem Sinne seine Gegenstände ‚wahrer‘ und ursprünglicher als der Verstand. Dem Herzen eignet das metaphysische Grunddenken als eine eigenständige Erkenntnisweise, welche Wahrheit als erfahrbare ursprünglich eröffnet: »Das Herz hat seine Vernunftgründe (*raisons*), welche die Vernunft nicht kennt; das erfährt man an tausend Dingen (*on le sait en mille choses*).«<sup>19</sup> Die Vieldeutigkeit von *raison* (Verstand, Vernunft, Grund) lässt auch die Deutung zu, dass das Herz seine Gründe hat, die der diskursive Verstand nicht kennt. Diese *raisons* des Herzens sind dann Entfaltungen der eigentlich gründenden und begründenden Vernunft, ein existenziell vollzogenes Vernehmen, das intuitiv und ‚instinktiv‘ (mit naturgegebener Sicherheit) der Gründe des Ganzen und jenes Grundes, der den Menschen um ein Unendliches überschreitet, inne ist.

Pascal ordnet Herz und Vernunft zwei verschiedene Ordnungen des Erkennens zu: »Das Herz hat seine Ordnung, der Geist (*esprit*) hat die seine, die aus Grundsätzen (*principe*) und Beweisen (*démonstrations*) besteht. Das Herz hat eine andere.«<sup>20</sup> Es wäre lächerlich, sich das spürbare Geliebtwerden durch Gott in Jesus Christus theoretisch distanzieren zu wollen. »Man beweist nicht, dass man geliebt werden muss, indem man die Ursachen der Liebe geordnet darlegt; das wäre lächerlich.« Wir erfahren Liebe (*charité*), nehmen sie an und lassen uns durch sie bewegen. »Jesus Christus und Paulus haben die Liebe als ihre Ordnung, nicht den Geist, denn sie wollten demütigen (*rabaisser* [auch: zurücktreten, freigeben]), nicht belehren (*instruire*). Ebenso auch der heilige Augustinus.«<sup>21</sup>

Im vorausgehenden Text ist der dem Herzen entgegengesetzte »geistige Sinn« wohl der Scharfsinn des mathematischen, d. h. schlussfolgernden Verstandes (*l'esprit de géométrie*); aber auch das Herz hat seinen Geist, den des »Feinsinnes« (*l'esprit de finesse*).<sup>22</sup> Diesem ist ein guter Blick (*bonne vue*) zugeordnet – ein ‚Auge‘, das zur Welt der überlieferten geistig-geistlichen Sinne gehört: Es kann das Ganze nicht diskursiv-schlussfolgernd (*par progrès de raisonnement*), sondern »auf einmal, mit einem ein-

18 PASCAL, La 424; Br 278.

19 A. a. O., La 423; Br 277.

20 A. a. O., La 298; Br 283.

21 Ebd.

22 A. a. O., La 512; Br 1.

zigen Blick [...] erfassen«<sup>23</sup> und ist der alles umfassenden Ordnung der Liebe Gottes im Erfühlen inne. Dem entsprechend unterscheiden sich zweierlei Prinzipien: die des Geistes der Geometrie bzw. der Beweise des Verstandes; sie sind »fasslich (*palpables*), aber dem allgemeinen Gebrauch fremd«, dagegen sind die Prinzipien des »Feinsinns« (die Erstprinzipien und die Gegebenheit des Göttlichen) »im allgemeinen Gebrauch und vor aller Augen«, werden aber, wie gesagt, gefühlt (*se sentent*). In diesem Fühlen und Erspüren vollziehen wir unser Dasein praktisch-existenziell.<sup>24</sup>

Die Vernunft des Herzens erspürt mit ihrem Feinsinn den für alle Erkenntnis grundlegenden und vorausgehenden, ontologisch apriorischen Zusammenhang zwischen der Ordnung der Liebe Gottes und der Ordnung des Körpers, in den die Seele ‚geworfen‘ ist.<sup>25</sup> Das Verständnis des Menschen als eines vernunft- bzw. geistbegabten Lebewesens wird mit der Eröffnung des im Dasein gründenden Herzraumes als einer eigenständigen Erkenntnisordnung nicht verlassen, denn diese hat ihre Vernunft (*raison*) und entspringt einer Ordnung des Geistes (*esprit*), der für den Daseinsvollzug fundamentalen, praktizierenden Vernunft. Der Körper-Seele-Dualismus verdeckt Pascal, dass sämtliche Vollzüge menschlichen Existierens leibhaftige Verhaltensmöglichkeiten sind.<sup>26</sup> Dem gemäß ist das Herz, lebensweltlich verstanden, primär kein Teil des Menschen, kein physiologisches Organ des Körpers, und sekundär, bloß metaphorisch oder symbolisch, etwas Seelisches oder Geistiges; es meint auch nicht primär das Geistige im Menschen, dessen Innenleben oder Gesinnung, eher den aus dem Dasein selbst sich erhebenden umfassenden Anspruch, in einem eigentlichen Sinne selbst zu sein, das *Gewissen* mit seiner Zuständigkeit für alle Lebensbereiche der Praxis.

Herz meint die ursprüngliche und innerste Mitte des *ganzen Menschen* als *leibhaftig anwesendem, aus der Offenheit der Welt* (als Mit- und Umwelt) *sich selbst gegebenem und übereignetem Wesen*. Diesen Lebensursprung des jeweils eigenen Daseins stellt man sich unter Abstraktion von der konkreten Leiberfahrung im konkreten leibhaftigen Anwesen (dem ‚Leiben‘) als das körperliche, anatomische Herz des Blutkreislaufs vor. Dadurch wird es nachträglich, und zwar in einem übertragenen Sinn, zum leiblichen Vertretungssymbol, zum Zeichen der Liebe, wie es z. B. der heilige *Augustinus* in der Hand hält. Wir nennen Herz, was wir als die personale Einheit und Tiefe des Mensch-seins erfahren, von dem das *ganze* menschliche Verhalten als

---

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Vgl. dazu E. Wasmuth, *Der unbekannt Pascal*, 249 ff.

26 Zum Leiblichsein sämtlicher Phänomene menschlichen Existierens vgl. M. Boss, *Grundriss der Medizin*, 271–285.

Grundhaltung ausgeht und verständlich wird und das noch vor jeder Aufgliederung in Leib und Seele steht, wie wir es auch aus der Psychosomatik der Herzerkrankungen als Störungen unseres mitmenschlichen Weltbezugs wissen.<sup>27</sup>

Um das Herz in seinem Bezug zur Mit- und Umwelt wissen wir somit aus der je eigenen Erfahrung, sei es aus der herzlichen Zuwendung Anderer oder aus der Eigenerfahrung, beispielsweise schon früh im intrauterinen Dasein, wo wir sogar den rhythmischen Herzschlag der Mutter erhorchten, und auch aus der Selbstwahrnehmung, wozu es meist der Übung der Sammlung bedarf, ohne die wir kaum des eigenen Herzens bis hin zum Erhorchen des Herzschlags innwerden können. Reden wir von einem warmen (gütigen), goldenen (treuen), edlen (großmütigen), weichen (mitleidigen), starken und tapferen Herzen, so meinen wir weniger ‚Eigenschaften‘ einer Person als vielmehr deren *auf Mitmenschen bezogene Weisen, wie sie sich selbst in der Welt aufhält, leibhaftig gibt, verhält und gebärdet*. Im Herzen kann sich der Mitmensch auch dem Mitmenschen versagen, es kann lieblos, verhärtet, ja versteinert und böse sein. Es ist damit die für Pascal wichtige praktische Dimension der Vernunft des Herzens angesprochen; sie ist für ihn vor allem eine religiöse und ethische, auf die noch etwas näher eingegangen werden soll.

### 1.3 Die ethisch-religiöse Dimension des Herzens und ihre Problematik

Wo sich Pascal auf die Vernunftgründe (*raisons*) des Herzens bezieht, die der diskursiv-mathematische Verstand nicht kennt, sagt er, »dass das Herz von Natur aus das höchste Wesen (*l'être universel*) liebt, und es liebt sich selbst von Natur aus, je nachdem, wie es dem einen oder dem anderen nachgibt (*adonne*), und es verhärtet sich nach eigener Wahl gegen das eine oder das andere. Ihr habt das eine verworfen und das andere bewahrt; liebt ihr euch aus Vernunftgründen?«<sup>28</sup> Die *möglichen* Grundvollzüge der Selbst- und Gottesliebe sind naturgegeben; von sich aus kennt sie der Verstand nicht, aber das Herz kennt sie. Dort bilden sie alternative Lebensentwürfe, die unbedingt zur Entscheidung und Grundwahl anstehen und sich in Grundhaltungen verwandeln, die in strenger, ausschließlicher Alternative zueinander stehen: *entweder* Gott *oder* nur ich mit all meiner Kreatürlichkeit. Entweder empfängt und übernimmt der Mensch die im Herzen unmittelbar gegebene und

27 Hierzu vgl. G. CONDRAU/M. GASSMANN, *Das verletzte Herz*. Zu ‚Herz‘ im Sinne biblischer Anthropologie siehe auch unten 4. Kap., 4.2.3.

28 PASCAL, La 423; Br 277.

spürbare Gegenwart des alles umfassenden Wesens, und zwar in einem Glaubensvollzug, der zugleich Hingabe an Gott ist und aus dem seine gestaltende Grundhaltung sich in Liebe entfaltet, oder er empfängt und übernimmt spürbar zwar die Gegenwart Gottes, kehrt sich aber ablehnend von ihr ab und den Geschöpfen zu – ist also Sünder und seiner Grundhaltung entsprechend voll des verabscheuungswürdigen Bösen.

Die alternative Grundwahl ,entweder Gott oder der Mensch‘ setzt voraus, dass der heutige Zustand der Schöpfung mit kontingenter und verderbter Welt gleichgesetzt wird: »Wenn es einen Gott gibt, muss man allein ihn und nicht die vergänglichen Geschöpfe (*les créatures passagères*) lieben. [...] Wenn es aber einen Gott gäbe, den man lieben könnte, [...] und es gibt ihn, dann] erfreuen wir uns also nicht der Geschöpfe. Alles, was uns reizt, uns an die Geschöpfe zu binden, ist also böse, da es uns hindert, Gott entweder zu dienen, wenn wir ihn kennen, oder ihn zu suchen, wenn wir nichts von ihm wissen.«<sup>29</sup> Wie unvermittelt allem Anschein nach diese Alternative gedacht ist, zeigt die undifferenziert formulierte Forderung: »Man soll allein Gott lieben und allein sich selbst hassen.«<sup>30</sup> Ihr entspricht, dass der uns angeborene Wille oder Wunsch, »von den anderen geliebt zu werden«, weil wir es (trotz unserer Verderbtheit angeblich) wert seien, von Pascal für ungerecht und verderbt gehalten wird. Der begründbare Verdacht kommt einem, dass hier – wenigstens implizit – jede Entgegennahme von mitmenschlicher Liebe abgewehrt wird.<sup>31</sup>

Die schroffe Entgegensetzung von Selbst- und Gottesliebe<sup>32</sup> stimmt mit einer Grundannahme über unsere gegenwärtige Menschenwelt überein, die besonders im *Jansenismus* des 17. und 18. Jahrhunderts virulent war: Die menschliche Natur ist nicht mehr gut, sondern durch Leidenschaften zerrüttet und verdorben: »Der Geist der Menschen ist nicht nur unmittelbar von sich aus (*naturellement*) in sich selbst verliebt, sondern er ist ebenfalls unmittelbar von sich aus eifersüchtig, neidisch, lis-

29 A. a. O., La 618; Br 479.

30 A. a. O., La 373; Br 476.

31 Vgl. a. a. O., La 142; Br 463. »Alle Menschen hassen sich von Natur aus gegenseitig.« Ihre (verkehrte) Begierde (*concupiscentia*) kann ohne Heuchelei nicht dem Gemeinwohl nutzbar gemacht werden (La 210; Br 451). Was ihre freiwilligen Handlungen verursacht, ist die angeborene Koncupiszenz (La 97; 334). Sie ist Selbsterhaltungs- und Machttrieb, egoistische Begierde: »Alles in der Welt ist: des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben (1 Joh. 2,16). *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* (,Begierde des Gefühls, Begierde des Wissens, Begierde des Herrschens‘)« (La 545; Br 458). Auf ihr hat man die öffentlichen Ordnungen der Politik, der Moral und des Rechtes begründet und aus ihr hergeleitet (La 211; B 453).

32 Sie ist uns schon bei AUGUSTINUS begegnet, siehe Verf.: *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 310 ff.

tig und tückisch im Hinblick auf die anderen. Er duldet nur mit Schmerz, dass sie irgendeinen Vorteil haben, weil er alles für sich will (*desir*).«<sup>33</sup>

Die heutige Natur menschlicher Selbstliebe interpretiert Pascal als eine lediglich *historische*, durch den Sündenfall gewordene Modifikation zum Bösen, welche die unmittelbar existentielle Bedeutung der in ihren Auswirkungen zwar gebrochenen Urstandsgnade (des als Heiligen verehrten!) Adams jedoch als bleibende Verheißung ihrer Wiederherstellung für die gegenwärtige Entscheidungssituation verkennt. Er schränkt sein vernichtendes Urteil über die Sündhaftigkeit der Selbstliebe nur insofern ein, als er eine paradiesische »Unschuld« der Selbstliebe anerkennt, die aber dem gefallenem Menschen völlig fehlt: »Der Mensch liebt sich in diesem Zustand [vor dem Sündenfall] nicht allein ohne Sünde, sondern er konnte sich auch gar nicht anders als ohne Sünde lieben. Seither jedoch, nachdem der Fall eingetreten ist, hat der Mensch seine erste Liebe [zu Gott] verloren und die Liebe zu sich selbst ist in seiner großen Seele, die einer unendlichen Liebe fähig ist, allein zurückgeblieben, diese Selbstsucht (*amour propre*) hat sich ausgedehnt und die Leere eingenommen, welche von der Liebe zu Gott erfüllt gewesen war; so begann er sich selbst ganz allein und alle Dinge nur um seinetwillen zu lieben, das heißt unendlich. Das ist der Ursprung der Selbstsucht. Diese war in Adam natürlich und gerecht in ihrer Unschuld, aber sie ist verbrecherisch geworden und maßlos auf Grund seines Falls.«<sup>34</sup>

Wir begegnen hier einer der häufigsten Entstellungen der christlichen Erbsündenlehre, die 1. nahezu *analogios* von Sünde bzw. Ursünde Adams als Vollzug (Tat) freiwilliger Abwendung von Gott und von Erbsünde als unfreiwilliger Verstrickung in die durch die Ursünde entstandene Unheilssituation des Menschen, der aus der Liebe herausgefallen ist, spricht, und 2. die Folgen der erbsündlichen Unheilssituation (beispielsweise Selbstsucht oder ungebremste Konkupiszenz oder strukturelle Übelfolgen) mit der Erbsünde als Tat verwechselt. Allem Anschein nach liegt hier eine unterscheidungslose Fehleinschätzung der Folgelast der Erbsünde vor, die (wäre sie nicht völlig einseitig) kaum übertrieben ist, ja heute beispielsweise durch katastrophale Fehlentwicklungen im ökosozialen Bereich ergänzt werden könnte.

33 A. ARNAULD/P. NICOLE, *La Logique de Port-Royal*, 348 f. = *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, 256 f. Diese berühmte Logik (!1662) war eine Hauptschrift jansenistischer Spiritualität, analysierte im 20. Kapitel des dritten Teils (253–266) innerhalb einer Art Logik der Alltäglichkeit die »Sophismen der Eigenliebe, Interessen und Leidenschaft«, und sie führte auf eine »Veranlagung (*disposition*) zur Bosheit und zum Neid, die im innersten Winkel (*fond*) des Menschenherzens angesiedelt ist« (257), zurück. Zur Unterscheidung von *amour de soi* und *amour propre* vgl. I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie*, §3, 50–62.

34 PASCAL, Brief an Herrn und Frau Périer vom 24. Oktober 1651, La 277. Übersetzung I. FETSCHER, a. a. O., 53.

Die Problematik liegt im Missverhältnis der Darstellung, die übersieht, dass bei noch so großer Verderbnis der menschlichen Natur die unerschöpfliche und letztlich unzerstörbare Güte der Schöpfung, auf der bleibender Segen ruht, und die Größe menschlichen Seins in der Welt als Adressat der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes mitberücksichtigt werden müssten. Sagt nicht Pascal selbst: »Je mehr Einsicht man hat, desto mehr Größe und [nicht nur!] Niedrigkeit entdeckt man im Menschen.«<sup>35</sup> Wird hier die für jedes Dasein immerdar geltende ‚paradiesische‘ Daseinsweise angesprochen? Doch Pascal versteht dies anders. Ein Hauch pessimistischer Verstimmung durchzieht seine Spiritualität. Er konnte die Größe des Menschen und seiner Welt nur privativ, nur als eine abwesende und verlorene, bestimmen, und zwar als jenen *idealen*, seinsollenden Horizont, der die Einsicht in das moralische Elend des Menschen, in seine Endlichkeit als Vergänglichkeit und Todesverfallenheit ermöglicht. »Gerade all dieses Elend beweist seine Größe. Es ist das Elend eines großen Herrn. Das Elend eines entthronten Königs.«<sup>36</sup> Wir werden mit einem Willen geboren, der ungerecht und verdorben ist, da ihm eine selbstsüchtige Neigung eigen ist, denn alles strebt nach sich selbst (*Car tout tend à soi*) statt nach dem Allgemeinen (*général*) der bürgerlichen Gemeinwesen.<sup>37</sup> Das ist unser derzeitiger Naturzustand bzw. unsere soziale Verfasstheit.

Will man bei Pascals Entgegensetzung von Selbstliebe (*amor sui*) und Gottesliebe (*amor Dei*) eine übersteigerte *Augustinus*-Interpretation finden, so vernachlässigt man die traditionell gut verankerte Unterscheidung zeitgenössischer französischer Theologen, Moralisten und Philosophen (beispielsweise *Nicolas Malebranche*) von unsittlicher Selbstsucht (*amour propre*) und natürlicher Selbstliebe (*amour de soi*), die einem Denker wie Pascal doch nicht ganz entgehen konnte. Er formulierte sie systematisch: »Die wahre Religion müsste Größe und Elend lehren, zu Selbstachtung und Selbstverachtung, zu [Selbst-]Liebe und [Selbst-]Hass bewegen.«<sup>38</sup> Die Unterscheidung ist wesentlich und wird auch konkretisiert: »Der Mensch soll sich nun nach seinem Wert schätzen. Er soll sich lieben, denn es gibt in ihm eine zum Guten fähige Natur; aber er soll deshalb nicht die Niedrigkeiten lieben, die sich in ihr befinden. Er soll sich verachten, weil diese Fähigkeit ungenutzt ist; aber er soll deshalb nicht diese natürliche Fähigkeit verachten.«<sup>39</sup> Doch wie diese Selbstliebe gemeint ist, hängt vom Verhältnis zu seiner Größe, zu der zum idealisierten Guten fä-

35 PASCAL, La 613; Br 443.

36 A. a. O., La 116; Br 398.

37 A. a. O., La 421; Br 477.

38 A. a. O., La 450; Br 494.

39 A. a. O., La 119; Br 423.

higen Natur, ab; doch diese erscheint ihm faktisch nur privativ zugänglich zu sein. Anders aber die Selbstliebe im Horizont ekklesiologischer Motivation: »Man liebt sich, weil man ein Glied Christi ist; man liebt Jesus Christus, weil er der Leib ist, zu dessen Gliedern man gehört. Alles ist eins.«<sup>40</sup>

Hier wäre zu bedenken, dass für den Bischof Augustinus die Gottesliebe auch die Nächstenliebe umfasst und auch umgekehrt wahre Nächstenliebe die Gottesliebe einbezieht. Ähnliches sagt Pascal von sich: »*Ich liebe alle Menschen wie meine Brüder, weil sie alle erlöst sind.* [...] ich empfinde herzliche Zärtlichkeit für diejenigen, mit denen Gott mich enger vereint hat.«<sup>41</sup> Doch solche Gedanken erscheinen bei Pascal nirgends systemtragend. Damit kommt die Problematik und Gefahr der ins Äußerste gesteigerten Entgegensetzung von Selbst- und Gottesliebe in Sicht: die Unfähigkeit, die Liebe der Nächsten (der Anderen) zu sich selbst anzunehmen und sie in Dankbarkeit und Freude zu beantworten.<sup>42</sup> Aus der jansenistischen Lesart dieser Alternative von Selbst- oder Gottesliebe folgt jedoch: Der Mensch muss seine eigene Natur unterwerfen, niederhalten. Er *ist* in gewisser Weise das, was nicht sein soll, mit sich uneinig und das heißt hassenswert – eine tragische Lebensauffassung, die man nicht leicht wegdisputieren kann.

Mit der augustinistischen Alternative von Selbst- und Gottesliebe ist auch die Gefahr verbunden, dass die naturhaft gute Anlage und Hinneigung zur Selbstliebe als Antwort auf die Gabe eigensten Selbstseins verkannt, das Urfaktum, zum ureigenen *Selbst-sein-Können* freigegeben zu sein, nicht wahrgenommen und die damit gottgegebene Kreatürlichkeit nicht in *Dankbarkeit und Freude* angenommen wird. Es dominiert bei Pascal eine hektisch-moralisierende Sündenfrömmigkeit, in der Selbstliebe und Selbstsucht kaum differenziert mit Hochmut, Ruhmsucht, Trägheit usw., kurz: mit dem ungerechten Anspruch des Selbst, die Mitte des Daseins überhaupt sein zu wollen, gleichgesetzt werden. »Das *Ich (moi)* ist hassenswert [...], weil [und insoweit] es sich zum Mittelpunkt von allem machen will, was ungerecht ist.«<sup>43</sup> Damit endet Pascals Analyse der erbsündlich verderbten Natur des Menschen – wohl auch eine Spitze gegen das cartesianische *Ego cogito*. Das Wesen des Christentums unterliegt

40 A. a. O., La 372; Br 483.

41 A. a. O., La 931; Br 550.

42 R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 23, Anm. 3, legt zu bedenken nahe, was es bedeutet, dass Pascal mit drei Jahren seine Mutter verlor: »Er gehört also zu jenen, die ohne die umfangende mütterliche Sphäre groß geworden sind und von daher immer eine Heimatlosigkeit des Herzens behalten. [...] Am Besitz [jener mütterlichen Sphäre] eines Augustinus mag man sehen, was sie [PASCAL und DANTE] entbehren und welche harte ersetzende Leistung ihnen auferlegt ist.«

43 A. a. O., La 513; Br 4.



damit einer beengenden und verzerrenden Perspektivierung seiner ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ durch die Zentralstellung der beiden Grundwahrheiten, Verderbnis der Schöpfung und Reparatur durch Christus:<sup>44</sup> »[...] der christliche Glaube geht beinahe nur so weit, dass er diese beiden Dinge fest begründet: die Verderbnis (*corruption*) der Natur und die Erlösung (*rédemption*) durch Jesus Christus.«<sup>45</sup>

## 2.1 Die Problematik der metaphysischen Rationaltheologie<sup>46</sup>

Die systemtragenden Folgen dieser Erbsündenlehre, die von der Überzeugung, dass die wahre Natur des Menschen total verderbt ist, ausgeht, sind für die metaphysische Rationaltheologie vernichtend: Der Weg zu Gott über Mensch und Welt (das Seiende in seinem Sein) ist verstellt. Er ist *nur* mehr an ihnen vorbei in einem prekären Glauben an den jüdisch-christlichen Gott gangbar. Alle Seinsteilhaber als Quelle der Gotteserkenntnis wird interpretatorisch übersprungen. »Wir erkennen Gott allein durch Jesus Christus. Ohne diesen Mittler wird jede Gemeinschaft (*communication*) mit Gott aufgehoben. Durch Jesus Christus erkennen wir Gott. All jene, die Gott ohne Jesus Christus erkennen und beweisen wollten, besaßen nur unzulängliche Beweise.«<sup>47</sup> Stichhaltige und handgreifliche Beweise haben wir außer durch Jesus Christus höchstens noch durch die Propheten, also auf dem Weg eines Autoritätsglaubens. Eine Gotteserkenntnis außerhalb des Christentums und seiner jüdischen Wurzeln kommt für Pascal schlichtweg nicht infrage. Er kennt sie zwar aus dem eigenständigen Unternehmen einer *natürlichen* Rationaltheologie, der er aber nicht unbegründet eine noch näher zu spezifizierende Ohnmacht und Unmöglichkeit zuschreibt: »Die metaphysischen Gottesbeweise liegen dem menschlichen Denken so fern und sind so verwickelt, dass sie kaum zu Herzen gehen, und wenn das auch einigen nützlich sein sollte, so würde es ihnen nur in dem Augenblick nützen, da sie diese Beweisführung vor Augen haben, doch eine Stunde danach fürchten sie, sich getäuscht zu haben.«<sup>48</sup> Gemeint ist wohl nicht bloß, dass die der christlichen Offenbarung gegenüber autonome Rationaltheologie von damals in ihrer sachgemäßen Durchführung vom gewöhnlichen

44 Siehe oben in 1.1 die dem entsprechende Zweiteilung in der Werksgliederung der *Pensées*: La 6; Br 60.

45 A. a. O., La 427; Br 194.

46 Vgl. hierzu R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 127–152.

47 PASCAL, La 189; Br 547; vgl. La 449; Br 556.

48 A. a. O., Notiz zu einer Einleitung: La 190; Br 543.

Denken weit abliegt und dass ihr die Allgemeinverständlichkeit abgeht, sondern vielmehr, dass ihre Beweise jene menschliche Urteilskraft übersteigen, die dem Herzen und seinem Erfühlen zugeordnet ist. »[...] dem Urteil gehört das Gefühl (*sentiment*) an, wie die Wissenschaften dem Geist (*l'esprit*) angehören. Der Feinsinn (*finesse*) ist dem Urteil zu eigen, die Geometrie ist dem Geist zu eigen.«<sup>49</sup> Im Übersteigen der menschlichen Urteilskraft erweist sich der Geist der Geometrie (*esprit de géométrie*) als verstiegen, herzlos demotivierend, er bewegt die Einzelne und den Einzelnen nicht persönlich und bringt es daher nicht zu nachhaltiger Gewissheit. Dies ist der originale Kontext, der das Wort vom ‚Gott der Philosophen‘ verständlich macht. Es ist ein Gott, den man sich ausdenkt, ohne auf eine angemessene Erfahrung zu achten, und ohne Bedachtnahme auf die persönliche Offenheit und Bereitschaft.

Die philosophischen Gottesbeweise, die den Gottlosen beweisen wollen, dass Gott ist, sind sehr schwache Beweise, wenn sie sich an Menschen wenden, »die des Glaubens und der Gnade beraubt sind«, »nur Dunkelheit und Finsternis finden« und nun auf einmal in ihrer Umgebung Gott unverhüllt entdecken sollten. Völlig anders verhält es sich, wenn wir uns beim Urteil, ob Gott ist oder nicht ist, der Intuition des Glaubens überlassen. Dann machen die metaphysischen Gedanken Eindruck auf die Gläubigen, »denn es ist gewiss, dass diejenigen, die den lebendigen Glauben im Herzen tragen, sogleich erkennen, dass alles, was existiert, nichts anderes als das Werk Gottes, den sie anbeten, ist.«<sup>50</sup> Pascal leugnet also durchaus nicht die Möglichkeit, dass Gott aus seiner Schöpfung mit Gewissheit erkannt werden kann, aber diese Gotteserkenntnis setzt bereits den Glauben und die Glaubensbereitschaft voraus, und zwar im Sinne des *Mémoriaux*, also der Erfahrung des jüdisch-christlichen Gottes. Diese ist die notwendige Vorgegebenheit für die Erkenntnis Gottes aus der Natur. Wenn also Gott aus der Schöpfung erkannt und diese Herzenerkenntnis wissenschaftlich entfaltet werden soll, so ist die pneumatische Erleuchtung des Geistes im Herzen vorausgesetzt – oder mit den Worten der Schultheologie, aber gegen sie gesprochen: Eine (beweisbare) Gotteserkenntnis aus der Schöpfung setzt nicht das *Licht* der natürlichen Vernunft, sondern umgekehrt die übernatürliche Erleuchtung voraus. Die Möglichkeit einer Gotteserfahrung und -erkenntnis für Angehörige anderer Religionen als der jüdisch-christlichen Religion oder gar die einer keimhaft-anonymen für Menschen guten Willens oder der Rückgang in die faktische Erfahrung des Gottgegebenenseins des Adressaten einer von dieser Erfahrung unterschiedenen spezifisch

49 A. a. O., La 4; Br 356.

50 A. a. O., La 781; Br 242.

christlichen Selbstoffenbarung Gottes bleiben fraglos außerhalb des Denkhorizontes von Pascal. Für ihn scheint also ernsthaft nur eine einzige Gotteserfahrung und -erkenntnis aus jüdisch-christlichem Glauben infrage zu kommen.

Die beweisende Vernunft bedarf eben der Herzenszustimmung und des im Erfühlen göttlicher Offenbarung ermöglichten Urteils. Nach Pascal verweisen die zeitgenössischen Skeptiker zu Recht auf die Ohnmacht unserer Vernunft, aber es ist »doch aus dieser Ohnmacht nichts anderes als die Schwäche unserer Vernunft zu schließen, nicht aber die Ungewissheit all unserer Erkenntnisse [...]. Diese Ohnmacht soll also nur dazu dienen, die Vernunft zu demütigen – die [isoliert] über alles urteilen möchte –, nicht aber, um unsere Gewissheit zu bekämpfen. Als könnte uns nur die [bloße] Vernunft unterrichten; wollte Gott, dass wir sie im Gegenteil niemals nötig hätten und dass wir alle Dinge mit Instinkt und Gefühl erkannten, doch die Natur hat uns dieses Gut verweigert; sie hat uns vielmehr nur sehr wenige derartige Erkenntnisse gegeben; alle übrigen können nur durch vernünftige Überlegung erworben werden.«<sup>51</sup>

Der Demütigung bedarf der Mensch hinsichtlich seiner Vernunft, die eine klare und distinkte Gotteserkenntnis beansprucht. Was die bloße Vernunft findet, wenn sie die Erfahrungswelt (die Werke der ‚Natur‘, die innerweltlichen Seienden) bedenkt, ist »nur Dunkelheit und Finsternis«,<sup>52</sup> und zwar aufgrund des laut Heiliger Schrift von Gottes Zorngericht verhängten postlapsarischen Zustandes. Die (christliche) Religion behauptet weder, dass in der Welt nichts sei, das Gott mit Evidenz bezeuge, noch, dass wir einen unmissverständlichen Gottesbegriff (*une vue claire de Dieu*) hätten und ihn offen (*découvert*) und unverschleiert (*sans voile*) besäßen. Sie »sagt, dass die Menschen im Finsternen und fern von Gott wandeln, dass er sich ihrer Erkenntnis verborgen habe, dass gerade dies sein Name sei, den er sich in der Heiligen Schrift gebe, *Deus absconditus* (‚ein verborgener Gott‘, Jes. 45,15) [...]«.<sup>53</sup> Und zwar ist Gott ein verborgener Gott (*Dieu caché*) und nicht mehr deutlich aus der Natur zu erkennen, weil er sich verborgen hat: Er hat die Dinge, wie er sie kennt, »seitdem die Natur verderbt wurde, in einer Verblendung (*aveuglement*) gelassen, aus der sie nur durch Jesus Christus befreit werden können«.<sup>54</sup> Pascal zitiert hierfür wieder den nicht recht passenden, weil staunenden Lobpreis aus Jes 45,15: *Vere tu es Deus absconditus*. (»Fürwahr, du bist ein verborgener Gott!«)<sup>55</sup>

51 A. a. O., La 110; Br 282.

52 A. a. O., La 781; Br 242.

53 A. a. O., La 427; Br 194.

54 A. a. O., La 781; Br 242.

55 A. a. O., La 427, Br 194, vgl. La 242, Br 585; La 190, Br 543 und La 191, Br 549.

Mag sein, dass Pascal auch die in der Doxologie angesprochene, wesenhaft offenbar werdende Unfassbarkeit und Verborgenheit Gottes in ihrer bleibenden Fragwürdigkeit kennt, beispielsweise wenn er sagt: »Es ist unbegreiflich, dass es Gott gibt, und es ist auch unbegreiflich, dass es ihn nicht gibt [...], dass die Welt erschaffen ist, dass sie es nicht ist usw.«<sup>56</sup> – ein Anklang an die Fragwürdigkeit, dass Seiendes (in seinem Sein) ist und nicht nicht ist, welche mit dem Glauben an Gott, den Schöpfer aller Dinge, keineswegs aufhört. Dennoch steht nicht die wesenhaft bleibende Verborgenheit Gottes (das absolute Mysterium Gottes im strengen Wortsinn) als das zur Offenbarkeit Kommende im Vordergrund, sondern es dominiert der Gegensatz einer *verschleiern*den Verborgenheit Gottes für den Sünder und einer gnadenhaften Enthülltheit für die Gottsuchenden: »[...] es ist nicht wahr, dass alles Gott offenbart, und es ist nicht wahr, dass alles Gott verbirgt. Aber es ist gleichermaßen wahr, dass er sich jenen verbirgt, die ihn nicht suchen, und dass er sich jenen offenbart, die ihn suchen, denn die Menschen sind gleichermaßen Gottes unwürdig und für Gott empfänglich (*capables de Dieu*) und zugleich durch ihre Verderbnis unwürdig und empfänglich durch ihre ursprüngliche Natur«,<sup>57</sup> welche durch die Unversehrtheit der offenen Gottesbeziehung im Paradies vor dem Sündenfall ausgezeichnet war. Es herrscht also hier immerhin noch keine absolute Inkommensurabilität zwischen dem Sünder und Gott wie in der späteren dialektischen Theologie, wo man eine naturhafte »Anknüpfung« in seinem Gottesverhältnis für unmöglich gehalten hat, jedoch eine relative, durchlässige. Die Verborgenheit ist »kein schlechthinniges Unbekanntsein, sondern eine Verschleierung«, die es aufzuheben gilt.<sup>58</sup> Damit stellt sich Pascal nun doch die Frage nach einem ‚Anknüpfungspunkt‘ in der Natur des Menschen, nach einer Propädeutik, welche der Hinkehr zum jüdisch-christlichen Glauben dienlich sein könne.

## 2.2 Das Argument der Wette als Totalexperiment (*experimentum mundi*)

Das wohl nicht ganz druckfertige Fragment in Pascals »Gedanken«, das man gewöhnlich verkürzt *die Wette* nennt,<sup>59</sup> legt einem Gesprächspartner (den die In-

56 A. a. O., La 809; Br 230.

57 A. a. O., La 444; Br 557. Im Folgenden wird, wenn nicht anders angegeben, aus diesem Text zitiert.

58 R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 132, vgl. 129. GUARDINI bezieht sich auf den 4. Brief an M<sup>lle</sup> DE ROANNEZ (La 267) über den »Schleier der Natur«, der Gott verhüllt: »*Toutes choses couvrent quelques mystères; toutes choses sont des voiles, qui couvrent Dieu.*« Ähnlich der Beginn von La 840; Br 843: »Hier ist nicht die Heimat der Wahrheit; unbekannt irrt sie unter den Menschen umher. Gott hat sie mit einem Schleier verhüllt [...].«

59 PASCAL, La 418; Br 233.

terpreten für einen *libertin*, Freidenker, Skeptiker oder gar Atheisten halten) die existenziell bedeutsame Glaubensentscheidung für die Existenz Gottes als unumgänglich und heilsentscheidend ans Herz, und zwar in Form einer nicht unkomplizierten Gewinn-Verlust-Kalkulation. Sie ist überschrieben mit »*Infini rien*«, was eher mit »Unendliches [oder] Nichts« als mit »Das unendliche Nichts«<sup>60</sup> wiederzugeben ist. Ein Äußerstes an Entweder-oder wäre dann die Vorgabe dieser Wette. Wie ist sie vom ernst genommenen Titel her zu verstehen? Wie eine endliche Einheit, die man dem mathematisch Unendlichen hinzufügt, dieses um nichts vermehrt, so vermehrt unser endliches Sein nicht das unendliche Sein Gottes, sondern »das Endliche verschwindet vor dem Unendlichen und wird zum bloßen Nichts. So ist es mit unserem Geist vor [dem unendlichen] Gott«,<sup>61</sup> er wird ein bloßes Nichts (*pure néant*), aber deswegen kein unendliches Nichts. Pascal meint diesen Vergleich keineswegs nur ontisch, sondern vor allem als ein moralisches Missverhältnis, da er Gottes Gerechtigkeit unserer Gerechtigkeit, die eigentlich verdammungswürdige Ungerechtigkeit ist, gegenüberstellt. Im Hintergrund steht die düstere Lehre des damals virulenten Augustinismus von der doppelten Prädestination zum Heil oder Unheil: der vorherbestimmten Barmherzigkeit gegenüber den Auserwählten sowie der Gerechtigkeit gegenüber den Verdammten.<sup>62</sup> Die Vorgabe der Wette formuliert als Gewinn- und Verlustmöglichkeit »Unendlich-

60 So PASCAL, *Gedanken*, übers. von U. Kunzmann, 224.

61 Diese Prämisse enthält einen problematischen Vergleich. Unendliches und Endliches werden mathematisch vorgestellt bzw. auf ontischer Ebene miteinander verglichen. Das entwertet alles Endliche und löscht es aus. Damit wird die (moralische) Idee des Unendlichen zum Maßstab für das Endliche erhoben, das heißt aber: zum *a priori* inkompatiblen Ideal gemacht. Angesichts höchster Ideale besteht die Gefahr, das Bestehende zu entwerten. Ideale in zwischenmenschlichen Beziehungen können sich destruktiv, lähmend, entwertend, ja vernichtend gegen das eigene Sein auswirken. Dass sich gegen eine solche Herabsetzung des Kreatürlichen ein elementarer Protest erheben kann und soll, wird nicht wahrgenommen.

62 Nach L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, 426, 433–439, gibt *diese* (augustinistische) Vorherbestimmungslehre nur die uns verborgene Sicht Gottes wieder. Wenn Gott *erwählt* oder *verwirft*, indem er den Menschen selbst dem entsprechend handeln lässt, ist diese Sicht Gottes durch die Sicht des Menschen zu ergänzen, der in jedem Einzelfall nicht entweder auserwählt oder verworfen, sondern vor allem *berufen* ist und in diesem Leben die dauernde Möglichkeit in sich trägt, noch keine Wahl getroffen und noch nicht endgültig gewählt zu haben. Daher gibt es nach Pascal nicht zwei, sondern »drei Arten von Menschen: Die einen dienen Gott, da sie ihn gefunden haben, die anderen bemühen sich, ihn zu suchen, da sie ihn nicht gefunden haben, und die dritten leben dahin, ohne ihn zu suchen und ohne ihn gefunden zu haben. Die ersten sind vernünftig und glücklich, die letzten sind töricht und unglücklich. Die mittleren sind unglücklich und vernünftig«. (La 160; Br 257) Es begegnen uns nach GOLDMANN im Wette-Fragment daher eigentlich drei Gesprächspartner, »drei Arten von Personen«, die »für den Menschen zu Lebzeiten nur ein und dasselbe Wesen meinen: den wahrhaft menschlichen Menschen«. (439)

keit [oder] nichts«, eine moralische Seinsweise, die in strenger Alternative ‚entweder alles oder nichts‘ zur Wahl stellt.

Eine weitere ontologische und auch epistemische Vorgabe ist, dass wir zwar die Existenz und das Wesen des Endlichen aus unserer eigenen Endlichkeit heraus (er-)kennen, ebenso die Konstruktion eines mathematisch Unendlichen, allerdings ohne seine Natur zu erkennen, da es keine gerade oder ungerade Zahl ist, die wir kennen könnten. »Wir erkennen jedoch weder die Existenz noch das Wesen Gottes, weil er keine Ausdehnung und keine Grenzen hat. Durch den Glauben aber erkennen wir seine Existenz und durch die Seligkeit werden wir sein Wesen erkennen.« Vorausgesetzt ist fraglos, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird und dass trotz der Ungleichheit von endlichem und unendlichem Seienden beide die gleiche ontologische Wesensstruktur von Existenz und Wesen besitzen. Nur im Glauben erkennen wir, *dass* es einen Gott gibt, ohne zu wissen, was er ist. Pascal stimmt darin weder mit *Thomas von Aquin* überein, der annimmt, dass wir auf dem Weg der Vernunft das Dass-Sein Gottes, nicht aber sein Wesen erkennen können, noch mit *Johannes Duns Scotus*, der annimmt, wir können nur die Existenz von etwas erkennen, von dem wir wissen, was es ist. Diese Problematik wird uns noch beschäftigen.

Die Wette wäre überflüssig, wenn die Wettbewerber ihre Sicht des als übernatürlich angesetzten Glaubens von innen (von seinem personalen Vollzug her) bereits miteinander teilen würden. Dieser allenfalls noch zu erweckende (übernatürliche) Glaube darf nicht vorausgesetzt, er muss von außen, vom Licht der natürlichen Vernunft her angegangen werden. »Sprechen wir jetzt so, wie es dem natürlichen Erkenntnisvermögen (*les lumières naturelles*) entspricht. Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich unbegreiflich (*incompréhensible*), denn, da er ja keine Teile und keine Grenzen hat, steht er in keinem Verhältnis zu uns. Wir sind also unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist.« Was daraus für den Gesprächspartner folgt, könnte man so ausdrücken: Für etwas, das wir nicht erkennen können, kann es keine vernünftige Begründung geben, eine solche kann also weder für noch gegen das Dasein Gottes vorgebracht werden. Die Unfasslichkeit Gottes *für uns* lässt nur eine unentscheidbare *skeptische* oder *agnostische* Position zu, der jede theoretische Gewissheit über das ‚Vorhandensein‘ eines Gottes abgeht. Sie bringt jeden, wie *Kant* es nannte, bloß »doktrinalen Glauben« an Gott zum Einsturz;<sup>63</sup> ja nicht einmal als Hypothese zur Welterklärung kommt ein Gott, dieses unbekanntes Ding an sich (*ignotum x*), infrage, denn was man mit einer solchen Annahme setzt, unterstellt und sich vorstellt, besitzt in spekulativer Absicht, also auf der Theorieebene, weder einen an-

63 KANT, KrV, B 851–856.

gemessenen Begriff noch einen hinreichenden Grund, gewusst und/oder geglaubt, und das heißt, für wahr gehalten zu werden. Wir erkennen eben theoretisch weder, *was* Gott ist, noch *ob* er ist.

Anders verhält es sich im praktischen Leben. Zur menschlichen Seinslage gehört die praktische Unsicherheit und Beunruhigung über das, was sein wird. Ihr entspricht die praktizierende Vernunft, die es mit Wahrscheinlichkeiten zu tun hat. Schon wenn wir uns entscheiden und handeln, tun wir nichts für das theoretisch Gewisse, denn praktisch ist nichts absolut sicher. Wollten wir nur für das absolut Sichere etwas tun, so könnten wir gar nichts tun. Daher ist es vernünftig, für das Ungewisse (*l'incertain*) etwas zu riskieren. Übrigens, »wie vieles unternimmt man für das Ungewisse: Seereisen, Schlachten. [...] Wenn man nun jedoch für den nächsten Tag und für das Ungewisse arbeitet, handelt man vernünftig, denn man muss für das Ungewisse wegen der bewiesenen Wahrscheinlichkeitsregel arbeiten.«<sup>64</sup>

In der Frage, ob Gott ist oder nicht ist, betont Pascal immer wieder, dass eine *praktische* Entscheidung zu treffen und zu handeln unausweichlich ist, ja wir sind dazu gezwungen und sogar moralisch verpflichtet, und zwar haben wir *wie* bei einer Wette unter dem Risiko eines Irrtums einen Einsatz zu wagen. Doch anders als bei einem gewöhnlichen Wettspiel, bei dem sich herausstellen wird, ob ich gewinne oder verliere, und bei dem ich mich auf die vorgeschlagene Wette gar nicht einlassen muss und der Einsatz immer eine endliche Größe darstellt, steht hier unser ganzes Leben selbst auf dem Spiel – und es ist bereits im Spiel: Es ist ein *Totalexperiment*,<sup>65</sup> von dem ich nicht zurücktreten kann. Die Wette wird zur Metapher für mein Leben, für das jeweilige Daseinsganze selbst. Was diese Situation des Wettens aufreißt, ist daher nicht leidenschaftliche Spielsucht des Wettbewerbers, aber auch nicht einfach die Angst vor dem eigenen Sein zum Tode, sondern eine Versagensangst angesichts eines absoluten Größenanspruchs, eine untergründige, bedrohlich-kämpferische Stimmung des ‚Alles oder Nichts‘, die ‚Sein oder Nichtsein‘ moralisch und religiös ins Spiel bringt, heiles Sein verheißt und mit Unheil bedroht, wenn nicht gar unausgesprochen erpresst. Und damit scheint eine *praktische*, ja die ganze Existenz betreffende und in diesem eigentlichen Sinne *existenzielle* Grund- und Lebensentscheidung absolut unausweichlich zu sein.

Es steht mir also nicht mehr offen, die Angelegenheit skeptisch zusehend auf sich beruhen zu lassen oder mich der Existenz Gottes gegenüber indifferent zu verhalten, sondern weil alles, totaler Gewinn oder totaler Verlust, auf dem Spiel steht,

64 PASCAL, La 577; Br 234.

65 Zur Glaubensgestalt des Totalperiments siehe oben 2.3.1, b).

muss ich *mich* selbst entscheiden, ob ich glauben will, *dass* Gott existiert oder *dass* er nicht existiert – zwei kontradiktorische Annahmen, die auf der Theorieebene als unzureichend gesichert erscheinen. Da die schwache Vernunft mit ihrer Rationaltheologie das nicht vorhersehen und entscheiden *kann*,<sup>66</sup> bleibt nichts anderes übrig, als dass gespielt und gewettet werden *muss*. Eine Stimmenthaltung (Epoché), wie sie auf der Theorieebene möglich ist, wäre da auch schon eine Entscheidung für die Nichtexistenz Gottes. Sie kommt also nicht infrage. Daher muss gewettet und zuvor das Risiko abgewogen werden, müssen Gewinn und Verlust und die Wahrscheinlichkeiten für die beiden Alternativen berücksichtigt werden.

Entscheide ich mich für die Annahme, dass *Gott existiert*, dann habe ich die Wette gewonnen – für den Fall, *dass* er wirklich existiert. Eine verlockende Aussicht: Der Gewinn ist das Wahre, das Gute, die Unendlichkeit und Ewigkeit des Lebens und der Seligkeit, also einfach *alles*, ohne jeden Verlust. Sollte ich die Wette nicht gewinnen, weil Gott nicht existiert, dann steht gemessen an der Größe des erhofften Gewinns der endliche Verlust in keinem Verhältnis; er besteht ja nur darin, dass ich auf bestimmte Güter (Verhaltensweisen) in diesem Leben verzichten musste. Die Aussicht auf den ungeheuren Gewinn war die Wette wert. »Welches Übel wird Euch nun aber daraus erwachsen, wenn Ihr diesen Entschluss fasst? Ihr werdet getreu, redlich, demütig, dankbar, wohlthätig, ein aufrichtiger, wahrer Freund sein ... Freilich werdet Ihr ohne vergiftete Freuden sein, ohne Ruhm und Vergnügungen, doch habt Ihr dafür nicht andere Freuden?«

Die andere Alternative besteht darin, darauf zu setzen, dass *Gott nicht existiert*. Gewinne ich die Wette, da Gott nicht existiert, so habe ich immerhin in der Einschätzung der Gewinnaussichten recht behalten und zeitlebens keinen Verlust, insofern ich mein Leben nicht ändern muss. Unendlich bedrohlich wird es aber, wenn ich die Wette verliere, weil Gott doch existiert; dann verliere ich alles, das höchste Gut und das ewige Leben, das bedeutet mit anderen Worten: ewige Verdammnis.<sup>67</sup>

Nach der Risikoabwägung ist nun auf die Wahrscheinlichkeit für das Eintreten der jeweiligen Alternative zu achten. Pascal nimmt ohne weitere Begründung an, dass die Aussicht auf den Gewinn oder auf den Verlust der Wette jeweils die gleiche Wahrscheinlichkeit besitze. Hätten wir bei einer anderen Wette die Chance, mehrere Leben zu gewinnen, und wäre bei Verlust der Wette nahezu nichts verloren, dann

66 Man beachte, dass mit dieser Bestimmung der Grenzen schwacher Vernunft mindestens eine Ausnahme von der Vernunftinsuffizienz eines radikalen Fideismus gemacht wird.

67 Höllenangst gehört für PASCAL undifferenziert zum christlichen Glauben. La 419; Br 89: »Wer sich an den Glauben gewöhnt, ist ihm treu und kann nicht mehr anders, als die Hölle fürchten [...].« Dass ein Wettender sich unschuldig irren könnte, wird nicht bedacht.



wäre es unklug, sich nicht zu engagieren; ja viele riskieren tatsächlich um viel weniger schon sehr viel mehr in ihrem Leben, riskieren sie doch den Verlust dieses Lebens selbst. Hier aber, wo wir *erstens* nach dem Gesagten gar nicht anders können, als zu wetten, bleibt *zweitens* nur als das einzig Vernünftige übrig, um das Unendliche zu gewinnen, das Endliche als Wetteinsatz verlustfrei zu riskieren, woraus sich *drittens* auch noch die moralische Verpflichtung ergibt, für den Gewinn der Ewigkeit eines glücklichen Lebens zu votieren, womit verbunden ist, das Risiko eines unendlich unglücklichen Lebens zu vermeiden.

Der bisherige Verlauf der Wette führte zu dem Glauben, *dass* ein Gott »von unendlicher Unfasslichkeit« ist, was aufgrund einer Wahrscheinlichkeitskalkulation gewusst wird und uns in der Hauptsache auf eine postmortale Verifikation der Wettannahme vertröstet. Erweckt wird also ein apersonaler *Bewährungsglaube*, der über einen *Wahrscheinlichkeitsglauben* (Für-wahrscheinlich-Halten, *dass* ...) vermittelt ist. Mit dieser Außenansicht des christlichen Glaubens endet genau genommen das Argument der Wette, nicht aber das Fragment und der Weg, auf den es hinführen soll. Wir sehen ja vorerst nur ein verdeckt zu Glaubendes, deshalb ist zu fragen: Besteht »eine Möglichkeit, die verdeckte Seite des Spiels« zu sehen? Diese bietet ja »die Schrift und das Übrige usw.«, und zwar als persönliche Erfahrung eines Du-Glaubens, wie sie im *Mémorial* biblisch fundiert bezeugt wurde. Der Gesprächspartner ist zwar verstandesmäßig (»entsprechend dem natürlichen Licht« seiner Einsicht) überzeugt, aber er bemerkt, dass er dennoch diesen ihm nahegelegten personal-dialogischen Glauben nicht aus sich selbst heraus vollziehen kann: »Ja, aber mir sind die Hände gebunden, und mein Mund ist stumm, man zwingt mich zu wetten, und ich bin nicht frei, man macht mich nicht los, und ich bin so beschaffen, dass ich nicht glauben kann.«

Auf die Frage des ratlos Gewordenen »Was soll ich also nach eurer Meinung tun?«, wird ihm geantwortet, dass weitere Schritte zu gehen sind: Er soll *erstens* den Grund seiner Glaubensunfähigkeit begreifen, die nicht in einem Mangel seiner Vernunft liegt, da diese ihn zum Glauben treibt, sondern in seiner verkehrten sittlichen Haltung, die ihm fraglos angerechnet wird: Hat euch ja die Vernunft so weit gebracht, und könnt ihr den persönlichen Glauben dennoch nicht erreichen, so »bemüht Euch nicht durch Vermehrung der Gottesbeweise, sondern durch Verminderung Eurer Leidenschaften zu überzeugen«. *Zweitens* empfiehlt Pascal als Heilmittel gegen den Unglauben, der Wettteilnehmer solle von denen lernen, die in derselben Lage wie er waren und geheilt wurden. Sie »handelten in allem so, als glaubten sie, sie gebrauchten Weihwasser, ließen Messen lesen usw. Ganz natürlich wird Euch eben das Gleiche zum Glauben führen und Euren Verstand demütigen (*abêtir*)«.

Dieser Ärgernis erregende Rat des großen Mathematikers, dessen Als-ob-Theologie wörtlich übersetzt ein ‚Verdummen‘ herbeiführt, bezieht sich (vielleicht nicht ohne Ironie) auf die im Argument der Wette genannten Christen, »die sich ja gerade zu einer Religion bekennen, die sie nicht [rationaltheologisch] begründen können; wenn sie diese der Welt vortragen, erklären sie, dass sie eine Torheit ist«. <sup>68</sup>

Nach dem Gesagten liegt die Annahme nahe, dass die Wette nur eine hinführende Einübung (*exercitatio*) ist und die Bereitschaft für die mystische Erfahrung des Christlichen vorbereiten soll und dass sie deshalb höchstwahrscheinlich keinen Fremdkörper in Pascals Apologie des Christentums darstellt. Sie will ja die Vernunft vor zwei Exzessen bzw. Maßlosigkeiten behüten: »die Vernunft ausschließen« (Skepsis) und »nur die Vernunft anerkennen« (Rationalismus). <sup>69</sup> Die Gedankengänge sind nicht in theoretischer Distanz wie Beweise von allgemeiner Geltung gedacht, sondern drücken die *praktizierende* (die Orthopraxie rechtfertigende) Vernunft aus. Sie vergegenwärtigt das Daseinsganze unter voller emotionaler Beteiligung und damit die Notwendigkeit einer Grundentscheidung. Damit legt sie aber auch eine innere Zerrissenheit bloß. Sie besteht im Gefühl des Losgerissenseins vom Göttlichen, in der Qual der Bedrohung durch Verlorenheit sowie in der Selbstwahrnehmung eines noch nicht persönlichen Glaubenkönnens. Alles das steht unter dem Anspruch, nach einem alles tragenden Grund ausgreifen zu sollen, der möglicherweise ein Phantom darstellt. Er entspricht jedenfalls noch keinem freigebend-bergenden Du, an das geglaubt, dem vertraut und das Herz geschenkt werden könnte.

Erinnert sei hier an das über die Ordnung der Vernunft und des Herzens im Erfühlen der Prinzipien Gesagte, weil es hier praktisch zum Tragen kommt: »Die [beweisführende] Vernunft (*raison*) wirkt langsam und nimmt so viele Rücksichten auf so viele Prinzipien, die ihr stets gegenwärtig sein müssen, dass sie jederzeit ermattet oder irrt, da ihr nicht alle ihre Prinzipien gegenwärtig sind. Das Gefühl (*sentiment*) wirkt nicht so; es wirkt in einem Augenblick und ist immer bereit zu wirken. Wir müssen also unseren Glauben in das Gefühl einbringen, sonst wird er immer schwankend sein.« <sup>70</sup> Für sich isoliert, arbeitet der diskursive Verstand (*raison*) unverlässlich; er muss auf den nicht wankenden Grund des Herzens gebracht werden.

68 PASCAL spielt hier auf 1 Kor 1,22f. an: »die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: [...] für die Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber [...] Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit«. Torheit bezieht sich hier (wenigstens unmittelbar) nicht auf irgendwelche Gelehrtenweisheit, sondern aus dem Blickwinkel von Menschen, bei denen der praktische Selbstbehauptungswille und dessen todbringende Gewalt vorherrschen, erscheint Gottes ohnmächtiger und demütiger Abstieg, der sich nicht gewalttätig in das Böse verstrickt, als Torheit.

69 PASCAL, La 183; Br 253.

70 A. a. O., La 821; Br 252.

Pascals Anliegen scheint diese Vermittlung zwischen diskursivem *Verstand* und der *Vernunft* des Herzens zu sein, die voneinander getrennt in Gewohnheitsbildungen einmünden können, aber dabei nichts voneinander verstehen.<sup>71</sup> Daher kann Pascal sagen: »Wundert euch nicht, wenn ihr seht, dass einfältige Leute glauben, ohne vernünftig zu überlegen (*raisonnement*). Gott gibt ihnen, dass sie ihn lieben und sich selbst hassen. Er neigt ihr Herz zum Glauben.«<sup>72</sup>

Überhaupt ist auf die rechte Gewohnheit (*coutume*) zu achten, denn dieses Sichverhalten (*l'habitude*) ist »eine zweite Natur, welche die erste zerstört.«<sup>73</sup> Aufgrund unserer automatischen Körperlichkeit lenkt die Gewohnheit »den Leib (*l'automate*) in eine Richtung, und er zieht den Geist (*l'esprit*) mit sich fort, ohne dass dieser darüber nachdenkt«. So glauben wir ohne Beweis fest daran, »dass morgen Tag sein wird und dass wir sterben werden.«<sup>74</sup> Die Macht solcher Überzeugung (das Überredetsein: *persuasion*) kommt aus der Gewohnheit, welche »unsere [an sich schwachen] Beweise zu den stärksten und glaubwürdigsten« macht. Aber auch der christliche Glaube bedient sich der Gewohnheit, »wenn der Geist erst einmal erkannt hat, wo die Wahrheit ist«. Der Glaube wäre zu schwierig, wenn man »dafür stets die Beweise gegenwärtig haben wollte. Man muss einen leichteren Glauben gewinnen, den der Gewöhnung (*l'habitude*), der ohne Gewalt, ohne Kunst und Beweisgrund auskommt.«<sup>75</sup>

Aber die leibverankerte Neigung zu glauben und die Stärke bloßer Glaubensüberzeugung des Geistes können einander widersprechen: »Man muss also die beiden Teile unseres Wesens zum Glauben bewegen, den Geist durch die Vernunftgründe, bei denen es genügt, dass man sie einmal in seinem Leben erkannt hat, und den Leib (*l'automate*) durch die Gewohnheit und dadurch, dass man ihm nicht erlaubt, sich zum Gegenteil hinzuneigen. *Inclina cor meum deus*. (,Neige mein Herz, o Gott [zu deinen Zeugnissen] Ps. 119,36.)« Der Weg, sich zum Glauben zu bewegen, besteht also darin, den diskursiven Verstand und die Vernunft »in das Gefühl einzubringen.«<sup>76</sup> Die Gewohnheit verbindet dann den Glauben mit der intuitiven Herzenerkenntnis auf dem Grund der Gnade, der Offenbarkeit des Göttlichen.

Wenn sittlich-religiöse Umkehr, aber keine Vermehrung der Gottesbeweise angesagt ist, hat es den Anschein, als würde »der Gott der Philosophen und Gelehr-

71 Vgl. a. a. O., La 751; Br 3.

72 A. a. O., La 380; Br 284.

73 A. a. O., La 126; Br 93; vgl. La 419; Br 89.

74 A. a. O., La 821; Br 252.

75 A. a. O., La 751; Br 3.

76 A. a. O., La 821; Br 252.

ten« völlig zugunsten der Herzenserkenntnis des Gottes Abrahams und Jesu Christi suspendiert werden. Aber es ist nur der theoretisierend bewiesene und zugleich existenziell irrelevante Gott damaliger Rationaltheologie ausgeschlossen, nicht aber die Anerkennung eines zu verehrenden Gottes auf praktischer Ebene im Horizont eines religiösen Du-Glaubens. Nun berichtet Pascal am Ende der ‚Wette‘ über ein Gebet, von dem er meint, ein ihm zugeneigter Leser (der nunmehr ja *erfahren* hat, dass er um etwas Sicheres, Unendliches gewettet hat, für das er nichts Nennenswertes hingab) sollte auch wissen, dass die Wette »von einem Menschen verfasst wurde, der vorher und nachher auf die Knie gefallen ist, um dieses unendliche und unteilbare Wesen [...] zu bitten«, auf dass sich auch der Leser ihm unterwerfe und sich mit ihm vereinige. Die Übereinstimmung mit der im Eingang des Wette-Fragments gegebenen Kennzeichnung des *unendlich unbegreiflichen* Gottes, der »keine Teile und keine Grenzen« und so keine Ähnlichkeit mit uns hat, fällt auf. Pascal wendet sich an ihn und nennt ihn nicht wie im *Mémorial* »gerechter Vater«, »Gott Abrahams« und »Gott Jesu Christi«, obwohl es derselbe Gott ist wie der gleichfalls eingangs genannte gerechte und barmherzige Gott. So kehrt im Gebet der Gott der Philosophen in einem fraglos personal-dialogischen Glaubensvollzug aufgehoben wieder, mag auch die Kohärenz der Gedankenführung holprig erscheinen.

Gehen wir nun auf Hauptschwächen der im Ganzen doch fideistischen Position Pascals ein: Dass die Gesamtsituation des Lebens, die zur Entscheidung steht, entweder als ein Elend ohne Gott oder als eine mögliche Glückseligkeit des Menschen mit Gott ausgelegt wurde, hängt freilich von Pascals jüdisch-christlichem Glaubensverständnis ab, das in Gott den gerechten und barmherzigen Richter erblickt. Allein wird die Grundentscheidung im Argument der Wette getroffen, ohne dass irgendeine *durchgemachte und verstandene Erfahrung des Seins* (des Mitmenschen und Selbstseins in der Welt) für die Grundoption spricht; es könnte ihr auch eine andere Daseinsauslegung, Weltanschauungskonstruktion oder religiöse Verständnisweise zugrunde gelegt werden. Den Hauptmangel hat *Romano Guardini* treffend zur Sprache gebracht: Die Bewegung von Pascals Denken kann »nicht vertrauend Sicherheit und Weisung vom Sein empfangen, sondern muss dessen gefährliche, ja böse Vieldeutigkeit zum Stehen bringen und ihm aus verantwortender Entscheidung den Charakter geben«. <sup>77</sup> Mit der Unempfänglichkeit für das Sein bleibt eine wesenhaft gestimmt-vernehmende Offenheit des Menschen gegenüber dem Sein, die erst eine eigenständige philosophische Theologie begründen könnte, außerhalb des Horizontes seines Fragens.

<sup>77</sup> R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 166.

Fällt das Verständnis des Seins und die in ihm liegende Aufgabe, *selbst zu sein*, aus, dann wird als Ausweg dem Willen die Entscheidung zu glauben überantwortet. Diese Entscheidung überspringt den Umkreis der vernehmbaren Wahrheit des Seins; sie obliegt der Willkür und ist insofern irrational-dezisionistisch<sup>78</sup> – folgt doch aus der Überzeugung der Zuträglichkeit einer Annahme für seine eigenen Interessen nicht, dass sie für wahr zu halten mehr ist als ein Wunsch. Die Überführung dieser Überzeugung in einen Bewährungsglauben, dessen Bewährung zeitlebens nicht völlig eindeutig eingelöst und nur postmortal in Aussicht gestellt wird, erscheint mir widersprüchlich und nicht verantwortbar; zurück bleibt nur ein nicht evaluierbarer Wahrscheinlichkeitsglaube – die Ausgangssituation der Wette: der Agnostizismus.

Zudem wird hier nach einem Wort von *Gottbold Hasenhüttl* das Verhältnis zur Wahrheit »im Modus der Versicherung gesehen«.<sup>79</sup> Wenn wir für unsere Praxis auf höchste Sicherheit setzen, dann mag es ein vernünftiger Grundsatz sein, nur das zu tun, was uns als die vorteilhafteste und mit den geringsten Risiken verbundene Wahlmöglichkeit erscheint. Mit dieser handlungstheoretischen Forderung ist aber über die Einschätzung der Wahrheit des Tuns nichts gesagt. Der auf Sicherheit gerichtete handlungstheoretische Grundsatz ist nicht rückübertragbar auf das Offenbarwerden unseres Seinkönnens, aus dem heraus uns zu handeln aufgegeben ist. Mangels theoretisch-argumentativer Gewissheit der Rationaltheologie sowie überhaupt einer ontologischen Begründetheit Philosophischer Theologie verspricht Pascal seinem Wettpartner am »Ende dieses Gesprächs« wachsende praktische Sicherheit bzw. Gewissheit durch das Getroffenhaben der Grundwahl des Unendlichen: »Ich sage Euch, dass ihr dabei in diesem Leben gewinnt und dass Ihr bei jedem Schritte, den Ihr auf diesem Weg tut, die so große Gewissheit (*certitude*) des Gewinns und die so große Nichtigkeit dessen, was Ihr aufs Spiel setzt, sehen werdet, dass Ihr schließlich erkennt, ihr habt Euch bei der Wette für etwas Gewisses und Unendliches entschieden, wofür Ihr nichts hergegeben habt.« Diese Glaubensverheißung, mit größerer Gewissheit (lebenstragender Überzeugung) besser leben zu können, kann nun als Bezeugung eines apersonalen Bewährungsglaubens angesprochen werden, sodass die Wette nun doch schon zeitlebens Anzeichen ihrer positiven Einlösbarkeit besitzt; indes sagt Pascal nur etwas über eine pragmatische Funktion des solcherart Geglaubten aus, das vorläufig erkennen lässt, dass wir uns

78 Insofern die Grundwahl von einer vernunftgeleiteten Berechnung der Wahrscheinlichkeit für ein Dasein Gottes begleitet ist, könnte das Urteil milder ausfallen, so meint P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, 99, »zuweilen streift doch auch er [Pascal] an jene Grenzlinie heran, wo der blinde Entscheidungsirrationalismus beginnt«.

79 G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos*, 589.

für etwas, das wir für gewiss halten, entschieden haben; aber über die Wahrheit der Sache des Glaubens selbst ist nichts entschieden. Solcherart bleibt das Unendliche nur ein Vorgestelltes, ein bloß für wahr Gehaltenes, dem fideistisch ein Wahrsein unterstellt wird, um sich *sicher* an dem als wahr Vorgestellten festhalten zu können. Was können wir erwarten, wenn die Vernunft sich selbst beschränkt, um solch einem fragwürdigen Glauben Platz zu machen? Glaube und Vernunft sind hier weder in ihren Wesensmöglichkeiten noch in ihrer Wesensherkunft hinreichend bedacht.

## Viertes Kapitel:

### *Karl Barths Verwerfung jeglicher ‚natürlicher Theologie‘ und ihre Voraussetzungsproblematik*

#### 1 Karl Barths leidenschaftliches »Nein« wider die natürliche Theologie und seine Kritik des Ersten Vatikanums

Karl Barth (1886–1968), der bedeutendste evangelische Theologe und Verfasser der umfangreichsten Dogmatik des 20. Jahrhunderts, hat in mehreren Schriften einen zornigen Kampf wider die *theologia naturalis* geführt.<sup>1</sup> Dieser leidenschaftlich geführte und umstrittene Feldzug richtete sich gegen die Lehre von der *Analogie des Seins* im Lutheranismus, der sie Jahrhunderte hindurch – nach Barths Darstellung – eher noch mehr hochgehalten hat als die katholischen Theologen, und dann auch gegen dieses »Kardinaldogma des römischen Katholizismus« der sich als ‚thomistisch‘ ausgebenden Tradition.<sup>2</sup>

Barth gelang ein Umbruch evangelischer Theologie, der verständlicher wird, wenn wir sein positives Anliegen beachten und sehen, wovon er sich radikal absetzen suchte. Er wandte sich vor allem gegen die neuprotestantische, seit *Schleiermacher* im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts verbreitete Neubestimmung subjektiven Glaubens als Grundlage der (systematischen) Theologie; weg von der Auslegung der Glaubenssätze, die Ausdruck der »christlich frommen Gemüths-

---

1 K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* (= KD), II/1, §26. Hier finden wir BARTHs gründlichste Auseinandersetzung zum Thema ‚natürliche Theologie‘. Besonders wichtig sind die Schriften des sogenannten ‚mittleren‘ BARTH ab ca. 1931, die eine Wendung von der *dialektischen* Theologie zur *Analogie des Glaubens* erkennen lassen.

2 BARTH (KD, II/1, 267–275) diskutiert besonders die Zusammenfassung der Analogia-entis-Lehre protestantischer Altorthodoxie durch den Dogmatiker J.A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum*, Wittenberg 1685, die ihm noch als zu entschuldigende dogmatische Inkonsequenz erscheint.

zustände«<sup>3</sup> in der Form bloßer Rede sind; weg von der Deutung der Kirchenlehre als Ausdruck des Glaubensbewusstseins und hin zur biblischen Offenbarung Gottes, zur Gottesgewissheit und Selbstevidenz des Wortes Gottes; weg von der Wiederkehr des pietistischen Glaubenssubjektivismus, der Glaubenserfahrung auf erweckende Erlebnisse reduziert und aus der Gewissheit des spektakulär Neubekehrten schöpft, hin zum christlichen Offenbarungsglauben; weg von der historischen Rede über Gott und hin zur Verkündigung des Wortes Gottes; weg von der Orientierung an religiösen, metaphysischen Bedürfnissen der Menschen und hin zum göttlichen Gott, welcher der allein in Jesus Christus offenbar geworden »ganz Andere« (*totaliter aliter*) ist, und zwar der ganz Andere gegenüber dieser so subjektivistisch charakterisierten Religion und Religiosität, kurz, aus religionsgeschichtlicher Perspektive: ein binnenchristlicher, radikal exklusivistischer Aufbruch. Angesichts der intendierten Göttlichkeit Gottes, die hier wieder zum Vorschein kommen soll, bedarf es keiner aus bloß menschlicher Subjektivität des Denkens entworfenen ‚natürlichen‘ Theologie. Sie kommt »als überflüssig sang- und klanglos in *Wegfall*«. <sup>4</sup>

Barth zog nicht in Betracht, dass sich philosophische Theologie im Licht seiner Kritik als erneuerungsbedürftig erweisen könnte. Er löste eine intensive *Auseinandersetzung* zwischen verständnisvollen Befürwortern und Kritikern natürlicher Theologie aus, genannt seien hier evangelischerseits nur *Rudolf Bultmann*, *Helmut Gollwitzer*, *Gerhard Ebeling* pro und *Wilhelm Weischedel*, *Wolfhart Pannenberg* kontra, ähnlich katholischerseits *Gottlieb Söbngen*, *Hans Küng*, *Henri Bouillard*, *Hans Urs von Balthasar* pro und *Erich Przywara*, *Gustav Siewerth* kontra. Diese Autoren werden größtenteils nicht ausdrücklich berücksichtigt. <sup>5</sup> Die folgende Analyse beschränkt sich auf die Quelle der Auseinandersetzung als dem grundlegenden Paradigma für eine Verwerfung der natürlichen Theologie.

3 F. SCHLIERMACHER, *Der christliche Glaube*, §15: »Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.« In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 13/1, 127–130.

4 K. BARTH, KD, II/1, 188.

5 Zur Gewinnung eines systematischen Überblicks sei für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die noch immer herausragende Monografie von G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem* verwiesen sowie zur Fortsetzung dieser Diskussion auf C. KOCK, *Natürliche Theologie: ein evangelischer Streitbegriff* (2001).



### 1.1 Barths dekonstruktiver Begriff einer ,natürlichen‘ Theologie

Barth hat das Feindbild natürliche Theologie erst verhältnismäßig spät, nach einigen Vorstufen in den Vierzigerjahren, als Konkurrenzunternehmen zur Offenbarungstheologie *prägnant* herausgestellt. Das wird sachlich aus der Begrifflichkeit, die im Zuge seiner Polemik streng zu beachten ist, verständlich, denn »natürliche Theologie« ist ihm »diejenige Theologie, *von der der Mensch von Natur herkommt*«. <sup>6</sup> Dabei ist Natur kein neutral zur Geschichte (zum freien Sichverhalten) an sich ungeschichtlich Vorgegebenes und schon gar nicht Gottes Schöpfung, die gnadenhaft als Geschenk anzunehmen ist, sondern der faktische Zustand der Menschenwelt, die eine *gefallene, total und radikal verderbte* ist. Von dieser korrumpierten Natur her kommt das allzu selbstverständliche, eben ,natürliche‘ Bemühen, *nur aus sich selbst* zu sein: eine unmögliche Möglichkeit, ein Sich-der-Gnade-Entgegensetzen, der Ausdruck einer »Selbstbewahrung und Selbstbehauptung« gegen Gott und gegen seine Gnade, sodass sie bloßes Selbstverständnis, »Selbstauslegung und Selbstrechtfertigung« ist. <sup>7</sup> Methodisch gesehen wird *die* ,natürliche‘ Theologie gegen ihren vermeintlichen Sinn dekonstruiert und als Rechtfertigungsideologie ihrer Urheber einer vernichtenden moralischen Beurteilung unterworfen, ja es scheint darüber hinaus aus der alleingültigen offenbarungstheologischen Perspektive heraus der ganzen philosophischen Theologie im Sinne eines reflexen, bloß natürlichen Daseinsverständnisses die Eigenständigkeit rundweg abgesprochen zu werden. Nebenbei: Barth unterscheidet nicht genau zwischen *theologia naturalis* und Religionsphilosophie und polemisiert folgerichtig zugleich heftigst gegen das Konstrukt einer *rein* natürlichen Religion. <sup>8</sup>

### 1.2 Verständnisschlüssel zu *Verwerfung, Kampfansage und entwertender Duldung der natürlichen Theologie*

Als wichtiger Schlüssel zum Verständnis von Barths *Kirchlicher Dogmatik* ist »Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang sei-

6 K. BARTH, KD, II/1, 158; vgl. a. a. O., 189: »Natürliche Theologie ist die Lehre von einer auch ohne Gottes Offenbarung in Jesus Christus bestehenden Gottesverbundenheit des Menschen; sie entwickelt die auf Grund dieser selbständigen Gottverbundenheit mögliche und wirkliche Gotteserkenntnis und deren Konsequenzen für das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch.«

7 A. a. O., 150 f.

8 Zur Aufhebung der Religion als Unglaube in Gottes Offenbarung als wahre Religion vgl. K. BARTH, KD, I/2 § 17.

nes theologischen Programms« zu nennen.<sup>9</sup> *Anselm von Canterbury* gibt im *Proslogion* seiner christlichen Gotteslehre eine neue Prägnanz: Er entfaltet in Form eines Gebetes eine Argumentation, welche von der Einsicht getragen ist, dass Gott in Wahrheit »einer ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann (*aliquid quo maius cogitari nequit*)«. Das impliziert, dass seine Existenz zu akzeptieren ist, denn sonst gäbe es doch noch etwas Größeres als das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und zwar seine Existenz.

Gegenüber der üblichen Auslegung, welche das Anselm'sche Argument als autonome philosophische Argumentation versteht und vielfacher Kritik unterzogen hat, interpretiert Barth es als Entfaltung des christlichen Offenbarungsglaubens: Allein in und aus kirchlichem Offenbarungsglauben (*fides*) ist das Dasein Gottes als das Höchstdenkbare zu denken und sein Nichtdasein undenkbar.<sup>10</sup> Der Gedanke, dass *Gott der ist, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann* (Ja darf), wird *prohibitiv* verstanden. Er ist keine philosophische Voraussetzung abseits vom kirchlichen Offenbarungsglauben im Sinne der ontologischen Gottesbeweise, die erfahrungsjenseitig vom bloßen Begriff Gottes auf seine Existenz schließen,<sup>11</sup> und zwar, weil er ein »Glaubenssatz«, ein »geoffenbarter Gottesname« ist: Er heißt so.<sup>12</sup> Versteht sich also das Geschöpf im Glauben und im Bezug des Schöpfers zu ihm, dann hat es »auch das Verbot, etwas Größeres als ihn zu denken, gehört« und *kann* vor Gottes Angesicht im Herzen gar nicht anders denken, als dass Gott da ist.<sup>13</sup> »Das Denken eines Größeren als der Schöpfer würde [...] die große logisch-moralische und darum verbotene Absurdität bedeuten.«<sup>14</sup> Unter der Voraussetzung, dass mit *Kant* alle natürliche Theologie nichts anderes als verkappte oder offene Ontotheologie ist, die auf der nur begrifflichen, erfahrungsfernen Basis des ontologischen Gottesbeweises beruht, hat nach Barth natürliche Theologie keinen *legitimen* Boden, Gottes Existenz zu erkennen. Weil sie Gottes Existenz nicht aus seiner Selbstoffenbarung schöpft, ist sie verkappt offenbarungsfeindlich und daher moralisch abzulehnen.

Kämpferisch gegen jede natürliche Theologie gibt sich dann der ‚mittlere‘ Barth in der emphatisch mit »Nein! Antwort an Emil Brunner« (1934) betitelten Schrift, die eine »Zornige Einleitung« enthält.<sup>15</sup> *Brunner* empfiehlt in »Natur und Gnade« (1934) die Wiedereinführung einer »christlichen theologia naturalis« für die protestan-

9 K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*.

10 Vgl. a. a. O., 173 f., 156 Anm. 27 u. ö.

11 Vgl. A. a. O., 156 Anm. 27.

12 A. a. O., 78 f.

13 A. a. O., 155 f.

14 A. a. O. 155.

15 K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 7.

tische Theologie, und zwar ist ihm der Aufweis einer dem Menschen von Natur aus zukommenden Möglichkeit der Gotteserkenntnis in der Schöpfung die *Voraussetzung* für die Möglichkeit, auf Gottes Offenbarung hören zu können. Die Gotteserkenntnis besitzt im formalen Wesenscharakter des Menschen (Mensch- und Personsein, Vernunftwesen, Verantwortlichkeit – als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit) »einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade«<sup>16</sup> im vorgläubigen Dasein. Doch kommt nach *Barth* diese formale Struktur wohl auch einem Menschen zu, der »durch und durch ein Sünder«<sup>17</sup> ist. Dieser kann sein Gottesverständnis unmittelbar als ein von Gott Abgewandter nur in einer verkehrten Weise aussprechen. Da er selbst aus sich keinerlei *Freiheit* zur Erkenntnis des wahren Gottes besitzt, die nichts als ein Wunder der unumschränkten Freiheit Gottes wäre, bedarf er keines Anknüpfungspunktes, außer des vom Heiligen Geist selbst gesetzten.<sup>18</sup>

Im Ton moralischer Verwerfung und Entrüstung gemäßigt und mild kehrt sachlich dieselbe alternative Argumentation aufgrund der Exklusivität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie gegen *Brunner* gerichtet war, beim späten *Barth* wieder. Doch lässt sich die Anbahnung einer »heimlichen Korrektur« (so *Hans Küng*<sup>19</sup>) erkennen, wenn sich Barth mit der Wende zur *Menschlichkeit Gottes* von der exklusiven Göttlichkeit Gottes verabschiedet.<sup>20</sup> In seiner Schöpfungsdogmatik<sup>21</sup> un-

16 E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, II/5, 18–20, 40: Mit dem »Bild« vom »Anknüpfungspunkt« »ist eine (von Gott geschaffene, auch durch Sünde nicht ausgetilgte) formale Voraussetzung für das Hören des Gotteswortes« gemeint. »Der Anknüpfungspunkt ist eben: die auch dem Sünder nicht abhanden gekommene formale imago dei, das Menschsein des Menschen, die humanitas, nach ihren zwei [...] bezeichneten Momenten: Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit.« (18)

17 K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 26. Der Mensch kann autonom, von sich aus, auf keinerlei Weise zu einer Begegnung mit dem lebendigen Gott gelangen. Schon im frühen *Römerbrief* (217, vgl. 219, 275) geht BARTH davon aus, dass »der Mensch als solcher [...] der existenziell gottlose Mensch« ist. Dieser Mensch ist in Gottesfeindschaft, Brudermord und Selbstzerstörung Sünder. So radikal und total die Verderbnis des Menschen von ihm aus ist, so ist der Mensch gerade in grundlegender Hinsicht *nicht ganz* verdorben, da er als Sünder im schreienden Widerspruch zur Integrität seiner Natur und seines Seins im Bunde mit dem liebenden Gott steht. Aber auch als Sünder, der sein Menschsein in den Dienst des Bösen stellt, bleibt er, was er als Mensch war, ist er nicht ohnmächtig, willenlos determiniert, kann er nach wie vor wählen, bestimmen und wollen. Er besitzt also durchaus noch die 'Wahlfreiheit': Jedoch als »Knecht der Sünde« (Joh 8,34) kann er nur in Knechtschaft wählen (*servum arbitrium*); er ist noch nicht zur Freiheit im eigentlichen Sinne (*liberum arbitrium*), zur christlichen Wesensfreiheit, zur »Freiheit der Kinder Gottes« befreit: »Wenn nun der Sohn euch befreit, wirklich Freie werdet ihr sein« (Joh 8,36). Vgl. dazu H. KÜNG, *Rechtfertigung*, 57–64, 180–188.

18 Vgl. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 14f.

19 H. KÜNG, *Existiert Gott?*, 578 ff.; DERS., *Rechtfertigung*, 18.

20 Vgl. besonders K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes* (1956), hier 3–27 sowie DERS., *Philosophie und Theologie* (1960). Dazu G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 78 f., 124–128.

21 K. BARTH, KD, IV/3, Erste Hälfte (1989), 122, 157 f. (vgl. 122–188).

terscheidet er nun deutlich Licht, Wort und Wahrheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung von dem Selbstzeugnis und der Selbstkundgabe der von demselben Gott geschaffenen Welt, und zwar in dem »Füreinander-Dasein«<sup>22</sup> von Lichtern, Worten und Wahrheiten. Er gesteht hier auch der Schöpfung zu, in sich selbst Grund zu haben und sich selber (von Gott gegebener) Grund zu sein – womit er ein Thema der klassischen ‚natürlichen Theologie‘ anschneidet und zudem Gottes Allmacht nicht in grenzenloser Allein- und Alleswirksamkeit überspannt. Die Lichter, Worte und Wahrheiten der Geschöpfwelt, des Kosmos und der Natur sind nun »durch das eine wahre Licht des Lebens nicht ausgelöscht und nicht um ihre Kraft und Bedeutung gebracht. Sondern indem der Kosmos vor und während und nach der Epiphanie Jesu Christi in allen ihren Gestalten und Vermittlungen *besteht, leuchtet*, redet, bezeugt er sich auch vor, während und nach ihr, perenniert auch die ihm in und mit seiner Wirklichkeit von Gott gegebene *Wahrheit*«<sup>23</sup>.

Diesem aufkeimenden Seinsverständnis entspricht eine Revision der früher für völlig verdorben gehaltenen Erkenntniskraft der Geschöpfwelt; nun gilt für den noetischen Bereich: »Es ist wie ihr Bestand, so auch ihr Selbstzeugnis, es sind ihre Lichter durch die Verkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen durch dessen Sünde, Hochmut, Trägheit und Lüge nicht ausgelöscht.«<sup>24</sup>

### 1.3 *Der offenbarungstheologische Grundgedanke als Voraussetzung der Verwerfung natürlicher Theologie*

Welcher ist der offenbarungstheologische Grundgedanke, von dem Barth ausgeht, wenn er die natürliche Theologie verwirft? *Gott kann nur aus sich und durch Gott erkannt werden.*<sup>25</sup> Er ist mir in Begegnung zugänglich; er erweist sich mir bzw. der Gemeinde allein durch seine *Selbstoffenbarung* und *Offenheit*. Wenn wir einer Sache und besonders einer Person begegnen, gibt sie sich von sich selbst her zu erfahren und erweist sich so in ihrer Wahrheit als wirklich. Das geschieht gemäß ihren Möglichkeiten und ihrer Bereitschaft, aber auch nicht ohne unsere Bereitschaft und Initiative, gemäß dem Horizont *unserer* Möglichkeiten. Dagegen liegt *alle* freie Initiative, Gott zu erkennen, bei Gott, nicht beim Menschen. Wir begegnen ihm nicht – und diese alternative Wendung ist zu beachten! – aufgrund *unseres* Suchens und Findens,

22 A. a. O., 162.

23 A. a. O., 157.

24 Ebd.

25 Vgl. K. BARTH, KD, II/1, §26.

*unseres* Fühlens und Denkens, sondern immer wieder *nur* deswegen, weil er »aus sich selbst und durch sich selbst«<sup>26</sup> sich zu erkennen gibt, offenbar wird. Auf diese Weise nimmt der Mensch durch den Offenbarer (den Vater) dessen Offenbarung (den Sohn, Jesus Christus) und dessen Offenbarsein (den Geist) entgegen. Um diese mögliche Erkennbarkeit Gottes wissen wir aus dem Vollzug der Erkenntnis Gottes.

Da mit der Entfaltung des Axioms, dass Gott nur durch Selbstoffenbarung und Selbstoffenbarkeit erkannt werden kann, die Weichen für alles Nachfolgende gestellt sind, ist hier vor aller positiven Würdigung und Kritik im Einzelnen zu beachten, wie dieser Grundgedanke doppelt *exklusiv* konzipiert ist, und zwar gegenüber menschlicher Erkenntnisfähigkeit (1) und gegenüber dem Umfang der Offenbarung (2):

1. Das Axiom scheint die Selbstständigkeit des Menschen in seiner Erkenntnisfähigkeit zu beschränken. Es wird mindestens nicht deutlich, dass Glaubenserkenntnis bei aller und gerade wegen aller Gnadenhaftigkeit voll und ganz ein dem Menschen zu eigen gegebener Akt (*actus humanus*) ist und nicht etwas, das dem Menschen bloß passiert (*actus hominis*). Gerade wenn es wahr ist, dass wir *Gott allein durch Gott* erkennen, so »muß hinzugefügt werden: aber *wir* sind es, die ihn erkennen können«, weil wir zur Aufgabe ermächtigt werden, »ihn in dieser seiner Selbstbezeugung wieder zu erkennen«<sup>27</sup>. Glaubenserkenntnis ist dann ein Grundakt menschlichen Selbst-, Mit- und In-der-Welt-Seins, der aufgrund eben der Selbstbezeugung Gottes in der von ihm zum Dasein freigegebenen Welt, in der Weltgeschichte und in der Beteiligung an dieser Freigabe (besonders in den Religionen als Antwort auf diese Würdigung) ein ursprüngliches Wissen um Gottes Göttlichkeit immer schon mitzubringen vermag.
2. Der Umfang der Offenbarung der Gottheit Gottes wird eingeschränkt auf Gottes positive Selbstmitteilung in Wort (,und Gott sprach‘) und Geist, genauer: Gott kann einzig und allein durch sein fleischgewordenes Wort und seinen Geist erkannt werden. Diese Selbstoffenbarung und ihre Offenbarkeit ist die »alleinige Quelle und Norm unserer Gotteserkenntnis«;<sup>28</sup> »es gibt nur eine *einzigste Offenbarung*«: Jesus Christus.<sup>29</sup> Eine Gotteserkenntnis aufgrund von Selbstoffenbarung Gottes durch die Geschöpfungswelt wird ausgeschlossen.<sup>30</sup> Selbst

26 A. a. O., 70.

27 H. BOUILLARD, *Logik des Glaubens*, 92.

28 K. BARTH, KD, II/1, 220.

29 A. a. O., I/2, 33 f.

30 Vgl. hierzu G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 120–135.

nach der Schöpfungstheologie des späten Barth wird den geschöpflichen Wahrheiten noch das *selbstständige Sein* aberkannt bzw. geschmälert: Sie sind nur »*Brechungen* des einen Lichtes«, und das heißt: »Sie haben wohl Macht, Würde, Geltung, sie haben aber keine selbständige, keine ihnen erstlich und letztlich eigene, sie *haben* [...] nur – die ihnen durch das Leuchten des einen Lichtes der einen Wahrheit verliehene Macht, Würde und Geltung«. <sup>31</sup> Als Leihgaben sind die Geschöpfe nicht wirklich zu eigenem Sinn und Sein freigegeben, immer noch dominiert das sich gewinnende, siegreiche ‚Im-Anderen-bei-sich-Sein‘ des Gottes *Hegels*. Aber dieses Andere Gottes ist so wenig in Gnade es selbst, dass eine indirekte, universale Selbstkundgabe und Selbstoffenbarung Gottes auf den Wegen der Evolution und der Menschheitsgeschichte (die koextensiv ist mit der Heilsgeschichte und Offenbarung insbesondere auf den Wegen der Religionen) nicht in Frage kommt. Mit Ausnahme der aus Offenbarung geborenen christlichen Religion sind alle Religionen folgerichtig *nichts als Machtwort* und Konstruktionen des gottlosen Menschen, selbst gesetzte Äußerungen seines Unglaubens, Vollzug seiner Rechtfertigung und Heiligung als eigenes Werk in ‚Werkgerechtigkeit‘ und ‚Götzendienst‘. <sup>32</sup>

Erwägt man den Grundgedanken von Barths Offenbarungstheologie, so lässt sich eine Nähe zum Grundanliegen der phänomenologischen Bewegung, aber auch ein Abstand zu ihr erkennen: Die Nähe besteht darin, dass er versucht, dasjenige, was sich zeigt, wie es sich von ihm selbst her zeigt und mitteilt, radikal und rein und nur von ihm selbst her optimal zu sehen. Wem sonst als dem *Selbsterweis* des sich zu erkennen gebenden Gottes können wir glauben, dass er als der, der er ist, anwesend ist? Der Abstand hingegen besteht im Überspringen der Freigabe zur *aktiven* und *selbstständigen* Möglichkeit, dem sich Zeigenden (dem sich Offenbarenden) gegenüber selbst zu entsprechen, anders gewendet: Übersprungen wird die exegetisch der Frage würdige »Vollmacht«, die Er den ihn Aufnehmenden gab, Kinder Gottes zu werden (Joh 1,12) – nach Barth wird der Mensch kurz und bündig nur »in diese Kindschaft versetzt«, <sup>33</sup> womit er zum passiven und heteronomen Heilempfänger herabgesetzt zu werden droht. Dem Menschen gegebene Rezeptionsmöglichkeiten (sofern sie immer auch ihm zu eigen gegebene und

31 K. BARTH, KD IV/3, Erste Hälfte (1989), 173.

32 Zum Religionsverständnis K. BARTHS vgl. u. a. G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, besonders 79–95, dort auch über W. PANNENBERG, 349–363, sowie zur Erkennbarkeit Gottes in der Universalität seiner Selbstoffenbarung: 360–419.

33 K. BARTH, KD, I/1, 407.

anzueignende Seinsmöglichkeiten sind) kann Barth nicht annehmen. Eine solche Mitgift widerspricht aber nicht der Erfahrung, dass das hermeneutische Vorgehen der Freilegung des Urphänomens im vollen *weltlichen* Umfang und im Vollsinn ein vom Phänomen selbst eröffneter ist. Dieser zirkuläre oder besser: dialogisch-responsorische *Weg* der im Verstehen hinzunehmenden Phänomene, der für die Freilegung ihrer Ursprünglichkeit von den weltlichen Phänomenen selbst vorgezeichnet wird, erscheint bei Barth gewaltsam abgekürzt, wenn er unvermittelt von der Selbstevidenz des Selbsterweises Gottes ausgeht.

Werden die dem Menschen (als einem weltbezogenen Wesen) *gegebenen*, durchaus selbstständigen Vernehmensmöglichkeiten abgeblendet, dann wird die überzogene strenge dialektische Alternative Barths, *entweder* Gottes Initiative *oder* die des Menschen – als ob sie auf einer Ebene konkurrierend lägen –, als systembildender Grundgedanke verständlich: Die Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott beruht nicht auf dem Sich-Aufblähen der Möglichkeiten des Menschen und auf dessen eigensinniger Initiative, sondern sie ist einzig und allein Gottes freies Geschenk. *Er* offenbart sich selbst, indem er *spricht* (*Deus dixit*) – im *Wort Gottes*. Und wiederum in einer imponierenden fugenhaften Engführung: *Nur* im Wort gibt Gott sich durch den Heiligen Geist zu erkennen. Dieses Wort ist Wesen und Inhalt der Offenbarung.<sup>34</sup> In der »Kirchlichen Dogmatik« wird es besonders deutlich: Dieses Wort Gottes, das auch die gesamte Schöpfung trägt, ist der Sohn Gottes selbst, »Jesus Christus, Gott und Mensch«, und zwar weniger als Mittler und Weg zum Vater, sondern als *das* »Lebenszentrum«,<sup>35</sup> in dem Gott beschlossen hat, alles im Himmel und auf Erden zusammenzubringen, sodass die ganze Schöpfung eine Wesensbezie-

34 Zur Vielschichtigkeit des Offenbarungsverständnisses (dass Offenbarung nicht von vornherein nur Selbstoffenbarung ist sowie dass christliche Offenbarung sich nicht in Wortoffenbarung erschöpft) vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 207–281. Siehe auch im vorliegenden Band die abschließenden Überlegungen zum biblischen Schöpfungsverständnis: 2. Abschn., 2. Kap., 6.4.1–6.4.4.

35 K. BARTH, KD, II/1, 274: »Christologie [ist] wirklich das Lebenszentrum der Theologie und zwar der ganzen Theologie.« Auf die offenbarungstheologische Problematik dieser faktisch oder mindestens tendenziell *exklusivistischen Christozentrik*, welche die Absorbierung der natürlichen Theologie in Offenbarungstheologie hinein begünstigt, ist hier nicht weiter einzugehen. Vgl. R. GUARDINIS Stellungnahme gegen eine exklusiv verkürzende und missverständliche Christozentrik in *Das Wesen des Christentums* (1960), 67: Die »Stellung Christi muß vom Begriff der Mittlerschaft her verstanden werden [...]. Christus ist das christliche Ein und Alles – aber vom Vater her und auf diesen hin. [...]. Christus ist nicht Zentrum, sondern Mittler; Gesendeter und Heimholender, ‚Weg, Wahrheit und Leben‘.« Zentrum (Mitte, Mittelpunkt) einer Peripherie zu sein, ist etwas völlig anderes als Mitte in Mittlerschaft. Diskussionswürdig ist der auch von HEIDEGGER (M. HEIDEGGER/E. KÄSTNER, Briefwechsel, 22 f.) geäußerte Hinweis, es sei bedenkenswert, dass in der Theologie der Ostkirche »doch die Trinität wesentlich vom Hl. Geist her und nicht aus der Christologie bestimmt ist«, also pneumatologisch akzentuiert wird. Das hieße aber doch, der Heilige Geist bringe uns (durch den Mittler) dem unergründlichen Ursprung des Gottseins nahe.

hung auf ihn hat; und sie besteht in dieser Beziehung, weil er sowohl ihr Seins- bzw. Realgrund als auch ihr Erkenntnisgrund ist; der Mensch kann nicht ohne Gott *sein* und nicht ohne Gott *erkannt* werden, und zwar durch den Gott, der sich einzig und allein durch Gottes fleischgewordenes Wort zu erkennen gibt.<sup>36</sup>

In der durch die Beziehung auf das Wort geschaffenen und gerechtfertigten Schöpfung besteht »die Gnade der Erschaffung des Menschen« darin, dass Gott das Gegenüber von seinesgleichen als ein Zusammensein in sich selbst will und schafft, und zwar als »Existenz im Gegenüber von Ich und Du«. Diese Existenz besteht als *allein* von Gott konstituierte Basis, welche beide in ihrer Gemeinsamkeit vergleichbar macht, insofern sie als eine »Analogie zwischen Gott und Mensch«, zwischen Urbild und Abbild waltet: »Analogie der freien Unterscheidung und Beziehung«. Diese ‚Übereinstimmung in einem Dritten‘ (dem *tertium comparationis*) ist allein von Gott konstituierte *Analogie*: Geschenk und Gnade. Sie befähigt den Menschen zum »Partner Gottes« und »Bruder Christi« und macht ihn »bündnisfähig«.<sup>37</sup>

Zum besseren Verständnis des Gesagten sei an das theologische Axiom, die ‚Gnade setzt die Natur (Schöpfung) voraus, welche sie erhebt‘, erinnert. Dieses Axiom ist insofern modifizierbar, als man von Gottes Gnade als Selbstoffenbarung ausgehen kann, die *sich* als Bedingung der Möglichkeit (Worumwillen) ihres Ergehens die Natur (Schöpfung) als Adressatin und Empfängerin voraussetzt. Also weil Gott die Selbstoffenbarung will, schafft er die Welt – oder, exklusiv genommen, schafft er allein für sich die Welt. In diesem Sinne fungiert nach Barth die Schöpfungsordnung nur als der *äußere* Grund des Bundes, der die Menschwerdungs- und Erlösungsordnung zum *inneren* Grund, zum uns verborgenen Sinn hat.<sup>38</sup> Die Gnadenordnung ist es, welche die von ihr verschiedene Schöpfung als Ordnung der Natur auf diese Weise sich nicht nur als »Raum und Ort des Geschehens und des Offenbarwerdens [...] seiner Herrlichkeit« voraussetzt, sondern auch so aus sich heraus setzt, dass sie äußerlich bleibend nur eine Rahmenbedingung abgibt, die im Dienst der Selbstoffenbarung aufgenommen werden kann und sich auf diese Dienstleistung beschränkt.<sup>39</sup> Innerhalb des Horizontes der exklusiven Christozentrik ist »Sinn des Seins und der Existenz der von Gott erschaffenen Welt« *allein* dieser: »Schauplatz und Hintergrund«, »der geeignete Raum« der Großtaten Gottes, seiner überströmenden Liebe zum Menschen und seines Bundes zu sein.<sup>40</sup> Daher hat die Welt an sich keine Bezie-

36 Vgl. K. BARTH, KD, III/2, 415.

37 A. a. O., III/1, 206 f., 331 u. ö., III/2, 267.

38 Vgl. a. a. O., III/1, 103–377; II/1 572.

39 A. a. O., IV/3, Erste Hälfte, 171–174.

40 Ebd., 171, 173.



hung zur Gnadenoffenbarung in Jesus Christus: Ihre vielen Lichter und Wahrheiten »reden als Selbstzeugnisse der Kreatur nicht von den großen Taten der Liebe Gottes, nicht von seinem Gnadenbund«<sup>41</sup>, was im Widerspruch zu Ps 19,2 impliziert: Die Himmel erzählen an sich nichts von der Ehre Gottes und melden nichts von der Tat seiner Hände, sondern sind nur weltliche Staffage, weil Welt ihm mit *Calvin* nichts anderes ist als »*theatrum der gloria Dei*«<sup>42</sup>, also (eschatologisch-apokalyptisch?) abbrechbarer Bühnenschauplatz seiner glorreichen Selbstinszenierung.

Insgesamt gilt: Gott wird (also auch als Schöpfer) alternativ nicht durch seine Welt, nicht in Natur, Geschichte und Religion, sondern nur durch Gott erkannt. Der Mensch erkennt Gott so, wie *Er* sich ihm offenbart: als der wahre Gott, der Vater Jesu Christi, als der Schöpfer, Versöhner und Heiliger. Diese Erkenntnis der ungeschaffenen Wahrheit als Selbstoffenbarung Gottes hat im *Glaubensakt* ihre Eigentlichkeit. Nur im Glaubensakt gibt sich die ungeschaffene Wahrheit zu erkennen: Gott selbst im Wort, das Jesus Christus ist und in dem die Schöpfung grundgelegt ist. Das Erkennen geschieht also im Vertrauen auf die Wahrheit des uns zugesprochenen Wortes in Christus – im hörenden Glauben auf das Offenbarungswort, auf das hin sich der Mensch, der ja nicht Gott ist, entscheiden darf. So kann im Grunde alles nur durch den gnädig *erwählenden* Gott und den Glauben, den er als freie Tat dem Menschen schenkt, erkannt werden. *Auch Gott als Schöpfer wird nur durch die im Glauben an sein Wort erleuchtete Vernunft erkannt.*<sup>43</sup> Daher ist Erkenntnis über ihn, die nicht in der freien Offenbarung des Wortes Gottes gründet und die nicht aus ihr kommt, falsch und hat sich das wahre Christentum von den anderen Religionen zu distanzieren.

#### 1.4 Zwiespältigkeit der römisch-katholischen Kirche

Diesem Prinzip, dass Gott nur durch sich selbst, und zwar näherhin *nur* durch christliche Glaubenserkenntnis (*sola fide*) erkannt werden kann, widerspricht aber – nach Barth<sup>44</sup> – die römisch-katholische Kirche, denn sie sagt im Ersten Vatikan-

41 A. a. O., 174.

42 A. a. O., 173, vgl. 171.

43 Zusammenfassend kann mit H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, 231, 181, gesagt werden: »der Glaube aber ist reines Ereignis, Ergriffenwerden und Ergreifen, in Anbetung und Gehorsam, Entscheidung Gottes und Entscheidung des Menschen [...]. Fides ist der von Gott her geschenkte, aber die ganze Geschöpflichkeit zusammenraffende Akt, in welchem die Kreatur, im Gehorsam das tuend, was sie aus sich selbst nicht tun könnte, was aber Gott zu tun ihr schenkt, sich selbst übersteigt und zu ihrem wahren, in der Schöpfung selbst intendierten Sinn kommt.«

44 Vgl. K. BARTH, *KD*, II/1, 86.

nischen Konzil: »Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.«<sup>45</sup> Barth glaubt sich sogar durch einen Kanon des Konzilsbeschlusses verurteilt; dieser 1. Lehrsatz zum 2. Kapitel aus der 3. Sitzung enthält den eigentlich lehramtlich verbindlichen Text: »Wer sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft gewiss erkannt werden: der sei mit dem Anathema belegt.«<sup>46</sup> Aus dieser Lehre ergibt sich nach Barth zwar keine beabsichtigte *ontische*, aber eine vorläufige *noetische* Teilung der Erkennbarkeit Gottes, »die auf eine Teilung auch des einen Gottes selbst hinausläuft«: Einerseits ist da »unser Herr«, dessen übernatürliche Offenbarung mit dem Licht des *Glaubens* erkannt wird, und andererseits wird die Erkenntnis des Schöpfers als Grund und Ziel aller Dinge dem natürlichen Licht der *Vernunft* zugeordnet. Barth nimmt an, dass die katholische Kirche damit hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes lehren wolle, »dass der Mensch auch ohne [jede] Offenbarung um Gott wissen könne und tatsächlich wisse«. Jedoch die Kirche Jesu Christi sei »zu dieser Teilung nicht aufgefordert und nicht ermächtigt«.<sup>47</sup>

### 1.5 Möglichkeit und Wirklichkeit natürlicher Theologie

Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer natürlichen Theologie, in der Weise, wie sie nach Barths Darstellung von Gott zu wissen vorgibt, aber ihr Wissen *ohne* Gott, d. h. ‚gott-los‘, erreicht, versucht Barth im Einzelnen darzulegen. Eine *solche* natürliche Theologie hält er für die einzige, die es tatsächlich gibt und die möglich ist. Wie ist sie zu verstehen? Was ist ihre Methode (1), ihr Ergebnis und ihre Ermöglichung (2)? Wer oder was ist der Mensch in dieser ‚Gottes‘-Erkenntnis (3), was sind seine Motive (4), und wie ist diese Erkenntnis zu bewerten (5)?

(1) Wie bzw. auf welchem Weg vermeint nun der Mensch, Gott ‚natürlich‘ erkennen zu können? Es gibt »*einen* Punkt der Erkennbarkeit Gottes auch außerhalb sei-

45 DH 3004: 3. Sitzung (vom 24. April 1870); Dogmatische Konstitution ‚Dei Filius‘ über den katholischen Glauben, cap. 2. De revelatione: *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.*

46 DH 3026: *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.*

47 K. BARTH, KD, II/1, 86 f.

ner Offenbarung [...]: die *Analogie des Seienden* nämlich, die *analogia entis*, die Seinsidee, in der Gott und der Mensch auf alle Fälle zusammengefaßt sind, wenn ihr Verhältnis zum Sein auch ein ganz verschiedenes ist, wenn sie am Sein auch einen ganz verschiedenen Anteil haben<sup>48</sup>. Wir schließen nur von uns, aus unseren beschränkten Verhältnissen, auf ein höchstes Seiendes. Keine innere Analogie des Seienden, die Gott selbst von sich aus eröffnet, keine Analogie von oben, sondern eine Analogie von unten, die von uns aus gebildet wird vermittels einer ‚Idee‘ des Seins, will sagen, einer *Vorstellung* von Seienden, die es erlaubt, dass »der zu erkennende Gott und der erkennende Mensch nebeneinander, vergleichbar und also gemeinsam fassbar ins Blickfeld treten: im Blickfeld schon stehen, bevor und ohne dass von Gott her etwas Besonderes zur Herstellung dieser Gemeinschaft getan wäre«<sup>49</sup>.

(2) Was erreicht der Mensch durch die *Analogia entis*? Woher stammt sie eigentlich? Für Barth ist sie nicht irgendeine, sondern »die Erfindung des Antichrist«<sup>50</sup>. Antichrist ist jener, der Gott verneint, indem er den einzigen Zugang zu ihm in Jesus Christus und seiner Kirche verneint. Er erfindet eine *Methode*, mit der er sich eines *anderen Gottes* versichern kann. Er erfindet einen Gott, den er als fremden Gott sogar in den Raum der Kirche einführt. Dieser Gott ist *in Analogie zum Menschen gebildet*, der sich also nach seinem eigenen Bild und Bedürfnis einen Gott macht: einen Götzen. Gott ist »sein eigenes Spiegelbild, die Hypostasierung seines Selbstbewusstseins«<sup>51</sup>. »Dieser Gott ist wirklich ohne Gott, d. h. ohne ein besonderes Zutun Gottes *naturali humanae rationis lumine e rebus creatis* [mit dem natürlichen Licht menschlichen Verstandes aus den geschaffenen Dingen] erkennbar.«<sup>52</sup> Der Mensch projiziert sein armseliges Dasein in den Bereich des Göttlichen und verstellt sich mit dieser Vorstellung seiner selbst den wahren Zugang zu Gott, den der unzugängliche Gott allein uns eröffnen kann, wenn er uns seine unbegreifliche Wirklichkeit zugänglich macht. Barth zeigt auf, wie es, offenbarungstheologisch gesehen, möglich ist, dass sich der Mensch falsche Götter, Götzen, bildet.

(3) Wer oder was ist der Mensch in dieser ‚natürlichen‘ Gotteserkenntnis? Der entscheidende Gedanke konstatiert nicht bloß das Faktum, dass der Mensch nicht aus sich, sondern nur durch Gott selbst zu Gott erhoben werden kann, sondern

48 A. a. O., 89.

49 A. a. O., 90.

50 A. a. O., I/1, VIII.

51 A. a. O., II/1, 151.

52 A. a. O., 92.

vielmehr auch dass er in einer solchen Erhebung zu Gott ohne Gott *Sünder* ist. Er kann sich nicht legitim distanzieren über das Verhältnis von Geschöpf und Gott stellen, um einen *Vergleich* zwischen beiden anzustellen: »Bleibt dann eine Vergleichbarkeit und Gemeinsamkeit zwischen seinem *Schöpfer*-Sein und unserem Sünder-Sein, zwischen seinem Heilig-Sein und unserem Sünder-Sein, zwischen seinem Ewig-Sein und unserem Zeitlich-Sein: eine Analogie, auf Grund derer die Erkenntnis Gottes uns möglich wäre? *Gibt* es eine Analogie zwischen Gott und Mensch – eine Analogie, die dann ganz gewiß eine Analogie des Seienden hüben und drüben sein wird: eine Analogie, in und mit der in der Tat die Erkennbarkeit Gottes gegeben sein wird –, wie kann sie dann eine andere sein als die durch das Werk und Handeln Gottes selbst gesetzte und geschaffene, die von Gott her, und also im Glauben wirkliche Analogie des Seienden?«<sup>53</sup> Eine »Analogie des Seienden« (*analogia entis*) im Offenbarungsglauben (*analogia fidei*) ist also nach Barth durchaus möglich.<sup>54</sup> Aber wer oder was ist der Mensch *ohne* Gott? Er ist *Ungläubiger* und *Sünder*. Seine Analogie des Seienden steht außerhalb des Offenbarungsglaubens, außerhalb der Selbstoffenbarung Gottes. Unglaube und Sünde geschieht nur im ohnmächtigen Nichtwahrhabenwollen bestehenden Glaubens und ist ein Nichtglauben des Glaubens. Der Mensch der ‚natürlichen‘ Gotteserkenntnis ist in seiner angemessenen Gotteserkenntnis Ungläubiger und Sünder, weil er, ohne Gott wahrhaft zu begegnen, über Gott als Erkenntnisobjekt verfügen will. Der Mensch, der vor aller Gnade eine Garantie der Erkenntnis Gottes haben will, sichert sich gegen den Gott der Offenbarung ab und weicht Gott aus.

(4) Wieso kommt aber »die Frage nach einer Begründung unserer Erkenntnis Gottes in uns selbst und in unserem Verhältnis zur Welt nicht zur Ruhe«<sup>55</sup>? Wel-

53 A. a. O., 91.

54 Da unser Vorhaben ein philosophisches ist, kann auf den historisch wandlungsreichen, in der Neuzeit kirchlich-konfessionell umstrittenen biblischen Begriff einer Analogie des Glaubens (Röm 12,6) als Maß, Interpretationsregel oder Kriterium für Prophetie, kirchliche Lehre und Theologie nicht eingegangen werden, denn es erheben sich schwerwiegende Vorfragen: Welche Art christlichen Glaubens kommt hier infrage? Der persönliche des Empfängers, der der kirchlichen Gemeinschaft, der in Werken und äußerem Bekenntnis geäußerte Glaube oder allein der schriftgemäße Glaube? Wie steht es mit der Übereinstimmung, der Entsprechung (eben der Analogie) zwischen Theologie und Glauben? Legt sich die Schrift selbst aus, oder hat sie ihr Maß in der historisch-kritischen Vernunft? Oder ist diese Alternative falsch? Besteht hier ein hermeneutischer Zirkel von Vorverständnis und Glaubensoffenbarung? Lässt sich ein außerhalb der eigentlichen Glaubensoffenbarung liegendes Vorverständnis, zu der man die Analogie des Seienden rechnen kann, zugunsten des Ausschließlichkeitsanspruchs christlichen Glaubens eliminieren? Vgl. zur ersten Orientierung den Artikel *Analogia fidei* von K.-H. MENKE.

55 Vgl. K. BARTH, KD, II/1, 93 ff.

ches vitale Interesse hat der Mensch an natürlicher Theologie? Barth führt dafür vier Beweggründe an:

- a) »Der natürliche Mensch, d.h. der Mensch so, wie er sich ohne Gott selbst verstehen und regieren zu können meint, hat dies zum Sinn und Inhalt seines Lebens: mit sich selbst und mit der Welt fertig zu werden und das Ziel und den Ursprung dieses seines Strebens für ein Erstes und Letztes und also für seinen Gott zu halten«. <sup>56</sup> Der sündige Mensch, der sich selbst ohne Gott behaupten will, sucht sich aus der aufbrechenden Bodenlosigkeit zu retten. Darum geht es ihm und um nichts anderes. Da nur ein Gott retten kann, fordert er einen Gott und stellt sich diesen in Analogie zu seinem Dasein vor; er meint, »sich selbst überhöhend, in seiner eigenen Wirksamkeit das Sein Gottes wahrzunehmen und geltend machen zu können«. Durch eine »Überhöhung« erweitert er sein Dasein ins bloß vorgestellte Unendliche. <sup>57</sup> Wenn Gott nach *Kant* eine transzendente Idee der theoretischen Vernunft sowie postulierter Gesetzgeber und Garant der praktischen Vernunft ist, handelt dann nicht seine Religionsphilosophie nur vom Menschen, von der »Tiefe der Natur seines Vernunftvermögens«? Ist der Gott *Hegels* etwas anderes als die Absolutsetzung des menschlichen Sich-Äußerns und Sich-Wiederfindens im Anderen? Legen nicht die wichtigsten protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts wie *Schleiermacher* und *Albrecht Ritschl* Religionsphilosophien vor, die nichts anderes sind als Theorien des religiösen Bewusstseins des Menschen? <sup>58</sup> Der Mensch bildet also Gott nach seinem Bild als potenzierte Selbstbewegung und sollte diese Bildung als sein Produkt durchschauen können. Hierin beabsichtigt Barth, sich mit der radikalen atheistischen Religionskritik *Ludwig Feuerbachs* zu treffen, aber ohne ihm auf dessen eigenem Felde der Anthropologie kritisch zu begegnen. <sup>59</sup>
- b) Religionspädagogik und Pastoral möchten auf eine ,natürliche‘ Theologie zurückgreifen, um einen Ansatzpunkt oder Anknüpfungspunkt vor und außerhalb der Offenbarung zu haben, der ein Gespräch mit den Ungläubigen möglich macht. So redet man aber gerade am Gott der Offenbarung vorbei oder täuscht seinen ,Gesprächspartner‘. Der Widerspruch von Glaube und Unglaube lässt

56 A. a. O., 93–96, hier 93 f.

57 A. a. O., 302, vgl. 82.

58 Vgl. a. a. O., 302 f.

59 Zum Ungenügen der Rezeption und Kritik FEUERBACHS durch *Barth* vgl. *W. PANNENBERG, Systematische Theologie*, Bd. 1, 117 ff. Zur Religionskritik FEUERBACHS siehe zweiter Halbband, 2. Kap., 3.

sich nicht durch Kompromissbildungen überbrücken. – Diese moralische Vorverurteilung verbietet m. E. einen echten, partnerschaftlichen Dialog.<sup>60</sup>

- c) Man beruft sich noch für die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Unternehmens einer natürlichen Theologie auf die Heilige Schrift, besonders in Röm 1,18–20,<sup>61</sup> und glaubt, dort, ohne jede Berechtigung, eine unabhängig von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegebene Erkennbarkeit Gottes durch Propheten und Apostel zu finden.<sup>62</sup> Barth gesteht in der Auslegung von Röm 1,20 f. gerade noch zu, »dass der Mensch Gott – nicht aus sich selber, aber kraft Gottes Offenbarung – von der Schöpfung her [...] sehr wohl kennt und also weiß, dass er sich ihm schuldig ist.«<sup>63</sup> Barth bezieht die Herkunft dieses Wissens um Gottes Offenbarung auf das Geschehen der Christusoffenbarung, das Evangelium: »Alles wird den Heiden als Wahrheit über sie selbst zugeschrieben, zugerechnet, imputiert: daraufhin, dass in und mit der Wahrheit Gottes in Jesus Christus auch die Wahrheit des Menschen offenbar geworden ist.«<sup>64</sup> Es handelt sich also nicht um eine der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus *vorausgehende*, durch Gott eröffnete Kenntnis seiner Gottheit, welche die Heiden in sich selbst »seit Erschaffung der Welt« (Röm 1,20) zwar mitgebracht, doch niedergehalten, verdeckt und zum Götzendienst verkehrt hätten, sondern um eine ihnen *von außen* ‚zugeschriebene‘ Kenntnis, die durch sie gegen sie zeugt.<sup>65</sup> Mit der irigen Berufung auf die Heilige Schrift ist die ungeheure Vitalität der natürli-

60 Vgl. hierzu K. BARTH, KD, II/1, 96–107. Barths Auffassung findet eine äußerst aktuelle Fortsetzung in THOMAS RUSTERS (*Der verwechselbare* Gott, 198–201) vielfach diskutierten Angriffen gegen die moderne Korrelationsdidaktik, die zur Weckung des religiösen Verständnisses für den ‚vertrauten‘ Gott (26) an der Alltagserfahrung der SchülerInnen anknüpft, an dem, was jeweils als »alles bestimmende Macht« erlebt wird. Dies – so RUSTER – ist u. a. der notwendigen Entflechtung von Religion (als Götzendienst, marktorientiertem Religionspluralismus) und Christentum (Gefolgschaft des *fremden*, unsichtbaren Gottes) hinderlich. Fraglich ist hier, ob die nicht-christlichen Religionen wirklich so machtunkritisch und die Korrelationsdidaktik wirklich so erfahrungskritisch sind, wie anscheinend vorausgesetzt wird. Ist die Entgegensetzung von Vertrautheit und Fremdheit Gottes haltbar? Gibt nicht, bei noch so großer Vertrautheit Gottes, seine je immer größere Fremdheit und, bei noch so großer Nähe Gottes, die je immer größere Ferne als Quelle erfahrbarer Nähe und Vertrautheit zu denken?

61 Beispielsweise beruft sich das Erste Vatikanum (DH 3004) auf Röm 1,18: »Das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut.« Röm 1,18–20 wurde im klassischen Traktat *De Deo Uno* katholischer Dogmatik und im klassischen Traktat über die Religion in katholischer Fundamentaltheologie vorzüglich als biblisches Zeugnis für eine natürliche Gotteserkenntnis herangezogen, die der Christusoffenbarung vorangeht. Zu Röm 1,18 siehe unten 4.2.

62 Vgl. hierzu K. BARTH, KD, II/1, 107–139.

63 K. BARTH, KD, Bd. I/2, 335.

64 A. a. O., II/1, 133, vgl. 124, 131 ff.

65 Vgl. dazu W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 85 f.

chen Theologie noch nicht hinreichend erklärt, daher ist die Bereitschaft des Menschen, die zur Erkennbarkeit Gottes gehört, zu untersuchen.<sup>66</sup>

- d) Die Bereitschaft des Menschen, Gott zu erkennen, wird unabhängig von der Offenbarung zu einem »selbständigen Faktor« erhoben. »Gerade der für die Bereitschaft Gottes verschlossene Mensch kann und wird es sich ja nicht nehmen lassen, dass ihm selbst eine Bereitschaft für Gott auch ohne Gottes Gnade zur Verfügung stehe. Sein Versuch, sich selbst zu bewahren und zu behaupten [...], kann gar nicht anders endigen als in der Behauptung, dass er auch *ohne Gottes Gnade*, der Gnade Gottes immer schon *zuvorkommend*, sie immer schon *vorwegnehmend*, für Gott bereit, dass ihm also Gott auch anders als aus und durch sich selbst erkennbar *sei*. Er endigt nicht erst damit, sondern eben damit fängt er im Grunde an. Denn in was besteht er anders als in der Anmaßung, Bewahrung und Behauptung des Selbstgenügens und also der Gottähnlichkeit des Menschen?«<sup>67</sup> Das ursprüngliche und zähe Interesse an der natürlichen Theologie entspringt also der Kraft der Selbstbewahrung und Selbstbehauptung des Menschen »gegenüber der Wahrheit Gottes«. Der Mensch, der nicht getragen sein will, verleugnet seine wirkliche Bedürftigkeit und behauptet, »schon reich und sicher in sich selbst und also nicht auf Gottes Gnade angewiesen«<sup>68</sup> zu sein. Das Unglaubliche also ist, dass die ,natürliche‘ Theologie es sich gestattet, sich mit ihrer bloß nominellen Theologie vor dem Anspruch des Wortes Gottes zurückzuziehen.

(5) Wie ist die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ,natürlichen‘ Gotteserkenntnis angesichts der Offenbarung in Jesus Christus zu beurteilen? Zusammengefasst lautet die Antwort Barths: ,Natürliche‘ Theologie ist »*diskussionslos unmöglich*«, weil »ein Attentat auf den christlichen Gottesbegriff«.<sup>69</sup> Über die natürliche Theologie hinaus ist das »eigentlich Schlimme und Verwerfliche an der römisch-katholischen Lehre, dass sie den Herrn der Kirche jenem Götzen gleichsetzt [...], Jahwe mit Baal, den dreieinigen Gott der Heiligen Schrift mit dem Seinsbegriff der aristotelischen und stoischen Philosophie«<sup>70</sup>.

66 Vgl. K. BARTH, KD, Bd. II/1, 141–200.

67 A.a.O., 150.

68 A.a.O., 151.

69 A.a.O., 93, 140.

70 A.a.O., 92.

## 2 Zur Ontologie der Analogie im Verhältnis von Gott und Geschöpf

Angesichts der christlichen Offenbarung stellt Barth den die natürliche Theologie leitenden »Seinsbegriff der [...] Philosophie« oder ihre »Seinsidee« infrage. Die historische Frage, ob ein solcher Begriff bzw. eine solche Idee für aristotelisch *und* stoisch (in einem Atemzug genannt) zu halten ist oder anderswoher kommt, tritt hier<sup>71</sup> zurück gegenüber dem Anliegen, das Verhältnis von Gott und Mensch (Geschöpf) *in gar keiner Weise* unter einem abstrakten, analogen oder univoken Begriff bzw. einer ‚Idee‘ des Seins fassen zu wollen. Um Barths Anliegen gerecht zu werden, ist die Frage nicht, ob *jedes* Seinsverständnis, sondern welches Seinsverständnis und aus welchen sachlichen Gründen zurückgewiesen wird. Eine Auseinandersetzung vonseiten der philosophischen Theologie sieht sich mit einem ihr durchaus geläufigen, aber aus offenbarungstheologischen Gründen inkriminierten Seinsverständnis konfrontiert. Allgemeiner formuliert: Die der natürlichen Theologie eigenen ontologischen Entwürfe stehen als aus Unglauben stammende Gegenentwürfe in Frage. Nun wurzelt jeder Seinsbegriff (*conceptus*) und jede Seinsidee in einem Seinsverständnis (*conceptio entis*). Da ein Seinsverständnis unverzichtbar ist, weil es dazu kein Gegenteil gibt – wir können uns ja nicht überhaupt nicht auf unser Sein verstehen –, ist anzunehmen, dass Barths Kritik selbst aus einem Seinsverständnis erwachsen ist, auch wenn das bei ihm nicht genügend reflektiert erscheint. Was er jedenfalls zurückweist, ist ein Seinsverständnis, das die theologische Differenz von Gott und Mensch (Welt) als Analogie des Seienden *von unten* denkt. Ein anderes, mit der Offenbarung Gottes übereinkommendes Seinsverständnis philosophischer Theologie liegt *ex definitione* außerhalb seines Diskussionshorizontes.

### 2.1 Barths Kritik einer Analogie des Seienden ‚von unten‘

Die Ähnlichkeit von Gott und Geschöpf wird in der bereits klassisch gewordenen Kurzformel des IV. Laterankonzils (1215) angesprochen: »Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine noch so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen [besser: zu gewahren] wäre.«<sup>72</sup> Diese Weisung von geradezu axiomatischem Charakter *rühmt* die

<sup>71</sup> Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 72–128.

<sup>72</sup> Viertes Konzil im Lateran (1215), cap. 2 (DH 806): [...] *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quia inter eos maior sit dissimilitudo notanda.*



je immer größere, alles Vernehmbare überragende Unähnlichkeit des Schöpfers bei noch so großer Ähnlichkeit des vernehmenden Geschöpfes. Ihr entspricht das theologische Denken, in dem es sich existenziell dem Schöpfer verdankt, wobei nicht von vornherein auszumachen ist, ob sich der philosophische Theologie Treibende dieser Haltung verschließt, zumal, wie wir noch zeigen werden, hier gerade ein philosophischer Gedanke für die Offenbarungstheologie fruchtbar gemacht wurde. Was für uns zur Formel erstarrt ist, dürfte, aus einer ursprünglichen Haltung heraus, denkende Anbetung des Geheimnisses, *adoratio mysterii*, eine kleine Doxologie gewesen sein.<sup>73</sup> In ihr drückt sich ein tief bewegtes, abgründiges Analogieverständnis aus (Je immer größere Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit), das in unterschiedlichen Kontexten sehr verschieden deutbar war und ist. Auch darauf ist noch zurückzukommen.

Barth steht vielleicht allzu selbstverständlich in der immer noch fragwürdigen großen Tradition dieses Analogiedenkens einer »Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit«<sup>74</sup>. Zu untersuchen ist nun, wie *seine* Fragestellung diese Tradition weiterführt. Er konzentriert den Schöpfungsgedanken auf den Menschen als Bild (*imago*) Gottes: Ist der Mensch in Analogie zu Gott gebildet oder bildet sich umgekehrt der Mensch Gott in Analogie zu sich? Die Frage ist geeignet, über Glauben und Unglauben oder, wie wir hier sagen werden, über den theoretischen Ausdruck eines existenziell vertretenen ‚Theismus‘ oder ‚Atheismus‘ zu entscheiden. Barth nimmt hier eine Rollenverteilung vor: Im christlichen Offenbarungsglauben wird eine Ähnlichkeit von oben nach unten, von Gott zum Geschöpf hin, erfasst (*analogia gratiae* bzw. *analogia fidei*), weil Gott es ist, der sich selbst und sich als Schöpfer zu erkennen gibt. Das ist der Standpunkt Barth'scher Theologie. Die natürliche Theologie der Philosophen dagegen, obzwar sie durchaus Gott zum Gegenstand hat und womöglich die Existenz Gottes emsig zu beweisen sucht, stellt sich, mag sie es auch nicht beabsichtigen oder eingestehen wollen, Gott nur nach dem Bilde des Menschen vor, indem sie eine Analogie der Seienden (*analogia entis*) von unten nach oben konstruiert. Sie ist daher im eigentlichen Sinne ‚gott-los‘, ihr Gott ist ein *ungöttlicher Gott*, ein »Götze«, »Baal«.<sup>75</sup>

Barths schroffes Urteil über die natürliche Theologie erscheint deswegen so vernichtend, weil die Befürworter natürlicher Theologie (und dazu zählen ja nicht wenige Offenbarungstheologen) als *moralische* Atheisten (Sünder, Ungläubige, man

73 Zur Vermittlung von Analogie und Doxologie als Ursprung und Ziel aller theologischen Aussagen vgl. J. DRUMM, *Doxologie und Dogma*, 283–325.

74 K. BARTH, KD, I/1, 252.

75 K. BARTH, KD, II/1, 92.

könnte auch doppelzüngige Heuchler oder mit *George Orwell* »Zwiedenker« sagen) hingestellt werden. Zwischen Gläubigen und (moralisch) Ungläubigen ist kein Kompromiss möglich. Ein echter Dialog im Sinne eines Aufeinanderhörens ist von da aus ausgeschlossen, weil ein ursprünglich intakter Wahrheitsbezug des Anderen, aus dem dankbar zu lernen wäre, diskussionslos ausgeschlossen erscheint. Dennoch scheint die Brücke zum ‚Dialog‘ nicht völlig abgebrochen, weil Barth seine schonungslose Aburteilung natürlicher Theologie, welche übrigens auch nichtkatholische christliche Theologen (vor allem *Schleiermacher*) miteinschließt, aus Folgerungen argumentativer Prüfung zieht und, indem er sich seinen Gegnern verständlich zu machen sucht, sich zugleich argumentativer Kritik, die ernst genommen werden will, zugänglich macht.<sup>76</sup>

Suchen wir dem Anliegen der Kritik Barths möglichst unbefangenen Raum zu geben, sieht sich die natürliche Theologie vor die Aufgabe einer Selbstprüfung gestellt, deren nahezu erdrückende Belastung erst voll sichtbar wird, wenn unten im zweiten Hauptteil die atheistische Kritik an ihr mitberücksichtigt wird. Es muss paradox erscheinen, dass die von ihrer Herkunft her mythologie- und anthropomorphismuskritische (und später im Raum der Offenbarungstheologie für deren Hausgebrauch als Zulieferer von Gottesbeweisen noch zusätzlich ‚domestizierte‘) natürliche Theologie sowohl durch die atheistische Kritik als auch durch Barth, der sich hierin mit *Ludwig Feuerbach* solidarisiert, nun selbst dem schlimmsten Anthropomorphismus-Vorwurf ausgesetzt wird, ja ihre Vertreter nicht einfach des Irrtums, sondern (im Prinzip, wenn auch ohne Namensnennung) des existenziellen Unglaubens bezichtigt werden.

Was nach Barth die natürliche Theologie charakterisiert, ist, dass sie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (Welt) über die *Analogie des Seienden* bestimmt. Vehement stellt er heraus: »Es gibt keine *analogia entis*, es gibt nur eine *analogia fidei*.«<sup>77</sup> Damit wird in der kritischen Diskussion über die *Analogie des Seienden* außer

76 BARTHs aggressive und denunzierende Polemik wendet sich nicht so sehr gegen Gestalten eines geistlosen und engstirnigen Betriebs der Offenbarungstheologie oder gegen Metaphysik treibende Philosophen, sondern dagegen, dass sich, hinter der Maske scheinbarer Rechtgläubigkeit, ein existenzieller Unglaube breitmacht. Dass der Angriff gegen die moralische Immunität einer ganzen Zunft nun doch wieder *argumentativ* geführt wird, an Einsicht appelliert und nicht bloß an Moral, scheint offenzulassen, wie es wirklich mit dem existenziellen Glauben oder Unglauben der Einzelnen steht. Auf die hier fehlende Unterscheidung zwischen einem *theoretischen* Glauben (Theismus), der ein verkappter und verhehlter Unglaube (Atheismus) sein kann, und einem *existenziell-praktischen* Glauben oder Unglauben wird später einzugehen sein.

77 Vgl. K. BARTH, KD, I/1, 252, 257; II/1, 82 f.: »Wir haben keine Analogie, auf Grund derer uns das Wesen und Sein Gottes als des *Herrn* zugänglich werden könnte. [...] Wir haben keine Analogie, auf Grund derer uns das Wesen und Sein Gottes als des *Schöpfers* zugänglich werden könnte.«

Streit gestellt, dass »der Begriff der Analogie [...] tatsächlich unvermeidlich« ist,<sup>78</sup> und zwar, weil er von der Offenbarung her gefordert ist.<sup>79</sup> Barth umschreibt den Begriff der Analogie als »Ähnlichkeit« in »Entsprechung und Übereinstimmung zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Größen«, und zwar als »teilweise« Entsprechung, weil sie eine die »Gleichheit wie die Ungleichheit begrenzende *Entsprechung* und *Übereinkunft*« ist.<sup>80</sup>

Die Beziehung, die zwischen Gott und Mensch (Geschöpf) waltet, besteht nach Barth durchaus als eine solche Analogie, in der weder Gleichheit (bei gleicher Bedeutung, Univokation) noch Ungleichheit (bei verschiedener Bedeutung, Äquivokation) infrage kommen. Der Begriff der *Gleichheit* »als Bezeichnung des Verhältnisses zwischen unseren Worten und Gottes Sein« scheidet aus, weil er der Verhüllung Gottes in seiner Offenbarung widerspricht. Ebenso scheidet der Begriff der *Ungleichheit* aus, da »Gott sich auch enthüllt in seiner Offenbarung«<sup>81</sup>. »Gleichheit würde entweder bedeuten, dass Gott aufgehört hätte, Gott zu sein [...], oder umgekehrt, dass der Mensch [...] selbst ein Gott geworden wäre.« Und gegen eine völlige Ungleichheit, ein absolutes Anderssein von Gott und Mensch, spricht er sich in indirekter Argumentation aus: »Solche Ungleichheit müsste doch bedeuten, dass wir Gott faktisch nicht erkennen. Denn wenn wir ihn erkennen, [...] muss dies [...] bedeuten, dass wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas Anderes als ihn bezeichnen, sondern in und mit diesen unseren Mitteln, den einzigen, die wir haben, nun eben doch ihn!«<sup>82</sup>

Die in der Offenbarung sich ereignende Ähnlichkeit schließt somit Gleichheit und Ungleichheit, Univokation oder Äquivokation, aus und ist so ursprünglich, dass sie nicht auf teilweise Gleichheit und teilweise Ungleichheit reduziert und aufgelöst werden kann. Mit einer solchen Rückführung auf das Sowohl-als-auch von Gleichheit und Ungleichheit würde sich der Analogiebegriff erübrigen: »ein solches algebrai-

78 K. BARTH, KD, II/1, 254.

79 Vgl. Röm 12,6, wo von den Charismen die Rede ist, die in Übereinstimmung mit dem Glauben oder in Entsprechung zu ihm (ἀναλογία τῆς πίστεως), ausgeübt werden sollen. K. BARTH, KD, I/1, 257; besonders Bd. II/1, 255. – Angemerkt sei, dass das Wort ἀναλογία algebraisch und philosophisch vorbelastet ist und lat. mit *proportio*, einer Rückbildung von *pro portione* (gemäß, im Verhältnis zu dem Anteil) und deutsch mit ‚Entsprechung‘ oder Ähnlichkeit übersetzt wird. Aussagen können analog sein, wenn sie demselben Logos (Ursinn) entsprechen, mit einem Gegebenen übereinstimmen oder übereinkommen. Eine Ähnlichkeit, Verwandtschaft (Entsprechung, nicht Gleichheit!) wird durch ein Verhältnis von *einem* zu einem *anderen* ausgesagt, und zwar »nach demselben Logos« (ἀνά τόν αὐτόν λόγον: PLATON, Phaidon 110 d).

80 K. BARTH, KD, II/1, 254, dazu 263 f.

81 A. a. O., 266, 271.

82 A. a. O., 253 f.

sches Teilen [...] kann es nun zwischen Gott und uns nicht geben«. Immer geht es um den ganzen Gott und den ganzen Menschen, da kann die Entsprechung nicht mathematisch in Quanten auseinanderdividiert werden. Wir können vom Geschöpf in seiner Ähnlichkeit zu Gott nicht sagen, teils (*partim*) ist es ihm ähnlich und teils (*partim*) nicht. Es handelt sich ja nicht um zwei nebeneinanderliegende Größen, die vom Standpunkt eines unbeteiligten Dritten aus miteinander verglichen werden.<sup>83</sup> Die Analogie zwischen Gott und Geschöpf als eine ursprüngliche, letzte, *unvergleichliche*, niemals in Gleichheit und/oder Ungleichheit aufklärbare Beziehung wird eben dadurch ermöglicht, dass Gott sich selbst offenbart, selbst eine Beziehung zwischen unserer Weltlichkeit und seiner Göttlichkeit herstellt und unsere Wahrheit und Aussagemöglichkeiten zum Ausdruck seiner Wahrheit und seines Wortes gnädig *erwählt* hat.

Ontisch wie noetisch ist die »uns verborgene Wahrheit [Gottes] in ihm als ihrem und unserem Schöpfer [...] wahr gesagt: in ihm in ursprünglicher, primärer, selbständiger, eigentlicher, von uns in nachträglicher, sekundärer, abhängiger, uneigentlicher Wahrheit [...]. Wir haben mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten keinen Anspruch auf ihn, keinen Anspruch darauf, dass er ihr Gegenstand sein müsse. Wohl aber hat er selber allen, den begründetsten und gerechtesten Anspruch *auf uns* und auf alle unsere Anschauungen, Begriffe und Worte, den Anspruch darauf, ihr erster, letzter und eigentlicher Gegenstand zu sein. [...] Er bestätigt aber damit *in ihnen* tatsächlich *sich selber*. [...] Uneigentlich und bildlich gebrauchen wir unsere Worte, [...] wenn wir sie in den Schranken des uns Angemessenen auf die Kreatur anwenden. Indem wir sie auf Gott anwenden, werden sie ihrem *ursprünglichen* Gegenstand [...] wieder *zugeführt*.«<sup>84</sup> So erweist sich Gott in der Schöpfungsbeziehung, die als Akt der Gnade in Jesus Christus hergestellt ist, als die Eigentlichkeit aller Wahrheit des Seienden und des Gedachten in seinem Wissen um sich.<sup>85</sup> Es gibt also eine von Gott her grundlegende Analogie zwischen ihm und den Menschen, in der und mit der die Erkennbarkeit Gottes *gegeben* ist, eben die von Gott her gesetzte und geschaffene, nur im Glauben wirkliche Analogie des Seienden.

83 Die (formallogisch) in Univokation und Äquivokation nicht auflösbare echte *Analogie* und die algebraische *Verhältnisgleichheit* (beispielsweise in der Gleichung  $2 : 4 = 4 : 8$ ) werden oft miteinander verwechselt. Bei der Verhältnisgleichheit ist die Proportion zwischen den Paaren der Relata in ihrem Verhältnis zueinander gleich; es herrscht die Identität im Maß der sich selbst gleichen Quanten. An diesem Modell orientiert sich die Abspannung von Ähnlichkeitsverhältnissen auf einen bedeutungsgleichen Kern, der den Wandlungsgestalten der Verhältnisglieder gemeinsam sein soll. Der abstrakte Seinsbegriff, besonders in seiner univoken Fassung, entspricht einem solchen Gleichheitskonzept.

84 K. BARTH, KD, I/1, 258 f.

85 Vgl. a. a. O., II/1, 271.

Nach der skizzierten Begründung der im Glauben erfassten Analogie ,von oben herab' kann nun aus dem Seinsverständnis Barths deutlicher werden, warum er die *Analogie des Seienden*, wie er sie ,von unten her' versteht, inkriminiert.

1. ,Sein' wird im Kontext der Analogie des Seienden als abstrakte, ungeschichtliche, allgemeine *Kategorie*, als Zu- und Gegenständigkeit gefasst im Gegensatz zur Geschichtlichkeit, zur Aktualisierung und Aktualität, kurz: zum *Akt*. Gott ist reiner Akt, reine Tat-Entscheidung. Tat ist die konkreteste Wirklichkeit, Wirklichkeitsfülle, jenes ,Ereignis', das erst die Wahrheit des allgemeinen, begrifflich-abstrakt gedachten Seins konstituiert. Auf den ersten Blick erscheint hier das gemeinscholastische Axiom, wonach das Tun und Wirken dem Sein folgt und es entfaltet (*operari sequitur esse*), in sein Gegenteil verkehrt; Barth setzt ihm ein Sein durch Tun, ein Sein, das sich aus dem Wirken ergibt (*esse sequitur operari*), entgegen.<sup>86</sup> Er denkt das Sein der ,Wesenheiten' und ,Naturen' als geschichtliche Verwirklichung, nicht unter dem Maß höchster, von unten im Superlativ vorgestellter, sondern aus dem Abstieg geoffenbarter Wirklichkeit und Sinnfülle. Das Allerkonkreteste an Wirklichkeit und Eigentlichkeit ist das Ereignis der Offenbarung selbst. Der Mensch, geschaffen auf den Akt der Begegnung mit dem Wort der Offenbarung hin, bringt als Vorstufe zu dieser Wirklichkeit die Potenz zu ihrer Verwirklichung, den ganzen Bereich der Natur und ihrer Zuständlichkeiten mit. Diese bestimmen sich aber völlig aus dem Akt, aus der Offenbarung als Tat Gottes.

Man kann daher beispielsweise offenbarungstheologisch nicht vom Begriff des Menschen als einem animalischen *und* rationalen Wesen (*animal rationale*) ausgehen. Dadurch ist er nur ein »Schattenmensch«, noch nicht der wirkliche Mensch, denn diese »Definition von unten« setzt das Wesentliche in die Differenz zum Lebewesen statt in den Subjektbegriff und verfehlt den eigentlichen Sinn des Menschseins vor Gott: das ihn ,definierende', eigentlich bestimmende Worumwillen seines Geschaffenseins. Der geschlossene Begriff der menschlichen Natur ist nicht etwas Indifferentes, dem die Offenbarung von außen aufgeklebt werden könnte!<sup>87</sup> Nicht vom abstrakt Allgemeinen, vom allgemeinen Sein, sondern vom konkreten Akt muss ausgegangen werden.

Als leitendes Sachmotiv für die Abweisung eines Wesens- und Naturverständnisses kommt hier in Frage, dass man die Wirklichkeit als Existenzzustand eines denk-

86 Vgl. a. a. O., 90 f.

87 Vgl. a. a. O., III/2, 88–90.

bar möglichen und abstrakten Begriffsallgemeinen im bloßen ‚Verwirklichtsein‘ erblickt, statt es – samt seiner Ermöglichung (Potenzialität) – im Gewährtwerden durch den Schöpfer als Währendes und somit in voller *Ereignishaftigkeit* zu verstehen. Damit ist tendenziell kein Aktualismus behauptet, der Wesen und Natur in die Summierung von punktuellen Ereignissen oder in gestaltloser Prozessualität auflöst. Vom Allgemeinen ausgehend erreicht und begreift man nie das Besondere, wahrhaft Konkrete und Einzelne, sondern im je einzelnen Ereignis liegt die vollkommene Fülle des Wortes Gottes, die *auch* das Allgemeine enthält.<sup>88</sup>

2. Der Begriff des Seins in der Analogia entis reicht nicht aus, um die Ähnlichkeit (Ebenbildlichkeit oder Gottförmigkeit des Menschen) bei aller durch den Unterschied zwischen Gott und Mensch gegebenen Unähnlichkeit auszudrücken; er umgeht den Entscheidungscharakter der Offenbarung im Glauben, denn ohne jenen kann nicht an einem total vernichteten Ebenbild Gottes angeknüpft werden.<sup>89</sup> Die Sünde darf nicht verharmlosend als »Modifikation« der Anteilhabe am Sein, welches Gott absolut und der Mensch relativ ist, »verstanden« werden,<sup>90</sup> denn die Humanität und Personalität als angeblicher »Anknüpfungspunkt« (*Emil Brunner*) wurde verloren und muss durch die Versöhnung *neu* gesetzt werden. Die *analogia entis* hingegen wendet unterschiedslos und abstrakt das profane ‚es gibt‘ (im Sinne von: es ist vorhanden, existiert, es ist der Fall, dass ... =  $\exists$  [x]) auch auf die gefallene Welt und auf Gott und göttliche Dinge an.<sup>91</sup> Damit wird ungehörig und ehrfurchtslos die Selbstkundgabe Gottes vorweggenommen, ja der zu erkennende Gott und der erkennende Mensch rücken »nebeneinander, vergleichbar und so gemeinsam« in das Blickfeld, und zwar bevor und ohne dass Gott Gemeinschaft mit dem Menschen erst stiften müsste. Schon als Seiende und überhaupt als Sünder kommen wir mit dem seienden Gott nicht ohne Konfrontation mit uns durch seine Offenbarung auf dieser gemeinsamen Ebene zu stehen.<sup>92</sup> Das Sein, das Gnade ist, wird zu etwas Autonomem (= »Eigenständigkeit« des Geschöpfs) verfälscht, wird in der Hand des Sünders zum Instrument seines Ungehorsams.<sup>93</sup> Es ist dies der Irrtum natürlicher Theologie, »dass sie aus dem [personalen] ‚er‘ [gibt] ein

88 Vgl. dazu H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Kapitel: »Die Denkform«, 201–210, der darauf aufmerksam macht, dass die Vorordnung des Aktes (als der das Seiende konstituierende Seinsvollzug) vor die Potenz gut aristotelisch und thomasisch ist.

89 Vgl. K. BARTH, KD, I/1, 251, 175.

90 Vgl. a. a. O., II/1, 273.

91 A. a. O., I/1, 40 f., vgl. 256 f.

92 A. a. O., II/1, 90; I/2, 88.

93 A. a. O., II/1, 654 f.; II/2, 717 f., 829 f.

[neutrales], es‘ [gibt, ...], aus dem durch Gottes Offenbarung zu uns Kommenden ein auch ohne Offenbarung, auch anders als im Glauben Vorfindliches und Feststellbares macht.«<sup>94</sup>

3. Die Analogie des Seienden wird konstruiert durch die begrifflich gefasste Seinsidee, welche Gott und Mensch in ein Ordnungsschema zusammenfasst und dadurch eine beiden übergeordnete Gemeinsamkeit bildet. Damit wird ihr Verhältnis eingeebnet, sie werden als ‚Substanzen‘ nebeneinandergestellt, auch wenn hervorgehoben wird, dass ihr Verhältnis zum Sein und ihr Anteil am Sein eben ein in analoger Hinsicht völlig Verschiedenes ist: Absolut- und Relativsein, Ewig- und Zeitlichsein, Unendlich- und Endlichsein, Über- und Untergeordnetsein. Auf die dadurch entstehende Problematik, dass »das Endliche in seiner Weise nicht weniger die Grenze des Unendlichen ist als das Unendliche in seiner Weise die Grenze des Endlichen«<sup>95</sup>, wird noch ausführlich einzugehen sein. Die Seinsidee gestattet so, das Verhältnis von zu erkennendem Gott und erkennendem Menschen von einem distanzierten Punkt außerhalb der Offenbarung Gottes zusammenzuordnen, gemeinsam zusammenzufassen, nebeneinandertzustellen, vergleichbar und verstehbar zu machen. Die *analogia entis* ist »eine überschaubare und durchschaubare, vom Standpunkt eines Schauenden aus in einer Synthese als Analogie *zu verstehende* Analogie. Doch nicht ein *Sein*, welches das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner bloßen Theorie zugängliche *Tun*, die menschliche Entscheidung ist allein im Glauben in aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung der Gnade Gottes.«<sup>96</sup> Mit Gott kann überhaupt nichts zusammengestellt und zusammengeordnet werden, sodass er in einer *Synthese* ein Element unter anderen Elementen wäre, sei es auch nur eine Idee unter dem Oberbegriff transzendental regulativer *Ideen* (bei *Kant*),<sup>97</sup> welche spezielle Gegenstände der allgemeinen Metaphysik (Ontologie) bilden. Der absolute Gott ist frei über und zu allen Verhältnissen, die nicht Gott sind. Barth kann daher *Thomas von Aquin* zustimmend zitieren: »Gott ist in keiner Gattung.«<sup>98</sup>

Die Gattung ist für Thomas der Verständnishorizont für das in ihr Enthaltene und durch sie in seinem Wassein Bestimmte. In dieser Hinsicht ist sie das logisch Frühere (*prius*). Aber nach ihm ist nichts früher als Gott, sowohl in Hinblick auf

94 A.a.O., II/1, 261.

95 A.a.O., 655.

96 A.a.O., I/1, 252.

97 A.a.O., II/1, 349.

98 Ebd. und 209: THOMAS VON AQUIN, Sth, I, q. 3, a. 5: *Deus non est in genere*.

die Sache als auch auf die Reichweite unseres Vernehmens. Also ist Gott nicht in irgendeiner Gattung enthalten und durch sie bestimmbar, nicht kategorial abgrenzbar wie ein Seiendes von anderen Seienden.<sup>99</sup> Auch die Gattung oder Kategorie der Substanz, durch welche die in und durch sich selbstständigen Seienden auf die all-gemeinste Weise bestimmt werden, kommt hier nicht infrage. Geschaffenes Seiendes und ungeschaffener Gott bilden auch in dieser Gattung keine Arten und auch sonst keinerlei Synthese, der Gott irgendwie bei- oder untergeordnet sein könnte. Ja selbst das die Substanzkategorie überschreitende und (wie alles Seiende) grundlegende Sein kann nicht die Einheit, die zwischen Gott und seinem Geschöpf besteht, ausdrücken, denn die Absolutheit Gottes erlaubt es nicht, zusammen mit seinem Geschöpf sogar unter dem umfassendsten *Begriff* des Seins subsumiert zu werden. Gott gehört also »nicht in die Gattung der Substanz«<sup>100</sup>; »er ist das Prinzip [Ursprung, Anfang und Grund] des Seins im Ganzen [...]. Er kann daher nicht in einer Gattung enthalten sein gleich wie [irgend]ein Prinzip«<sup>101</sup>, das in ihr immanent beschlossen wäre (beispielsweise ein Punkt als Anfang einer Linie). Das universale Prinzip aller Seienden (*universale principium omnium*)<sup>102</sup> ist zwar Urgrund aller Gattungen, aber grundsätzlich ist es außerhalb aller Gattungen (*extra omne genus*).<sup>103</sup>

Nimmt man nun mit Barth das Sein als *begrifflichen* Horizont an, der *von uns aus* gebildeten Analogie, so werden wir in diesem »Blickfeld« über Gott wie über eine allgemeine Wahrheit unterrichtet, die zum Sein gehört und die es uns gegenüber eben auch gibt, nicht aber durch das, was Gott von sich selbst her offenbart hat. Diese bloß theoretische Vorstellung von Gott hat hinsichtlich des Offenbarungsglaubens einen den wahren Gott verdeckenden Charakter. Nicht der unvergleichliche Gott, sondern das Sein ist das »Maß aller Dinge«, das Gott und dem Menschen gemeinsam ist.<sup>104</sup> Das Sein kann nur »Maßstab« der Vergleichbarkeit sein, weil die Analogie des Seienden (*analogia entis*) von uns aus gebildet ist, weil wir von uns aus, aus unseren beschränkten Verhältnissen, auf ein höchstes Seiendes schließen. Aber es gibt »nicht ein Gott und den Menschen gemeinsames Sein, das letztlich und eigentlich die Gemeinschaft zwischen beiden begründet und erhält, sondern Gottes Gnade [die *analogia gratiae*]«<sup>105</sup>. Der logische Status des Seins, das diese

99 Ebd., sed contra: *genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.*

100 Ebd., ad 1.

101 Ebd.: *Deus autem est principium totius esse [...]. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.*

102 A. a. O., q. 84, a. 2, ad 3.

103 A. a. O., q. 4, a. 3, ad 2.

104 K. BARTH, KD, Bd. II/1, 274f.

105 A. a. O., 275.



höhere Einheit bilden soll, wird durch einen »gemeinsamen Oberbegriff« ausgedrückt. Das zwar ungleiche Sein von Gott und Geschöpf wird damit in gewisser Beziehung gleich und daher insgesamt ähnlich. Der Oberbegriff bringt Gott und sein Geschöpf auf einen »Generalnenner«, sodass sie *wie* zwei Arten eines und desselben *genus* ‚Natur‘, die wirkt, nebeneinander stehen und vergleichbare Größen bilden.<sup>106</sup> Der Sache nach ist hier eher ein univoker als ein analoger Oberbegriff angesprochen, was die Problematik sicherlich verschärft.

## 2.2 *Bleibende Berechtigung der Abweisung einer Analogie des Seienden durch Barth*

Zu Recht könnte man mit *Wolfhart Pannenberg* den Gebrauch der Bezeichnung »natürliche Theologie« für die Selbstbehauptung des denkenden Menschen gegen Gott und seine Selbstoffenbarung als unangemessen ablehnen: »Zunächst ist deutlich, dass Barths Beschreibung mit der ‚natürlichen Theologie‘ der Antike und ihrer Frage nach dem wahrhaft Göttlichen nichts zu tun hat. Die Eigenart dieses Phänomens ist Barth wohl nie in den Blick gekommen. Dagegen besteht zweifellos eine Beziehung zu der der Vernunftnatur des Menschen gemäßen Gotteserkenntnis, die in der altprotestantischen Dogmatik und in der Aufklärungstheologie als ‚natürliche Theologie‘ bezeichnet wurde. Doch auch hier ging es nicht um einen Gegensatz zum Gott der Offenbarung.«<sup>107</sup> Das ist sicher zutreffend, aber welche Stoßrichtung hätte dann Barths Kritik? Was er beanstandete, war die Belastung des offenbarungstheologischen Analogiebegriffs durch eine natürliche Theologie, welche die Lehre der *analogia entis* lehrte.<sup>108</sup> Er sah sie damals für die römisch-katholische Kirche als prinzipiell verfestigt an und stufte sie für die protestantische Orthodoxie als Inkonzonanz ein.<sup>109</sup>

Barth relativiert gelegentlich seine Auffassung, wenn er das ursprünglich Gemeinte der Analogielehre sogar einer natürlichen Theologie zugesteht, die sich »als Erkennen der Kirche ausgeben zu können meint«, weil sie die Analogie des Geschöpfes aus dem *Geben des Schöpfers* als Werk seiner Gnade versteht, also in diesem Sinne dynamisch statt statisch, aus einem konkreten Werden statt aus dem abstrakten Sein sowie aus einem personalen ‚er gibt‘ statt aus einem apersonalen ‚es

106 A. a. O., III/3, 115 ff.

107 W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I, 116.

108 Vgl. K. BARTH, KD, II/1, 254, vgl. 82 ff.

109 Vgl. a. a. O., 273.

gibt‘ (=  $\exists [x]$ ).<sup>110</sup> Er stimmt sogar dem römisch-katholischen Fundamentaltheologen *Gottlieb Söhngen* in den Grundzügen zu, welcher *theologisch* die innere, ergänzende Einheit der Seins- und der Glaubensanalogie aufzuzeigen suchte, und zwar durch heilende Aufnahme und Erhebung der Seinsordnung in die heilsgeschichtliche Tätigkeitsordnung, sodass Teilhabe an der göttlichen Natur im Glauben Seinsteilhabe ist, die eben nur aus göttlicher Selbsterschließung erkannt werden könne. Barth konnte aber damals nicht einsehen, »wie diese Konzeption, von der Geschichte und von der Sache her betrachtet, als römisch-katholisch zu legitimieren sein soll«<sup>111</sup>.

Die *Geschichte* der Analogie des Seienden, die er ohne nähere Präzisierung kritisch-polemisch ins Auge fasst, betrifft ‚die‘ als Schuldiziplin in der christlichen Philosophie etablierte *natürliche Theologie* samt der Offenbarungstheologie, insofern diese die natürliche Theologie präambulatorisch voraussetzt und in der späteren Scholastik der Neuzeit zur Ausbildung kam. In diesen Fächern wurde die Analogie aus einem bescheidenen Lehrstück formaler Logik und allgemeiner Ontologie zu einem zentralen Gedanken der philosophischen und theologischen Sprache sowie der Metaphysik. Der Ausdruck Analogie des Seienden (*analogia entis*) – übrigens auch Analogie des Seins (*analogia essendi*) – ist bereits im Mittelalter nachweisbar.<sup>112</sup> Er taucht nicht erst (spätestens im 15. Jahrhundert) bei *Thomas de Vio (Cajetanus)* auf.<sup>113</sup> Eine ganz besondere Verwendung findet er in den für das katholische und evangelische Denken einflussreichen *Disputationes metaphysicae* (1597) des *Francisco de Suárez*. Die sprachliche Wendung ‚analogia entis‘ rückt spätestens zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ (1879) zu einem *terminus technicus* auf. In der katholische Religionsphilosophie *Erich Przywaras* (1889–1972) wurde sie als »Analogie des Seins« (»Seinsanalogie« bzw. »Analogie des Seinsbegriffs«) bezeichnet und in einer genialen Extrapolation der (oben angeführten) »lateranensischen Formel« als »metaphysischer Zentralbegriff« entfaltet.<sup>114</sup> In Auseinandersetzung mit *Max Scheler* und *Karl Barth* führte Przywara die Seinsanalogie in die an Missverständnissen reiche kontrovers-theologische Literatur ein.<sup>115</sup> Mit dem

110 A. a. O., 89, 261.

111 A. a. O., 89f. Vgl. G. SÖHNGEN, *Analogia fidei I und II*; DERS., *Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis*; DERS., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge: Analogia entis und analogia fidei*, 235–264; dazu kritisch G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 337–339.

112 Vgl. R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 134, Anm. 28. Zur Fragwürdigkeit der Analogie des Seins, die uns bereits bei ARISTOTELES begegnet, vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 33: *Aristoteles, Metaphysik*  $\Theta$  1–3, §§ 4–6.

113 So J. TERÁN DUTARI, *Die Geschichte des Terminus ‚Analogia entis‘ und das Werk Erich Przywaras*.

114 Vgl. E. PRZYWARA, Art. *Analogia entis*, Sp. 468–473, hier 470.

115 Vgl. B. GERTZ, *Erich Przywara (1889–1972)*, besonders 581–588.

Anspruch, seine »Analogia entis« sei das Unterscheidungsmittel einer wohlverstandenen Analogie des Glaubens, provozierte er Barths radikale Verwerfung der Seinsanalogie. Für Przywara wurde die lateranensische Analogie, deren aristotelische, also philosophische Herkunft er nachdrücklich hervorhob, »zum ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglicher Theologie [als] Rückführung alles theologisch Angebbaren ins unangebbare Mysterium«<sup>116</sup>.

Die *Sachproblematik* der Analogie des Seienden, wie sie Barth kritisch aufgedeckt hat, geht genau genommen an Przywara (und dessen Auseinandersetzung mit *Suárez*) vorbei. Sie betrifft jedoch den Hauptstrom der großen metaphysischen Schultraditionen ab dem Spätmittelalter (einschließlich den der großen katholischen Ordensgemeinschaften) sowie der protestantischen Barockphilosophie und reicht noch bis in die Gegenwart hinein.<sup>117</sup> Sie gewinnt außerdem durch das gegenwärtig erwachte Interesse am *skotisch-scotistischen* Ontologietypus<sup>118</sup> an Brisanz, denn in dieser Seinslehre wird die Gemeinsamkeit der Prädikation des Begriffs ‚Seiendes‘ für Gott und Kreatur nunmehr in einem univoken, differenzierende Momente ausschließenden Sinn ihrer unbestrittenen analogen Verschiedenheit vorgeordnet. Der durch radikale Abstraktion gewonnene erste und distinkt erkennbare Begriff des Seienden, der die jeweilige Sache in ihrer *Seiendheit* bezeichnet, ist in allen anderen hinsichtlich eines Wasgehalts ausgesagten Begriffen enthalten, sodass sie gemeinsam als Seiende erkannt werden. Der abstrakte Begriff des Seienden ebnet so sehr alle Differenzen ein, dass er sogar das Begriffspaar endliches und unendliches Seiendes (*ens finitum / ens infinitum*) übersteigt. Er sagt beide in völlig gleicher, eindeutiger (univoker) Weise aus, indem er sie nicht als Etwas erfasst und bestimmt, sondern nur als reines Wie an einem Was qualifiziert. Mit diesem einfachen, dem Umfang nach allgemeinsten, noch von jeglicher Was-Bestimmtheit absehenden Begriff ist das erste, mit Gewissheit (*certitudo*) erkennbare Objekt unseres Verstandes erschlossen: die nicht mehr hintergehbare *grundlegende* Bestimmtheit aller Gegenständlichkeit, aller hinsichtlich eines Wasgehalts ausgesagten Begriffe.

Aus der Sicht von Barth würde der Anfang der natürlichen Gotteserkenntnis keineswegs in irgendeiner Selbstoffenbarkeit Gottes liegen; ja nicht einmal die Natur des Menschen in seiner Welt würde zum außergöttlichen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt der Gotteserkenntnis genommen, vielmehr würde der sich seiner Na-

116 E. PRZYWARA, Art. *Analogia entis*, Sp. 472.

117 Vgl. dazu R.J. MAYER, *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit: Ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, 231 f., dort weitere Lit. in Anm. 2.

118 Repräsentativ dazu der von F. LACKNER hg. Sammelband: *Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch*.

tur vergewissernde Verstand sich solches bloß ausdenken. Im Blick auf Hegels Versuch, mit Gott Gott zu denken, stellt sich dann die Frage: Wenn jemand so denkt, denkt er dann letztlich mehr, als dass er sich eben *nur ausdenkt*, ‚das Absolute‘ denke sich in ihm und ‚verdanke‘ ihm gar, dass es zu sich kommen könne, um absolut vollständig zu sein? Denkt er da nicht insgeheim *Gott ohne Gott*? Diese Problemstellung hinsichtlich der natürlichen Theologie, sofern sie auf dem *skotisch-scotistischen* Ontologietypus basiert, wird uns noch ausführlicher beschäftigen.

Regten in der früheren Diskussion zur Analogie niemals ihre möglichen atheistischen Ausprägungen, Implikationen und Wurzeln eine kontroverse Fragestellung an, so ändert sich dies mit Karl Barth. Bemerkenswert ist sein viereinhalb Jahrzehnte lang geführter Dialog mit *Ludwig Feuerbach*.<sup>119</sup> In dessen Zentrum steht nicht eine Widerlegung von Feuerbachs genetisch-reduktiver Kritik, welche die Theologie auf Anthropologie zurückführt und auf eine Vergöttlichung der Humanität und Apotheose des Menschen (in der Natur) hinausläuft, vielmehr begrüßt Barth Feuerbachs Atheismus als *kritisch* ernst zu nehmende *Antwort* auf die Theologie (besonders die moderne protestantische Theologie!).

Feuerbachs Replik gipfelt in der Anfrage an die Theologie, »ob und inwiefern sich Religion, Offenbarung, Gottesverhältnis als ein Prädikat des Menschen verständlich machen lasse«. <sup>120</sup> Entwirft sich das religiöse Bewusstsein im vermeintlichen Glauben nicht selbstmächtig seine Objekte, die illusionäre Projektionen darstellen? Barth fragt hier nach: Aber *wer* ist es, der so fragt, als hätte er die Basis und Kompetenz, die Frage zu beantworten? Wird die wirkliche Frage überhaupt von uns gestellt, oder wird sie nicht vielmehr an uns gerichtet? Hier ist für Barth unsere Umkehr gefordert. Erst wenn wir uns fragen lassen, ob Jesus Christus wirklich die Wahrheit ist, entsprechen wir seiner Offenbarung und haben »*Ihm zu antworten*.«<sup>121</sup>

Die christozentrische Offenbarung soll allerdings in unvermittelter Direktheit der Ort sein, von wo aus das gottsetzende religiöse Bewusstsein und die natürliche Theologie verworfen werden müssen, weil sie sich aus einer außerhalb der Offenbarung liegenden Quelle, der gottlosen Selbstbehauptung des Menschen, erheben. Barth kann *hierin* insofern als *postatheistischer* (und daher für unsere philosophische Theologie umso gewichtiger) Denker gelten, als er eine Entstellung des überlieferten Analogieverständnisses im Horizont einer bestimmten atheistischen Kritik in Bezug auf philosophische und offenbarungstheologische Theologie bedacht hat.

119 Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von J. GLASSE, *Barth zu Feuerbach*, der Wandel und Identität des Verhältnisses Barths zu Feuerbach aufzeigt.

120 K. BARTH, *Ludwig Feuerbach*, in: K. BARTH, *Die Theologie und die Kirche*, 212–239, hier 226.

121 K. BARTH, KD, IV/3, 84.

Damit soll nicht gesagt sein, dass Barths Theologie der heutigen Weltsituation gerecht wird, wo 1. außerhalb des Christentums mit- und ineinander koexistierende Religionen Gott und Göttliches bezeugen und man 2. vielfach nicht ohne Weiteres mit einem unmittelbaren Verständnis des Wortes ‚Gott‘ und vor allem des biblischen Gottes rechnen kann.

Natürliche Theologie ist es aus Barths abwertender Sicht, wenn sich der Mensch ontisch-ontologisch sein Gottesverhältnis entwirft, indem er sich Gott als Höchstdenkbares, höchstes Seiendes, von sich aus vergleichsweise Erstes (*primum ens*) ausdenkt und ihn so dem ‚sich-vor-stellenden‘ Zugriff seines Denkens unterwirft. Gott und Mensch (Welt) werden im Vergleich auf einer Ebene als Seiende nebeneinandergestellt, und zwar vermittelt eines vergleichsweise Dritten, dem Begriff oder der Idee eines allgemeinen Seins, in dem beide Seienden so übereinkommen, dass das Sein Gott zuerst (*per prius*) und dem Geschöpf danach (*per posterius*) zukommen soll. Damit wird das Gottesverhältnis als Prädikat des Menschen verständlich gemacht, mit dem sich der Mensch nach seinem Maß versieht, und wird Gott insgeheim zum menschlichen Superlativ herabgesetzt, das heißt mit anderen Worten: Es wird nominell Theologie getrieben, die verkappt existenziell-praktisch atheistisch ist.

## 2.3 SIEBENTER EXKURS

### *Zur Revision und Vertiefung des ontologischen Analogieverständnisses*

#### 2.3.1 *Zur Revision des thomasischen Analogieverständnisses*

Barths frontaler Angriff erwies sich insofern als besonders fruchtbar, als daraufhin eine Rückbesinnung auf ein ursprünglicheres Analogieverständnis, insbesondere auf das des *Thomas von Aquin* in kritischer Auseinandersetzung mit dem Thomismus, einsetzte.<sup>122</sup> Auf das thomasische Analogiedenken sei kurz eingegangen, wobei uns hier nur die Grundgestalt der Analogie, welche bei ihm das Verhältnis von Gott und den Geschöpfen ausmacht, interessiert.

Analogie *ist* Proportion – wörtlich übersetzt: Anteilmäßigkeit, gemäß (*pro*) einem Anteil (*portio*) sein; Proportion *ist* ein Verhältnis oder Maß, in dem Dinge oder

122 G. PÖLTNER, *Die Repräsentation als Grundlage analogen Sprechens von Gott im Denken des Thomas von Aquin*; R.J. MAYER, *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit*, 222–253; G. STEWERTH, *Die Analogie des Seienden*; M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, dort »Univozität und Analogie«, 77–81, dort auch eine Auseinandersetzung mit W. PANNENBERGS scotistisch orientierter Kritik der Seinsanalogie, 445–457.

Elemente sich zueinander in rechter Weise verhalten, und zwar auf eine besondere Weise, nämlich in einem Verhältnis, das mehr ist als eine zwei- oder mehrgliedrige Beziehung, weil zwischen den in Beziehung stehenden Elementen (den Analogaten) eine *Ähnlichkeit* der ‚Ent-sprechung‘ waltet. Das Entsprechungsverhältnis, das zwischen dem sogenannten anfänglichen Analogat (*primum analogatum*), dem Primäranalogat, und dem/den sekundären Analogat(en) waltet, bildet ein Vorordnungsverhältnis (*per prius – per posterius*), das nicht umkehrbar ist. Das Primäranalogat ist in seinem/seinen sekundären Analogat(en) ‚re-präsentiert‘, das heißt zur Gegenwart gebracht im Sinne einer Wiedergabe, Darstellung und Abbildung. Zeitlichkeit der Analogie (Gegenwart, welche im sichereignenden Anwesen die Fülle des Abwesens versammelt) impliziert eine ontologische Interpretierbarkeit der Gleichheit. Diesbezüglich wichtig ist für uns eine bei Thomas häufig wiederkehrende *Unterscheidung von zwei Weisen der Analogie*: Ein oder auch mehrere Elemente sehen nicht nur aus dem übergeordneten Blickwinkel eines Primäranalogates einander ähnlich (1), sondern die Ähnlichkeit *waltet* und besteht in Hinordnung (*ordo, respectus*) eines sekundären Analogates auf sein Primäranalogat (2).<sup>123</sup>

1. »Mehrere [Dinge] stehen in einem Verhältnis zu einem (*multa habent proportionem ad unum*)«. <sup>124</sup> Das beliebte aristotelische Beispiel für eine solche Proportion ist der Blickwinkel, unter dem etwas als ‚gesund‘ angesprochen werden kann: Als Grundlage für ein solches Ansprechen wird das gesunde Lebewesen ‚gesund‘ genannt. Medizin, Speise und Urin werden auch gesund genannt, insofern sie bezogen und geordnet sind auf die Gesundheit eines Lebewesens hin, und zwar »die Medizin als das sie Bewirkende, die Speise als das sie Erhaltende und der Urin als ihr Zeichen«<sup>125</sup>. Hier ist die Gesundheit des Lebewesens die tragende und leitende Grundbedeutung oder das Maß, welches den Vergleich zwischen zwei oder mehreren Gliedern möglich macht. Da meist nur zwei sekundäre Analogate in Betracht gezogen werden, spricht man vom Primäranalogat als einem den Vergleich ermöglichenden Dritten (*tertium comparationis*). Das analog Gemeinsame (die *ratio analoga*), das, was auf verschiedene Weise den sekundären Analogaten vom grundlegenden Analogat zugeteilt (attribuiert) wird, kommt dem Hauptglied (*analogatum*

123 Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth, I, q. 13, a. 5; SG, lib. I, c. 34; In V Metaph, l8, nr. 879; De pot., q. 7, a. 7.

124 THOMAS VON AQUIN, Sth, I, q. 13, a. 5.

125 THOMAS VON AQUIN, SG, lib. I, c. 34: *multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.*

*primarium*) im eigentlichen, ursprünglichen Sinn, den untergeordneten Gliedern jedoch in einem abgeleiteten und daher wesentlich anderen Sinne zu. Hervorgehoben sei, dass dieses Beispiel eine Analogie von Analogien darstellt, da die Verhältnisse der sekundären Analogate zum primären nicht einander gleichen, sondern jeweils verschiedene Weisen der Analogie oder Metaphorik zum Ausdruck bringen.

2. »Das eine steht im Verhältnis zum anderen von Zweien (*unum habet proportionem ad alterum*); so nennt man die Medizin gesund und den Leib gesund, insofern nämlich die Medizin die Ursache der Gesundheit im Körper ist.«<sup>126</sup> Aus der ersten Grundgestalt der Analogie, der Analogie von Analogien, wird eines der analogen Verhältnisse, eine zweigliedrige Analogie, herausgehoben; erst diese gestattet nun, im theologischen Kontext des Verhältnisses von Geschöpf und Gott eine einzigartige Analogie zu erblicken und mit ihr Gott selbst analog zur Sprache zu bringen. Hier waltet Analogie ohne ein Drittes (*tertium comparationis*), in Hinblick auf das mehrere auf verschiedene Weisen (beispielsweise ‚gesund‘) genannt werden, denn es besteht ein Verhältnis des *einen zum anderen* von beiden, ein unmittelbares Verhältnis, hier ein wirkursächliches, also ein Begründungsverhältnis. Das in ihm liegende sachliche Verhältnis der Vor- und Nachordnung sei hier thematisiert.

Die zweite Grundgestalt der Analogie sei noch an einem anderen thomasischen Beispiel für dieselbe Sache verdeutlicht: Dem Seienden als Substanz (= *ens per se habens esse*) kommt in sich und durch sich selbst ein Sein zu, dem Seienden als Akzidenz nur ein Sein in einem anderen (*in esse*), eben in der Substanz. Das Sein, aufgrund dessen die Substanz ist, was sie jeweils ist, und durch Akzidenzien sich entfaltet, wird analog ausgesagt, »wie ‚seiend‘ (*ens*) von der Substanz und vom Akzidenz ausgesagt wird, weil das Akzidenz im Ausgerichtetsein (*respectus*) auf die Substanz besteht, aber nicht, weil Substanz und Akzidenz auf etwas Drittes bezogen wären«<sup>127</sup>. Hier besteht somit eine analoge Entsprechung als ein Prioritäts- und Begründungsverhältnis in der Weise, wie sich ein ‚selbst-ständiges‘ Seiendes selbst und von sich her vermittels seiner Akzidenzien zeigt und diese jeweils dem *entsprechen*, was es wesensgemäß in sich ist. Hierbei wäre auch zu beachten, dass nicht einfach vorherbestehende Analogate miteinander verglichen werden, denn das Akzidenz hat nur *in* und auf dem Grund der Substanz, die es mit anderen Akzidenzien zusammen entfaltet, sein ihm eigentümliches Sein. Substanz und Akzidenz

<sup>126</sup> THOMAS VON AQUIN, Sth, I, q. 13, a. 5.

<sup>127</sup> THOMAS VON AQUIN, SG, I, c. 34; vgl. De pot, q. 7, a. 7.

nehmen als Seiende verschieden am Sein teil. In der unterschiedlichen Weise ihres Teilnehmens zeigt sich das Walten einer Analogie der Entsprechung, und zwar ereignet sich das Verhältnis von Substanz und Akzidenz in Hinblick auf ihr ontologisches Konstituiertwerden als *geschehendes* Entsprechen. Daher geht es nicht (nur) um eine ontische Analogie zwischen bereits konstituierten Seienden, sondern, ursprünglich gesehen, um eine analoge Entsprechung zwischen dem Seienden und seinem Sein, sodass man weiterinterpretierend sagen könnte: Alles Seiende ist (west) als Substanz und Akzidenz in sich selbst analog konstituiert und waltet als sich ereignende Analogie.

Was von Gott und den Geschöpfen analog zur Sprache gebracht wird, gründet nach Thomas in der zweiten Weise der Analogie, nicht in der ersten. Er begründet dies lapidar und indirekt durch eine absurde Folgerung: »sonst müsste man etwas Früheres als Gott annehmen«<sup>128</sup>, eben eine Einheit, in der die nebeneinandergestellten Analogate ‚Gott und Kreatur‘ in einem Dritten übereinkommen. Allein Gott kann nichts vorhergehen, er ist vor allem.<sup>129</sup> Es kann also nicht aus einer sich *über* das Gott-/Kreatur-Verhältnis erhebenden Theorie geredet werden, sondern nur *aus* dem Verhältnis selbst. Die Übereinstimmung Karl Barths mit Thomas ist hier verblüffend, obwohl Thomas in diesem Zusammenhang nicht zu bedenken scheint, was es auf diese Weise für jemanden moraltheologisch bedeutet, wenn er existenziell denkt und daher jemand ist, der ein Maß, eine Seinsidee oder einen Seinsbegriff als gemeinsamen Nenner seiner ihm eigenen Gotteserkenntnis entwirft und diesem Entwurf die Priorität zuschreibt, oder mit anderen Worten, dass der auf diese Weise Gott-Denkende sich selbst in seinem Denken zum Maß der Gotteserkenntnis aufwirft.

Bei Thomas fällt Gott auch deswegen nicht unter einen allgemeinen Begriff des Seins (*conceptus entis*), da ja bei ihm von einem solchen Begriff im Gegensatz zur Tradition, auf die sich Barth bezieht, noch gar nicht die Rede ist. Das konkrete Seinsverständnis bzw. konkrete Vernehmen des Seienden in seinem Anwesen (die *conceptio entis*) hat sich bei Thomas noch nicht zu einem abstrakten *Begriff* vom Seienden (*conceptus entis*) eingedickt. Ausdrücklich wird zurückgewiesen, dass Gott unter das gemeinsame Sein (*esse commune*) fällt.<sup>130</sup> Das ‚Seiend(e)‘ im grammatischen Singular meint Seiendes überhaupt und umfasst als solches alle Seienden, die am Sein in ähnlicher, eben *analoger*, Weise teilhaben und im Sein übereinstimmen. Gott aber ist kein Seiendes, das am Sein partizipiert, ja in diesem Sinne überhaupt kein Seien-

128 THOMAS VON AQUIN, SG, I, c. 34: *oporteret enim aliquid Deo ponere prius*.

129 THOMAS VON AQUIN, De pot, q. 7, a. 7: *cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura*.

130 Vgl. THOMAS VON AQUIN, In V de div. Nom, 2, nr. 660. Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 419ff.



des, dem Sein irgendwie ‚zukommen‘ könnte, da er erstlich als Urheber des Seins das Seiende zum Sein freigibt. Es ist daher *Rupert J. Mayer* zuzustimmen: Eine *analogia entis* zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, die »das Sein als ein Eines in den Blick [nimmt], das dem Schöpfer *per prius* und dem Geschöpf *per posterius* zukommt«, kann es überhaupt nicht geben.<sup>131</sup>

In der durchaus nicht seinsvergessenen Metaphysik des Thomas gewahren wir das Sein des Seienden als uns gewährte Vollkommenheitsfülle, als sich ereignenden Ursprungsakt der Konstitution des Seienden in seinem Wesen, d. h. wesensgemäßen Walten und Wirken. Zu diesem Sein haben wir uns selbst (frei) zu verhalten, und wir haben uns zu ihm radikal, das heißt an die Wurzel (*radix*) gehend, als zu unserem Grund und Ursprung zu verhalten. Moderner ausgedrückt: Unser Seinsbezug verwirklicht sich *geschichtlich*.

Die von Barth verfochtene Umdrehung des scholastischen Axioms ‚Alles Tun folgt dem Sein‘ in ‚Zu sein folgt dem freien Tun‘ sucht nur eine von ihm nicht durchschaute Substitution des Seins im Sinne von Anwesen und Währen durch ein begrifflich objektivierendes, essentialistisches Seinsverständnis zu korrigieren. Das Sein als allerallgemeinster Begriff umfasst seinem Umfang nach (extensional) alle gegenständlich angebbaren Entitäten (Gott und Mensch), alle abstrakten Natur- oder Wesensbegriffe. Von deren Allgemeinheit aus verflacht das Besondere, das Konkrete, zum bloßen Fall dieses Allgemeinen. Der ursprüngliche Sinn des Axioms wird damit völlig entstellt und verkehrt. Dennoch denkt Barth an dieser Stelle folgerichtig; er wird zwar des Seinsverlustes, der hier vor sich gegangen ist, nicht gewahr, nämlich des Überspringens des Seins als kommunikativer Akt, als ereignishafter Vollzug, als abgründiges Werden. Doch dass er sich gegen die rationalistische Begriffsmetaphysik wendet, die den Blick auf den Sinn philosophischer Theologie verstellt, muss ihm zugutegehalten werden.

Um ein analoges Verhältnis des Geschöpfes zu Gott wissen wir nach Thomas in keiner Weise vermittels einer *begrifflichen* Seinsergreifung, sondern aus der unmittelbaren Fassung und Auffassung, dem Vernehmen und der Empfängnis (*conceptio*) des Seins des Seienden. Wir gewahren selbst und stellen es uns nicht bloß vor, dass Seiendes (und zu diesem gehören auch wir!) Sein und Wesen *empfängt*, weil es aus der Gabe des Seins seinen Teil empfängt und daran Anteil hat. Wir können alles, was ist, und damit auch uns selbst durch und durch als die einer Quelle entsprungenen Gabe verstehen, die sich einem uneinholbaren Ursprung verdankt, von dem wir, wie Thomas als grundlegend hervorgehoben hat, »nicht wissen, was er ist«, ja

131 R.J. MAYER, *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit*, 236.

der in seinem ‚Sein‘ und ‚Wesen‘ uns so unzugänglich ist, dass wir eigentlich nur wissen können, »was er nicht ist«. <sup>132</sup>

Aber negative Aussagen sind nur aufgrund einer positiven Vertraut- und Bekanntheit mit dem Thematisierten und nicht an ihm vorbei möglich. Die Frage ist: Wie wissen wir um ein Offenbarwerden, Sicherschließen und Sichmitteilen Gottes oder eines Göttlichen? Gehen wir auf den *eigentlichen Kritikpunkt* Barths an der natürlichen Theologie ein, nämlich dass sie beansprucht, *Gott ohne Gott zu erkennen*, so erhebt sich für ihren Bereich die Frage, ob uns Thomas (den wir als Zeugen für ein im Keim eigenständiges philosophisches Argumentieren und theologisches Philosophieren angeführt haben) mitsehen lässt, wie er annehmen kann, dass Gott gar nicht anders als nur durch Gott selbst erkannt und zugleich Gottes Dasein nur aus dem Seienden in seiner Teilhabe am Sein erschlossen werden kann. Berücksichtigt man den wesenhaften Wegcharakter des Daseins, den Weg des Erfahrens zum Erfahrenwerden und Sichauskennen bei und mit einer Sache, dann bilden die beiden Erkenntnisweisen Gottes gar keine echte, strenge Alternative. Doch fragt sich, wie sie zusammengehören.

Thomas rezipiert hier die (schon hervorgehobene) Unterscheidung, <sup>133</sup> die *Aristoteles* für den Weg des sachkundigen Kennenlernens von Seienden – und somit für den *Weg der Philosophie* überhaupt – getroffen hat, und macht sie über Aristoteles hinaus für die Gotteserkenntnis fruchtbar: Zu unterscheiden ist das, was für uns früher und vertrauter ist – das in unserem alltäglichen Verhalten Offenbare und Aufgedeckte –, von dem, was der Sache nach das Frühere und rangmäßig Erste ist. Das der Erfassung nach für uns Nächstliegende, durch das wir zur Sache kommen und bei ihr sind (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς, ratio cognoscendi*), ist aber nicht immer identisch mit dem der Sache nach Nächstliegenden (*πρότερον τῆ φύσει, ratio essendi*). <sup>134</sup> Für die Erfassung der Sache macht die Identität oder die Nichtidentität des Erfassens mit der Sache einen Unterschied. Im Falle der Nichtidentität von Erfassung und Sache begründet bzw. ermöglicht und eröffnet das der Sache nach Grundgebende und Anfängliche erst den Zugang und Weg zum Erfassen einer Sache. Daher kann die Sache selbst, ohne dass wir sie (schon ausdrücklich und reflex) erfassen, uns näher sein als das unserem Erfassen Nächstliegende, und daher können wir der Sache eine Einsicht verdanken, ohne ausdrücklich um deren Herkunft zu wissen. Um ein onti-

132 THOMAS VON AQUIN, Sth, I, q. 3, intr.: *de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.*

133 Auf sie wurde schon ausführlicher im Bd. 1 der *Philosophischen Theologie im Umbruch* eingegangen: 257–261.

134 Vgl. THOMAS VON AQUIN, In II Metaph, 2, nr. 1300–1305.

sches Phänomen zu sichten, etwa dieses Buch in meinen Händen, muss sich für dieses notwendigerweise das ontologische Phänomen seines Anwesens gezeigt haben, aber das muss keineswegs thematisch geschehen sein. Wenn wir es recht bedenken, zeigt sich das jetzt in dieser Situation uns gegebene Gegenwärtigsein von Seiendem in solcher Weise vom Sein *vorgängig* gegenüber dem ontisch Begegnenden und ihm wesensmäßig mitgegeben; aber im Bedachtwerden ist das jeweilige Anwesen im Offenen das Zweite, ja vielfach Nichtselbstverständliche, Verdeckte und Vergessene. Der philosophische Weg unterscheidet also zweierlei Gestalten des Nächstliegenden: das in Bezug auf die Sache Nächstliegende und das in Bezug auf das Erfassen von ihr Nächstliegende.

In der Frage der Analogie von Gott und Geschöpf, in der die analoge Benennbarkeit und damit die Möglichkeit einer Rede von Gott überhaupt gründet, zieht nun Thomas diese durch Aristoteles getroffene Unterscheidung heran;<sup>135</sup> wobei er die uns interessierende Nichtidentität, oder besser: die Gegenläufigkeit von Erkenntnisordnung und Sachordnung (*natura rei*), abhebt von einer Identität von Erkenntnis- und Seinsgrund:<sup>136</sup> Im Falle der Identität kann sowohl das der Sache nach Frühere als auch das der Erkenntnis nach Frühere ein Nachgeordnetes sein. Auch können Seinsgrund, Erkenntnisgrund und Grund der Mitteilung identisch sein. Beispielsweise ist »die Substanz früher als das Akzidens, sowohl der Natur nach, insofern die Substanz die Ursache des Akzidens ist, als auch der Erkenntnis nach, insofern die Substanz in der Definition des Akzidens [= Seiendes *in einem anderen* – eben dem selbstständigen Seienden] vorkommt. Deswegen wird ‚Seiendes‘ früher von der Substanz als vom Akzidens ausgesagt, sowohl der Natur des Dinges als auch der Bedeutung des Namens nach.« Das heißt, wir können gar nicht von einem Akzidens sprechen, ohne die Bezugnahme auf Substanz mitaufzufassen. Aber eine solche Art von Identität (und überhaupt die Substanzmetaphysik als solche) kann nicht der Weg zu einem Wissen um Gott sein. Denn wenn Gott sich selbst erweist, mitteilt und zu erkennen gibt, so kann das nie ohne uns, nie ohne uns selbst, nie ohne unsere eigene Aufgeschlossenheit, nie ohne unser Dasein im Bezug zur Mit- und Umwelt, nie ohne die Gabe des Seins, die Seiendes konstituiert, geschehen. Der Weg der Erkenntnis zu Gottes Selbstmitteilung und Offenbarung muss daher von der von Gott vorgegebenen kreatürlichen Bedingung der Möglichkeit *seiner* Selbstmitteilung und Offenbarung ausgehen.

135 Vgl. a. a. O., nr. 130.

136 Vgl. dazu und zum Folgenden THOMAS VON AQUIN, SG, I, c. 34.

Mit der Überlegung zur Ineinssetzung oder Differenz von Seins- und Erkenntnisgrund sind wir am springenden Punkt der Barth'schen Verwerfung bloß natürlicher Wege der Gotteserkenntnis, die der offenbarungsgemäßen vorangehen, angelangt. Dies besagt zugespitzt formuliert: Kann Gott nur durch Gott erkannt werden, und kann der Mensch *ontisch-ontologisch* nicht ohne Gott sein, dann impliziert das, dass der Mensch wesenhaft auch *noetisch* nicht ohne Gott verstehbar ist. Das heißt mit anderen Worten: Zu seiner Definition gehört die Gotteserkenntnis; nur wer Gott kennt und anerkennt, kennt den Menschen, also ist der sich mitteilende Gott Seins- und Erkenntnisgrund für den Menschen, ja für seine ganze Schöpfung. Es fragt sich nur, ob eine solche Identität von Erkennen und Sein Gottes in unvermittelter Direktheit menschlich vollziehbar ist und nicht dem Wegcharakter unseres Daseins widerspricht.

Im Bereich des analogen Weges der Gotteserkenntnis ist nach Thomas das der Erkenntnis nach Frühere das der Sache nach Spätere, und das der Erkenntnis nach Spätere ist das der Sache nach Frühere, weil der Erkenntnisordnung nach für uns das Erstgegebene zunächst hinzunehmen ist, um das, was in der ontologischen *Begründungsordnung* das Erstgegebene ist, zu erkennen. Sachordnung und Erkenntnisordnung sind hier nicht unmittelbar dasselbe, sondern in Gegenläufigkeit dasselbe. Sie bestehen demnach nicht wie abstrakte Dinge nebeneinander, sondern sind eins in der Begründungsordnung. Als Beispiel werden wieder Arzneimittel, welche Genesung bewirken, angeführt. Ihre gesund machende Kraft ist früher als die Gesundheit des erkrankten Lebewesens, und zwar wie die Ursache früher ist als die Wirkung. Aber erst an der Wirkung erkennen wir die schon vorher bestehende gesundheitsfördernde Kraft des Mittels, wobei wir über die Gesundheit eines Lebewesens bereits zuvor einiges wissen. Dem entsprechend verhält es sich nach Thomas mit der Gotteserkenntnis: Der Weg unserer Gotteserkenntnis ist gegenläufig dem Entgegenkommen Gottes und der Begründungsordnung, in der Gott sich so mitteilt, dass er dem Seienden zu sein gibt (d. h. konkret: mir und dir).

Wir erkennen und benennen Gottes Mitwesenheit und Repräsentation in allem, was ist, aus dem selbst analogen Geschehen des Hervorgebrachtwerdens. Dabei dürfte die Ausgangssituation der Gotteserkenntnis, das uns alltäglich vertraute Nächstliegende, dem wir uns eingangs in der Übung der Sammlung genähert haben,<sup>137</sup> nicht übersprungen werden. Echte und ursprüngliche Gotteserkenntnis kann keine weltflüchtige und übersinnliche Vernunftkenntnis sein, sondern nur eine geerdete, gesamt menschliche, welche das konkrete leibhaftige ‚Situier-sein‘

<sup>137</sup> Vgl. *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 319–340.

in der Mit- und Umwelt voll berücksichtigt. Sie kann im Ausgang vom weltlich Gegebenen nominell ‚gottlos‘ sein, muss aber deswegen nicht existenziell gottlos sein. Anthropologisch gewendet lässt uns der dunkle und diffuse Beginn unserer menschlichen Selbsterkenntnis die Unbekanntheit unseres Wesens mit ihrer Abgründigkeit gewahren, die sich im Laufe des Lebens allmählich lichten und klären, weiten und vertiefen kann. Der Erkenntnisweg ist der eines hermeneutischen Zirkels (oder besser: der einer Spirale des Verstehens), in dem sich das mitgegebene und mitgebrachte Vorverständnis unter dem umgreifenden Anspruch des zu Verstehenden zu weiten vermag und sich diesem verdankt. Blicken wir mit glaubender Betroffenheit zurück auf das Sichereignen eines solchen Erkenntnisweges, dann könnte sich (was philosophische Theologie ja noch auszuführen hätte) die Tiefe des Daseins als jene Ferne des Göttlichen zeigen, aus der die Gottheit uns ihre verlässliche Nähe erweist, sodass erst am Ende (und mit Karl Barth nicht kurzschlüssig am Beginn) des Erkenntnisweges hintergründig gesagt werden könnte, nur wer Gott kennt, kennt den Menschen.

### 2.3.2 a) *Notwendigkeit des Rückgangs auf das philosophische Vorverständnis offenbarungstheologisch rezipierter Analogie*

Naheliegend ist die Frage, ob sich nicht auch das von Barth anerkannte Analogieverständnis geschichtlich und sachlich einem außer- und vorchristlichen Verständnis verdankt. Schon die Deutung der *analogia fidei* ist, wie deren Deutungsgeschichte nahelegt, nicht einmal exegetisch in präziser Eindeutigkeit aus der christlichen Offenbarung ableitbar, sondern jeweils nur unter Einbringung bestimmter Weisen des Vorverständnisses explizierbar. Man darf sich die biblischen Schriftsteller ja nicht zum bloßen Sprachrohr Gottes instrumentalisiert oder zu Sekretären entmündigt vorstellen, immer sprechen menschliche Entwürfe des selbstständigen Sichverstehens auf das Dasein in einer bestimmten soziokulturellen Welt mit, die als vor- oder außerchristlich oder genuin philosophisch einzustufen sind.

Auch wenn Barth in der kritischen Diskussion um die Analogia entis außer Streit stellt, dass eine Analogie zwischen Gott und Mensch besteht, und ihm »der Begriff der Analogie [...] tatsächlich unvermeidlich« ist, weil er doch von der Offenbarung her gefordert ist, so ist doch schon ein solches ‚Begreifen‘ im »Begriff« der Analogie sowie die Art der Analogie als »Ähnlichkeit« in »Entsprechung und Übereinstimmung zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Größen« sowie der »Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit« eine sachliche wie geschichtliche Vorentscheidung für eine bestimmte Einsicht, die nun angesichts des Ergehens christlicher Offenbarung die-

ser zum angemesseneren Verständnis dienlich sein soll.<sup>138</sup> Die Hermeneutik des Offenbarungswortes erfolgt hier faktisch im Rückgriff auf vorchristliche, ‚heidnische‘ Philosophie oder, wenn man so sagen dürfte, einen anonymen *Aristoteles Christianus*.

*Erich Przywara* hat darauf hingewiesen, dass die aristotelische *analogia entis* in der lateranensischen Seinsanalogie neue Züge annimmt, »indem im Beziehungs-Problem [...] das ‚Anderssein‘ sich [auf Gott hin] auf tut«<sup>139</sup>. Die lateranensische Analogie scheint sich so ihrem aristotelischen Vorverständnis zu verdanken, und das heißt mit anderen Worten: Die Analogie in der Religion als Beziehung der Menschen zu Gott ist nicht ohne Analogie in der Metaphysik zu denken. Der theologische Gedanke rezipiert und entfaltet einen ontologisch-kosmischen Gegensatzrhythmus. Theologisch ist anstelle des aristotelischen All-Rhythmus (ein Hin und Her in ewig gegensätzlicher Bewegung, ein Kreisumschwung zwischen anders und anders) von einer überbordenden Proportion von Gott und Geschöpf die Rede, die einander ‚ähnlich‘ und in eben dieser Ähnlichkeit einander völlig ‚unähnlich‘ sind.

Ontologisch ist Analogie nach Aristoteles über alles irgendwie Gemeinsame hinaus die Proportion (πρός) bzw. das *Verhältnis gegenseitigen Andersseins* (ἄλλο – ἄλλο).<sup>140</sup> Das (proportional einigende und geeinte) Eine der Analogie liegt hier demnach vor, wo etwas »sich ebenso verhält wie (ein) anderes in Bezug auf (ein) anderes«, und zwar über alle arithmetisch und kategorial bestimmbare Gemeinsamkeit (also Zahl, Art und Gattung) hinaus. Im Wesensbegriff wird etwas als etwas bestimmt; es wird definiert durch die Angabe der Art und des nächsten Gattungsbegriffs. Die Gemeinsamkeit ist die des begrifflich Allgemeinen. Die Umgrenzung grenzt alles andere aus. Der Begriff sagt uns, *was* etwas ist, im Gegensatz zu dem, was es nicht ist. Doch diese kategoriale Unterschieden- und Verschiedenheit zwischen dem Einen und dem Anderen (dem Nichteinen) ist hier überschritten zu einem Verhältnis von *ganz anders zu ganz anders*.

Das Verhältnis des aristotelischen und des lateranensischen Analogietypus zueinander kann nicht als einfache Ähnlichkeit (*similitudo*) oder Exemplarität erfasst werden, es geht nicht einfach um eine Urbild-Abbild-Beziehung, in der etwas sich in einem anderen mitteilt, darstellt, offenbart, denn der Akzent liegt auf der »je immer größeren Unähnlichkeit« (*maior dissimilitudo*) und »unähnlichen Ähnlichkeit« (*dissimilis similitudo*), die hier zwischen einem Anders und Anders waltet, das heißt mit anderen Worten: Alle seinshafte und kommunikative Offenbarkeit ist Mitof-

138 Vgl. oben S. 144 ff.

139 E. PRZYWARA, Schriften, Bd. 3: *Analogia entis*, 136 f.; vgl. 162 f., 172, 186 f. sowie *Metaphysik, Religion, Analogie*, 327.

140 ARISTOTELES, Met. V 6, 1016 b 31–35, hier 35: οἷσα ἔχει ὡς ἀλλο πρὸς ἀλλο.

fenbarkeit letztlich unergründlich bleibender Verborgenheit. Es ist deutlich geworden, dass die aristotelische Analogie zwischen ganz anders und ganz anders bzw. »Anderssein desselben einen«<sup>141</sup> in die lateranensische Analogie hineinspielt, denn diese ist eine Proportion zwischen dem ,ganz Anderen', dem Schöpfer, und dem ,ganz Anderen', dem Geschöpf, sodass bei noch so großer Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) eine je immer größere Unähnlichkeit, ein je immer größeres Anderssein des Anderen, besteht.<sup>142</sup> Przywara hat hier geltend gemacht, dass Gott und Geschöpf im ,Sein' ähnlich-unähnlich, d. h. ,analog' zueinander sind, weswegen er von einer »Analogie des Seins« (oder nicht unproblematisch von einer *analogia entis*, d. h. des Seienden) spricht. Die lateranensische Analogieformel ist für ihn »der kurze *philosophische* Ausdruck« der *Seinsanalogie*.<sup>143</sup> Ist das Gesagte zutreffend, dann hat das IV. Laterankonzil, ohne dass man das damals reflektiert hätte, ein durchaus philosophisches Vorverständnis christlicher Offenbarungstheologie angesprochen, indem es ein *philosophisches* Axiom in den Raum der Offenbarungstheologie eingebracht hat.

Die Bedeutung, die Przywara dem abgewinnt, reicht jedoch viel weiter, denn der außerhalb der explizit christlichen Offenbarungstheologie gewonnene Gedanke rückt ja, wie gesagt, »zum ersten, letzten und allumfassenden Grundgesetz jeglicher möglicher Theologie« auf.<sup>144</sup> Kein Wunder, dass ein Anspruch von solcher Reichweite zum Stolperstein radikaler, aus dem Wort Gottes denkender Theologie werden konnte. Unbestritten ist für Przywara und Barth, dass es eine von Gott her grundgelegte Analogie zwischen ihm und den Menschen und deren Welt gibt, in der und mit der die Erkennbarkeit Gottes gegeben ist. Sie ist jedoch für Przywara nicht nur die von Gott, »von oben her«, gesetzte und geschaffene, allein im explizit christlichen Glauben (*sola fide*) wirkliche Analogie des Seienden, sondern auch vom Geschöpf her, insofern es ein unabgeschlossen und unabschließbar nach oben

141 E. PRZYWARA, *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis*, 360.

142 Durch das Ontologisch-Ereignishafte unterscheidet sich das komparativische Anderssein Gottes vom ontotheologischen Gedanken eines nur höchstdenkbaren Falles eines Anderen im Superlativ. Ihm entgeht schon im Ansatz jene neuplatonische Tradition (PLOTIN, MEISTER ECKHART, NIKOLAUS VON CUES), die von Gott als dem Nichtanderen (*Non aliud*) spricht, da er jenseits alles geschöpflichen Auseinanderliegens in jeweils einander *andere* Dies oder Das ist. Die eigentliche Andersheit Gottes als einfachem Ursprung ist im Unterschied zu den Geschöpfen die des Nicht-Anderen.

143 E. PRZYWARA, *Schriften*, Bd. 2: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 376–511, hier 400 f.; DERS., *Schriften*, Bd. 3: *Metaphysik, Religion, Analogie*, 313–334, hier 328: »Die ,Analogie je immer größerer Unähnlichkeit' ist das Wesen des Seins von und zwischen ,Schöpfer und Geschöpf' überhaupt. [...] Es ist ,analogia entis', weil das ,Sein als Sein' (*on be on*: Aristoteles) diese ,Analogie' ist.«

144 E. PRZYWARA, Sp. 472, Art. *Analogia entis*. Dort auch Begründung von *Sinn und Reichweite* dieses Axioms; ausführlicher dazu vgl. DERS., *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis*, 247–261.

kommunikativ Offenes und so eine relativ selbstständige Vorgegebenheit (Wegbereitung) zur Ermöglichung explizit christlicher Offenbarung ist.

### 2.3.2 b) *Seiendes oder Sein als Sekundäranalogat der Gott-Geschöpf-Analogie?*

Der aristotelisch-lateranensische Analogietypus ist vielfach vertiefbar und weiter durch korrigierende Akzente zu klären. So ist es fraglich, was zu was oder wer zu wem in Analogie stehen soll. Die Rede von einer Analogie zwischen Gott und Geschöpf ist äußerst missverständlich, wenn an geschöpflich *Seiendes* gedacht wird. Diese ontische Redeweise von einem *ens creatum* oder *ens finitum* hat sich zwar eingebürgert, kommt aber genau genommen für die philosophische Gotteserkenntnis nicht infrage, weil weder Gott noch die geschaffene Welt analog zu *innerweltlichen* Seienden zu denken sind. Jedoch ist Seiendes streng phänomenologisch verstanden nicht ohne Welt möglich, weil es *Innerweltliches* nur weltbezogen ist und mannigfaltigste Weisen des Welthabens repräsentiert. Die Welt selbst ist kein Seiendes und ist immer mehr als ein Bereich, der nur vom Seienden angefüllt ist, und sei es auch nur die Summe der Seienden plus aller ihrer Vernetzungen und Wechselwirkungen. Die uns zugängliche Welt ist das Offene des Anwesens (des Seins) selbst, innerhalb dessen wir für alles, was ist und uns in Anspruch nimmt, offen zugänglich sind, daher ist Welt nicht angemessen als Seiendes, auch nicht als übersinnliches Megaseiendes (Weltidee), vorstellbar.

Seiendes, Anwesendes, Sichzeigendes zu vernehmen oder hervorzubringen ist in unserem für die Welt offenständigen Anwesen, dem ‚Sein-in-der-Welt‘, fundiert, das wir mit- und füreinander teilen. Wir sind der Welt inne als Freiraum, den ‚es gibt‘, als der Offenheit, in die hinein Seiendes allererst anwesen, sich entbergen und entdeckt werden kann. Anwesendes hat seinen Ort und seine Zeit in der Welt, aus der ihm Anwesen zuteilgegeben wird. Wenn zu Recht von einer Gotteserkenntnis die Rede sein soll, müsste diese 1. die volle Spannweite der Welt und 2. das jeweilige Anwesende immer in seiner Situiertheit *in der Welt* und in völliger Rückbezogenheit auf sie beachten, sind wir doch miteinander weltoffenständige Anwesende, die sich füreinander auf diese Weltlichkeit der Welt verstehen. Gott kann also nicht in direkter Analogie ähnlich einem innerweltlichen Seienden, auch nicht im Vergleich zu den anderen innerweltlichen Seienden, als das *höchste* Seiende gedacht werden. Das sogenannte höchste Seiende ist streng genommen nur eine innerweltliche Prärogative, die wohl dem Menschen (im Rahmen der Evolution der Lebewesen), aber nicht Gott zukommt. Gott ein solches höchstes Seiendes zu nennen, würdigt ihn zum ungöttlichen Gott herab. Bei noch so großer Ähnlichkeit Gottes (in seinem Er-



scheinen) zu innerweltlichen Seienden ist er doch der je immer Unähnlichere, ,ähnlich' einer höher gelegenen Quelle, die wir erreichen, wenn wir den Fluss in die Gegenrichtung entlanggehen. In diesem Sinne gibt es ein Wissen um Gott als Schöpfer der Welt *durch innerweltlich Anwesendes*, und zwar aufgrund des ihm zuteilgegebenen Seins, das hinsichtlich seiner Fülle als das dem Rang nach ,erste Geschöpf' Gottes bezeichnet wurde. Da kann eine Blumenblüte vor aller botanischen Bestimmung als Lächeln des ,Himmels' erblickt werden.

### 2.3.3 a) *Analogie als Begründungs- und Ursprungsgeschehen schöpferischer Freigabe*

Zu beachten ist ferner, dass die Spannungseinheit von ,einander *ähnlich* und in eben dieser Ähnlichkeit völlig *unähnlich*' nicht statisch zu einem Vergleich wie zwischen vorhandenen Seienden abgespannt wird. Hält man Gott (als *ignotum x*) für einen, der sich zur Welt wie ein Baumeister zum Haus verhält, so entwirft man eine geschlossene Analogie der Proportionalität ( $x:a \sim a:b$ ), deren technomorphes Modell zudem unhinterfragt bleibt. Übersprungen ist hier, dass wir persönlich um Unähnlichkeit, weiteste Ferne und absolute Unergründlichkeit nur deswegen wissen, *weil* wir selbst in der Erfahrung der *freigebenden* Gründung unseres weltweiten Seins stehen und aus ihr der Herkunft der Ähnlichkeit und Nähe innewerden. So sehr beispielsweise mit mir eine neue Welt zu sein angefangen hat, verdanke ich Anderen meine Herkunft, erfahre ich mich selbst weltweit *verwandt unter Verwandten*, d.h. in Analogie zu Näher- und Fernerstehenden, die jeweils das Gründungsereignis ihres Daseins in seiner Einzigartigkeit verwahren oder zu wahren haben.

Auch sollte die Vorgabe nicht übergangen werden, die in dieses namenlose Wissen reicht, die jeweilige konstitutive Bewegung des Seins zur Freigabe von Seienden, sein weltweites In-Erscheinung-Treten, das, wird es nicht zur Vorhandenheit abgespannt, uns aus abgründigem Ursprung in Anspruch nimmt. Der Bereich des Verborgenen und des Sichverbergens ist es, dem wir das bescheidene Verständnis dafür verdanken, dass wir uns *aus* dem Sein *zum* Sein zu verhalten haben und einzig aus dem Übergewicht des Verborgenen das Unverborgene gewahren, sodass bei noch so großem Verständnis für das zum Sein freigegebene Seiende das je immer größere Nichtverstehen der Abgründigkeit des Seins dieses als erfahrbaren Quell und Ursprung ausweist. Diesem Je-immer-mehr (*semper maior*) zu entsprechen, sind wir als offenständige Wesen gerufen. Mit anderen Worten: Analogie als Proportion gegenseitigen Andersseins ist *komparativisch* und wird *kommunikativ* (das Sein mit-

teilend) zu verstehen sein, weil sie ein Begründungs- und Ursprungsgeschehen der schöpferischen Freigabe beschreibt.

Diese *komparativische Analogie gegenseitigen Andersseins* drückt in vielfacher Abwandelbarkeit und in vielfachen Abwandlungen das Geschehen der Seinsgeschichte und damit der Geschichte der Natur und des Menschen aus. Eine Analogie von oben und von unten ist nicht in ihrem Reichtum und in ihrer ganzen Weite zu verkürzen, indem sie zwischen Seienden (Gott/Geschöpf) entweltlicht kurzgeschlossen wird. Dabei ist zu beachten, dass der Terminus *analogia entis* mindestens zweierlei bedeuten kann: Er kann 1. eine Analogie *zwischen innerweltlich Seienden* bezeichnen. Erinnert sei an analoge Abwandlungen im Verständnishorizont der Biologie, wie sie besonders in evolutiven Abstammungsverhältnissen als *Homologien* (beispielsweise Flügel der Insekten und Vorderextremitäten der Säuger) oder bei Parallelentwicklung als *Konvergenzen* (Ähnlichkeit der Körperform bei Fischen und im Wasser lebenden Säugetieren) bekannt sind. Besonders eindrucksvoll ist im Aufstieg der Lebewesen, dass *es* bei noch so großer Verwandtschaft ein qualitatives Anders- und Mehrsein, Besser- und Höhersein *gibt*. Die *analogia entis* ist hier eine *ontische* Analogie der Seienden untereinander (*analogia entium*). Deren analoges Auseinanderliegen ist hinsichtlich ihres Seins äußerst fragwürdig, weil sie dieses Sein grundnehmend entfalten, das gilt nicht nur für polare Gegensätze (im menschlichen Bereich Frau und Mann), sondern vielmehr für alle Heterogenität des Pluralen (im menschlichen Bereich das Anderssein von Mitmensch und Mitmensch, worauf noch eingegangen werden muss).

*Analogia entis* bezeichnet 2. eine *ontologische* Analogie, eine *Seinsanalogie*, da jede ontische Analogie darauf beruht, dass Seiende in völlig unterschiedlicher und doch ähnlicher Weise am selben Sein teilhaben und teilnehmen, wie beispielsweise oben Substanz und Akzidenz. Besteht das verbale ‚Wesen‘ des Seins im Mitteilen, in der Seinsmitteilung, der Kommunikation von ‚sein‘, so besagt Sein, sich grundgebend in eine Mannigfaltigkeit der Weisen des Anwesens und des Währens an das Anwesende zu verströmen. Zwischen Sein, das partizipieren lässt, und Seiendem, das partizipiert (zwischen Anwesen und Anwesendem, Währen und jeweils Gewährtem), waltet notwendig ein einzigartiges Entsprechungsverhältnis, eine einzigartige Zusammengehörigkeit im Austrag von Begründendem und Begründetem. Ontologisch-ursprünglich verstanden meint daher *analogia entis* keine *ontische* Analogie zwischen Seienden, sondern bezeichnet jeweils ein einzigartiges Teilhabeverhältnis. Insofern Seiendes am unerschöpflichen Reichtum des Seins teilnimmt, hat es jeweils (nach Maßgabe seines Wesens) am Ganzen des Seins und seiner Vollkommenheitsfülle teil, *ist* es auf analoge Weise dieses Ganze, ist Seiendes ontologisch *in sich er eignende Analogie* des Seins (*analogia essendi*); das Seiende stellt sich aus dem selbstlos

waltenden Wesen seines Grundes in seinem Anwesen dar und enthüllt sich zugleich in diesem Geschehen als je immer mehr Abgründiges und Unergründliches.

### 2.3.3 b) *Analogie des personalen Seins*

Der Mensch ist nun unter allen Seienden dieses Seiende, das sich *selbst* aus dem ihm gewährten Sein zu diesem Sein frei verhalten kann. Er erfährt sich so selbst zur Freiheit freigegeben. Damit kann Analogie des Seins für ihn kein neutrales Vorkommnis sein, sondern der ontologische Gang des Sichereignens von Sein hat mit ihm eine Geschichte, die eine Geschichte mit dem ihm gewährten Sein, letztlich mit, für oder gegen Gott ist. Eine schulmäßige Darstellung der Analogie kann geschichtslos, ohne das freie Sichverhalten des konkreten Menschen und damit auch ohne existenziell-praktische, ethische, gesellschaftliche sowie politische Bedeutung erscheinen. Doch wir stehen gewissermaßen unter dem Geschick des Auszugs der Analogie, begabt mit der Aufgabe, ihre Spannung durchzuhalten. Von da aus wird Barths Kritik an der natürlichen Theologie verständlicher, spricht sich doch nach seiner Auffassung in ihr der Mensch in einem Selbstverständnis aus, das weder Gott noch Gottes Schöpfung aus Gnade als Geschenk persönlich annehmen will. Das Sein der *analogia entis* scheint also keine geschichtsneutrale Vorgabe zu sein, die es eben auch gibt. Der Mensch der natürlichen Theologie ist für Barth eben nicht ‚natürlich‘ im Sinne einer ungeschichtlich vorgegebenen Wesensnatur, gleich, ob sie gottgegeben ist oder nicht, sondern jener Mensch, der den Glauben als Lebensgemeinschaft mit Gott nicht wahrhaben will und sich selbst gegen die Gnade zu behaupten sucht.

Dieser eingemahnte Mangel scheint dem schulmäßigen Gebrauch der Analogie unterschwellig oft anzuhafte, was schon die situationsbedingte Wahl der Hauptbeispiele verrät: Da geht es etwa um die Kategorie der Qualität (Gesundheit von Lebewesen und ihrer Umgebung) oder, allgemeiner gefasst, um Substanz im Verhältnis zum Anderssein der Akzidenzien. Um zu dem Gemeinten vorzudringen, müssten die Beispiele selbst noch einmal analog, weil transkategorial (über alle höchsten Gattungsbegriffe hinaus), verstanden werden, wie das etwa Thomas tut, wenn er sich auf das Hervorbringen der Gesundheit durch Arzneimittel bezieht, um den Analogietypus des Verhältnisses von Geschöpf und Schöpfer zu bestimmen. Der sich auf Analogie Verstehende oder sie verweigernde Mensch kommt hier zumindest ausdrücklich nicht vor.

Wir kennen jedoch die Analogie der Seienden vor allem aus unserer eigenen höchsten Möglichkeit als Mitmenschen, insofern uns selbst in verwandter Weise zu

sein gegeben und aufgegeben ist, und zwar mit Anderen und für Andere sowie von ihnen her, sich *aus* dem Sein *zum* Sein frei wählend, sich selbst bestimmend und Andere sein lassend zu verhalten. Der/die andere ist ja nicht bloß ein etwas (ein Lebewesen, ein Wassein), das am Sein teilnimmt, sondern ist jeweils Jemand, und zwar aufgrund ihres/seines personalen Seins, das er/sie zu sein hat und so in einem ursprünglich existenziell-praktisch bestimmten Seinsverständnis an der ‚Totalität‘ des Seins (der Welt) teilnimmt und -hat. Für das kommunikative Verhältnis von Mitmensch und Mitmensch legt sich gerade der weiterführende Rückgriff auf die aristotelische Analogie der *Proportion von ganz anders und ganz anders* nahe, und zwar über alle (univoke) Gemeinsamkeit selbstständiger Seiender (Substanzen) hinaus. Systematisch gesehen geht es in dieser Überlegung um eine weitere Besinnung auf den Ausgangsort des Erkenntnisweges philosophischen Gott-Sagens.

Verwiesen sei hier auf *Enrique Dussels* fruchtbaren Versuch, den subversiven Gehalt, die ideologiekritische Potenz sowie die ethische und gesellschaftspolitische Relevanz der Analogie innerhalb eines Verständnisses des Menschen als radikal Anderen ans Licht zu bringen. Sein Anliegen ist die dekonstruktive Überwindung eurozentrischer Philosophie durch eine spezifische lateinamerikanische Befreiungsphilosophie, welche die Exteriorität der/des Anderen durch eine neu und ursprünglich gefasste *Analogie des personalen Seins* auf Nähe hin öffnet, in welcher er Quelle, Quellkraft und Ursprung alles Ethischen erblickt.<sup>145</sup>

Gegenseitige Nähe kann zweifach gelebt werden, nämlich als »A-version oder als Kon-version gegenüber dem anderen, und darin wird die ganze Ethizität der Existenz bestehen«<sup>146</sup>. Die Exteriorität der/des Anderen jenseits meiner Welt ruft mich unentrinnbar zur Entscheidung, zur Umkehr auf. Umkehr begründet – im achtungsvollen Raumgeben der Offenbarung der/des Anderen im Gespräch – Ethik, Verantwortlichkeit, den Dienst für die/den Andere(n). Exteriorität der/des Anderen sprengt, so Dussel, jede solipsistisch und identitätsphilosophisch gedachte Totalität, sei es eine griechische *Physis* und *Idee* oder neuzeitliche *Subjektivität* (ein einsames Ich oder auch Wir als kollektives Ich), und zwar insofern diese Totalitäten die radikale Andersheit der/des Anderen allgemein ausschließen (was hier philosophiegeschichtlich nicht zur Diskussion steht). Das identitätsphilosophisch desavouierte Sein ist der geschlossene Verstehenshorizont, die Welt, als transzendentaler Horizont der Sinnbildung, eine totalitär konzipierte Totalität oder vorgängige (verding-

145 Zum ganzen Folgenden vgl. die hervorragende Einführung in die Philosophie E. DUSSELS von H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung*, hier besonders 43 ff., 69–78, 99 f.

146 E. DUSSEL, *Para una Ética*, Bd. 1, 102. Übersetzung: H. SCHELKSHORN, a. a. O., 79.

lichte oder univoke?) Einheit, von der aus und innerhalb welcher die aus der Welt sich zeigenden Phänomene von vornherein totaler Sinnkonstitution unterworfen werden. Folgerichtig werden das Viele, Einzelne, Leibliche und Materielle nur als sekundäre Differenzen des identischen geistigen Seins verstanden. Schwerer wiegt die ethisch-politische Konsequenz dieses Seinsverständnisses, da es jede Andersheit jenseits der eigenen Seinstotalität negiert und damit den Fremden zum Barbaren, Untermenschen, entwürdigt sowie die Welt der Armen und die ökonomischen, ökologischen, sexistischen und anderen Opfer ignoriert.

Dussel entfaltet hier eine reiche Phänomenologie der Beziehung gegenseitigen Andersseins (also der Analogie), welche über alle bloße Zugehörigkeit zur gemeinsamen Gattung (der Lebewesen) hinaus Menschen einander nahebringt. Da kommt beispielsweise ein Unbekannter; er erscheint im Horizont unseres eigenen In-der-Welt-Seins in seiner Funktion integriert, da er dies und das tut. Plötzlich spricht er uns an und bittet um Gehör; er kommt uns gegenüber nahe. Da kann es ihm gegenüber zur Konversion zu einem in seinem Anderssein Anderen kommen, es entsteht *Nähe*. Meine Welt, in der ich immer Zentrum bin, und innerhalb welcher die / der Andere erst noch ein Phänomen war, zerbricht als Verstehenshorizont, bricht auf und öffnet sich für das Ereignis der »Epiphanie« (*Emmanuel Lévinas*), der Erscheinung der / des Anderen als Andere(r). Wenn die / der Andere in die Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht kommt, das Antlitz nackt und schutzlos, um Gehör bittet und wir auf diese ‚Stimme des Gewissens‘ (*con-scientia*) besagt ursprünglich ‚Mitwissen‘) hören, wenn jemand sich von sich selbst her im Wort (mit der biblischen Konnotation ‚dâbâr‘, Wortereignis) mitteilt, dann offenbart sie / er mir gegenüber die Exteriorität, die Andersheit ihres / seines Andersseins. Dieses andere, aus unbedingter Freiheit gebildete Weltzentrum ist von meiner Welt getrennte, exterritoriale Welt und ist aus meiner Welttotalität heraus nicht mehr zu begreifen; es entzieht sich prinzipiell dem Zugriff meiner Vernunft.

Nach Dussel besteht nun im Denken von Emmanuel Lévinas, der ihn aus dem ontologischen Schlummer riss, die Gefahr, die Exteriorität der / des Anderen so zu verabsolutieren, dass sie unverstanden draußen, von der realen Kommunikation abgeschnitten und insofern ethisch folgenlos bleibt. In schroffer Abhebung von der Differenz bzw. Analogie zwischen dem Seienden und dem Sein (das er offenkundig analogielos für identisch mit sich selbst hält) erblickt nun Dussel eine abgründige ‚*Ana-logie*‘ des Seins selbst: Das Sein der abgründigen Freiheit des autonomen Anderen wird auf eine andere, ‚distinkte‘, d. h. zwei Exterioritäten einander berühren lassende Weise ‚ana-log‘ ausgesagt, und zwar als Sein, das höher (*áno*) als diejenige oder über (*aná*) derjenigen Totalität ist, innerhalb deren die Einheit von sich

aus sich ihre Differenz setzt. Die hier waltende Analogie, die Dussel freigelegt hat, meint daher keine Identität (Identifikation), keine privatisierende Verschmelzung der Beziehung von Ich und Du, also keine *Univozität*, in welcher die Selbsterschlossenheit der/des Anderen in der Totalität meiner Welt verdinglicht würde, aber auch keine Äquivozität, die den Abbruch der Kommunikation bedeuten würde. Die Analogie des Seins wahrt vielmehr das Anderssein, die Transzendenz der jeweils anderen Freiheit, und begründet durch ihre Selbstoffenbarkeit jene Analogie, in der die/der Andere sich bei noch so großer Unähnlichkeit mir ‚ähnlich‘ macht, sich in meiner Welt mir zu verstehen gibt. So wird im leibhaftigen Gegenübersein von Angesicht zu Angesicht und im Wort offenbarende Nähe (*proximidad*) zum Ereignis.

Die Nähe ist »die erste Wahrheit (*veritas prima*)«<sup>147</sup> menschlichen Lebens. Sie wird nicht hergestellt. Sie erweist sich vielmehr in ursprünglicher Erfahrung nicht nur als Glück menschlichen Miteinanderseins, sondern als weit mehr: als das Erwünschte, ja als das Eschatologische sowie als das allem Vorgängige, das Archäologische, der abgründige Ursprung menschlichen Lebens. Hier liegt ein bedenkenswerter Ausgangsort theologischer Philosophie, ein später zu klärender Zugang zur Grunderfahrung von Schöpfung vor, den Dussel andeutet. Aus dem Archäologischen der Nähe wurde meine Welt von Anderen her schon eröffnet, bevor sie ‚meine‘ Welt war, denn »intrauterinär begann das fötale Ich den Dialog mit dem ersten Anderen: seiner Mutter (erste, ursprüngliche Stellung). In der Geburt werden wir eigentlich zum ‚*Licht der Welt*‘ geboren, aber es empfängt uns [die Mutter] in ihren Händen, um uns zu schützen, zu erziehen (*e-ducarnos*) ([...] herauszuführen aus der Nacht, um uns an der Hand zum Licht einer kulturellen Welt zu geleiten) und uns an den Symbolen und dem Sinn einer Welt zu stillen [...]. Tag für Tag, Nacht für Nacht werden uns die Anderen (Vater, Mutter, Lehrer, Professoren [...]) in unsere eigene Welt als ‚Totalität des Sinnes‘ einführen [...]. Der ontologische Horizont unserer Welt hat sich von der Anderheit her eröffnet.«<sup>148</sup>

Durch Andere werden wir also jeweils zum Sein der Welt gebracht, wird uns das Leben geschenkt. Seiner abgründigen Kreativität verdankt menschliches Leben seine Herkunft, sein Geschaffensein letztlich als »Schöpfung aus dem Nichts«. »Von der Freiheit des Anderen her bricht in meine Welt das Neue, die Neuheit, das durch die Potenz meiner Totalität nicht Mögliche. Vom Nichts meiner Welt her (der Andere als unbegreifliche Freiheit) ist vom und durch den Anderen etwas in meiner Welt geschaffen.« Dussel will dieses Schaffen in Anlehnung an das hebräische br'

147 E. DUSSEL, *Para una Ética*, 121; vgl. H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung*, 75–78.

148 E. DUSSEL, a. a. O., 123. Übersetzung H. SCHELKSHORN, a. a. O., 76 f.

(Schaffen Gottes) verstehen, nicht »im alltäglichen Sinn der ,künstlerischen Schöpfung' (weil diese Schöpfung bloß Fabrikation, Erfindung, Entdeckung ist)«, sondern als »Schöpfung *ex nihilo*«. <sup>149</sup> Der Grundgedanke Dussels ist also, dass die Nähe die ursprünglichste Erfahrung unseres Lebens ist: »Archäologisch zeitlos [!] und eschatologisch utopisch ist die Proximität die wesentlichste Wirklichkeit der Person, der Ansatz des philosophischen Diskurses der Befreiung und der Metaphysik [...].« <sup>150</sup>

Blicken wir auf die durch unmittelbare Nähe konstituierte und erkannte Analogie zurück, so gilt, wie *Hans Schelksborn* formuliert: »Nähe und radikale Anderheit schließen einander nicht aus; im Gegenteil, sie bedingen einander, insofern die *Exteriorität* des/der Anderen gerade in der *Nähe* der personalen Begegnung freigegeben wird.« <sup>151</sup> Aber es scheint, dass hier die Struktur der aristotelisch-lateranensischen Analogie (bei noch so großer Ähnlichkeit je größere Unähnlichkeit) umgekehrt wird, denn es geht in dieser menschlichen Begegnung um je immer größere Nähe bei noch so großer Ferne und Distanz. Doch zur menschlichen Nähe gehört nicht nur die Offenheit für die Dinge der Welt, das Ökonomische, die Arbeit für die Regeneration des Lebens, die Hinwendung zur Natur. Zur Nähe und Vertrautheit miteinander und mit all dem gehört die Distanz, Zurückhaltung und Ferne, Nichtvertrautes, ja Fremde. Nähe ist nur durch und in Distanz möglich. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit eines ständigen rhythmischen Wechsels zwischen Nähe und Ferne. Von der negativen, aufzuhebenden Ferne müsste m. E. die positiv zu wahrende, eigentümlich menschliche Ferne, Distanz und Unergründlichkeit, wie sie sich als radikale Andersheit, als je immer größere Unähnlichkeit selbst zeigt, unterschieden werden.

Diese ursprüngliche menschliche Dimension der nicht aufzuhebenden Ferne scheint als solche bei Dussel nicht auf. Doch sind nicht Menschen, gerade als Mitmenschen, die einander in unergründliche Ferne(n), Unbekanntheit und Fremde weisenden Wesen, die sich bei noch so großer Nähe einander in je immer größerer Ferne und unaufhebbarer Abgründigkeit zeigen, und zwar als Ursprungsort eben dieses ihres Einander-nahe-Kommens? Wachsen nicht menschliche Nähe (als ,Entfernen') und menschliche Ferne in gleicher und nicht in umgekehrter Proportion? Wie dem auch sei, das Bedenken der Analogie, insbesondere der hier bei Weitem nicht ausgeschöpften ontologisch-anthropologischen Gegebenheiten von Analo-

149 Ebd. – Gemeint ist hier wohl, dass es Anderen *gegeben* ist und sie dadurch in ihrer ganzen Dimension der Freiheit und des Menschseins gewürdigt sind, entspringen lassender Ursprung eines neuen Menschen zu sein.

150 E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, 35.

151 H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung*, 75.

gie bei Dussel,<sup>152</sup> hat uns zur Entdeckung einer weiteren existenziellen, ethischen und theologischen Dimension der Analogie geführt, die gerade als Vorgegebenheit (Vorverständnis) für Offenbarungstheologie nicht aus ihr hergeleitet, sondern auf das Ergehen und Verständnis von Offenbarung, sie mitermöglichend, hin offen ist.

#### 2.4 Barths Defizit hinsichtlich des komparativen Sinns von Analogie

Kehren wir wieder zum analogen Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf zurück. Dieses kann nach zwei Richtungen gelesen werden, entweder in Richtung ‚noch größerer Ähnlichkeit‘ und Verwandtschaft, Offenbarkeit und Nähe oder in die Gegenrichtung ‚je immer größerer Unähnlichkeit‘ und Fremdheit, Verborgenheit und Ferne. Damit ist kein Entweder-oder, sondern die Möglichkeit eines komparativischen Zugleichs in rhythmischer Schwebung erblickt. Eine einseitige Auflösung der Spannungseinheit würde die Analogie zerstören, weil sie ja dem Hervorgehen noch so großer Ähnlichkeit und Nähe aus je immer größerer Unähnlichkeit entspringt und weil die Absolutsetzung jeweils einer Richtung das Ursprungs- und Begründungsverhältnis (pantheistisch oder atheistisch) aufhebt. Das erhabene Ziel ‚theo-logischen‘ Analogiedenkens philosophischer Theologie kann daher nicht bloß ein Aufstieg, eine *reductio in mysterium* sein, die womöglich durch ein Bilderverbot eingezäunt würde. Sie wäre ohne die Gegenrichtung, den Abstieg, gefährdet, das Menschsein durch ‚Vergeistigung‘ der produktiven Sinnlichkeit aufspaltend und praktisch als Deckmantel apolitischer Weltflucht missbrauchbar. Ein Kriterium der Echtheit der Umkehr zu Gott ist die Hinkehr zu seiner Welt als Schöpfung im Sein miteinander, kein Ausstieg aus ihr. Das Wahre der Gegenrichtung ist daher von höchster ethisch-praktischer Relevanz, sie enthält ja nicht nur die Aufgabe, die Welt zum Raum je immer größeren An- und Nahekommens Gottes zu bereiten, sondern auch sie in der Annahme der jeweiligen Gabe des Seins in seiner Möglichkeitsfülle alltäglich zu bewahren. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit wachsen eben miteinander in *gleicher* und *unumkehrbarer* Proportion.

152 Der zwischenmenschlichen Analogie des Glaubens entspricht eine Analogie des Wortes. Mitmenschlicher Glaube entwirft vertrauensvoll eine Offenheit des Verstehens in hoffender Erwartung des Wortes des Anderen, das in der analogen Bewegung des Verstehens immer nur »inadäquat verständlich« bleibt; »man versteht ‚das Gesagte‘ inadäquat im Vertrauen, im Glauben an den anderen: ‚weil er es sagt‘«: A. a. O., 100. Die Haltung des Glaubens ermöglicht so die Erfahrbarkeit der Analogie des Seins.



Gott und Geschöpf (als Seiende!) exklusiv in eine Analogie *von oben* zueinander zu setzen, wie Barth es tut, bringt (bleiben wir systemkonsistent, ohne vielleicht hintergründigere Motive Barths zu gewahren) eine den vollen *ontologischen* Sinn der Analogie überhaupt gefährdende Akzentuierung mit sich, die *Przywara* und *Siewerth* ihm als »Theopanismus« angelastet haben.<sup>153</sup> Darunter ist zu verstehen, dass der Allgottgedanke Gott nicht nur zum Alles-Wirksamen, sondern auch zum Allein-Ursächlichen, Allein-Wirksamen und Alles-Bestimmenden macht. Formelhaft ausgedrückt ist nicht nur »Gott [in den Geschöpfen] alles in allem«, sondern in ihnen ist »Gott alles und allein«. Wenn Gott alles allein im Geschöpf ist und wirkt, entspricht dem in platonistisch-augustinistischer Sicht, dass das Geschöpf primär ein ‚Nichts‘, ein ‚Nichtsein‘ und kein ‚Dasein‘ ist. Gott ist das Ideal für das Geschöpf, das an diesem unerreichbaren Ideal (Maß) zerbrechen muss und zum Unvollkommenen, geradezu metaphysischen Übel und Mängelwesen wird, das sich in ständiger Verdammnis, durch und durch sündig und vom vulgären schlechten Gewissen geplagt fühlen muss.

*Jürgen Moltmann* hat den Nachweis erbracht, dass Barths Theologie eine sexistische Souveränitätslehre ist. Zusammenfassend sagt er: »Der intertrinitarischen Ordnung des herrschenden Vaters und des gehorsamen Sohnes entspricht die extratrinitarische Ordnung der Gottesherrschaft über die Welt. Dieser Ordnung entspricht das Verhältnis von Himmel und Erde in der Kosmologie, das Verhältnis der Seele zum Körper in der Psychologie und das Verhältnis von Mann und Frau in der Anthropologie.«<sup>154</sup>

Nicht nur durch diesen subordinatianischen Totalitarismus, sondern insgesamt lässt sich bei Barth die Tendenz aufzeigen, die Eigenständigkeit und Selbstständigkeit der geschaffenen Seienden vor Gott zu mindern und herabzuwürdigen, und zwar insofern die Freigabe zur vollen Teilnahme am ureigensten Sein als Grund eben dieser Selbstständigkeit und Freiheit des Geschöpfes zugunsten der Geltendmachung von Gottes unbedingter Herrschaft über unser Dasein und in ihm verdunkelt wird. »Von *Herrschaft* reden wir da, wo [...] ein überlegener Wille seine Macht zu erkennen gibt.«<sup>155</sup> Und diese überlegene Macht Gottes bringt uns Barth wie folgt zum Bewusstsein: »Der wirkliche Herr unseres Daseins muss der Herr über Leben *und* Tod sein. Und dies eben ist Gott der Vater, wie wir ihn in der Schrift als den in Jesus Offenbarten bezeugt finden. ‚Der Herr des Daseins‘ heißt aber: der *Schöpfer*:

153 Vgl. dazu E. PRZYWARA, *Schriften*, Bd. 2: *Gott* (1926), 245–372, hier 265; zusammenfassend B. GERTZ in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken*, Bd. 2: *Erich Przywara*, 572–589, hier 578–581; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik*, 327–329: *Barths Theopanismus*.

154 J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, 258.

155 KD, I/1, 405.

Denn wenn Gott im Vollsinn der Begriffe der Herr unseres Daseins ist, dann heißt das: unser Dasein ist von ihm und nur von ihm gehalten über dem Abgrund des Nicht-Daseins. Es hat keine eigenständige Wirklichkeit weder in seiner Sicherheit als Leben noch in seiner Bedrohung durch den Tod.«<sup>156</sup> Eine eigenständige Wirklichkeit wäre ein dem Schöpfer eigentümliches, wesentlich »wirkliches Außerhalb seiner selbst«, was theologisch zu Recht nicht infrage kommt. Aber die damit implizit ausgesprochene Totalabhängigkeit des Geschöpfes, das bedrohlich über dem Nichts hängt, von dem alles *allein* bestimmenden und (unmittelbar) setzenden Gott, verschweigt im Beginn seiner Dogmatik<sup>157</sup> das Wunder der Freigabe zum ureigensten Sein, das dem Seienden so sehr zukommt, dass es beteiligt wird, selbst noch zum eigen- und selbstständigen Dasein freigeben zu *können*, sodass beispielsweise Menschen einander ins Dasein rufen *dürfen*, diese Liebesbewegung der geschaffenen Analogie von unten in ihren mannigfaltigsten Abwandlungen von der Kosmo-, Geo-, Bio-, Anthro- bis zur Noogenese reichend.

Aber was hieße es für Gott, der Alles- und Alleinursächliche, der Alles- und Alleinwirksame und überhaupt der Alles- und Alleinbestimmende zu sein, anderes als der zu sein, der unfähig ist, Seiendes zum Sein eigener, eigenursächlicher, eigenwirksamer, selbsthafter, sich selbst bestimmender Würde freizugeben? Wenn sich im allgemeinen Bewusstsein ein ungöttlicher Gott festsetzt, bei dem es *eigentlich* mit den Geschöpfen tendenziell *nichts* ist, was alles letztlich Gott allein zu verantworten hätte, und wenn die Erfahrung der Eigenwirklichkeit der Schöpfung und die Möglichkeiten der Verfügung über die uns füreinander zu sein geschenkte Zeit als unser Leben und angesichts des Todes zu Bewusstsein kommen, dann kann, ja muss, mit historischer Notwendigkeit, die Gegenwehr erwachen, und der moderne Atheismus (als kritische Antwort – sich selbst noch am *Ideal* eines göttlicheren Gottes messend?) erhebt sein Haupt und fordert zur philosophischen und theologischen Auseinandersetzung heraus.

Die von Barth inkriminierten lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche im Ersten Vatikanischen Konzil, die sich vor allem gegen den Atheismus, aber auch *gegen den Fideismus* richteten, gipfelten darin, dass zwischen den beiden ‚Extremen‘ an einer Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis festgehalten wird. Man kann dies als ausdrückliche Anerkennung des Dialogs zwischen christlicher Offenbarungstheologie und Philosophie vonseiten der Offenbarungstheologie verstehen, was daher auch philosophisch von Interesse ist. Daher sollen hier die wich-

156 A. a. O., 409 f.

157 Zur Anbahnung einer korrigierenden Akzentsetzung bei BARTH siehe oben S. 130, Anm. 20.

tigsten lehramtlichen Texte über die Möglichkeit einer (philosophischen!) Gotteserkenntnis kurz vorgestellt (3.1) und in ihrer weittragenden Bedeutung gewürdigt werden (3.2). Dabei dürfte sich herausstellen, dass Barth diese lehramtlichen Aussagen teils unangemessen gewürdigt hat. Auch der Referenztext aus dem Römerbrief, mit Blick auf die umstrittene biblische Begründung „natürlicher“ Gotteserkenntnis, ist aus philosophischer Sicht von Bedeutung (4).

### 3 Zur Möglichkeit einer natürlichen (philosophischen) Gotteserkenntnis nach dem Ersten Vatikanum

#### 3.1 *Vorbemerkungen*

In der »Dogmatischen Konstitution ‚*Dei Filius*‘ über den katholischen Glauben« erklärt 1870 das Erste Vatikanische Konzil (wie schon angeführt<sup>158</sup>) verbindlich: »Wer sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft gewiß erkannt werden: der sei mit dem Anathema belegt.« Für ein genaueres Verständnis dieses gegen die Leugner natürlicher Gotteserkenntnis (und Theologie) gerichteten Kanons ist es wichtig, zu beachten, dass die lehramtlich eigentlich verbindlichen Aussagen der Konstitution *Dei Filius* nicht in den erklärenden Texten der Kapitel, sondern in den den einzelnen Kapiteln nachfolgenden kurzen Kanones formuliert wurden. Diese Kanones sind nicht positiv formuliert, sondern setzen sich von für falsch erklärte theologische und philosophische Lehren ab: ‚Wer das und das ... sagt bzw. leugnet oder nicht bekennt, ist ausgeschlossen.‘ Auch hielten es die Konzilsväter aufgrund der ihnen geläufigen traditionell-thomistischen Position, die zwischen Offenbarungswahrheit und Vernunftwahrheit, Theologie und Philosophie klar unterschied, nicht für notwendig, sich ausführlicher über das Wesen und vor allem das Verhältnis von Glaube und Vernunft auszusprechen, sondern sie beschränkten sich eher restaurativ-apologetisch gestimmt auf die Abwehr dessen, was sie als ‚Irrtümer ihrer Zeit‘ betrachteten.<sup>159</sup> Zudem sind die Konzilsaussagen zunächst und eigentlich in den Innenraum der Kirche gesprochen und erst mittelbar nach außen, sodass sie philosophische Lehrmeinungen nur *mittelbar* betreffen. Hierbei sind die Darstellungen aus ihrem zeitlichen Kontext, dem neuscholastischen Denkstil, sowie aus den Akten der Konzilsgeschichte zu deuten. Was dort gegen die Irrtümer gesagt wird, beansprucht nicht, dass ihre Urheber auch zutreffend verstanden und wiedergegeben wurden. Zeitgemäße theologische und philosophische Irrtümer werden aus der Sicht der Konzilsväter und -theologen verurteilt, was religionssoziologisch wiederum nicht ohne Signifikanz ist.

158 Siehe oben 1. 4.

159 Dazu vgl. H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: »Das 1. Vatikanische Konzil als Höhepunkt der kirchlichen Restauration im 19. Jahrhundert«*, 17–27.

Philosophiehistorisch von Interesse ist, dass zum ersten Mal in der Geschichte der sogenannten ‚ökumenischen Konzile‘ zur Frage der natürlichen bzw. philosophischen Gotteserkenntnis ausdrücklich Stellung genommen wurde, und zwar auf eine nicht formell auf die Frage nach der Existenz Gottes reduzierte Weise. Dabei wurden, was paradox erscheinen mag, auch Nichtglaubende von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, werden doch im 1. Kapitel der Konstitution »*Dei Filius*« der *Atheismus* und verschiedene seiner Hauptformen (*Materialismus*, *Pantheismus*) verurteilt:<sup>160</sup> »Wer den einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn des Sichtbaren und Unsichtbaren, leugnet: der sei mit dem Anathema belegt.«<sup>161</sup> Das ist ungewöhnlich und erklärt sich aus einer von den Konzilsvätern vorgenommenen geistesgeschichtlichen Analyse der Herkunft des sich damals bereits rasant ausbreitenden Atheismus.<sup>162</sup>

Die Verfasser der *Vorrede* zur Konstitution *Dei Filius*<sup>163</sup> behaupteten, dass das sogenannte protestantische Prinzip, welches die lehramtliche Autorität der Kirche durch das subjektive und private Glaubensurteil ersetzte, als Mitursache die Schuld für das Aufkommen atheistischer, materialistischer und pantheistischer Gedanken trage. Die endgültige Fassung vermied, die atheistischen Irrtümer der Gegenwart *direkt* auf den Protestantismus zurückzuführen, stellte aber doch einen ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen den konfessionellen Abspaltungen, und das heißt, zwischen innerchristlichen Vorgängen und atheistischen Positionen fest. Damit rückte der Atheismus in die Nähe einer christlichen Häresie, ja erweckte den Anschein, als sei er äußerster Abgrund alles Häretischen, denn sonst könnte man nicht gegen seine Vertreter das Anathem, den Ausschluss aus der Kirche, verhängen, wie das in früheren lehramtlichen Entscheidungen normalerweise innerkirchlich gegen häretische Auffassungen geschehen war. Möglicherweise dachte man an

160 Zur lehramtlichen Verurteilung des Atheismus vgl. J. FIGL, *Der Atheismus*, 78–83, hier §6, 79: Nach den Thesen eines wichtigen Votums zur Vorbereitung der verurteilenden Stellungnahme zum Atheismus stand es fest, »dass es sich – insbesondere beim System Hegels – um einen ‚maskierten Atheismus‘ (*atheismus larvatus*) handle [was die Verurteilung des Pantheismus im Kanon 3 verständlicher macht], dessen wahrer Charakter sich bei der Hegel’schen Linken, namentlich in Feuerbachs ‚Wesen des Christentums‘ zeige. Das Erste Vatikanum hat also den Atheismus in einigen Erscheinungsformen zur Kenntnis genommen, aber zugleich unter diesem Begriff philosophische Positionen subsumiert, ohne deren Selbstverständnis zu berücksichtigen. Atheismus wurde als der heimliche Grundzug vieler neuerer philosophischer Strömungen vermutet, was trotz der vorgenommenen Differenzierungen auf eine globale Aburteilung hinauslief.«

161 DH 3021: *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit: anathema sit.* Wie die Gottesattribute zeigen, ist streng genommen nur die formelle Leugnung des Gottes der biblischen Offenbarung gemeint.

162 Vgl. dazu J. FIGL, *Der Atheismus*, 78 f.

163 Lat.-dt. abgedruckt bei H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 41–45.

ehemals getaufte Atheisten. Die heute soziografisch erhebbare Tatsache der freiwilligen Kirchenmitgliedschaft von Atheisten war noch außer Sicht.

Die Grundthese einer zum modernen Atheismus führenden Verfallsgeschichte *innerkirchlichen Ursprungs* wird dann im II. Vatikanischen Konzil keineswegs fallen gelassen, sondern unter Einbeziehung der (nicht näher genannten) Religionen unter Hervorhebung der christlichen Religion erweitert. Damit wird jedoch die Bewertung auch eindeutig selbstkritisch modifiziert.<sup>164</sup> Bezeichnend ist es, dass sich diese Vorrede zur Konstitution *Dei Filius* mit ihrer einseitigen Schuldzuweisung an nichtkatholische Konfessionen von Anfang an nicht im maßgebenden Kompendium kirchlicher Lehrentscheidungen (= DH) abgedruckt findet, zumal sie keine definitorische Verbindlichkeit beansprucht und nur die vorherrschende Mentalität der Konzilsväter wiedergibt.

### 3.2 *Atheismus und Fideismus (Traditionalismus)* *als einander berührende Extreme*

Die Hervorhebung einer bestimmten *philosophischen* Position der Gotteserkenntnis vermittelt natürlicher Vernunft in einem ökumenischen Konzil kann, wie die Debatten zeigen, indirekt als Gesprächsangebot auf *argumentativer* Basis gewertet werden, ein Angebot, das angesichts entgegengesetzter, den katholischen Glauben gefährdender Fronten gemacht wurde: auf der einen Seite die rationalistische *Reduktion des christlichen Offenbarungsglaubens auf eine natürliche oder gar sich selbst genügende und antiautoritäre Vernunft* und auf der entgegengesetzten Seite der Fideismus, der die *Vernunft auf den Offenbarungsglauben reduziert*. Unter *Rationalismus* wurde hier der grundsätzliche Vorrang des vernünftig begründenden Denkens gegenüber den Autoritätsansprüchen des Offenbarungsglaubens, der religiösen Tradition und der Kirche in ihrem Lehramt verstanden. Dabei bezog sich das Konzil auf das damals gängige Selbstverständnis neuzeitlicher Philosophiegeschichte als Entfaltung der Autonomie des Selbstbewusstseins und der Vernunft.<sup>165</sup> Für unsere philosophischen Überlegungen ist nicht jede auf dem Konzil bekämpfte Form des Rationalismus oder Semirationalismus wichtig, sondern nur die Auffassung, dass die Auseinandersetzung mit dem Atheismus (als *radikaler* Form eines ‚Rationalismus‘, der eine glaubens- und gottlose Vernunft und Haltung vertritt und alles

<sup>164</sup> Siehe dazu unten Zweiter Hauptteil, 5. 6.

<sup>165</sup> Vgl. H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 60f., 205–215.

,Übernatürliche‘ ablehnt) nicht unter Berufung auf übernatürliche Offenbarung (sowohl als innere gnadenhafte Erleuchtung wie auch als äußere geschichtliche Offenbarung) zu führen ist, sondern dass sie vielmehr auf dem Boden einer vernünftigen, weltzugewandten sowie reflexer Nachprüfung und Vermittlung zugänglichen Erkenntnismöglichkeit auszutragen ist.

Diese *methodische* Anweisung ist äußerst folgenreich, denn damit wird zugleich mit dem ,Rationalismus‘ die entgegengesetzte Position eines christlichen *Fideismus* getroffen, der als irrationale, der Vernunft nicht entsprechende, blindem Glaubensgehorsam verfallene Strömung vom Konzil bekämpft wurde. Der Fideismus vertrat in seiner radikalen Variante eine Glaubensposition, welche jede eigenständige, mehr als passive Möglichkeit vernünftiger Gotteserkenntnis auf philosophischer Basis ablehnte. Er ist ein ,Positivismus‘ von besonderer theologischer Art, der nur übernatürliche Offenbarung anerkennt, die beinahe rein (selbstreferenziell) ,satzhaft‘ verstanden wird bzw. in einer offenbarungsgläubigen Haltung die Voraussetzung aller religiösen und nicht-religiösen Gewissheiten erblickt. Gemäßigt gibt sich der Fideismus, sofern er philosophisch als skeptischer Agnostizismus im Dienste der Offenbarungsgläubigkeit die Möglichkeit einer Gewissheit in Fragen der Gotteserkenntnis negiert.

Das Erste Vatikanum verurteilte auch Abwandlungen eines sich römisch-katholisch verstehenden Fideismus, einen *Traditionalismus*, der in konservativ-antiaufklärerisch gesinnten und von der Französischen Revolution und ihren Grausamkeiten geschockten Kreisen besonders in Frankreich und Belgien, aber auch unter Konzilsvätern Sympathisanten fand.<sup>166</sup> Dieser verfocht, dass metaphysische Erkenntnisse, wie beispielsweise klare und gewisse Urteile über Gottes Dasein, für die individuelle Vernunft eines selbstständig Erkennenden nicht erreichbar seien, sondern sicher nur durch Offenbarung (allenfalls eine Uroffenbarung) gewusst werden könnten. Ihre Vermittlung ist greifbar in autoritativen Bezeugungen der Sprache, des ,Volksgeistes‘, der kollektiven Gemeinvernunft (*raison générale; sensus communis*), nach der ,man‘ eben glaubt, dass ein Gott existiere, sowie der kirchlichen Tradition (mit entsprechenden politischen Forderungen für eine religiöse Sozialisation). In den Debatten des Ersten Vatikanums bezog man sich mehrfach auf entgegenstehende Thesen, die man wie die folgenden den radikal traditionalistischen Theologen zur Unterschrift vorgelegt hatte: »Wir versprechen [...], *niemals zu lehren*, dass man allein mit den Einsichten der rechten Vernunft – ohne Rücksicht auf die göttliche Offenbarung – keinen wirklichen Beweis für die Existenz Gottes liefern kann.« Die-

<sup>166</sup> Zum Traditionalismus vgl. a. a. O., 168–171.

se These wurde 1844 von *Louis-Eugène Bautain* unterschrieben.<sup>167</sup> Die nachfolgenden Thesen richteten sich 1855 *gegen* den Traditionalismus von *Augustin Bonnetty*: »Schlussfolgerndes Denken (*ratiocinatio*) kann die Existenz Gottes [...] mit Gewissheit beweisen (*cum certitudine probare*). Der [Offenbarungs-]Glaube ist [als Antwort] später als die Offenbarung und kann daher nicht in angemessener Weise zum Beweis der Existenz Gottes gegenüber den Atheisten [...] angeführt werden.«<sup>168</sup> »Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voran und führt den Menschen mit Hilfe der Offenbarung und der Gnade zu ihm hin.«<sup>169</sup> Der logischen Ordnung nach, aber nicht rangmäßig, ist die Erkennbarkeit Gottes der (explizit) göttlichen Offenbarung vorgeordnet und nicht nur von ihr abhängig.

Nach dem Gesagten hält das Konzil die fideistische bzw. traditionalistische Position und damit eine rein vom Glauben und der übernatürlichen Offenbarung ausgehende katholische Theologie für völlig ungeeignet, die Auseinandersetzung mit dem Atheismus zu leisten, und delegiert sie deshalb an die natürliche Theologie. Diese teilt einerseits mit den Gesprächspartnern die Verständnisebene und damit die Prämissen des Unglaubens, andererseits ist hierbei die Überzeugung tragend, dass es nur eines rechten argumentativen Vernunftgebrauchs bedarf, um den Atheismus des Atheisten zu überwinden. Wenn das Konzil nun im Kanon 1 zum 2. Kapitel der 3. Sitzung definitiv sagt, *der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft gewiss erkannt werden*, versucht es äußerst vorsichtig zu formulieren und lässt absichtlich vieles offen, das mehr oder weniger umstritten war. Der amtliche Berichterstatter am Konzil (*Vinzenz Gasser*, Fürstbischof von Brixen) sagt präzise: »Der erste Kanon richtet sich gegen die, welche die natürliche Theologie leugnen, das heißt, die sagen [1.], im Menschen liege nicht die Fähigkeit, und [2.] in der natürlichen Ordnung gebe es keine Beweise und Mittel, durch die Gott [3.] mit Gewissheit erkannt werden kann.«<sup>170</sup> Positiv ausgedrückt geht es somit um die Ordnung der ‚Natur‘ als dem Woraus der *menschlichen* Gotteserkenntnis (3.3.2), um die dieser Erkenntnis korrespondierende Fähigkeit als einer *menschlichen* Möglichkeit und Seinsweise (3.3.1) und um die Art ihrer Gewissheit (3.3.3). Darauf ist näher einzugehen.

167 DH 2765: »Nous promettons [...] de *ne jamais enseigner* que, avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu.«

168 DH 2812.

169 DH 2813.

170 Mansi, Bd. 51, Sp. 290: *Canon primus fertur contra eos, qui theologiam naturalem negant, id est qui dicunt, homini non inesse potentiam nec in ordine naturali habere argumenta seu media, quibus Deus certe cognoscendi possit.*



### 3.3 Die natürliche Erkennbarkeit Gottes

#### 3.3.1 Die Ordnung der ‚Natur‘ als das Woraus der Gotteserkenntnis

Vorweg erscheint mir wichtig und wegweisend, dass der natürlichen Vernunft ein Medium der Gotteserkenntnis zugeordnet wird. Sie schöpft einzig und ausschließlich aus dem, was gemacht ist (*per ea quae facta sunt: Röm 1,20*).<sup>171</sup> Damit ist implizit ein natürliches Offenbarsein Gottes, das sich auf die menschliche Vernunft beschränkt, ja *überhaupt der ontotheologische Weg der Gotteserkenntnis insgesamt* zurückgewiesen. Doch dachte niemand, mindestens in dieser Weite, an eine ontotheologische Beweisführung durch reine Vernunft, wohl mangels eines durch *Kant* geweckten Problembewusstseins. Nur sollte nach den Absichten einiger Konzilsväter der ‚*Ontologismus*‘ verurteilt werden, worunter man jenen Weg *natürlicher* Gotteserkenntnis verstand, der ein *unmittelbares*, intuitives Schauen Gottes, gleichviel ob es mehr rational oder mystisch gedeutet wird, annimmt. Doch wurde schließlich für oder gegen den Ontologismus nichts entschieden.<sup>172</sup> Der Erkenntnisweg zu Gott ist hingegen ein *mittelbares* und *vermittelbares* Erkennen, das nach Kapitel 2 seinen Anfang mit der Erfahrung der »geschaffenen Dinge« (*e rebus creatis*) nimmt. Durch sie und in ihnen gibt Gott »als Urgrund und Ziel aller Dinge« (*rerum omnium principium et finis*) sein Dasein und seine Anwesenheit kund, und zwar insofern diese ‚Dinge‘ (*res*) alle, insgesamt, also im Ganzen verstanden, sein Werk und sein Gleichnis sind. »Die Dinge« im Plural können umfassend (auch als transzendente Eigenheiten des Seienden) verstanden werden, umgreifen also Kosmos und Menschenwelt.<sup>173</sup> Über die Art der Vermittlung ist nichts ausgesagt, auch ist keine Einschränkung auf einen ‚kosmologischen Gottesbeweis‘, der von apersonal nivellierten Welt dingen ausgeht, anvisiert.

Durch diese mittelbare Gotteserkenntnis ist nur ausgeschlossen, dass es sich beim natürlichen Licht der menschlichen Vernunft (*naturali humanae rationis lumine*) grundsätzlich um ein bloßes Können und Vermögen einer rein autonomen, isolierten menschlichen Vernunft handelt, wie es, nach *Karl Barths* Kritik, dem ‚gottlosen‘ Menschen als Möglichkeit zur Verfügung stehe. Denn ausdrücklich wird als

171 Das Konzil geht zum Nachweis des Geschaffenseins der Welt nicht vom philosophisch relevanten Weltverständnis aus, sondern begründet die natürliche Gotteserkenntnis durch die Welt theologisch aus der Schrift. Vgl. dazu G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 49.

172 Vgl. H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 129 f., 176.

173 Dem entspricht, dass metaphysische, kosmologische und moralische Gottesbeweise vom Konzilsreferenten Bischof V. GASSER ausdrücklich bejaht werden: MANSI, Bd. 51, Sp. 275 f.

Schriftbeleg Röm 1,20 zitiert, und zwar unter der Annahme, dass dieselbe Sache einer Vernunftkenntnis *aus den geschaffenen Dingen* dort angesprochen wird: »[...] das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut (*conspiciuntur*).« Faktisch war die Kenntnis der Göttlichkeit Gottes »seit Erschaffung der Welt«, also lange vor der geschichtskategorialen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, eröffnet worden. Was Paulus hier wirklich meinte, und was davon allenfalls für eine philosophische Theologie relevant ist, wird noch näher zu bedenken sein.

Die Mehrheit der Kommentare zum Ersten Vatikanum hat m. E. nicht genügend hervorgehoben, dass es sich bei der sogenannten ‚natürlichen‘ Gotteserkenntnis um eine durch das Weltganze und innerweltliche Seiende vermittelte handelt und dass wir gar keinen anderen Zugang zu Gottes Selbstoffenbarung haben als durch unsere Welt, und zwar weil sie Schöpfung ist. Wobei zwischen der Selbstoffenbarung Gottes als der die Schöpfung Schaffende und der Selbstoffenbarung als der sich der Schöpfung im Schaffen selbst Mitteilende unterschieden werden muss. Dass sich »seit Erschaffung der Welt« oder vom Anfang der Welt her Gottes Dasein und seine Göttlichkeit manifestieren, sich enthüllen und offenbaren, wird zu Recht von dem geschichtlich fassbaren Offenbarungsereignis in Jesus Christus unterschieden. Die der Philosophie zugestandene Aufgabe ist daher nicht zu verwechseln mit einer modernen biblischen Schöpfungstheologie, welche eben den philosophisch vermittelbaren Anfang (innerhalb einer jüdisch-christlichen Protologie) offenbarungstheologisch neu bedenken kann, aber doch nicht ohne Rücksicht auf ein ihr immer schon mitgebrachtes Vorverständnis unseres In-der-Welt-Seins, in dem etwas wie eine Verheißung liegt, dass der menschenmögliche und darum auch philosophisch fassbare Erfahrungsweg zur Gotteserkenntnis immer erneut begangen werden kann und wird.

### 3.3.2 Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis

Man könnte sich nun als Philosophierende(r) fragen, was diese trockene Analyse von heute kaum mehr hinreichend bekannten Kontroversen und Feststellungen des Ersten Vatikanums zur Sache der philosophischen Theologie beiträgt. Unbestreitbar geht es im Konzil um Philosophie, deren sachgemäße Vorordnung und methodischer Vorrang im Gegenüber zur Offenbarungstheologie geschützt werden soll. Um das Gesagte besser zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns den Ausgangspunkt: Philosophische Theologie ist gerade aus der christlichen Weltreligion eine erbitterte Gegnerschaft erwachsen. Nehmen wir noch den fideistisch-fundamentalistischen Trend der Gegenwart hinzu, so erscheint es mir äußerst wichtig, zu

sehen, dass und wie philosophische Theologie innerchristlich bis heute ein Kontroversthemata ist und dass insbesondere aus dem Selbstverständnis römisch-katholischer Theologie die Eigenständigkeit philosophischer Theologie als eine Notwendigkeit erscheint und durch bestimmte Erwartungen herausgefordert wird. Die Kenntnisnahme der Verteidigung philosophischer Theologie durch heute noch innerkirchlich verbindliche Konzilsaussagen gegenüber ihrer fideistischen Deklassierung ist daher m. E. von besonders denkwürdiger und wegweisender Aktualität.

Gesagt wurde im Kanon 1 zum 2. Kapitel zunächst nur, dass Gott erkannt werden *kann* (*cognosci posse*). Diese bewusst ungeschichtlich-abstrakte Formulierung untergräbt einerseits auch einen gemäßigten Traditionalismus oder Fideismus, vermeidet aber zugleich andererseits eine lehramtliche Entscheidung über die nur komplex zu klärende historische Faktizität natürlicher Kenntnis von Gott unter den Bedingungen des Sündenfalls. Die Faktizität wurde somit offengelassen, jedoch wurde keineswegs bestritten, dass es eine solche Gotteserkenntnis auch ohne explizite Wortoffenbarung des Alten und Neuen Bundes jemals gegeben habe. Eine solche faktische Kenntnis von Gott, die unverfälscht und echt ist, impliziert gewiss auch die physische und aktive Möglichkeit (antitraditionalistisch, antifideistisch), selbstständig um Gott zu wissen, wobei dieses Können seinem vollen Umfang nach auch noch eines für denjenigen Menschen ist, der von ihm nichts wissen möchte, der eine Gotteserkenntnis nicht verwirklicht, der sich um sie nicht bemüht, sie niederhält, sich verbaut und es darum vorzieht, in Götzenbildungen auszuweichen. Beruht doch auf der physischen (ontologischen) Möglichkeit grundsätzlicher Erschlossenheit Gottes in menschlicher Erkenntnis die moralische des anerkennenden Erkenntnisaktes sowie die Möglichkeit der Verfälschung jener ursprünglichen Erschlossenheit durch Abkehr und Niederhalten. Man kann also auch hier katholischerseits keinen haltbaren Widerspruch zu Karl Barth konstruieren.<sup>174</sup>

Im Hintergrund stand die realistische Einschätzung der *damaligen* Situation. Vermutlich herrschte in einem viel weiteren Umfang, als wir heute denken, ein faktischer ‚Traditionalismus‘ vor, der sich in Hinblick auf die Gotteserkenntnis durch Überlieferung und religiöse Indoktrination fortpflanzte. Eine Festlegung auf faktische Wege der Gotteserkenntnis war somit in der gegebenen Situation riskant und mindestens deswegen nicht angebracht, weil ja bestritten werden konnte, dass der Weg zur Gotteserkenntnis *faktisch* aus den geschaffenen Dingen schöpft; genügte doch einer kleinen Gruppe von Konzilsteilnehmern eine Überlieferung und intensive religiöse Sozialisation, um zu einem Wissen um Gott zu kommen. Zwar stand

174 Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth: »Die Natur im Vatikanum«*, 314–335.

damals für die Mehrheit der Theologen die Möglichkeit eines Erkennens Gottes durch ein Beweisverfahren für seine Existenz fraglos fest,<sup>175</sup> aber genau diese Möglichkeit eines Schlussverfahrens wurde definitiv nicht entschieden. Die Konzilsväter redeten aber beachtenswert zurückhaltend und, wie wir sehen werden, auch in sachlicher Hinsicht offen bleibend nur von der Möglichkeit eines ‚*Erkanntwerdens*‘ Gottes – und nur dieses *cognosci* und nicht ein (darin mitgemeintes) *demonstrari* gilt als theologisch lehramtlich entschieden. Auch blieb undiskutiert offen, ob menschliche Vernunft ein übersinnliches Vermögen des Menschen oder eine Weise, da sein zu können, nämlich konkret leibhaftig in Offenheit zur Welt, meint.

Das Konzil entschied auch nichts direkt darüber, wie die einzelnen Menschen auf natürlichen Wegen zur Erkenntnis Gottes gelangen, »ob [nämlich] die einzelnen Menschen die Kenntnis Gottes aus seiner Kundgabe in der Natur [= geschaffenen Welt] schöpfen oder nicht vielmehr durch die ihnen vorgelegte Offenbarung angeregt werden, Gott zu suchen und Gottes Dasein aus der Lehre der Offenbarung selbst lernen«<sup>176</sup>. Ihrer Natur nach kann sich diese natürliche Erkenntnis ja nicht auf ein originäres Wissen aus der Offenbarung (*revelatio*) in Jesus Christus berufen, ist doch »die objektive Kundgabe (*manifestatio*) Gottes durch die Geschöpfe der menschlichen Vernunft zugeordnet, und diese hat die Kräfte (*vires*), um aus jener Kundgabe Gott erkennen zu können. Hieraus ergibt sich für den Menschen die natürliche Pflicht, wenn die anderen Hilfen (*praesidia*) fehlen, durch diese Kundgabe zur Erkenntnis Gottes zu gelangen«.<sup>177</sup>

Was also nach den Akten des Konzils die natürliche Gotteserkenntnis ermöglicht und begründet, ist »die objektive Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe«. Diese ist von der »menschlichen Vernunft«, welche die »Kräfte hat, um aus jener Kundgabe Gott erkennen zu können«, zu unterscheiden. Die Auffassung des Konzils, dass menschliche Vernunft nur durch Gottes Selbstkundgabe zur Gotteserkenntnis kommen kann – also gilt auch hier selbstredend das Axiom ‚Gott kann nur durch Gott erkannt werden‘ –, widerspricht somit offensichtlich dem Urteil *Karl Barths*, das Erste Vatikanum postuliere eine Gotteserkenntnis aus bloßer Vernunft *ohne Gott*. Die hier angesprochene »objektive Kundgabe (*manifestatio*) Gottes« wird auch im 1. Kapitel der 3. Sitzung zur Sprache gebracht: Gott, »als der Sache und dem Wesen nach von der Welt verschieden [...], und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben [...] hat, um seine Vollkommenheit

175 Vgl. G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 46, 48 ff.; H.J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 177, 202 f.

176 Mansi, Bd. 50, Sp. 76f.: *primam suam cognitionem Dei hauriant ex illa naturae manifestatione [...]*.

177 A. a. O., Sp. 77.

zu offenbaren, durch die Güter, die er den Geschöpfen gewährt«<sup>178</sup> hat, die ganze Welt erschaffen. Dem entspricht (im 2. Kapitel), dass er aus dem, was geschaffen ist, »mit der Vernunft geschaut (Röm 1,19)«<sup>179</sup> werden kann.

Unter der natürlichen Gotteserkenntnis, die der menschlichen Vernunft aufgrund der Selbstkundgabe Gottes (auch bei Nichtchristen wie *Plato, Aristoteles*<sup>180</sup>) aufgeht, wird somit mehr und auch anderes verstanden werden müssen als nur eine theoretisch argumentative Darstellung der Gotteserfahrung durch Gottesbeweise. Sie umfasst nämlich die moralische und persönliche Gotteserkenntnis »mit ihrem praktischen Sinn, in Anbetung und Verehrung und dem Dienst Gottes, indem nach den Akten des Konzils zur natürlichen Gotteserkenntnis wesentlich die Erkenntnis der ‚hauptsächlichen Pflicht gegen Gott‘<sup>181</sup> gehört. Die Erkenntnisweise, die das Konzil meint, ist also vorab die des gewöhnlichen praktischen Lebens, die zu Anbetung und Dienst des einen persönlichen Gottes hinführt, nicht so sehr die wissenschaftliche, die bis zu den letzten theoretischen Aussagen über Gottes Wesen vordringt.«<sup>182</sup>

Gegenüber dem Gesagten bringt der »Antimodernisteneid«, welcher 1910 dem ganzen katholischen Klerus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1967) verbindlich vorgeschrieben wurde und geschworen werden musste, eine einseitig einengende Verschärfung der Lehraussage über die natürliche Gotteserkenntnis. Er besagt ausdrücklich, Gott als »Ursprung und Ziel aller Dinge« könne nicht nur »aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt« werden, sondern er könne vermittels der sichtbaren Werke der Schöpfung sogar »als Ursache vermittels der Wirkungen (*tamquam causam per effectus*) sicher erkannt« und darüber hinaus auf diesem Weg »bewiesen (*adeoque demonstrari*) werden.«<sup>183</sup> Mit dieser Wendung, welche eine objektiv-verbindliche wissenschaftliche Ausarbeitung der Gotteserkenntnis fixiert, tritt die lebensweltliche Möglichkeit einer praktischen, vor- und außerwissenschaftlichen Kenntnis bzw. Erkenntnis Gottes wieder in den Hintergrund.

Lässt man sich als Philosoph auf einen Dialog mit der Offenbarungstheologie ein, so erfahren wir immerhin von ihr, dass jedem Menschen die *Möglichkeit* einer natürlichen Erkenntnis Gottes zugemutet wird, was anthropologisch unleugbar bedeutsam erscheint. Die Frage ist daher: Was bedeutet dies nun wirklich? *Karl Rabner*

178 DH 3001 f.: [...] *est re et essentia a mundo distinctus* [...] *et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* [...] *ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur.*

179 Ebd., 3004.

180 Mansi, Bd. 51, Sp. 417 f.

181 *Collectio Lacensis*, Bd. 7, 133a: *cognoscat officia saltem principaliora erga Deum.*

182 E. PRZYWARA, *Schriften*, Bd. 2: *Weg zu Gott* (1923–1927), 1–120, hier 12 f.

183 PIUS X., *Motu proprio „Sacrorum antistites“* vom 1. September 1910 (DH 3538).

gibt darauf eine Antwort, die innerhalb des Interpretationsspielraums ausdrücklich über das lehramtlich Definierte hinausgeht:<sup>184</sup> Die Behauptung einer solchen Möglichkeit ist doch eine Aussage über die *Wesensverfassung* des Menschen.<sup>185</sup> Gotteserkenntnis kommt nicht »zufällig da und dort« vor, weil sie eben nur selten möglich ist, sonst aber außerhalb des menschlichen Horizonts liegt, vielmehr bestimmt sich aus der dem Menschen wesenseigenen Zugehörigkeit der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis das *Sein* des Menschen. Geschichtlich konkret bedeutet eine solche naturhafte Möglichkeit einer Gotteserkenntnis, dass sie etwas ist, »was zur Verfassung des Menschen gehört auch unabhängig von der Offenbarung und der gnadenhaft den Menschen erhebenden Berufung zu einer Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes, eine Möglichkeit also, die zum Menschen auch dann noch gehört, wenn er als Sünder die Möglichkeit des Vollzugs einer solchen Teilnahme am persönlichen Leben Gottes verloren hat, die darum also auch am Werk ist, wo [immer] und insofern die Philosophie und Religion des Menschen unter dem Gesetz der Sünde stehen«. Dass diese Möglichkeit zur Teilnahme am persönlichen Leben Gottes, auch wenn der Mensch sich die Vollzugsmöglichkeit verbaut, notwendig »in der außerchristlichen religiösen und philosophischen Welt des Menschen anzutreffen sein muß, bloß weil er eben Mensch ist«<sup>186</sup>, ist für eine philosophische Theologie auch in ihrem Verhältnis zu nichtchristlichen Religionen und den Religionswissenschaften fundamental.

### 3.3.3 Gewissheit, nicht Sicherheit der Gotteserkenntnis

Das Erste Vatikanum sagt nur, dass eine (explizite!) Offenbarung in Jesus Christus nicht notwendig sei, um zur gewissen Erkenntnis von Gottes Dasein zu gelangen, wengleich es tatsächlich »der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben ist, dass das, was an göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit (*expedite*), mit gefestigter und unerschütterlicher Gewissheit (*firma certitudine*) und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann«<sup>187</sup>. Angesprochen wird hier im Unterschied zur dogmatischen Definition die *quaestio*

184 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1: *Theos im Neuen Testament*, 91–167, hier 94.

185 Vgl. hierzu die damit übereinstimmende Erklärung des Konzilsberichterstatters V. GASSER anlässlich eines Verbesserungsvorschlages: »In unserer Lehre geht es nicht einfach darum, ob Gott vom Menschen, wie er jetzt ist, mit dem natürlichen Licht sicher erkannt werden kann oder nicht; es geht vielmehr im Allgemeinen um die Grundverfassung der menschlichen Natur (*agitur in genere de conditione naturae humanae*).« *Mansi*, Bd. 51, Sp. 292, vgl. auch Sp. 417.

186 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1: *Theos im Neuen Testament*, 94.

187 DH 3005: 3. Sitzung, Kap. 2.

*facti*, und wegen der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur wird eine *moralische* Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung angenommen. Dass hervorgehoben wird, die erreichbare Erkenntnis sei eine gewisse und auch (was begründbar sein müsste) zuverlässige, richtet sich nicht nur gegen den skeptischen Fideismus des Traditionalismus, sondern auch gegen »den weithin schleichenden Irrtum, es könne das Dasein Gottes durch keine stichhaltigen Gründe bewiesen und darum [...] nicht vernunftgemäß erkannt werden«<sup>188</sup>. Aber über Art und Sinn dieser Gewissheit oder Fundiertheit wird nichts angeführt, ebenso wenig wird behauptet, dass *alles* das, »was an göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist«, auch von *allen* »ohne Schwierigkeit, mit fester Gewissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann«.

Wenn das Konzil von einer Gotteserkenntnis mit fester Gewissheit spricht, so ist damit sowohl eine persönliche Art von Zustimmung (*certitudo assensus*), ein Sichbefinden im unerschütterlich Für-wahr-Gehaltenen, als auch eine erkenntnismäßige Begründetheit in der Sache selbst (*certitudo rei cognitae*) angesprochen, aber es wird nichts über die Art dieser Vernunft- und letztlich Glaubensgewissheit entschieden (*certitudo absoluta* oder *conditionata* usw.). Dass von Gewissheit (*certitudo*) bzw. Vergewisserung und nicht von (beruhigter) Sicherheit (*securitas*) die Rede ist, ist beachtenswert. Umgangssprachlich sind Sicherheit und Gewissheit Synonyme, daher erklärt sich manche Fehlübersetzung.<sup>189</sup> *Gotthold Hasenbüttl* hat diesen Umstand wohl überinterpretiert, macht aber *zu Recht* darauf aufmerksam, dass in *apersonalen* Bereichen der Naturwissenschaften und Technik, der Mathematik und des Versicherungswesens (hinzugefügt müsste u. a. werden: in Recht und Politik) Sicherheit (und Gültigkeit) angestrebt wird. Jedoch thematisiert die hier gemeinte ,Gewissheit‘ eine personale Glaubensbeziehung, sie »gibt es im Bereich der Freundschaft, dort, wo der eine dem anderen vertraut, indem die eigene Evidenz transzendiert wird und man sich auf die Ebene des anderen begibt. Glauben, Vertrauen, Lieben gibt ,Gewissheit‘ und damit die Möglichkeit, sich selbst zu übersteigen auf die Möglichkeiten des anderen hin. Sicherheit hingegen ruht in sich selbst bzw. in dem Material, das zur Verfügung steht. In der ,Gewissheit‘ ist eine Erkenntnis angedeutet, die auf eine Gotteserfahrung zielt, die nicht von der Person des Erkennenden abzulösen ist.«<sup>190</sup>

188 Mansi, Bd. 51, Sp. 39: *Dei existentiam nullis firmis argumentis probari nec proinde ratione certo cognosci.*

189 So in DH 3026. Vgl. A. SCHRIMM-HEINS, *Gewißheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas.*

190 G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos*, 585 f.

Im 3. Kapitel über den der christlichen Offenbarung zugeordneten Glauben (*De fide*) kennzeichnen die Väter den Glauben nur äußerst fragmentarisch.<sup>191</sup> Er bestehe darin, dass »wir mit Unterstützung [besser: unter Anhauch] und Hilfe der Gnade Gottes glauben, dass das von ihm Geoffenbarte wahr ist [...] wegen der Autorität des offenbarenden Gottes«<sup>192</sup>. Dieser Dass-Glaube (*fides quae*) besteht als Glaubensvollzug (*fides qua*) in einem »vollen Gehorsam (*obsequium*) des Verstandes und des Willens«<sup>193</sup>, wie er den ganzen Menschen bestimmt. Der Glaube ist somit nicht als blinde Unterwerfung unter die Autorität eines Funktionärs bzw. Religionsdieners zu verstehen, sondern schließt ein über sich hinausgehendes, transzendierendes Verstehen ein, d. h. die Einsicht in die Autorität eines Bezeugenden: dass dieser sich offenbarende Gott »weder selber irren noch andere in Irrtum führen kann (*nec falli nec fallere potest*)«, also zuverlässig und treu ist. Damit ist der Beweggrund der Glaubenzustimmung bzw. das Formalobjekt des Glaubens angesprochen. Der Glaubensgehorsam soll überhaupt »ein mit der Vernunft übereinstimmender sein (*obsequium rationi consentaneum*)«<sup>194</sup>. Das Gegenüber von totalmenschlichem Gehorsam und Anhauch der Gnade Gottes impliziert eine personale Beziehung, welche die Glaubensgewissheit personal-dialogisch interpretierbar macht. Doch im Kontext der Konzilsaussagen bezieht sich die Glaubensgewissheit vermutlich nur auf das Für-wahr-Halten von geoffenbarten Wahrheiten in einem (satzhaften) Dass-Glauben als dem so genannten Materialobjekt des Glaubens.

#### 3.4 Die unterschiedlichen Erkenntnisordnungen (Vernunft und Glaube)

Im 4. Kapitel der 3. Sitzung »Über Glaube und Vernunft« geht es um »eine zweifache Ordnung der Erkenntnis [...], die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden ist: und zwar im Prinzip, weil wir in der einen [Ordnung] mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit göttlichem Glauben erkennen; [verschieden] im Gegenstand aber, weil uns außer dem, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht bekannt werden

191 Vgl. H.J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 241–252.

192 DH 3008: *Dei aspirante et adiuvente gratia, ab eo revelata vera esse credimus [...] propter auctoritatem ipsius Dei revelantis.*

193 Ebd.

194 DH 3009.



könnten«<sup>195</sup>. Diese doppelte Erkenntnisordnung, die sich wieder zwischen den zwei Extremen des Rationalismus und Fideismus hält, sei nachfolgend schematisch vergegenwärtigt:

Tabelle 1:

Übernatur	Thematische Gegenstände	Natur
Fideismus <—	Verborgene Mysterien Gottes göttlicher Glaube (übernatürliches Licht)	Was die Vernunft erkennt: Gott als »Urgrund und Ziel« natürliche Vernunft (natürliches Licht)
Erkenntnisprinzipien		

*Karl Barth* wollte in dieser zweifachen Ordnung eine Aufspaltung des einen Gottes in einen ,natürlichen‘ und in einen ,übernatürlichen‘ erblicken. Das Erste Vatikanum will »in der noetischen Frage anders vorgehend als in der ontischen, hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes offenbar eine vorläufige Teilung vollziehen, die dann doch unvermeidlich auf eine Teilung auch des einen Gottes selbst hinausläuft«<sup>196</sup>, was freilich nur unter der von den Konzilsvätern nicht geteilten Voraussetzung stimmig wäre, dass eine echte und ursprüngliche natürliche Gotteserkenntnis nicht auf einer Selbstkundgabe Gottes beruhen könnte, sondern bloß einem Erkenntniswillen entspringen würde, der außerhalb eines existenziellen, personalen und überhaupt kerygmatischen Bezugs zu Gott dennoch meint, Gott erkennen zu können.

Der Hauptmangel dieser Aufteilung liegt aus der Sicht Barths überhaupt im Mangel an einer inneren »Zusammenschau«. Die undankbare Aufgabe einer (nachträglichen) Vermittlung gegenüber Radikalismen bringt auf jeden Fall die Gefahr einer eher äußerlichen Vermittlung additiver Art mit sich. So brachte das Konzil neben seiner ablehnenden Stellungnahme zu den Radikalismen eine wenig befriedigende vermittelnde Lösung zustande, aus der man entsprechend einem seit dem Zweite Vatikanum überwundenen Trend damaliger Theologie ein Denken in zwei ,Stockwerken‘ herauslesen kann, mit dem Unterbau einer *reinen*, für sich bestehenden Natur mit ihren reinen Vernunftwahrheiten und einem darauf äußerlich aufgesetzten Überbau von übernatürlichen, reinen Glaubenswahrheiten (Gnadenextrinsezismus).

195 DH 3015.

196 K. BARTH, KD, II/1, 86.

Doch tatsächlich denkt das Konzil anders, zurückhaltender, es vermeidet eine Entscheidung in dieser Richtung, es redet niemals von einer reinen Natur (*natura pura*). Doch indem es vermeintlich wohlausgewogen viel offen lässt, bietet es Missverständnissen neue Einfallstore. So inkriminiert *Barth*, wie gesagt, den Kanon über die natürliche Gotteserkenntnis, weil dort der »eine und wahre Gott« noetisch aufgeteilt wird in einen für jedermann rein natürlich zu erkennenden »Schöpfer« auf der einen Seite und unseren allein im Licht der Offenbarung erkennbaren »Herrn« auf der anderen Seite. Er übersieht, dass alle die Eigenschaften Gottes, die nach dem Konzil Gott durch die natürliche Vernunft zugeschrieben werden können, wörtlich oder gleichwertig dem 13. Kapitel des Buches der Weisheit entnommen sind. Damit wollte man gerade sagen, dass die Vernunft den einen und wahren Gott erkennt und mit dem biblischen Gott Identisches erfasst.<sup>197</sup>

Wenn nun zwischen Natur und Übernatur, Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie unterschieden wird, so wird eben (offenbar ohne hinreichende Thematisierung) aus offenbarungstheologischer Perspektive nur ein wesentlicher Unterschied innerhalb ein und desselben ungeteilten Ganzen und Grundes erblickt; wie anders könnte sonst zwischen Vernunft und Glauben ein gegenseitiges Aufeinander-Angewiesensein, ja eine integrierende Zusammengehörigkeit postuliert werden? »Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es dennoch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glauben und Vernunft geben: denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt.«<sup>198</sup> Glaube und Vernunft können also, aus der Einheit ihres *gemeinsamen* Ursprungs verstanden, »nicht nur niemals untereinander unstimmtig sein, sondern sie leisten sich auch wechselseitig Hilfe; denn die rechte Vernunft beweist die [natürlichen] Grundlagen (*recta ratio fidei fundamenta*) des Glaubens und bildet, von seinem Licht erleuchtet, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen aus; der Glaube aber befreit und schützt die Vernunft vor Irrtümern und stattet sie mit vielfacher Erkenntnis aus.«<sup>199</sup>

Die natürliche Erkennbarkeit der Manifestation Gottes ist als sachliche Vorgabe die nicht instrumentalisierbare unveräußerliche Grundlage des Offenbarungsglaubens. Insofern sie diesem vorhergeht – als spezifisches *praeambulum fidei* –<sup>200</sup>, ist sie *logisch* der positiven übernatürlichen Offenbarung vorgeordnet, was man mit

197 Vgl. dazu J.D. MANSI, Bd. 51, 39f., 291, 422 f.

198 DH 3017.

199 DH 3019.

200 J.D. MANSI, Bd. 51, 39, 123, 142. Vgl. dazu G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 51–54, 473.

Vorbehalten auch eine logische *Voraussetzung* oder transzendente Möglichkeitsbedingung nennen kann. Es ist bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis, so der Konzilsreferent Bischof *Gasser*, »keineswegs eine Ursprungsbeziehung [über die faktische Herkunft dieses Wissens um Gott], sondern eine Ordnungsbeziehung«<sup>201</sup> angedacht, was in Hinblick auf die übernatürliche Offenbarung besagt, dass keine Möglichkeit einer inhaltlichen Ableitung dieser Offenbarung aus der natürlichen Gotteserkenntnis bestehe, sondern vielmehr die natürlicher Erkenntnis zugängliche Selbstmanifestation Gottes für uns offen, einer Erweiterung fähig und ergänzungsbedürftig sei. Das Konzil unterscheidet nur die Kundgabe Gottes als Schöpfer des Menschen (und seiner Welt) von der positiven Offenbarung Gottes an den Menschen; es schließt selbstverständlich keine Zusammenschau aus, obwohl es nirgends ausdrücklich eine solche entfaltet. Es *definiert* nicht, dass die zwei Erkenntnisordnungen auf die angemessenste Weise so aufzufassen wären, als hätten sie zwei unteilbare Objekte: einmal Gott (als der ‚Deus unus‘ einer natürlichen Theologie) in seiner Eigenschaft als Schöpfer und dann zusätzlich und neben dieser Tätigkeit auch noch den dreifaltigen Gott, der sich als Vater und als Wort bzw. als Sohn und als Geist geoffenbart hat. Seine Aussagen sind offen für die weiterführende Überlegung, dass Gott selbst, indem er die Welt (durch Geist und Wort) schafft und zu wirklich selbständigem Sein freigibt, sich seiner von ihm als Urheber kündenden Welt schenkt, offenbart und mitteilt bzw. dass er, indem er den Menschen persönlich ins Sein ruft und ihn zum Sein ermächtigt, sich ihm (auch als sein Schöpfer) persönlich schenkt, selbst offenbart und selbst mitteilt.

### 3.5 Zur Bedeutung der lebramtlich festgehaltenen Möglichkeit natürlicher (philosophischer) Gotteserkenntnis

Die *Dogmatische Konstitution Dei Filius* des Ersten Vatikanums erscheint auch innerkatholisch aus dem heutigen Verständnishorizont *in ihrer methodischen und kategorialen Durchführung* vielfach einseitig und in mancherlei Hinsicht fragwürdig,<sup>202</sup> dennoch gehört die Bejahung einer eigenständigen ‚natürlichen‘ Gotteserkenntnis vonseiten der christlichen Offenbarungsreligion zu den bleibenden Grundanliegen sowie verbindlichen Wegweisungen dieses Konzils. Die positive Einschätzung der die philosophische Theologie (und implizit auch die Philosophie als solche)

201 J.D. MANSI, a. a. O., 272.

202 Aufgelistet bei G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 61–72.

betreffenden Konzilsaussagen über die ‚natürliche‘ Gotteserkenntnis durch *Karl Rahner* kann daher von Interesse sein.<sup>203</sup> Die scheinbare Saloppheit des Textes ist m. E. gerade seine Stärke. Rahner spricht Klartext, verzichtet auf taktische Vorsichtsmaßnahmen.

Rahner weist auf die »Einschätzung« hin, welche der Philosophie und philosophischen Gotteserkenntnis (im weitesten Sinne des Wortes) aufgrund des Ersten Vatikanums zukommen sollte. Genauer betrachtet, entwickelt er bedeutsame Schlussfolgerungen, die bewusst weit über das im Ersten Vatikanum definitiv Gesagte hinausgehen, die aber den Sinn philosophischer Theologie im Lichte der Offenbarungstheologie aufschließen und so eine mögliche Antwort auf die Infragestellung philosophischer Theologie im Namen christlicher Offenbarung darstellen: »Dieses von vielen heute so geschmähte Konzil ist, wenn man es richtig versteht, ein großartiges Konzil gewesen trotz allem Muff, der damals natürlich unter den von ihrer Zeit erschreckten Vätern herrschte, die am liebsten zu den Zeiten vor Aufklärung und Französischer Revolution zurückgekehrt wären. Ein großartiges Konzil. Warum? Weil es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der bloßen Vernunft erklärt hat.«

Das sich hier emphatisch bekundende Interesse ist das des Offenbarungstheologen an der Philosophie, an philosophischer Anthropologie, genauer: am Menschen als möglichem Adressaten der Offenbarung: »Lassen wir bei dieser Erklärung: Vernunft, Beweis, Erkennen, ‚natürlich‘ usw. beiseite. Das alles ist nicht die Hauptsache und nicht der Kern der Aussage. Der Kern ist doch der: Der Mensch hat es unweigerlich, und zwar im voraus zu einer explizit und institutionell verfaßten christlichen Offenbarung mit Gott zu tun. Unweigerlich und bevor einzelne Propheten und Pfarrer an ihn gelangt sind. Und wenn man das nicht deutlich sieht, wenn es der Mensch von heute sich nicht ausdrücklich sagt und die Pfarrer es nicht merken können, nun, dann muß eben [...] das unweigerliche Auftreten Gottes im Dasein des Menschen unter Gestalten und Erfahrungen und Verbalismen geschehen, die uns unbekannt oder ungewohnt sind. Und dann gilt es sie eben zu entdecken. Und nicht sofort über den Atheismus der heutigen Zeit zu jammern. Es gilt dem Menschen zu sagen, wo er in seiner Existenz und in deren ganzer Breite und Tiefe die anonymen Gotteserfahrungen macht, während die expliziten Reden von Gott unter den Christen vielleicht nicht mehr viel von Gott in sich bergen.

---

203 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10: *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, 70–88, hier und im Folgenden 75 f.

Das Erstaunliche am Ersten Vatikanum, mit anderen Worten, liegt darin, daß es ein Geschehen im Menschen anerkennt, das heilsbedeutsam ist (wenn wir es theologisch sagen wollen) und doch unabhängig von Christentum und Kirche unausweichlich und immer gegeben ist. Die berühmte Pascalsche Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi wird gerade nicht gemacht, da der mit dem Licht der Vernunft erkannte Gott genau der ist, der als Gott des Heils in der Fundamentaltheologie und Theologie auftritt, zumal es doch selbstverständlich erscheinen dürfte, daß, wenn es überhaupt eine Gotteserkenntnis mit dem Licht der natürlichen Vernunft geben können soll, diese nicht jene Zufälligkeit haben kann, mit der der Mensch etwas von Australien weiß oder auch nicht weiß.«

Zur geschichtlich vollzogenen Natur (Grundverfassung) des Menschen gehört als wesenzugehörige aktive Möglichkeit der Bezug des Menschen zu seinem Grund und letzten Worumwillen (*principium et finis*), d. h. die Gotteserkenntnis. »Ob diese unausweichliche Gottbezogenheit ‚natürlich‘ ist und ob dieses Natürliche allein für sich jemals auftritt, interessiert uns hier nicht. Das Aufregende dieser Konzilsklärung ist die Behauptung, daß außerhalb des biblischen und kirchlichen Offenbarungsglaubens existenziell Entscheidendes und auch für den christlichen Glauben, trotz seiner sogenannten Begründung in sich selbst, Grundlegendes gegeben ist. Ob damit eine ‚reine‘ Philosophie gleichrangig neben die Offenbarungstheologie rückt oder nicht, ja sogar letztlich gar nicht rücken kann, ist im Augenblick nicht wichtig. Aufs tiefste erstaunlich ist es aber, daß der kirchenamtliche Glaube von sich her demjenigen, was außerhalb des kirchlich reflektierten Offenbarungsglaubens liegt, eine solch fundamentale Bedeutung zumißt.« Damit steht einer weiteren dialogischen Partnerschaft zwischen Philosophie und Theologie nichts im Wege, die aber nicht mit der notwendigen, konstruktiven Funktion der Philosophie innerhalb der Theologie verwechselt werden sollte.<sup>204</sup>

204 G. KRAUS (*Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 464–477, hier 473 f.) meint, dass sich nachbarthianisch ein ökumenischer Konsens für die Notwendigkeit der Philosophie sowie für die bleibenden Grundintentionen der traditionellen natürlichen Theologie innerhalb der Offenbarungstheologie gebildet hätte, der gegen eine autonome, rein natürliche Theologie votiert und statt einer präambulatorischen eine (so der Vorschlag von KRAUS) »verifikativ« zu nennende Funktion innerhalb der Offenbarungstheologie annehmen sollte. Diese Aufgabe vernünftiger Bewahrheitung der Theologie ist dann »keine eigenständige philosophische Disziplin [...], sondern eine Grunddimension innerhalb der ganzen Theologie«. Zu bezweifeln ist, ob diese Amputation eines grundlegenden Teilbereichs der Philosophie wirklich vollen »Ersatz« für natürliche Theologie bzw. philosophische Theologie bieten kann.

Was ergibt sich daraus für das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Philosophie (und mit ihr für die philosophische Theologie)? Nach Rahner implizieren die Aussagen des Ersten Vatikanums, »daß die Philosophie im Grunde eine gleiche – besser vielleicht: gleichgewichtige – Bedeutung hat wie die Offenbarung. Der Schultheologe wird natürlich schreien und sagen, so sei es damals doch von den Konzilsvätern nicht gemeint gewesen, die hätten doch die Autonomie und die Herrschaft über die Philosophie für die Theologie vindiziert [zurückverlangt]. Das alles ist in einem gewissen Sinn richtig. Aber es gibt für das Konzil eben doch ein autonomes Wissen, das für die Bereiche der Theologie von entscheidendem Belang ist und das doch nicht Offenbarungstheologie ist, das einer geschichtlich regionalen Offenbarungserfahrung als das Universale vorausgeht.«<sup>205</sup> Damit ergibt sich etwas für PhilosophInnen überaus Erstaunliches, dass nämlich aus *offenbarungstheologischer* Sicht zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie gerade ein zwar ungleichrangiges, aber *in gleicher Weise gewichtiges* Verhältnis besteht.

Bedenken wir weiter, dass Gotteserkenntnis durch den Menschen, zu dessen Kondition wesentlich das In-der-Welt-sein gehört, nur in der Ganzheit dieses Weltverhältnisses möglich und er in dieser Spannweite seines Wesens erst Hörer des Wortes Gottes ist (und nicht bloß transzendental amputiertes ‚Rumpfsubjekt‘, das als ‚Geist in Welt‘ die Welt vertikal nach oben durchbricht), dann wird für eine jüdisch-christliche Offenbarungstheologie jenes philosophisch entfaltete und immer *fragwürdig* bleibende Vorverständnis vom Menschen wichtig, das den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt und aufgrund eben dieses seines Weltbezugs<sup>206</sup> in einem wesentlich vernehmend-vernünftigen Offensein für den Urgrund seines Daseins im Ganzen erblickt.

---

205 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10: *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, 77.  
206 Siehe oben 3.1.3 a).

#### 4 Philosophische Relevanz des biblischen Zeugnisses einer Gotteserkenntnis außerhalb jüdisch-christlicher Offenbarung nach Röm 1,20

Das Erste Vatikanum verweist anlässlich der Behauptung der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis auf Röm 1,20, und zwar nicht als unmittelbar belegende Quelle für seine Entscheidung, sondern nur als Text der Heiligen Schrift, der die verhandelte Sache, die als ‚natürlich‘ qualifizierte Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (in unlösbarem Zusammenhang mit Vers 1,19), schon angesprochen hat. Der Sinnrichtung nach geht es in der Textstelle jedoch um etwas anderes: Der unmittelbare Kontext (der Verse 18–24 bzw. 32) zeigt, dass Paulus hier keinerlei theoretisches Interesse an der Beantwortung der Frage hat, ob eine ‚natürliche‘ Gotteserkenntnis *möglich* und sogar in der Menschheitsgeschichte *tatsächlich* oder nicht erfolgt sei, sondern er geht auf eine für die persönliche Umkehrpraxis und Befreiung von Sündenmacht notwendige Erkenntnis ein, indem er zu zeigen sucht, aufgrund welchen Verhaltens Menschen (Juden und Heiden)<sup>207</sup> der Sünde verfallen und dadurch in das Geschehen der Zornmanifestation Gottes verstrickt sind. Es sind hier diejenigen Menschen (nicht alle!), insoweit und insofern sie wesentlich »die Wahrheit in unredlicher Weise zudecken und leugnen«. Sie tragen für die Nichtverehrung und Leugnung selbst die Verantwortung und sind dadurch »unentschuldig«, obwohl ihnen Gottes *ewige Macht und Göttlichkeit* aufgrund seiner Schöpfung *tatsächlich* offenbar ist.

Dieses tatsächliche Offenbarsein impliziert für sie etwas, um das es Paulus nicht direkt geht: eine Erkennbarkeit Gottes bzw. ein Befähigtsein zur Erkenntnis Gottes, und zwar auch ohne *ausdrückliche* Offenbarung in Jesus Christus. Die Tatsächlichkeit einer niedergehaltenen Erkenntnis und Anerkennung des göttlichen Gottes impliziert also das im Erste Vatikanum behauptete aktive Können oder Fähigsein zu solchem Erkennen (*cognosci posse*), wie immer diese physische *und* moralische Möglichkeit auch in ihrer Entfaltung und Ausübung behindert sein mag. Im Rahmen einer das Verständnis der Umkehr erweckenden Aufdeckung dessen, was »Gottes Zorn vom Himmel her über jede Art von Ehrfurchtslosigkeit, Ungerechtigkeit und Unredlichkeit von Menschen« (Vers 18ab) eigentlich ist, kann man somit aus dem Paulustext (im Gegensatz zur Interpretation *Karl Barths*) die Annahme einer »natürlichen Gotteserkenntnis« als eine »von der Schöpfung her allen Menschen offenste-

<sup>207</sup> Siehe Röm 1,16c. Dazu vgl. N. BAUMERT, *Christus – Hochform von ‚Gesetz‘: Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes*, 23 f.

hende Möglichkeit« herauslesen.<sup>208</sup> Das bedeutet, dass erst infolge der Welterschöpfung und allein durch sie und nicht neben und außerhalb der Selbstoffenbarung Gottes als Schöpfer der Welt eine ausdrückliche christliche Offenbarung existenziell wahrnehmbar wird.

Nun gibt es neben Röm 1,18–32 eine Reihe alt- und neutestamentlicher Zeugnisse für eine Selbstoffenbarung und Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung, und zwar 1. in Israel, Exil und Diaspora, 2. der »Völker« außerhalb des Volkes Israels – man denke nur an den Zoroastrismus zur Perserzeit – und 3. ohne Bezugnahme auf die besondere jüden-christliche Offenbarung.<sup>209</sup> Hier ist nicht der Ort, sie alle zu würdigen.<sup>210</sup> Doch kommt unter ihnen der Römerbriefstelle besondere Bedeutung zu, weil sie die entscheidendste neutestamentliche Bezeugung für den Fragekreis einer Möglichkeit und Notwendigkeit philosophischer Theologie darstellt. An ihr sind zwar biblische Exegese und Theologie sowie Fundamentaltheologie und Neufassungen des klassischen Traktates *De Deo Uno* in der Dogmatik unmittelbar interessiert, doch würde biblische Offenbarung über die Gotteserkenntnis der Menschen etwas aussagen, dann müsste es sich ja um etwas handeln, das philosophischem Erkennen in seinem eigenen Bereich zugänglich wäre und daher theologische Philosophie nicht unberücksichtigt lassen dürfte – und das sogar dann, wenn die biblische Aussage selbst gar kein Interesse an philosophischer Einsicht als solcher erkennen ließe.

Für ein philosophisch vertretbares Interesse spricht zudem noch ein ganz besonderer Umstand: Ähnliche Gedankengänge wie in Röm 1,18–24 sind nicht nur in späten Psalmen (18,2 ff.; 103,31) und in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Sir 42,16), sondern vor allem im *Buch der Weisheit* zu finden. Und dieses gehört der hellenistisch-jüdischen Umwelt des Apostels an und entstammt der *Begegnung mit griechischer Philosophie* (vor allem mit der stoischen und der Populärphilosophie der hellenistischen Zeit).<sup>211</sup> Es ist im polykulturellen Milieu Alexandrias zwischen dem ausgehenden ersten vorchristlichen Jahrhundert und dem beginnenden ersten

208 U. WILKENS, *Der Brief an die Römer*, 100; vgl. auch sein Plädoyer für die natürliche Theologie in Auseinandersetzung mit K. Barth, 116–121; vgl. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, bekämpft eine vulgäre Zweistockwerklehre von Natur und Übernatur, die annimmt, dass es sich bei der natürlichen Offenbarung um eine dem Ursprung nach andere Offenbarung, eine »zweite oder erste Offenbarung neben und außer der« von Gott her in Jesus Christus gerecht machenden handelt. Zudem sieht die religions- und geschichtsphilosophische Auslegung anders wie das Evangelium »von einer allgemein-menschlichen Warte« aus, was auch heißt, nicht im Jetzt, und daher existenziell belanglos und unpersönlich (27 f.).

209 Zur ersten Orientierung vgl. zusammenfassend G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, 392–406.

210 Zur biblischen Schöpfungstheologie siehe auch im nachfolgenden Halbbd. II/2, 6.4.

211 Vgl. F. RICKEN, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weisb 13–15?*



nachchristlichen entstanden. Theologen der christlichen Offenbarung sind damit vor die Frage gestellt, ob ihnen eine radikale Enthellenisierung der christlichen Botschaft noch ratsam erscheint, wenn sie griechische Weisheit in die jüdisch-christliche Weisheit eingeborgen vorfinden.<sup>212</sup> Philosophierende könnten dagegen Winke, die ihnen in Heiligen Schriften – auch wenn sie nur apokryph sind – erteilt werden, dankbar aufnehmen. Paulus selbst war als hellenistischer Jude schon in der Diaspora zu Tarsos und dann erneut durch seine Verkündigung vor die Frage einer Gotteserkenntnis der »Völker« (Stoa) gestellt und nachdenklich geworden. Seine Antworten finden wir nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern bereits in seinen Briefen, vor allem im ersten Kapitel des Römerbriefes. Hier sagt er:

<sup>18</sup>Offenbart wird (der) Zorn Gottes vom Himmel [her] gegen jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten,

<sup>19</sup>da ja [für solche Menschen] das Erkennbare des Gottes [und Ursprungs unseres Herrn Jesus Christus] offenbar ist unter ihnen, denn der Gott offenbarte (es) ihnen.

<sup>20</sup>Wird doch infolge der Schöpfung der Welt aufgrund dessen, was er geschaffen hat, das [an sich] Unsichtbare als Erkennbares angeschaut [wahrgenommen], [nämlich] seine ewige Kraft [Macht] und Göttlichkeit, auf dass sie unentschuldig sind,

<sup>21</sup>da sie ja, kennend den Gott, nicht wie Gott (ihn) verherrlichten oder dankten, sondern sie wurden zunichte gemacht (eitel) in ihren Überlegungen, und es wurde in ihrem unverständigen Herzen finster.

<sup>22</sup>Behauptend, weise zu sein, wurden sie töricht

<sup>23</sup>und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit (der) Gleichheit [dem Abbild] (der) Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßlern und Kriechtieren.<sup>213</sup>

212 Ein zu überbrückender Graben im ökumenischen Gespräch ist die Tatsache, dass die Kanonizität des Weisheitsbuches nur katholischerseits, nicht aber evangelischerseits anerkannt wird. Weisheit 13,1–9 impliziert »deutliche Anfragen an eine radikale Ablehnung jedweder Natürlichen Theologie, wie sie in der protestantischen Theologie eine [...] Tradition hat«, so P. MÜLLER, *Weisb 13,1–9 als »locus classicus« der Natürlichen Theologie*, 407.

213 Übersetzung *Münchener Neues Testament*, 297.

#### 4.1 Zur Textauslegung von Römer 1,20<sup>214</sup>

Vers 18: Es geht von hier ab bis Vers 32 um die Weckung des Verständnisses für die Notwendigkeit der Offenbarung der rechtfertigenden, d. h. lebensfreundlichen und befreienden Gottesgerechtigkeit in Jesus Christus gegenüber allen Menschen, die unter der Sünde stehen – gegenüber den Juden und Völkern, Weisen und Ungebildeten.<sup>215</sup> Denn *diese* halten die Wahrheit (ἀλήθεια), die unverborgene Erschlossenheit der *Zuneigung und Bundestreue Gottes*, nieder, indem sie diese als Besitz festhalten (κατέχειν). Sie halten sich für die Herren der Wahrheit und verkehren sie in Ungerechtigkeit, was erst Scheinfrömmigkeit und dann Unmoral zur Folge hat.

»Offenbart wird (der) Zorn Gottes vom Himmel her.« Offenbart wird gegenwärtig<sup>216</sup> vom Himmel her. Aber wird der Zorn als Affekt, den Gott hat, geöffnet, oder muss der Zorn Gottes nicht eher als *Kebrseite* (Schatten) *seiner liebenden Zuwendung* den Sündern als »Zorn« erscheinen?<sup>217</sup> Dann würde die Gottlosigkeit selbst mit allen ihren Folgen offenbaren, was »Zorn Gottes vom Himmel her« ist. Angesichts der unverbrüchlichen Zuneigung Gottes, der den Sünder im Dasein erhält, bringt dessen selbstverschuldete Abwendung von der Quelle seines Daseins ontologisch notwendig eine Widersprüchlichkeit und unerträgliche Zerrissenheit in sein Dasein, die *insofern* konditional zu Recht auf Gott zurückgeführt werden kann. Doch ist dieser Zorn oder Unwille an sich keine Emotion Gottes, sondern eine, wie sich zeigen wird, der Gottlosigkeit entspringende und entsprechende, weltimmanente Manifestation Gottes. Sie besteht im fluchwürdigen Zustand der Menschen, die ihr Dasein im Selbstwiderspruch vollziehen, den sie daher als ‚Selbstbestrafung‘ vollstrecken.

Zorn oder Unwille ist eine Gestalt des Übelnehmens, und zwar ein Aufgebrachtsein über ein Übel. Als Affekt überfällt er einen anfallsartig, fällt er einen blindlings an, affiziert er einen. Als einen überwältigende Macht, welche das Dasein wie eine Gewitterstimmung ‚vom Himmel her‘ durchzieht, kann er wie ein fremdes Wesen erscheinen, das von einem Besitz ergreift. Ist Hass die Verkehrung leidenschaftlicher

214 Zum Folgenden wird bevorzugt herangezogen vgl. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, sowie DERS., *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*.

215 Vgl. Röm 1,14.16c; 2,6–25; 3,9c.23a; N. BAUMERT, *Christus*, Juden (zuerst) und (ebenso) Völker (Griechen), 23 ff., 34 f., 59 u. ö.

216 Was nicht ausschließt, dass dieses Offenbarwerden als »Zorngericht« eschatologisch zu verstehen ist. Zu alternativen, auf einen »Zeitpunkt« fixierten Deutungen (gewesen oder gegenwärtig oder futurisch) vgl. F.W. HORN, *Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes und die vergänglichen Bilder der Menschen*, 45 f.

217 Zur Gesamtproblematik einer hermeneutisch verantwortbaren Rede vom Zorn Gottes, besonders biblisch gut fundiert, vgl. J.-H. TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*.

Liebe, so gehören Zorn und Wut, die sich gegen ein Übel entladen, zum Hass. Zorn kann chronisch als Groll, Gereiztheit und Reizbarkeit auf der Lauer liegen, bis er wieder aufwallt. Er muss nicht wie der Hass auf Vernichtung aus sein, sondern kann auch ,gerecht' sein, wenn er im Licht der wieder zu gewinnenden sachentsprechenden Vernunft dem Übel vorübergehend verhältnismäßig angemessen war.

Unterstellt man Gott, dass ihm emotional über das Übel übel und er zornig wird und dass seine Liebe eine leidenschaftliche ist, die sich in Hass verkehren kann, dann stellt man ihn ungöttlich als Seiendes vor. Nicht er, sondern vielmehr wir sind es, die uneins mit uns selbst und der Quelle unseres Daseins in gewalttätig aufgebracht Gemütsbewegung nicht mehr recht ,beieinander' sein können. Um im vielbemühten Bild des ,Gerichtszornes' zu bleiben: Man erwartet von einem gerechten Richter, dass er *sine ira et studio*, also frei von Vorurteilen, Affekten und Leidenschaften, ist. Dagegen fühlt sich der reuelos verstockte Angeklagte bedroht und geradezu paranoid von Flammenblicken verfolgt; er ist aufbrausend und im Zorn entbrennend. Ist hier von Gottes Zorn die Rede, so ist dieser Zorn als die andere, die *irdische* Schattenseite der ins Sein freigebenden Liebe Gottes zu verstehen. Unser Verhältnis zu Gottes Daseinsbejahung und Wohlwollen muss in Abkehr von ihm notwendig als Gottes zorniger Unwille erscheinen. Gottes Zorn ist also als Manifestation Gottes ein der Menschenwelt immanentes Phänomen, und zwar als eine Auswirkung immanenter Gerechtigkeit, von der *einsehbar* ist, wie sie zur Zerrüttung zwischenmenschlicher Beziehungen führt. »Der Zorn ist identisch mit der vollen Respektierung jenes menschlichen Tuns, das sich gegen Gott wendet und zur völligen Verkehrung der zwischenmenschlichen Beziehungen führt. [...] Die Botschaft von der grenzenlosen Liebe wirkt als Gericht in der Welt, weil sie die Menschen zutiefst mit sich selber konfrontiert.«<sup>218</sup>

Stehen nach Paulus *alle* Menschen (Juden und Hellenen) unter der Herrschaft der Sünde (Röm 3,9–20b), so ist das pauschalierend gesagt, ohne auf gravierende Unterschiede in der Schwere einzelner Sünden einzugehen<sup>219</sup> oder gar unter Entwertung aller Bemühungen um Gerechtigkeit, die ihnen als Chance angeboten und geschenkt ist. Persönliche Tatsünde und gesellschaftliche Tatsphäre (,strukturelle Sünde') werden in eins gesehen. Dass es hinsichtlich dieser allgemeinmenschlichen Sündhaftigkeit auch Unmündige oder Kranke gibt, wird nicht einmal angedacht. Es

218 R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, »Der Zorn Gottes« (auch zu Röm 1,24), 219–224, hier 220 und 222.

219 Vgl. N. BAUMERT, *Christus*, 25: Paulus urteilt nicht über einzelne Menschen. »Er sagt dort nicht, wie groß oder wie gering jeweils die Sünde des Einzelnen ist, vor allem da jeder in einen Stamm und ein Volk eingebunden ist, sondern sagt nur generell, dass alle Menschen Sünder sind.«

dürfte selbstverständlich sein. Über Heil oder Unheil einzelner Heiden wird kein Urteil abgegeben, denn es wird gar nicht nach dem Schicksal einzelner vor- und außerchristlicher Heiden (z. B. *Job*) oder der Heiligen Israels (z. B. *Johannes der Täufer*) gefragt, sondern nach der Mitverantwortung und Schuld der beiden Gruppen vorchristlicher Menschheit, der Hellenen und Juden. Hierbei ist der positive Unterton von Röm 2,10–16 (vgl. Apg 10,34f.) zu beachten, der herausstellt, worauf es im Blick auf das Endurteil letztlich ankommt: »Herrlichkeit aber und Ehrerbietung und Friede jedem, der das Gute tut, einem Juden zuerst wie auch einem Hellenen; denn nicht gibt es ein Ansehen der Rolle [die jemand spielt] bei Gott.«

Es kommt also darauf an, dass die Menschen gerecht sind: Heiden, die im Gegensatz zu den Juden keine besondere Offenbarung (das »Gesetz«) haben, d. h. das mosaische Gesetz nicht hören, sondern »Täter [des diesem mosaischen Gesetz entsprechenden] Gesetzes [sind], werden gerecht gesprochen«. Die Begründung, die Paulus für die Hellenen gibt, ist für unsere Fragestellung nach der natürlichen Gotteserkenntnis höchst bemerkenswert und sei hier, das Folgende vorwegnehmend, angesprochen: Die Heiden können »von Natur aus« (φύσει), d. h. »auf Grund ihres Menschenwesens«, <sup>220</sup> das Gesetz erfüllen, weil sie »sich selbst Gesetz« sind; es ist »in ihre Herzen ‚geschrieben‘, [was] ihr Gewissen mitbezeugt« (vgl. Röm 2,13–15). Der Anspruch zur Erfüllung des Gesetzes hat seine Offenbarkeit nicht kurzschlüssig aus einer heteronomen Willenskundgebung Gottes, sondern aufgrund der Offenbarkeit der menschlichen Physis, die im Herzen ihre weltoffene Mitte besitzt und die den praktischen Anspruch, im Guten ganz selbst zu sein, durch das Gewissen mitbezeugt (miterschließt, mitoffenbart). Auf diese *Herzenerkenntnis* wird noch einzugehen sein, denn aus ihr heraus enthüllt sich den Menschen, was sie wesensmäßig von Gott her und auf ihn hin zu sein vermögen und was ihnen als Geschöpfen Gottes zu sein gegeben ist (4.2.3).

Vers 19: Was von Gott ohne (die) besondere Offenbarung an die Juden (das mosaische Gesetz, die Thora) erkennbar ist, das ist den anderen Völkern aus einem Offenbarungsgeschehen durchaus zugänglich, »es liegt offen vor ihnen« (*N. Baumert*). Und zwar unter ihnen, bei ihnen und in ihnen. Gemeint ist nicht tautologisch, was von Gott erkennbar ist, ist ihnen erkennbar, sondern was von ihm selbst her das für uns Erkennbare ist, ist offenbar.<sup>221</sup> Die Menschen stehen also durchaus in der erkennbaren »Wahrheit« (vgl. 1,25), d. h. der Unverborgenheit, der Offen-

220 O. KUSS, *Der Römerbrief*, 73; vgl. 72–76: Der Anklang an griechische (stoische) Philosophie ist evident.

221 H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 52.

barkeit Gottes, auch wenn sie diese in Gottlosigkeit niederhalten. Gott selbst ist es, der sich zu erkennen gibt. Die Erkenntnis Gottes gründet daher in der Selbstoffenbarung Gottes. Aber wenn Gott selbst dieses von ihm für uns Erkennbare erscheinen hat lassen, sodass es uns offenkundig und bekannt ist, so erhebt sich sofort die Frage: Auf welche Weise hat er sich zu erkennen gegeben und welche Weise des Zugangs zu dieser Erkenntnis kommt (dadurch) dem Menschen zu?

#### 4.2 Das verstehende ‚Wahr-nehmen‘ als Weg der Gotteserkenntnis

Vers 20: Die sichtbare Welt (Himmel und Erde) ist dem Menschen der Weg zur Erkenntnis Gottes, weil sie von einem Schöpfer Zeugnis ablegt und daher als Schöpfung Gottes verstanden wird. Das »Unsichtbare« Gottes steht im Plural; es »weist auf die allumfassende Fülle seines Wesens hin«<sup>222</sup>. Genau dies, d.h. Gott an sich in seiner Unsichtbarkeit, vielfachen Entzogenheit und Unverfügbarkeit für ein menschliches Erkennen, ist es, das »geschaut« (καθορᾶται) wird in einem Sehen und Wahrnehmen, das verständig und einsichtig (νοούμενα) ist, ja überhaupt das gesamte menschliche Verhalten auf personale Weise persönlich in Anspruch nimmt. Dabei führt kein Weg zu Gott an der Welt vorbei, sondern an seinen Werken (ποιήματα) und durch sie ist Gott den Menschen offenbar. Die Werk-Metapher meint eben so sehr ein Handeln Gottes wie seine schöpferisch-urhebende Tat, die als Sichereignenlassen ein ‚Hervor-rufen‘ und damit ein Wortgeschehen (*dābār*) ist. Wie groß muss von diesen ständig hervorgebrachten Schöpfungswerken gedacht werden, wenn diese seine ewig überlegene Schöpfermacht, oder richtiger: die *Göttlichkeit Gottes* in schenkender Güte, denkend wahrzunehmen gestattet?

Aber auf welche Weise wird die Einsicht gewonnen? Wie ist das denkende ‚Wahr-nehmen‘ eingehender zu verstehen? *Otto Kuss* versucht den Erkenntnisvorgang folgendermaßen näher zu beschreiben:<sup>223</sup> »Das Sehen, von dem gesprochen wird, ist nicht ein Sehen mit leiblichen Augen, so wenig dieses Sehen für das In-Gang-Setzen des ganzen Erkenntnisprozesses entbehrt werden kann, sondern es ist wesentlich ein Sehen mit dem Auge des begreifenden Denkens (νοῦς).« Das Sehen wäre also ein Sehen mit dem Auge des Geistes im Unterschied zu sinnlicher Gesichtswahrnehmung, ein Sehen, das die Leibhaftigkeit des eigenen Anwesendseins und des Weltaufenthaltes ausblendet. Somit hätten wir es mit einem *rein* intellektu-

<sup>222</sup> Ebd.

<sup>223</sup> O. Kuss, *Der Römerbrief*, 36f.

ellen Vorgang, mit begrifflicher Spekulation, zu tun, die einem metaphysischen Bedürfnis oder Interesse folgt, denn *Kuss* sagt: »Der Mensch [...] kann die ihm durch die Sinne vermittelte Welt der Erscheinungen nicht einfach hinnehmen, sondern muß nach Ursache und Urheber fragen und vermag dabei den Bereich des Sichtbaren zu überschreiten.« Dann durchdringt die intellektuelle, unsinnliche Anschauung die »bunte Fassade«, die sich den Sinnen präsentiert, und erblickt dahinter den unsichtbaren Wirker. Gegen diese verbreitete Deutung können sowohl vom Text als auch von der Sache her verschiedene Einwände erhoben werden.

Werden die uns welthaft begehrenden Seienden Werke bzw. Hervorbringungen (ποίηματα) genannt, dann müssten wir schon um jemanden wissen, dessen Werke sie sind. Wie können wir um Gottes Anwesenheit als Schöpfer wissen? Aus der in der Erfahrung des Seins des Seienden miterfahrenen Herkunft? Oder unterschiebt man den Seienden nachträglich und hinterrücks, sie seien die sichtbaren Werke des Gottes, um dann für sie auf einen unsichtbaren Werkmeister denkerisch zu *schließen*? Genau dieser Zirkelschluss, der die Welt zur Schöpfung erklärt, wodurch sie folgerichtig einen Schöpfer haben muss, wird bei *Kuss* dem Paulus-Text unbeabsichtigt unterstellt. Wenn jemand die Welt, wie sie ist, nicht hinzunehmen vermag und über sie hinaus einen unsichtbaren Wirker postulieren muss, dann beweist dies sachlich gesehen wohl nur, dass *er* ein metaphysisches oder ein religiöses Bedürfnis hat, das er befriedigt sehen will.

Gegenüber dem *abstrakten* Gedanken der Verursachung hat schon *Romano Guardini* in seinen »philosophischen Erwägungen zum Römerbrief 1,19–21«<sup>224</sup> herausgearbeitet, dass es das Geschaffensein der Dinge und der Welt ist, das gesehen werden kann, und mit ihm die »ewige Macht und Göttlichkeit«. Guardinis anagogische Phänomenologie geht vom Menschen, der im Sehen lebt, aus: »Der Wesensakt des Auges besteht darin, das im Unmittelbar-Gegebenen erscheinende Eigentliche aufzufassen.«<sup>225</sup> Die Dinge sollen mit allen Sinnen »in ihrer ganzen Erscheinungspotenz aufgefaßt werden«<sup>226</sup>, wobei das Auge »einen eigentümlichen Vorrang der Verständlichkeit«<sup>227</sup> besitzt. Wir erblicken die »Sinnerscheinung im Gegenstand«, die »Bedeutungsgestalt« der Dinge, die »individuelle Lebendigkeit« der Pflanzen und Tiere (d. h. deren »Seele«) und noch viel mehr das Seelisch-Eigentliche im Antlitz des Menschen als etwas, das als an sich Unanschaulbares in die Anschaulbarkeit des unmittelbar Gegebenen hervortritt und damit gesehen werden kann. »Ja mir

224 R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*: »Das Auge und die religiöse Erkenntnis«, 11–35.

225 A. a. O., 19.

226 A. a. O., 34.

227 A. a. O., 14.

scheint, wenn ich auf einen Menschen blicke, sehe ich seine Seele sogar noch früher, jedenfalls stärker, maßgebender als seinen Körper. Diesen sehe ich überhaupt nur in ihr, von ihr durchschienen, durchmächtig, charakterisiert.«<sup>228</sup> Das Sehen steht unter dem (sittlich-geschichtlichen und nicht naturhaften) Anspruch, »das jeweils Eigene der Erscheinung freizugeben«<sup>229</sup>.

Das Gesagte gilt nun in analoger Weise für die Dinge der Welt. Ihre unmittelbare Erscheinung sagt mehr, als sie sind, und weist zurück auf etwas Tiefvertrautes und Geheimnisvolles, ohne das die Dinge nicht wären und das, obgleich die Dinge es nicht sind, doch in die Dinge hineingehört. »Dieses hinter der jeweiligen Eigentlichkeit liegende Ur-Eigentliche und All-Eigentliche ist die religiöse Wirklichkeit. Es ist Gott. Genauer gesagt: Gottes Schöpfermacht. Noch einmal genauer gesagt: die Tatsache, daß die Dinge geschaffen sind.«<sup>230</sup> Das Geschaffensein wird nicht zu den Dingen hinzugefolgt, sondern ist »ein Charakter, eine Art, da zu sein, die sich durch sich selbst, mitten in allen sonstigen Bestimmtheiten, kundgibt«. Erst diese Erfahrung gibt dem Gottesbeweis seine Grundlage.<sup>231</sup> Damit wird keineswegs einem eigentlichen Schlussverfahren in der Gotteserkenntnis Sinn und Berechtigung abgesprochen, insofern dieses das in ursprünglicher Erfahrung als Ursprung Sichzeigende und Miterfahrene aufschließt und mitschauen läßt.

Auch im Sinne biblisch-semitischer Anthropologie kann angenommen werden, dass das »verständige Schauen« ein gesamt menschlicher Vorgang mit allen Sinnen und durch alle Sinne hindurch ist, eine Epiphany in konkreter sinnhafter Gestalt, die den Menschen zuinnerst (im Herzen!) berührt und ihm in der Offenständigkeit gesamt menschlichen Vernehmens aufgeht. Der Mensch existiert leibhaftig in seiner Wahr-Nehmung nicht unter dem Niveau seiner Vernunft oder seines Willens.

228 A. a. O., 18.

229 A. a. O., 22.

230 A. a. O., 23.

231 A. a. O., 28. Schwachstelle der Argumentation GUARDINIS, die seiner Grundintention keinen Abbruch tut, dürfte die Annahme sein, dass das Eigentliche als an sich Unsichtbares auf die Weise eines Ausdrucks geschehens in die Unmittelbarkeit des sinnlich Gegebenen vorgetragen werde. »Ausdruck« aber bedeutet, daß das an sich Unanschauliche in die Anschaulichkeit vorgetragen, das Eigentliche nicht nur signalisiert, sondern ins unmittelbar Gegebene übersetzt wird und nun eben gesehen werden kann.« (17) – Durch Ausdruck deutet man ein *Phänomen* immer noch nachträglich als wahrnehmbare Äußerung, die auf ein hinter dem Körperlichen stehendes Eigentliches (Inneres, Seelisches, Subjekt) verweist, von dem man vermutet bzw. annimmt, dass es im anderen seiner selbst den Ausdruck bewirkt. Doch eher als das Ausdrucksphänomen kommt als ursprünglicher Grundzug des Erscheinens von Phänomenen das weltbezogene *Anwesen* des Anwesenden in der ihm eigenen Bedeutungsfülle in Frage. Da bringt immer und jeweils etwas (das Wesenhaft-Eigentliche) sich selbst zum Schein und erscheint als solches, d. h. es wird offenbar, wenngleich es die Offenbarkeit des Verborgbleibenden sein mag.

Geist (Ich) und Sinnlichkeit sind nicht geschieden und wie im vulgären Platonismus stockwerkartig übereinandergestellt. Der Mensch ist auch nicht beschränkter ‚Geist in Welt‘, weil auf die Rezeption durch das Sinnliche angewiesen. Das Sichtbare ist ihm nicht bloß Anreiz, Anlass oder Mittel, durch das hindurch sich geistige Erkenntnis ihr Übersinnliches vermitteln könnte, sondern Bekundung und Ort der Miterscheinung des im Hervorbringen selbst überall Gegenwärtigen.<sup>232</sup>

Ohne Bezugnahme auf Guardinis Deutung nimmt auch *Ulrich Wilckens* in Absetzung von Kuss an, dass das Unsichtbare durch ein »vernünftiges Wahrnehmen« im Sichtbaren geschaut wird. Ein *Rückschluss aus* den Werken auf einen Künstler, der sie gemacht hat, kommt exegetisch nicht infrage, da von einem Wahrnehmen Gottes eben *in* seinen Werken (*dativus instrumentalis*) die Rede ist. Die Werke sind also nicht Werke irgendeines Wirkers, sondern »als Werke Gottes gemeint, dessen schöpferisches Handeln als ihre Wirklichkeit in ihnen präsent ist, so dass der vöç in ihnen eben dieses Handeln Gottes gewahrt«<sup>233</sup>.

### 4.3 Welt als Offenbarkeit der Göttlichkeit Gottes

Aber was wird denn nun eigentlich »unter [den Menschen] offenbar«, sodass es allen unverhüllt zugänglich ist? »Seine ewige Macht und Göttlichkeit« und nach Vers 23 auch seine »Herrlichkeit«: die überwältigend-anziehende Schönheit. Diese ist an sich »unsichtbar« und daher nicht unmittelbar zugänglich, jedoch erfahrbar in den Werken und als seine Werke. Sie scheint auf in den heiligen Machtatzen und Hervorbringungen. Man könnte hier an Naturereignisse denken, etwa Deuterocesaja (40,26): »Erhebt eure Augen zur Höhe und seht: Wer hat diese geschaffen? Er, der [...] sie alle mit Namen ruft«, ins Dasein ruft, d. h. ins Dasein ruft, auf dass sie seien. Man könnte hier einen kosmologischen Gottesbeweis anklingen hören, doch ist wohl dort, wo die Schöpfung in ihre äußerste Wirklichkeit gekommen ist, der ausgezeichnete Ort der Erfahrung Gottes – und das ist nach dem Schöpfungsbericht der Mensch. Der Mensch als *Ikone* und Gleichnis Gottes ist der Mensch in der fruchtbaren Einheit von Mann und Frau, der Mensch als in Freiheit herrschender ... Insgesamt kann gesagt werden, dass Gott sich selbst im »Machtglanz« (doxa; 1,23) offenbart, der seine Welt als Schöpfung erweist: »Die-

<sup>232</sup> Vgl. dazu R. GUARDINIS philosophische Erwägung zum Römerbrief 1,19–20, in: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, 11–35; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 47–66.

<sup>233</sup> U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 106.



ser ‚Machtglanz‘ strahlt mit, in und aus dem Geschaffenen, und eben darin eröffnet sich der Schöpfer und *gibt* Gott sich zu erkennen.«<sup>234</sup>

Gehen wir also nochmals auf den ursprünglichen religiösen Bezug ein, in dem der Mensch vor Gott steht, so beansprucht er den ganzen Menschen, sein Denkvermögen, seine Fantasie, seine Wahrnehmung, in einem Höchstmaß an Offenheit zur Welt, die, wenn sie nicht an sich selber Enthüllung der Göttlichkeit Gottes sein dürfte, doch nie gestatten würde, dass wir durch bloßen Analogieschluss von unten zu Gott vordringen, und zwar in dem Sinne, dass wir etwas Sichtbares nachträglich zu seiner Sichtbarkeit als Werk auslegen, um so zu einem unsichtbaren Hersteller aufzusteigen. Es ist nun gerade nicht die sinnliche Fassadenhaftigkeit der Welt oder unsere Ohnmacht und Vergänglichkeit, die uns wie durch einen Schleier ins Übersinnliche hindurchblicken lässt. Bei einem solchen Entwurf des Weges zum Schöpfer würde bloß etwas am Menschen und in ihm beteiligt: sein spekulativer Intellekt. Es geht vielmehr um eine den ganzen Menschen umfassende Erfahrung, die den ganzen Menschen durch seinen Weltaufenthalt ergreift. Die Mächtigkeit und Herrlichkeit seiner Welt geht ihm auf, als die Offenbarkeit des an sich verborgenen und unbegreiflichen Geheimnisses, als Gottes »ewige Macht sowohl als seine Göttlichkeit«.

Höchstwahrscheinlich hat Paulus für Röm 1,19–32 direkt aus einer Quelle geschöpft, die ihm aus dem Denken des hellenistischen Judentums seiner Zeit gegenwärtig war: das alexandrinische Buch der Weisheit (13, 1–7).<sup>235</sup> Dieses wird in der katholischen Exegese als *locus classicus* der natürlichen Theologie angesehen und muss schon deswegen in unsere Untersuchung einbezogen werden:<sup>236</sup>

<sup>1</sup>Töricht waren nämlich alle Menschen von Natur aus (φύσει), bei denen die Unkenntnis Gottes war. Aus den guten Dingen, die man sieht (τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν), vermochten sie nicht den Seienden zu erkennen (εἰδέναι), noch erkannten sie den Kunstschaffenden (τὸν τεχνίτην), indem sie sich den Werken zuwandten.

<sup>2</sup>Hingegen Feuer, Wind, flüchtige Luft, Sternenkreis, gewaltige Wasser oder Himmelsleuchten, die Herren der Welt, hielten sie für Götter.

234 H. SCHLIER, *Das Erkennen Gottes aus den Briefen des Apostels Paulus*.

235 O. KUSS, *Der Römerbrief*, 31; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 96 f.

236 Vgl. P. MÜLLER, *Weish 13,1–9 als »locus classicus« der Natürlichen Theologie*.

<sup>3</sup>Wenn sie schon, durch deren Schönheit entzückt, diese für Götter hielten, so sollen sie erkennen, um wie viel besser deren Herrscher (ὅς Δεσπότης) ist; denn der Hervorbringer (γενεσιάρχης) der Schönheit schuf sie.

<sup>4</sup>Wenn sie schon die Kraft und Macht (δύναμιν καὶ ἐνέργειαν) aus Entsetzen für Götter hielten, sollen sie von ihnen her wahrnehmen, um wie viel mächtiger der ist, der sie damit ausgestattet hat.

<sup>5</sup>Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird mithilfe der Analogie (ἀναλόγως) ihr Urheber erkannt (ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται).

<sup>6</sup>Aber gleichwohl liegt bei diesen nur geringer Tadel, denn sie lassen sich schnell in die Irre führen, wenn sie Gott suchen und ihn finden wollen.

<sup>7</sup>Denn durch seine Werke verführt, forschen sie und lassen sich vom Augenschein verführen, denn das Gesehene ist schön.

<sup>8</sup>Andererseits sind sie unentschuldigbar.

<sup>9</sup>Wenn sie so viel zu erkennen vermochten, so daß sie die Welt erforschen können, wie fanden sie nicht schneller den Herrscher dieser Geschöpfe?<sup>237</sup>

Hier begegnet uns wieder dasselbe Interpretationsproblem. So meint beispielsweise *Philipp Müller* dazu: »Aufgrund der Analogie zwischen Schöpfung und Schöpfer genügt das richtige schlußfolgernde Denken, um den wahren Gott zu erkennen.«<sup>238</sup> Auch die Einheitsübersetzung legt ein logisches Schlussverfahren nahe: »Von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen.« *Helmut Engel* bemerkt auf derselben Linie dazu, dass es um »das schlußfolgernde Denken und die philosophische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Wahrgenommenen« gehe und bemängelt an der Übersetzung nur, dass sie das Gewicht »allzu stark vom Symbolisch-Kontemplativen zum nur logischen Schlussverfahren« verlagere.<sup>239</sup> Selbst *Heinrich Schlier* hält Weisheit 13,1–5 für ein »prägnantes Beispiel« des – »in jüdisch-hellenistischer und vor ihr in hellenistischer Popularphilosophie« angeblich verbreiteten – Gedankens, »daß der Mensch durch Schlußfolgerung aus dem Vor-Augen-Liegenden auf das Zu-

<sup>237</sup> Übersetzung nach P. MÜLLER, ebd., 400.

<sup>238</sup> A. a. O., 404: MÜLLER meint, der Verfasser von Weisheit Salomos setze stillschweigend die Prämissen voraus, dass Gott der Schöpfer und mit dem Gott der jüdischen Offenbarung identisch sei und dass mithilfe der zwischen Gott und Welt angenommenen Analogie logisch-folgerichtig auf die Existenz Gottes geschlossen werden könne (404 ff.).

<sup>239</sup> H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, 218, 215.

grunde-Liegende die causa seines Daseins erkennt«. Er erklärt sich so auch die von ihm kritisierte und von Kuss eingeschlagene Auslegungsrichtung von Röm 1,20.<sup>240</sup>

Doch gerade für das Weisheitsbuch gilt, dass es die gesamt menschlich geschaut Schönheit und Größe, die Herrlichkeit und Seinsmächtigkeit der Welterscheinungen selbst ist, in der Gott geschaut, weil in seinem uns zugewandten Anwesen erfahren wird. Dass dies »analog« geschieht, heißt nicht mithilfe einer gedanklichen Analogiekonstruktion, die Gott und Welt miteinander vergleicht,<sup>241</sup> sondern vielmehr wird Er, der das Entstehende hervorbringt, in der Größe und Schönheit der Geschöpfe erfahren und geschaut, und zwar in Entsprechung zu ihnen. Das uns ansprechende Sichverhalten der Geschöpfe zu ihrem Urheber lässt sich im Aufleuchten des wesenhaften Entsprechungsverhältnisses von Gott und Welt sehen, weil gerade im Hervorbringen der Werke sich der je immer Bessere und Mächtigere mit zur Erscheinung bringt.

Mit dem Gesagten ist keineswegs bestritten, dass hier ein populärphilosophischer ,Gottesbeweis‘ vorliegt, nur handelt es sich nicht um ein Schlussverfahren, das hinter dem bloß Sinnlichen das Übersinnliche postuliert, vielmehr handelt es sich um einen Aufweis, der die gesamt menschliche Welt- und Grunderfahrung mitsehen lässt und entfaltet – im Kontext gelesen: die wahrnehmbar-erfahrbare Offenbarkeit der Herrlichkeit Gottes in der Welt, in Natur und Geschichte. Gott genannt  $\acute{\omicron} \acute{\omega} \nu$  (13,1b), was für den gebildeten Leser der Septuaginta als Übersetzung für den in Ex 3,14 geoffenbarten Gottesnamen JAHWE (,Oh, Er ist da!) nicht einfach als ,der Seiende‘, sondern als ,*der da anwesend und sich ins Anwesen zu erfahren Gebende*‘ zu verstehen ist, der alles zum Sein erschaffen hat ( $\acute{\epsilon} \kappa \tau \iota \sigma \epsilon \gamma \acute{\alpha} \rho \epsilon \iota \varsigma \tau \acute{\omicron} \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota \tau \acute{\alpha} \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha$ : 1,14), und zwar damit es ist (bleibt) und nicht nicht ist (vergeht). Der Herrlichkeitsglanz der weltlichen »Seienden« (11,24) ist der in »Maß, Zahl und Gewicht« (11,20) aller Dinge aufleuchtende Urheber alles Seienden ( $\tau \acute{\omicron} \nu \acute{\omicron} \nu \tau \alpha$ : 13,1b), sodass seine Weisheit »wahre Erkenntnis von den seienden Dingen« ( $\tau \acute{\omega} \nu \acute{\omicron} \nu \tau \omega \nu \gamma \nu \acute{\omega} \sigma \iota \varsigma$ : 7,17), also ,ontologisches‘ Verständnis verleiht.<sup>242</sup> Die Weisheit selbst ist ja gerade die Selbsterscheinung des Anwesens Gottes und der Einwohnung in seiner Welt. Sie ist

240 H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 53.

241 Vgl. S. GEORGE, *Der Begriff analogos im Buch der Weisheit*. Zutreffend ist hier der Hinweis auf das Seinsverständnis, doch scheint mir der Sinn des Adverbs »analog« überinterpretiert, wenn behauptet wird, in 13,5 sei von einem analogen Denken (Aussageanalogie im Sinne eines wirklichen Vernunftschlusses) die Rede, welches die Beziehung des bereits vorgegebenen analogen Seins (Seinsanalogie) nachvollzieht (196f.).

242 Dieser Text war vermutlich die Quelle für den später von JOHANNES CLAUBERG an Stelle von »Metaphysik« vorgeschlagenen Titel »Ontosophie« (synonym mit »Ontologie«); vgl. den Art. »Ontosophie« von C.F. GETHMANN.

»selbstleuchtend ohne Verdunkelung« (6,12), zuvorkommende Gnade, da sie »denen zuvorkommt, die sich nach ihr sehnen, und sich ihnen von sich her zeigt« (6,13), ja sie »geht selber überallhin aus, um die ihrer Würdigen zu suchen, erscheint ihnen freundlich auf ihren Wegen und kommt ihnen entgegen bei jedem Gedanken« (6,16). Es ist also gerade die sich zu erfahren gebende Immanenz Gottes in der Welt, die Gotteserkenntnis möglich und notwendig macht, aber darum auch allzu leicht in die Verehrung innerweltlicher Seiender bzw. ihrer Abbilder, die den Zugang zum wahren Gott verstellen, umschlagen kann (vgl. Weisheit, Kap. 13–15).

Röm 1,20 steht somit der Grundtendenz nach in Übereinstimmung mit dem Weisheitsbuch: Das Begegnende öffnet sich dem Menschen als sich ereignende Offenbarungsgestalt, in der, an der und mit der sich Gott selber zeigt, sich den Menschen zuwendet, unter ihnen, bei und mit ihnen, über ihnen und in ihnen ist. Der rationale Schluss vom weltlich Sichtbaren aus, das ideell für ein Hergestelltes, Gemachtes, gehalten wird, auf den dahinter bloß ideell angenommenen und unsichtbar bleibenden Werkmeister erfolgt gerade nicht, sondern im konkreten Sichzeigen der Weltphänomene wird der an sich Unsichtbare schauend vernommen, verstanden und erkannt. Diese philosophische Sichtweise bewährt sich im Deutungsvorgang sowohl für Weish 13,5 als auch für Röm 1,20 entschieden besser.

#### 4.4 Die *Herzenerkenntnis*

Röm 21a: Wenn Paulus für das Verkennen Gottes keine Entschuldigung gelten lässt (Vers 20c; Weisheit 13,6 urteilt bemerkenswert milder!) und in Vers 21b von einer Verfinsterung des uneinsichtigen Herzens spricht, »so ist vorausgesetzt, dass es vordem Einsicht und Licht hatte und eben dieses einsichtige und lichte Herz dem Schöpfer als Schöpfer zugewandt und offen war. Die ursprüngliche Gotteserkenntnis ist eine des Herzens.«<sup>243</sup> Das wird noch verdeutlicht in Vers 23. Die Menschen, die Gott eine Absage erteilten, vertauschten die Herrlichkeit (δόξα) des vom Verderb nicht bedrohten Gottes mit Bildern von Götzen, die noch vom Machtglanz der Herrlichkeit leben. Auch das setzt eine ursprüngliche Möglichkeit und gewissermaßen auch tatsächlich erfolgte Gottesbegegnung voraus, welche die Sprache des Schöpfers eben in seiner Schöpfung als Schönheit und Herrlichkeit, die aus dem Geschöpf erstrahlte, mit allen Sinnen vernommen hat. Umgekehrt verdeckte sich für jene Menschen die Gotteserkenntnis, weil sie die Schöpfung nicht *als*

<sup>243</sup> H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 53.

*solche*, nicht *als* Schöpfung *sein* lassen – statt dass sie diese, wie heute gesagt werden kann, aktiv schonen, sie behüten, dankbar bewahren und kreativ mit ihr mitgehen.

Was mit der Herzenerkenntnis Gottes gemeint ist, kann schon durch die gängige Übersetzung des hebräischen *lēb(āb)* mit »Herz« (καρδία) in die Irre führen, wenn man hier an eine von den Sinnesbereichen und der Welt abgeschiedene Innerlichkeit denkt, die sich nach außen ausdrücken kann oder nicht. Ein Blick in biblische Anthropologie lehrt,<sup>244</sup> dass ‚Herz‘ nicht primär einen körperlichen Teil des Menschen (oder gar im modernen Sinn ein physiologisches Organ) und sekundär, bloß metaphorisch oder symbolisch, etwas Seelisches und Geistiges meint. *Lēb* meint auch nicht primär das Geistige im Menschen, dessen seelisches Innenleben, Gesinnung, oder eine Psyche, die sich nachträglich im somatischen Bereich auszudrücken und zu äußern vermag. Herz als der am häufigsten vorkommende anthropologische Hauptbegriff des Alten Testaments umfasst zwar nebenbei in seinem Bedeutungsspektrum auch das zentrale Lebensorgan sowie Herzerkrankungen, ist aber nicht nur der Selbsterfahrung des Brustbereiches, sondern auch dem Kopfbereich zugeordnet. Im Verstehen seiner selbst bekundet sich das Herz zumeist als die ursprüngliche und innigste Mitte des ganzen Menschen, und zwar in einer für den Menschen unergründlichen Tiefe und Verborgenheit, aus der sich ihm die Offenheit und Weite des Daseins zu erheben vermag. Herz ist von daher auch das praktische Orientiertsein in der Fülle aller Weltphänomene und das vernehmende Offen sein in allen Lebensbezügen, das auch in die Welt des Gewesenen (als Gedächtnis) und weit in die des Kommenden hineinreicht, das aber besonders im Verhältnis zum Mitmenschen unter dem Anspruch der Anwesenheit Gottes zum Vorschein kommt.

*Hans Walter Wolff* konstatiert zusammenfassend, »daß *lēb* am wenigsten das Gemüt [»die Gemütsverfassung, die Stimmungen des Menschen«] meint, viel öfters hingegen und eigentlich kennzeichnend das Organ der Erkenntnis, damit verbunden schließlich den Willen, sein Planen, seine Entschlüsse und Absichten, das Gewissen [»ein vernehmendes Organ«!] und die bewusste und aufrichtige Hingabe im Gehorsam«. <sup>245</sup> Die genannten Vollzüge meinen nicht partikuläre Seelenvermögen in uns, sondern in ihnen trägt der jeweilige Mensch selbst das Ganze des Daseins leibhaftig bezogen auf die Welt (Himmel und Erde, Lebewesen ...) und darin auf die Mitmenschen und Gott aus.

Es liegt auf der Linie der biblischen Anthropologie des Herzens, wenn *Guardini* in seinen philosophischen Erwägungen zum Römerbrief eindringlich darauf

<sup>244</sup> H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 68–95.

<sup>245</sup> A. a. O., 90.

hinweist, dass es der ganze (mit Sinnen begabte) Mensch ist, der im ‚sinn-verstehenden‘ Sehen lebt, d. h. verantwortlich sein Selbstsein vollzieht, und zwar in »Erwiderung auf die Tatsache, daß es ein zu Sehendes gibt«. <sup>246</sup> »Die Wurzeln des Auges liegen im Herzen; in der innersten, durch die personale Mitte des Menschen vollzogenen Stellungnahme zur anderen Person wie zum Dasein als Ganzem.« <sup>247</sup> Das besagt, unsere Erkenntnissituation ist keine bloß von der Natur des Menschen, von seinem Wesen bestimmte, sondern mitgeprägt von der geschichtlichen Weise, wie wir vom Herzen her entweder verschlossen (im »Ungehorsam«) oder horchend-offen (im »Gehorsam«) frei existieren. Das Sehen steht unter dem (sittlich-geschichtlichen und nicht naturhaften) Anspruch, »das jeweils Eigene der Erscheinung freizugeben«. <sup>248</sup> Die in vielen Einzelentscheidungen immer aufs Neue wiederholte Tat des Sichverschließens vor der innerweltlichen und welthaften Selbstbekundung Gottes ist als Ergebnis der Geschichte zum Allgemeinzustand geworden, den *Paulus* angesprochen hat: die Ur- und Grundsünde des Menschen, der als geschichtlicher sein Geschaffensein schon preisgegeben hat und von daher »Gott nicht verherrlicht und ihm [nicht] Dank darbringt«. <sup>249</sup>

#### 4.5 *Der Schlüsselgedanke: Verherrlichung und Dank*

Zu Vers 21a: »Gott als Gott verherrlichen oder danken.« Wie das Verherrlichen oder das Danken zu verstehen sind, wird an dieser Stelle von Paulus nicht gesagt und geht auch nicht aus dem Kontext hervor. Mit einer Danksagung an Gott beginnen fast alle Paulusbriefe. Solches Danksagen ist ein Grundvollzug christlicher Existenz. Im Hebräischen gibt es kein eigenes Wort mit der Hauptbedeutung ‚danken‘. Dank ist u. a. eine Nebenbedeutung von Loben, Rühmen, Preisen, Verherrlichen, zu Ehre bringen. Das wird besonders deutlich, wo Gott für etwas gepriesen wird. Ratsam zur Klärung erscheint es mir, auf das den theologischen Gedanken *mitleitende Vorverständnis* einzugehen. Jemanden verherrlichen (ihm die Ehre geben oder ihn rühmen) heißt, ihn gemäß dem, was er eigentlich ist, ins Licht stellen, ihn ‚auszeichnen‘, hervortreten lassen und so erscheinen lassen. Was sich da als das Erscheinende begibt und gibt, ist sein Ansehen, sein Ruhm, ist die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , lat. *gloria*. Das vorgewiesene und damit herausragende Ansehen bedeutet  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , Herr-

<sup>246</sup> R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, 13.

<sup>247</sup> A. a. O., 30.

<sup>248</sup> A. a. O., 22.

<sup>249</sup> Röm 1,21: Übersetzung H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 47.

lichkeit, Lichtglanz und Ruhm, die strahlende Atmosphäre seiner Anwesenheit. Im Rühmen, das erscheinen lässt, wer und was jemand wirklich ist, beteiligen wir uns am Ruf (Namen), den jemand hat und gewinnt; wir bringen sowohl ihn als auch uns selbst in die höchste Weise des Seins.

Wir loben und rühmen alles Mögliche, dem wir etwas verdanken – den guten Wein, die Musik und vor allem Menschen. Der Dank ist das Wesen (die ‚Seele‘) der Verherrlichung. Gehen wir auf das ein, was wir empfangen haben und anderen verdanken, so lassen wir uns aus der Gewöhnung an das Vorhandene und gleichgültig Gewordene herausrufen. Der Dank birgt in sich das Vergegenwärtigen der Gabe als einer gewährten<sup>250</sup> und bewahrt sie vor der Verfälschung zu sterilem Besitz, der wie etwas Geraubtes festgehalten oder nur halbherzig und widerwillig angenommen wird. Zum Dank gehört die volle Aneignung des zu eigen Gegebenen. Nur für den Widerwilligen und Undankbaren ist der Dank eine nachträgliche Verpflichtung, die er ableistet oder schuldig bleibt. Gelangen wir nämlich in das Danken, dann erfahren wir die geheimnisvolle Kraft der Vergegenwärtigung des Gabecharakters des Gegebenen. Und damit kommt dessen Herkunft aus der Verborgenenheit ans Licht; im Dank öffnen wir uns für die Anwesenheit des Gebers, des uns Beschenkenden, und loben ihn. Dass wir sind, ist uns gegeben, und zwar so, dass sich der Geber mit dem Gegebenen der Gabe nicht aufdrängt, die Annahme nicht erzwingt, sondern hinter der Gabe und vor dem Beschenken zurücktritt – auch um ihm jede Demütigung durch Abhängigkeit zu ersparen. Da die Gabe als solche nichts berechenbar Vorhandenes ist, sondern im *Gegebenwerden* ihre zur Erfahrung gehörige Wirklichkeit hat, muss im Anfang der Erkenntnis des Gegebenwerdens die Anonymität, aus der die Gabe kommt, für uns (*quoad nos*) noch nicht hinreichend gelichtet sein. Insofern gehört der Dank in den Anfang der Gotteserkenntnis.<sup>251</sup>

250 Vgl. auch M. HEIDEGGER, GA, Bd. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, hier »Fridolin Wiplingers letzter Besuch«: »Die ins Danken gelangen, erfahren die geheimnisvolle Kraft der Vergegenwärtigung, die der Dank in sich birgt.«

251 Genau genommen spricht *Paulus* hier nicht von Dankbarkeit, gleich ob man darunter engl. *gratefulness* oder *thankfulness* versteht. Dank meint hier das jeweils aktuelle Danken, welche die Dankbarkeit erst konstituiert (nicht umgekehrt!). Dankbarkeit hat erst durch das Danken ihr Sein und kann verstanden werden als habituelle Geneigtheit des Gemüts und Befähigung, dem Dasein als Gabe vertrauensvoll *zuzustimmen*, was immer mehr als *anzuerkennen* besagt. Sage ich beispielsweise ‚ich danke dir!‘ (in der ersten Person Singular, Präsens, Indikativ, aktiv) und ist es mir ernst, dann vollziehe ich es auch und bin selbst engagiert, dann teile ich mich selbst mit und halte mich nicht aus dem heraus, was mich danken lässt. Sage ich nur ‚ich bin dankbar‘, dann konstatiere ich nur etwas, nämlich dass ich ein Danken erlernt habe und mit dem Erlernten eins bin. Sage ich aber noch vorsichtiger ‚ich fühle mich dankbar‘, dann beschreibe ich psychologisch nur mehr das Gefühl bzw. den Affekt der Dankbarkeit. Hier wage ich nicht mehr zu behaupten, dass es so ist (dass ich mich

Der Dank und das dankbare Verherrlichen Gottes aus dem denkenden Erblicken des Geschaffenseins dürfte der Schlüsselgedanke unseres Textes zur Gotteserkenntnis sein. Gott zu verherrlichen und zu danken ist für die denkend wahrnehmende Gotteserkenntnis des Herzens nichts Äußerliches, keine bloß ‚praktische‘ Konsequenz, die man aus einem »theoretischen« Erkennen zieht.<sup>252</sup> Ist das Verherrlichen die Weise, in der wir Gott in dem, was er ist, in seinem Ansehen (als Schöpfer) hervortreten lassen, und überhaupt der Dank die Weise, wie wir unser Geschaffensein durch ihn annehmen und erkennend bewahren, dann ist das Verherrlichen und das Danken selbst der Vollzug der ursprünglichen Gotteserkenntnis im Herzen. Es ist, wie *Heinrich Schlier* sagt, »die Weise, wie Gott als Schöpfer erkannt und in der Erkenntnis gehalten wird. In dem, daß der Mensch Gott sein Ansehen schenkt und ihm dankt, äußert und verwahrt sich das Erkennen Gottes. Das Andenken des wahrnehmenden Denkens, von dem Paulus vorher sprach, versammelt sich in der Andacht der Anerkennung Gottes als des Schöpfers. Diese Andacht erweist sich im Danken. Die ursprüngliche Gotteserkenntnis ist letztlich in dem Dank beheimatet, in dem sich das Geschöpf dem Schöpfer verdankt. Ihr Andenken ist das des Dankes. Dank ist das Verbalnomen zu denken!«<sup>253</sup> Verfallen in Undank heißt dagegen, Gott das Ansehen als Gott nicht lassen.

In gewisser Weise ist das Verherrlichen, das Gott die Ehre gibt, ein Danken und das Danken ein Verherrlichen. Verherrlichen heißt Gott in seinem Ansehen als Schöpfer durch die dankbare Hinnahme des eigenen Geschaffenseins Raum geben. Im Dank gehen wir auf die Erfahrung ein, dass Gott vom Wesen her schenkende Güte ist und zum ureigensten Dasein miteinander frei gibt. Seine Macht trägt das Leben, indem sie dieses urhebt, entfaltet und bereichert. Gott ruft die Menschen zur Vollendung seiner Schöpfung und Herausführung in eine neue Daseinsgestalt. Daher steht der Mensch durch die andrängende Vollendung des Kommenden in einer eigentümlichen Unruhe.

---

anderem verdanke), sondern ich reflektiere auf mein subjektives Erleben. Damit stehe ich weder für mich ein noch für anderes, dem ich mich selbst verdanke.

252 So sagt beispielsweise O. Kuss, *Der Römerbrief*, 37 ff.: »Unentschuldig sind die Menschen, weil sie aus ihrer [theoretischen] Gotteserkenntnis nicht die unumgänglichen [praktischen] Folgerungen gezogen haben. Gott erkennen – das ist keine Angelegenheit des Intellekts allein. Gott erkennen bedeutet vielmehr ihn als den anerkennen, der den Menschen als Ganzes in Anspruch nimmt, als den, dem der Mensch ‚Ehre‘ und ‚Dank‘ schuldet. [...] Paulus sagt nicht, dass die Heiden den unsichtbaren Gott erkennen können, er sagt vielmehr, daß sie ihn erkannt haben, daß sie sich dann aber böswillig und bewusst den unumgänglichen Konsequenzen ihrer Erkenntnis entzogen.«

253 H. SCHLIER, *Der Römerbrief* 1977, 55 f. Vgl. dazu nochmals M. HEIDEGGER, GA, Bd. 8: *Was heißt Denken?* (1954), 130, 144 ff.



## 4.6 Folgen des Undanks

### a) *Idolatrie*

Paulus spricht, wie gesagt, nicht von einer bloßen Möglichkeit der Gotteserkenntnis, welche sogar die ‚Heiden‘ haben, sondern davon, dass die Schöpfung vom Anfang an in der faktisch wahrnehmbaren Offenbarkeit Gottes besteht und in einer faktischen Stellungnahme der Menschen ihr gegenüber. Mag es auch mildernde Umstände für ein faktisches Nichterkennen Gottes geben, so ist doch eines *unentschuldigbar*: der freiwillige Ungehorsam, die Weigerung in offener Auflehnung, der Schritt aus dem Licht in die Finsternis. Dieser bleibt unbegreiflich. Daher fragt Jahwe (Jer 2,5): »Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, dass sie sich von mir entfernten und hinter dem Nichts (Windhauch) hergingen und so selbst dem Nichts verfielen?« Diesen Prozess des Verfallens an ein Nichtiges als Sichentfernen von Gott sucht Paulus aufzudecken.

In den Versen 21a–31 werden die Konsequenzen aus der geschichtlichen Situation des fundamentalen Undankbarseins und der Ignoranz gegenüber dem Schöpfer gezogen, insofern sie im unverständigen und verfinsterten, zorngefüllten Herzen wurzeln. Die Menschen geraten mit ihren Gedanken, Überlegungen und Erwägungen (*διαλογισμοί*, vgl. Mk 7,21) in Verkehrtheiten, die nunmehr aus dem Herzen der Menschen kommen und die Einsicht in die Geschöpflichkeit der Welt verstellen, verdecken, verfälschen und vereiteln; sie sind daher in ihren Gedanken »eitel« (*Schlief*), d. h. leer, »ins Leere greifend« (*Baumert*), nichtig (Vers 21c–d). Das geschieht ihnen so gemäß der Logik immanenter Gerechtigkeit. Da es für diese Art des Denkens mit dem Geschaffensein ‚nichts‘ ist, könnte es auch als ‚nihilistisch‘ beurteilt werden, und es wird verständlich, warum sich der Mensch im Horror vor der aufbrechenden Sinnleere seines Daseins Ersatz zu schaffen versucht. Das Vakuum wird aufgefüllt mit *Idolen*, mit Kultbildern und Statuen von falschen Göttern (Götzen), die als Repräsentanten einer Gottheit (göttlicher Mächte, Gewalten, Statussymbolen der eigenen Gewaltausübung und dgl.) nicht nur verehrt, sondern angebetet bzw. für absolut gehalten werden. Diese (so gesehenen!) göttlichen Wesen sind *als solche* »nicht in der Welt« als selbstständige Größen vorhanden, da »kein Gott außer dem einem« da, anwesend ist (1 Kor 8,4).

Paulus spricht zwar nur von dem »Abbild (einer) Gestalt (*ὁμοιώματι εἰκόνας*)« (Vers 23c) bzw. der bildlichen Darstellung (irgendeines Geschöpfes), aber man darf hier interpolierend einsetzen, dass diese Abbilder eben *Idole* sind. Damit ist mehr gemeint als einfach Trugbilder, falsche Vorurteile, die *man* hat und die (im Sinne von

*Francis Bacons* immer noch aktueller Lehre von den Idolen) etwas bewegen. In der antipolytheistischen Polemik versteht man unter einem Idol meist ein Seiendes, das seiner zeichenhaften Bedeutung nach numinos, sakral, göttlich oder heilig zu sein *scheint*, da es (im Gegensatz zu dem einen Gott) für die Vergegenwärtigung eines Gottes oder einer Gottheit oder höheren Macht gehalten wird. Diese gibt es aber *als solche* real überhaupt nicht, sondern sie wird vermittels der Fantasie, der bloßen Vorstellung, zur bestimmenden Macht gemacht und fordert als Götze Unterwerfung, Anbetung (Idolatrie) und Opfer.<sup>254</sup>

*Idolatrie* ist mehr als Ideologie. Ideologie missdeutet Realität scheinwissenschaftlich im Dienst praktisch-gesellschaftlicher Zielsetzungen, die dadurch rückläufig legitimiert werden sollen. Ihr Irrtum besteht in einer *ideellen* Annahme, die realitätsfern oder -fremd ist und daher meist gesellschaftspolitisch dehumanisierend wirkt. Auch Idolatrie kann als realitätsferne und gesellschaftlich systembildende Annahme charakterisiert werden, die letztlich dehumanisierend ist, doch ihr Irrtum besteht darin, dass eine Realität, ein zu respektierendes Phänomen, vergöttlicht wird, dementsprechend unbedingte Unterwerfung und Verehrung verlangt und dadurch reale Macht, Herrschaft und Gewalt über Menschen ausübt.

Das *Phänomen des Idolischen* wird im Ansatz verfehlt, wenn man von einer Unterscheidung von wahrer und falscher Religion *auf ideologischer Ebene* ausgeht, das heißt von einem Dass- und Meinungsglauben, der einen Wahrheitsanspruch mit höchster Verbindlichkeit erhebt. Dieser wird durch die bloße Berufung auf eine geoffenbarte Wahrheit gedeckt, die irgendwo in der Vergangenheit vorgekommen sein soll, und sich jeder Überprüfung durch den existenziellen Mitvollzug von sich uns gemeinsam Zu- und Ansprechendem entzieht und damit auch im Verkennen und Verstellen des existenziell bedeutsamen Gabecharakters des Geschöpfes wurzelt.<sup>255</sup> Mutiert die ursprüngliche Sorge um die rechte Verehrung und Reinerhaltung des in seiner phänomenalen Selbstoffenbarkeit und Zuverlässigkeit uns gemeinsam ansprechenden und verbindenden Unergründlichen in einer Religionsgemeinschaft, die gewis-

254 Vgl. B. CASPER, *Phänomenologie des Idols*, darin besonders J.-L. MARION, *Idol und Bild* [= Ikone]; DERS., *L'idole et la distance*, Paris 1977; M. LEINER, *Eindeutiges Wort und vieldeutiges Bild? Aug dem Weg zu einer neuen Theologie des Bildes*; J.-L. NANCY, *Au fond des images*.

255 Unter dieser religionswissenschaftlich problematischen Voraussetzung scheint J. ASSMANN in *Die mosaische Unterscheidung* zwischen biblischem Monotheismus als *wahrer* Religion und Idolatrie bzw. Götzendienst im Polytheismus als *falscher* Religion herausgearbeitet zu haben und erblickt in ihm eine weltverändernde Innovation in der Religionsgeschichte: »Die Mosaische Unterscheidung führt einen neuen Typus von Wahrheit ein: die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit« (28), in der Glaube als Für-wahr-Halten von etwas und begründbares Wissen einander ausschließen (27).

sermaßen ‚ver-rückt‘ wird, weil ihre Mitglieder von ihrer ursprünglichen Aufgabe der wahren Verehrung Gottes und des Göttlichen abrücken und sich für die wahren Verehrer halten, dann stehen sie unter dem Zwang, sich selbst zu behaupten, abzugrenzen und *ihre* Absolutheit durch Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung zu vollstrecken. Sicher hat sich diese Perversion der Religion auch in den Monotheismen nach innen und außen bis hinein in ihr religiöses Schrifttum fortgeschrieben. Jedoch nicht die Monotheismen sind an sich polemogen und generieren Gewaltanfälligkeit, sondern immer nur sie vertretende oder bekämpfende Menschen sind es, die überdies das gewaltkritische Potenzial der Religionen ignorieren.<sup>256</sup> Es ist daher sinnwidrig, die Wahrheit oder Unwahrheit von Monotheismen und Polytheismen – Atheismen wären noch hinzuzufügen – durch ihre Opferbilanzen ermitteln zu wollen. Es geht also nicht um eine *ideologisch* gestützte Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, durch die eine Religionsgemeinschaft ihre politische Monopolisierung legitimiert und gegen Andere extern und intern behauptet, sondern darum, das Unergründliche und ins Dasein Freigebende so zuzulassen, dass es zur Freiheit befreit und vor dem Rückfall in Knechtschaft, Entrechtung, Ausgrenzung, Armut usw. bewahrt.

Zum ursprünglichen Verständnis des Idols ist gemäß der phänomenologischen Epoché eine Entideologisierung im Verhältnis zum religiösen Phänomen notwendig. Damit sind wir aber in den Bereich philosophischen Vorverständnisses verwiesen, das für eine Phänomenologie des Idols unvermeidlich ist. Nach *Bernhard Casper* gehört zum Phänomen des Idolischen nicht das verantwortliche Sein des Menschen, sondern eine zu überwindende, vom Sein abgelöste Phänomenalität, in welcher der Ursprung des Phänomens – das Andersseins der Anderen – vernehmbar wird. Von daher stellt Casper die Frage, ob im Phänomen des Idolischen nicht »die Urgestalt des Phänomens im Sinne des vom Sein abgelösten Phänomens überhaupt«<sup>257</sup> aufscheint. Die anthropologisch brisante Frage enthält hier die noch grundlegendere *ontologische*, welche der Fragwürdigkeit von *Sein und Schein* Raum gibt: Wie kann das Scheinen (,Leuchten‘) des uns gegebenen Seins zu dem vom Sein abgelösten Schein werden? Wie kann jemandem Seiendes in seinem Sein so begegnen, dass es sich nicht von ihm selbst her zeigt und offenbart, sondern *nur* etwas zeigt, was es an ihm selbst gar nicht ist? Wie kann es unter Umständen zu einer Verwechslung oder Verkehrung von Sein und dem die Offenbarkeit von Sein niederhaltenden, verstellenden Schein kommen? Klärend ist hier eine Antwort, die *Heidegger* gibt: »Das

256 Als Beispiel einer solchen Kritik aus christlicher Sicht wäre J.-H. TÜCK, »Bei Gott gibt es keine Gewalt«. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt, anzuführen.

257 B. CASPER, *Phänomenologie des Idols*, Zur Einführung, 12.

Sein ist als Schein nicht minder mächtig denn das Sein als Unverborgenheit. [... Der Schein] läßt nicht nur Seiendes als solches erscheinen, als welches es eigentlich nicht ist, der Schein verstellt nicht nur das Seiende, dessen Schein er ist, sondern er verdeckt sich dabei selbst als Schein, insofern er sich als Sein zeigt.«<sup>258</sup>

Der Schein im Gegensatz zum Sein, anscheinend abgelöst vom Sein, gehört immer noch zum Sein; er ist also nicht bloße Illusion, Trug und Täuschung, sondern oftmals mächtiger und aufdringlicher als die Gabe des Seins selbst, die in unscheinbarer, stiller Unverborgenheit ihres Sichgebens und ihrer Heraufkunft aus einem Sichgegebenwerden Göttliches aufscheinen lässt. Phänomenologisch gesehen sind dementsprechend religiöse Idole nicht bloß vom wahren Sein abgelöste Schein- und Fantasiegebilde, Trugbilder, Illusionen und Täuschungen, die sich fälschlich als Sein des Göttlichen zeigen, sondern an den Götzen wird noch der wahre Glanz des Göttlichen wahrgenommen und lebenspraktisch mächtig – dadurch können Machtausübung und Effektivität zu schlagenden Argumenten und Kriterien des angeblich Wahren aufrücken. Die erblickbare Sache bzw. innerweltliche Realität, die der Herstellung vorweg zum Idol eines Gottes gemacht wird, ist so immer mehr als Illusion. Die wahrnehmend an den Geschöpfen unmittelbar erblickte Protuberanz der Göttlichkeit Gottes, sein Ansehen ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ), ist im Nichtdurchhalten der ursprünglichen Gotteserkenntnis dem Menschen und seiner Welt nicht völlig entzogen, auch dann nicht, wenn er sich weigert, Gott Ansehen und Dank als dem Schöpfer zu schenken, und im eingeeengten Interessenshorizont über das, was dieses Ansehen verdient, entscheidet. So ermöglicht das Ansehen des Göttlichen, in dem alle Kreatur ihren Ort hat, alle immer nur nachträglich vorgenommene Vergöttlichung, und zwar als einen Versuch, diesen Ort zu verlagern und auf innerweltliches Seiendes zu verrücken.

Die paulinische Rezeption der zahlreichen, vermutlich nachexilischen Bilderverbote im Alten Testament wird gewöhnlich durch ein nicht in die Wurzeln ursprünglicher Erfahrung reichendes ideologisches Verständnis verdeckt und ist innerhalb des Horizontes der Differenz von Sein und Schein von der Einsicht in ihren Motivationszusammenhang her zu verstehen, der den Beweggrund für ein Sein, Sichverhalten und Handeln aufdeckt. Der Beweggrund ist das, was sich uns im In-Erscheinung-Treten und Sich-zur-Erscheinung-Geben als mächtiger Glanz des Schöpfers anspricht und zu verstehen gegeben ist. Das nichtige Verstehen versteht, und es versteht doch nicht; es vernimmt etwas vom Gottesglanz des Absoluten, das uns unbedingt in Anspruch nimmt, verwechselt und vertauscht es aber mit der Schöpfung,

<sup>258</sup> M. HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 116f.

die anstelle des Schöpfers absolut gesetzt und verehrt wird.<sup>259</sup> Der *wahrnehmbare* Herrlichkeitsganz Gottes, der auf der Schöpfung liegt, wird als der ihr eigene beansprucht und in den Götzen verehrt. Der in der Blindheit seines Undanks sich grundlos rühmende und selbst behauptende Mensch wähnt, er sei weise; doch die Götzenverehrung zeigt, dass er sich vom wahren Gott abgewandt hat und nun ‚verrückt‘ oder, wie man veraltet übersetzt, zum ‚Toren‘ (d. h. eigentlich: zum Umnebelten, Verwirrten) geworden ist (vgl. Vers 22a).

Diese Verrücktheit (Torheit) ist, grob gesprochen, mehr als Einfältigkeit und Unmündigkeit (die nicht immer Gebrechen sind), sofern sie als selbstverschuldete Laster mit höchster Intelligenz einhergehen können: Gott hat die Weisheit *dieser* Menschenwelt in 1 Kor 1,20 als gefährliche und todbringende ‚Verrücktheit‘ aufgewiesen. Die Weisheit dieser Welt besteht in der partikulären Selbstbehauptung und leeren Selbstverherrlichung, in Verabsolutierung (Vergöttlichung und Vergötterung) kreatürlicher Wirklichkeiten und Möglichkeiten. Als deren Äußerung können jene Ideologien angesehen werden, die eine verkehrte Weltsicht propagieren. Sie legitimieren scheinbar jedoch nur Idolatrie, Personenkult und Fremdgötterkult. Dieser steht hier im Gegensatz zum wahren Gottesdienst, der praktizierten Weisheit, die in liebender Verehrung der wahren, menschenfreundlichen Weisheit Gottes besteht.

Als Äußerung menschlicher Torheit hat Paulus nicht *das* philosophische Denken (für alle Zeiten), auch nicht *die* zeitgenössische Popularphilosophie von damals im Auge, sondern den öffentlichen und privaten Kult. Es ist nach Röm 1 ein Wahnsinn, wenn es dem Menschen letztlich um nichts anderes als um Geschöpfliches (Vers 25) und Innerweltliches (Vers 23) geht und er dies zur Gottheit erhebt. Er legt sein Selbstverständnis in bildlichen Darstellungen aus, welche menschliche oder Tiergestalt haben (Vers 23). Er, der doch die Ikone Gottes ist, das heißt die Erscheinungsstätte der an sich unsichtbaren Gottheit und der Ort ihrer Erfahrbarkeit, schafft sich einen Gott nach seinem eigenen Bild in Menschengestalt, oder er erblickt sich untermenschlich-entfremdet in bizarren Tiergestalten. Der Bezug zu den im Buch der Weisheit verabscheuten ägyptischen Kulturen ist deutlich, ja überhaupt der zu prophetischen Bildpolemiken und Bilderverboten wie beispielsweise Dt 4,16–18 (Einheitsübersetzung): »Macht euch kein Gottesbildnis, das irgend etwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens, kein Abbild irgendeines Tiers, das auf der Erde lebt, kein Abbild irgendeines gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt, kein Abbild irgendeines Tiers, das am Boden kriecht, und kein

<sup>259</sup> Dazu Näheres bei F.W. HORN, *Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes und die vergänglichen Bilder der Menschen. Überlegungen zu Röm 1,23.*

Abbild irgendeines Meerestieres im Wasser unter der Erde.« Im darauf Folgenden (4,19) wird deutlich, dass es überhaupt nicht kasuistisch um ein Verbot von Bildern und Statuen geht, denn nicht nur idolische Artefakte werden aufgezählt, sondern auch Naturphänomene wie Sonne, Mond und Sterne: »Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen.«

Die Bedeutung dieser Religionskritik lässt sich in positiver und negativer Hinsicht kaum überschätzen. Ihr Sinn wurde in den als Buchreligionen fokussierten Monotheismen durch eine destruktive Wirkungsgeschichte verdunkelt, nicht nur durch die immer wiederkehrenden Bilderstürme, sondern auch durch das sie tragende und ängstlich-mauernde Unverständnis für andersartige religiöse Gestaltungsmöglichkeiten und Kulte, in denen menschliche (anthropomorphe) und tierische Artefakte und Naturphänomene auftauchen können, die für Göttliches oder Numinoses transparent erachtet werden.<sup>260</sup> Zum Beispiel kann ein ins Bild gebrachtes Auge, gerade weil es (wie Ikonoklasten spotten) ‚nicht sieht‘, statt eines Porträts etwas anderes, an sich Unsichtbares, erscheinen lassen, das uns ein religiöser Künstler zeigen will. Er ist von der ‚Ewigkeit im Augen-Blick‘ fasziniert und lädt uns vielleicht zum meditativen Verweilen vor dem Bild ein. Sein Motiv ist das Erblicktwerden aus dem Ewigen, das uns Einblick in das Ewige, ja ein Berühren des Ewigen gewährt. Es ist so ‚Realsymbol‘, Ort erscheinender Offenbarung des an sich namenlosen Nichterscheinenden, Unsichtbaren, das seine Sichtbarkeit begründet und ihm begegnen lässt. Als so gebildetem Ort der Anwesenheit des Göttlichen oder Numinosen gebührt ihm Verehrung. Nicht alles ‚Menschenwerk‘ dieser Art muss der magischen Manipulation des Göttlichen dienen und ist als Idol zu denunzieren, das Unsichtbares nicht zulässt. Die Unschuldsvermutung hinsichtlich des uns gegenüber Unbekannten und Fremden müsste hier vorherrschen.

Das Gesagte hebt jedoch das positive und über die Monotheismen hinausgehende Anliegen der biblischen Idolatriekritik nicht auf. Es liegt in der Unterscheidung von ursprünglicher und entstellter Verehrung und -erkenntnis Gottes, des Göttlichen und seiner Anwesenheitsformen (Namen). Der gestaltlos unsichtbare Gott ist weder mit innerweltlichen Seienden noch mit der Welt, die sich als Schöpfung im Glanz des Schöpfers wahrnehmen lässt, zu identifizieren. Insofern dieser Glanz in allem aufleuchten und erblickt werden kann, muss jedoch gesagt werden, dass sich diese Kritik sinngemäß nicht gegen jedes Erstellen religiös bedeutsamer Kunstwerke richtet, sondern nur präzisiv gegen das Ent- und Verstellen der ursprünglichen Gotteserfahrung,

---

260 Siehe dazu auch das in *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, über mythische Theologie und Polytheismus Gesagte, besonders 51–61, 111 f.

wenn es vor der dankbaren Hinnahme des Geschaffenseins abschirmt und die offenbarte Wahrheit (Röm 18b–25a) niederhalten will. Daraus wird die aktuelle Bedeutung dieser Kritik für jede Art von Theologie und auch für die philosophische Theologie (nicht nur in Hinblick auf das spekulativ-ontotheologische Denken) ersichtlich.

### b) *Unmenschlichkeit*

Die biblische Kritik an der *Idolatrie* steht zunächst im Dienst der Läuterung des ‚Interesses‘ an der Gottesverehrung. Sie zielt auf falsche, perverse Selbstausslegungen, Gestaltungen und Verhaltensweisen, des sich der Göttlichkeit Gottes verweigernden und gegen den wahren Gott behauptenden Menschen. Das Interesse am Selbstverständnis des sich selbst behauptenden Menschen sowie seine Erfahrung bodenloser Leere des eigenen Wesens veranlasst den Menschen, von sich selbst weg in der Welt aufzugehen, und bringt mit der Absolutsetzung (Vergötterung) von Mächten und Gewalten der Natur sowie von Faktoren der Menschenwelt auch die Entehrung des Menschen mit sich. Selbst wenn Menschen Gott nicht in Dankbarkeit die Ehre geben, überlässt sie Gott immer noch ihren Seinsmöglichkeiten: »Darum überließ Gott sie angesichts der Begierden ihrer Herzen einer Unreinheit, nämlich dass ihre Leiber [d. h. das Personsein in der Vollgestalt seines Anwesens] in ihnen entehrt wurde (durch den Götzendienst).«<sup>261</sup>

Zur »Unreinheit« gehört selbstverständlich nicht nur die eigenwillige Exemplifizierung, welche die süchtige Sexualisierung der Lebensatmosphäre mit ihrer aufreizenden Idolatrie anspricht, sondern alles, was sich gegen Würde und Ehre des Personseins richtet. »Wiederum: Paulus urteilt damit nicht konkret über die Sündhaftigkeit einzelner Menschen (viele geraten ohne eigene Entscheidung da hinein).«<sup>262</sup> Der ungöttliche Gott erweist sich nach Paulus als unmenschlicher Gott. Wie die Menschen in der Götzenverehrung ihr kreatürliches Verhältnis zu Gott vertauscht und verkehrt haben, so verhalten sie sich verkehrt gegen sich und untereinander. Die Perversion der wahren Gotteserkenntnis durch ihr Niederhalten und die Absolutsetzung (Vergötterung) des Kreatürlichen verstört dessen gleichgewichtiges Gefüge im Verhältnis zum Menschen, zu sich und untereinander und hat das *moralische Elend* (»alle Ungerechtigkeit«: Vers 1,29a) des Menschen zur Folge. Dies mindestens ist hier die theologische Grundaussage, wie immer sie im Einzelnen illustriert wird. Gott greift also nicht erzürnt ein, er respektiert die Menschen, wenn

261 Röm 1,24, Übersetzung N. BAUMERT, *Christus*, 28.

262 A. a. O., 31, vgl. 328–331.

er sie den selbstsüchtigen »Begierden ihres Herzens« (Vers 24a), den »entehrenden Leidenschaften« (Vers 26a) und einer »verwerflichen Gesinnung« (Vers 28b) überlassen hat. Aus diesem Respektieren und Dulden als Antwort Gottes resultiert der Zorn, der hier in seinen Grundzügen näher bestimmt wird.

Wie die Abwendung des Menschen von Gott zur Zerrüttung und Verkehrung zwischenmenschlicher Beziehungen führt, wird in vielen Einzelbeispielen dargestellt. Von diesen seien nur angeführt: Störungen der Sexualität und – infolge des verkehrten Denkens – Habgier und Bosheit, Lüge, Verleumdung, Neid, Überheblichkeit, Prahlerei, Streitsucht, die in Böswilligkeit und Mordlust gipfeln. Menschenleben werden ruiniert, ausgegrenzt und liquidiert. Wer im Grunde seines Wesens undankbar ist, ist es auch seinen Eltern (vgl. Vers 30d) und allen Mitmenschen gegenüber. Erblickt man hier nicht eine moralisierende Abkanzelung individuell zu verantwortender Gebotsübertretungen und Eigenschaften, sondern Grundzüge und Symptome kollektiver Selbstorganisation der Menschenwelt (wie verlogene Medien, unbarmherzige Kapitalmärkte, Kriege usw.), dann können in diesen institutionalisierten Auswüchsen realer Mächte die aggressiven Folgen des Undanks erblickt werden, die als Auswirkung des »Zornes« Gottes zu verstehen sind. Dieser Zorn ist also kein von außen verhängter Eingriff strafender Gewalt, sondern indem wir selbst total ‚außer uns‘ geraten, bestrafen und zerstören wir einander selbst. Im rasenden Zorn wirkt sich (mythisch gesprochen: wie ein ‚Todestrieb‘) immanent die Gerechtigkeit aus. Was somit als der ‚Zorn Gottes über die Völker‘ erscheint, ist, dass sich Menschen, die sich Gott verschließen, gegeneinander zusammenrotten, im leidenschaftlichen Unwillen im Zirkel von Täter und Opfer, als Gewalttäter, die Gewalt provozieren, gegeneinander aufgebracht sind und wie sich selbst regulierende Systeme unheilvoll agieren.

Die paulinische Moralkritik ist als innere Folge *seiner* Religionskritik, die universell Juden *und* die anderen Völker umfasst, aus dem Niederhalten der offenbaren Wahrheit in Undank und Ungerechtigkeit zu verstehen. In ihrem Wesenskern und ihrer Sinnspitze setzt sie m. E. nicht jene einzäunende Differenz zwischen Israel und den ‚Heiden‘ fort, die andere Religionen im Dienst eines selbstgerechten und exklusivistischen Monotheismus verteufelt und von da her deren Götter als eingebildete und selbst gemachte Pseudo-Götter blindwütig entlarvt und ihnen zudem den Verlust ethischer, humanisierender Orientierung zuschreibt.<sup>263</sup> Sie schöpft zwar zweifelsohne aus gegen Polytheismen mauernenden Quellen, aber es geht Paulus, nach einem Hinweis des englischen Befreiungstheologen *James Alison*, nicht um die ge-

<sup>263</sup> Vgl. J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung*, 46f.



setzlich-moralisierende »Kontrastierung zwischen Gut und Böse, sondern darum, dass das eigentliche Übel im Verurteilen anderer besteht«. Entgegen der exegetischen Gewohnheit, das erste Kapitel des Römerbriefes mit Vers 32 zu schließen, sei zu beachten, dass die Verse 18–32 auf Vers 2,1 ff. hinsteuern: »Darum hast du keine Entschuldigung, o Mensch, der du richtest, wer du auch [deinem gesellschaftlichen Ansehen nach: vgl. Vers 11] sein magst. Denn worin du andere richtest, verurteilst du dich [»mit deiner Härte in deinem Herzen, das nicht umkehren will«: Vers 5a] selber.« Aufgedeckt wird, dass dem menschenverachtenden Verhältnis zu Anderen in richtend-herabsetzender, selbstgerechter Überheblichkeit insgeheim ein verneinendes Selbstverhältnis in Selbsthass und abgründiger Selbstverachtung entspricht. Paulus unterminiert somit kompensierenden Selbstruhm und verdeckende Selbstrechtfertigung und lässt moralisch rationalisierte Ausgrenzung und Erniedrigung Anderer nicht zu, damit deutlich werde: »*Alle* brauchen wir die Gnade der Umkehr.«<sup>264</sup>

Man wird kaum behaupten können, dass diese Art von Religionskritik innerhalb der Christenheit, wo man sich global der Niveaulosigkeit blindwütiger Ikonoklasten längst enthoben wähnt, genügend berücksichtigt wurde.<sup>265</sup> Noch *Philon von Alexandrien* und die älteren Kirchenschriftsteller vor *Augustinus* hatten die prägnanten Ausformulierungen des Bilderverbots bzw. des Verbots der Verehrung von Götzen im Beginn der ‚Zehn Gebote‘ als eigenes Gebot gekannt. In der von den Reformatoren bekämpften katholischen Fassung des Dekalogs ist das alttestamentlich so stark hervorgehobene Verbot der Anbetung von Idolen und Naturphänomenen gänzlich verloren gegangen. Die Einsicht, dass die Nichterfüllung gerade dieser Weisung die Motivation zur Erfüllung der nachfolgenden Gebote als Wegweisungen untergraben müsse, war nahezu erloschen. Man erblickte darin allenfalls eine durch die politisch abgesicherte Herrschaft des exklusiven Monotheismus überholte Einzelschrift zur Vermeidung fremder, heidnischer und auch hebräischer Kultpraktiken. Dass gerade der herrschende christliche Monotheismus im Zusammenhang einer entstellten christlichen Praxis und Lehre in die Götzendienstproblema-

264 J. ALISON, *AIDS als Ort der Offenbarung: Girard und eine neue Pastoralthologie*, 247. Der Kontrast zu K. BARTH, der Röm 1,18–3,20 als »Evangelium« der »Verurteilung des Menschen« darstellt (*Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 27–48), kann kaum größer sein. Vgl. auch N. BAUMERT, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, 138–141: »Götzenverehrung und Selbstentehrung als Wurzelsünden: Röm 1«.

265 Vgl. hierzu R. OBERFORCHER, »Wissen von Gott« als kritischer Maßstab aller Menschenbilder. Eine bibeltheoretische Auseinandersetzung mit dem atheistischen Projektionsverdacht. Nicht ohne kämpferischen Exklusivismus, jedoch informativ ruft T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott*, 166–187, die Unterscheidung von wahren Gottesdienst und Götzendienst in Erinnerung, die er mit der Unterscheidung zwischen »Christentum« und »Religion« identifiziert.

tik hineingezogen werden konnte, blieb außer Sicht. Doch ein Vakuum pflegt einen Sog auszuüben, der nach Beantwortung ruft. So wird verständlich, dass die Götzenproblematik zweifach, zuletzt innerkirchlich und im modernen Atheismus der Neuzeit, wieder aufgenommen wurde.

Die für die Befreiungstheologie grundlegende Einsicht formuliert der nicaraguanische Baptist *Rica Jorge Pixley* in Kürze: »Unsere Erfahrung als Christen in den letzten Jahren lehrt uns, dass der wichtigste Kampfplatz auf religiösem Gebiet die Auseinandersetzung mit der Idolatrie ist. Schon die Propheten im alten Israel wussten, dass Götzen von Menschenhand produzierte Götter sind. Das stimmt natürlich. Doch als Kriterium für notwendige Unterscheidungen reicht der Satz nicht. Denn in dem Maße, in dem wir in spirituellem Unterscheidungsvermögen wachsen, kann sich jeder Gott, auf den wir setzen, eines Tages als Werk unserer Hände (bzw. unseres Geistes, was aber auf dasselbe hinauskommt) erweisen. Ein sachgerechteres Kriterium ist da schon, den Gott als wahren anzuerkennen, der die Armen und Unterdrückten befreit und uns mithin in den anderen, in den Ausgeschlossenen entgegentritt (in einem der ‚geringsten Brüder und Schwestern‘, vgl. Mt 25,31–46). Falsch dagegen sind solche Götter, die verlangen, dass die anderen sterben, damit sie selbst weiterleben können.«<sup>266</sup> Die religionspolitische Brisanz solcher Aussagen bedarf hier keines Kommentars.

---

266 J. PIXLEY, *Fordert der wahre Gott blutige Opfer?*, 157.

## 5 Die Verwerfung der Weisheit der Welt durch Paulus im 1. Korintherbrief

### 5.1 *Der Textzusammenhang*

Paulus fragt in 1 Kor 1,20 rhetorisch: »Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht (*emôranen*)?« Heidegger hat dieses Wort bekanntlich wie folgt ausgelegt: »Die σοφία τοῦ κόσμου [Weisheit der Welt] aber ist das, was nach 1,22 die Ἕλληνες ζητοῦσιν, was die Griechen suchen. Aristoteles nennt die πρώτη φιλοσοφία (die eigentliche Philosophie) sogar ausdrücklich ζητούμενη – die gesuchte.«<sup>267</sup> Diese Auslegung Heideggers könnte man nun wie folgt verstehen: Gehört zur griechischen Physik bzw. Metaphysik die philosophische Theologie, dann müssten sich die Theologen der christlichen Offenbarung dieser Torheit enthalten. Das Schicksal der Metaphysik wäre damit aus offenbarungstheologischer Sicht (»angesichts der Weisheit Gottes«) endgültig besiegelt und könnte dem Fideismus unerhörten Auftrieb verschaffen. Ermahnt nicht sogar Heidegger selbst die christlichen Theologien zur Verwerfung der philosophischen Weltweisheit mit der Frage: »Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?« Aber bedeutet das, dass Heidegger hier für einen theologischen (Semi-)Fideismus plädiert?

Doch bevor wir fragen, was Heidegger hier mit *der* Philosophie meint, ist 1 Kor 1,18–25 selbst zu befragen: Denkt denn Paulus wirklich in so weitreichenden Bereichen, wie wir sie heute unter die Titel Philosophie und Theologie subsumieren? Müssten wir nicht ins Auge fassen, was Paulus damals an Philosophie (samt physischer Theologie) kennengelernt haben konnte? Konnte es ihm überhaupt um eine pauschalierende Verwerfung damaliger Philosophie und nicht viel eher um eine Hinkehr zu einer praktischen Lebensweisheit im Kontrast zu einer perversen Grundhaltung gehen? Dann *könnte* man *vielleicht* schlussfolgernd aufzeigen, dass sowohl Philosophen als auch christliche Theologen (sogar bei aller verbalen Rechtgläubigkeit) mindestens versucht sind, einer solchen Fehlhaltung zu verfallen. Die nun einzuschlagende Untersuchungsrichtung wird der schroffen Entgegensetzung von »Gottes Weisheit« und »Weisheit der Welt« im Kontext von 1 Kor 1,18–25 nachzugehen haben.

Umgekehrt wie im Römerbrief 1,18–2,11 werden in 1 Kor 1,18–25 nicht die dramatischen Folgen der im Undank verkehrt wahrgenommenen ewigen Schöp-

---

<sup>267</sup> M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken; Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, 379.

fermacht Gottes dargestellt, sondern Paulus geht von eingeklagten Übelständen in der Gemeinde von Korinth aus, um dann zu deren Überwindung zu motivieren. Die Gemeinde ist in Parteien gespalten, die rechthaberisch miteinander in Streit liegen und sich im Selbstruhm verfangen haben. Es sind also (primär) gar keine »Lehrstreitigkeiten«, verschiedene Ansichten oder Meinungen, denen Paulus inhaltlich die »rechte Lehre« hätte entgegensetzen können; »sein Ziel [ist] nicht, dass alle die gleiche Ansicht haben sollen«,<sup>268</sup> da Paulus in den Spaltungerscheinungen eine Abwendung vom Messias erblickt, der uns Weisheit wurde von Gott her (Vers 30). Statt dass »ihr alle dasselbe sagt« (Vers 10), d. h. dass ihr euch vom Selben, was euch gemeinsam in Anspruch nimmt, bewegen lässt – so klagt Paulus –, gibt es Streit unter euch, da jeder von euch etwas anderes sagt: »Ich halte mich an Paulus – ich jedoch an Apollos – ich aber an Kephas – ich dagegen an Christus« (Vers 12), als ob Christus geteilt wäre (Vers 13). Sie tun sich als Fraktionen zugehörig hervor: zugehörig dem *Paulus*, dem Gemeindegründer, oder dem redegewandten *Apollos*, der höchstwahrscheinlich dem hellenistischen Diasporajudentum Alexandriens entstammt, oder dem Petrus. Dieser hat vermutlich Judenchristen als Anhänger, die mehr am palästinensisch-jerusalemischen Ursprung ihrer Gemeinde orientiert sind und seinen Vorrang in das Zentrum stellen. Der ‚Personenkult‘ der drei Fraktionen macht eine beachtliche Glaubensschwäche, Unmündigkeit und Abhängigkeit deutlich. Die vierte, exegetisch umrätselte Gruppe will das ganze Parteienwesen *ad absurdum* führen, wobei sich Menschen finden, die ohne mitmenschlich-parteiische Vermittlung in *unmittelbarer Unbedingtheit* Christus angehören wollen; sie bilden selbst wiederum eine streitbare Sondergemeinschaft, die einen an das Gebaren mancher evangelikaler Gemeinschaften oder Freikirchen von heute denken lässt.

Statt sich des Herrn zu rühmen, rühmen die Parteien sich selbst vor Gott.<sup>269</sup> Man kann annehmen, dass jede der gegeneinander aufgebrachten Gruppen im Interesse ihrer Selbstbehauptung etwas wie ein apologetisches Herrschaftswissen ausgebildet hat, das ihr Selbstbewusstsein auf Kosten aller anderen wahnhaft vergrößert und verzerrt. Was ihnen abgeht, ist ein Interesse an dem, was sich ihnen gemeinsam vom letzten Grund ihrer Erfahrung her zu eröffnen vermag und in erhabener Würde steht, ohne Absicht, es für sich zur Erweiterung der Eigenmacht auszunützen. Das heißt vom theologischen Horizont her gesehen, den Paulus ihnen eröffnet hat, dass »in[nerhalb und umgeben von] Gottes Weisheit die [Menschen-]Welt durch die Weisheit Gottes nicht erkannte [...]« (Vers 21). Die Parallele zur Römer-

268 N. BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers*, 19.

269 Vgl. 1 Kor 1,1–31.

briefstelle ist ohne Weiteres deutlich, insofern Gottes Offenbarkeit hier wie dort nicht entsprechend *wab*rgenommen wird, weil es den Menschen um ihr eigenes Ansehen und nicht um das offenbar gewordene Ansehen Gottes (mit allen Folgen für das Miteinandersein) geht. Es geht also in *beiden* Texten um ein existenzielles Versagen (die Verfinsterung des Herzens) gegenüber der *Offenbarkeit Gottes*, dort gegenüber Gott in seiner ewigen Macht und Göttlichkeit, und zwar für alle Menschen, die in seiner Schöpfung ihren Grund haben, hier hingegen gegenüber dem gekreuzigten Messias, der »für die Berufenen« der Gemeinde »Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (Vers 24) ist.

Um die Aussageabsicht besser zu verstehen, achten wir auf den wichtigsten Textabschnitt,<sup>270</sup> wo Paulus sagt, er wisse sich gesandt, das Evangelium

<sup>17</sup>zu verkünden, nicht in Weisheit (des) Wortes, damit nicht leer gemacht werde das Kreuz des Christos.

<sup>18</sup>Denn das Wort vom Kreuz gilt jenen aber, die auf dem Weg des Verderbens sind, als Stumpfsinn (Torheit<sup>271</sup>),  
jenen aber, die auf dem Weg der Rettung sind, uns, Kraft Gottes. [...]

<sup>20</sup>Hat nicht Gott die Weisheit der Welt als Verrücktheit (Torheit) entlarvt?

<sup>21</sup>Da nämlich die Menschenwelt Gott in der Weisheit des Gottes nicht erkannte durch die Weisheit, hielt Gott es für gut, durch die Einfältigkeit der Verkündigung zu retten die Glaubenden;

<sup>22</sup>und während Juden Zeichen fordern, Griechen Weisheit suchen,

<sup>23</sup>verkünden wir aber Christos als Gekreuzigten:  
(den) Juden als Ärgernis (Skandal), (den) Völkern aber als reiner Unsinn (Torheit),

<sup>24</sup>ihnen aber, den Berufenen, Juden wie Griechen, Christos als Gottes Kraft und Gottes Weisheit;

<sup>25</sup>denn das Törichte des Gottes ist weiser als die Menschen,  
und das Schwache des Gottes ist stärker als die Menschen. [...]

<sup>270</sup> Übersetzung in Anlehnung an das *Münchener Neue Testament*, 324, und N. BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers*, 23.

<sup>271</sup> Mōria (μωρία) ist eine schändliche Dummheit, eine Verrücktheit, ja Absurdität, die ein vernünftiger Mensch nur ablehnen kann; Torheit konnotiert auch Verwirrtheit, Wirrnis, Irresin.

- <sup>27</sup>das Törichte der Welt erwählte der Gott, damit er beschäme die Weisen,  
und das Schwache der Welt erwählte der Gott, damit er beschäme das Starke,
- <sup>28</sup>und das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete erwählte der Gott,  
das nicht Seiende, damit er das Seiende vernichte,
- <sup>29</sup>damit kein schwacher Mensch sich rühme vor Gott.
- <sup>30</sup>Aufgrund von ihm lebt und seid ihr [etwas] in Christos Jesus, der uns zu Weisheit wurde von Gott, nämlich zu Gerechtigkeit [rechtes Verhalten in Treue] und zu Heiligung und zu Befreiung.

Die Rede ist von (einigen) Zeichen fordernden Juden und von (einigen) Weisheit suchenden Griechen (unter den Völkern) ohne determinierende Artikel, welche anders als »wir« (auch Juden oder Griechen) dem Ruf Gottes nicht entsprechen. Eine Verallgemeinerung, die über den Kreis der Gemeindeglieder hinausgeht, ist hier wenigstens nicht ausdrücklich behauptet – kein Urteil also über *die* Juden und über *die* Griechen. Die sich da streiten, anerkennen (bei aller möglichen Rechtgläubigkeit, von der wir hier nichts erfahren) Gott nicht wirklich in seinem Vertrauen und in seiner Treue, nicht wirklich in der Weise, wie er sich uns als der Zuverlässige anvertraut (πιστός ὁ θεός: 1 Kor 1,9), indem er uns zur Kommunion mit seinem Sohn Jesus Christus berufen hat. Sie anerkennen nicht die befreiende Zuwendung und absteigende Liebe, die in Christus so weit, bis zum Tod am Kreuz ging. Die Bedeutung dieses Schandpfahls hat sich ‚ver-rückt‘; das »Kreuz Christi« (Vers 17) ist zum Zeichen seiner Auferweckung geworden: »Gott hat den Herrn auferweckt; er hat durch seine Macht auch uns auferweckt« bzw. nach anderen Textzeugen »wird [er] auch uns aufwecken« (Vers 6,14). »[...] ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes« (Vers 6,11). Das ist »das Wort vom Kreuz« und das ist »seine Kraft« (Vers 1,17) – also keine sadomasochistische Leidensmystik, kein Steckenbleiben in der Verehrung eines Leichnams! Die alles überragende Stärke und Weisheit Gottes bezeugt sich in der (von Nötigung zur Selbstbehauptung, Gegengewalt, Geltungs- und Herrschsucht freien) »Schwäche«, in der Option für die Niedriggeborenen und Geringgeachteten, für diejenigen, die nichts gelten, die ohne Ansehen sind und nur als Mittel zum Zweck ausgenutzt oder nur mehr ignoriert werden. Diese Menschen stehen im Gegensatz zu denen, die sich selbst erhöhen

und sich durch Bildung, familiäre Herkunft und politische Machtausübung ein höheres Ansehen verschaffen.<sup>272</sup>

Den rivalisierenden Gemeindegliedern sind sowohl Gottes durch den Geist enthüllte unergründliche Tiefe<sup>273</sup> als auch der totale Gabecharakter ihres Daseins verdeckt; sie sind im Herzen verhärtet und abgestumpft, von einer stumpfsinnigen Dummheit ergriffen, die mit höchster berechnender Intelligenz und flexiblem Selbstdurchsetzungswillen einhergehen kann. Daher wird ihnen zugerufen: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich [so], als hättest du es nicht empfangen?« (1 Kor 4,7) Und im Sinne *dieses* Gegebenseins (keineswegs possessiv) »ist alles euer, sei es Paulus, sei es Kephas, sei es Welt, sei es Leben, sei es Tod, sei es Gegenwärtiges, sei es Kommendes, alles [ist] euer, ihr aber [seid] des Christus, Christus aber [ist] Gottes« (1 Kor 3,21–23). Ihr ganzes, aus dem Kommenden her sich zeitigendes In-der-Welt-Sein gehört ihnen, weil es Gabe und Gnade ist. Zuletzt aber verdankt sich dieses Gegebensein der Zugehörigkeit zum gebenden und begnadigenden Gott.

Aus dem Gesagten wird deutlich, um welche Art von Weisheit es sich handelt. Gottes *Weisheit* und *Kraft* ist »das Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18), und das ist Christus als der Gekreuzigte und Auferweckte, den allein Paulus zu verkünden sich vorgenommen hat.<sup>274</sup> Hier schwingt in dem Wort »Logos« vom Kreuz das hebräische *dābār* mit, das (im Plural) auch Ereignis heißt, das seine Sprache hat und uns etwas sagt. Das Wort vom Kreuz ist nicht primär der Inhalt und Gegenstand einer Rede, sondern es ist einzig dieses das Weltzeitalter umwälzende Ereignis selbst, das in überwältigender Bedeutungsfülle zur Sprache kommen will und das dann – wie man treffend sagt – ‚zur Rede steht‘, in die Rede gestellt wird, wenn es verlaublich, verkündet wird. Und daher ist »das Wort vom Kreuz« (ein von sich weg aufweisendes) »Aufzeigen (ἀποδείξει) von Geist und Kraft [...] Gottes« – nicht der selbstsichere Erweis menschlicher ‚Weisheit‘ aufgrund geist- und kraftvoller Überredungskunst.<sup>275</sup>

Was ist aber nun die überwiegend von Griechen gesuchte »Weisheit der Welt«? Wobei übrigens nicht einmal ausgeschlossen ist, dass auch einige Juden Weisheit suchten und einige Griechen wundersüchtig waren. Kann man nach dem Gesagten unter Weltweisheit die griechische Philosophie plus Mysterienglaube, Gnosis und dergleichen verstehen oder alle religiöse Weisheit, der unterstellt wird, dass

272 Vgl. 1 Kor 1,26 und 2,6–8.

273 Vgl. 1 Kor 2,10–16.

274 Vgl. 1 Kor 2,3.

275 Vgl. 1 Kor 2,1–5.

sie sich Gotteserkenntnis anmaßt? Ist es die kompromisslos verworfene ‚Philosophie‘ als Weisheitssuche, welche die Botschaft vom Kreuz als Blödsinn abtut? Man könnte hier (wenn es exegetisch erlaubt ist, die Apostelgeschichte beizuziehen) an die schlechten Erfahrungen denken, die Paulus mit bestimmten Gestalten griechischen Philosophierens gemacht hat. Als Hörer des Vortrags, den Paulus am Areopag gehalten hat, werden epikureische und stoische Philosophen genannt (Apg 17,18), deren lebenspraktische, ethische Ausrichtungen sich heute neuer Wertschätzung erfreuen. Paulus bezieht sich in seiner abgebrochenen Rede auf stoische Physistheologie aus den übermenschlichen Quellen ihrer Gotteserkenntnis.<sup>276</sup> Ausgehend von der ‚gottinnigen‘ Physistheologie hätte der Bogen seiner Rede direkt bis zur Auferstehung, also dem Ereignis des Kreuzes, gereicht. Warum sollte Philosophierenden, die bereit sind, in sich zu gehen, die offen und verwandlungsfähig sind, das christliche Offenbarungsereignis wie eine Verrücktheit (Unsinn, Narretei) erscheinen? Berücksichtigen wir diese Texte, dann ist auszuschließen, dass Paulus hier theoretisch über jedes mögliche (bisherige und zukünftige) Verhältnis von theologischer Offenbarungsverkündigung und Philosophie irgendetwas entscheiden wollte.

Man kann der Frage nach der von den Griechen gesuchten Weisheit auch geschickt ausweichen, indem man annimmt, dass die Gegner des Paulus in Korinth eine uns nicht näher bekannte Weisheitsspekulation, eine ‚Sophiatheologie‘, entwickelt hätten. Man kann dann der um Apollos vermuteten Gruppe und auch der, die nur Christus zugehören will, einen gnostischen Mythos oder dgl. unterstellen und sich diesen dann weiter ausmalen. Doch dann hätte der an *alle* Fraktionen in Korinth gerichtete Brief des Apostels den Adressaten verfehlt. Zudem bezeugte Paulus sein Einvernehmen gerade mit Apollos.<sup>277</sup> Blicken wir auf den Textzusammenhang zurück, so sehen wir, dass Paulus hier überhaupt keine falschen Lehrauffassungen beanstandet, vielmehr beklagt er die Aufspaltung der Gemeinde in streitende Parteien, und das sind vom ganz gewöhnlichen Wahnsinn, dem Selbstdurchsetzungswillen, besessene Gruppen. Eine Auseinandersetzung zwischen wahrer und falscher Lehre findet überhaupt nicht statt, vielmehr geht es um die Artikulation der rechten oder verkehrten Grundeinstellung innerhalb der christlichen Gemeinde.

Der Geist der Weltweisheit ist also der herrschende Ungeist des Selbstruhms und der Selbstermächtigung, darum darf »keiner zugunsten des einen und zum Nachteil des andern sich wichtigmachen (aufblähen)«<sup>278</sup>. Doch diese Aufgeblasen-

<sup>276</sup> Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 130, 119, Anm. 232.

<sup>277</sup> Vgl. 1 Kor 16,12.

<sup>278</sup> 1 Kor 4,6; vgl. 2,6–18; 3,19.



heit in der Gegnerschaft dürfte stets eine Versuchung darstellen, der beide, sowohl Theologen als auch Philosophen (und daher schließlich nicht nur sie), verfallen können. Gewiss kann über den Paulustext hinaus auch *schlussfolgernd* der Philosophie nachgesagt werden, dass ihren Vertretern mehr oder weniger die versteckte Artikulation von Überheblichkeit, Selbstbehauptungs- und Machtwillen nicht fremd sei und ihnen nicht selten das Denken als Rechtfertigungsideologie diene. Doch angesichts der wiederholten Versuche einer diesbezüglichen Selbstkritik der Philosophie ist ein Pauschalurteil, das sie von vornherein für (mit)verworfen hält, sicher unzulässig, weil vermessen.

### 5.2 Zur angeblichen Verwerfung der Philosophie durch Paulus nach Heidegger

Hier sei auf einen etwas missverständlichen Vorlesungstext aus Heideggers »Einführung in die Metaphysik« (Sommersemester 1935)<sup>279</sup> eingegangen, der je nach Vorverständnis für hermetisch, für widersprüchlich oder nur für locker dahingesagt gehalten werden kann, aber mit der schon besprochenen kleinen Schrift »Phänomenologie und Theologie« (1928)<sup>280</sup> und der »Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘« (1949)<sup>281</sup> weitgehend übereinzustimmen scheint. Es geht hier um das einzigartige Fragen der Grundfrage, in welcher die Philosophie als phänomenologische *Ontologie*<sup>282</sup> ihren Ursprung nimmt und welche die *Eigenständigkeit und Sonderstellung der Philosophie* gegenüber der christlichen Offenbarungstheologie begründen soll.

Erinnert sei daran, dass Heidegger diese Sonderstellung so ins Extrem treibt, dass er die Theologie für nichts anderes als eine »positive« (»ontische«) Wissenschaft, also für eine Fach- oder Spezialwissenschaft, hält und die These aufgestellt hat, »daß die Theologie als positive Wissenschaft grundsätzlich der Chemie und der Mathematik näher steht als der Philosophie«<sup>283</sup>. Wissenschaften enthüllen ein vorliegendes Seiendes (ein *Positum*). Das Vorliegende für die christliche Theologie ist

279 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 8f.

280 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, 45–78. Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 207–221.

281 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken, Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, 379.

282 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, 45–78, *Phänomenologie und Theologie*, 66f.

283 A. a. O., 49.

das Christentum als weltgeschichtliches Ereignis, insofern es in seinem geschichtlichen Wesen (seiner »Christlichkeit«) zur Frage steht.

Die Christlichkeit des Christentums erblickt Heidegger in der *Existenzmöglichkeit* des Glaubens im Sinne von *Wiedergeburt*; und das besagt, in der glaubenden Teilnahme und Teilhabe am Offenbaren der Offenbarung: dem *gekreuzigten Gott*.<sup>284</sup> Gott als Schöpfer der Welt wird hier allerdings nicht genannt, und auch nicht, dass er durch den Gekreuzigten *alles in allem* werden soll. Mit anderen Worten: Hier wird der universelle Horizont der Christlichkeit ausgeblendet. Das lässt systemkonsistent verstehen, weshalb die Christlichkeit des Christentums in ihrer wissenschaftlichen Bestimmung nur innerhalb des Rahmens dessen, was den Einzel- und Fachwissenschaften eigen und gemeinsam ist (das Gegebensein eines vorliegenden Seienden, hier eines konkret angebbaren weltgeschichtlichen Ereignisses), eingezwängt erscheinen darf. Daraus folgt die These, dass die christliche Theologie wie jede andere positive Wissenschaft nicht nur *relativ*, sondern *absolut* verschieden von der Philosophie ist,<sup>285</sup> eine Verschiedenheit, die dennoch ein Zusammengehen nicht ausschließt.

Worauf es Heidegger *philosophisch* ankommt,<sup>286</sup> ist der »Sprung, durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten oder vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht«, wenn er die Grundfrage fragt. Es gibt für ihn keine Brücke, keinen Übergang zum biblischen Glauben, »dem *das Fragen* als ursprüngliche Macht fremd bleibt«. Ein Beispiel, das den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben betrifft, wird dafür angeführt:

»Wem z. B. die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage: ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‘ schon die Antwort: Das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst ‚ist‘ als der ungeschaffene Schöpfer.«<sup>287</sup>

Heidegger setzt hier ein in theologischer (1) und philosophischer (2) Hinsicht defizitäres Glaubensverständnis voraus:

284 A. a. O., 51–54.

285 A. a. O., 48 f. Über den Unterschied von Philosophie und christlicher Offenbarungstheologie siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, besonders 200–221.

286 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 7 f. Es geht im Denken um eine Wesenseröffnung des Menschseins, dessen »Un-heimliches [...] aus dem ‚Heimlichen‘, d. h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten hinauswirft«. (160)

287 Ebd.

(1) Die aus der Bibel geschöpften Antworten hängen ab von der Weise, wie diese verstanden wird. Im fundamentalistischen Verständnis wird sie als verbal (Wort für Wort) vom Geist Gottes inspiriert geglaubt. Ihre Verfasser sind nicht selbstständige Autoren, denen daran gelegen ist, die Selbstmitteilung Gottes, an der sie weltweit und existenziell teilhaben dürfen, so gut sie können mitverstehen zu lassen, sondern die Verfasser der Schriften werden für eine Art unselbstständige Sekretäre gehalten, gewissermaßen ‚Sprachrohre‘, durch die Gott wie über eine Werbeeinschaltung im Hauptfilm in das Bewusstsein hinein spricht und übernatürliche Kenntnisse übermittelt. Die Bibel ist dann kein Dokument, aus dem göttliche Offenbarung und Wahrheit *im Menschenwort* vernehmbar wird, das Neue Testament kein Manifest, das den kirchlichen Gemeindeglauben bezeugt. Das bedeutet, dass ein solcher biblischer Glaube, als ein bloßer Satzglaube verstanden, sich nicht von der zur Rede stehenden erfahrbaren Sache (*res*) des Glaubens her versteht, sondern primär als ein im direkt von oben und außen kommenden Bibelwort verpackter Dass- und Vorstellungsglaube.

(2) Der Welt- und Erfahrungsfremdheit dieses vulgären Glaubens entspricht eine ebenso vulgäre Metaphysik bzw. seinsvergessene Ontologie. Diese bringt das Seiende als das im Allgemeinen denkbare Seiende zur Vorstellung und stellt sich das Seiende ideal, im Sinne des Höchsten, des göttlichen Seienden vor.<sup>288</sup> Diese Weise der Entbergung des Seienden wurde von der christlichen Theologie mehrheitlich so rezipiert, dass die Welt fraglos das *ens creatum*, das von Gott geschaffene *Seiende*, ist. Er selbst, der ungeschaffene Schöpfer, ‚ist‘ das *ens increatum*, d. h. er existiert gleichfalls als vorhandenes Seiendes. Dieser vom Glaubensverständnis der klassischen Theologie abweichende Glaube ist nun ‚onto-theologischer‘ Vorstellungsglaube, dem die Erfahrung des Seins des Seienden abgeht – und anscheinend nur diesen hat Heidegger hier vor Augen:

»Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen [solcherart] Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun, als ob ...«<sup>289</sup>

288 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken. Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, 378 f.

289 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 8 f.

Sich als einen solcherart Gläubigen aufzugeben und loszulassen, kann man als Trennung vom vermeintlich verbindlichen Glauben deuten, die einen in der eigenen Glaubensgemeinschaft zum Fremden oder Fernstehenden werden lässt. Soll man entweder in eine gottlose Philosophie hinüberwechseln oder weiter so tun, *als ob* man die Grundfrage mitvollziehen könnte bzw. so tun, als ob man fragen und glauben würde? Die Antwort Heideggers ist selbstverständlich keine Überredung zur Glaubenslosigkeit, sondern: Alle *vermeintliche* Geborgenheit (in einem philosophischen und/oder theologischen Glauben) müsse gelassen werden zugunsten eines *ursprünglicheren* Glaubens, der (wohl nicht anders als fragend oder sich in Frage stellen lassend) seinem Grund *erspringt*. Der christlich Gläubige habe sich seiner existenziellen Situation steter Angefochtenheit durch den Unglauben zu öffnen und sich (auch) ihrer Ungeborgenheit auszusetzen. Hinzugefügt könnte werden, dass er, wenn überhaupt, erst in der Ungeborgenheit, ohne sie zu fliehen, eine ursprüngliche Geborgenheit finden könne. Jedenfalls müsste dem Gläubigen die Bodenlosigkeit seiner vermeintlichen Geborgenheit im Glauben aufgehen, vor der er sich aber auch in den Panzer der Gleichgültigkeit ‚retten‘ kann. Mit dieser im Grunde atheistischen Indifferenz werden wir uns später auseinandersetzen.

Zum Verständnis des Folgenden ist es besonders wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die *primäre* Orientierung an einer Lehre (oder gar an christlicher Weltanschauung) statt am Leben, am Unterwegssein des Daseins, nur ein kraftloser doktrinärer Dass-Glaube und kein lebendiger Glaube ist, der ‚leibt und lebt‘, dessen verborgen-offenbares Anwesen des Göttlichen in allem verehrt und angebetet und vor dem gejubelt, musiziert, getanzt, aber auch geklagt werden kann.

»Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein [ursprünglich christliches] Glauben, sondern Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten. Das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit, die sich nunmehr mit allem, vielleicht sogar sehr interessiert, beschäftigen kann, mit dem Glauben ebenso wie mit dem Fragen.«<sup>290</sup>

Heidegger geht nun auf die absolute Verschiedenheit der Theologie (als eine der Wissenschaften vom Seienden, der ontischen Wissenschaften) und der Philosophie ein, die er in »Phänomenologie und Theologie« noch als Wissenschaft vom

---

290 A. a. O., 9.

Sein, ontologische Wissenschaft, charakterisiert hat. Philosophieren ist ihm nun das Ausschöpfen der Unerschöpflichkeit der Grundfrage.<sup>291</sup>

»Mit diesem Hinweis auf die Geborgenheit im Glauben als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen, ist freilich nicht gesagt, daß die Anführung der Bibelworte ,Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde usw.' eine Antwort auf unsere Frage darstellt. Ganz abgesehen davon, ob dieser Satz der Bibel für den Glauben [jeweils in welcher Auslegung?!] wahr oder unwahr ist, er kann überhaupt keine Antwort auf unsere Frage darstellen, weil er auf diese Frage keinen Bezug hat. Er hat keinen Bezug darauf, weil er einen solchen darauf gar nicht nehmen kann.«<sup>292</sup>

Heidegger spricht, wie in seiner Schrift »Phänomenologie und Theologie«, sowohl als Philosoph als auch entsprechend seiner Herkunft als Theologe und bringt Theologie und Philosophie dem Anschein nach in ein ,Gespräch der Feinde'. Anders könnte er nicht seine oben angeführte Auslegung von 1 Kor 1,20 ins Spiel bringen: »Was in unserer [ontologischen] Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit.« Zu fragen ist: »eine Torheit« für welche Weise des Glaubens, und was hält Heidegger für eine Torheit? Der neue Absatz präzisiert: »In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine ,christliche Philosophie' ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis.«

Man könnte hier harmonisierend für die Interpretation einen Ausweg suchen: Für einen sich missverstehenden Vorstellungsglauben, der die Antwort auf die Grundfrage, die zu Beginn des angeführten Heideggertextes angesprochen wird, ontisch auflöst, muss die Grundfrage als Torheit erscheinen, wenn sie sich nicht mit der Anführung eines Schöpfers alles geschaffenen Seienden zufriedenstellt. In dieser Torheit besteht die »christliche« Philosophie, wenn sie die nie zu beschwichtigende Grundfrage mit dem Hinweis auf die Existenz des Schöpfers für glatt beantwortbar hält. Eine eigene christliche Philosophie, die sich wie eine positive, ontische Wissenschaft gibt, kann es nicht geben, denn Philosophie als phänomenologische Ontologie ist von jeder ontischen Wissenschaft verschieden, die von sich aus keinen Bezug auf Philosophie hat. Diese Lösung mag in sich richtig sein, sie widerstreitet dennoch dem Schlusssatz des Textes: »Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit.« Hier ist überhaupt von Philosophie die Rede, nicht nur von ihrem Missverständnis, der christlichen Philosophie. Sie ist also so oder so

291 A. a. O., 10.

292 A. a. O., 9.

eine Torheit. Steht hier der Glaube dem Denken im Weg? Gewiss nicht, denn Heidegger gesteht der Theologie darin eine Größe zu:

»Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit.«<sup>293</sup>

Heidegger bejaht hier die Theologie als denkend fragende Durcharbeitung des Glaubens. Er scheint sich sogar mit Theologen, denen es um die Erweckung eines ursprünglich christlichen Glaubens geht, zu solidarisieren, wenn er sie ernsthaft zur Identifikation der Weisheit dieser Welt mit der Torheit herausfordert: »Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?«<sup>294</sup> Worauf will Heidegger dann eigentlich hinaus? Mindestens will er die (nach seiner wohl irrtümlichen Meinung durch paulinische Theologie begründbare) *absolute* Verschiedenheit der Theologie von der Philosophie herausstellen. Das schließt aber nicht eine mögliche Gemeinschaft von Theologie als positiver Wissenschaft und Philosophie aus, denn in einer Fußnote von »Phänomenologie und Theologie« sagt er dazu: »Daß es sich hier um die grundsätzliche (existenziale) Gegenüberstellung zweier Existenzmöglichkeiten handelt, die ein je faktisches, existenzielles, gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen nicht aus-, sondern *einschließt*, sollte nicht erst weitläufig diskutiert werden müssen.«<sup>295</sup> Dennoch muss darauf eingegangen werden.

Christliche Theologie, sofern sie sich als Wissenschaft versteht, *muss* also die Philosophie ernst nehmen und *als* »ontologisches Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe« rezipieren. Diese »Korrektion« oder »Mitleitung« behauptet, wie schon gesagt, keine »*Direktion*«, keine Herleitbarkeit der Theologie aus der Philosophie, ja gehört gar nicht zu ihrem Wesen, das ja von Theologie *absolut* verschieden sein soll. Philosophie fungiert nur *faktisch*, aber immerhin als dieses »Korrektiv«, worunter man gewöhnlich ein Mit-

293 Ebd.

294 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken. Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, 379.

295 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*, 66, Anm. 3.

tel versteht, das dazu dient, Missstände, Fehlhaltungen und Gegensätzlichkeiten zu mildern und auszugleichen. Was nun *dieses* »eigentümliche Verhältnis« der Theologie zur Philosophie betrifft, so schließt es, nach Heidegger, »nicht aus, sondern ein, daß der [christliche] *Glaube* in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesenhaft zur Philosophie gehörigen und faktisch höchst veränderlichen *Existenzform* der Todfeind bleibt«. <sup>296</sup>

Doch wie kann der Glaube als Existenzmöglichkeit mit der Existenzmöglichkeit der Philosophie als einem bleibenden Todfeind einvernehmlich koexistieren? Unter einem Todfeind versteht man doch einen hasserfüllten und unversöhnlichen Gegner, der auf die Vernichtung des anderen aus ist? Was seltsam erscheint und auffallen müsste, ist, dass diese Todfeindschaft aus dem Glauben im Verhältnis zur Existenzform der Philosophie nur von einer Seite her besteht: Nur der Glaube soll sogar »so schlechthin« Todfeind sein, »daß die Philosophie [wie sie Heidegger versucht] gar nicht unternimmt, jenen Todfeind in irgendeiner Weise bekämpfen zu wollen!«. Und dazu rät er noch der christlichen Theologie, mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen. Gleichzeitig aber mutet er dem christlichen Glauben »in seinem innersten Kern«, also in seiner Ursprünglichkeit, gegenüber der Existenzform der Philosophie zu, dass sie ihre Einsichten zur Korrektur theologischer Grundbegriffe bereitstellt. Demnach ist ihr eine präambulatorische Vorgängigkeit eigen, die nur zu erhalten ist, wenn sie sich gegenüber der Quelle der jüdisch-christlichen Offenbarung freihält, ohne aber die Kommunikation mit dem »Todfeind«, der sie noch dazu für eine Torheit zu halten hätte, zu verweigern.

Die relativ einfache Auflösung dieses Knäuels von Widersprüchlichkeiten findet sich bei *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. <sup>297</sup> Er weist auf die offenbarungstheologische Bedeutung des Wortes vom »Todfeind« im christlichen Aufererweckungsglauben hin. Wie ich meine, spricht Heidegger hier treffsicher als Offenbarungstheologe und setzt 1 Kor 15,26 (vgl. Apok 21,4) als bekannt voraus: »Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.« Von Herrmann verweist kritisch-prüfend und weiterführend auf die Auferstehung der Toten als Kernbotschaft des christlichen Glaubens hin, insofern sie jenen Tod negiert, den »die Daseinsontologie vom Wesen der Endlichkeit des Daseins freilegt« und der existential als die »Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit« bestimmt wird. Wir existieren ja immer schon uns vorweg und erfahren den Tod als äußerste Möglichkeit, die uns bevorsteht. Meist befindet sich das Dasein dann in der Angst vor der Möglichkeit, nicht mehr da sein

<sup>296</sup> A. a. O., 66.

<sup>297</sup> F.-W. VON HERRMANN, *Fundamentalontologie und Gottesfrage*, 54f.

zu dürfen, es fürchtet seine eigene Vernichtung statt in die Stimmung gelassener Heiterkeit zu gelangen.

Der christliche Glaube verneint jedoch nicht, was die Daseinsphilosophie phänomenologisch als Sein zum Tode aufweist und was wir gewöhnlich nur ‚flüchtig‘, auf der Flucht vor ihm, und dem eigentlichen Selbstseinkönnen, kennen. Dieser Tod ist der Existenzform des Glaubens sogar zu ihrem besseren Verständnis als »konstitutive Voraussetzung« vorgegeben. Da »der Glaubensgehalt von der Verheißung des ewigen Lebens sich nicht gegen den phänomenalen Gehalt des Seins zum Tode richtet«, ist mit dem Todfeind gar nicht die Daseinsphilosophie, sondern jenes Sein zum Tode, gemeint, das sich uns, den ‚Sterblichen‘, als Geheimnis des Todes entzieht. Es bleibt also der phänomenale Gehalt des Seins zum Tode vom Glaubensgehalt unangetastet, und umgekehrt vermag der Tod, der sich als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zu verstehen gibt, den Glaubensgehalt vom ewigen Leben nicht in Frage zu stellen. Er muss auch nicht »verleugnet werden, um frei für die geoffenbarte Auferstehung« zu sein. Von Herrmann geht so weit, dass er zusammenfassend sagt: »Je radikaler die hermeneutisch-phänomenologische Aufschließung des Daseins sich vollzieht, desto vernehmbarer wird der aus der Offenbarung ergehende Anruf an die selbsthaft verfasste Existenz.«<sup>298</sup>

Wenn nach Heidegger die Philosophie für den ursprünglichen christlichen Glauben als Torheit ernst genommen werden sollte, so hat gerade er herausgearbeitet, dass die Philosophie (noch biblisch gesprochen) in einer solchen »Torheit« besteht. Stichwortartig sei nur an Seinsvergessenheit und Seinsverlust in der Geschichte der Metaphysik und besonders an die Willensmetaphysik der Neuzeit er-

298 Im Rückblick auf »Sein und Zeit« präzisiert HEIDEGGER (*Zollikoner Seminare*, 230) noch seine Auffassung vom Tod. Tod ist *keine Verneinung von Seyn*, sondern nur der »Abschied vom Seienden«. Doch Heidegger verweist auf die *Grunderfahrung* des Existierens *im Bezug zum Tod*. Sie ist das »Nicht-das-Seiende«. Es ist dies »die Erfahrung des Nichts«. Man könnte hier daran denken, dass das Nichts hier als positives Phänomen des Sichentziehens eines offenständigen Existierens des Daseins erscheint, das leibhaftig *angefangen* hat zu sein und das als Seiendes nicht mehr da sein kann. Es fällt als Leiche aus dem Existieren heraus und hinterlässt eine ‚Verlassenschaft‘ im existentialen, nicht im juristischen Sinne. Doch ist nach Heidegger der Mensch vom Anfang an *endlich*, nicht weil er als Seiendes aufhört zu sein, sondern »weil er den Bezug zum Sein hat und weil er somit nicht selbst das Sein ist, sondern weil er nur gebraucht wird vom Sein« (ebd.). Der Tod ist daher »Abschied vom Seienden«, aber kein Abschied vom Bezug zum Sein. Nach GA, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie*, 182–187, wird im Sichtbarmachen des ‚Vor-Laufens‘ zum Tode nicht bloß ein nihilistisch-leeres »Nichts« erreicht, sondern der Mensch erreicht seine ursprüngliche Bestimmung, »damit sich die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffne«. Der Tod ist so gesehen niemals »die Verneinung des Seins [...], sondern [...] das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns«, hinzugefügt sei: jenes Seyn, ‚das Es gibt‘. Zur Phänomenologie der Nichts-Erfahrung im Tode siehe vom VERF., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. 2: *Das Nichts als ‚Ort‘ religiöser Erfahrung*, 305–344.



innert. Grundlegender gesehen, gehört zum geschichtlichen Wesen der Wahrheit die »Irre«. Darunter versteht Heidegger das Stehen in der Unwahrheit als Verborgenheit oder als Verstellung:<sup>299</sup> »Wer groß denkt, muß groß irren.«<sup>300</sup> Das verdient auch von der Philosophie und für sie selbst ernst genommen zu werden.

Aus dem Gesagtem wird nun verständlicher, warum nach Heidegger die Existenzweise des Glaubens und des philosophischen Fragens ein einander »je faktisches, existenzielles Ernstnehmen und Anerkennen [...] *einschließt*«. Anders gewendet: »Dieser *existenzielle Gegensatz* zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins, der schon *vor* der Theologie und der Philosophie liegt und nicht erst durch diese als Wissenschaften entsteht, dieser *Gegensatz* muß gerade die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie als Wissenschaften tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können.«<sup>301</sup>

Diese Wortmeldung Heideggers gilt der »Echtheit, Lebendigkeit und Fruchtbarkeit« des *gemeinschaftlichen* und *kommunikativen* Verhältnisses von positiv-ontisch sich aussprechender Theologie und von Philosophie, die zurück nach der ursprünglichen Seinsverfassung des Seienden fragt. Solches kann nur unter Vorgabe ihrer vollen Eigenständigkeit als wesenhafte Existenzmöglichkeiten in eine partnerschaftliche Kommunikation eintreten. Wenn Heidegger die Gemeinschaft mit der Theologie nicht ausschließt und dennoch die *Notwendigkeit einer selbständig bleibenden Existenzform der Philosophie* herausarbeitet, so erteilt er den (semi-)fideistischen Versuchen einer *totalen In-Frage-Stellung der Philosophie durch Theologie* eine entschiedene und bedenkenswerte Absage.

Kommt also eine *fideistische* Herrschaft der offenbarungstheologischen Theologie, welche die Philosophie (samt ihrer Theologie) in ein christliches Glaubensverständnis absorbieren, aufheben oder in ein totales Dienstverhältnis einzwängen will, nicht mehr in Frage, dann ist ein Stück des Weges hin zu einer philosophischen Theologie, die im Kommen ist, freigelegt. Dennoch droht ihr noch im Rücken eine völlig andere, vernichtende Gegnerschaft, die aus der Philosophie selbst ihr vielgestaltiges Haupt erhebt: der Atheismus.

299 Vgl. u. a. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 66: *Besinnung*, Nr. 72. Die Irre, 259.

300 A. a. O., Bd. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 81.

301 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*, 66.

# ZWEITER HAUPTTEIL DIE ATHEISTISCHE IN-FRAGE-STELLUNG PHILOSOPHISCHER THEOLOGIE

## *Erstes Kapitel*

### Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus

Vorweg eine Klarstellung: Beabsichtigt ist keine polemische Widerlegung und Herabsetzung des ‚Atheismus‘, sondern eine sachgemäße Auseinandersetzung mit ihm, die ihn möglichst unbefangen würdigt. Wenn es, wie viele meinen, Gott gibt, besteht doch immer die Gefahr, dass das unfassliche Anwesen Gottes (des Göttlichen, Heiligen, Unergründlichen) durch ein menschliches Götzenbild (Idol) entstellt und unkenntlich gemacht wird; die verlässliche Möglichkeit einer Rückkehr in die Ursprungs- und Gotteserfahrung kann verstellt und verschüttet werden. Falls überhaupt ein ‚Kampf gegen den Atheismus‘ infrage kommt, so ginge es eher um das Ringen mit den Unzulänglichkeiten der eigenen theologischen Philosophie.

Im Zusammenhang mit dieser Thematik sind ‚Strategien‘ zur Widerlegung von AtheistInnen nur irreführend. Sie helfen nur, die eigene Phänomenblindheit zuzementieren und vor allem eines zu behindern: die kritische Herausforderung, die areligiöses Sichverhalten und atheistische Religionskritik dem theologisierenden Philosophen bieten, sowohl in ihren sachlichen als auch stimmungsmäßigen und soziokulturellen Beweggründen überhaupt wahrzunehmen. Sie ist im Hinblick auf eine Vertiefung und Erneuerung philosophischer Theologie zu würdigen. Philosophische Theologie soll sich keinesfalls zur Unterstützung angeblich ‚neuevangelisierender‘ Propagandafeldzüge gegen Ungläubige und Areligiöse instrumentalisieren lassen. Letztere sind und bleiben in ihrer Menschenwürde unantastbar und ernst zu nehmen. Philosophische Theologie muss mindestens, ohne sich gegen eine unverfälschte und für ihre Ursprünge erneut offene ‚Evangelisierung‘ zu verschließen, solchen ‚triumphalistischen‘ und ‚fundamentalistischen‘ Erwartungen und un-kritischem Streben nach religiösen Marktanteilen entschieden widersagen. Ob es

den Evangelisierenden angenehm ist oder nicht, ihre Evangelisierung bedarf jederzeit philosophischer Besinnung und Kritik, denn die Offenbarung soll dem Adressaten der Offenbarung nicht übergestülpt werden.

Bevor ich in den nachfolgenden Kapiteln zur eigentlichen Auseinandersetzung mit dem atheisticen Daseinsverständnis gelange, versuche ich zur ersten Orientierung, *das Gesamtphänomen* des modernen Atheismus samt der mit ihm einhergehenden spätmodernen Areligiosität wahrzunehmen. Das ‚Problem‘ bildet die neue Welt-situation einer Soziokultur, die einen sich global vernetzenden A- und Antitheismus sowie eine Religionslosigkeit von zumeist sprachloser Selbstverständlichkeit umfasst. Es bedarf kaum des Hinweises, dass meine Situationsanalyse fragmentarisch und in vielem fragwürdig bleiben muss. Schon während ich dies niederschreibe, geht die Geschichte des Atheismus weiter und wird selbst die einschlägige, polyglotte Fachliteratur für Sachkundige immer unüberschaubarer. Die Sichtweise ist zwar nicht mehr eurozentrisch naiv, doch in Europa verwurzelt; es handelt sich ja beim modernen Atheismus und dem ihm korrespondierenden Religionsverlust um ein innerhalb der Christenheit West- und Mitteleuropas entstandenes Phänomen, das rein historisch gesehen eine spezifisch ‚postchristliche‘ Erscheinung darstellt. Allein schon diese Verwurzelung gebietet es, auf die Auseinandersetzung mit der jüdisch-christlichen Offenbarungstheologie und -religion besonders einzugehen.

Atheismus und Areligiosität betreffen heute mehr oder weniger alle Religionen und sind ein *global* verbreitetes Phänomen, eben ein *Weltphänomen*.<sup>1</sup> Sie sind daher nicht nur regional und isoliert, sondern auch als Ganzes wahrzunehmen und in ihrer Bedeutung für das Ganze unseres Weltzeitalters zu würdigen. Sie gehören zu den verschiedenen Weltauffassungen und Glaubensüberzeugungen, die nahezu überall koexistieren und einander immer mehr durchdringen. Ihr *reaktiver* Zusammenhang mit den Religionen, insbesondere mit dem Christentum, ist nicht mehr zu übersehen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass der weltweit verbreitete radikale Atheismus und Religionsverlust aus religionsgeschichtlicher Perspektive ein völlig neuartiges Phänomen der Menschheitsgeschichte darstellt. In Anbetracht der zahlreichen Pro- und Kontra-Literatur zum Thema Atheismus und Religionschwund mutet es seltsam an, dass es kaum zusammenhängende Überlegungen zur Wahrnehmung des Gesamtphänomens gibt, denn erst an diese könnten sich entsprechende Deutungsversuche knüpfen. Mir scheinen solche Überlegungsansätze mehr oder we-

1 Vgl. A.K. WÜCHERER, J. FIGL, S. MÜHLBERGER (1979): *Weltphänomen Atheismus*; K. BAIER, H. SCHELKSHORN, A.K. WÜCHERER (2001), *Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel*.

niger der Vergangenheit anzugehören,<sup>2</sup> allerdings sind in letzter Zeit ergänzende oder korrigierende regionale Forschungen und Quelleneditionen entstanden oder noch im Entstehen.<sup>3</sup>

Das ‚Weltphänomen Atheismus‘ wurde in den letzten Jahrzehnten nachweisbar verdeckt, und zwar durch religionssoziologisch und auch kirchenpolitisch greifbare Tendenzen zu seiner Marginalisierung und durch prognostische Erfolgsmeldungen, dass es dem *Megatrend Religion* weiche. Nach Ausweis der *Europäischen Werte-Studie* (von 1993)<sup>4</sup> schien der Atheismus plötzlich nur (mehr) als Überzeugung einer sehr kleinen Minderheit auf: So hielten sich zum Beispiel in Europa (Osteuropa mit eingeschlossen) 4,5 % für AtheistInnen (in Österreich nur 2 %) und in Nordamerika (USA und Kanada zusammengenommen) nur 1,2 %. Diesen Angaben zufolge war der Atheismus angesichts der neuerdings angeblich wieder gefragten Religionen eine *quantité négligeable* geworden, mit der die Religionen schon irgendwie fertig würden – für atheistische Ohren, welche sich von bedrückenden Lasten einer religiösen Sozialisation befreit erfuhren, eine gefährliche Drohung.

Ist der Atheismus nach dem Abbruch seiner militanten Spitze in der ehemaligen Sowjetunion wirklich im Rückzug? Wurde er überschätzt, ja sogar apokalyptisch dramatisiert? Wird er in seiner Verbreitung unterschätzt und wohl auch in seiner

2 Als Beispiele wären hier anzuführen: P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'incroyance moderne* (aus 1933), in: *Ceuvres de Teilhard de Chardin*, Bd. 9, 147–153; dt. *Der moderne Unglaube*, 155–160; H.-M. BARTH (1973), *Atheismus – Geschichte und Begriff*; W. KERN, *Atheismus. Eine philosophiegeschichtliche Information* (1975); W. KERN/W. KASPER (1982), *Atheismus und Gottes Verborgenheit*; Art. *Atheismus* in: TRE, Bd. 4, 349–436; *Atheismus in historischer Darstellung* (F. DEXINGER, M. SCHMIDT, G. ROHRMOSER, H. G. HUBBELING) und *systematischer Darstellung* (W. MÜLLER-LAUTER); J. DELUMEAU (1977), *Le Christianisme va-t-il mourir?* (dt.: *Stirbt das Christentum?* 1978); J. FIGL (1977), *Atheismus als theologisches Problem: Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (1977), hier besonders der 2. Teil: *Atheismus als geschichtliches Phänomen*; M. J. BUCKLEY (1987), *At the Origins of Modern Atheism*; F. HIORTH, *Atheismus – genau betrachtet. Eine Einführung* (1995), die den »Atheismus in all seinen Erscheinungsformen näher beleuchtet« (9). – Den imponierenden vielbändigen Geschichtswerken, wie dem älteren von F. MAUTHNER (1920–1923), *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland* oder H. LEY (1966–1978), *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, die ihren Atheismus durch Tradition veredeln wollen, fehlt vor lauter Parteilichkeit die weiterführende dialogische Sicht, auch G. MINOIS (2000), *Geschichte des Atheismus*, ist von der Überzeugung geleitet: »Die ungläubige Haltung ist ein fundamentaler, ursprünglicher, notwendiger und daher unausweichlicher Bestandteil jeder Gesellschaft. [...] Der Atheismus ist ebenso alt wie die Religionen.« (5 f.) Enzyklopädische oder Sammelwerke, wie das von G. GIRARDI (hg. 1968–1971), *L'ateismo contemporaneo*, tragen Spezialfragen zusammen oder sind so sehr von den damals aktuellen Dialoginteressen gefesselt, dass umfassendere Überlegungen zurücktreten.

3 Als hier herausragendes Standardwerk sei genannt: W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts* (dort weitere Literatur zu ungedruckten und gedruckten Quellen, 527–561, und zur Forschungsliteratur, 562–590).

4 P. M. ZULEHNER/H. DENZ (1993), *Wie Europa lebt und glaubt, Europäische Wertestudie*, 18 f., 43.

positiven Bedeutung kaum wahrgenommen? Waren etwa Ergebnisse der *Europäischen Werte-Studie* nur deswegen ‚richtig‘, weil man sich an einem soziologisch restriktiv gefassten Durchschnittsbegriff des Atheismus orientierte, der eigentlich ein ‚*Anti-theismus*‘ ist und einem dann faktisch zu Recht gestattet, vom skeptischen, agnostischen und vor allem vom indifferenten Atheismus sowie von dem unauffälligen Fehlen eines ‚Theismus‘ abzusehen?

Dieser marginalisierenden Auffassung kann man nicht mehr folgen, denn 1. ist das heute weltweit mehr oder weniger mit den Religionen koexistierende Massenphänomen eines A- und Antitheismus, eines ‚atheistischen‘ Indifferentismus samt einer zunehmenden ‚Religionslosigkeit‘ ohne Berücksichtigung seiner geschichtlichen Herkunft nicht recht verständlich. Sein Entstehen in der Christenheit West- und Mitteleuropas und seine Übergänge zu einem Weltphänomen sind zu beachten. 2. ist ein neuer, medial vernetzter und häufig aggressiver Antitheismus entstanden. Deshalb erhöhen sich die statistischen Angaben über ihn beachtenswert. Ihre Wahrnehmung trägt nicht unerheblich zur Aufgabe einer philosophischen Analyse des Weltphänomens Atheismus bei, die daher heutzutage von noch größerer Aktualität als im vergangenen Jahrhundert ist.<sup>5</sup>

Um das eigentümliche Gesamtphänomen des heutigen Atheismus so wahrzunehmen, dass es sich in seinem Sinn (Bedeutung) aufschließen lässt, soll zunächst gefragt werden: Wie und als was ist Atheismus terminologisch fassbar (1)? Welches ist seine Herkunftsgeschichte (2.1 bis 5)? In welchen Grundgestalten begegnet er uns gegenwärtig (2.6.1 bis 3)? Inwiefern ist er heute ein Weltphänomen (2.7)? Wie ist er heute verbreitet und liegt er im Trend (3)? Welches sind die Motive und Bedingungen seines Entstehens (4)? Wie ist das, was da als Atheismus in Erscheinung tritt, in seinem Sinn aufzuschließen? Welche positive Bedeutung kommt ihm für das philosophische Verständnis zu? Wie ist er als Gesamtphänomen geschichtsphilosophisch zu beurteilen (5)?

5 Sollte sich der Atheismus insgesamt als kritische Reaktion auf die Deformationsgeschichte der Religionen herausstellen, sodass aus ihm gelernt werden könnte, dann müsste er viel positiver eingeschätzt werden, was zusätzlich für die Notwendigkeit, eine umfassende Phänomenologie des Atheismus zu erarbeiten, spricht.

## 1 Terminologische Vorüberlegungen: Qualitative und strukturelle Eigenart des Atheismus

Eine *terminologische Vorüberlegung* ist notwendig, weil fraglich ist, welche Phänomene als Atheismus oder als atheistisch oder atheisierend bezeichnet werden sollen. Es steht weder klar und deutlich fest, noch herrscht Einigkeit darüber, was mit ‚Atheismus‘ eigentlich gemeint wird oder werden kann. Zudem sind in den verschiedenen begrifflichen Fassungen des Atheismus schon bestimmte Zugänge gewählt, Sichtweisen und Interpretationsformen am Werk, über die Rechenschaft gegeben werden muss.

Atheismus ist ein *Sammelbegriff*, kein Wesensbegriff. Mit Atheismus oder als atheistisch werden sehr verschiedene Phänomene bezeichnet: Daseinsdeutungen, Verständnisweisen, Lebensweisen und Haltungen, deren Wurzeln, Bedingungen, Motive und Intentionen selber noch einmal außerordentlich verschieden, ja sogar widersprüchlich sein können. Gerade deswegen kann auf terminologische Differenzierungsversuche nicht verzichtet werden. Weil das weltweit verbreitete Phänomen des Atheismus geschichtlich entstanden und in Veränderung begriffen ist, gibt es keinen eindeutig normierten Sprachgebrauch, sondern nur Orientierungsversuche, deren Terminologien erheblich voneinander abweichen. Die Unterscheidung verschiedener Atheismen kann über *Typenbegriffe* erfolgen, denen unvermeidlich eine Randunschärfe (oder wie man heute sagt: *fuzzy logic*) eigen ist. Trennscharfe eindeutige und abstrakte Begriffe eignen sich eher zur Charakterisierung und Differenzierung bestimmter Denkweisen. Mithilfe des Typenbegriffs wird jedoch auf eine *mehr oder weniger* gegebene Zusammengehörigkeit innerhalb einer Mannigfaltigkeit hingewiesen, auf das Typische, das sich im Bezug zur Konkretheit und Individualität hält und das nur bei der Gewinnung eines Typus im Vordergrund steht.

Was mit der Fremd- oder der Selbstbezeichnung ‚Atheismus‘ eigentlich gemeint ist, wird mit ‚A-theismus‘ nur sehr unbestimmt ausgedrückt, denn vermittels des *Alpha privativum* wird nur irgendein ‚Theismus‘ verneint. Das Präfix *Alpha* besagt im Deutschen: un-, -los, -leer. Die Bedeutung des zugrundeliegenden Wortes wird verneint, ins Gegenteil gewendet, oder ein Fehlen, Weg- und Freisein bis hin zu einem existenziellen Nichtbetroffensein wird ausgesagt. Atheismus meint daher nicht nur die (ausdrückliche) Verneinung eines Theismus, *gegen* den man sich richtet (= *Antitheismus*), sondern Atheismus bezeichnet *auch* terminologisch legitim die *Abwesenheit eines Theismus* dort, wo er geschichtlich vorherrschend war, also den Umstand, dass man den Theismus losgeworden ist und er einen weiter nichts mehr anzugehen scheint. Ist man eben nicht Theist, dann ist man ‚Nichttheist‘.

Beschränken wir uns zunächst auf den Terminus ‚Atheismus‘ im üblichen Sprachgebrauch, der unbestimmt ist, insofern man mit ihm bloß irgendeinen unter möglichen Theismen verneint. Wir stehen dann vor der Schwierigkeit, genau zu sagen, welche Gestalt des ‚Theismus‘ jeweils in einem ‚A-theismus‘ verlassen oder in einem ‚Anti-theismus‘ abgelehnt wird. Das kann durch die Diskussion eines unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten getroffenen inhaltlichen *Einteilungsversuches des Atheismus* deutlich werden. Dieser stammt von Jörg Splett, dem ich mich hier zunächst weitgehend anschließe. Er unterscheidet einen sich in Verhalten und Sprache bekundenden Atheismus im engeren (1), weiteren (2) und weitesten (3) Sinn:<sup>6</sup>

1. In einem engeren Sinn nannte man AtheistInnen solche, die andere Götter oder einen anderen Gott verehren, also Dissidenten der eigenen Religion. Innerhalb christlicher Kirchen spricht man von Heterodoxie im Unterschied zur Orthodoxie. Ihre Bandbreite reicht von der Verletzung religiös sanktionierter Lehren und Normen bis hin zur Opposition gegen den öffentlichen Kult.
2. In einem etwas weiteren Sinne werden Religionen atheistisch genannt, wenn sie Gott als einen einzigen, absoluten, personalen, welttranszendenten Welturheber oder Schöpfer der Welt leugnen – also einen dadurch definierten *Monotheismus* ablehnen.
3. Im weitesten Sinne sind AtheistInnen solche, die sich über die Ablehnung eines Gottes hinaus noch gegenüber jeder Religion und jeder Weise des Numinosen, Göttlichen, Heiligen u. Ä. (zumindest seiner wie auch immer gearteten Erkenntnis) entschieden ablehnend bis skeptisch, agnostisch oder auch nur indifferent oder ignorant verhalten. Man spricht hier auch von einem *absoluten* (uneingeschränkten, eigentlichen oder *radikalen*) Atheismus, der abgehoben wird vom oben unter 1 und 2 genannten *relativen* Atheismus. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive redet man heute plakativ vom »Religionsverlust«.

Diese durchaus brauchbare Einteilung lässt sehr vieles offen und im Unklaren, zum Beispiel ist schon beim relativen Atheismus diffus, was ein abgelehnter Monotheismus unter Personalität Gottes versteht: Besagt Person ein höchstes selbstständiges Einzelwesen (Seiendes), das als Erklärungsgrund vorgestellt wird, oder werden Weisen der Erfahrung von Zuwendung, etwa ein Freigegebenwerden und zugleich inniges Hineingenommenwerden in das abgründige Geheimnis des Daseins, ‚personal‘ genannt? Fasst der Buddhismus, obgleich er Götter kennt, die auf das Rad der Wiedergeburten geflochten sind, sein ‚Ur-numinosum‘ wirklich

6 J. SPLETT (1968), *Gestalten des Atheismus*, 321 ff.; DERS. (1973), *Gotteserfahrung im Denken*, 167 f.

apersonal auf? Wer sich auf dessen kontemplative Praxis einlässt, dem können hier Zweifel kommen. Oder was meint Transzendenz: außerweltliche Ferne (Entzogenheit) eines Übersinnlichen oder Erhabenheit des als alles tragend und durchdringend *erfahrenen* Gegenwärtigen? Verneinen Deismus und Pantheismus einen personalen Monotheismus, oder handelt es sich hier um innermonotheistische Heterodoxien?

Deismus, Pantheismus und auch Polytheismus nennt man heute nicht mehr Atheismus, man hat einen radikaleren Atheismus vor Augen, und hier fragt sich: Was soll beim radikalen Atheismus genauer unter dem abgelehnten Göttlichen verstanden werden? Das Heilige? Das Urnuminose? Das namenlose, uns im Grunde unbedingt Angehende, an dem alles liegt? Eine letzte, verborgene Realität? Eine Geheimnistiefe des Daseins? Oder verweigert der sogenannte ‚Atheist‘ nur die Verehrung oder Anbetung dessen, was er (zu Recht?!) für das Produkt menschlichen Bewusstseins, für ein subjektives Gefühlserlebnis, für eine Wertvorstellung oder dergleichen hält – also für Idolatrie und vielleicht sogar Blasphemie? Woran glaubt dann der, der nicht (in irgendeinem ‚theistischen‘ Sinne) glaubt, wenn es ihm in seinem Dasein letztlich wohl unausweichlich um irgendetwas, mindestens um dieses Dasein selbst geht?<sup>7</sup>

Dass solche Einteilungen wegen der schlagwortartig zugrunde gelegten Kategorien bzw. der an sich unscharfen Typenbegriffe grob ausfallen, ist kein Einwand gegen sie. Sie sind als Orientierungshilfen unentbehrlich.<sup>8</sup> Dennoch entbinden sie uns nicht der Aufgabe, bei allem Zauber ihrer Ordnungsbildung und vermeintlichen Trennschärfe, ihre – am Phänomen gemessene – Ungenauigkeit und Unschärfe zu erblicken sowie nach der Herkunft ihres Verständnishorizontes (und damit ihrer Einteilungsgesichtspunkte) zurückzufragen.

Was hier unser Verständnis besonders erschwert, ist, dass der Atheismus nicht bloß ein Begriff ist, der etwas negiert, sondern dass er eine Auffassungsverschiedenheit anzeigt, eine Differenz, ja mitunter einen Bruch, eine sprachliche und soziokulturelle Barriere *zwischen* Menschen, den jeweiligen TheistInnen und AtheistInnen: Das dem Atheisten jeweils eigene Verständnis des Theismus, den er ablehnt

7 Vgl. C.M. MARTINI/U. ECO, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Auch die unsensible Vormeinung, Religionskritik sei notwendig atheistisch, bedarf einer gründlichen Revision, dazu: W. SCHMIDT (Hg.), *Die Religion der Religionskritik*.

8 Immer noch bedenkenswert sind auch die terminologischen Klärungen von A. CHARON (1973), *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*; G. COTTIER (1984), *Definizione e tipologia dell'ateismo*; vgl. auch den Versuch einer sachlichen Deduktion der Möglichkeit verschiedener Typen des Atheismus von B. WELTE (1975), *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*; W. PANNENBERG (1979), *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung*.



oder der ihm abgeht, muss keineswegs schon mit der Intention und dem Sinn jenes Theismus identisch sein, den der Theist bejaht. Und umgekehrt gilt: Was der Theist sich unter dem Atheismus vorstellt, garantiert ganz und gar nicht, dass er die dem Atheismus eigene Intention und Sinns Spitze getroffen hat. Dabei ist überall noch zu unterscheiden zwischen dem *Anliegen* des Atheisten (d. h. dem, was er eigentlich meint und beabsichtigt und was ihn sachlich motiviert – es bleibt oft ungesagt) und dem, was er verbalisiert und was als Geredetes oder Geschriebenes eine relativ eigenständige Welt mit wiederum eigener Wirkungs- und Rezeptionsschicht bildet.

TheistInnen müssen also damit rechnen, dass sie bei noch so großem Verständnis, das sie den sogenannten AtheistInnen entgegenbringen, diese und deren Atheismus nie als schon *völlig* Verstandenes oder Unverständliches abtun können. Sie sind schon deshalb auf einen ernsthaften Dialog angewiesen. Eine vorschnelle Selbstrechtfertigung oder polemische Apologetik, die den Anderen und seinen Atheismus moralisch-wertend herabsetzt, verhindert den Dialog und baut den Anderen als Gegner erst auf. Wie sollte man auch von vornherein eigentlich *und* endgültig von sich aus ermessen können, was ein Atheist einem zu verstehen gibt und was sein Atheismus bedeutet? Das Gesagte gilt auch umgekehrt für den Atheisten im Verhältnis zum theistischen Gesprächspartner. Er ist gleichfalls zu seinem besseren Selbstverständnis auf das Gespräch mit sogenannten Theisten bzw. sich religiös verstehenden Menschen angewiesen.

Die Differenz in den Auffassungen kann so weit gehen, dass zweifelhaft wird, ob die so unterschiedlichen GesprächspartnerInnen (noch oder schon) über *dasselbe* reden und ob sie überhaupt die Möglichkeit besitzen, einander zu verstehen. Soziokulturelle Welten, besondere Lebensschicksale, psychische Dispositionen können das verunmöglichen. Werden GesprächspartnerInnen dieser Differenz und Inkommensurabilität ihrer bisherigen Möglichkeiten inne, dann mag ihnen aufgehen, dass sie auf dem Grund ihres (analogen!) Andersseins als Andere immer schon in der Möglichkeit des Aufeinanderhörens stehen und einander etwas zu sagen haben, das sie jenseits ihres bisherigen Selbstverständnisses aufeinander verweist. Was sich nämlich ihnen (im Ganzen ihres Daseins und aus ihm her und ganz persönlich) gemeinsam mitteilt und sie gemeinsam in Anspruch nimmt, ist das, worüber sie sich verständigen können, worüber ihnen ‚Mitteilung‘ möglich ist, Selbstmitteilung gerade und nur in je verschiedener, ungleicher Anteilnahme am gemeinsamen Daseinsganzen und Weltgrund. Wie sollten sie sonst einander etwas zu sagen haben? Damit rückt das, was der jeweils ‚Ich‘-Sagende aus seinem Mitteilungsbedürfnis heraus ausdrücken mag, in den Hintergrund gegenüber dem, was sich ihm und zugleich

uns (eben auf dem Grund unseres Andersseins notwendig ganz verschieden und ungleich) gemeinsam mitteilt. Darin gründet die Aufgabe und Notwendigkeit für ein Gespräch (sei es ein Dia- oder Polylog), in dem die Gesprächspartner unbefangen und dankbar voneinander *lernen* können.

Nur unter den genannten Vorbehalten wird hier eine *systematische Einteilung* des modernen *radikalen Atheismus* zur provisorischen Orientierung vorgelegt – eine *Typisierung*, keine Kategorialisierung im engeren Wortsinn. Sie unterscheidet (keineswegs immer einheitlich) zwischen *theoretischem* und *praktischem* Atheismus. Diese zwei Hauptvarianten des Atheismus sind in größerer Verbreitung seit dem 17. Jahrhundert aufgrund ihrer Erwähnung in Schriften der theologischen Apologetik und systematischen Theologie nachweisbar.<sup>9</sup> Zu beachten ist, dass diese Unterscheidung streng genommen nur eine Sichtweise *philosophischer* Theologie wiedergibt, wie sie sich in der Begegnung mit christlicher Offenbarungstheologie herausgebildet hat. Sie differenziert das Atheismus-Phänomen überblickshaft, ausgehend von der traditionellen Auffassung einer (gegenüber der christlichen Offenbarungstheologie eigenständigen und vernünftig-ausweisbaren) Erkennbarkeit des Daseins Gottes, die in *logischer* (nicht soziokultureller!) *Unabhängigkeit* von den Schriftdokumenten und der Lehre jüdisch-christlicher Offenbarung für möglich gehalten wird. Diese systematische Einteilung des Atheismus setzt daher die Wahrheit der christlich-jüdischen Offenbarung, in deren soziokulturellem Raum sie entstanden ist, nicht schon ohne Weiteres voraus, was ihre Konsensfähigkeit erhöht.

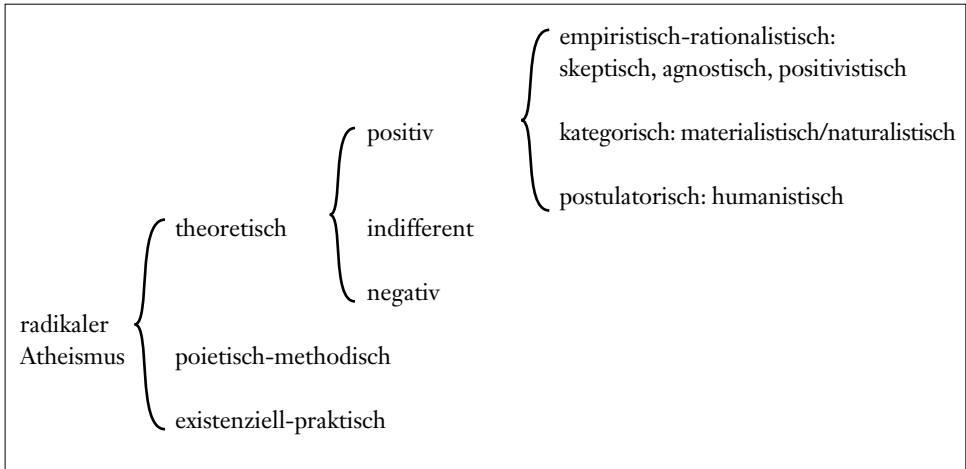
In Anbetracht des globalen Phänomens des Atheismus und aus den Erfahrungen des theistisch/atheistischen Dialogs musste diese Einteilung in der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts revidiert werden, worauf im Einzelnen eingegangen wird. Zunächst wurde der vulgärphilosophische Einteilungsgesichtspunkt des theoretischen/praktischen Sichverhaltens im Rückgriff auf *Aristoteles* um das poetische Verhalten erweitert. Demnach unterscheidet man nun *theoretischen* (1), *poietisch-methodischen* (2) und *existenziell-praktischen* (3) Atheismus.

Zur groben Orientierung in der Vielfältigkeit des *radikalen Atheismus* gebe ich hier eine unter philosophisch-theologischen Gesichtspunkten systematisch erarbeitete Einteilungsübersicht wieder, die im Folgenden erläutert wird:

---

9 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 66f.

Tabelle 1:



### 1.1 *Theoretischer Atheismus*

Theoretisches Verhalten kann hier jede Weise des Sichverstehens und Erkennens meinen. Beachtet man die spezifische Art und Weise der Erkenntnisgestalt, in der Gott, Göttliches, Religion und dergleichen abgelehnt werden, so kommen hier maßgebend verbale Zeugnisse von, aber auch über AtheistInnen infrage. Unter einem theoretischen Atheismus versteht man dem entsprechend den durch sprachliche Äußerungen greifbaren Atheismus als das kognitiv Greifbare einer Lebenseinstellung. Der Terminus ‚theoretischer‘ Atheismus ist missverständlich, da er nicht nur akademische und argumentative Äußerungen, nicht nur spekulative Theorien, sondern auch nicht elaborierte, vulgäre Äußerungen (wie: ‚Es gibt nichts Höheres!‘) umfasst. Er kann also auch über Meinungsumfragen und nicht nur aus einem wissenschaftlich-argumentativen Selbstverständnis erhoben werden. In der Atheismusforschung und -soziografie steht er jedenfalls im Vordergrund.

Der Typenbegriff des theoretischen Atheismus wurde schon in der katholischen Schuldogmatik so weit aufgefasst, dass in ihm die Unterteilung in einen *positiven* und einen *negativen* Atheismus Platz hatte. Diese alte, heute noch in der Medizin gebräuchliche Einteilung ‚positiv/negativ‘ war dort nicht wertend, sondern deskriptiv gemeint: ‚Positiv‘, von lat. *positivus*, besagt nur ‚gesetzt‘, ‚gegeben‘; gemeint war also die zu irgendeinem Atheismus ausdrücklich gegebene sprachliche Zustimmung bzw. auf höherem Niveau: ein rational-argumentativ vertretener Atheismus, der ausdrücklich Gottes Wesen und Dasein oder dessen (argumentativ-vernünftige)

Erkennbarkeit leugnet oder nicht behaupten (glauben) kann. ‚Negativ‘ besagt einen als möglich ins Auge gefassten Sachverhalt (wie z. B. Zucker im Urin) als nicht gegeben ausweisend, das heißt, es wurde nichts gefunden. *Negativer* Atheismus besagt daher einfach Unkenntnis, Nichtwissen, aber auch Nichtgegebensein irgendeines relevanten Verständnisses oder theoretischen Engagements für Religiöses, für einen Theismus, das Dasein eines Gottes oder von Göttern und dergleichen.

Die Unterteilung des theoretischen Atheismus in einen positiven und einen negativen zielt also nicht auf eine Bewertung, die ihn für gut (harmlos) hält oder als schlecht (zersetzend, amoralisch) verurteilt. Diskutiert wurde, ob der ‚primitive‘ Urmensch ein negativer Atheist, d. h. religionslos war, also Religion noch nicht erworben hatte, aber sonst kam diese Kategorie kaum in Frage. Wenn auch die Ethnologen entgegen früheren Vorstellungen einen solchen naiv-negativen Atheismus (rezent) nicht gefunden haben, scheint es heute einen negativen Atheismus zunehmend zu geben, der aus dem Verfall des Christentums sowie anderer Religionen bzw. aus deren systematischer Austreibung oder einfach aus dem notorischen Fehlen religiöser Erziehung und Bildung hervorgegangen ist. Viele Menschen stehen daher (wenigstens nach ihrer eigenen Meinung) einem religiösen Reden und Verhalten sowie religiösen Kulturobjekten völlig hilflos gegenüber.

Die Typenbegriffe des positiven und negativen Atheismus erwiesen sich auch als systematische Konstrukte brauchbar, da man durch sie Zwischenstufen benennen konnte: *indifferente Atheismen*, das heißt abgestufte Möglichkeiten eines sich theoretisch gegenüber Religion (und ihrem Theismus) gleichgültig und desinteressiert artikulierenden Selbstverständnisses. Damit sind nicht nur verschiedene, sprachlich greifbare Lebenseinstellungen von Gleichgültigkeit oder Desinteresse dem Religiösen und der Religion gegenüber gemeint (zum Beispiel man könne mit der religiösen Sprache, dem klerikalen Idiom, nichts Vernünftiges oder persönlich Relevantes anfangen), sondern auch ein Desinteresse am Atheismus selbst: Insbesondere kann man mit einem engagierten Antitheismus und seiner rationalen Argumentation nichts anfangen. Die Indifferenten müssen ihren Atheismus auch nicht wie so manche skeptische AtheistInnen und AgnostikerInnen bekümmert oder gequält erfahren. Von diesem Indifferentismus wird noch zu reden sein. Er scheint heute zusammen mit dem negativen Atheismus unauffällig und die am meisten verbreitete Gestalt atheistischer Mentalität zu sein. Die Verlagerung vom positiven zum indifferenten und schließlich zum negativen Atheismus, die innerhalb des Gesichtskreises des theoretischen Atheismus erschlossen wurde, ist als herausragende Wandlung moderner Atheismusgeschichte besonders innerhalb der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu beobachten. Dennoch ist der *theoretisch-positive* Atheismus

nicht nur über Europa hinaus von großer wirkungsgeschichtlicher Bedeutung gewesen, sondern heute in einer globalen Aufbruchstimmung.

Drei Typen des theoretisch-positiven Atheismus seien hier unterschieden:

1. der *empirisch-rationalistische Typus* (2.6.1). Er wird a) *skeptisch* genannt, wenn er die Möglichkeit wahrer, verlässlicher und sicherer Erkenntnis eines Gottes, Göttlichen und dergleichen bezweifelt, und b) *agnostisch*, wenn er darüber hinaus jede (rationale) Erkennbarkeit Gottes und zugleich ihr doktrinäres Gegenteil leugnet oder wenn er theoretisch positiv darlegt (verteidigt), dass er weder behauptet (verstehe oder zu wissen glaube), dass Gott sei, noch dass Gott nicht sei. Die skeptische und die agnostische Überzeugung haben heute zunehmend an Bedeutung gewonnen. Besonders wichtig erscheint mir *Heinz Robert Schlette's* Unterscheidung zwischen einem *analytischen* Agnostizismus als Folge einer bestimmten kritischen oder sprachanalytischen Auslegung rationaler Möglichkeiten und einem ebenfalls dem rationalistischen Sicherheitsbedürfnis verpflichteten *aporetisch-änigmatischen* Agnostizismus, der sich menschlich mit all denen verbunden fühlt, die sich bekümmert, leidend, fragend, klagend, verstummend, revoltierend oder sich unterwerfend mit der Gottesfrage und dem Rätsel (ἀνίγμια) des unwegsamen aporetischen Daseins abgemüht haben.<sup>10</sup> Hinzuzufügen wäre auch die nicht nur von AgnostikerInnen bezeugte Möglichkeit, sich von einem bedrückenden und beengenden Glaubenmüssen endlich befreit zu haben. Dem agnostischen Typus zuzuordnen ist c) der positivistische und d) der sprachanalytisch-aporetische.
2. Ein Atheismus wird *kategorisch-doktrinär* genannt, wenn er die Nichtexistenz Gottes bzw. des Göttlichen und dergleichen unbedingt beweisen zu können glaubt – wie gewöhnlich der materialistische und naturalistische (2.6.2).

<sup>10</sup> Vgl. dazu H.R. SCHLETTE (1979), *Vom Atheismus zum Agnostizismus*, 207–223, in: Der moderne Agnostizismus, und E. WALDSCHÜTZ (1994), *Über die Notwendigkeit einer gewissen Agnostik (nicht nur) in der Philosophie*. W. SCHRÖDER (1998), *Ursprünge des Atheismus* (besonders 369–388), favorisiert den von T.H. HUXLEY geprägten Terminus »Agnostizismus«, der durch A. FLEW unter dem Titel *The Presumption of Atheism* in die religionsphilosophische Diskussion eingebracht wurde. SCHLETTE'S deskriptiv treffender terminologischer Vorschlag, der den agnostischen Atheismus in seiner streng kritischen Gestalt nicht unterschlägt oder aufweicht, sondern durch den aporetisch-änigmatischen ergänzt, kann durchaus helfen, den ursprünglichen Sinn des Agnostizismus bzw. einer Agnostik zu wahren, der in der Nähe eines nahezu sokratischen Wissens um ein Nichtwissen siedelt.

3. *Postulatorisch* wird ein Atheismus genannt, wenn ihm die behauptete Nichtexistenz Gottes als Folge der Emanzipationsforderung für den Menschen subjektiv notwendig erscheint oder wenn der Mensch sich einem Gott verweigern zu müssen glaubt, der, existierte er, im Unrecht stünde (2.6.3). Beide letztgenannten Atheismen werden im Gegensatz zu einem positiv nicht bekennenden sowie zum indifferenten und gleichgültigen Atheismus auf ihre Weise, wie *Herbert Schnädelbach* es terminologisch pointiert gefasst hat, meist von *konfessionellen* AtheistInnen vertreten,<sup>11</sup> denen die skeptisch-agnostischen Atheismen als theoretisch zu schwach erscheinen.

Nicht zu übersehen ist, dass *habituell* und somit auch *emotionell* der Atheismus der AtheistInnen untrennbar ist von deren Weltverhältnis. Habitus besagt eine Weise des Sich-verhalten-Könnens des Daseins zu sich selbst im Bezug und aus der Entsprechung zu dem, was eigentlich ist, dem Seienden im Ganzen.<sup>12</sup> Hier geht es um einen als theoretisch ausgebildeten Habitus, um ein erkennend-gewahrendes Sich-verhalten-Können in aller Leibhaftigkeit eines mit allen Sinnen in die Welt eingelassenen Daseins. Das zeigt sich besonders in den Weisen, wie jemand in seiner emotionalen Bewegtheit verfasst ist und eine dem entsprechende Offenheit (Sachkenntnis und methodischen Umgang mit der Sache) ausbildet sowie auf Möglichkeiten bezogen ist, die ihn außer Fassung bringen könnten. In dieser emotionalen Bewegtheit sind wir uns jederzeit in unserem Weltverhältnis unmittelbar erschlossen. Theoretisch positive AtheistInnen geben sich in ihrem Befinden – emotional gesehen – nicht nur in der angesprochenen Weise resignierend, sorgenvoll-bekümmert und wehmütig, sondern auch überheblich, dogmatisch-voreingenommen, achselzuckend zynisch, verletzt-aggressiv sowie politisch missionarisch engagiert, doch dürfte in der Selbstwahrnehmung von nicht religionslos Sozialisierten der Träger des Habitus seine Natur vervollkommen erfahren: Ihr Beweggrund ist überwiegend die gelungene Loslösung von der sie fesselnden Religion, ein gelungenes Befreitsein für das, worum es im Dasein geht – zu dem sich das gehobene Gefühl, zur Speerspitze der Menschheitsentwicklung zu gehören, gesellen kann.

Schließt der theoretische Atheismus auch außerwissenschaftliche Äußerungen und Überzeugungen ein, dann stoßen wir auf ein religionssoziologisch bemerkenswertes Phänomen, das in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhun-

11 H. SCHNÄDELBACH, *Der fromme Atheist*, 12 f., vgl. dazu auch H. GROSCOPP, *Ostdeutscher Atheismus – die dritte Konfession? Ein paradoxes Thema*.

12 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 448–452.

derts besonders auffällig wurde, und zwar in Staaten, die sich in einem langfristigen Verwesungsprozess des ehemaligen Staatskirchentums befinden: Innerhalb von Religionsgemeinschaften findet man ein bemerkenswertes Segment theoretischer AtheistInnen. Dieses aus der Sicht betroffener Religionsgemeinschaften verwirrende Phänomen ist etwas grundsätzlich Neues und stellt vor die paradoxe Situation, dass offizielle und (größtenteils) freiwillig bejahte Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und ‚privates‘ religiöses Bekenntnis (Theismus) faktisch keineswegs identisch sein müssen. Nicht Religion, sondern Atheismus ist es, der da als ‚Privatsache‘ fungiert. Das Phänomen beschränkt sich nicht nur auf Angehörige christlicher Konfessionen, sondern ist auch im Islam zu beobachten, wo Muslime beispielsweise den Ramadan einhalten, sich aber selbst als atheistisch deklarieren.

## 1.2 *Poietischer und methodischer Atheismus*

*Poiesis* bezeichnet als Tun und Verrichten eine eigene Verhaltensweise, die man gewöhnlich mit Praxis konfundiert und synonym gebraucht. Dadurch verwischt man, dass Praxis (im Anschluss an *Aristoteles*) im eigentlichen Sinne den Bereich sittlichen Selbstvollzugs und Handelns bezeichnet.<sup>13</sup> *Poiesis* hingegen ist das sachgemäße Sichverhalten und kunstgemäße bzw. technische Hervorbringen (Schaffen), also Bereiche, in denen etwas gemacht, bewirkt, bewerkstelligt oder zur Verfügbarkeit hergestellt wird, ursprünglicher gedacht: in die Offenbarkeit hervorgebracht wird. Insofern man für die Sachgemäßheit des Vollzugs in solchen Lebensbereichen oder -aspekten nicht mit etwas Religiösem, Heiligem oder Göttlichem zu rechnen braucht, könnte man ein solches Verhalten als poietisch ‚atheistisch‘ bezeichnen. Zum Beispiel gibt es keine theistische Liftbenützung im Gegensatz zur atheistischen. Wir sehen, wie religiös Glaubende und Nichtglaubende es anstellen, den gleichen Lift zu benützen, gemeinsam von der Hoffnung beseelt sind, im erwünschten Stock anzukommen, oder dass ein Kilogramm Äpfel für TheistInnen und AtheistInnen gleich schwer ist und dass der Kassenzettel beim Einkauf für beide in gleicher Weise stimmen muss. Ist die Gemeinsamkeit ihres Weltbezugs größer als das, was sie voneinander trennt? Jedenfalls bedarf die Sachgemäßheit im Vorgehen bei Herstellungsprozessen, Dienstleistungen usw. keiner außer ihr liegenden religiös-theologischen oder areligiösen Legitimation oder Bevormundung. Zu Recht wünscht man, bei solchen Tätigkeiten von aufdringlicher Re-

13 Vgl. hierzu A. KELLER (1971), *Theoretische Bemerkungen zum »praktischen Atheismus«*.

ligionspraxis oder dem Antitheismus anderer verschont zu bleiben. Was hingegen Menschen zu solchem sachgemäßen Tun letztlich motiviert, ist hier offensichtlich nicht direkt bestimmend, ja überhaupt eine andere Frage.

Das Gesagte gilt insbesondere für das Vorgehen innerhalb fachwissenschaftlicher Bereiche und auch in Teilbereichen der Philosophie, das dem entsprechend als ein *poietisch*-atheistisches oder, wie man stattdessen auch sagt, *methodisch*-atheistisches bezeichnet werden kann. Der Terminus *methodischer Atheismus* ist freilich nicht weniger missverständlich als *poietischer* Atheismus, insofern es sich weder um eine theoretische Gottesleugnung noch um eine existenziell-praktische Ablehnung Gottes handelt. Unter methodischem Atheismus versteht man die Annahme (Hypothese), dass für die Erkenntnis der Sachgründe eines wissenschaftlichen Gegenstandsbereiches ein Göttliches oder ein Gott nicht als unmittelbare Ursache oder partikulärer Erklärungsgrund *in Frage* kommt. Das methodische Bewusstsein, dass innerweltliche Phänomene weltlich, d.h. nur aus ihren unmittelbaren Bedingungen und Ursachen, zu erklären oder zu verstehen sind, hat sich in der europäischen Neuzeit für die Bereiche der experimentellen Naturwissenschaften allmählich durchgesetzt.<sup>14</sup> An solcher *Sachgemäßheit* eines forschend-erkennenden Sichverhaltens ist innerhalb eines fachspezifischen Forschungsbereiches nicht ablesbar, ob jemand sich zu einem Theismus oder Atheismus bekennt.

*Methodischer Atheismus* ist nicht mit dem atheistischen oder dem religiösen Indifferentismus zu verwechseln. Zwischen dem Menschen *als Fachwissenschaftler* und dem Fachwissenschaftler *als Menschen* ist zu unterscheiden. Ersterer hat als Fachwissenschaftler innerhalb seines Fachbereiches nicht mit Gott, Göttlichem oder Göttern (als innerweltlich wirkendem Faktor: kategorialem Gegenstand oder innerweltlicher Ursache) zu *rechnen* und muss, wenn er methodisch sauber arbeitet, ohne solche oder ähnliche Voraussetzungen auskommen. Er darf sie nicht dazu benutzen, um die weißen Flecken seiner Wissensgeografie (‚Lückenbüßer‘) zu überdecken. *Als Mensch* ist er jedoch gehalten, sich zu einem möglichen Sinngrund seines Daseins (und deswegen auch zum Sinn seiner Fachwissenschaft) zu verhalten. Gleich ob er sich zu diesem Sinngrund interessiert oder desinteressiert verhält, zu dieser Verhaltensmöglichkeit selbst gibt es kein Gegenteil, er kann sich nicht nicht zu dieser Daseinsmöglichkeit verhalten. Der poietisch-methodische Atheismus der

14 Als prominentes Beispiel sei verwiesen auf die Verteidigung (»Apologie«) der Unschuld moderner »Experimentalphilosophie« hinsichtlich der Vermeidung eines (direkten) Rückgriffs auf Gott als Erklärungsprinzip an Stelle von zu suchenden Naturgesetzen, und zwar gegenüber möglichen Einwänden aus »christlicher Religion« und »Metaphysik« bei dem späteren Bischof von Rochester T. SPRAT (1635–1713), *History of the Royal Society* (seit ihrer Gründung 1660 bis 1667), 348–362.



FachwissenschaftlerInnen darf daher nicht mit einem Desinteresse in Bezug auf die theoretische Annahme des Daseins Gottes u. Ä. oder gar mit dem theoretisch-negativen Atheismus verwechselt werden. Mit dem *methodischen* Atheismus (für sich genommen) wird weder über theoretische Glaubens- oder Unglaubensweisen von FachwissenschaftlerInnen noch über deren existenziell relevante Praktiken etwas ausgesagt, sondern nur über eine Möglichkeit vorurteilsfreier Sachgemäßheit ihres Vorgehens. Eine solche gedeiht jedoch nur auf dem Boden einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität in der Menschlichkeit und lässt offen, worin diese gründet.

Neu scheint mir, dass gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts einem faktischen Trend zufolge die Gottesfrage in der Philosophie vielfach verstummte.<sup>15</sup> Kann hier auch von einem *methodischen Atheismus* gesprochen werden? Die faktische oder methodische Abstinenz von theologischen Fragen innerhalb der philosophischen Forschung lässt häufig keinen eindeutigen Rückschluss auf eine *theoretisch* atheistische Lebensüberzeugung zu, denn selbst ein sogenanntes ‚nachmetaphysisches‘ Denken kann mit verschiedensten religiösen Lebenseinstellungen und Weltanschauungen koexistieren.<sup>16</sup> Daher bezeichnet der methodisch-poietische Atheismus nicht, dass jemand seinen Bezug zum Daseinsganzen auf wissenschaftlich-akademischem Niveau unter der Leitung eines theoretischen (agnostizistischen, naturalistischen oder humanistischen) Atheismus argumentativ-methodisch ausarbeitet. Es liegt in der Sachgemäßheit philosophischen Ursprungsdenkens, in der Eigenart seines Fragens nach dem Grund, dass in bestimmten philosophischen Sachbereichen (wie Ontologie, Ethik, Logik) nicht ausdrücklich-reflex von Gott oder Göttlichem die Rede sein muss.<sup>17</sup>

### 1.3 *Praktisch-existenzieller Atheismus*

Die drittgenannte atheistische Verhaltensweise ist die in einem aristotelischen Sinn praktische. Sie meint im engeren und eigentlichen Sinne dieses Wortes das *sittliche Sichverhalten*, also *Praxis* als ‚Moral‘: gelebte, sittlich bestimmte Daseinsgestaltung, hier jedoch modifiziert als *religiös-sittliches Sichverhalten*. Uns ist so zu sein gegeben, dass wir verantwortlich zu sein haben. Das heißt immer auch, wir sind gehalten

15 Vgl. G. HAEFFNER (1994), *Verstummt die Gottesfrage in der modernen Philosophie?*

16 Vgl. dazu die diesbezüglich voneinander abweichenden Auffassungen der Autoren in den Sammelbänden: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, und E. ARENS (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*.

17 Siehe dazu im I. Bd. der *Philosophischen Theologie im Umbruch* das zweite Kapitel, 4.1 und 4.4.

ten, sittlich zu sein und zu handeln. Wobei die Grundentscheidung des Menschen von der jeweiligen Verhaltensartikulation dieser Entscheidung, dem faktischen Tun und Handeln, zu unterscheiden ist. Aus dieser Sicht hat man »bei einer Lebensführung, in der aus der (theoretischen) Anerkennung des Daseins Gottes keine (merklichen) Folgerungen gezogen werden«, von *praktischem* Atheismus gesprochen.<sup>18</sup> Diese Definition war für ‚Theisten‘ maßgeschneidert und verdeutlicht nicht, dass praktischer Atheismus *mangelnde* Anerkennung des Daseins Gottes, persönliche Abwendung von ihm (*aversio a Deo*) besagt, also primär eine existenziell-sittliche Entscheidung, über deren Verhältnis zur Lebensführung noch zu reden sein wird.

Existenziell-praktischer Atheismus besagt *schuldhaft* mangelndes Vertrauen und mangelnde Offenheit für den in unserem Dasein persönlich gegenwärtigen, erfahrbaren und mitunter nur implizit erkannten Gott und seine rettende Macht. Die Frage ist hier nicht, ob und wie die frei gewollte Abwendung vom göttlichen Du mit mangelhafter Umkehrbereitschaft, Verstocktheit, Selbstbehauptung in der ‚Ich‘-Einsamkeit verbunden ist, sondern ob eine theoretisch sich atheistisch verstehende und äußernde Lebenseinstellung *eo ipso* schon eine persönlich schuldhaft ist und ob die existenziell-sittliche Entscheidung für Gott (das unergründliche Geheimnis unseres Daseins) notwendig eine verbale oder theoretische Anerkennung Gottes mit sich bringt.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil vertrat die katholische Schultheologie die These, dass ein positiver theoretischer Atheismus auf längere Zeit in einem normalen, mündigen Menschen ohne persönliche Schuld nicht möglich sei. Das war eine für den Umgang mit AtheistInnen schwerwiegende Annahme. Aufgrund der Dokumente des Zweiten Vatikanums ist hingegen anzunehmen, dass nicht jeder Atheismus Ergebnis und Ausdruck der persönlichen Schuld eines konkreten Menschen ist, ja dass der theoretische Atheist, wenn er nach seinem Gewissen handelt, das Heil erlangen kann.<sup>19</sup>

Diesem Auffassungswandel liegt vor allem die anthropologisch-ethische Einsicht zugrunde, dass das, was implizit, keimhaft-verborgen hinsichtlich des Unergründlichen unseres Daseins in einer Grundwahl vollzogen wird, nur möglicherweise, aber keineswegs notwendig angemessen artikulierbar ist und das Handeln bestimmt. Dafür sprechen folgende Argumente: Was jemand von sich *sagt*, was er von sich *weiß* und was er selbst *tut*, ist nicht notwendig der adäquate Ausdruck dessen, was er im Grunde seines Wesens *sein* kann und in einer (noch nicht unwiderrufbar-endgültig

18 K. RAHNER, Art. *Atheismus*, 983.

19 Siehe unten 5.6.1.

gewordenen) Grundentscheidung tatsächlich sein will und ist. Sprechen, Denken, Tun einerseits und Sein andererseits bilden lebensgeschichtlich gesehen nicht ohne Weiteres eine harmonische Einheit, sondern sind gewöhnlich mehr oder weniger unausgeglichen und mitunter widerspruchsvoll, zersplittert. Dazu kommt, dass der eigene Daseinsvollzug (die im Gewissen zu verantwortende Grundwahl) so verborgen ist, dass er sich nie völlig und sicher in theoretischer Reflexion einholen lässt und erst recht nicht zwischenmenschlich adäquat konsensfähig ist. Wer könnte schon sagen, er kenne sich in Bezug auf seine eigene Grundwahl in der Tiefe seines eigenen Wesens (im Herzen seines Daseins) auch nur einigermaßen oder gar endgültig aus?

Aus dem Gesagten folgt: 1. Es kann also jemand im Verborgenen durchaus existenziell-praktisch Atheist sein und ein Leben führen, das im Widerspruch zur theoretischen Anerkennung Gottes steht. Er ‚praktiziert‘ dann seinen Atheismus. 2. Er könnte sich aber auch im Widerspruch zu seiner Grundentscheidung in seinen sittlichen Verhaltensweisen der offiziell geforderten Moral gegenüber angepasst und unauffällig benehmen. Und auch eine theoretisch-verbale Anerkennung von Gottes Dasein müsste dann nicht automatisch der echte Ausdruck seines existenziell vollzogenen personalen Glaubens an Gott sein. Sie könnte nämlich anderen Interessen dienen, zum Beispiel gesellschaftlicher Anpassung, ökonomischer Sicherstellung, ideologischer Rechtfertigung, zwanghaft-neurotischer Gesetzmoral, der Entlastung für die Vergrößerungssucht seiner Person vermittelt wahnhaft-paranoider Ideologie. Sie könnte sich auch als fanatische Rechthaberei äußern, die sich den eigenen Zweifel und Unglauben nicht einzugestehen wagt usw. Man kann daher von einem (anonymen, impliziten bzw. verborgenen) *moralischen Atheismus, d. h. Unglauben der/des theoretisch an Gott Glaubenden*, sprechen.<sup>20</sup>

Gerade der religiöse Mensch kennt diesen praktischen Atheismus aus eigener Erfahrung, zumindest als die immer wiederkehrende Anfechtung, sich der Erfahrung der Gegenwart Gottes zu verschließen und sich gegen sie zu immunisieren. Da er das, was ihm zu sein gegeben ist, im Grunde seines Wesens immer neu anzunehmen und immer neu zu vollziehen hat, besitzt er für sich selbst keine absolute Heilsgewissheit, ist seine Situation für den Ausblick, den ihm die Hoffnung gibt, offen, steht er in einer geschichtlichen Spannung zwischen Unglauben und Glauben, Unheil und Heil, Atheismus und Theismus (*simul atheisticus et theisticus*).<sup>21</sup> Er muss sich schon daher vor jener heuchlerischen Selbstgerechtigkeit hüten, die sein eige-

20 Vgl. S. ANNESER (1972), *Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen. Untersuchungen einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte*, dort weiterführende Literaturangaben über diese Thematik bei J. B. METZ und K. RAHNER.

21 Vgl. hierzu K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6: *Gerecht und Sünder zugleich*, 262–276.

nes existenziell praktiziertes Desinteresse bzw. seinen Widerwillen gegen Religiöses dem ‚ungläubigen‘ Atheisten unterschiebt, der damit der Unmoral (etwa gottloser Hybris) bezichtigt wird.

Doch die undifferenzierte Gleichsetzung von Atheismus mit Unmoral oder auch nur moralischer Permissivität ist nicht nur falsch, sondern arrogant und noch dazu blind für das eigene Verhalten. Kann es doch 3. theoretische AtheistInnen geben, die aufgrund mangelhafter Verständnis- und Verständigungsmöglichkeiten ihren durchaus guten, sittlich hochstehenden existenziell-praktischen Daseinsvollzug nur völlig unangemessen artikulieren, das heißt, jemand kann, ohne dass ihm ein Mangel an Intelligenz nachgesagt werden kann, ernsthaft meinen, wenn er redlich sei, könne und dürfe er gar nicht an Gott glauben, ja müsse er sogar, wenn er wirklich Gutes tun wolle, Kirchen und Religionen bekämpfen. Wir können und haben daher von der Unschuldsumutung auszugehen, dass es Menschen guten Willens gibt, die einen Atheismus in der Bandbreite von einem kämpferisch sich abmühenden Antitheismus bis hin zum neutralen Nichtgegebensein irgendeines Theismus als die ihnen eigene verbale Äußerungsmöglichkeit vertreten. Man kann hier von einem (anonymen, impliziten oder verborgenen) *moralischen Theismus, ja Glauben des sich ungläubig Gebenden* sprechen.<sup>22</sup>

Der theoretische Atheismus von ‚AtheistInnen‘ ist also 1. keinesfalls notwendig und von vornherein der Ausdruck seines praktisch-existenziellen Unglaubens im Sinne seiner persönlichen Grundentscheidung gegen Gott, und 2. ist diesem ‚Atheisten‘ keineswegs zu unterstellen, dass er ein Befürworter des ethisch-moralischen Indifferentismus oder Minimalismus (der Gewissenlosigkeit, Asozialität, Verantwortungslosigkeit und des praktizierten Nihilismus usw.) sei, der sich in gesellschaftlichen Strukturen auffallend niederschlägt. Soziologisch erhebbar ist unter AtheistInnen nur eine von jener der ‚Gläubigen‘ teilweise etwas abweichende ‚Werteordnung‘, wobei ihnen vor allem das eigene Leben und das nahestehender

22 Damit wird dem Ungläubigen nicht schon ohne Weiteres ein anonymes oder implizites *Christsein* zugesprochen. Doch der gegen die Annahme einer keimhaften Anwesenheit des unergründlichen christlichen Logos vorgebrachte Einwand, es sei dies eine gönnerhafte und arrogante Vereinnahmung des Anders- oder Ungläubigen, ist angebracht, *wenn* gleichzeitig der Anspruch auf Vorherrschaft des eigenen Glaubens erhoben wird. Der Einwand ist jedoch ungerecht, wenn auch umgekehrt beispielsweise das anonyme Hinduist- und Taoist~~sein~~ oder Buddhist~~sein~~ (die alles verbindende ‚Buddhanatur‘) der ChristInnen ernsthaft in Betracht gezogen wird. Und in diesem Sinne würde das auch bedeuten, dass der Christ einsieht, dass er gerade von seinem ‚äußersten Gegner‘, der Atheistin bzw. dem Atheisten, dankbar zu lernen hat. Ist in den ChristInnen nicht keimhaft, also verborgen-namenlos, solches anwesend, das ihn zutiefst mit den sogenannten AtheistInnen verbindet? Wie, wenn ihm plötzlich aus deren Antlitz das unergründliche Geheimnis des Daseins entgegenleuchtet?

Menschen als heilig gelten kann.<sup>23</sup> Alles das, was es bei ihnen (auch eingeständnermaßen) an Unmoral gibt, kommt auch bei den (dem Anschein nach) an Gott Glaubenden vor. Es ist ja gar nicht so, dass der sich sittlich-religiös gefordert wissende Mensch das, wofür er meint, votieren zu sollen, auch immer tut.

Zudem kann der angeblich so unmoralische ‚Atheist‘ für Unredlichkeit, für Bemäntelungen und falsche Rechtfertigungen unmoralischen Verhaltens sogenannter Theisten sehr sensibel sein und sie kritisch mit einer (extremen) Gegenposition beantworten. So kann sich jemand aus der berechtigten Verneinung der Vorstellung eines göttlichen Willens, der heteronom bestimmt, absolut willkürlich vorgeht und entmündigende Abhängigkeit will, zur Übernahme einer absolut autonomen Moral gedrängt fühlen. Das damit abgelehnte Gottesbild müsste allen Menschen, nicht nur AtheistInnen, moralisch unerträglich erscheinen. Das Verhängnis einer heteronomen, *bloß* übernatürlich begründeten und zudem den Selbstruhm zelebrierenden Gesetzmoral besteht ja darin, dass sie durch ihre unvermittelte Berufung auf Gottes Willensdekrete sowohl an der konkreten Situation als auch an der Schöpfungswirklichkeit vorbeigeht. Der Atheist kann aufrichtig der Meinung sein, er müsse die Moral vor dem Unwesen der Religion oder vor deren lebensfremdem Optimismus<sup>24</sup> oder Pessimismus oder vor Heuchelei und Unwahrhaftigkeit bewahren.

Aus dem Gesagten folgt, dass Bekenntnis und Zuordnung zu einem theoretischen Atheismus (und ebenso auch zu einem theoretischen Theismus) im Einzelfall keinen sicheren Schluss auf das zulässt, was eine(r) praktisch-existenziell vollzieht. Im Einzelfall und mit theoretischer Gewissheit können wir niemals beurteilen, ob das Dasein Gottes im Herzen des Menschen angenommen und bejaht wird oder ob es unter Umständen frei und schuldhaft abgelehnt wird. Das gilt für die eigene und noch mehr für die Beurteilung unserer Mitmenschen. Jemanden aufgrund irgendwelcher als atheistisch einzustufender Äußerungen (oder Verhaltensweisen) als gottlosen oder existenziell-praktischen AtheistInnen disqualifizieren zu wollen, ist sachlich unmöglich und wäre deshalb vermessen.

Verwirrend ist hier, dass heute das Wort ‚Praxis‘ meist sehr verschwommen, ja gleichbedeutend mit Poiesis gebraucht wird. Man redet von ‚praktischem‘ Atheismus und meint irgendeine nur faktisch ‚praktizierte‘ Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber bestimmten religiösen oder kirchlichen Handlungsformen, bestimmten weltanschaulichen Inhalten und Morallehren im Bereich soziografischer

23 Vgl. dazu beispielsweise K.-P. JÖRNS (1997), *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, 63, 160, 217–220.

24 Vgl. J.L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, 402–417.

Fassbarkeit. In diesem Sinne kann man unter ‚praktischem‘ Atheismus ein der jeweiligen atheistischen Überzeugung entsprechendes oder aus ihr folgendes Sichverhalten und Handeln („Praktizieren“) verstehen, das von dem faktischen Verhalten oder von dem faktischen Normenkodex der jeweils abgelehnten religiös bzw. theistisch sich artikulierenden gesellschaftlichen Gruppierung bemerkenswert abweicht. Ein solches Verhalten kann, muss aber nicht *per se* unmoralisch und unsittlich sein, im Gegenteil, es kann auf moralische Defizite aufmerksam machen, wie zum Beispiel die Ablehnung des kapitalistischen Geldfetischismus als der wirklich herrschenden ‚Weltreligion‘ oder die Kritik an mangelnder Wahrhaftigkeit und Verständigungsbereitschaft sowie Respektlosigkeit bzw. Intoleranz gegenüber den Überzeugungen und Werthaltungen Anderer.<sup>25</sup>

Nach dem bisher Gesagten ergibt sich für unsere Untersuchung der Herkunft und Bedeutung des modernen radikalen Atheismus nur die Möglichkeit, sich *methodisch* am Leitseil des *theoretischen* Atheismus (sei er positiv, indifferent oder negativ) zu orientieren. Diese Einschränkung des phänomenalen Zugangs muss im Auge behalten werden. Hierbei ist streng darauf zu achten, dass dem theoretischen Atheisten keinerlei ethisch-praktischer Atheismus, wie ihn der religiöse Mensch aus eigener Erfahrung kennt oder zu kennen glaubt, unterstellt wird.

---

25 Vgl. dazu a. a. O., Kap. 14: »Die Vorzüge der atheistischen Moral«, 402–417.

## 2 Zur Herkunftsgeschichte des gegenwärtigen Atheismus

Um den Atheismus der Gegenwart angemessen zu würdigen, müssen seine Geschichte, Vorgeschichte und Ursprünge mitbedacht werden. Ist der moderne, weltweit überall verbreitete Atheismus etwas, das es im Laufe der menschlichen Geschichte (im Zusammenhang mit Religion, Politik und Philosophie) immer schon gegeben hat? Hat es diesen Atheismus bloß vereinzelt oder schon verbreitet gegeben? Handelt es sich beim Atheismus heute um etwas qualitativ Neuartiges, ein beispielloses Phänomen, das es bisher noch nie gegeben hat, oder doch nur um die massenhafte Verbreitung eines Atheismus, den es auch schon früher gab? Die Frage ist nicht, inwieweit es einen negativen Atheismus gegeben hat, der dem ‚primitiven‘ Urmenschen hypothetisch zugeschrieben wird, aber nach Auskunft der historisch-vergleichenden Religionsethnologie nirgends angetroffen wurde,<sup>26</sup> sondern ob ein theoretisch positiver und radikaler Atheismus bei Kulturvölkern der vor- und außerchristlichen Vergangenheit feststellbar ist.

### 2.1 Süd- und ostasiatische Kulturen

Für den Bereich der großen südostasiatischen Kulturen fehlen noch immer zuverlässige Monografien über Atheismus, welche die so andersartig-fremd zur Sprache kommende ursprüngliche *Erfahrung* nicht durch Fehlübersetzungen, einseitige Quellenstudien und überhaupt vorgefasste europäische Rezeptionsmodelle verfälschen. Religionen, die die *Idee* eines irgendwie als Person oder Persönlichkeit *vorgestellten* Gottes etwa im Sinne eines höchsten Wesens, eines Höchstdenkbaren (*summum cogitabile*) oder einer übersinnlichen Einzelsubstanz (*individua substantia*), eines *derartigen* Welterschöpfers, Weltregierers oder obersten Gesetzgebers nicht entwickeln (wie der chinesische Universismus und Taoismus)<sup>27</sup> oder gar ausdrücklich ablehnen (wie der Buddhismus),<sup>28</sup> wurden (werden aber kaum

26 Vgl. dazu: T. TENTORI, *Il problema dell'ateismo primitivo*, und A. ANWANDER, *Il problema dei popoli atei*.

27 Vgl. u. a. H. SCHMIDT-GLINTZER, *„Atheistische“ Traditionen in China*; W. OMMERBORN, *Atheismus im Neo-Konfuzianismus als Weiterführung der konfuzianischen Tradition der Skepsis und Kritik gegenüber dem Glauben an Götter und Geister*.

28 So H. v. GLASENAPP, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, 12 f., 258, im Anschluss an SCHOPENHAUER, der Religion als Gattungsbegriff für die Arten von Theismus und Atheismus verstanden hat. Dazu doktrinäre Orthodoxie und Orthopraxie differenzierend R. PANIKKAR, *Buddhismo e ateismo*; DERS., *Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, dort »Buddhismus: eine atheistische Religion«, 50–59, »Religiöser Atheismus«, 148–158; unter Voraussetzung eines monotheistisch

noch) von manchen Autoren missverständlich als atheistisch bezeichnet. Von einem modernen, radikalen Atheismus, der jede ursprüngliche (personale) *Erfahrung* und Gestaltung der unaussprechlichen Tiefe und Unergründlichkeit des Daseins, des Numinosen, Göttlichen und uns unbedingt (persönlich) Angehenden ablehnt, kann hier überhaupt keine Rede sein. Der ‚Atheismus‘ im Buddhismus bezieht sich auf eine die radikale religiöse Orthopraxis verdeckende, bloß vulgär-anthropomorphe und spekulative Orthodoxie; er ist daher auch weder theistisch noch nichttheistisch.

Die frühe europäische Rezeption des Buddhismus, die ihn als ‚Religion‘ der Lebensverneinung und als Nihilismus gedeutet hat (*Schopenhauer, Nietzsche*), gilt als überwunden. Dennoch dürfte es sich beispielsweise um ein durch spätneuzeitliche Denkmodelle des europäischen Atheismus angeregtes Selbstmissverständnis handeln, wenn man den Buddhismus im Sinne atheistischer Autonomie (im Gegensatz zu theonomer Heteronomie) zu deuten sucht – so (der im Übrigen der religionsphilosophisch eher theistisch orientierten Kyôto-Schule zugehörige) *Hisamatsu Shinichi* (1889–1980).<sup>29</sup> Beruht nach seiner Deutung das Selbsterwachen weder auf Heteronomie noch auf bloßer Autonomie, sondern ist es »ein aus dem eigenen Grund des Selbst hervorbrechendes Ereignis«, so fragt sich, als was spricht sich dann dieser Grund uns zu, den er den »eigenen ursprünglichen Seinskern« nennt.<sup>30</sup> Wie ist er angemessen zu deuten?

Ob das *Sāmkhya*, eine der ältesten philosophischen Schulen des Hinduismus, als radikal atheistisch beurteilt werden kann, ist gleichfalls äußerst fraglich. Erlösung geschieht hier durch Abwendung vom Schauspiel der Erscheinungswelt und durch erkennendes Innewerden des Wesensgrundes der Seele, nämlich des Selbst (*purasah*). Leuchtet dieses Selbstsein *wie eine Flamme* auf, so wird es nie als gemacht, immer nur als ereignishaft-gegeben erfahren, was radikale Offenheit für die Unergründlichkeit des Daseins impliziert. Einen radikalen Atheismus jedoch vertreten vielleicht die als Skeptiker oder Vertreter materialistischer Richtungen beschriebenen Neinsager bzw. Verneiner (*nāstikāh*), insbesondere das noch in vorchristlicher Zeit und als Schulsystem durch Jahrhunderte hindurch sich behauptende Lokāyata-

---

vorgestellten Seienden G. PAUL, *Der Buddha aus atheistischer Sicht. Atheistische Positionen im Buddhismus*; P. SCHMIDT-LEUKEL, ‚Den Löwen brüllen hören‘, nicht mehr ontisch-metaphysisch, sondern existenziell hermeneutisch und ökumenisch orientiert, 327–333, sowie K. BAIER, *Ultimate reality in Buddhism and Christianity: A Christian Perspective*.

29 HISAMATSU S., *Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus*. Dazu vgl. K. BAIER, *Der A/Theismus des Erwachens – Zen-Philosophie und Theismus-Kritik bei Hisamatsu Shinichi*, in: K. Baier u. a. (Hg.), *Atheismus heute?*, 91–117.

30 HISAMATSU S., *Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus*, 68.



System des Cārvāka.<sup>31</sup> Dieses war auf die Erkenntnis der Sinneswelt (*loka*) und auf Sinnesgenüsse ausgerichtet.

## 2.2 *Atheismus in der griechisch-römischen Antike*<sup>32</sup>

Die Frage, ob und wie weit es einen radikalen Atheismus in der griechisch-römischen Antike gegeben hat, ist als Vorgeschichte und für das Selbstverständnis des modernen Atheismus wichtig, zumal sich atheistische Autoren immer wieder auf die antiken ‚Atheisten‘ bezogen haben. Dazu gibt es drei einander widersprechende Deutungen der historischen Quellen:

1. Innerhalb der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung vertrat beispielsweise *Hermann Ley* die Auffassung, dass die Philosophie im modernen Sinn wie mit einem Paukenschlag atheistisch und materialistisch begonnen hat.<sup>33</sup> Die frühgriechischen Denker waren nichts als Naturphilosophen, da sie doch Werke über die »Natur« (περὶ φύσεως) geschrieben und sich die Welt jeweils durch etwas Stofflich-Materielles erklärt haben: Nach *Thales von Milet* ist bekanntlich das Wasser der Urstoff, aus dem alles geworden ist und auf dem alles schwimmt, nach *Anaximenes von Milet* die Luft, die sich verdichtet und verdünnt, nach *Heraklit von Ephesus* das Feuer usw.

Bei dieser materialistischen Deutung frühgriechisch-kleinasiatischer Denker handelt es sich um ein anachronistisches Missverständnis, auf das schon ausführlich eingegangen wurde. Diese Denker waren ja keine bloßen Naturphilosophen und schon gar nicht Materialisten, sondern Physisdenker. Physis als Grundwort aus dem Anfang philosophischen Denkens nennt, wie schon ausgeführt wurde,<sup>34</sup> das Sein im Sinne des Von-sich-aus-Aufgehens und Sichverschließens: aufgehend verweilendes

31 Vgl. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 2, Kap. 9: Der Materialismus, 295–309. Eine differenzierte Interpretation der sogenannten nicht-theistischen Heilslehren Indiens gibt G. OBERHAMMER in ‚*Begegnung*‘ als *Kategorie der Religionshermeneutik*; J. FIGL, Art. *Atheismus*, 1. *Religionswissenschaftlich*.

32 Vgl. dazu M. WINIARCZYK, *Bibliographie zum antiken Atheismus*; DERS., *Bibliographie zum antiken Atheismus, 17. Jahrhundert bis 1990*.

33 H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (1966), Bd. 1, 179; ähnlich G. COGNIOT, *Le matérialisme gréco-romain* (1964). Vorsichtiger urteilt G. MINOIS, *Geschichte des Atheismus* (2000), 36: »Die vorsokratischen philosophischen Strömungen, die sich der Realität aus rationaler Sicht nähern, vermengen Natur und Gottheit, wobei sie Ersterer den Vorrang geben, sodass ihr grundlegender Pantheismus an Atheismus grenzt.«

34 Dazu siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, Kap. 1, 1.2, besonders 67 ff.

Walten und Verbergung, also keinen Vorgang, der unter anderem an Seienden beobachtbar ist, sondern das Sein selbst, kraft dessen Seiendes überhaupt (also auch alle Elemente!) beobachtbar wird und bleibt. Damit ist das Seiende im Ganzen in seiner Ursprünglichkeit gemeint, noch vor jeder Entgegensetzung von Natur und Kultur, Physischem und Psychischem, Materie und Geist.

Wie anders beispielsweise das Feuer bei *Heraklit* auszulegen ist, hat *Heideggers* überragende Heraklitdeutung gezeigt. Das Feuer ist kein materielles Element unter anderen, sondern *das Lichtende*, das wie das Blitzen »jäh, in einem zumal, alles Anwesende ins Lichte seines Anwesens vorlegt«<sup>35</sup>. *Heraklit* sagt: »Das Alles jedoch (des Anwesenden) steuert (ins Anwesen) der Blitz.«<sup>36</sup> Seine Lenkung ist »einsichtig« (*phronimon*),<sup>37</sup> sodass jegliches ihm verdankt, auf seinen ihm gewiesenen Wesensort gebracht zu werden. Feuer und Blitz nennen so das Geschick des Alls, *Zeus*, den höchsten der Götter, den *Logos*, der alles Anwesende ins Anwesen versammelt, d. h. die Versammlung alles Schickens bei sich, »insofern es zubringend vorliegen läßt, jegliches An- und Abwesende auf seinen Ort und seine Bahn zuhält und alles ins All versammelnd birgt«. Das Feuer ist daher kein Elementarbereich, durch den der Kosmos erklärt werden soll, sondern nennt noch dasselbe wie »Krieg« oder »Spiel«, das Widerstrebende als ‚Aus-ein-ander-setzung‘, als Hervorgehen ‚aus-ein-ander‘, als Aufgang in die Unverborgenheit (das ursprüngliche ‚Wahrheiten‘ der Wahrheit).

Übrigens ist nicht nur eine Deutung der frühgriechischen *Seinsdenker* im Sinne von radikalen *materialistischen* Naturphilosophen verfehlt; sie waren keineswegs Atheisten, sondern im Gegenteil *philosophische Theologen*: Welt und Mensch werden als θεῖον, Göttlich-Numinoses, erfahren. So zum Beispiel war nach *Thales* das All von Göttern durchdrungen und erfüllt und wohnt nach *Heraklit* der Mensch im alltäglichsten Umkreis in der Nähe und Anwesenheit der Götter. »Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Ungeheuren).«<sup>38</sup>

2. Im scharfen Gegensatz zur voraufgehenden Ansicht eines atheistischen Ursprungs der (griechischen) Philosophie wird von *Wilhelm Fabr* angenommen, dass

35 Vgl. HEIDEGGER, GA, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze*, Logos (Heraklit, Fragment 50), 211–234, hier 227, vgl. 232 ff.

36 Ebd., 227: HERAKLIT, Fragm. B 64.

37 DKV, 64 B, 165.

38 DKV, 177, Fragm. 119 B: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, übersetzt nach HEIDEGGER, in: GA, Bd. 9: *Wegmarken*, 354 ff.

es in der griechisch-römischen Antike zwar ohne Zweifel einen radikalen Atheismus gab, der aber kaum Verbreitung fand.<sup>39</sup> Von den *Atheoi* besteht seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. eine ziemlich fixe Namensliste.<sup>40</sup> Die Textbasis bleibt meist unbestimmt und ist schwer zu bewerten. Die *átheos-Qualifikation* begegnet uns jedoch nur im Rahmen der politischen Theologie: Kritik und Aufklärung des offiziell anerkannten Kultwesens der griechischen Polis oder des römischen Imperiums, seiner Vorstellungs- oder Verehrungsweisen der Götter (Kritik des ungeläuterten Anthropomorphismus usw.), tragen den Vorwurf des Atheismus und strafrechtliche Verfolgung ein. So ist zum Beispiel *Sokrates* in den Augen der Athener »ganz und gar gottlos«<sup>41</sup>. Das besagt freilich alles andere, als dass er ein radikaler Atheist im modernen Sinn gewesen wäre, wie aus dem Argument der Anklage im Asebieprozess hervorgeht: »*Sokrates* vergeht sich, indem er [...] nicht die Götter anerkennt, welche die Polis kultisch anerkennt (νομίζει), dafür aber Anderes, Neues, Daimonisches«<sup>42</sup> – also durchaus Göttliches! Dieses Verhalten wurde als staatsgefährdend empfunden, da er, durch das Daimonion »angestiftet«, die in der Polis »praktizierte« Frömmigkeit radikal untergraben hat.<sup>43</sup>

Die den Atheisten vorgeworfene *Asebie* (ἀσέβεια) besagt nur einen Mangel an Ehrfurcht, Scheu und Verehrung. Die Frage ist aber, ob Götter oder ein Göttliches auch theoretisch geleugnet wurden. Dafür spricht sich vor allem Fahr aus: Von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts an wurde Asebie als Verbrechen gerichtlich verfolgt, wobei es sich vermutlich nicht mehr nur um Versäumnisse und Verstöße im Bereich der allgemeinen Kultausübung gehandelt hat. Der alte Götterglaube und das über den Göttern waltende ‚Gesetz‘ (*nómos*), von dem sich auch das Kultgesetz herleite, sei in eine Krise geraten. Die Erschütterung zeige sich schon in der Tragödie und dann vor allem bei den Sophisten. In »*Elektra*« von *Euripides* erwägt *Orest*: Entweder helfen die Götter »oder es ist nötig, nicht mehr zu glauben [anzuerkennen?], dass es Götter gibt, wenn das Unrecht mächtiger sein wird als das Recht«. Die Rechtsbasis war die unverbrüchliche Ordnung der Physis, die das höchste Göttliche ist, dem eben unrechtes Geschehen widerspricht.<sup>44</sup>

39 W. FAHR, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*; H. CANKIK-LINDEMAIER, *Gottlosigkeit im Altertum*.

40 W. FAHR, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ, 180 f., dort auch eine Auflistung der ausgeführten und geplanten Asebieprozesse, 181 f. Siehe auch M. WINIARCZYK, *Wer galt im Altertum als Atheist?*

41 PLATON, *Apologie* 26 c 3: der erste eindeutige Beleg von *átheos*!

42 A. a. O., 24 b.

43 Sollte ARISTOTELES gerade dieses Daimonische seines Lehrers PLATON in der Eudaimonie weitergedacht haben, so würde das ein neues Licht auch auf PLATON werfen.

44 Vgl. W. FAHR, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ, 66, 170.

Einige Stichproben sollen die damals anscheinend vollzogene Wendung zu einem radikaleren theoretischen Atheismus bezeugen. So galt *Diagoras von Melos* (ca. 468–414 v. Chr.) als Gottesleugner schlechthin. Er leugnete nicht nur die Existenz gewisser Gottheiten, welche die Polis verehrte (νομίζει), sondern soll behauptet haben, dass überhaupt kein Göttliches (θεῖον) sei. »Mit gewissem Recht könnte man den Atheismus mit Diagoras beginnen lassen, wie man sich gewöhnt hat, die Philosophie mit Thales zu beginnen; in beiden Fällen ist zwar vorher schon ein Quellgrund vorhanden, aber das erste festlegbare Rinnsal ist doch erst in diesen beiden Personen zu fassen.«<sup>45</sup> Der Sinn von *asebeia* und Nichtverehrung der Götter (θεοὺς οὐ νομίζειν)<sup>46</sup> wandelt sich und schließt nun die theoretische Leugnung der Götter mit ein. Daher werden aus den sogenannten Asebie-Prozessen, über deren Planung oder Ausführung wir erfahren, nun echte ‚Atheismus‘-Prozesse.<sup>47</sup> *Platon* sieht sich sogar veranlasst, Gesetze gegen die Atheisten, aber auch einen Gottesbeweis zu erstellen, offenkundig weil bereits eine kleine Gruppe von Menschen glaubt, dass sich die Götter nicht um uns kümmern, und eine andere sogar, dass sie überhaupt nicht existieren.<sup>48</sup> Man glaubt nicht mehr, dass die Gesetzgebung göttlicher Natur sei, sondern nimmt an, dass die Gesetze nur von Menschen gemacht seien. »Die Zahl der Atheisten scheint sich in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts stark vergrößert zu haben, und der Atheismus scheint nicht mehr nur auf einzelne Gruppen wie etwa die Gruppe um *Kinesias* beschränkt geblieben zu sein.«<sup>49</sup>

Der Dichter *Kinesias* (vermutlich 450–390 v. Chr.) hat sich angeblich monatlich mit seinen Freunden getroffen, die ihrer Vereinigung den Namen *kako-daimonistai* gegeben haben sollen: Klub, der die Götter schlechtmacht, bzw. Klub der Gottlosen. Dort sollen sie auch die Götter, Sitten und Gesetze Athens verspottet haben.

45 A. a. O., 91.

46 Die Redewendung θεοὺς οὐ νομίζειν muss ebenso wie die frühgriechische Religion vom *Nómos* her verstanden werden. Was meint nun νόμος? Das Zugeteilte, die Zuerteilung, die zugeteilte Eigentümlichkeit, Anordnung, Ordnung als 1. Brauch, Sitte, 2. Gesetz, auch als das ungeschriebene Gesetz, 3. Tonart, daher auch das hör- und schaubar stimmige Gefüge dessen, was ist und sein kann. Was singular und gleichgewichtig als *Nómos* währt, waltet (nach [Pseudo-]ARISTOTELES, *Über die Welt*, 400 b 9–17) als »Gott in Welt«, der in Unbeweglichkeit waltend alles so bewegt, wie das Gesetz der Polis in den Seelen der nach ihm Handelnden alles bewirkt. Demgegenüber heben die Sophisten, was bloß menschlich erschlossene Satzung ist, im Gegensatz zur Berufung auf Götter bzw. die *Physis* hervor. *Nomízein* ist das stimmige Sichfügen, welches das Eigene der Götter hervortreten lässt, und zwar in der Bedeutungsbreite von Rühmen bis hin zum Annehmen als bloßes Dafürhalten und Meinen.

47 W. FAHR, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ*, 169.

48 A. a. O., 172, vgl. PLATON, *Nomoi*, X 885 b, 888 c, 905 d; XII 948 c. Dazu auch E. FINK, *Asebeia und Techné im 10. Buch der Nomoi*.

49 W. FAHR, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ*, 172.

Kinesias war auch alljährlich das berüchtigte Objekt in den Komödien. Der Atheismus muss demnach damals schon ziemlich weite Kreise gezogen haben.

Fahr bestreitet entschieden die These materialistischer Historiografie, wonach es zwischen dem modernen Atheismus marxistischer Prägung und dem Atheismus in den Anfängen griechischer Philosophie »nur zeitbedingte, nicht aber inhaltliche Unterschiede« gibt. Denn 1. erscheint der Atheismus in der Antike tatsächlich erst später, und zwar im fünften und zu Beginn des vierten Jahrhunderts, wo er zwar keine Massenbewegung, aber doch mehr »als eine interessante Denkmöglichkeit« war, und 2. ist es nicht erlaubt, spätere Ausprägungen des Atheismus, die eine durch das Christentum entsakralisierte Welt voraussetzen, in die Antike zurückzuprojizieren.<sup>50</sup>

3. Eingehendere Auswertungen der Quellen vor allem durch *Walter Kern*, *Günter Waldmann* und neuerdings *Winfried Schröder* sprechen eher dafür, dass ein radikaler Atheismus in der Antike nicht sicher nachweisbar ist, mag er auch vereinzelt aufgetreten sein. Prüft man nämlich die Kandidaten für Atheismus genauer, dann lässt sich eine absolute Leugnung jedes Göttlichen oder numinosen Wesens oder gar die »metaphysisch-prinzipientheoretische Negation einer Weltursache bzw. eines Welturhebers« (*Schröder*) nicht nachweisen.<sup>51</sup>

Um für die antike Welt einen radikalen Atheismus zu behaupten, stützt man sich meist nur auf die Atheos-Qualifikation der Überlieferung. *Atheos* meint aber primär nicht einen, der Götter leugnet, sondern einen, dem ein außergesetzliches oder ungerechtes Verhalten nachgesagt wird. Dem entspricht die *asebeia* (*impietas*), der Mangel an Anerkennung und Verehrung, der die Götter beleidigen muss, wodurch der Mensch als ‚von allen guten Geistern verlassen‘ und als Gefahr für den Zusammenhalt des Staatswesens erscheint. Auch ein anderes, neues Verständnis des Göttlichen und der Götter wird, wie eindeutig im Fall des *Sokrates*, als Atheismus qualifiziert. Im Verständnishorizont institutioneller politischer Theologie konnte man dieses Andere gar nicht entsprechend würdigen, es blieb undiskutiert und unverstanden, ja die Verehrung anderer, fremder Götter (Heterodoxie) konnte als gänzlich (‚radikale‘) atheistische Haltung, als eine Art Abfall vom eigenen Staatswesen, verstanden werden.

50 A. a. O., 170f.

51 Dazu vgl. die einschlägigen Arbeiten: W. KERN, *Atheismus*; G. WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*, bes. 84ff., 200f., 204f., 360–367; W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 45–57: »Den Atheismus im strikten Sinn finden wir in keinem theoretischen Text des Altertums tatsächlich vertreten.« (55) Schröder beschränkt sich hier auf einen Atheismus, »in dem die Existenz Gottes, eines Welturhebers oder einer Weltursache bestritten wird«. (45)

Institutionelle politische Theologie sorgt sich um die Anwesenheit der eigenen Götter, die das Gemeinwohl des Staatswesens begründen. Der Atheist leugnet bestenfalls ‚alle‘ offiziell anerkannten Götter oder alles Göttliche, insoweit es für die jeweilige Polis in Frage kommt – aber doch nicht das Göttliche radikal und universal. Auch sprechen sich in Atheismus-Verdacht und -Anklage mitunter Ängste und Zweifel der Kläger aus oder kurzsichtige Vorurteile, die andere Völker für ‚atheistisch‘ halten, wenn von ihnen andere und vielleicht namentlich weniger fassbare, fremde Götter verehrt werden. Man kennt dieses Phänomen der Diskriminierung auch aus der Geschichte der Weltreligionen, deren Angehörige einander als ‚Ungläubige‘ herabzuwürdigen suchten.

Was den Atheismus des *Diagoras von Melos* betrifft, so ist hier die Textbasis zu schmal und wenig ergiebig – wenn überhaupt echt. Er soll ein Buch in Prosa geschrieben haben, von dem wir wiederum nur dieses eine wissen, dass darin auch phrygische Mysterienkulte auf eine Weise angegriffen wurden, die heftige Reaktionen in Athen hervorrief, nämlich anscheinend die Verurteilung des Diogenes zum Tode in seiner Abwesenheit.

Will man die Eigenart des Atheismus des Diagoras näher bestimmen, so stehen nur von verschiedenen Autoren überlieferte Anekdoten zur Verfügung: Diagoras soll aufgrund eines ihm widerfahrenen Unrechts, das ungerächt blieb, an der Gerechtigkeit der Götter verzweifelt sein. Er habe ein Holzbild des Herakles ins Feuer geworfen, damit dieses ihm – als des Herakles 13. Heldentat – sein Frühstück koche. Die Weihegeschenke geretteter Schiffbrüchiger verhöhnnte er mit der Bemerkung, es wären derer noch viel mehr, wenn auch die Untergegangenen welche gestiftet hätten. Und als bei einem Seesturm die Matrosen den Diagoras für die Ursache des Götterzorns hielten, fragte er, ob denn auf den anderen, ebenfalls in Seesnot geratenen Schiffen auch Diagoras mitfahre. Nach *Wilhelm Nestle* richten sich die Anekdoten nur gegen die Bilderverehrung sowie gegen die Strafgerechtigkeit, Macht und Hilfsbereitschaft der Götter, d. h. gegen derartige »Eingriffe der Götter in den Naturverlauf«<sup>52</sup> – eine wohl nicht schlechthin unberechtigte Aufklärungstendenz! Auch wäre die Nähe des Diagoras zur philosophischen Kritik an der mythischen Theologie, an der Götterwelt und den Göttersagen im Namen des einen, guten Gottes (*Xenophanes, Plato, Aristoteles*) in die Beurteilung einzubeziehen. Ein radikaler Atheismus ist indes äußerst fraglich, er ist vielleicht überhaupt nur »eine

52 W. NESTLE, Art. *Atheismus*, Sp. 866f.

durch die Spötteleien der Komödie [*Aristophanes*] hervorgerufene Übertreibung späterer Schriftsteller«<sup>53</sup>.

Ob Götter oder ein Göttliches überhaupt gezeugnet wurden, lässt sich bei den wenigen als Atheisten Abqualifizierten nicht eindeutig nachweisen und ist, wie gesagt, begründet infrage zu stellen. So steht zum Beispiel *Epikur* auf der Liste jener, gegen die ein Asebie-Prozess angestrengt wurde. Doch behauptet er nur, dass Freude das höchste Gut der Menschen sei und daher die Vorstellung von einem Einwirken der Götter auf Welt und Menschen ausgeschaltet werden müsse; nur so könne der Mensch von Furcht und Angst vor den als Naturgewalten wirkenden und die Geschicke des Menschen bestimmenden Göttern befreit werden. Epikur behauptet keineswegs, dass es keine Götter gebe – er erläutert sie als ideale, menschengestaltige Atomkompositionen in Zwischenreichen (Interkosmien).<sup>54</sup> Dass es sie gibt, ist für ihn eine »einleuchtende Erkenntnis«, »gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern des gemeinen Volkes aufräumt, sondern der, welcher den Göttern die Vorstellungen des gemeinen Volkes andichtet«. <sup>55</sup> Ein radikaler Atheismus war auch für Epikur unvollziehbar. Für *Walter F. Otto* ist Epikurs Auffassung von Gott sogar »eine der großartigsten Erscheinungen im Umkreis der Religionen«: Sie löst die Gottheit aus dem entstehenden Wunschdenken, das Gott primär als belohnende und bestrafende, Wohlfahrt und Unheil stiftende Macht ansieht, und ist somit »die reinste und ursprünglichste Frömmigkeit«. <sup>56</sup>

Modern-agnostisch klingt indes der isoliert überlieferte Einleitungssatz des ersten griechischen Werkes »Über die Götter« (nicht über das Göttliche!) des Sophisten *Protagoras*: »Von den Göttern habe ich kein Wissen, weder dass sie seien, noch daß sie nicht seien, noch wie sie an Gestalt beschaffen sind. Denn vieles ist das ein solches Wissen Verhindernde, [wie] die Verborgenheit und die Kürze des menschlichen Lebens.«<sup>57</sup> Zwar soll dieses Buch in Athen als gottlos eingezogen und Protagoras verbannt worden sein – allerdings, worauf *Walter Kern* hinweist, »erst nach vierzigjähriger glanzvoller und unangefochtener Lehrtätigkeit. [...] Auch hat Pla-

53 W. KERN, *Atheismus – Marxismus – Christentum*, 18, vgl. DERS., *Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft*, 290 f.

54 Vgl. D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs*.

55 ΕΠΙΚΟΥΡ, *Brief an Meneukeus*, X, 123, bei Diogenes Laertius, X. Buch: »Götter walten ja gewiss (θεοὶ μὲν γὰρ εἴσιν). Ihre Erkenntnis ist nämlich offenbar [ἐναργῆς: im Lichte stehend, einleuchtend]. Sie sind allerdings nicht derart, wie die Meisten sie sich vorstellen (νομιζοῦσιν).«

56 W.F. OTTO, *Die Wirklichkeit der Götter*, 35–43. Vgl. auch H. LUDWIG, *Materialismus und Metaphysik. Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus*, der den Epikureismus als materialistische Metaphysik mit einem religiösen Anliegen darstellt.

57 PROTGORAS B 4, DKV, Bd. 2, 265.

ton gerade ihm den Göttermythos über die Anfänge menschlicher Gemeinschaft in den Mund gelegt.«<sup>58</sup> Darin lässt Platon Protagoras sagen: »[...] der Mensch hat [...] wegen seiner Verwandtschaft mit dem Gott [Zeus] zuerst an Götter geglaubt.«<sup>59</sup>

Protagoras, obgleich angeblich radikaler Atheist, hat eine ganze Schrift dem Thema der Götter gewidmet, wohl mit einem geringeren Anspruch an Gewissheit, und zwar gemäß seinem Grundgedanken: »Aller Dinge Maß ist der Mensch (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος). der seienden, dass [bzw. wie] sie sind, der nichtseienden, dass [bzw. wie] sie nicht sind.«<sup>60</sup> Das klingt wie eine Vorwegnahme eines egologisch orientierten neuzeitlichen Subjektivismus oder gar nach Konstruktivismus. Demgegenüber übersetzt Heidegger: »Aller ‚Dinge‘ (derer nämlich, die der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat [...]) ist der (Jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, dass sie *so* anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, dass sie nicht anwesen.«<sup>61</sup> Da nach Protagoras der Mensch der Maßnehmende und Maßhaltende ist, d. h. der sich aufhält, sich beschränkt und begründet im Umkreis des von sich her Anwesenden, leugnet er gar nicht das Verborgene als das Übergewichtige gegenüber dem Menschen, und gerade darum maßt er sich keine Entscheidung über dessen An- oder Abwesen an. Es ist schon von daher fragwürdig, Protagoras einen agnostischen Atheismus zuzuschreiben, der uns doch erst im Horizont des neuzeitlichen Subjektivismus geläufig ist, wo Vernunft sich das Richteramt über die Vorstellbarkeit alles Seienden anmaßt und daran allenfalls auch scheitert.

Zwar wird ein positiv theoretischer Atheismus in keinem der uns bekannten Texte von Griechen und Römern in der Antike tatsächlich vertreten, dennoch fragt sich, ob nicht, wie *Winfried Schröder* dezidiert annimmt, ein »metaphysisch-prinzipientheoretischer Atheismus«, der die »Existenz« einer göttlichen Weltursache bzw. eines Welturhebers negiert, zum Horizont antiker Philosophie gehört – wobei fraglich bleibt, ob ein solcher Standpunkt auch real eingenommen wurde. Schröder glaubt dazu dem Buch X von *Platons Nomoi* eine eindeutige Auskunft entnehmen zu können. Nehmen wir das Fragemotiv wohlwollend auf, ohne im Sinnhorizont einer neuzeitlichen rationaltheologischen Position unter einer Welt- bzw. Erstursache anachronistisch verzerrt 1. deren bloß übersinnlich-vorgestelltes und formal-

58 W. KERN (1976), *Atheismus – Marxismus – Christentum*, 18 f.; vgl. PLATON, *Protagoras* 320c 4–5, 322 d.

59 PLATON, *Protagoras* 322 a 3 ff.

60 PLATON, *Theaitetos* 152 a.

61 HEIDEGGER, GA, Bd. 48: *Nietzsche*, »Der Spruch des Protagoras«, 174–180, hier 174.



logisch-inhaltsloses Vorhandensein (=  $\exists$ ) und 2. die monotheistische Begriffskonstruktion, die einen Polytheismus ausschließt, vorauszusetzen.<sup>62</sup>

Tatsächlich sagt Platon einigen der »Gottlosen« nach, dass sie »keineswegs anerkennen (νομίζομεν), dass es überhaupt Götter gibt«. <sup>63</sup> Ihnen wird also nach Schröder ein »Anti-Polytheismus« zugeschrieben.<sup>64</sup> Und zudem behaupten sie, dass »alles nicht durch die Vernunft und auch nicht durch Gott und auch nicht durch [des Gottes] Kunstfertigkeit [τέχνη, das Sich-auf-Hervorbringen-Verstehen] entstanden ist, sondern durch Natur und Geschick (φύσει καὶ τύχῃ)«, <sup>65</sup> und zwar setzen sie materielle Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft als Prinzipien, als das »Erste [für die Entstehung] von allem« anderen (πρῶτα [...] τῶν πάντων) an.<sup>66</sup> Die Vertreter dieser Physis-Deutung lassen sich jedoch nicht eindeutig identifizieren. Infrage kommen die frühgriechischen Physis-Denker, auf deren Missdeutung und ‚Theologie‘ schon eingegangen wurde, und solche, die dieses Denken ‚materialistisch‘ weitergeführt haben. Platon scheint hier verschiedene Auffassungen zu typisieren, denen er eine ontisch-hyletische Genesis der Natur und eine der Physis nachgeordnete Kunstfertigkeit zuschreibt,<sup>67</sup> und zwar mit der Konsequenz: »Die Götter verdanken ihr Dasein der Kunst und nicht der Natur, sondern bestimmten Gesetzen.«<sup>68</sup> Aber inwiefern waren diese Denker wirklich Atheisten?

Zur Beantwortung der Frage ist der Kontext zu beachten. *Platon* geht es in den *Nomoi* um das unveränderliche, auf *göttlichem Gesetz* beruhende ideale Staatswesen. Dessen unveränderlich bleibendes Erziehungswesen ist in der *ausschließlich offiziell* anerkannten Religion (Götterverehrung) verankert, und zwar nicht im Sinne der Volksreligion, sondern in einer durch genuin platonische ‚Metaphysik‘ des Guten geläuterten Religion. Von dem neuen metaphysischen Idealentwurf her wird das Wesen der ‚Gottlosigkeit‘ tatsächlich als *theoretisches* Verkennen der Physis als WerdeWelt und des Nomos (des uns Zugeteilten) weiter bestimmt, insofern man sie nicht auf ihren Ursprung und Grund, auf das Wirken (die Technê) der ordnenden Vernunft bzw. der Idee des Guten zurückführt.<sup>69</sup> Damit schuf Platon die ‚ideo-logi-

62 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 47, 53 f.

63 PLATON, *Gesetze* X 885 c 7.

64 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 54.

65 A. a. O., 889 c, vgl. 889 a–890 a.

66 A. a. O., 891c 1 ff.

67 Vgl. M. BORDT, *Platons Theologie*, 191–196, hier 191, Anm. 99.

68 PLATON, *Gesetze* 889 e 4 f. Dieser Position wird anscheinend die Fiktionalität der Götter unterstellt, könnte aber auch die menschliche Kunst pluralistischer Aufschließung des als göttlich Widerfahrbaren meinen, die nichts Selbstverständliches ist.

69 Vgl. a. a. O., 909 d–910 d. Dazu vgl. auch E. FINK, *Asebeia und Technê im 10. Buch der Nomoi*.

schen‘ Voraussetzungen für eine neue Version klassischer *politischer* Theologie und eine ihr entsprechende neue Strafgesetzordnung für zukünftige Asebie-Prozesse, wobei vor der Androhung schwerer Strafen versucht werden sollte, Menschen mit unfrohem Lebenswandel (*asebês bios*) – sei es in Äußerungen oder in Handlungen (wie Gräberschändung und Tempelraub)<sup>70</sup> – über das wahre Wesen *der Götter* zu belehren und durch Argumente zu gewinnen.<sup>71</sup>

Wenn nun Platon auf solcherart »Gottlose« verweist – denen er auch persönlich begegnet sein will<sup>72</sup> –, so sind das im Extrem Menschen, die tatsächlich annehmen, dass für sie keine *Götter* der Polis maßgebend (anwesend) sind. Konsequentermaßen anerkennen bzw. verehren sie die Götter der Polis nicht; sie haben nicht die ‚richtige Ansicht‘ über sie, da sie beispielsweise meinen, von den Göttern käme auch Schlechtes, oder sie sind sonst wie (meist jugendliche) Unfromme. Tradition und Gesetz verwerfen heißt aber, die Polis selbst in ihren Garanten angreifen. Das impliziert das Äußerste an ‚Gottlosigkeit‘. Ein solcher (möglicherweise verbreiteter) Anti- oder nur schwacher A-Polytheismus ist aus unserer Sicht gewiss eine Art ‚Atheismus‘. Aber aus diesem relativen Atheismus folgt kein absoluter, der einen Gott *als Welturheber* (falls dies überhaupt zur Debatte steht) verwirft, ihn also prinzipiell nicht ausschließt. Daher wird demgegenüber zu Recht die Neuheit des radikalen Atheismus der Moderne hervorgehoben.

Bei den von Platon denunzierten Atheisten handelt es sich also (nicht anders als sonst in seinen Werken) um solche, die mehr oder weniger von seiner Theologie abweichen, und die gemäß seinem *utopischen* Staatsentwurf je nach Art und Grad der Unfrömmigkeit moralisch zu disqualifizieren und strafrechtlich zu verfolgen wären. Es scheint, dass Platon einen aus seiner Sicht radikalen »Atheismus als *metaphysische* Position« (als Denken des Ganzen und des Grundes) insofern auch einigen ungenannt Bleibenden oder möglicherweise Kommenden als Implikat zu unterstellen suchte, falls er in einer Ablehnung seiner Götter auch seinen Gott inbegriffen sah (und umgekehrt). Schröder ist daher nur eingeschränkt zuzustimmen, wenn er behauptet, dass der von Platon inkriminierte »Atheismus im strikten Sinne [...] zum Denkhorizont der paganen Antike gehört«. <sup>73</sup>

Warum es in der griechisch-römischen Antike zwar sehr wohl Unfrömmigkeit (*asêbeia, impietas*) gab, ein radikaler Atheismus (und erst recht Atheismus als Massenphänomen) aber ausgeblieben ist, ja nahezu unmöglich war, hat seinen inneren

70 Vgl. PLATON, *Gesetze*, X 886 b 1, 884 a–885 b 3.

71 Vgl. a. a. O., 885 c 8–d 4.

72 A. a. O., 888 b 9.

73 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 54.

Grund in der Erfahrung und Schau des Kosmos als Göttlich-Numinosem. Gestirne und Berge, Wind und Quelle, Wald und Jagd, Feuer und Schmiedekunst, Meer und Schifffahrt sind *theia*. Alles (Mensch, Natur- und Kulturereignisse) wird als ‚göttlich‘ erfahren und gestalthaft zu Göttern und Göttinnen verdichtet. Für *Cicero* »steht daher bei allen Menschen auf der ganzen Welt die Hauptsache fest; allen ist ja angeboren und gleichsam in die Seele eingemeißelt: es gibt Götter. Über ihr Wesen gehen die Auffassungen auseinander; ihr Anwesen wird von niemandem geleugnet (*Quales sint, varium est, esse nemo negat*).«<sup>74</sup>

### 2.3 *Atheismus im alten Israel und im frühen Christentum?*

In der Geschichte *Israels* ist ein radikaler theoretischer Atheismus nicht nachweisbar. In den Psalmen sowie in den Büchern Ijob, Sprüche und Weisheit ist der »abscheuliche Kerl« (*räsāʾ*, was die Septuaginta gewöhnlich mit *asebēs* wiedergibt) zum stehenden Ausdruck für den Frevler geworden, der Gott nicht fürchtet. *Asebēs* meint nicht nur eine Gesinnung, die sich äußert, sondern auch eine Haltung, ein Verhalten, ein Tun: etwa Gesetzesverachtung, Götterkult, soziale Ungerechtigkeit, Freveltaten umgebender Völker, gar nicht einmal besonders den heidnischen Götzendienst. Die Gottlosen sind Frevler, Ungerechte und Außergesetzliche (und umgekehrt). Sie leugnen gar nicht, dass Jahwe existiert, aber sie kümmern sich nicht um ihn und um seine Weisungen.<sup>75</sup> Daher ist zum Beispiel Ps 14,1 nicht mit »Der Tor (*nabal*) wähnt bei sich: Es gibt keinen Gott!« zu übersetzen, sondern mit »*Da* [anwesend] ist kein Gott«.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein radikaler Atheismus, der jedwede Weise des Göttlichen leugnet, in der vor- und außerchristlichen Vergangenheit der Welt (mit gewissen Ausnahmen im süd- und ostasiatischen Kulturraum) kaum nachweisbar ist und, wenn überhaupt, höchstens vereinzelt vorgekommen sein mag, jedenfalls nirgends als Massenbewegung aufgetreten ist. Diese Auffassung wird noch bestätigt durch die Atheismus-Qualifikation der Juden/Jüdinnen und ChristInnen im Horizont antiker politischer Theologie. Gegen Juden/Jüdinnen und daher auch ChristInnen wurde in der Antike seitens der Heiden der Vorwurf der Gottlosigkeit erhoben.<sup>76</sup> Zum Beispiel rief beim Martyrium des Hl. *Polykarp*, Bischof von Smyrna

74 M. TULLIUS CICERO, *De natura deorum*, II, c. 5, § 12/13; vgl. c. 9, § 23 und c. 16, § 44.

75 Vgl. W. FOERSTER, Art. ἀσεβεια.

76 Vgl. E. FASCHER, *Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen*; N. BROX, *Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche*; F. DEXINGER, *Atheismus im Ju-*

(† um 167 n. Chr.), die Menge im Amphitheater dem leitenden Beamten zu: »Bring sie um, die Atheisten!«<sup>77</sup> Die ChristInnen wurden *átbeoi* genannt, weil sie die offiziell anerkannten Götter des Römischen Reiches nicht verehrten. hatten. Sie gaben eher der als atheistisch denunzierten philosophischen Kritik an den Göttern und nicht dem offiziellen Kult des römischen Imperiums recht, den sie ihrerseits vom Gott Israels und Jesu Christi her als Atheismus verwarfen. Die Relativität des Wortes ‚Atheismus‘ hat *Justinos* der Märtyrer und Philosoph († um 165 n. Chr.) genau erfasst: »Man hat uns Atheisten genannt (ἄθεοι κεκλήμεθα) und wir geben zu, dass wir Atheisten (ἄθεοι) sind, wenn es um solche Götter geht, an die man gemeinhin glaubt, aber nicht hinsichtlich des wahren Gottes.«<sup>78</sup>

## 2.4 *Atheismus im Mittelalter?*

In seinem Sammelband »Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance« weist *Olaf Pluta* darauf hin, dass es »die Frage nach einem Atheismus vor dem neuzeitlichen Atheismus« bis jetzt in der Forschung noch nicht gegeben hat.<sup>79</sup> Statt den Atheismus-Begriff zu differenzieren, will der Forschungsband (zumeist) dessen Vieldeutigkeit bewusst offenlassen, »um die vielfältigen Facetten dieses Begriffs nicht auf eine neuzeitliche Variante einzuengen.«<sup>80</sup> Insgesamt sprechen nur wenige Anzeichen dafür, dass es im Mittelalter innerhalb des Judentums sowie des als Staatsreligion etablierten Christentums und des Islams Vertreter eines über Heterodoxie hinausgehenden theoretischen Atheismus gegeben hat; eher sind es indifferente Atheisten, deren Ablehnung der herrschenden Religion bemängelt wird. So bleibt es zweifelhaft, ob der Typus des als völlig unmoralisch apostrophierten ‚*apikuros*‘, der gelegentlich gesagt haben soll »Es gibt keinen Gott [Jahwe]« oder »Es gibt mehr als einen Gott« (also als ein tritheistisch verstandener Christ), mehr ist als ein aus jüdischer Sicht heterodoxer Atheist.<sup>81</sup> Ähnliches muss im Raum des Islam für die theoretisch als religionslose Gottesleugner bekämpften ‚Dahriten‘ gelten, die man nicht aus ihrer Selbstdarstellung kennt. Eine Ausnahme bildet *Omar Khayyâms* philosophische Dichtung (*Robatâ'iyât*). Aus ihr spricht ein skeptisch-pes-

---

*dentum.*

77 Das Martyrium des HL. POLYKARP: 3,21: in: H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 4f.

78 JUSTINUS, 1. *Apologie* 1, 6, PG, Bd. 6, Sp. 336.

79 O. PLUTA, *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 7 f.

80 Ebd., 7.

81 Vgl. F. NIEWÖHNER, *Epikureer sind Atheisten. Zur Geschichte des Wortes apikuros in der jüdischen Philosophie*, 19.

simistischer Atheismus, den man schwerlich dem Sufismus zuordnen kann.<sup>82</sup> Wenn der Mittelalterhistoriker *Heinrich Fichtenau* annimmt,<sup>83</sup> dass es im (christlichen) Mittelalter schon Indifferente und Ungläubige gegeben habe, so stößt man als Gesichtspunkt dieser Beurteilung auf moralische Mängel an praktizierter Gottesverehrung, zum Beispiel benahmen sich ‚christliche‘ Berufskrieger wie ‚Heiden‘, indem sie gegen Klöster, Frauen und Kinder wüteten. Hier handelt es sich eben nicht um einen theoretisch repräsentativen Atheismus. Überhaupt ist der Schluss aus der theologischen Apologetik darauf, dass die bekämpfte Position von realen Zeitgenossen tatsächlich vertreten wurde, nicht ohne Weiteres beweiskräftig.<sup>84</sup>

Ich stimme dem herausragenden Kenner mittelalterlicher Philosophie *Kurt Flasch* zu, der innerhalb des lateinischen Mittelalters nur einen »Attributionsatheismus« vorfindet.<sup>85</sup> Er versteht unter Attributionsatheismus einen anderen öffentlich zugeschriebenen Atheismus im Gegensatz zum »Confessionsatheismus«, der »eine Art Selbst-Attribution von Atheismus« darstellt (»Ich bin Atheist«). Wegen der öffentlichen Opportunität erlauben beide Positionen »keinen Rückschluß auf das, was ein Mensch in seinem Inneren gedacht hat«<sup>86</sup>. Zur Charakterisierung historischer Welten ist das Anwachsen oder das Zurücktreten des Attributionsatheismus und ebenso des Confessionsatheismus von Interesse und in seinen Entwicklungsstadien zu analysieren. Dieser Attributionsatheismus ist für das quellenmäßige Studium der Geschichte des Atheismus wichtiger als der Confessionsatheismus, insofern er ein »soziales Durchsetzungsinstrument« im Interesse vieler war: »In der Seele dessen, der einem anderen öffentlich Atheismus zuspricht, hat der Atheismus Platz gegriffen, wenn auch in anderer Form, nämlich als Vorwurf, als Phantom, als gefürchtete gesellschaftliche Gefahr, als etwas, das jetzt bekämpft werden muß. Unterstellen zu können, jemand verneine die Existenz Gottes, erwarten zu können, für diesen Alarmruf fänden sich Interessenten, dies ist selbst das Symptom einer ideengeschichtlich-gesellschaftlichen Situation [...].«<sup>87</sup> Ergänzend sei bemerkt, dass der Anti-Atheismus auch religionspathologisch aufschlussreich sein mag, sofern Anderen zugetraut wird, was man bei sich selber verabscheut oder was einen als unliebsamer Zweifel bedrängt.

82 Vgl. M. MOHAMMADIN, *Der oblique Blick. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion in den Robatâ'iyât von Omar Khayyâm*.

83 Vgl. H. FICHTENAU, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, 120–123.

84 Hierzu vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 57–60, der einen radikalen Atheismus im Mittelalter als »ein Produkt historiographischer Legendenbildung« (57) darstellt.

85 K. FLASCH, Attributionsatheismus in Boccaccios Decamerone, VI 9: *Guido Cavalcanti*, 115 f., 127.

86 A. a. O., 116.

87 Ebd.

In der mittelalterlichen Atheismus-Forschung müssten das einen dezidierten Atheismus vorbereitende Milieu, die jeglichen religiösen Glauben unterminierenden Spaltungen und die mit grausamer Gewalt ausgetragenen Kämpfe um kirchliche und weltliche Machtmonopole mehr Beachtung finden. So setzt beispielsweise schon der epidemische Siegeszug der Bogumilen, Katharer und Albigenser und nicht erst ihre blutige Ausrottung eine nihilistische Grundstimmung voraus: Die Welt wird als Ortschaft erfahren, wo (mindestens) kein guter Gott das Sagen hat. Gelegentlich tut sich da und dort ein Blick hinter die Fassade des durch Todesdrohung erzwungenen Anpassungschristentums auf. Ein wertvolles Beispiel bieten die Inquisitionsakte über die Einwohner des Dorfes *Montaillou* in den Pyrenäen, die durch den späteren Papst *Benedikt XII* (1285–1342) angelegt wurden, und zwar unter Garantie der Straffreiheit. Sie wurden von *Emmanuel Le Roy Ladurie* ausgewertet<sup>88</sup> und stellen eine Art Vorwegnahme moderner religionssoziologischer Erhebungen dar. Hier taucht nur ein atheistisch anmutender Einzelgänger auf. Doch von einem beachtenswerten radikalen Atheismus kann sonst nicht die Rede sein. Einschlägige Monografien, die eine Gesamtsicht vermitteln, fehlen noch.

### 2.5 Erstes Auftauchen des neuzeitlich-europäischen Atheismus

Versucht wird hier nur, einen groben Überblick über das Hervortreten des modernen Atheismus zu gewinnen, und zwar unter Beachtung der Sachmotive und Hintergründe seiner Anfänge. Der Beginn des modernen Atheismus, ab ungefähr Mitte des 17. bis Anfang des 18. Jahrhunderts, ist heute profiliert in das Blickfeld der Forschung getreten.<sup>89</sup> Atheistische oder besser als atheisierend verstandene Tendenzen waren vorher nur indirekt greifbar bzw. rekonstruierbar, nämlich über

88 E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, 528 f.: Als Materialist bzw. Naturalist wird ein Reymonde de'Aire beschrieben, der annimmt, dass Gott und die Jungfrau Maria nichts anderes seien als die sichtbare und die hörbare Welt.

89 Hierzu vgl. die äußerst umfangreiche, akribische Analyse der ersten authentischen Quellen eines philosophisch reflektierten Atheismus von W. SCHRÖDER (1998), *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, der hier seine These erhardt, dass ein philosophisch ausformulierter und ausdrücklicher Atheismus vor 1659 (in Europa) nicht bezeugt sei; DERS. (1999), *Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée*; DERS. (2003), *Der Tod Gottes und die Neuzeit*. Verwiesen sei auf die Reihe der »Philosophischen Clandestina der deutschen Aufklärung. Texte und Dokumente« (begründet von M. Pott, hg. von W. Schröder) und Supplementbd. der Abt. II: J. F. REIMMANN (1668–1743), *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (1725). Mit einer informativen Einleitung und hg. v. W. SCHRÖDER. REIMMANN besaß eine der bedeutendsten Sammlungen ‚verbotener Bücher‘, darunter zahlreiche Clandestina, die ihm fast durchwegs aus eigener Lektüre bekannt waren.

die apologetische Literatur und Predigten, die sie bekämpften.<sup>90</sup> Auf die Weise einer Verdächtigungshermeneutik waren aber Positionen eines *Kryptoatheismus* (in Frankreich, England, den Niederlanden, Deutschland usw.) in ihrer Radikalität nicht eindeutig auszumachen, zumal auch deistische, pantheistische, antijesu-anische, antiklerikale u. Ä. Positionen, ja überhaupt alles, was allzu fromme Ohren verletzen (*piis auribus offensivum*) könnte, als Äußerungen eines verwerflichen Atheismus gelten konnten.<sup>91</sup> Auf die Religionskritik dieser bekämpften Positionen, zu denen die von ihnen gegen die positive Offenbarungsreligion meist ausgespielte natürliche (aufgeklärte, vernunftgemäße, entkonfessionalisierte) Religion (*religio naturalis*) gehörte, konnte der vergleichsweise radikale Atheismus zurückgreifen, und zwar besonders dort, wo nur mehr mit einer Schwundform natürlicher Religion operiert wurde. Doch *generell* können sie nicht mit geschichtlicher Notwendigkeit als Vorstufen oder Keime des Atheismus gelten.<sup>92</sup> Denn was die Religionskritik bewegt, muss nicht ein radikaler Atheismus, sondern kann Erneuerung, Läuterung und kritisch-klärende, das Christliche unterscheidende Vertiefung einer Religiosität und eines Theismus sein.

Die Untersuchungen zahlreicher, heute zugänglich gewordener und nur handschriftlich im klandestinen Milieu verbreiteter Schriften, die besonders umfassend

90 Damalige Apologeten profilierten sich meist dadurch, dass sie zur Rechtgläubigkeit zu überreden und von ihr abweichende Vorstellungen zu widerlegen suchten. Sie setzten damit ihre Urheber der lebensbedrohenden Strafverfolgung aus. Statt einem Aufbruch klärend beizustehen, der das Traditionsgut kritisch wahrnimmt und, um es zu retten, neu zu verstehen sucht, entfernten sie sich in ihrem blinden Eifer vom Rückgang in die Quellen. Es war ihnen der Weg zur Hinterfragung der eigenen Position verschlossen. So konnte rhetorisch ein Klima der Mobilmachung von aggressiven Leidenschaften entstehen, das die Entstehung des Atheismus nicht nur begünstigte, sondern mitbedingte.

91 Vgl. dazu zusammenfassend W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*: »Noch in der Frühneuzeit gehört die Bestreitung des Daseins Gottes nicht zum Spektrum der tatsächlich vertretenen philosophischen Positionen. Diese Abwesenheit des Atheismus in der geistigen Szenerie tritt deutlich auch in der Geschichte des Terminus zutage. ‚Atheismus‘ ohne weitere Spezifikation hatte bis ins 18. Jahrhundert hinein den Bedeutungsumfang und die Unschärfe des Begriffs ‚Heterodoxie‘ und war keineswegs auf die Negation der Existenz Gottes oder der Götter festgelegt.« (64) Indes fragt es sich, ob nicht bereits der Zerfall des damaligen christlich-theistischen Konsenses eher verständlich macht, warum die damalige antiatheistische Polemik aus innerer Angefochtenheit heraus durch eine massive Wendung nach außen so nervös reagierte und ihr tatsächliche oder vermeintliche Abweichungen als Indizien eines Abfalls erscheinen mussten, den sie mit dem undifferenzierten, aber dafür zum »griffigen Kampfbegriff« (65) gebündelten Ausdruck ‚Atheismus‘ nunmehr zu bannen versuchte. Zur ausgewogenen Historiografie der Anfänge des modernen Atheismus plädiert SCHRÖDER strikt für die trennscharfe Unterscheidung zwischen *Heterodoxie* (die Antiklerikalismus, Blasphemie, Häresie usw. umfasst) und *Atheismus*: *Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée. Zwei ‚Ertz-Atheisten‘ des 16. Jahrhunderts und ihre Wiedergänger in der Aufklärung*, 173, Anm. 1, 190 f.

92 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, III, 89–178: »Semina impietatis: Religionskritik unterhalb der Schwelle des Atheismus.«

und eindringlich durch *Winfried Schröder* erforscht wurden, orten den Ursprung des Atheismus vor allem in Westeuropa in einem dominanten, eher vulgären *atheistischen Materialismus* (2.5.2) sowie in dessen Schatten einen hochreflektierten *skeptischen* bzw. *agnostischen Atheismus* (2.5.1).<sup>93</sup> Die nachstehend angeführten Vertreter solcher Positionen sind zumeist anonym geblieben und hatten im regulären Verlagswesen des 17. und 18. Jahrhunderts keine Publikationschance.

### 2.5.1 *Skeptischer und agnostischer Atheismus*

#### 2.5.1.1 *Theophrastus redivivus*

Das bislang älteste, dezidiert *atheistische* Dokument der europäischen Philosophiegeschichte – wenn auch vielleicht nicht das weltweit erste – wurde von einem Franzosen in lateinischer Sprache unter dem Titel *Theophrastus redivivus* kurz nach 1650 verfasst und illegal handschriftlich verbreitet.<sup>94</sup> Das äußerst umfangreiche Werk fingiert das verlorene Buch des Aristoteles-Schülers *Theophrast von Eresos* (um 371–287 v. Chr.) »Über die Götter« (Περὶ θεῶν). Der Verfasser sammelt und verschmilzt in seinem ironisch »Giftdeponie« (*venenorum congeries*) genannten Kompendium ihm bekannte Argumente gegen Götterglauben und bestimmte Religionen von der Antike bis zu Vertretern des *nouveaux pyrrhonisme* zum Zweck der Widerlegung des Theismus der Religionen und der Rationaltheologie spezieller Metaphysik.

Wohl zu Recht hebt Schröder als Folie und Auslöser für den aufbrechenden Atheismus die Renaissance des antiken Pyrrhonismus des *Sextus Empiricus*<sup>95</sup> hervor. Herausragend für dessen christliche Rezeption ist *Michel de Montaigne* (1533–1592), der die *Theologia naturalis* des *Raymund von Sabunde*<sup>96</sup> ins Französische übersetzt hat, aber nicht weniger wichtig ist als sein etwas jüngerer Freund, der Theologe und

93 Nicht berücksichtigt, aber symptomatisch sind viel früher auftauchende atheistische Äußerungen ohne philosophische Bedeutung, wie zum Beispiel der am 15. Jänner 1714 auf der Kanzel der Katharinenkirche in Magdeburg vorgefundene anonyme Text, in dem gestanden haben soll: »die Welt sey ewig, es sey kein Gott, die Seele des Menschen vergehe mit seinem Körper, Moses wäre ein Ertz-Betrüger gewesen«. Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 399, Anm. 13; DERS., *Philosophische Clandestina und Religionskritik*, 887.

94 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 404–407.

95 Während des Mittelalters waren die Werke des SEXTUS EMPIRICUS fast ganz in Vergessenheit geraten; 1562 erschien eine französische Übersetzung der *Pyrrhonischen Hypotyposen* (Darstellung der pyrrhonischen Lehre in ihren Grundzügen) des SEXTUS EMPIRICUS, auf die 1569 eine lateinische Übersetzung der *Opera omnia* folgte.

96 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 136–141.



Seelsorger *Pierre Charron* (1541–1603).<sup>97</sup> Sie sind in Fragen philosophischer Theologie (der Existenz oder Nichtexistenz Gottes) nach heutiger Terminologie *fideistische* Skeptiker. In den Augen des Anonymus unterwerfen sie sich insofern unkritisch übervernünftigen bzw. widervernünftigen Offenbarungen, als bei ihnen eine vernünftige Begründung sowohl der Autorität der Offenbarungsträger und deren Botschaft hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs als auch ihrer Auswahl unter konkurrierenden Offenbarungsreligionen ausbleibt.<sup>98</sup>

Der Anonymus teilt mit dem Fideismus die skeptische Infragestellung der Gottesbeweise.<sup>99</sup> Unter den behandelten Gottesbeweisen (*modi quibus vulgo deos esse creditur*)<sup>100</sup> beschränkt er sich aber nur auf zwei: 1. auf den traditionellen Beweis *e consensu omnium*, von »der Übereinstimmung aller Menschen, Völker und Stämme« bezüglich der Gottesidee – vielleicht wegen des hohen Ansehens, das dieser in der Apologetik und bei bedeutenden Philosophen genossen hat. Aus skeptischer Sicht wurden ja schon traditionell Zweifel gegen die hinreichende Begründbarkeit dieses Arguments angemeldet. 2. streift er das später in der Physikotheologie populär werdende teleologische Argument. Durch die Annahme, dass es die Kräfte der Natur selbst sind (*Naturae [...] ista sunt*), die den Kosmos gestaltet und gelenkt haben, hält er es nicht für nötig, bei Gott seine Zuflucht zu nehmen.<sup>101</sup> Überhaupt ist zur Behandlung der Gottesbeweise für viele weitere Texte dieses frühen atheistischen Genres zu sagen, dass sie überwiegend theologische Apologeten sowie antike Quellen (*Cicero*, *Sextus Empiricus*) verarbeiten. »Eine Prüfung der [variantenreichen] scholastischen Gottesbeweise wird in keinem der Texte unseres [klandestinen] Corpus für nötig befunden.«<sup>102</sup> Auch liegt die Weiterentwicklung traditioneller Gottesbeweise des 17. und 18. Jahrhunderts fast gänzlich außerhalb des Horizontes der frühen Atheisten, was ihrem Atheismus eine anachronistische Note verleiht.<sup>103</sup>

Der frühe Atheismus war zu einer radikalen religionskritischen Strategie herausgefordert, welche die Religion als bloßes Menschenwerk verstehbar machen sollte. Er griff dabei auf die traditionelle ideologiekritische Genealogie der Gottesvorstel-

97 Später werden es BLAISE PASCAL (1623–1662) und PIERRE BAYLE (1647–1706) sein.

98 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 144, Anm. 43.

99 Sie steigert sich bei CHARRON zur »Zerstörung« der philosophischen Theologie, da Vernunft keine Gotteserkenntnis begründen kann. Zur Destruktion der Wahrheitsansprüche der Rationaltheologie zugunsten einer Wahrheit höherer Ordnung, der Offenbarung und des Lehramts vgl. auch W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 344–362: »Der Fideismus und seine skeptischen Gegner«.

100 Vgl. ANONYMUS, *Theophrastus redivivus*, 84–87.

101 A. a. O., 92, vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 192 f.

102 A. a. O., 181.

103 Vgl. dazu a. a. O., 179–208.

lung (Erfindung der Gottesidee durch Priester und Fürsten im Herrschaftsinteresse) zurück. Diesem Vorgehen räumt selbst Schröder eine reduktionistische Verwechslung von Genese und Geltung (Wahrheitsanspruch) ein und wirft ihm (historisch gesehen) spekulative Mutmaßung vor.<sup>104</sup> Dennoch findet man in *Theophrastus redivivus* und anderen frühen Dokumenten erstaunlicherweise noch keinen Antiklerikalismus, eher eine elitäre Einstellung gegenüber der ‚Plebs‘. Die Religion (gleichgültig welche) wird in Hinblick auf die politische und soziale Stabilität des Volkes für nützlich und unverzichtbar gehalten: »Es ist von Nutzen, daß alle sich einreden lassen (*persuaderi*), [dass es einen Gott gibt,] aber wahr ist nicht, wovon man sich überzeugen läßt (*persuadetur*)«, denn »dadurch, daß sie [die Überzeugungen] nützlich sein können, werden sie auf keine Weise wahr«. <sup>105</sup> Auch wird im Anschluss an die pagan-antike philosophische Theologie das alte Anti-Theodizee-Argument – als wohl stärkster Einwand gegen den Theismus in den atheistischen Quellschriften – vorgebracht, jedoch noch nicht in seiner neuzeitlichen Zuspitzung, da der Widerspruch zwischen den Gottesprädikaten konstruiert wird.<sup>106</sup>

### 2.5.1.2 *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*

Als »das wichtigste Dokument der Frühgeschichte des Atheismus« schätzt Schröder das *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae* ein, das von einem anonymen deutschen Verfasser stammt. Seine lateinische Urschrift (*Symbolum I*) wurde um die Wende des 17./18. Jahrhunderts verfasst<sup>107</sup> und in zahlreichen Abschriften verbreitet. Den Hauptinhalt bildet eine Kritik der Religion – insbesondere der biblischen Religionen –, auf die hier nur cursorisch hingewiesen sei, und eine Kritik der Gottesbeweise mit beweistheoretischen Erwägungen. Ist das Beweisziel in den zwei ersten Abschnitten des *Symbolum I* die religions- und offenbarungskritische In-Frage-Stellung der Unbezweifelbarkeit der Existenz Gottes, so geht es im dritten Abschnitt um den Aufweis der Zweifelhaftigkeit der (ohnedies nur) hypothetischen Existenz Gottes (*de Deo hypothesis*) und um den Versuch, dieser Auffassung das Odium der Frevelhaftigkeit (*nefas*) zu nehmen.<sup>108</sup>

104 Vgl. a. a. O., 213 ff., 225.

105 A. a. O., 231.

106 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 246 ff., 36 f.

107 ANONYMUS, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*; hier zur Datierung von *Symbolum I* vgl. W. SCHRÖDER, 16–20.

108 ANONYMUS, *Cymbalum mundi*, Sectio III: *De Deo*, §1, 220.

Die Offenbarungsreligionen werden unter ausgiebigem Gebrauch damaliger Resultate philologisch-historischer Bibelkritik (besonders *Spinozas*) destruiert, aber anders als bei Spinoza werden sie nicht als unverzichtbares Instrument der moralischen Orientierung für die Mehrheit der Menschen anerkannt. So lasse die typologische Deutung des Alten Testaments auf Christus hin die Betrugsabsichten der Evangelisten erkennen.<sup>109</sup> Die Bibel könne nicht ‚Gottes Wort‘ sein, da sie nicht aus Urschriften, Autografen, sondern Abschriften ungewisser Authentizität bestehe. Die Kanonbildung der Heiligen Schriften durch die Auswahl aus einer großen Anzahl von Büchern stütze sich auf eine Mehrheitsbildung von Konzilsversammlungen, also auf die Meinung irrtumsanfälliger Menschen – *Errare humanum est* –, nicht auf eine neuerliche Offenbarung Gottes.

Originell ist die Deutung Jesu als Kritiker der Riten und mosaischen Institutionen, der eher eine philosophische Ethik als eine Religion gelehrt habe, also nicht der Stifter der christlichen Religion sei. Die Apostel hätten das, was Jesus nach dem Fassungsvermögen des Volkes (*ad captum vulgi bzw. stultorum*) gelehrt hat, buchstäblich verstanden und zu einer neuen Religion mit Dogmen wie Zweinaturenlehre, Auferstehung, ewigem Leben, Jesu Tod für die Sünder u. a. umgeformt. Ein allmächtiger Gott habe es nicht nötig, mit den Menschen so umzugehen, dass er seine Offenbarung in unklaren, interpretationsbedürftigen Texten verbreiten lässt. Die Vernunftwidrigkeit dieser Lehren und die Auffassung, dass alle Religion ihren Ursprung in Herrschaft (*per imperium, imprimis monarchicum, esse producta*) hat, führt anders als im *Theophrastus redivivus* zum Eintreten für den Verzicht auf Religion.<sup>110</sup> Die Religion ist auch für die Moral entbehrlich, da deren Geltung nicht von einem göttlichen Gesetzgeber abhängt. Damit wird auch die damals moderne, von theistischen oder deistischen Religionskritikern konstruierte, natürliche Religion als unhaltbar verworfen.

Was nun jeder Religion und dem unbezweifelbaren Fürwahr-Halten, dass ein Gott existiere, die Grundlage entziehen soll, ist eine Kritik der Gottesbeweise,<sup>111</sup> die im *Cymbalum mundi* viel ausführlicher ausfällt als im *Theophrastus redivivus*. Immerhin bezieht es sich, wenn auch ungenau, auf *Descartes* ontologischen Gottesbeweis und diskutiert ausführlich den teleologischen Gottesbeweis.<sup>112</sup> Die empirische Basis, um durch Zweckmäßigkeiten auf einen intelligenten Welturheber zu schlie-

109 Vgl. a. a. O., Sectio II: *De sacra scriptura*, 183. Zur Rezeption der Quellen der wenig selbständigen und in der Sache nicht sehr originellen Argumente vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus: »Bibel-, Offenbarungs- und Dogmenkritik«*, 94–122.

110 Vgl. ANONYMUS, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Prolegomena, § 17 ff., 108 ff.

111 Vgl. a. a. O., Sectio III: *De Deo*, § 1, 220.

112 Vgl. a. a. O., § 9, 228 f.; vgl. dazu auch W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 193–198.

ßen, ist unsicher, ebenso das Resultat des Schlusses selbst; er führe nur auf Unverständliches (*aenigma [...] ac mysteria*<sup>113</sup>), das überflüssig und unnütz sei. Das oben über die Beziehungslosigkeit zu niveauvolleren Gottesbeweisen Gesagte gilt auch hier, z. B. »wird das [kritisierte] kosmologische Argument in seiner schwächsten Variante, nämlich als Beweis eines ersten Gliedes der [ontischen] Ursachenkette diskutiert«<sup>114</sup>.

Das Beweisziel des Anonymus ist jedoch keine kategorische Widerlegung des Theismus, kein ‚dogmatischer‘ Atheismus.<sup>115</sup> Das Pro und Kontra der Gottesbeweise wird durch seine skeptisch-antimetaphysische Position unterlaufen und infrage gestellt: Es ist richtig, eine Weltursache anzunehmen, sonst kann die Welt nicht erklärt werden,<sup>116</sup> aber bei einem weitgehenden Verzicht auf Theorie folgt keine Sinnwidrigkeit.<sup>117</sup> Überhaupt ist es unpassend, sich (bloß) einzubilden, dass der Mensch eine solche Welterklärung und einen solchen Erkenntnisweg haben müsste,<sup>118</sup> denn durch eine Grenzüberschreitung der ‚Schranken‘ der Vernunft ist nichts gewonnen.<sup>119</sup> Der Mensch muss nicht allwissend sein, er muss nicht wissen, durch welchen Grund die Welt geschaffen ist.<sup>120</sup>

Rezeptionsgeschichtlich wichtiger als das In-Zweifel-Ziehen der Gottesbeweise sind die sich daraus ergebenden *beweistheoretischen Überlegungen*: Ein kategorischer bzw. dogmatischer Atheismus, der die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können glaubt, wird verworfen. Im Widerstreit zwischen den Verfechtern und Leugnern der Existenz Gottes, also zwischen Theisten und Atheisten, können sich beide nicht auf (end)gültige Argumente stützen. Diese offenkundig skeptische Position des Atheismus wird jedoch über sich hinaus weitergeführt, indem begründet wird, dass die Beweislast für die Existenz Gottes aufseiten der Theisten (*affirmanti incumbit probatio*)<sup>121</sup> liegt. Wenn nun die Existenz eines weisen, gütigen und allmächtigen Gottes angesichts der Übel ohnedies zweifelhaft ist, hat man Gründe genug, die Existenz

113 ANONYMUS, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Sectio III: De Deo, §8, 234.

114 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 185–188, hier 188.

115 ANONYMUS, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Sectio III: De Deo, §7, 226: *nam ab ignorantia nostra ad rei negationem non valet consequentia*.

116 A. a. O., §9, 230: *Quarto instant, si Deus non concedatur, non posse dari verosimilitudinem, quo pacto mundus productus sit*.

117 Ebd.: *Sed concedo totum argumentum, quia inde nullum absurdum sequitur*.

118 A. a. O., 231: *Ineptum est sibi imaginari, quod homo necessario orbis creati rationem ac methodum cognitam habere debeat. [...] Scilicet multa sunt in orbe, de quorum ortu nulla verosimilis dari potest ratio, et nihilominus tamen sunt ac subsistunt*.

119 A. a. O., 228: *Intellectus suos habet fines, quos si transcendit, insanit, non ratiocinatur*.

120 A. a. O., 231: *Homo non debet esse omniscius, non debet nosse, qua ratione mundus creatus est*.

121 A. a. O., §6, 223.

Gottes überhaupt fallenzulassen.<sup>122</sup> Auf dieses »Beweislastverteilungsargument«, das in anonymen Texten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts weiterentwickelt wurde,<sup>123</sup> sei etwas näher eingegangen.

Die Frage der Existenz ( $\exists$ ) oder Nichtexistenz Gottes wird nicht wie in der frühneuzeitlichen Restauration antiker Skepsis (des Pyrrhonismus) in der Gleichwertigkeit (Isothene) der Argumente belassen, damit durch generelle Urteilsenthaltung (Epoché) die (wohl vieldeutige) innere Ruhe zu finden, sondern die Nichtexistenz einer Sache ( $\neg\exists$ ) wird mittels des Präsumptions-Arguments (analog zur forensischen Unschuldsvermutung) vorläufig für wahr gehalten, bis das zu beweisende Gegenteil ( $\exists$ ) der kritischen Überprüfung standhält. Im Falle einer argumentativen Pattstellung ( $? \exists \vee ? \neg \exists$ ) gilt das prozedurale Prinzip, dass die schwächere Annahme bevorzugt werden muss – und das ist die vorläufige Nichtexistenz der fraglichen Annahme bis zum Beweis des Gegenteils. Wenn also weder die Existenz Gottes noch seine Nichtexistenz sicher zu beweisen ist, dann berechtigt das vor dem Forum der Vernunft vorweg zur Annahme (*praesumptio*), dass höchstwahrscheinlich die Aussage ‚Gott existiert nicht‘ wahr ist.

Die Adoption des forensischen Prinzips zur Beweislastverteilung in die philosophische Logik<sup>124</sup> ist jedoch nicht unproblematisch, da es in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit nicht mehr einer humanen Gerichtsbarkeit dient, die sich kein Urteil über das existenzielle Verhältnis des Beschuldigten zum eigenen Gewissen und zur Mitwelt anzumaßen hat. Der antike Pyrrhoniker findet überlegt und vernunftgeleitet aus der Hölle der Verwirrungen und Fassungslosigkeiten über das, worum es im Daseinsganzen geht, heraus und seine Fassung wieder: frei von Erschütterungen, in tiefer Gemütsruhe. Er praktiziert das althergebrachte religiöse Brauchtum ( $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ) und die Gottesverehrung – und weicht so einem Asebie-Prozess aus –, aber den philosophischen Streitigkeiten ( $\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) um die Götter entzieht er sich.<sup>125</sup> Er bewahrt so seine Eudaimonie, das ihm mögliche Wohlergehen. Der pyrrhonische Skeptizismus in der europäischen Neuzeit ist hingegen ein ganz anderer, nämlich ein fideistischer; er sucht zwar auch nach äußerem und innerem Frieden, aber im Rückzug auf religiöse Glaubensgewissheit bezüglich der biblischen Botschaft und der christlichen Glaubenslehren, und zwar befreit von einer Konkurrenz sowohl der

122 Ebd.: *Nam tam diu militat praesumptio rem vel non existere vel istud a nobis ignorari, donec existentia illius probetur atque doceatur [...]*.

123 Vgl. W. SCHRÖDER, *Der Tod Gottes und die Neuzeit*, 31–37.

124 Vgl. ANONYMUS, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Sectio III: De Deo, §6, Anm. 4, 223 f.

125 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 49.

Religionen (bzw. Konfessionen) als auch der Philosophien (Weltanschauungen), die er beide im Zustand allgemeiner *Verblendung* (*aveuglement*) wähnt.

Wenn dem Anonymus nun dieser fideistische Ausweg ungangbar erscheint, da er sich in seinem Glauben unentwirrbar erschüttert erfährt und nicht einsieht, wieso er sich unter Strafandrohung zwingen lassen sollte, zwischen ungewissen theoretischen Sätzen (als wären es praktisch zur Entscheidung stehende Alternativen) zu wählen, dann kommt ihm die forensische Logik entgegen, denn nur ein faires, von der Vernunft geleitetes Forum, das von der humanen Unschuldsvermutung ausgeht, kann ihn freisprechen. Als soziopsychologisches Motiv und Hintergrund seiner Adoption gerade der forensischen Argumentationsweise legt sich die damalige Lebensbedrohlichkeit des Atheismus nahe.

Was Schröder, dem häufig eine bewundernswerte Unparteilichkeit eigen ist, nicht berücksichtigt hat, ist, dass sich schon im forensischen Bereich die Begründung eines Freispruchs zwischen Unbeweisbarkeit der Schuld, die den Verdacht nicht ausräumt, und dem eindeutigen Nachweis der Unschuld bewegt, an dem sich der zu Unrecht Beschuldigte nach Möglichkeit durchaus *selber* beteiligen wird, wengleich er das nicht immer kann. Aber geht es letztlich um Schuld oder Unschuld in der *Sachfrage* Theismus oder Atheismus? Außerdem gehört zu den Lösungsmöglichkeiten eines Rechtsstreits auch das *außergerichtliche* Vergleichsverfahren. Philosophische Logik kennt Ähnliches seit den Ursprüngen der Logik: Wir können bei einer formalen Pattstellung, sofern sie vor weiterer Argumentation entlastet, nicht stehen bleiben, sondern unter dem Anspruch dessen, was sich uns allen gemeinsam als fragwürdig zuspricht, sind wir auf weitere dia- und polylogische Differenzierung und Einigung angewiesen. Daher müssten mindestens die im Vorverständnis der Kontrahenten gemeinsam enthaltenen und noch unreflektierten ‚Prämissen‘ bedacht werden.

Durch Schröders Aufdeckung des pyrrhonischen und fideistischen Skeptizismus als Brutstätte des agnostischen Atheismus kann dessen theoretische, von der Rationaltheologie der Zeit ererbte Präformation sichtbar gemacht werden, die ihn ermöglicht. So bezieht man sich im agnostischen Atheismus 1. auf jenen platonistischen Metaphysiktypus, der unsere Erfahrungswelt in eine sinnlich-greifbare und eine übersinnlich-vorstellbare Welt aufspaltet und damit der Absolutsetzung des modernen empiristischen, methodisch eingengten Erfahrungsbegriffs Vorschub leistet. 2. geht es bei der Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes nur um das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eines höchsten Wesens, das analog zu einem innerweltlichen Seienden als erfahrungsjenseitige Idee zur Vorstellung kommt. Erst unter diesen Voraussetzungen muss jeder Beweis für ein solcherart vorgestell-

tes höchstes Seiendes, d. h. einen ungöttlichen Gott, zu Recht zweifelhaft und vor-aussichtlich auch nicht eindeutig zu erbringen sein.

Nun kann sich ein Skeptiker, der sein Verhältnis zum Verstand kritisiert bzw. die Vernunft begrenzt sieht, in einen Dass-Glauben flüchten, der sich auf (durch solche Prämissen selbst entstellte) Quellen des religiösen Glaubens und deren Idee von Offenbarung stützt. Es ist die einflussreiche, vom Frankreich des 17. Jahrhunderts ausgehende, heute stark verbreitete und sehr facettenreiche Bewegung des Fideismus, die einem redlichen Atheismus Zündstoff zuspießt, insofern sie sich der skeptischen Argumentation in Sachen philosophischer Theologie verpflichtet weiß. Diesem Atheismus muss man nicht unterstellen, dass er privatisierend die Ruhe (Ataraxie) als einen bloß psychologischen Zustand im Abseits eines unbedingten Wahrheitsanspruchs suche, sondern eher, dass er der Unwahrheit, dem quälenden Druck ideologischer Weltanschauungskämpfe, entkommen wolle. Entzieht sich jemand methodisch (durch die Neutralisierung alternativer Urteile) allem Streit und aller Parteiung, so kann es um willen des Verweilens im lautlosen Anwesen des Anwesenden sein, um dessen Integrität nicht durch Urteilsentscheidungen zu gefährden. Der Agnostiker kann die rationale Leiter wegwerfen, nachdem er über sie zum ‚Unaussprechlichen‘ hinaufgestiegen ist. Das kann als eine Gestalt der Mystik verstanden werden.<sup>126</sup> Aber auch eine solche *Bedeutungsverschiebung* hin zu einem Grenzbegriff negativer Theologie, die etwas unserer Erkenntnis nicht nur Entzogenes und Unbekanntes, sondern *auch zu Verebrendes* annimmt, wird im agnostischen Atheismus zumeist entschieden abgelehnt.

Mit der Anwendung des methodologischen Prinzips forensischer Erkenntnisgewinnung im Dienst inhumaner Irrtumsvermeidung auf die Theismus/Atheismus-Problematik will der skeptische Atheismus gerade keinen »metaphysischen Gegenentwurf zum Theismus« begründen und ebenso wenig »eine ‚Gegen-Weltanschauung‘ an die Stelle der Religion und der philosophischen Theologie«<sup>127</sup> setzen. Die Vorsicht und das ausdrückliche Eingeständnis der Grenzen menschlicher Erkenntnis machen ihn zum unbeirrbaren Gegner jeder Position, die »umfassende Welterklärungskompetenz«<sup>128</sup> in Anspruch nimmt – mithin auch jedes dogmatisch-doktrinären Atheismus. Wird jedoch der pyrrhonische Skeptizismus ohne fideistische Ausflüchte *nur* hinsichtlich der Logik der Beweislastverteilung weiter durchdacht, so geht daraus die agnostische Position als eine in weltanschaulicher

126 Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 522–6. 54.

127 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 386.

128 A. a. O., 387.

Neutralität und Abstinenz anscheinend stichfest begründete hervor. Doch sie bleibt als weltanschauliche Überzeugung in der verborgenen Form der Negation in die metaphysische Welt (im weitesten Wortsinn) verstrickt und verlässt als eine Art »umgedrehter Platonismus« (Nietzsche) nicht den *Raum der Metaphysik*, zehrt sie doch in ihrem Vorverständnis von den Fragwürdigkeiten der Rationaltheologie innerhalb der *metaphysica specialis*. Auf dieser brüchigen Basis zieht sie dann völlig zu Recht die Beweisbarkeit Gottes und jede Religiosität kritisch in Zweifel. Damit eröffnet sie einen ideologiefreieren und der Lebenswelt angenäherten Raum. Darin liegt, wie ich im Gegensatz zu Schröders Auffassung meine, ein wesentlicher Anstoß zur ungeheuren Erfolgsgeschichte des skeptisch-agnostischen Atheismus, der in Abwendung von einem theoretisch-kategorischen Atheismus in den modernen negativen Atheismus breit einmündet.

### 2.5.2 *Materialistischer und naturalistischer Atheismus*

Anders als der skeptische und agnostische Atheismus erschöpfen sich der atheis-tische Materialismus und Naturalismus nicht in der Begründung einer Urteils-enthaltung bezüglich metaphysischer Fragen, vielmehr verstehen sie sich aus einem positiven Anliegen, das ihnen eine kategorische Negation Gottes zu gestatten scheint. Entworfen wird ja eine Gegenweltanschauung mit dem Anspruch auf totale und unbedingte Welterklärungskompetenz. Auf eine Kurzformel gebracht, beansprucht der Materialismus, »die Welt aus sich selbst zu erklären, und setzt die unendlich seiende, unerschöpfliche Materie als die Totalität der sich ständig wandelnden Daseinsstrukturen der objektiven Realität gegenüber dem Geist in ihr genetisches Erstgeburtsrecht ein«. <sup>129</sup> Die ohnedies empirischer Verifikation entzogene ‚Hypothese‘ einer ersten Ursache der Welt wird damit nicht nur überflüssig, sondern als Konkurrent zur Welttotalität unmöglich und eine genetisch-kritische, reduktionistische Totalerklärung der theologischen Ideologie und auch der Religion wird systemimmanent eingefordert.

In Erwartung einer *scientific community*, von der alles menschenmögliche Heil kommt, erschien bisher die historische Herleitung des Atheismus dieser Positionen geklärt: Materialismus und Naturalismus gehen angeblich mit den sich ausweitenden und konkurrenzlosen Erklärungsleistungen der exakten Wissenschaften einher, deren Naturgesetze eine erschöpfende, materialistische oder naturalistische, rein

<sup>129</sup> M. OVERMANN, *Der Ursprung des französischen Materialismus: die Kontinuität materialistischen Denkens von der Antike bis zur Aufklärung*, 13.



immanente Welterklärung (Autopoiesis) auf empirischer Basis möglich machen. Doch philosophiehistorische Untersuchungen des Ursprungs des radikal atheistischen Materialismus zeigen, dass sich dieser gerade nicht auf die *neue* naturwissenschaftliche Welterklärung stützt. Bei aller Übereinstimmung zeigen sie dennoch ein vielfältiges Bild, auf das hier, wenn auch nur cursorisch, eingegangen werden muss.

### 2.5.2.1 *Matthias Knutzen* (\*1646, † nach 1674)

Gewissermaßen als Vorläufer des Typus eines kategorisch weltanschaulichen Atheisten kann hier der noch nicht metaphysisch-materialistisch, sondern ethisch-naturalistisch orientierte Theologe und vormalige Hilfsprediger Knutzen genannt werden. Er ist der erste als Person fassbare Atheist überhaupt, da er sich namentlich offen deklarierte und wir über sein vagabundierendes Leben durch Recherchen seines Widersachers, des damals aufgeschreckt reagierenden Dekans der Theologischen Fakultät der Universität Jena, *Johann Musaeus*, informiert sind. Knutzen verteilte 1674 in Jena und Altdorf handgeschriebene Flugblätter und sozialkritische Schriften, die einen naturalistischen Gegenentwurf zur biblischen Moral propagierten. Quelle seiner wohl bewusst anspruchslosen Moral ist die Vernunft und vor allem das Gewissen (*conscientia*) Einzelner, das wir (als gemeinsames ‚Mit-Wissen‘, gleichfalls *conscientia*) mit anderen teilen. Dieses ist es, »welches die gültige Mutter Natur allen Menschen mitgetheilet«<sup>130</sup> bzw. »in unseren Leibern gepflanzt [hat]/welches [Gewissen im Doppelsinn] uns in unsern einzigen Leben [...] Prediger und Obrigkeit ist«<sup>131</sup>.

Knutzen zeigt sich schockiert über die strittig gewordene Bibel, deren augenscheinliche Widersprüchlichkeit und unentwirrbare Vieldeutigkeit er exemplifiziert. Seinen Atheismus hat er »zwar mit einer für diese Zeit beispiellosen Emphase und Eindeutigkeit vertreten, [...] aber nicht argumentativ entwickelt«<sup>132</sup>. Er stützt ihn somit nicht auf einen akademisch geklärten Wahrheitsanspruch, sondern erscheint durch Missstände kirchlicher und staatspolitischer Art motiviert. Besonders geißelt er die Prediger seines Vaterlandes, die fast alle »in dem Geld- und Ehrgeitz gleichsam ersoffen wären«<sup>133</sup>, und erlebt, wie »gute redliche, aber arme Handwerksleute und Bauren/Aller Orthen« der geldsüchtigen Obrigkeit und den Priestern »ihren

130 M. KNUTZEN, *Schriften und Materialien*, dt. Übersetzung der Epistola (1788) *Amicus amicis amica*, 42.

131 A. a. O.: Ein Gespräch, 47–53, hier 52.

132 W. SCHRÖDER, *Philosophische Clandestina und Religionskritik*, 890; zur Gewissensethik KNUTZENS vgl. W. SCHRÖDERS Einleitung zu M. KNUTZEN, *Schriften und Materialien*, 20–25.

133 M. KNUTZEN, *Schriften und Materialien*, 51.

sauren Schweiß und Blut hingeben müssen/nehmlich Geld in der heil. Zollbude/in dem Beichtstuhl vor die Absolvierung/Geld vor das Auffbieten/Geld vor das *copulieren*/Geld vor das Tauffen/Geld vor die Vorbitten/Geld vor die Dancksagungen/Geld vor das Leichfolgen/Geld vor die Leichpredigten/Geld zur Besoldung [...]«. <sup>134</sup> Die zentrale Botschaft seiner eher bekenntnishaften Pamphlete lautet »[...] ich gläube an keinen Gott/halte auch nichts von eurer Bibel [...]« und gipfelt in der anarchistischen Parole, »daß man Priester und Obrigkeit aus der Welt jagen soll, weil man ohne dieselbe doch wohl leben kann«. <sup>135</sup>

### 2.5.2.2 *Traité des trois imposteurs*

Die erste und wichtigste *präfigurierende* Quelle jenes atheistischen Materialismus, der ab der Mitte des 17. Jahrhunderts aus dem klandestinen Untergrund hervortrat und durch Baron *d'Holbach* und seinen Kreis Verbreitung fand, ist der französische »Traktat über die drei Betrüger«. <sup>136</sup> Er dürfte im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts entstanden sein und ist literarisch »ein patch-work von Versatzstücken der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, das wie wenige andere die [nicht atheistische] Genealogie des Atheismus zu studieren erlaubt«. <sup>137</sup>

Die geschickt montierten Paraphrasen und gelegentlich wortgetreuen Passagen aus verschiedenen Texten des 17. Jahrhunderts stammen von durchwegs nichtatheistischen Autoren wie *Hobbes* und *Spinoza* sowie dem als Häretiker grausam hingerichteten Pantheisten *Lucilio Vanini*, dem fideistischen Skeptiker *François la Mothe le Vayer* und dem Mediziner und gassendistischen Philosophen *Guillaume Lamy*. <sup>138</sup> Diese Texte werden teils gegen den Sinn ihrer Urheber zitiert und sollen den eigenen radikalen Atheismus abstützen. Nach Schröder ist dieses »frühe Schlüsseldokument der Geschichte des Atheismus« eine »Ausnahmeerscheinung« der sich bis weit in die Neuzeit hinein durchwegs nicht- oder antiatheistisch verstehenden europäischen Philosophie, und zwar indem es versucht, »das die christliche Tradition sprengende Potential der Philosophie des 17. Jahrhunderts freizusetzen, mit kritisch-eklektischem Zugriff zu bündeln und in popularisierender Fassung subversiv

<sup>134</sup> A. a. O., 52.

<sup>135</sup> A. a. O., 49.

<sup>136</sup> ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*.

<sup>137</sup> W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 464; auch HEIDEGGER (GA, Bd. 66: *Besinnung*, 402 f.) deutet Weltanschauung als »Ableger der Metaphysik« und »neuzeitliche Verunstaltung der Metaphysik«: »Die ‚Weltanschauungen‘ verarbeiten, wie sie sich gerade bieten, die ‚Begriffe‘ und ‚Sätze‘ der Metaphysik, ohne von ihrem Ursprung und ihrer Grenze zu wissen.«

<sup>138</sup> Vgl. W. SCHRÖDER, Einleitung zum ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, XXVIII f.

an ein außerakademisches Publikum zu lancieren«. <sup>139</sup> Inhaltlich gesehen bezieht sich der *Traité* schon im Titel auf ein Gerücht, wonach vom Stauferkaiser *Friedrich II.* oder in seiner Umgebung ein Buch verfasst wurde, das die Stifter der drei Buchreligionen (Moses, Jesus, Mohammed) als Betrüger denunziert haben soll. <sup>140</sup> Zwar wird von der Betrugshypothese Gebrauch gemacht, doch geht die Thematik weit darüber hinaus. Geboten wird (a) eine genetisch-reduktionistische Totalerklärung der Gottesvorstellung und der Religion und (b) der »Grundriß einer Anti-Metaphysik, die auf allen Teilgebieten der ‚*metaphysica specialis*‘ – der natürlichen Theologie, der Kosmologie und der Rationalpsychologie bzw. Pneumatologie – die Gegenposition zum Grundkonsens der öffentlich akzeptierten Philosophie einnimmt«. <sup>141</sup>

a) Aus der Offenbarungskritik seien verschiedene Argumentationslinien hervorgehoben. So sucht der Anonymus die Abhängigkeit der Moralvorstellungen Jesu von der ihnen überlegenen heidnischen Moral seiner Epoche aufzuzeigen, womit der Nimbus der Singularität des Christentums als einer göttlichen Offenbarung erschüttert wird. <sup>142</sup> Fraglos vorausgesetzt ist ein extrem supranaturalistischer Offenbarungsbegriff, aus dem die Verbalinspiration der Bibel folgt, womit ein Vorstellungs- und Dass-Glaube einhergeht, der das Für-wahr-Halten von exogen induzierten, literarisch homogenen Sätzen als heilsnotwendig einfordert. Was die Heiligen Schriften imaginieren, ist ein Gott der Religionsstifter bzw. Gesetzgeber und Propheten als sinnliches, körperlich wahrnehmbares, materielles und allen menschlichen Affekten unterworfenes Wesen. <sup>143</sup> Damit werden konsequent die Erscheinungen und Dialoge (*les apparitions & les conferences*) Gottes mit Moses sinnwidrig, ungläubwürdig und aufgrund ihrer Wahrheitswidrigkeit als »die größten Betrügereien, die je verbreitet wurden«, gewertet. <sup>144</sup> Keim der Religion ist die »wahnhaftige Furcht vor unsichtbaren Mächten« <sup>145</sup>, welche die allgemeine Unwissenheit im Interesse der Disziplinierung des Volkes, um des politischen Machtgewinns und -erhalts willen, ausnützen. Diese schon in der Antike entwickelte Betrugshypothese gehört zu den wichtigsten Varianten philosophischer und theologischer Religionskritik <sup>146</sup> und bietet eine breite Palette der Kritik an verschiedenen Formen perver-

139 A. a. O., IX und XXX.

140 A. a. O., XII ff.

141 A. a. O., XXXII.

142 ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, III, § 12.

143 A. a. O., I, § 6.

144 A. a. O., IV, § 1, 14.

145 A. a. O., II, § 1, 19.

146 So beispielsweise bei AUGUSTINUS, siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 42 f.

ser Umfunktionierung der Religion zur Herrschaftssicherung und Gewaltausübung. In der apologetischen Polemik wurde sie massiv gegen konkurrierende Religionen eingesetzt.

Die gegenseitige Diskreditierung gegnerischer Religionen durch die Betrugs-hypothese konnte reaktiv zur skeptischen Verweigerung der Zustimmung zu jeder Religion und somit zur Generalisierung der Betrugshypothese führen. Eine solche Ideologie ist ihrerseits wiederum latent politisch instrumentalisierbar und zur Beseitigung von Religionen überhaupt einsetzbar. »Wäre das Volk imstande zu begreifen, in welchen Abgrund die Unwissenheit es stürzt, würde es das Joch (*le joug*) seiner nichtswürdigen Führer abschütteln.«<sup>147</sup> Das biblische Motiv der blinden Blindenführer wird hier aufgegriffen. »Die wahren Gelehrten könnten [so viele Völker] aus der Unwissenheit befreien, würden ihre Bemühungen nicht durch diejenigen hintertrieben, die diese Blinden führen und von ihren eigenen betrügerischen Machenschaften leben.«<sup>148</sup> Religion ist also nicht wie im *Theophrastus redivivus* ein die rechtsstaatliche und soziale Ordnung stützender Stabilitätsfaktor, sondern ihre ständige Bedrohung vermittelt politisch instrumentalisierter Theologie. Doch erscheint es dem Anonymus (noch) zu gefährlich, um »der Enthüllung der Wahrheit« und Herrschaft der Vernunft willen die so erfolgreichen Verfechter dieser Absurditäten zu bekämpfen.<sup>149</sup> In diesem Zusammenhang sei an ein weiteres theorieexternes Motiv des Atheismus erinnert: Man weiß gewöhnlich nicht, wie weit die klandestinen Autoren in ihrer Kindheit und Jugend unter religiös verbrämter Gewaltausübung als Erziehungsmittel zu leiden hatten, wobei das Leben ihrer Erzieher deren ‚fromme‘ und furchteinflößende Belehrungen Lügen strafte.

b) Da für den *Traité* als einzig mögliche Quelle der Idee bzw. Vorstellung Gottes nur die übernatürliche Offenbarung infrage kommt und diese in ihrer Ungöttlichkeit ideologiekritisch hinreichend destruiert erscheint, ist indirekt der Beweis für die Richtigkeit dieses Atheismus erbracht.<sup>150</sup> Damit ist der Weg für einen Offenbarungs- und Rationaltheologie ausschließenden ‚metaphysischen‘ Gegenentwurf, die *materialistische Weltanschauung*, frei. Er gestattet nun, den Atheismus kategorisch und doktrinär zu behaupten.

Ähnlich wie bei dem schon früh auch materialistisch gedeuteten Spinoza wird das Universum als die Gesamtheit aller materiellen, raumzeitlichen Seienden (*as-*

147 ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, Kap. I, §3, 7.

148 A. a. O., Kap. III, §2, 44f.

149 A. a. O., Kap. I, §2 f., 6f.

150 Zur Funktion der Bibelkritik in atheistischen Texten vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 133–145, hier 141 ff.

*semblage de tous des êtres*) mit Gott identifiziert. Gott ist nichts anderes als die Natur (*Dieu n'étant [...] que la nature*). Bewusst wird die spinozistische Unterscheidung von Gott als *natura naturans* (*causa prima* bzw. *principalis*) im Unterschied zum hervorgebrachten ‚Gott‘, der *natura naturata*, eingegebenet. Das, »was man gewöhnlich Gott nennt«, ist also nichts anderes als das »allumfassende Sein« (*l'Être [universel* bzw. *simple & étendu*).<sup>151</sup> Das Wesen (*essence*) Gottes ist dasselbe wie das allgemeine Sein, in dem »wir leben, uns bewegen und sind« (Apg 18,28). Als allumfassendes Sein ist es *materielles* Sein und enthält nichts als nur materielle Seiende (*êtres tous matériels*), ja es ist absolut nur dieses und nichts übersinnlich anderes.<sup>152</sup> Das Wort ‚Gott‘ meint keine als transzendent, personal und anthropomorph (gut, böse, barmherzig oder missgünstig usw.) vorgestellte Erstursache, sondern eine *immanente Weltursache* als »Quelle aller Seienden«, die sie (ohne Bevorzugung des Menschen) unterschiedslos hervorbringt.<sup>153</sup> Gott oder die Natur ist, »wenn man so will, die Gesamtheit der Seienden (*l'assemblage de tous les êtres*), aller Eigenschaften und [ursächlich wirkenden] Kräfte«, und diese Kombination und Ansammlung ist dasselbe wie »die immanente und von ihren Wirkungen nicht verschiedene Ursache«. <sup>154</sup> Die hier hervortretende Spannung zwischen einer Prinzipienmetaphysik (»wenn man so will«) und einer pluralistischen ‚Metaphysik‘ (das Aggregat aller Seienden) wird nicht geglättet. Unter dem verbal anklingenden Pantheismus den materialistischen Atheismus zu verstehen, bleibt dem Leser überlassen.<sup>155</sup> Er wird durch die Hervorhebung der ausnahmslosen Materialität alles Seienden bzw. des Universums, besonders aber auch der Materialität der Seele aller Lebewesen einschließlich der totalen Naturalisierung des Menschen unter diese Lebewesen, näher vermittelt.

151 ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, Kap. IV, § 2 f., 112–115.

152 A. a. O., Kap. I, § 10, 34–37: *Je réponds que ce mot nous représente l'Être universel dans lequel, pour parler comme Saint Paul, nous avons la vie, le mouvement & l'être. Cette notion n'a rien qui soit indigne de Dieu; car si tout est [Dieu], tout découle nécessairement de son essence, & il faut absolument qu'il soit tel que ce qu'il contient [...].*

153 A. a. O., Kap. IV, § 2, 112 f.

154 Ebd.

155 Ganz ähnlich, mit einem seiner Attribute entleerten Gottesbegriff, identifiziert auch F.W. STOSCH (1648–1704) in seiner *Concordia rationis et fidei* (1692) Gott und das Universum, das homogen aus ewigen, ungeschaffenen und materiell verfassten Atomen besteht. Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*: »Pantheismus und materialistische Weltanschauung«, 322–342; »In den meisten atheistischen Texten unseres [klandestinen] Corpus hat das pantheistische Vokabular nur die Funktion, den Atheismus rhetorisch zu orchestrieren.« (333) Das anonym erschienene Buch des Philosophen, Theologen und Juristen STOSCH bildet innerhalb der deutschen Aufklärung ein bedeutendes Pendant zum französischen ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger* und enthält einen vom Theologen und Naturwissenschaftler PIERRE GASSENDI (1592–1655) angeregten atomistischen Materialismus als Basistheorie für Kosmologie und Anthropologie sowie zur Kritik der spiritualistischen Rationalpsychologie und der Rationaltheologie.

Auf die materialistische Psychologie des Anonymus als Gegenentwurf zur spiritualistischen Rationalpsychologie sei kurz eingegangen.<sup>156</sup> Seine materialistische Erklärung der Seele ist nicht nur als Ausläufer alter Naturphilosophie, sondern auch alchemistischer Tradition mit ihrem Oszillieren von äußeren und inneren Wandlungsprozessen anzusehen.<sup>157</sup> Unkörperliches, Immaterielles (*Esprits*) gibt es nicht, sondern Geister und Körper unterscheiden »sich nur graduell voneinander«<sup>158</sup>, ähnlich wie die subtile Materie, das Destillat der Alchemie, das *spiritus* oder *esprit* heißt, von den grobstofflichen Elementen unterschieden ist. Die ‚Seelensubstanz‘ ist nun »ein sehr feines Fluidum oder eine sehr dünne und in stetiger Bewegung begriffene Materie [...], deren Quelle sich in der Sonne befindet; der Rest verteilt sich auf die übrigen Körper; je nach ihrer Natur und Konsistenz. Dies ist die Weltseele. Sie lenkt und belebt die Welt und ist zum Teil in ihren Elementen gegenwärtig. Die Seele ist das reinste Feuer, das es im Universum gibt. Es brennt nicht von selbst; vielmehr brennt es mittels verschiedener Bewegungen, die es den Elementen der Körper, in die es eindringt, verleiht und läßt seine Wärme spüren.« Das verschiedentlich in Feuer, Wasser, Luft und Erde enthaltene materielle Fluidum ist nun besonders in Pflanzen, Tieren und den Menschen enthalten, die nur aufgrund anderer Organe und Säfte (*des organs & des humeurs*) verschiedene Funktionen ausüben. »Dieses in den Körpern befindliche Feuer verleiht ihnen auch die Wahrnehmungsfähigkeit. Ebendas bezeichnet man als *Seele* bzw. als *Lebensgeister* (*les esprits animaux*), die über alle Körperteile verteilt sind.«<sup>159</sup> Sie geht beim Tod des Menschen ebenso wie des Tieres zugrunde. Ein Vorrang des Menschen vor dem Tier, die Immaterialität der Seele und ihre daraus folgende Unsterblichkeit sowie eine zur Unsterblichkeit gehörende Jenseitsvorstellung sind damit als Stützen des Theismus gefallen. Dasselbe gilt auch von der *Teleologie*, die als Naturerklärung nach dem Modell des eigenen zweckgerichteten Handelns reduziert verstanden wird. Sie wird nicht aus naturwissenschaftlichen Gründen verworfen, sondern weil sie die Annahme stützt, dass »Gott alles nur um des Menschen willen geschaffen hat, und umgekehrt, daß der Mensch allein für Gott geschaffen wurde«<sup>160</sup>. Dabei wird schon die

156 Vgl. ausführlich quellenkritisch W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*: »Gegenentwürfe zur Rationalpsychologie«, 286–291.

157 Vgl. ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, Kap. V, §7, 129.

158 A. a. O., Kap., III, §2, 46 f.

159 A. a. O., Kap. V, §7, 128 f.

160 Vgl. A. a. O., Kap. II, §1–3, 18–23 (hier 21), und die Diskussion des Antifinalismus im Corpus klandestiner Atheismusliteratur bei W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 282–285: »Es geht den atheistischen Kritikern der Teleologie nicht um die Rettung der Phänomene, sondern um die Stützung einer weltanschaulichen Position.« (285)

entfaltungsträchtige Idee vertreten, dass die religiösen Vorurteile (wie Gottes Ratschlüsse, Zorn, Lohn und Strafen) aus Unwissenheit über die natürlichen Ursachen entstanden seien und durch den Fortschritt von Mathematik und anderen Wissenschaften beseitigt und ersetzt würden.<sup>161</sup>

Bemerkenswert ist im *Traité* außerdem noch das Fortleben des »metaphysischen Optimismus«<sup>162</sup> der deistisch-religionskritischen Literatur, der später zu einem technizistisch-eschatologischen mutieren wird. Es gibt nach dem Anonymus nichts Unvollkommenes, weil alles aus der den Dingen innewohnenden Notwendigkeit entspringt.<sup>163</sup> Dadurch wird Gott nicht als Ursache der Weltübel haftbar gemacht und anders als im *Theophrastus redivivus* die Kritik der Theodizee überflüssig. Das Argument, dass Übel, Böses und Zweckwidrigkeiten gegen die Annahme der Existenz Gottes sprechen, spielt in dieser Weltanschauung keine Rolle. Es wird auf eine anthropozentrische Perspektive zurückgeführt und dadurch zu einem Scheinproblem. Im Anschluss an Spinoza stellt sich alles Übel nur als eine Chimäre menschlicher Einbildungskraft dar, die alles Erstrebbares und dem Handlungsziel Förderliche als ‚gut‘ und alles ihm Entgegenstehende als ‚schlecht/böse‘ bezeichnet. Jedoch gibt es aus der Totalperspektive des Universums die nicht notwendigen, kontingenten Übel nicht, sondern nur axiologisch Vollkommenes aufgrund innerer Notwendigkeit. Die antimetaphysische, antitheologische und antireligiöse Weltanschauung übernimmt das Erbe einer fragwürdigen Theodizee, die zum Keim einer futuristischen Kosmodizee mutiert.

### 2.5.2.3 Jean Meslier (1664–1729)

Unter den noch klandestinen atheistischen Dokumenten, die als materialistisch bzw. naturalistisch einzustufen sind, ist das wirkungsgeschichtlich bedeutendste und mit mehr als tausend Seiten auch umfangreichste das sogenannte »*Testament des Abbé Meslier*«. <sup>164</sup> Unter diesem Titel ließ schon 1761 *Voltaire* das Werk anonym

161 ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, Kap. II, § 1 und 4f., 18 ff. und 24–27.

162 Vgl. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 242 ff.

163 ANONYMUS, *Traktat über die drei Betrüger*, Kap. II, § 9, 34. *Dans la nature il n'ya rien d'imparfait puisque tout découle de la nécessité des choses*. Der spinozistische Gedanke wird hier verlassen, der voraussetzt, dass sich im Endlichen, insofern es Gott (*Deus sive natura naturans*) ist, alle Möglichkeiten des Unendlichen auf unendlich-endliche Weise verwirklichen müssen und es daher beispielsweise nicht nur sehende, sondern auch einäugige oder blinde Menschen geben muss, was wir freilich aufgrund partikulärer Vorurteile für ein Übel halten.

164 Vgl. J. MESLIER, *Œuvres complètes*, 3 Bde.; J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier* mit einer inhaltskritischen Einleitung von G. Mensching, *Cartesianischer Materialismus und Revolution* (1976); das

veröffentlichen; er entstellte aber den Text, indem er Mesliers Atheismus deistisch abmilderte und dessen Antifeudalismus entschärfte. Damit hat er ihn »zu einem Vorläufer der Position Voltaires zurechtgestutzt«<sup>165</sup>. Baron *Holbach* veröffentlichte 1772 ein Werk über Meslier und dessen Testament, das jedoch dessen aggressive Sozialkritik an der adeligen Oberschicht diskret übergeht.

Der Originaltitel des Testaments lautet: »Vermächtnis der Gedanken und Ansichten von Jean Meslier, Priester, Pfarrer von Étrépiigny und Balaives, über einen Teil [Ausschnitt, Gruppe] der Irrtümer und Mißstände in der Lenkung und Leitung der Menschen, worin sich klare und deutliche Beweise für die Eitelkeit und Falschheit aller Gottheiten und aller Religionen der Welt finden, das nach seinem Tode seinen Pfarrkindern zukommen soll, damit es ihnen und ihresgleichen als Zeugnis der Wahrheit diene. In testimonium illis et gentibus [Mt 10,18].«<sup>166</sup> Der sorgfältig überlegte Originaltitel zeichnet die Argumentationslinie des Gesamtwerkes vor. Das Aufzeigen der »Irrtümer und Mißstände in der Lenkung und Leitung der Menschen« beweist kategorisch den Atheismus: die erwiesene Nichtigkeit und Falschheit aller Gottheiten und Religionen. Mesliers Atheismus ist daher exklusivistisch und von universeller Geltung. Das Werk will als absolut *antibiblisches* Wahrheitszeugnis verstanden werden, da sein Adressat im Sinn biblischer Sendung *alle Völker* sind.<sup>167</sup> Es bezeugt eindeutig ein kaum überbietbares Sendungsbewusstsein des Autors, das über die Frage nach einer Pathologie der Religionen hinaus auch die Frage nach der Pathologie eines solchen Atheismus und dessen Autors wachrufen musste. Der literarischen Form nach ist das Testament weniger ein wissenschaftliches Werk als eine sich häufig wiederholende Predigtreihe barocker Art.

a) *Leben und Werk*. Das Wenige, das wir aus der Lebensgeschichte Mesliers wissen, ist zum besseren Verständnis der kulturgeschichtlichen und individuellen Bedingtheit seiner sich auf die Lebenserfahrung berufenden religions- und sozialkritischen sowie atheistisch-materialistischen Option erhellend. Die Biografie würde

---

Gleiche, jedoch mit einer neuen Einleitung von H. KRAUS, *Emanzipatorischer Atheismus als Alternative* (2005), wurde im Untertitel als »Die Grundschrift der modernen Religionskritik« herausgegeben.

165 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 496.

166 J. MESLIER, *Œuvres complètes*, Bd. 1, 4: MEMOIRE des Pensées et des Sentimens de J... M.... Pre...cu...d'Estrep.... Et de Bal.... Sur une partie des Erreurs et des Abus de la Conduite et du Gouvernement des Hommes où l'on voit des Demonstrations claires et évidentes de la Vanité et de la Fausseté de toutes les Divinités et de toutes les Religions du Monde pour être adressé à ses Paroissiens après sa mort et pour leur servir de Temoignage de Verité à eux, et à tous leurs Semblables. In testimoniiis illis, et gentibus –.

167 Vgl. J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, 397, der gegen Ende seines Werkes sagt: »[...] ich redete gern zu allen Völkern auf der Welt, da niemand für sie spricht und niemand ihnen sagt, was ihnen gesagt werden müsste.«



eine sie vertiefende psychografische Studie verdienen.<sup>168</sup> Hier kann nur auf einige bedeutungsvolle Momente in Mesliers Biografie hingewiesen werden.<sup>169</sup> Der Abbé stammt aus kleinbürgerlichem, nicht allzu begütertem Milieu. Er wurde 1664 neben drei Schwestern als einziger Sohn eines Tuchhändlers in Mazerny geboren. Dieses Ardennendorf lag in einer vom Dreißigjährigen Krieg schwer heimgesuchten Provinz. Dass sie gerade durch ‚Glaubenskriege‘ verarmt war, konnte einen nachhaltigen Argwohn hervorrufen.

Der heranwachsende Jean war als außerordentlich intelligent und lerneifrig aufgefallen. Damit war ihm eine Karriere als gemäßigter Sozialaufsteiger in das klerikale Milieu vorgezeichnet. Sie wurde, wie damals üblich, von den Eltern gefördert und vom Dorfpfarrer befürwortet. 1684 trat Jean in das nach dem Krieg neu gegründete katholische Priesterseminar zu Reims ein, wo er seine philosophische und theologische Ausbildung erhielt. Schon zur Subdiakonatsweihe (1687) musste er Einkünfte aus Vermögen nachweisen, die mindestens 100 Pfund im Jahr betragen sollten. Dies ermöglichte ihm sein Vater, indem er ihm sein Erbteil an Landgütern überschrieb. Bei der damaligen Not an gut ausgebildeten und verlässlichen Priestern war es kaum eine Auszeichnung, dass er bereits im Alter von 25 Jahren – kurz nach seiner Priesterweihe 1689 – zum Pfarrer der seinem Geburtsort nahe gelegenen Bauerndörfer Ét-répnigny und Balaives ernannt wurde. Dort übte er sein Amt als Priester bis zu seinem Tode 1729 aus. Die Pfarrgüter gestatteten ihm die Teilnahme am Feudalsystem und verschafften ihm einen bescheidenen Wohlstand. Übrigens galt der Norden Frankreichs als Kernland eines sehr dichten, hierarchischen Feudalismus. Die von diesem betroffenen Einwohner der beiden kleinen Gemeinden waren meist sehr arme Bauern, Winzer oder Holzfäller, die um ihr Überleben kämpften. Sie waren den vielfältigen feudalen und steuerlichen Lasten (besonders für die Kriege *Ludwig des XIV.*) kaum gewachsen. Viele suchten im nahe gelegenen Sedan in Tuchfabriken ihren Lebensunterhalt zu ergänzen. Adel und Geistlichkeit hingegen waren steuerfrei.

Meslier genoss das Vertrauen seines Erzbischofs *Maurice Le Tellier* († 1710), der dessen Pfarre laut einem Protokoll der jährlichen Visitationen zu den bestverwalteten der Diözese Reims zählte.<sup>170</sup> Erst 1716 bahnte sich ein schwerer Konflikt an mit dem

168 Grundsätzliches zur Biografie der Atheisten vgl. J. FIGL, *Biographie und Atheismus*. Als Beispiel für eine gelungene psychographische Untersuchung sei auf das Werk von A. KÜNZLI über *Karl Marx* verwiesen.

169 Vgl. im 1. Bd. der Gesamtausgabe MESLIERS, XVII–LXXIX, die Kurzbiografie samt den zahlreichen Anmerkungen zum Text des Testaments von R. DESNÉ sowie die Dokumentation zur Biografie im 3. Bd., 389–430.

170 Vgl. das im Dokumentarteil von MESLIERS *Œuvres complètes*, Bd. 3, 407–415, abgedruckte Visitationsprotokoll aus 1696.

Seigneur von Étrépy *Antoine de Toully* sowie mit dem neuen Erzbischof von Reims, *François de Mailly* (†1721).<sup>171</sup> Nachdem der adelige Grundherr einige Bauern misshandelt hatte, empfahl ihn Meslier während der sonntäglichen Predigt nicht, wie sonst üblich, namentlich der Fürbitte der Gläubigen. Auf das hin beschwerte sich de Toully beim Erzbischof, der als cholerischer Despot<sup>172</sup> und ultramontaner Antijansenist<sup>173</sup> bekannt war. Dieser wiederum maßregelte Meslier und befahl, das Versäumte nachzuholen. Das tat Meslier auch am folgenden Sonntag, ohne jedoch von seinem Engagement für die Unterdrückten und Armen abzurücken, mit folgenden Worten: »Dies ist das gewöhnliche Schicksal der armen Landpfarrer: Die Erzbischöfe, die selber große Herren sind, verachten sie und hören sie nicht an; sie leihen ihr Ohr nur dem Adel. Empfehlen wir also den Seigneur dieses Ortes. Laßt uns für Antoine de Toully zu Gott beten, daß er seinen Sinn ändere und ihm die Gnade erweise, nicht länger die Armen zu mißhandeln und die Waisen zu berauben.«<sup>174</sup> Der beleidigte Edelmann beklagte sich nun erneut beim Erzbischof, der daraufhin Meslier scharf tadelte und ihn zu einem einmonatigen Zwangsaufenthalt (Exerzitien) im Priesterseminar verurteilte.

Der bisher nur gelobte Pfarrer (er besaß beispielsweise »die heilige Bibel sowie andere gute Bücher«<sup>175</sup>) wird nun im Visitationsbericht von 1716 negativ eingeschätzt; unter anderem wird er als »unwissend, anmaßend, äußerst dickschädelig und halsstarrig« beurteilt, zwar sei sein sittlicher Lebenswandel in Ordnung, jedoch vernachlässige er die kirchlichen Angelegenheiten grob; nach außen zeige er sich sehr unterwürfig und sei innerlich wie ein Jansenist, d. h. aus dem Blickwinkel des Visitators: vom Geist der in den Ardennen grassierenden Widersetzlichkeit des niederen Klerus gegen die kirchliche Obrigkeit angesteckt.<sup>176</sup> Die Affäre wurde jedenfalls nach außen hin beigelegt, denn nach 1718 wird der Pfarrer in den Visitationsberichten wieder als korrekt beurteilt. Meslier gelang die Verstellung perfekt.

Das Doppelleben, das er nun führte oder vielmehr verstärkt fortsetzte, erklärt er am Beginn der Vorrede seines Werkes: »Meine lieben Freunde, da es mir nicht erlaubt war und es auch zu gefährliche und schlimme Folgen für mich gehabt hätte,

171 Vgl. a. a. O., Vorwort, Bd. 1, XXVI.

172 Vgl. a. a. O., Bd. 1, XXVI.

173 Zur Verbreitung und Bekämpfung des Jansenismus in den Ardennen vgl. besonders a. a. O., 529–533.

174 Übersetzung des Originalzitats aus der breit angelegten Forschungsarbeit (555 Seiten) von M. DOMMANGET, *Le curé Meslier*, 81, in der Einleitung zu *Das Testament des Abbé Meslier* (1976), 21, von G. Mensching.

175 MESLIERS *Œuvres complètes*, Bd. 3, 414: *Mr le Curé a la Ste Bible, et d'autres bons livres*. Vgl. a. a. O., Bd. 1, XXV f.

176 A. a. O., 417: *Ignor: Présomptueux, tres enteté et opiniatre, homme de bien, négligent l'Eglise [...] avec un exter fort devot et jans[éniste].*

euch, während ich lebte, offen zu sagen, was ich über die Lebensweise der Menschen und ihre Herrschaftsformen (*la conduite et du gouvernement des hommes*), ihre Religionen und Sitten dachte, habe ich beschlossen, es euch wenigstens nach meinem Tode zu sagen. [...] um zu versuchen, Euch [...] über die eitlen Irrtümer aufzuklären, in denen wir alle, sofern wir sind, das Unglück hatten geboren zu werden und zu leben; und in denen euch zu erhalten, ich mich zu meinem Ungemach (*deplaisir*) verpflichtet fand, ja ich sage Ungemach, weil es für mich wahrhaftig ein Ärgernis war, mit dieser Pflicht belastet zu sein. Deshalb bin ich ihr, wie Ihr bemerken konntet, auch immer nur mit größtem Widerwillen und ziemlich viel Nachlässigkeit nachgekommen.«<sup>177</sup>

Das Testament beabsichtigt eine Antwort auf die Meslier bewegende Frage zu geben, welches die wichtigsten Übel und deren Ursachen sind. Er gibt sich als ein besonders leidensempfindlicher Mensch zu verstehen, der die seit frühester Jugend geahnten Irrtümer und Missstände im Alter erkannt haben will: »Blindheit und Bosheit der Menschen, [...] als] die Eitelkeit (*vanité*) ihres [mit der Religion identifizierten] Aberglaubens und die Ungerechtigkeit ihrer schlechten Regierungen. [...] Die Tränen so vieler gebrochener Gerechter und das Elend so vieler von den schlechten Reichen und den Großen dieser Erde so tyrannisch unterdrückten Menschen haben mir [...] eingeflüßt, daß ich [...] den Zustand der Toten für weitaus glücklicher halte als den der Lebenden [...], die noch immer unter solch großem Elend seufzen.« Der in seinem Durst nach Frieden, seelischer Güte, Gleichheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, die sorgfältig zu üben wären, tief enttäuschte Meslier erblickt in Zwiebrucht des Streites, Ausschweifung des Herzens und Geistes, Arglist der Lüge und des Betrugs, Unrecht und Tyrannei die »Ursachen aller Übel und allen Elends, wodurch die Menschen zeit ihres Lebens bedrückt werden«<sup>178</sup>.

Mesliers sozial-moralische Kritik an gesellschaftlichen Missständen, die ihm durch die politisch aufoktroyierte Ideologie der Religion abgestützt erscheinen, ist nicht nur vom Wunsch der Beseitigung der Unrechtszustände begleitet, sondern er wünscht sich, »daß alle die Großen der Erde und alle Adeligen mit den Gedärmen der Priester erhängt und erwürgt werden sollen«. Diese fantasievolle Anstiftung zu grausamen Morden, in der sich aufgestaute Verbitterung Luft macht, sucht er sogleich rationalisierend zu entschärfen, indem er schreibt, damit ja nur auf eine absichtlich naive und grobe Weise verdeutlichen zu wollen, was die Obrigkeit verdiene.<sup>179</sup>

177 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier* (1976), Vorrede, 61.

178 Ebd., 61 f.

179 A. a. O., 74.

Meslier glaubt sich über persönliche bzw. private Rachsucht und Feindschaft erhaben und von nichts anderem als Gerechtigkeitsempfinden und leidenschaftsloser Wahrheitsliebe getragen, wenn er geradezu fanatisch in Hetztiraden ausufert, wie zum Beispiel: »Man kann gar nicht zuviel Haß haben, nicht zuviel Abscheu für die Leute, die überall so viele so gräßliche Mißstände verursachen und die auf der ganzen Welt die Menschen so sehr hinters Licht führen«. <sup>180</sup> Folgerichtig gipfelt das Ende der Abhandlung in dem politischen Aufruf zur revolutionären Befreiung von jeder Herrschaft: »Vereinigt (*unissez*) euch also, Völker, wenn ihr vernünftig seid, schließt euch alle zusammen, wenn ihr das Herz habt, um euch von eurem ganzen gemeinsamen Leid (*miseres communes*) zu erlösen (*delivrer*), ermutigt und ermuntert euch gegenseitig zu einem solch edlen, erhabenen, wichtigen und ruhmreichen Werk, wie dieses es ist. [...] Vereint euch in dem gleichen Gedanken (*sentimens*) an eure Befreiung aus diesem verhaßten und unerträglichen Joch ihrer [sc. der Monarchen, der Fürsten, Gerichts- und Steuerbeamten, hohen Geistlichkeit, Mönche usw.] tyrannischen Herrschaft (*dominations*) wie auch der eitlen (*vaines*) und abergläubischen Verrichtungen ihrer falschen Religionen.« <sup>181</sup> Mit diesem Aufruf wurde Meslier, wie *Schröder* urteilt, »zum Kronzeugen für die [nicht verallgemeinerungsfähige] Ansicht, dass der Atheismus mit antiklerikalen, sozialrevolutionären oder politisch radikalen Zielsetzungen von Anbeginn verbunden, mehr noch: deren Instrument war« <sup>182</sup>. Doch findet sogar Meslier selbst radikale soziale Zielsetzungen, die nicht notwendig mit Atheismus verbunden sind. So stellt er die Gemeinschaft der christlichen Urgemeinde (Apg 2,44f.) und Mönche hinsichtlich der Gemeinsamkeit der Güter als Vorbild kommender Beseitigung sozialer Unrechtszustände hin, wobei er den ursprünglichen Sinn des Artikels von der »Gemeinschaft der Heiligen« untereinander (*communion des saints*) im apostolischen Glaubensbekenntnis nur auf die Gütergemeinschaft, die ein Leben im Reichtum aller hervorbringe, reduziert wissen will. <sup>183</sup>

---

180 A. a. O., 75.

181 A. a. O., Schlussfolgerungen: 394 und 397.

182 W. SCHRÖDER, *Der Tod Gottes und die Neuzeit*, 26, weist darauf hin, dass noch nach 1789 die atheistische Kirchen- und Christentumskritik eine Minderheitsposition war und ROBESPIERRE nicht nur den geistlichen Stand dezimierte, sondern ebenso mehrere Atheisten, welche die propagierte Vernunftreligion nicht anerkannten, aufs Schafott schickte.

183 Hierzu vgl. besonders J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, Nr. 52: »Die Gemeinschaft (*communion*) der ersten Christen ist beutzutage bei ihnen ausgestorben«, 286–289. MESLIERS empathische Sozialkritik, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, erscheint mir trotz ihrer Übertreibungen und Vereinfachungen von bleibender Aktualität.

Meslier konnte erwarten, dass man ihm den Widerspruch zwischen der klerikalen Standeszugehörigkeit und seinem leidenschaftlichen Antiklerikalismus<sup>184</sup> vorhalten werde. Seine Selbstrechtfertigung ist biografisch aufschlussreich: »[...] obwohl ich in meiner Jugend leichtsinnig in den geistlichen Stand (*l'état ecclésiastique*) eingetreten war, meinen Eltern zu Gefallen, die sehr erfreut waren, mich darin zu sehen, weil es ein viel angenehmeres, friedlicheres und in der Welt viel angeseheneres Leben war als das der meisten Menschen. Dennoch ist es die Wahrheit, wenn ich sage, daß mich niemals weder die Aussicht auf irdischen Gewinn noch die fetten Einkünfte dieses Amtes dazu gebracht haben, die Ausübung eines Berufes so voller Irrtum und Heuchelei (*d'impostures*) zu lieben.«<sup>185</sup>

Blicken wir einen Augenblick zurück auf Mesliers Lebenstragödie und den Versuch, sie zu bewältigen. Er war wohl von Beginn seiner klerikalen Laufbahn an kein *homo religiosus*, sondern wie viele seiner Kollegen unter dem fadenscheinigen Mantel der Frömmigkeit zur Statusaufbesserung seiner Familie vorgesehen. Ohne den angesehenen Sozialstatus eines geweihten Priesters verlassen zu können, wurde er schließlich zum überzeugten Areligiösen und Atheisten. Eine Veröffentlichung seiner Gedanken hätte ihm nicht nur das Amt, sondern das Leben gekostet. Der ihm verhasste Beruf und das ihm abgenötigte Doppelleben müssen ihm nachhaltige Gewissensqualen bereitet haben. Der ausweglose Zwiespalt, in dem er sich selbst zu Heuchelei und Betrug gezwungen erfuhr, musste einen Selbsthass nähren, der unerträglich war und nach einem Ausweg drängte. Dieses Verfangensein im Hass als einer Leidenschaft machte ihn zugleich hellichtig offen für die widersprüchlichen und üblen Seiten von seinesgleichen (Heuchelei, Betrug, Zynismus und Dummheit) und zugleich völlig blind für deren gute und reformable Seiten, was zu einer Verfälschung und illusionären Unterdrückung von Realität führte. Er verachtete seine Amtsbrüder, weil sie als privilegierte Kleriker für das Elend der Menschen, von denen sie lebten, nicht mitfühlender waren, was sie doch zumindest sein sollten.<sup>186</sup> So versprach der Antiklerikalismus, der geheim zu halten war, in seiner schriftlich-argumentativen Form zur Sprache gebracht, Mesliers Leben Rechtfertigung und Erleichterung zu bringen. Das persönliche Zerrissensein zwischen dem zunehmenden Druck allgemein ungerechter Verhältnisse des Feudalsystems seiner Umgebung sowie dem innerkirchlich strengen Subordinatianismus, dem gegenüber er sich ohn-

184 Streng genommen müsste es eine ‚unkritisch antiklerikale Haltung‘ heißen, denn ein ‚Anti-Klerikal-Ismus‘ kann als durchaus legitime Ablehnung eines -Ismus (einer Monopolisierung) alles Klerikalen verstanden werden.

185 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, 76f.

186 Ebd.

mächtig ausgeliefert erfuhr, einerseits und seinen Neigungen andererseits, die, wie er immer wieder beteuerte, der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprachen, muss in ihm eine Art von tiefem Ressentiment geschürt haben.

b) *Ressentiment* nennt *Max Scheler* »eine seelische Selbstvergiftung«,<sup>187</sup> doch anders als bei der zynisch-menschenverachtenden Selbstvergiftung geht es hier um ein auf Vergeltung (Rache) gestimmtes Selbst- und Weltverhältnis, das habituell geworden ist. Es entspringt Machtverhältnissen, in die jemand geraten ist oder in die er/sie sich drängen ließ; er/sie fühlt Ohnmacht gegenüber erlittener Ungerechtigkeit, Schädigung, Niederlage und Zurücksetzung. Ihm/ihr ist somit die unmittelbare Reaktion (Abwehr oder Gegenschlag) versagt, die daher zurückgedrängt und aufgeschoben werden muss, um sich in Missstimmungen, Racheimpulsen, Beschimpfungen, moralischer Entrüstung, Entwertungstendenzen, Ersatzhandlungen, nachträglichen ‚Rationalisierungen‘ (Erklärungs- und Rechtfertigungsversuchen) usw. Luft zu machen. Das Ressentiment führt zu einer Verzerrung des Selbst-, Mitseins- und Weltverständnisses hinsichtlich ihres Erschlossenseins, was sich in Einseitigkeit und Gewaltsamkeit im bejahenden sowie im verneinenden Verhalten bekundet. In seiner negativen Grundhaltung ist das Dasein weniger auf Verbesserung des Kritisierten aus, vielmehr zieht es aus der grundsätzlichen Gegnerschaft ein befriedigendes Hochgefühl, dem (ähnlich wie im Wutanfall) der Anschein unmittelbarer Stimmigkeit und Erschlossenheit des Daseins eignet – Hass und Neid auf solche, die es besser haben, oder statt Unschuldsumutung schiele Verdächtigungs-hermeneutik u. Ä. Die Entstellung macht alles leichter und entlastet einen von dem, was man nicht kann und worin man gehemmt ist. Dabei verlegt sich das Dasein aus der Gegenwart in das Zukünftige, häufig in einen fernen Zustand, sei er irdisch oder jenseitig, wo alles Leid endgültig aufgehoben ist.

Dass es auch ein umgedrehtes Verhältnis im Ressentiment gibt, welches das, was einer nicht hat und kann, nicht entwertet, sondern glorifiziert, sei nur angemerkt.<sup>188</sup> Wichtig ist hier, worauf Scheler in seiner Rezeption von Nietzsches Philosophie des Ressentiments hinweist, dass der Typus des nichtreligiösen Priesters dafür besonders anfällig ist, da er sich wenigstens der Intention nach (im Gegensatz zum Soldaten) nicht auf Machtmittel stützen kann und, in Parteikämpfe verstrickt, Affekte, wie Rache, Zorn und Hass wenigstens äußerlich zu beherrschen hat<sup>189</sup> – für den nichtprivilegierten, da relativ unselbständigen Dorfpfarrer Meslier die Ausgangslage.

187 M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, 38.

188 R. GUARDINI, *Werke. Ethik*, Bd. 1: *Das Ressentiment*, 329–333, hier 323 f.

189 M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, 56 f.

Es lässt sich nun verstehen, wie der sensible, leidempfindliche, nach sozialer Gerechtigkeit und Ehrlichkeit dürstende, aber darin überaus verletzbar und verletzte Meslier sich in soziale Machtlosigkeit und Schwäche versetzt erfuhrt hat. Er war vereinsamt, weil es ihm unmöglich war, sich redlich auszusprechen und zu erklären. Sein Leben wäre ja dadurch von außen bedroht gewesen. Er erfuhrt sich so in eine beengende Unfreiheit, in ein unerträgliches Nichtseinkönnen hineinmanövriert, wo er immer wieder feindselige Stimmungen, leidenschaftliche Hass- und Missachtungsausbrüche mit- und durchzumachen hatte, die zurückzudrängen waren. Die Schwäche des Nichtkönnens zieht Selbstverachtung und Selbsthass nach sich, weil einem selbst die befreiende Tat versagt ist, bis sich endlich hinter aller Verstellung der kreative Ausweg einer schriftlich niedergelegten Kritik auftut, ein Ausweg, der nicht nur Selbstrechtfertigung, nicht nur repressive, verneinende »Skaven-Moral« (*Nietzsche*) zur Schadloshaltung durch imaginäre Rache – die plastisch vorgestellte Entthronung der Obrigkeit –, nicht nur Anstachelung zur anarchistischen Revolution ist, sondern postmortal dem jetzigen Leben Sinn eröffnet: Aussicht auf irdische Harmonie mit der Weltöffentlichkeit in Gestalt einer befreienden Sozialutopie, der sich Meslier als initiiender Wortführer verpflichtet weiß und eine neue, repressionsfreie, kommunistisch und anarchistisch anmutende Moral bejaht, durch die Menschen nicht mehr über Menschen herrschen.

c) *Atheistischer Materialismus als Gegenentwurf zur theistischen Metaphysik.* Mesliers Atheismus ist mit seiner politisch-antiklerikalen Kampfansage verbunden. In ihr geht es vorrangig um die Entmachtung jeder Religion bzw. der von ihr profitierenden Obrigkeiten. Er identifiziert Religion bedenkenlos extrapolierend mit politischer Religion, wie sie sich ihm zu seiner Zeit vordergründig agrarökonomisch, gesellschaftlich, rechtlich und ideologisch präsentiert. Zur vernichtenden Destruktion ihrer offenbarungstheologischen (biblischen, dogmatischen und moralischen) Glaubensgrundlagen (als Betrugsmittel und Schwindel, als Irrtümer und Irrlehren sowie Aberglauben) gehört dann auch die (selektiv gebliebene) Prüfung und Widerlegung von deren metaphysischer Basis, der Rationaltheologie, und zwar so, dass Mesliers Atheismus im Rahmen eines metaphysischen Gegenentwurfs, des weltanschaulichen Materialismus, selber wie eine metaphysische Position begründet erscheint.

Nach Meslier verstrickt sich die Rationaltheologie in ihrem zentralen Anliegen der Beweisbarkeit Gottes in zahlreiche Aporien und Unerklärlichkeiten.<sup>190</sup> Er geht völ-

190 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, Kap. 59–70: »*Siebter Beweis* für die Eitelkeit und Falschheit der Religionen, gewonnen aus der ebenso falschen Überzeugung der Menschen, die an die Existenz von Göttern glauben«, 301–331.

lig fraglos davon aus, dass es sich bei ihr um eine von vornherein feststehende Vorstellung oder *Hypothese* handelt, die bewiesen (belegt) werden soll. Sie lautet: Gott existiert, d. h. er ist irgendwo *vorhanden*, und zwar als das vollkommenste *Seiende*. Dieses stellt man sich als unverursacht, aus sich selbst und durch sich selbst seiend vor. Man kann es nicht sehen, noch irgendwo entdecken. Ihm geht jede körperliche Lokalisierbarkeit ab. Es soll die Welt, das Einzige, was wir sehen und worin wir uns auskennen, geschaffen haben. Unter der Voraussetzung dieses *ungöttlichen Gottes* der Vulgärtheologie ist es dann *folgerichtig* zu sagen, dass die Gotthypothese unwahrscheinlich, ja nichts als ein Fantasiegebilde (Gottesbild) sei, da gemäß der gemachten *ontischen* Voraussetzung »weder die Schönheit, noch die Ordnung, noch die Vollkommenheit der Werke der Natur« die Existenz eines solchen Schöpfergottes beweisen können.<sup>191</sup>

Statt sich bloß auszudenken, Gott sei *aus sich* und *durch sich selbst*, was er ist, ist es nach Meslier viel vernünftiger, anzunehmen, die uns sinnhaft zugängliche »Welt sei durch sich selbst, was sie ist [...] und] dass die Vollkommenheiten, die wir in der Welt wahrnehmen, aus sich selbst und durch sich selbst das sind, was sie sind«<sup>192</sup>. Besonders wichtig erscheint mir, dass die Welt nicht existenziell, aus dem Sichverhalten der Menschen untereinander, verstanden, sondern naiv-kosmologisch als Himmel und Erde, Sonne und dazwischenliegende Dinge beschrieben wird.<sup>193</sup> Ausgehend von diesem objektiv ontisch eingegengten Weltbegriff wird sie ‚ontologisch‘ interpretiert. Für uns ist es unbestreitbar offenbar, *dass* ‚Sein‘ (*l'être*) ist; es muss immer gewesen sein.<sup>194</sup> Da sich nichts selbst erzeugen kann, ist es ungeschaffen. Ohne das Sein wären wir nicht und würden wir nicht denken. Die kontingenten Dinge (Individuen) sind, weil sie selbst Teilhabende und Anteile des Seins sind,<sup>195</sup> sie zeigen sich, in Anlehnung an den Spinozismus, als »verschiedene Modifikationen (*modifications*) des Seins«<sup>196</sup> als Substanz. Daraus folgt, »dass das Sein im allgemeinen (*l'être general*) das ist, was in allen Dingen das Erste und Wesentliche ist, und infolgedessen ist das Sein das erste Prinzip und der erste Grund (*fondament*) aller Dinge«<sup>197</sup>.

191 Ebd., Kap. 59.

192 A. a. O., 305.

193 Vgl. beispielsweise a. a. O., Kap. 67, 314 = MESLIER, *Œuvres complètes*, Bd. 2, 186: [...] *monde, c'est à dire un ciel, une terre, un soleil, et une infinité d'autres choses, qui sont comme refermées entre le ciel et la terre.*

194 MESLIER, *Œuvres complètes*, Bd. 2, 189: *Puis donc que l'être est, et qu'il est évident qu'il est, il faut nécessairement reconnoître qu'il est et qu'il a toujours été [...].*

195 Ebd., 188: [...] *sont elles mêmes des participations ou des portions de l'être [...].*

196 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, 316, vgl. *Œuvres complètes*, Bd. 2, 293, Anm. 1.

197 Vgl. a. a. O., Kap. 67, 314 ff. Substanz ist hier nicht gefasst als das selbstständige Seiende oder das Unwandelbare im Wandel, sondern in Anlehnung an SPINOZA als *Allsubstanz*, die in sich ist und



Das Sein wird also fraglos als Materie (*être matériel*) ausgelegt. Das Sein und die Materie sind ein und dasselbe.<sup>198</sup> Meslier versteht das Sein vom Seienden her und verdeckt damit den Reichtum und eigentlichen Sinn von Sein. Das Sein ist die ‚Substanz‘, die Seinsweise (*manière*) ist die formelle Seite aller Dinge; alles ist zurückführbar auf das materielle Sein und die Seinsweise. Mesliers Dingontologie ist somit im Rahmen seines weltanschaulichen Materialismus konzipiert, der vor »dem Tribunal der unfehlbaren Vernunft, vor allen vernünftigen und aufgeklärten Menschen«<sup>199</sup> bestehen will. Beim Ausfall eines existenziellen Weltverständnisses wird es völlig unverständlich, wie der Materialismus zur Befreiung von ungerechter Herrschaft und heuchlerischer Moral sowie zu einer neuen Ethik und besseren, humanen Lebensform führen könnte.<sup>200</sup>

Für Meslier ist es »klar und evident, daß das Sein im allgemeinen seine Existenz und seine Bewegung nur sich selbst verdanken kann. Infolgedessen kann es nicht geschaffen sein.«<sup>201</sup> Der Welt ist somit kein unbewegter Bewegter zu unterstellen, sondern »*das Sein* [aller Seienden] *oder, was dasselbe ist, die Materie kann nur aus sich selbst Existenz und Bewegung erhalten haben*«<sup>202</sup>. Statt dass eine ungeschaffene, transzendente Erstursache angenommen wird, von deren personaler Intelligenz und Willen die Schöpfung abhängig ist, entsteht die Welt natürlich (*la formation naturelle du monde*), d. h. »eben aus der Materie, aus der sie sich zusammensetzt (*compose*)«<sup>203</sup>. Zugleich enthält der Gegenentwurf zum metaphysischen Kreationismus, die Deutung des Seins als Materie, deutlich die Spuren des abgelehnten Systems: Die Materie ist allein die »erste ungeschaffene« und »ewige und unabhängige Ursache« und »ewiges und unabhängiges Sein«.<sup>204</sup>

---

durch sich verstanden wird, und zwar reduziert auf eines der unendlichen Attribute Gottes, die ausgedehnte Substanz, die aus endlichen Körpern oder Teilen zusammengesetzt ist.

198 Vgl. die Anm. zu MESLIER, *Œuvres complètes*, Bd. 2, Kap. 65, 179 und 193.

199 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, Kap. 97, 400.

200 Aus der radikalen Religions- und Gesellschaftskritik folgt streng genommen keinerlei Atheismus. Es sei denn, er wird der Kritik schon vorher implantiert. Wenn Gott in alternativer Konkurrenz zur materiellen Welt vorgestellt wird, erscheint der Atheismus notwendig. Von diesem her gedacht wird dem Anschein nach eine apodiktische bzw. kategorische und konfessionelle Gestalt des Atheismus vertretbar. Der apodiktischen Form entspricht im Weltanschauungsdenken die noch zu untersuchende lebenstragende Überzeugung.

201 A. a. O., Kap. 67, 314.

202 A. a. O., Überschrift von Kap. 71, 357, = *Œuvres complètes*, Bd. 2, 237: *L'ETRE OU LA MATIERE QUI NE SONT QU'UNE MEME CHOSE, NE PEUT AVOIR QUE DE LUI MEME SON EXISTENCE ET SON MOUVEMENT*.

203 J. MESLIER, *Das Testament des Abbé Meslier*, Kap. 65, 307.

204 A. a. O., Kap. 64, 308 f.

Fragen wir uns, welche Frage Mesliers Metaphysik beantwortet, so hat es den Anschein, dass er eine Antwort auf die Frage nach dem gibt, was das Seiende *als solches* eigentlich sei, und zwar Seiendes in der ganzen Weite und Tiefe seines *Seins*. Dabei gilt es als ausgemacht, dass diese Frage durch das, was vorkommt, durch das Allgemeine, das allen und allem Verständliche und Geläufige, zu beantworten ist. Gefragt wird daher nach dem Sein im Allgemeinen (*l'être general*). Nun gilt die Frage: ‚*Was ist das Seiende* (das Ding) in der ausgezeichneten Hinsicht seines Seins und Grundes?‘ als die *Leitfrage der Metaphysik*. Diese Leitfrage zielt jedoch bei Meslier nicht auf die abstrakte Seiendheit ab, darauf, *was* das Seiende in seiner allerallgemeinsten Weise sei, sondern sucht vermeintlich ‚lebensnah‘ Greifbarstes, Konkretes zu treffen: die überall antreffbare Materialität, die als das Woraussein aller Dinge gedeutet und so zum Wesensgrund gemacht wird. Die metaphysische Leitfrage wird hier umgebogen in die Frage ‚*Woraus ist (wird und besteht) das Seiende?*‘.

Doch die Frage, woraus *etwas* (Seiendes) ist und wird, setzt bereits voraus, dass wir vom Seienden in seinem Wer-, Was- und Wesein *angegangen* sind und deshalb um dieses fragliche, sich ereignende Etwassein in seiner phänomenalen Klärbarkeit wissen. Die Woraus-Frage ist daher nur eine nachgeordnete Frage, und zudem ist sie keine fundamentalontologische, sondern eine kategorial-ontische Frage (wie auch die bloß kategoriale Was- und Wesensfrage). Das Wie des Seienden im Ganzen (die Welt) wird auf eine der möglichen Weisen, wie Seiendes in ihr vorkommt, nämlich materiell zusammengesetzt und wirkend, zurückgeführt. *Die Frage, woraus etwas ist und wird, rückt im Materialismus in den Rang der alten metaphysischen Leitfrage auf*. Sie wird zudem vorweg mit der Grundfrage der Metaphysik identifiziert und ersetzt sie. Damit fällt die Rücksicht auf die innere Begründbarkeit der Ordnung der Fragen weg. Sie werden nicht eigentlich verstanden und ursprünglicher befragt, da nicht auf ihr Wesen als Fragerichtungen innerhalb anderer Fragen und Fragemöglichkeiten und auch nicht auf die Fragemöglichkeiten der Fragenden selbst eingegangen wird.<sup>205</sup>

### 2.5.3 Zur Problematik des weltanschaulichen Charakters des neuen Atheismus

Es ist müßig darauf hinzuweisen, dass Meslier an der Aufgabe einer Phänomenanalyse der von ihm verwendeten metaphysischen Begriffe (Grund, Prinzip, Aseitität, Sein, Seiendes, Substanz, Partizipation, Modifikation u. a.) ahnungslos vorbeizuge-

<sup>205</sup> Siehe dazu den I. Bd. der *Philosophischen Theologie im Umbruch*, 3. Exkurs zur Fraglichkeit philosophischen Fragens, 341–351.

hen scheint. Er verwendet sie als Versatzstücke aus einer (bereits teils abgestandenen) allgemeinen und speziellen Metaphysik (Rationaltheologie)<sup>206</sup> sowie in deren Brechung durch den frühen Spinozismus. Wegen dieser Übernahme einer *Weltursache* mit traditionellen theologischen Attributen charakterisiert *Schröder* Mesliers Verhältnis zur Metaphysik sogar als »in eigentümlicher Weise parasitär«<sup>207</sup>. Doch erscheint Schröder der aufkeimende Atheismus durch die starke Konkurrenz mit der elaborierten theistischen Metaphysik überhaupt überfordert. Er konnte sich durch die Bestreitung eines personalen Prinzips absetzen und rechtfertigt sich so nachträglich mithilfe einer materialistischen Prinzipienmetaphysik. Als materialistischer Atheismus gehört er zur materialistischen Weltanschauung, die der theistischen Weltanschauung entgegengesetzt ist. Demgegenüber hebt Schröder hervor, dass der frühe Atheismus »keineswegs identisch mit philosophischer Weltanschauung« ist, da er sich aus der skeptischen Tradition heraus, »in entschiedener Weltanschauungsabstinenz, als eine Opposition gegen den Theismus formiert«.<sup>208</sup>

Während eine besondere Stärke der Untersuchung *Schröders* in der überzeugenden Herleitung des *agnostischen* Atheismus aus einer *kritischen Antwort* auf die frühneuzeitliche *fideistische* Religionsphilosophie, die sich mit pyrrhonischer Skepsis gegen die philosophische Rationaltheologie verbündet hatte, liegt, ist seine Forschungstätigkeit bezüglich des *frühen* materialistischen Atheismus nicht so erfolgreich. Er begründete das mit den Schwächen und absurden Konsequenzen dieser Gegenposition, die nahelegen, »hier eine *weltanschauliche Entscheidung*« anzunehmen, »die in ihrer Willkür durch einen philosophiehistorischen Rekonstruktionsversuch nicht eingeholt werden kann«<sup>209</sup>. Doch gegenüber dem Vorwurf einer unvernünftigen Entscheidung fragt es sich, ob man sich, anders als im skeptischen Atheismus, nicht faktisch durch das Exzeptionelle und Weitreichende der Wendung zum Atheismus mit der Beweislast konfrontiert sah und sich, gleichfalls im Sinne einer kritischen Reaktion, ein atheistischer Materialismus gewissermaßen als alternativer ‚Ontologie‘-Typus zur idealtypisch platonistisch akzentuierten und die Rationaltheologie tragenden Ontologie nahegelegt hat.

206 Das Gesagte wird verständlicher, wenn wir berücksichtigen, dass die (nicht nur) damals übliche Priesterausbildung der lateinischen Westkirche, wie *Meslier* sie mitmachte, kaum eine tragende Brücke kannte zwischen der theoretisch philosophisch-theologischen Schuldoktrin einerseits und andererseits der zu verstehenden existenziellen Selbst- und kommunikativen Mitseinserfahrung sowie einer Spiritualität, welche die Fragwürdigkeit des Daseins wachgehalten hätte.

207 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 339f.

208 A. a. O., 321 f.

209 A. a. O., 392.

Die agnostische Antwort auf jene platonistische Ontologie (Geistmetaphysik) erscheint mir nur insofern radikaler, als sie sich einer verstiegenen Ontologie bzw. Metaphysik überhaupt verweigert und damit vom Mangel ihres Phänomen- und Erfahrungsbezugs losgesagt hat. Folgt aber daraus, dass der skeptisch-agnostische Atheismus, wie ihn Schröder (von seiner verbindlichen Konsistenz überzeugt) verteidigt, keine *Weltanschauung* mit philosophischem Begründungsanspruch ist? Die Frage beantwortet sich fast von selbst, wenn wir uns der übergreifenden Problematik des *Verhältnisses von Weltanschauung und Atheismus* stellen. Um hier einer Verwechslung von Philosophie und Weltanschauung vorzubeugen, ist wenigstens cursorisch das Verhältnis der beiden zueinander zu klären. Dazu ist die philosophische Frage nach den (ontologischen) Grundzügen einer Weltanschauung und nach ihrem geschichtlichen Wesen im Verhältnis zur Philosophie zu bestimmen (2.5.3.1). Dabei verdient die Eigenart totalitärer Weltanschauungen besondere Aufmerksamkeit (2.5.3.2). Von dieser Grundlage aus sind wesentliche Möglichkeiten im Kampf der Weltanschauungen und Gegenweltanschauungen im Hinblick auf die Hauptrichtungen des modernen Atheismus durchsichtig zu machen (2.5.3.3).

#### 2.5.3.1 *Zum Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung*

##### a) *Notwendigkeit der Besinnung auf Philosophie*

Immer sind wir selbst es, die eine Weltanschauung ausbilden oder ihr die Berechtigung abstreiten, ja im Wissen um Weltanschauung völlige Abstinenz empfehlen und uns doch wiederum in einer Weltanschauung einrichten. Doch vor jeder Stellungnahme zu irgendeiner Weltanschauung und ihrer philosophischen Begründung (Rehabilitierung, Rechtfertigung), Korrektur oder Verwerfung wird es notwendig sein, sich überhaupt dem Anliegen einer *philosophischen* Ergründung des in sich geschichtlichen Wesens der Weltanschauung zu öffnen. Das ist eine philosophische und keine weltanschauliche Aufgabe. Dazu ist es nötig, sich zu sammeln, d. h. sich aus der Mannigfaltigkeit der Bezüge zu Seienden – zu sich selbst und zu den anderen Seienden (den Mitmenschen sowie den Dingen, Belangen, Objekten usw.) – zurückzuholen in die Weite und Tiefe unseres Da-Seins, um sich von ihm ausdrücklich in Anspruch nehmen zu lassen. Im Anwesendwerden löst sich das Auseinanderliegen in Verhältnissen und Bezügen nicht auf, sondern zeigt sich erst das jene ermöglichende ‚Eins-sein‘, in dessen Verständnis wir uns nun (auf)halten: indem wir das Seiende, so wie es ist, anwesen lassen. Und nur so geht uns von sich her auf, worin die Verhältnisse (die Weisen des Bezugs zum Seienden, in denen wir

uns bei Begegnendem aufhalten) innerlich zusammengehören. So bringt uns die Übung der Sammlung zur philosophischen Grundhaltung zurück, von der aus wir dann nach dem Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung fragen können.

Das Philosophieren wurde vorläufig als *Sichverstehen auf das Daseinsganze* bestimmt, das als eine bereits vorthoretisch offenbarmachende Seinsmöglichkeit jedem menschlichen Dasein eigen ist.<sup>210</sup> Als zum Menschsein Erwachte, im Daseinsganzen Gründende, sind wir immer schon Philosophierende, ob wir das ausdrücklich verstehen oder nicht. Sich selbst auf sich zu verstehen ist kein harmloses Betrachten, sondern in ihm sind wir mit uns selbst konfrontiert, wobei das volle Verstehen auch ein Verstehen des Nichtverstehens einschließt, ja uns überhaupt erst vom Nichtverstandenen (sich ereignenden Sein) her aufgeht. Gemäß der wesenhaften Strukturiertheit unseres Daseins geht Philosophieren im Sichverstehen auf die *Welt*, auf das *Miteinandersein*- und eigenste *Selbstseinkönnen* so über sich hinaus, dass es im *Verhalten zu Seienden* immer schon über das Seiende hinaus (d. h. weltoffen) sein muss, um Seiendes als solches (d. h. in seinem Sein) verstehen zu können. Wir sind uns selbst als Seiende nur deshalb erschlossen, weil wir uns sachlich vorgängig immer schon auf das Sein verstehen, und zwar als solche, die zu sein haben und denen unwiderruflich zu sein gegeben und aufgegeben ist.

Als Seienden inmitten von Seienden ist uns, was Seiendes jeweils *sein kann*, in einer Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten offenbar. Diese Möglichkeiten gehören im Dasein zusammen, wobei Dasein jeweils das ist, was es gemäß seinen inneren Möglichkeiten des Offenseins für Begegnendes ist. Vor allem ist Dasein selbst »die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen«<sup>211</sup>. Dabei geht es uns in unserem verstehenden Weltverhältnis, in dem Leben und Tod zusammengehören, um unser Dasein miteinander. *Dasein*, wie es uns zu sein aufgegeben ist und um das es uns geht, ist wesentlich *In-der-Welt-sein*. Es *versteht sich* im Weltaufenthalt dem Seienden anheimgegeben, der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Seienden ausgesetzt. Wobei das Seiende hinzunehmen ist als das, was es ist: welthaft Gegebenes. Existieren wir auf diese Weise im Austrag, Durchstehen und Aushalten unserer wesenhaften Offenständigkeit gegenüber Begegnendem in der Welt, so existieren wir immer *philosophisch*. Gleich ob das Welt-, Menschen- und Selbstverständnis im Sichverhalten ausdrücklich ausgebildet oder niedergehalten wird, *verstehendes Sichverhalten* als elementares Philosophieren vermag die praktische Lebensgestaltung zu tragen. Es kann darüber hinaus auf dreierlei Weisen zur Ausbildung und Mitteilung

210 Siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 21–38.

211 HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 191.

gelangen: in (therapeutischer) Lebensweisheit, im Wort der Weisheit als Dichtung (z. B. das Lehrgedicht des *Parmenides*) und methodisch-systematisch ausgearbeitet als (akademische) Philosophie (z. B. Metaphysik).

b) *Grundzüge und Wesen der Weltanschauung*

Nach der hier abgekürzt wiedergegebenen Bestimmung der Philosophie als einer wesenhaft allgemeinmenschlichen Seinsmöglichkeit sei kurz geklärt, was Weltanschauung ist. Wir haben miteinander zu tun und begegnen einander als Gesprächspartner. Da gewahren wir Verständnisvoraussetzungen und begegnen »lebenstragenden Überzeugungen, auch wenn sie oft nicht ausdrücklich formuliert sind«<sup>212</sup>. Weltanschauung ist in erster Linie keine theoretisch distanzierte Betrachtung, sondern eine Weise, wie wir uns praktisch (Widerfahrendes würdigend, entscheidend und verantwortlich) *in* der Welt aufhalten und uns selbst *zur* Welt und zu unserem Leben verhalten. Weltanschauung ist dem entsprechend zu verstehen »als persönliche, gelebte Haltung, aus der das im Leben Begegnende spontan aufgefaßt und bewertet wird. Sie ist oft nicht ausdrücklich formuliert, sondern wird erst interpretierend erschlossen«. Daher ist der Versuch einer expliziten Formulierung gelebter Weltanschauung, sei es der eigenen oder der anderer uns Begegnenden, nur mehr oder weniger angemessen möglich und uns teilweise entzogen; auch besteht nicht immer die Bereitschaft, sie zu entfalten, sie in Frage zu stellen, sie zu prüfen und zu korrigieren.<sup>213</sup>

Gelebte Weltanschauung ist nicht mit der jeder und jedem gegebenen Möglichkeit zum Philosophieren zu verwechseln. In ihr sind wir vermögend und begabt, uns anfänglich und offen als ursprünglich Fragende uns auch prüfend und korrigierend zum Dasein zu verhalten, auch um uns vor verheerenden Auswirkungen der Weltanschauung auf unser Leben und Handeln zu hüten. Die gelebte Weltanschauung kann auch in Spannung zu offiziellen Weltanschauungen und Weltansichten stehen, die sich ein wissenschaftliches oder philosophisches Ansehen geben und die im Nachfolgenden im Vordergrund stehen.

Die Weltanschauung verdankt sich wie die Philosophie einer wesenhaften Möglichkeit des *Sichverhaltens* des Daseins in der Welt. Sich selbst zu anderen Seienden und zu sich selbst ‚ent-schlossen‘ zu verhalten ist nur möglich, weil wir schon immer

212 O. Muck, *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, 131–140, hier 131 f.; zur logischen Struktur religiös-weltanschaulicher Überzeugungen vgl. auch O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, 78–100.

213 O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*.

zu sein haben und uns auf das Sein verstehen. Hierbei nehmen wir zu unseren Verstehensmöglichkeiten (in und bei ihnen) eine *Haltung* ein, das einem Sich-Verhalten-Können des eigenen Daseins zu sich und Sichhalten-Können in ihm entspringt, und zwar aus der *Entsprechung* (der Antwort und dem Verantworten) zu dem, was ist. Diese im Sein gründende Haltung kann uns geben, was wir an Verständnis auszubilden vermögen. Im Offenen des ‚Da‘ unseres Daseins gewahren wir *nichts*, woran wir uns halten, anhalten oder gar anklammern und (an)hängen könnten. Es erscheint haltlos. Doch geht es da angesichts der (wie immer verstandenen) Nichtigkeit und der Haltlosigkeit des Daseins darum, einen *Halt* anderer Art zu gewinnen. Sofern *Dasein existiert*, hat es ja schon einen Halt gefunden; es ist daran gehalten, sich selbst aufzuhalten und hält sich so selbst im In-der-Welt-sein – und das ist Weltanschauung im Wesensblick auf ihre ontologische Interpretierbarkeit.<sup>214</sup>

Weltanschauung bildet sich als Gesamtauffassung über das Seiende aus, einer Gesamtheit von nicht immer widerspruchsfreien, konsistenten und begründbaren Ansichten, die man oder jemand über die Welt und das menschliche Leben hat: *Weltansicht* oder *Lebensanschauung* genannt. Für die im Dasein tief verwurzelten, aus persönlicher Lebenserfahrung hervorgehenden und zu weltanschaulichen Überzeugungen ausgewachsenen Meinungen wird gewöhnlich Freiheit und Respekt eingefordert. Geraten solche Überzeugungen ins Wanken, so setzt man sich für sie oft mit dem Argument ‚Wenigstens ist das meine Meinung‘ ein. Gemeinsam mit Anderen geteilte Weltanschauungen beanspruchen als solche öffentliche und überpersönliche *Geltung*, wobei es sekundär ist, ob und wie sie eine wissenschaftliche bzw. philosophische Grundlage für sich reklamieren können. Dabei fragt es sich, welche Interessen sie leiten und welchen sie entspringen. Weltanschauung ist eine bewegende Grundkraft nicht nur unseres Handelns und unseres Verhältnisses zu Seienden, sondern des ganzen Daseins selbst, das immer ein emotional aufschlussreiches, *gestimmtes* In-der-Welt-sein ist.

Im Gestimmtsein erfährt sich das Dasein unmittelbar vor sein Sein, vor seine Grundkräfte ebenso wie vor seine Haltlosigkeit gebracht. Es ist immer auf einen Halt angewiesen und es nimmt, was unmittelbar Halt bietet, als das Wahre; es *hält sich* in einer eigenen *Einstellung* (generellen Verhaltensmöglichkeit) und ganzheitlichen *Überzeugung*, mag sie nun die eigens selbst ausgebildete oder nur die mit- und nachgemachte sein, in die man hineingeraten ist.<sup>215</sup> Überzeugungen sind Weisen des

214 Vgl. das im Bd. I, *Philosophische Theologie im Umbruch*, 448–451, im Blick auf das wissenschaftliche Erkenntnisverhalten über Haltung (*habitus*) als ein Sich-Halten und leibhaftiges Gehaben Gesagte, das hier weitgehend im Anschluss an HEIDEGGER *ontologisch* weiter ausgeführt wird.

215 Vgl. HEIDEGGER, GA, Bd. 27: *Einleitung in die Philosophie*, 233 f.

Für-wahr-Haltens, des apersonalen Dass-Glaubens, es geht in ihnen immer nur um etwas Wahres, nicht um die Wahrheit des personalen Seins. Aus Überzeugungen heraus wird gewertet, gemessen und abgewogen, werden Aufgaben beantwortet, was so viel wie Entscheiden und *Stellungnehmen* bedeutet. Im Überzeugungsglauben positioniert man sich konkurrierend mit Anderen usw. Wenn wir der Dominanz eines weltanschaulichen Überzeugungsglaubens entsagen, zeigen sich sowohl ihre Not als auch ihre Notwendigkeit in rechten Maßen. Weltanschauungen entspringen und beruhen auf der noch nicht erkannten oder schon wieder verkannten Aufgabe, sich selbst aus der Welt und zur Welt frei verhalten zu können, also nicht nur diesem und jenem gegenüber standzuhalten, sondern an dem Ort *standzubaltem*, wohin wir selbst gestellt sind, in die Welt als das Offene des Seins, d. h. selber den Stand am Ort der Wahrheit des Seins zu halten. Dieses Sichhalten im verbalen Wesen der ontologischen Wahrheit wurde als ursprüngliches Wesen des Glaubens bestimmt.<sup>216</sup> Im Wandel vom Wahren zur Wahrheit wandelt sich dieser Glaube und ermöglicht uns, differenzierter in das Wesen der Weltanschauung vorzudringen.

Ausgehend von dieser ontologischen Verwurzelung der Weltanschauung hat Heidegger zwei *Grundmöglichkeiten* der Gewichtung von Weltanschauungen, die aufeinander bezogen sind, unterschieden: Weltanschauung als Bergung und Weltanschauung als Haltung. In der einen, der *Weltanschauung als Bergung*, verlegt sich das Dasein primär auf das Seiende im Ganzen, kann aber auch in Betrieb und Geschäftigkeit ausweichen; es findet im *Seienden* seine Geborgenheit, das es Haltende und den Halt, an dem es sich anhält und an den es sich hält.

Die andere Grundmöglichkeit ist die *Weltanschauung als Haltung*. Hier liegt das Schwergewicht primär auf der Haltung des Daseins selbst. Das Dasein als Anwesen in der Welt lässt im Sichhalten Halt geschehen und sein. Das schließt eine wesensmäßige »Haltlosigkeit« des In-der-Welt-seins nicht aus. Das In-der-Welt-sein wird durch die Art und Weise bestimmt, wie die Haltlosigkeit, Fassungslosigkeit, Nichtigkeit, Abgründigkeit und Ungeborgenheit des Daseins offenbar, erfahren und vortheoretisch verstanden und interpretiert werden. In der Offenbarkeit von Haltlosigkeit ist die andere Art des Haltens vorgezeichnet: Das Dasein ist in seiner Haltlosigkeit »angewiesen darauf und frei dafür, sich [selbst] Haltung zu geben«. Dasein geschieht, indem es die »Anweisung auf die [faktischen] Möglichkeiten der Erfüllung« gibt, die »immer Anweisung auf Möglichkeiten des Sichhaltens in der

216 Siehe oben Erster Hauptteil, 2. Kap. Vgl. auch HEIDEGGER, GA, Bd. 65, 369: *Beiträge zur Philosophie*, der von einem *ursprünglichen Glauben* als dem »Sich-in-der-Wahrheit-Halten« spricht.



Wahrheit« ist,<sup>217</sup> wozu auch die Erfüllung im Geborgen- und Gefasstsein, im Welt-haben und in der Weltbewältigung gehört.

c) *Zum Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung*

Aus diesen beiden Grundmöglichkeiten der Weltanschauung kann nun bestimmt werden, welches Verhältnis zwischen Philosophie und Weltanschauung besteht. Weltanschauung ist nicht einfach dasselbe wie Philosophie, sie hat auch nicht die Philosophie zur Voraussetzung, doch gründet Philosophie in ihrer inneren Möglichkeit in Weltanschauung, jedoch in Weltanschauung als Haltung, nicht als Bergung. Denn es kann ja nicht Aufgabe und Ziel der Philosophie sein, Halt und Geborgenheit im Für-wahr-Gehaltenen zu haben und auszubilden.<sup>218</sup> Philosophie ist daher überhaupt keine Form von Weltanschauung, auch nicht »philosophische Weltanschauung«, sondern »*Philosophie ist Weltanschauung als Haltung in einem ausgezeichneten Sinne* [...] (ἦθος)«<sup>219</sup>. Das schließt jedoch einen bestimmten Bezug zur Bergung und Geborgenheit nicht aus. Ethos ist ursprünglich das Verweilen und Sichaufhalten im Offenen, das einem zugewiesen ist. Dieses der Philosophie aus ihr selbst eigene Ethos kommt nicht aus einer vorhandenen Ethik, sondern ist letztlich vom Sein ereignet.

Worum es hier gegenüber der Weltanschauung geht, ist Einkehr in die Möglichkeit der Wesensumkehr und die in ihr gewonnene *andere* Haltung. Haltung ist dann »sich auseinandersetzen der Sammlung des Menschen auf das Da-sein. [...] sich Freimachen der Möglichkeiten [...]«. In der zum (alltäglichen) Dasein gehörigen Weltanschauung als Haltung erwacht das Philosophieren, bricht das Seinsproblem auf.<sup>220</sup> In einer solchen gewandelten Haltung ist dann, wie gesagt, *nichts*, woran man sich anhalten könnte, der Halt wird nicht in und an einem Seienden genommen, sondern er geschieht primär *im Sich-selbst-Halten* in der Welt, im *Weltaufenthalt*, im Sein des Daseins. Dieses lässt den Halt geschehen und sein, d. h. er wird aus dem ereignishaften *Geben* des *Anwesens* erfahren, in das uns die Übung der Sammlung geführt hat. Philosophie als Haltung (aus dem Standhalten am zugewiesenen Ort) ist dann nicht »eine Weltanschauung als Haltung unter anderen«, die ,philosophische Welt-

217 A. a. O., 342.

218 Aus dem von HEIDEGGER Dargelegten folgt, dass Weltanschauung als Bergung auch in philosophischer Gestalt nicht wissenschaftlich sein kann; sie ist aus sich selbst unwissenschaftlich, erobert aber in pseudowissenschaftlicher Form nach den Kriterien öffentlicher Gemeinverständlichkeit den Weltmarkt.

219 A. a. O., 379–382, hier 379.

220 Dazu vgl. a. a. O., 379–390.

anschauung‘, sondern sie ist in einem *ausgezeichneten Sinne* Haltung, die das Dasein freilegende und befreiende »Grund-Haltung schlechthin«<sup>221</sup>.

### 2.5.3.2 Zur Eigenart totalitärer Weltanschauungen

Die bisherige Freilegung des Wesens der Weltanschauung hat die Brisanz, die uns in den totalitären Deformationen der modernen Weltanschauungen begegnet, noch nicht berücksichtigt. Ein Einblick in die virulente Problematik dieser Weltanschauungen ist für ein tieferes Verständnis (mindestens einer größeren Anzahl) moderner Atheisten unerlässlich. Es überrascht, dass wir auch hier bei *Heidegger* fündig werden. Offenkundig im Blick auf die »politische Weltanschauung« des nicht ausdrücklich genannten, aber eindeutig gemeinten *Nationalsozialismus*,<sup>222</sup> aber nicht allein auf diese Weltanschauung,<sup>223</sup> hat *Heidegger* 1938/39 aus seinem Verständnis der Überwindung der Metaphysik als Geschichte des Seins (»Wesung der Wahrheit«) in sehr eindringlicher Weise versucht, »Weltanschauung noch *wesentlicher* zu fassen«,<sup>224</sup> und das Verhältnis von Metaphysik und Weltanschauung neu durchdacht.<sup>225</sup> Hier wird Philosophie entgegen dem Anschein einer Identifikation mit Weltanschauung (Ideologie) von der Weltanschauung als spezifischer Haltungsmöglichkeit deutlicher als zuvor abgehoben, und zwar als die im In-der-Welt-sein gründende und es geschehen lassende *Grundhaltung*. Zwar gründet Philosophie in ihrer inneren Möglichkeit in einer »Weltanschauung als Haltung«, aber – so dürfte das auch zu verstehen sein – unter dem Anspruch des Seins sucht sie von der Tendenz zu festgefahrenen Vorurteilen, fraglichen Überzeugungen und Wertungen, mit denen wir im Seienden Geborgenheit suchen, zu befreien. Philosophie ist aus sich selbst heraus weltanschauungskritisch.

221 A. a. O., 397–401, hier 397.

222 Vgl. besonders HEIDEGGER, GA, Bd. 67: *Metaphysik und Nihilismus*, 113 f. und 117; zur »totalen, jede Eigenmeinung auslöschenden« nationalsozialistischen Weltanschauung vgl. F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, 100–103: »α«) Das Politische der Seinsverlassenheit«.

223 HEIDEGGER, GA, Bd. 67: *Metaphysik und Nihilismus*, 120 f.: »Zunächst sind im Beginn des 19. Jahrhunderts, d. h. im Schutze und unter der Leitung der Metaphysik des deutschen Idealismus, die ‚Weltanschauungen‘ noch unentfaltet, auf Einzelne beschränkt, oder in politische Parteien verlegt, oder von den Konfessionen in Anspruch genommen. Erst wo die Metaphysik selbst im letzten Schritt zur Metaphysik der vollendeten Subjektivität wird, muß die *Weltanschauung* zur Unbedingtheit sich entschließen und ‚total‘ werden.« Der Sache nach sind Weltanschauungen, wie etwa im Fall MESLIERS, längst vor ihrer terminologischen Erfassung entfaltet.

224 A. a. O., 40.

225 A. a. O., 111–122; vgl. auch DERS., GA, Bd. 66: *Besinnung*, 402 f.

Gegenüber dem 1928 Gesagten hebt *Heidegger* einen zunehmend aktuell werdenden Strang dieser Problematik heraus, der gestattet, die lebenstragenden Überzeugungen und Wertsetzungen (als Lebensbedingungen) in ihrem geschichtlichen Wesen neu zu sehen: Es kommt in ihnen an auf die »Sicherung der Wirkfähigkeit der Macht, von deren Wesen (Machenschaft) alles durchherrscht wird«<sup>226</sup>. Sie ‚wesen‘ als Mächte bzw. Willen zur Macht, die seinsvergessen allein auf das Seiende bauen, sich im Seienden einrichten, sich seiner bemächtigen, die Weltgeschichte als geplantes Machwerk zu bewerkstelligen suchen und Seiendes verwüsten. Das heißt, die Entfaltung der Weltanschauungen bringt keine harmlos-bunte Pluralität zutage, da der Beweggrund der (totalitären) Weltanschauungen die Kompensation (Bewältigung) des beseitigten, als Gabe verstehbaren Seins durch wechselnd konkurrierende Machtzusammenballungen ist.

»Das Seyn kennt nicht Macht und Ohnmacht und bedarf nicht der Herrschaft.«<sup>227</sup> Hingegen beruht die politisch-globale »Herrschaft der Weltanschauung« auf einem Machtwillen. Weltanschauung ist »das Unwesen der Metaphysik«. Die Metaphysik geht notwendig in dieses ihr Unwesen über; sie wird nicht mehr *historisch* gefasst, d. h. »als vergehendes Geschehen« in der Gestalt von Anschauungen, Lehren, Meinungen, Grundstellungen des denkenden Menschen,<sup>228</sup> sondern ihre gewöhnlich nur historisch aufgefasste Gegebenheit ist in ihrem Wesen »als Fügung der Wahrheit des Seienden« aus der Geschichte der Wahrheit des Seins zu verstehen. In einer dann historisch-kritisch einen bestimmten Trend ansprechenden Kurzform denkt *Heidegger* etwas holzschnittartig verdichtet die Metaphysik wie folgt: Vorhanden ist das Seiende (das Wahre), das Anwesende als Hergestelltes, sowie das höchste Seiende als göttliches »Ur-Seiendes, die *Ur-sache*; *das* Seiende, das bedingt alles Seiende in seinem Sein«<sup>229</sup>. Das Sein des konkreten Seienden ist hierbei *nachträglich* als »das Leerste-Allgemeinste« bestimmt.<sup>230</sup> Hervorgehoben wird noch, dass »in die vorgebildete demiurgische (handwerklich-herstellende [...]) Auslegung des Seienden sich der christliche Schöpfungsgedanke einschleibt«<sup>231</sup>. Der hier angesprochene metaphysikgeschichtliche Strang ist der platonistische: »‚Ideen‘ – ‚Ideologie‘« [Ideen als verwirklichtbare Ziele, Ideale, Werte, das Gesollte<sup>232</sup>] –

226 HEIDEGGER, GA, Bd. 67: *Metaphysik und Nihilismus*, 116.

227 A. a. O., 21.

228 Vgl. a. a. O., 33 und 52.

229 A. a. O., 94, auch 90f.

230 A. a. O., 52f.

231 A. a. O., 94.

232 A. a. O., 40.

Welt-*anschauung* – Weltanschauung *als Ab- und Unart* der Metaphysik.«<sup>233</sup> Dieses Unwesen der Metaphysik, in der Welt und Mensch (hinzugefügt sei: Gott oder Nicht-Gott) ins wirkfähige Bild gesetzt werden, wird hier wiederum nicht historisch in Typologien abgehandelt, sondern in seinem Wesen für die Eröffnung eines globalen und ausgedehnten Zeitalters des Unwesens der Seinsgeschichte gedeutet.

Wichtig scheint mir, dass *Heidegger* hier sehr treffend auf das, was die Unbedingtheit *weltanschaulicher Überzeugung* ausmacht, eingeht, und zwar im Blick auf das sie wesensgeschichtlich Ermöglichende. In der Weltanschauung sind Inhalte und Ziele nicht das Wesentliche, sondern ihr Machtwesen (Selbstbehauptung und Positionierung). Dieses spricht sich in der Festigkeit des Überzeugungsglaubens aus. Dieses Machtwesen sichert seine Wirksamkeit durch den Glauben als Gewissheit, auf den wir hier wieder zurückkommen. Dieser Glaube ist ein apersonaler und invertierter Dass-Glaube: das »Sichhalten im Für-wahr-Halten des Für-wahr-Haltens«, »der *Glaube an den Glauben*, d. h. ein Für-wahr(gewiß)-Halten, das unbedingt um seiner selbst willen sich erhält und alle ‚Haltung‘ vorprägt. Der Glaube muß ‚blind‘ sein, weil es wesenhaft nichts mehr geben kann, *was* als Bindendes je noch von sich aus etwas fordern könnte.«<sup>234</sup>

### 2.5.3.3 Haupttypen theistischer Weltanschauungen und atheisistischer Gegenentwürfe

Unter verschiedenen Gesichtspunkten wurden Weltanschauungen in ihrer geschichtlichen Faktizität als öffentlich gewordene Gebilde typisiert.<sup>235</sup> Deshalb greife ich auf einige Haupttypen zurück, die auch zur *Typisierung der Atheismen* infrage kommen. Sie werden verständlicher, wenn wir von den beiden *Grundmöglichkeiten* der *Weltanschauung als Bergung* (a) und *als Haltung* (b) sowie vom Versuch, sich beiden – als Fehlformen verstanden – zu entziehen (c), ausgehen und uns der Frage stellen: Welches sind die im jeweiligen Halt angelegten und ihm zugehörigen Abweichungen, Verfehlungen und Ersatzbildungen ‚theistischer‘ (im weitesten Sinne) bzw. religiöser Weltanschauung, und welches ist im Hinblick auf die

<sup>233</sup> A. a. O., 24.

<sup>234</sup> A. a. O., 115 f.; HEIDEGGER rezipiert hier NIETZSCHES Destruktion des Glaubens. Siehe oben I. Abschnitt, 1. Kap., 1. 2.

<sup>235</sup> Als markantes Beispiel wäre hier anzuführen A. DEMPFF, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte [der Welt] im Umriss*. Er ergänzt die seit DILTHEY geltenden Typen monistischer Weltbilder (des Materialismus, Naturalismus, objektiven und subjektiven Idealismus) durch die Typen eines willensmäßig-moralischen, emotional-mystischen und intellektuell-kritischen Realismus, verbleibt aber auf der Ebene systematisch historisch-vergleichender Betrachtungsweise.

Möglichkeit einer neuen, atheistischen Weltanschauung die in der Depravierung eines Haltes liegende Präfiguration?

a) *Karl Jaspers* hat Weltanschauung (in philosophisch-psychologischer Perspektive) als bergendes »Gehäuse« beschrieben,<sup>236</sup> »in das das seelische Leben teils eingefangen ist, das es teils auch selbst aus sich zu schaffen und nach außen zu setzen vermag«. »Wir leben immerfort in einem solchen Gehäuse«, das uns dadurch Halt gibt, dass wir die Gesamtheit der Objekte auf uns, die Subjekte, beziehen, und setzen unwillkürlich »den Teil der Welt, den gerade wir als Weltbild besitzen, für das Ganze«. Gehen wir von der psychologischen Interpretation der subjektivistischen Weltbildsetzung zur ontologischen über und bedenken wir, inwiefern man zu den wichtigsten Gehäusebildungen religiöse und theologische Weltanschauungen zählen kann. In Frage kommt hier die Rationaltheologie als Zweig spezieller Metaphysik, insofern sie sich in der antiatheistischen Apologetik weltanschaulich breitmachen konnte. Weltanschauungsphilosophien wie diese versprechen letzte Geborgenheit im Seienden.

Das Dasein, das selbst nicht das Unbedingte, das Göttliche, ist, ist seinem Wesen nach Ort der Erscheinung des Unbedingten bzw. hat in ihm seinen Ursprung, der im Seienden miterfahrbar ist. Wird dieses Göttliche als Seiendes verkannt, dann wird entweder das Göttliche zur höchsten Idee von Seienden aufgesteigert, indem man sie als Gottesbild (Götze) zwischen sich und die Erfahrung des eigenen Daseins schiebt, oder das vom Seienden durchwaltete Dasein wird verabsolutiert und sucht sich im Seienden im Ganzen zu bergen. Seiendes wird als das Unbedingte und Göttliche erfahren und als Ursache des Seins ausgegeben. Ähnlich mutiert Religion zur Weltanschauung und verlegt sich exklusiv auf Bewältigung der Kontingenz des Seienden, als welche die Haltlosigkeit des Daseins erfahren wird. Selbstverständlich kann die Petrifizierung und Herrschaft überlieferter Heilmittel und -wege in ihrer Flucht vor der Bodenlosigkeit in funktionaler Geborgenheit auf vielerlei Art der Kritik stoßen. Depravierungsgestalten der Bergung fordern zur Entlarvung und zu Widerspruch geradezu heraus. In ihnen sind Möglichkeiten einer neuen Ersatzbildung latent schon vorgezeichnet. Unter Beibehaltung der auf gegenständliches Seiendes sich beschränkenden Weltverhältnisse können sich eindrucksvolle *atheistische Materialismen* und *atheistische Naturalismen* gewissermaßen als direkte Ableger einer solchen ontisch-spekulativen Metaphysik etablieren.

---

236 K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 141 f., ausführlicher 304–326.

b) Ähnliches begegnet uns auch in Depravationsformen der *Weltanschauung als Haltung*.<sup>237</sup> Hier verlegt sich das Dasein nicht auf das objektive Seiende, sondern auf die Weise, wie das Dasein es selbst ist, sich zu sich selbst und zu Anderen verhält. In der Haltung hat das Dasein als Selbstseinkönnen einen gewissen Vorzug. Nicht mehr das Durchwaltetsein vom gegenständlichen Seienden, sondern dass das Dasein um willen seiner selbst ist, wird hier verabsolutiert. Damit rückt der Mensch als Seiendes in der Weise des Daseins als Ich-einsames Subjekt oder als Sein mit Anderen in die Mitte. Er bezieht alles auf sich und erklärt alles aus sich. Er repräsentiert alle Welt als ein betonter Gegenstand der Erörterung, auch der theologischen. Die Weltanschauungen des *Anthropologismus*, *Humanismus*, *Subjektivismus* gehören hierher. Da zur Weltanschauung als Haltung auch das Handeln, Sichentscheiden und freie Wählen gehört, ist der Mensch in allem das Entscheidende – wie z. B. im *Existenzialismus*. In diesen Weltanschauungen, welche die Haltung, als Wesentlichwerden des eigenen Seinkönnens, hervorkehren, liegt die Möglichkeit zu einer neuen, atheistischen Weltanschauung vorgezeichnet. In ihr wird *postuliert*, dass ein Göttliches oder Gott (als seiender Konkurrent vorgestellt) um willen der Emanzipation und Autonomie des Menschen nicht existieren kann. Der Bezug auf diese weltanschauliche Position hat die sachlich bedeutendsten Atheismen hervorgebracht.

c) Darauf, dass es eine gewisse Verderbnis der Metaphysik und infolgedessen ein skeptisches Ausweichen vor ihr in eine fideistische Weltanschauung gab und dass in weiterer Folge hinsichtlich der Rationaltheologie eine skeptische und agnostische Weltanschauungsabstinenz die Möglichkeit zum Umkippen in dezidiert *atheistische Skepsis* und *atheistischen Agnostizismus* mit sich brachte, wurde schon eingegangen. Die Abstinenz erfolgt ja in Anbetracht des Ungenügens weltanschaulicher ‚Gehäuse‘, ihrer fraglichen Überzeugungsgewissheit, Wertsetzungen und Machtansprüche, und ist *insofern* durchaus eine kritisch-legitime Antwort auf sie. In ihr begegnen wir einer Weise, wie die Haltlosigkeit des Daseins und des In-der-Welt-seins für das Dasein offenbar und der Mut zur Ungewissheit und zum Wagnis gefragt ist. Wird gegenüber dem *Pro* und *Kontra* von Geltungsansprüchen der Metaphysik und der sie verunstaltenden Weltanschauungen das In-Schwebe-Halten einer Entscheidung ausdrücklich argumentativ formuliert und gefordert, so wird zwar nicht wie im Nihilismus die wesensmäßige Haltlosigkeit, Abgründigkeit und Ungeborgenheit des In-der-Welt-seins verabsolutiert, da im theoretisch verbalisierten Zweifel nur der Alternative, entweder Bodenlosigkeit des Seienden im Ganzen oder Gebor-

<sup>237</sup> Vgl. dazu HEIDEGGER, GA, Bd. 67: *Metaphysik und Nihilismus*, 372–376: »*Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung*.«

genheit, die Zustimmung (d. h. das Glauben als Aneignung eines Wahren) versagt wird. Doch ist dieses Sich-in-Schwebe-Halten gleichfalls eine Weise des Sich-Haltens in der Welt. In der Form reflexiv-bewusster Enthaltung bzw. durchdachter Unentschiedenheit gegenüber weltanschaulichen Überzeugungen und Wertungen ist man durch die verborgene Form der Negation in diese involviert, was die Rede von einer *skeptischen* oder *agnostischen Weltanschauung* rechtfertigt.

## 2.6 *Vertreter der Hauptströmungen des modernen Atheismus*

Verlassen wir das subkulturelle Milieu der *littérature clandestine*, in dem die Ursprünge und wichtigen Bahnungen jenes nachfolgenden Atheismus liegen, der im 18. Jahrhundert als radikaler, theoretisch positiver und argumentativer Atheismus innerhalb der philosophischen und Weltanschauung produzierenden Öffentlichkeit hervortritt. Im Rahmen der Phänomenologie des modernen Atheismus geht es hier nur um einen Überblick über die Hauptströmungen, wobei kursorisch hervorragende, aber auch unterschätzte oder vergessene Vertreter der Gegenentwürfe zur philosophischen Theologie genannt und zweifelhafte Einordnungen ausführlicher begründet werden.<sup>238</sup> Ihre Bedeutung ist nicht nur eine weltanschauliche, sondern mitunter eine eminent philosophische, was nicht immer scharf zu unterscheiden ist. Entsprechend der im Voraufgehenden grundgelegten Typisierung atheistischer Weltanschauungen werden hier unterschieden: die beiden schon früh vorgebahnten und breit gefächerten Hauptströmungen eines *skeptischen* und *agnostischen* Atheismus, zu dem die mit diesen Typen häufig verbundenen *positivistischen* Atheismen neu hinzukommen (2.6.1), sowie eines *materialistischen* bzw. *naturalistischen* (2.6.2). Ebenfalls neu kommen seit dem 19. Jahrhundert *humanistische* bzw. *anthropozentrische* Richtungen des Atheismus hinzu, welche m. E. die höchste Beachtung verdienen (2.6.3).

### 2.6.1 *Skeptischer, agnostischer und positivistischer Atheismus*

Die Entwicklung des theoretisch radikalen Atheismus beginnt, wie gezeigt wurde, mit der skeptischen und agnostischen Position und tendiert zu einer exklu-

238 Zur ersten Orientierung sei verwiesen auf Geschichtswerke des Atheismus wie G. MINOIS, *Geschichte des Atheismus*, sowie auf das von Experten verfasste Autoren-Lexikon: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hg. v. K.-H. WEGER. Dargestellt werden dort (nur bis 1979) insgesamt die bedeutendsten atheistischen, aber auch nicht-atheistischen Religionskritiker.

siven, agnostisch akzentuierten Hinwendung zu einem empiristisch-rationalistischen Weltverhältnis im Positivismus. Für die Beschränkung aller Erkenntnis auf das im Feld sinnlicher Wahrnehmung gegenständlich *Sicherstellbare*, wodurch (an sich falsifizierbare) Hypothesen und Modelle bestätigt werden, ist der englische Empirismus, insbesondere *David Hume*, maßgebend. Darüber hinausgehende philosophische Erkenntnis wird für unbeweisbar, objektiv ungewiss, *bezweifelbar* und *unerkennbar* gehalten. Diese Richtung verbindet sich vielfältig mit der fortschritts- und wissenschaftsgläubigen Verabsolutierung des Methoden- und Exaktheitsideals der Naturwissenschaften, aber auch mit Heilserwartungen gegenüber den positiven Wissenschaften (Szientismus), wie sie vor allem aus dem Positivismus *Auguste Comtes* stammen, sowie mit den durch sie bereitgestellten technischen Möglichkeiten. Darauf ist noch einzugehen.

Der *skeptische* und vor allem der *agnostische Atheismus* gewinnen aber erst ab dem 19. Jahrhundert im philosophischen Empirismus einen maßgeschneiderten Verbündeten. Man denke etwa an *William Hamilton* (1788–1856) oder an *Thomas Henry Huxley* (1825–1895), der das Wort »Agnostizismus« in die philosophische Fachsprache eingeführt hat,<sup>239</sup> und in unserem Jahrhundert an *Bertrand Russell* (1872–1970) oder an den humanistisch motivierten KZ-Überlebenden *Jean Améry* (1912–1978) sowie an den kritischen Rationalismus von *Sir Karl Raimund Popper* (1902–1994) und *Hans Albert* (\*1921).

Radikalisiert wurde der ältere atheistische Agnostizismus im Rahmen des logischen bzw. sprachanalytischen Neopositivismus u. a. durch *Rudolf Carnap* (1891–1970), einstmaliges führendes Mitglied des *Wiener Kreises*, und durch *Alfred Julius Ayer* (1910–1989). Sie behaupten nicht, dass der Satz »Es existiert ein Gott« unentscheidbar sei, sondern dass jede religiöse Aussage oder Rede von Gott nichtssagend und sinnlos ist. Damit wird die bisherige Kritik am ontotheologischen Gottesbeweis, die den Übergang von der logischen zur ontologischen Ordnung für illegitim hält, radikalisiert: Wenn es keinen auf bestimmte Weise kohärent konstruierbaren Begriff Gottes gibt, kann die Existenz eines solchen Gottes weder behauptet noch bestritten werden. Der sprachanalytische Radikalismus ist heute im Rahmen der analytischen Philosophie insofern gemäßigt, als man vielfach den Wahrheitsanspruch der religiösen Rede von Gott für diskutabel, ja sogar legitimierbar und begründet hält<sup>240</sup> und atheistischerseits zugesteht, dass es nach wie vor gute Gründe

239 Vgl. K.-D. ULKE, *Agnostisches Denken im Viktorianischen England*, 4.12: *Die Entstehung des Terminus »Agnostiker«*, 178 ff.

240 Als Beispiel wäre hier das bahnbrechende Werk von I. U. DALFERTH anzuführen: *Religiöse Rede von Gott*.



für Gottes Existenz gebe. Diese können mehr gegen oder mehr für die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes sprechen. So hält *R. Swinburne* (\*1934) die Hypothese, dass ein Gott existiere, für *höchstwahrscheinlich*, wohingegen *J. L. Mackie* (1917–1981) diese Hypothese so zu entkräften sucht, dass sein Atheismus gleichfalls hypothetisch und agnostisch bleibt.<sup>241</sup>

Als skeptisch einzustufen ist auch der Rechtsphilosoph und Ethiker *Norbert Hoerster* (\*1937).<sup>242</sup> Er hält die Frage nach der Existenz eines monotheistisch verstandenen Gottes zwar für rational diskutabel, aber unvereinbar mit dem natürlichen und moralischen Weltübel. Bekannte agnostische Argumentationsweisen pro und contra Atheismus findet man auch beim kanadischen Philosophen *Kai Nielsen* (\*1926)<sup>243</sup> unpolemisch zusammengeführt. Eine Sonderstellung nimmt *Winfried Schröder* (1925–2005) sowohl durch seine äußerst solide und kenntnisreiche historisch-kritische Erforschung der Ursprünge des europäischen Atheismus als auch durch seine Rehabilitierungsbestrebungen des Agnostizismus ein.

Eine einflussreiche radikal empiristische, auf einen eher kategorischen Agnostizismus hinauslaufende Geschichtsphilosophie finden wir im klassischen Positivismus, der sich in seinen neopositivistischen Varianten besonders mit materialistischen und evolutionsbiologischen Atheismen verbinden konnte, wenngleich diese mit agnostischen Prämissen arbeiten. Er wurde von *Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon* (1760–1825) vorbereitet und durch dessen vormaligen Mitarbeiter *Auguste Comte* (1798–1857) weiter entfaltet. Sein radikaler Atheismus war in den Anfängen zunächst überdeckt durch die »Religion der Menschheit«: Die Menschheit wird als das höchste Wesen sogar in Kulttempeln und durch Kulthandlungen verehrt, nicht ohne apostolisch-missionarisches Sendungsbewusstsein für die ganze Welt. Comte erwartete sich über die von ihm gegründete Gesellschaft für Positivismus die rasche Ausbreitung dieser modernen Universalreligion. Die relativ stärkste Ausbreitung fand sie in Brasilien, wo der Wahlspruch »Ordnung und Fortschritt«, die grüne Farbe der Landesflagge sowie Kultgebäude bis heute von diesem Einfluss zeugen.

Comte ist nicht durch seine ‚atheistische Religion‘, sondern durch das 1822 konzipierte »Drei-Stadien-Gesetz« richtungsweisend geworden: Jedes Individuum und die Menschheit insgesamt durchlaufen nacheinander in ihrer geistigen Entwicklung notwendig drei Stadien: das *theologisch fiktive*, das die Phänomene aus überna-

241 R. SWINBURNE, *Die Existenz Gottes* (1979); J.L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes* (1982).

242 N. HOERSTER, *Die Frage nach Gott*.

243 K. NIELSEN, *Atheism and Philosophy*.

türlichen Willenskräften erklärt und sich in Fetischismus, Poly- und Monotheismus gliedert, das *metaphysisch abstrakte*, das als Zwischenstadium eine auflösende Abart des ersten darstellt und anstelle der Götter abstrakte Wesenheiten erdichtet, und das *positiv reale*, das auf die Erkenntnis der Erst- und Endursachen verzichtet und dafür die bewunderungswürdigen Gesetze der Natur, d. h. konstante funktionale Relationen zwischen den Phänomenen, durch Beobachtung erforscht.

Dem Dreistadiengesetz und seinen abgewandelten Formen<sup>244</sup> liegt die Idee eines vom Menschen selbst geleisteten Fortschritts zum Besseren (Emanzipation von Zwängen der Natur und Gesellschaft) durch Naturwissenschaften und aufgeklärtes Denken zugrunde. Diese Idee entpuppte sich allmählich zu einem radikalen Agnostizismus mit szientistischen Ambitionen. Der Mensch als Gegenstand der Einzelwissenschaften ist *nur* naturhistorisch-evolutiv, psychologisch, soziologisch, biologisch u. Ä. zu begreifen. Von der vormaligen ‚Göttlichkeit der Menschheit‘ bleibt da freilich wenig zu sehen übrig. In der Wendung vom »logischen« zum »sprachanalytischen Positivismus« beschränkt sich Philosophie in ihrem Geltungsbereich auf wissenschaftstheoretische Funktionen wie die Klärung und methodische Rekonstruktion fachwissenschaftlich-empirischer Aussagen und Grundbegriffe. Der *Szientismus*, der (entsprechend dem engl. *science* im geläufigeren Sinne von Naturwissenschaft) nur naturwissenschaftliche Methoden und Erkenntnis zulässt, ist heute von globaler Geltung. Verkannt wird meist, dass der Szientismus keine fachwissenschaftlich begründete und begründbare Theorie, sondern eine philosophische Ideologie bzw. weltanschauliche Haltung und Perspektivierung der Fachwissenschaften darstellt und dass er erst unter Wahrung von agnostischen Prämissen und Systemkonsistenz einen agnostischen Atheismus impliziert.

Zum agnostischen Atheismus gehört es keineswegs, dass er notwendig positivistisch-szientistische Züge trägt. Er kann auch entschieden antipositivistisch und antiszientistisch eingestellt sein wie zum Beispiel bei *Jürgen Habermas* (\*1929). Problematisch erscheint dessen Zuordnung zu einem der Atheismus-Typen. Man könnte ihn als antinaturalistischen Denker dem humanistischen Atheismus zuordnen, wenn er sich nicht selbst als Agnostiker bezeichnen würde. Er charakterisiert sein Vorgehen in der praktischen Philosophie als auf einen »methodischen Atheismus« gegründet, der nicht nur als Arbeitsanweisung zur Erstellung einer theologiefreien Fachwissenschaft fungiert, beispielsweise einer kommunikativen Soziologie, sondern auch im Verhältnis zur Religion und (ihrer) Theologie philosophisch ambi-

244 Beispielsweise bei S. FREUD; siehe dazu vom VERF., *UEpS*, Bd. 1: *Die Religion innerhalb der Grenzen von Freuds Rezeption der positivistischen Geschichtsphilosophie*, 368–373.

tioniert ist.<sup>245</sup> Sein Denken will postmetaphysisch verstanden werden und verzichtet daher methodisch »auf ontologische Aussagen über die Verfassung des Seienden im Ganzen«. Doch das geschieht ausdrücklich »unter agnostischen Prämissen«<sup>246</sup>. »Postmetaphysisch‘ nicht nur in einem methodischen, Verfahren und Denkmittel betreffenden, sondern substantiellen Sinne« nennt er »agnostische Positionen, die zwischen Glauben [Fideismus] und Wissen strikt unterscheiden«<sup>247</sup>. Sein Denken ist also nicht einfach *methodisch-atheistisch*<sup>248</sup>, sondern vielmehr *methodisch-agnostizistisch*. Gehört doch die schon oben (im 1. Hauptteil) ausführlich problematisierte strikte »Grenzziehung« unter Enthaltung »des Urteils über religiöse Wahrheiten« traditionsgemäß und so auch bei Habermas zur agnostischen Position.<sup>249</sup>

Auch seine Religionskritik ist pointiert nicht antitheologisch, sondern exklusiv humanistisch motiviert und folgt der von *Hegel* eröffneten Traditionslinie über die Linkshegelianer u. a., welche Religion (ihrem »unbedingten Sinn« nach) in die Philosophie aufheben, transformieren bzw. zu »retten« versuchen.<sup>250</sup> Das Verhalten seines nachmetaphysischen Denkens zur Religion ist indes differenziert, da es »lernbereit und agnostisch zugleich«<sup>251</sup> zu sein sucht. Es zehrt auf der einen Seite, für die praktische Philosophie respektvoll-pazifizierend, vom semantischen Potenzial und von normativen Gehalten der (Welt-)Religionen, wenn es eine religionsfreie rationale Begründung der Sozialethik im Rahmen eines demokratisch aufgeklärten Commonsense fordert. Auf der anderen Seite wendet es »sich gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft«<sup>252</sup>. Gemeint sind für die Selbsteutung des Menschen relevante Aussagen aus Naturwissenschaften, die durch Grenzverwischung zu einem naturwissenschaftlichen Weltbild synthetisiert werden, also ein *positivistischer* Szientismus, der zugleich ein *Naturalismus* ist und methodisch »moralische, rechtliche und evaluative Aussagen nicht weniger als religiöse« entwertet.<sup>253</sup>

245 J. HABERMAS, *Texte und Kontexte, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, 127–156.

246 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion: Religion in der Öffentlichkeit*, 119–154, hier 147.

247 A. a. O., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, 216–257, hier 254f.

248 Im obigen Sinne (1. Hauptteil, Kap. 1, 1.2).

249 J. HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit*, 147.

250 J. HABERMAS, *Texte und Kontexte, Zu Max Horkheimers Satz: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel*, 110–126, sowie a. a. O., *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, 129, 135.

251 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion: Religion in der Öffentlichkeit*, 149.

252 A. a. O., 147.

253 Ebd.

### 2.6.2 *Atheistischer Materialismus und Naturalismus*

Materialismus und Atheismus besagen philosophiegeschichtlich keineswegs dasselbe, da beispielsweise der katholische Priester und Propst *Pierre Gassendi* (1592–1655) unter Rezeption des antiken Atomismus einen Materialismus mit dem christlichen Theismus für vereinbar gehalten hat. Demgegenüber geht es hier um einen radikalen theoretischen Atheismus, der sich auf eine materialistische bzw. naturalistische Grundlage beruft, wobei die Art dieser Grundlegung außerordentlich unterschiedlich sein kann: Rechtfertigt der Atheismus sich aus einer solchen Grundlage oder rechtfertigt er diese? Oder verfährt diese Grundlegung zirkulär, wie es bei Meslier den Anschein hat? Fragen, die monografisch zu behandeln wären und hier offenbleiben müssen.

Am Beginn der Entwicklung dieses in der philosophisch-weltanschaulichen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts neuen Atheismus stehen zunächst massive *materialistische* Tendenzen der französischen Aufklärung. Genannt seien nur *Julien Offray de La Mettrie* (1709–1751)<sup>254</sup>, *Denis Diderot* (1713–1784),<sup>255</sup> *Claude Adrien Helvétius* (1715–1771), *d'Alembert* (= Jean le Rond; 1717–1783), der literarisch besonders produktive *Paul-Henri Thiry Baron d'Holbach* (1723–1789), der »von der Historiographie des Atheismus zumeist als dessen paradigmatische Gestalt angesehen wird«; tatsächlich jedoch ist sein Werk nur »Erbe und Synthese älterer, bis ins 17. Jahrhundert zurückreichender Versuche, die philosophische Theologie zu destruieren und Gegenentwürfe an ihre Stelle zu setzen«<sup>256</sup>. Als atheistische Materialisten der Spätaufklärung seien noch Holbachs Sekretär *Jacques-André Naigeon* (1738–1810) und der Mediziner *Pierre-Jean-Georges Cabanis* (1757–1808) genannt.

Die materialistische Richtung fand im Deutschland des 19. Jahrhunderts ihre eigenständige Fortsetzung durch den – von *Marx*<sup>257</sup> so genannten – »Vulgärmaterialismus« mit *Karl Vögt* (1817–1895), *Jakob Moleschott* (1822–1893) und *Ludwig Büch-*

254 Wirkungsgeschichtlich einflussreich war sein Hauptwerk »*L'homme machine*« (1745). LA METTRIE wurde von FRIEDRICH II. als Lektor an die Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften berufen. Mit der Entwicklung der Physik und Technologie des Materiellen (Stoff, Masse, Kraft, Kraftfelder, Energie usw.) veränderte sich jeweils die materialistische Perspektive in ihrem Erklärungswert.

255 Jesuitenschüler, der sich zunächst zum *Deismus* hinwandte – die Unterscheidung von Deismus (Gottesglaube ohne Offenbarung) und Theismus stammt von ihm. Ab ca. 1749 vertrat er einen atheistischen Materialismus. Er war der Begründer und Leiter der französischen Enzyklopädie.

256 W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 87; vgl. hier die zahlreichen kritischen Repliken zur angeblichen Originalität D'HOLBACHS.

257 Dessen Atheismus erscheint mir nicht primär materialistisch, sondern postulatorisch-humanistisch motiviert. Siehe dazu ausführlicher 2. Halbbd., 2. Kap., II, 3.

mer (1824–1899), den Gründer des Deutschen Freidenkerbundes. Ihr Atheismus war kein wissenschaftlicher, sondern eine weltanschauliche Extrapolation wissenschaftlicher Ergebnisse aus Chemie, Geologie, Physiologie und Zoologie und bekam Verstärkung durch den weltanschaulichen Darwinismus, der sich in die Alternative ‚Schöpfung oder Entwicklung‘ verstrickt sah, wobei man damals Schöpfung mit Unveränderlichkeit der Arten (Artkonstanz) identifizierte.

Mit den neueren biologischen Evolutionsmodellen erweitern sich die Fragestellungen, ausgehend von der Bio- und Anthropogenese und über sie hinausgehend in Richtung Geo- und Kosmogense, deren Antworten zu einem ‚naturwissenschaftlichen Weltbild‘ synthetisiert wurden. Terminologisch scheint mir heute der weltanschauliche Naturalismus gegenüber dem weltanschaulichen Materialismus oder gar Physikalismus der weitere Begriff zu sein. Er ist vom jeweiligen (reduktionistischen) Naturverständnis abhängig. Man unterscheidet daher materialistische, biologische, gehirnpfysiologische, metaphysische, antimetaphysische u. a. Naturalismen. Auch hier geht es um typisch radikalatheistische Vertreter dieser Richtungen. Typisch für diese ist nicht so sehr der *evolutionistische Naturalismus* des sich vom Materialismus absetzenden *Ernst Haeckel* (1834–1919), da er eher einem physiomonistischen Pantheismus zuneigte.<sup>258</sup> Eher gehört hierher der »evolutionäre Humanismus« bzw. »Transhumanismus« von *Julian Sorell Huxley* (1887–1975), für den die Existenz des menschlichen Geistes »ein grundlegendes Geheimnis bleibt«<sup>259</sup> und der Mensch selbst seine Ziele bestimmt und so sein Schicksal psychosozialer Evolution erfüllt.<sup>260</sup> Implizit radikal-atheistisch und naturalistisch ist jedoch die These *Jacques Lucien Monods* (1910–1976; Mitbegründer der Molekularbiologie) vom absoluten Zufall als dem letzten Erklärungsgrund der komplexen Planmäßigkeiten (Teleonomien) der belebten Welt.

Hervorgehoben sei die ausgezeichnete Einführung in den Atheismus des norwegischen Philosophen *Finngeir Hiorth* (1928–2012), der das Verhältnis von Atheismus und Naturalismus auf den Punkt bringt. Er geht von der Annahme aus: »Alles was besteht, ist Teil der Natur oder ein Erzeugnis der Natur oder die Natur selber.« Diese philosophische Hypothese schließt einen die Natur transzendierenden Glauben (Gott oder Götter) aus und damit einen Atheismus ein.<sup>261</sup> Ist dieses Leben das

258 Vgl. B. KLEEBERG, THEOPHYSIS. *Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen*, Kap. 8: *Evolutionärer Pantheismus*, 244–257.

259 J.S. HUXLEY, *Ich sehe den zukünftigen Menschen*, 43.

260 HUXLEY umschreibt a. a. O., 80, den Atheismus als Implikation seines universalen Evolutionismus: »Im stammesgeschichtlichen Gedankengebäude ist weder Bedarf noch Raum für das Übernatürliche (Supernaturale). Die Erde ist nicht geschaffen worden, sie entwickelt sich.«

261 H. FINNGEIR, *Atheismus – genau betrachtet. Eine Einführung*, 7.

einzigste, das wir haben, dann ist eine optimal sinnvolle Lebensgestaltung (atheistische Moral, Ethik) wichtig. Wie sich AtheistInnen und religiöse Menschen zueinander zu verhalten haben, scheint mir direkt nirgends thematisiert.

Absichtlich aufsehenerregend ist demgegenüber der neue, teils missionarische und sich rapid organisierende Antitheismus, dem es im Horizont des naturalistischen Weltverständnisses wissenschaftlich um die Entzauberung der toxisch und gewalttätig empfundenen Religionen geht. Ihre für Durchschnittsmenschen das Leben stützenden Funktionen werden nicht bestritten, aber sie wirken dennoch auf Verstand und Moral vernebelnd und gewaltsam lebensbedrohlich. Diese Wirkungen der Religionen sind zu minimieren bzw. sind sie aus dem Evolutionsprozess auszuschalten. Zu den wichtigsten Apologeten dieser naturalistischen Weltanschauung gehören der Ethologe und Evolutionsbiologe *Clinton Richard Dawkins* (\*1941),<sup>262</sup> der Philosoph *Daniel C. Dennett* (\*1942)<sup>263</sup> und der entschieden antiatheistische Journalist und Mitstreiter Dawkins *Christopher Hitchens* (1949–2011).<sup>264</sup> Eine psychologisierende Facette des evolutionsbiologisch untermauerten Atheismus ist der gehirnpfysiologische Atheismus. So versucht *Pascal Boyer*,<sup>265</sup> Religion als eine natürliche Funktionsweise des Gehirns, und zwar als eine defekte Adaptionsstrategie sozialer Intelligenz, zu erklären.

Zum besseren Verständnis dieser sich global ausbreitenden Bewegung muss ihre angloamerikanische Herkunft beachtet werden, die ihr auch Dennett attestiert. Im Vergleich zu Europa fällt ihm auf: »Die USA kennen keine etablierte Kirche – wie etwa die Church of England. Stattdessen gibt es einen richtigen Markt für Religionen. Deshalb sind die Religionen hier auch so kräftig. Sie wetteifern alle um Gefolgschaft. Gerade die Mega-Kirchen ähneln eher einem Disneyland als einer Kirche. Sie sind so gebaut, dass sie attraktive Antworten auf menschliche Sehnsüchte

262 C. R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*. »Delusion« im Originaltitel ist auch Täuschung, Verblendung, Wahnvorstellung, genauer aber: das Beharren auf entlarvten, aber weiter angewandten Illusionen oder Täuschungen. Über der Auseinandersetzung mit DAWKINS' atheistischer Weltanschauung sollte man die Fragwürdigkeit seines verhaltensbiologischen Gegenentwurfs nicht übersehen, wonach wir die Vehikel egoistischer Gene sind: »Sie sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist; und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz.« (*Das egoistische Gen*, 24) Vgl. dagegen u. a. G. HÜTHER, *Die Evolution der Liebe. Was Darwin bereits abnte und die Darwinisten nicht wahrhaben wollen*; F. DE WAAL, *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*.

263 D. C. DENNETT, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen* [in der Evolution].

264 C. HITCHEN, *Der Herr ist kein Hirte. Wie die Religion die Welt vergiftet*. Der Originaltitel »*God is Not Great*« lässt das von fundamentalistisch aufgeheizten Massen gebrüllte »Allah u Akbar!« assoziieren.

265 P. BOYER, *Und Mensch schuf Gott*.

haben. Und sie eliminieren alles, was Marktanteile kostet.«<sup>266</sup> Entstellungen der Religion unter dem Sog marktwirtschaftlicher Entgrenzung neokapitalistischer Ökonomie machen (leider zu häufig auf gleichem Niveau verbleibende) kritische Reaktionen, ja Hassbotschaften vieler ‚Naturisten‘ verständlich. Indes müsste es einen auch nachdenklich stimmen, dass die angeprangerten ‚Kriminalgeschichten‘ der Religionen in kurzer Zeit durch die militant atheistischen, antiklerikalen und antireligiösen Großexperimente staatspolitisch organisierter Repression gegenüber Angehörigen von Religionsgemeinschaften (und nicht nur ihnen) in Europa und Asien menschenverachtende Gegenstücke gefunden haben.

Der *marxistisch materialistische Atheismus* ist heute seit dem Zusammenbruch fast aller Staaten mit offiziell verordneter marxistischer Weltanschauung sowie im Vergleich mit der Vielgestaltigkeit der älteren marxistischen Bewegungen<sup>267</sup> mit den nur bescheiden wiedererwachenden neueren Marxismen kaum von großer Bedeutung. Überholt scheint der *Dialektische Materialismus* (= Diamat) zu sein, der erst im vergangenen Jahrhundert zur verbindlichen Ideologie der marxistisch-leninistischen Parteien wurde. Unter einseitiger Marx-Rezeption wurde er von *Friedrich Engels* (1820–1895) ausgebaut und vom besonders religionsfeindlichen *Wladimir Iljitsch Lenin* (*Uljanow*) (1870–1924) zementiert. Im Diamat wurden verschiedenste materialistische und technologisch-szientistische Motive zu einer kosmologisch-materialistischen Weltanschauung verbunden. Seine Erklärung der menschlichen Geschichte als durch objektive Gesetzmäßigkeiten (der Ökonomie) bedingten naturgeschichtlichen Prozess innerhalb des materiellen Gesamtgeschehens der Welt (= *historischer Materialismus*) sowie die notwendige Aufgabe der Selbstherstellung des Menschen, dem nunmehr alles Seiende als Material (Rohstoff) für die Arbeit erscheint, suggerieren einen *kategorischen* Atheismus, der dem organisierten Kampf gegen die Religion dienen sollte. Zahlreiche Vertreter eines theoretischen Diamat-Atheismus<sup>268</sup> gab es besonders an den ab 1954 (erst in der Zeit nach dem Tode *Josef Stalins!*) errichteten Lehrstühlen für »wissenschaftlichen Atheismus« bis zum Ende der Sowjetunion. Hervorgehoben seien noch Vertreter des Diamat-Atheismus in Ostdeutschland:<sup>269</sup> der Historiker des Atheismus *Hermann Ley* (1911–1990) sowie *Olof Klobr* (\*1927), der kurz den einzigen Lehrstuhl für »wissenschaftlichen Atheismus« in der DDR

266 D. C. DENNETT, *Let there be Brights*, 10.

267 Vgl. das dreibändige Werk L. KOLAKOWSKI, *Die Hauptströmungen des Marxismus*.

268 Verwiesen sei nur auf F. SKODA, *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*; Literatur bei GUSTAV A. WETTER, *Der sowjetrussische Atheismus*.

269 Zur Literatur über Atheismus in der DDR vgl. M. LAUERMANN, *Der Atheismus – das ungeliebte Stiefkind der DDR-Philosophie*.

an der Universität in Jena innehatte und sich wie auch *Hans Lutter* (1928–2009)<sup>270</sup> im christlich-marxistischen Dialog engagierte.

Der Typus des materialistischen und naturalistischen Atheismus ist meist *kategorisch-doktrinär*, d. h. man hält die Nichtexistenz Gottes aufgrund der materialistischen oder naturalistischen Voraussetzungen für unbedingt beweisbar. Kaum zu unterschätzen sind wirkungsgeschichtlich seine vulgarisierten Weltanschauungsreste sowie die pädagogischen und propagandistischen Folgen durch seine den Religionen gegenüber eingenommene Haltung, die sich von repressiver Toleranz weg zur gesellschaftlichen Diskriminierung und hin zu aktiver Unterdrückungspolitik bewegt.

Von diesem weltanschaulich-doktrinären Rahmen hebt sich die bizarre Variante eines niveauvollen Naturalismus mit teils verhaltener und teils offener atheistischer Implikation ab. Diese bietet *Peter Sloterdijks* (\*1947) grandiose psychohistorische Mega-Erzählung; er versetzt mit gnostischer Hintergründigkeit<sup>271</sup> den Anfang unseres Daseins (die Eröffnung des das Ende umgreifenden Ganzen) an dessen Beginn in den Mutterleib,<sup>272</sup> wo er einen paradiesischen Zustand annimmt, dem notwendig der perinatale Höllensturz in eine Welt mit Arbeit, Kampf, Zerstreung, Nötigung folgt. In diesem Sinne lässt er unsere Existenz zwei-einig ihren ‚Anfang‘ nehmen, und zwar nicht in pränataler ‚Dual-Union‘ von Kind und Mutter wie *Gustav H. Graber*<sup>273</sup>, sondern gemeinsam mit dem nährenden Mutterkuchen, der Plazenta, die zugleich als Organ der Mutter und als Organ des Kindes gilt, jedoch für es unmittelbar sich aus dem Keim und nur vermittelt aus der Mutter entwickelt. Fetales Leben ist so in der Fruchtblase »von Anfang an eine dyadische Union«, das Bewohnen eines für beide ‚Teile‘ offenen *seelischen* Erlebnisraumes, »atmosphärische Zweieinig-

270 Er begründete und begleitete als verantwortlicher Redakteur 1990–2004 die Zeitschrift »Berliner« bzw. »Neue Dialog-Hefte. Die Zeitschrift für den christlich-marxistischen Dialog«.

271 Vgl. auch P. SLOTERDIJK/T. MACHO (Hg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch zur Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*; DERS., *Selbstversuch*, 64 f. Die gnostische Tradition »ist Hermeneutik der Fehlgeburt in eine für Menschen ungeeignete Welt«. Sloterdijk entwickelt »eine Analytik des Zur-Welt-Kommens« (65) des Menschen als einem adventischen Tier. »Menschen sind Tiere, die im Kommen sind, Ankunftstiere.« (Ebd.)

272 Die Pränatalperiode ist für SLOTERDIJK nicht bloß der Beginn des menschlichen Leben – worunter ich die *Ersterscheinung* der Ontogenese des Mensch-sein-Könnens, das bereits als Ganzes, die Lebensalter Umgreifendes und Einbehaltendes *angefangen* hat zu sein, verstehe, und zwar so, dass alle weiteren Lebensalter ihre *Eigenart*, ihren *eigenen* Sinn besitzen würden und dass sie auf je ihre Weise das *eine* Mensch-Sein in seiner Anfänglichkeit darstellten und enthüllten –, sondern durch die Gleichsetzung von Beginn und Anfang, von Genese und Bedeutung, ist ihm das erste Lebensalter mit dem Daseinswechsel der Geburt der Verstehensgrund für das menschliche Sein schlechthin, das alle nachfolgenden Lebensalter vorausbahnt, bestimmt und durchwaltet.

273 Vgl. vom VERF. (2005), *Der personale Aspekt im Individuationsprozeß: Versuch einer Würdigung des Anliegens von Gustav Hans Graber*.



keit«, die erlebend aufeinander bezogen und ineinander gelöst ist.<sup>274</sup> Damit ist das Sloterdijk leitende Seins- und Lebensverständnis grundlegend: *Sein* ist nicht in (skotistischer) Neutralität zu verstehen, sondern sphärisch-geometrische Räumlichkeit, sphärenbildendes Leben, Wosein, welches *Dasein* konstituiert. Sphären bilden »geteilte Räume, die durch gemeinsames Einwohnen in ihnen aufgespannt werden«<sup>275</sup>. Daher bildet nicht vereinsamte Individualität, sondern das uranfängliche »Sein-in-Sphären« unser symbiotisches Grundverhältnis. Wir sind demnach in uns aufgegangenen Räumen *da*, weil uns durch Einwohnung »Form, Inhalt, Ausdehnung und relative Dauer« gegeben ist.<sup>276</sup>

*Sloterdijk* erblickt nun dieses (offenkundig vaterlose) Grundverhältnis mit einer Prävalenz für die Position des Kindes: Es wohnt »*in utero* [in der Fruchtblase] nicht unmittelbar zur Mutter [...], sondern zusammen mit dem plazentalen Double in einer Zwischenwelt eigenen Rechts«<sup>277</sup> und befindet sich bei geschlossenen Augen im unmäßigen Glück, das nirgendwo und nirgendwann von Dauer sein kann, da »die zweieinige Blase zum Aufplatzen verurteilt« ist.<sup>278</sup> Solche Blasen leben als symbiotische Räume vom Anfang an auf ihre Selbstzerstörung hin ausgerichtet und tragen die Urkatastrophe nachgeburtlicher Vereinzelung in sich.<sup>279</sup> Das geburtliche Ankommen in der Welt ist dann seinem Wesen nach »Umsetzung des Selbst vom Mutterschoß zum [global bergend-entbergenden] Weltschoß«<sup>280</sup>. Die Modalitäten des Aufplatzens der zwei-einigen ‚Blasen‘ tragen die Bedingungen der Kultur- und damit auch Religionsgeschichte in sich. Im Blick auf die Psychohistorie des paradiesisch pränatalen »Glücksraum[es]«, in dem der postnatale Kosmos der Sphären gründet, wird gesagt: »Was [hier] Gott war, vereinsamt [postnatal] zu einem überweltlichen Pol. Er überlebt, wie er kann«, eine fern der ehemaligen pränatalen Wohnadresse versprengte Heilssuche in »Phantasmen von der wiederhergestellten Dyade«<sup>281</sup>.

In der Folge bestimmen die Blasen als »mikrosphärische Einheiten«<sup>282</sup> nicht nur die individuellen Lebensgeschichten, sondern alle soziokulturellen, makrosphärischen Phänomene der Menschheitsgeschichte wie Kunst, Politik, Wissenschaft und

274 P. SLOTERDIJK, *Sphären*, Bd. 1: *Blasen*, 42.

275 A. a. O., Bd. 2: *Globen*, 1011.

276 A. a. O., Bd. 1: *Blasen*, 46.

277 A. a. O., 392, Anm. 161.

278 A. a. O., 52.

279 Vgl. a. a. O., 45–53.

280 P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, 66, Anm. 9.

281 P. SLOTERDIJK, *Sphären*, Bd. 1: *Blasen*, 52 f.

282 A. a. O., 63.

besonders die Religion.<sup>283</sup> Metaphysisches Denken imaginierte und meditierte das Weltganze sphärisch in selbstbergenden Globenbildungen, in der alteuropäischen Weltkugel und in der graeco-judäo-christlichen Licht- und Gotteskugel.<sup>284</sup> Diese beiden Totalitäten, die geozentrische und die theozentrische, sind gegensätzlich gebaut: heteropoietisch-demiurgisch und autopoietisch-emanativ. Trotz aller Vereinigungskonzepte sind sie miteinander nicht kompatibel. Darum endet mit dem Eintritt der Unendlichkeitsvorstellung der Ausdehnung in die Globen der Urstreit dieser Zwillinge wie durch ein neues Geburtstrauma im Nihilismus. Mit solchem Verlust bergender und Haltgebender kosmischer Peripherie der Globen brechen Metaphysik und Religion, das bergende Immunsystem des verletzlichen Menschen, zusammen. Gehört nach Sloterdijk Gewalt, Gottes Zorn und Eifer, *intrinsisch* zur Religion, so gilt es das religiöse Potenzial der Gotteseiferer, aber auch der aufgeklärt-atheistischen Gegen- und Nacheiferer säkular zu zivilisieren.<sup>285</sup>

### 2.6.3 Humanistischer und anthropozentrischer Atheismus

Die dritte Richtung des positiv theoretischen Atheismus kann mit *Max Scheler »postulatorischer Atheismus des Ernstes und der Verantwortung«* genannt werden.<sup>286</sup> Das besagt nach Scheler unter Hinweis auf *Nicolai Hartmanns* Wertethik: »Es möchte vielleicht sein, daß es im theoretischen Sinne etwas wie einen Weltgrund, ein *Ens a se* gäbe – sei dieses X theistisch oder pantheistisch, rational oder irrational –, jedenfalls wissen wir nichts davon. Aber ganz unabhängig von Wissen und Nichtwissen ist ausschlaggebend: Ein Gott *darf* und *soll* nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe – um des Sinnes vom Dasein des Menschen willen.«

Beim postulativen Atheismus haben wir es in der Hauptsache mit einem radikal-kritischen Gegenentwurf zum »postulativen Theismus« *Kants* zu tun. Dessen vernichtende Kritik der Rationaltheologie samt ihren Gottesbeweisen im Rahmen theoretisch-spekulativer Vernunft war aufsehenerregend, wurde vielfach

283 A. a. O., 68: »Die Sphärentheorie ist ein morphologisches Werkzeug, das es erlaubt, den Exodus des Menschenwesens aus der primitiven Symbiose zum welthistorischen Handeln in Reichen und Globalsystemen als nahezu kohärente Extraversionsgeschichte nachzuvollziehen; sie rekonstruiert das Phänomen Hochkultur als den Roman der Sphären-Übertragung vom intimen Minimum, der [in sich] dualen Blase, zum imperialen Maximum, das als monadischer Rundkosmos vorzustellen war.«

284 Vgl. dazu besonders Kap. 5: *Deus sive sphaera oder: Das explodierende All-Eine*, bei P. SLOTERDIJK, *Sphären II: Globen*.

285 Vgl. dazu P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, und DERS., *Gottes Eifer*.

286 VON M. SCHELER (1926), *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Philosophische Weltanschauung. Mensch und Geschichte*, 142 f.

als geleistet anerkannt und diskussionslos vorausgesetzt. Kants Rettungsversuch der Vernunftidee ‚Gott‘ im Rahmen der Grundlegung der Sitten, welche den der Idee entsprechenden Gegenstand zum »allgemeingültigen Postulat« praktischer Vernunft erhebt, wurde in der Folge gerade unter Rezeption der von Kant dargelegten autonomen Moral selbstbestimmter Freiheit für problematisch, ja für moralisch untragbar gehalten, sodass der postulatorische Theismus, um der Wahrung der Würde des Menschen willen, ins atheistische Gegenteil umschlagen musste.

Quellenkritisch gesehen, beginnt der postulatorische Atheismus eher selten unter direkter Bezugnahme auf Kant, sondern setzt sich in breiter Front kritisch mit der Geistphilosophie des Deutschen Idealismus, besonders mit *Fichtes* Philosophie der Freiheit und *Hegels* Aufhebung der Religion in Philosophie, auseinander. Eine klärende Schlüsselrolle spielt hier (der übrigens in seiner Frühzeit auch Kant zugeneigte) *David Friedrich Strauß* (1808–1874). Er verweist in einer Verteidigungsschrift seines *Leben Jesu* 1835/36 auf drei »verschiedene Richtungen innerhalb der *Hegelschen* Schule in Betreff der Christologie«<sup>287</sup>: Die Idee der gottmenschlichen Natur Jesu sei in einem einzelnen Menschen entweder geschichtlich oder nur teilweise geschichtlich oder überhaupt nicht geschichtlich. Zur Benennung dieser drei Richtungen nahm er die Sitzordnung der verfassunggebenden französischen Nationalversammlung von 1789 mit Rechten, Zentrum und Linken zum Vorbild. Danach konnte man, je nach theistischer oder atheistischer Auslegung der Religionsphilosophie Hegels, die Hegel konservierenden theistischen Althegeleaner für ideologisch ‚Rechte‘ halten und im Gegensatz dazu die jungen Schüler Hegels, die Hegel

287 D. F. STRAUSS (1837), *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3. Heft, 95 ff., 120 ff., 126. Die Fragwürdigkeit der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes wird hier (tendenziell) auf die Frage nach der Verwirklichung der Idee (des Allgemeinen, des Gattungswesens) im Menschen sowie des Verhältnisses der individuellen Existenz zum gesellschaftlichen Menschen (zur Menschheit) reduziert: also von außerhalb der Geschichte her sowie in geschichtlichen Zusammenhängen situiert. Noch ist bei STRAUSS die Idee und sind nicht nur die Individuen das Subjekt der Geschichte. Es stellt sich von da her die Frage, wie die Idealgestalt des durch das religiöse Gefühl (SCHLEIERMACHER) postulierten vollkommenen Menschen zum wirklichen geschichtlichen Christus steht. Für STRAUSS kommt ein Einzelexemplar nicht in Frage, das geschichtlich die Fülle einer Idee realisiert. Die Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen ist ihm nur möglich in allen Menschen, die verschieden und unvollkommen sind und die einander zum Ganzen (Wahren) ergänzen. Er bestreitet, dass die Idee des vollkommenen Menschen nicht im faktischen Christus »vollkommen« und in anderen Menschen »bloß unvollkommen verwirklicht« sein kann, denn »nur das ist mir ein Ausschütten der ganzen Fülle der Idee in Ein Individuum und ein Geizen gegen die übrigen, was sich der Art, wie die Idee sich sonst verwirklicht, nämlich bei aller Verschiedenheit der Ausstattung der Individuen doch so [ausbreitet], daß jedes auch wieder der Ergänzung durch andere bedarf [...]«. (3. Heft, 119) Zum christologischen Ursprung des nachhegelschen Menschen- und Gattungsbegriffes vgl. M. REDING, *Der politische Atheismus*, 96–105.

nicht mehr unmittelbar zum Lehrer hatten (wie Strauß selbst), als »Junghegelianer«, »Linke« oder »Linkshegelianer« bezeichnen.

Aber nicht alle Linkshegelianer waren atheistische Religionskritiker, es gab unter ihnen auch religiöse Denker wie *August Cieszkowski*, *Moses Heß* und *Søren Kierkegaard*. Das sie Verbindende war das kritisch-revolutionäre Anliegen einer *praktischen Verwirklichung der Philosophie* Hegels: »Man müsse [...] die Wirklichkeit *in der Tat* zur Vernunft bringen, durch die methodische Negation des Bestehenden.«<sup>288</sup> Unter den atheistischen Linkshegelianern ragen heraus:<sup>289</sup> der (spätere) *David Friedrich Strauß*, *Ludwig Feuerbach* (1804–1872), *Bruno Bauer* (1809–1882), *Max Stirner* (1806–1856), *Karl Marx* (1818–1883) und auch *Michael A. Bakunin* (1814–1876)<sup>290</sup>. Ihnen war der postulatorische Theismus Kants als tragender Hintergrund des neuen Idealismus mehr oder weniger präsent. Direkt auf Kant führten bei ihnen wichtige, aber meist nur gelegentliche Hinweise. Da auf die radikalatheistische Kritik am Deutschen Idealismus (besonders Hegel) noch ausführlicher eingegangen wird, sei vorerst nur der für das sachliche Verständnis des postulatorischen Atheismus erhellende *Grundgedanke des postulatorischen Theismus* Kants vergegenwärtigt, und zwar unter Hervorhebung einiger Probleme und unaufgelöster Spannungen, die zu Bruchstellen im System werden und in atheistischer Rezeption Widerspruch hervorrufen konnten.

288 K. LÖWITZ, *Die Hegelsche Linke*: Einleitung, 7–38, hier 15; dazu ausführlicher DERS., *Von Hegel zu Nietzsche*; J. MADER, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*.

289 Der Soziologe W. ESSBACH widmet in *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* ein Kapitel den Junghegelianern als »atheistischer Sekte« (339–417). Er zeigt, dass sie sich zunächst eine panreligiöse Selbstdeutung gaben, die an HEGELS Interpretation des Protestantismus und an LUTHERS Lehre von der »unsichtbaren Kirche« anschloss. Im Zuge der Entfaltung ihrer Religionskritik löste sich die Gruppe zum Teil von ihrem religiösen Selbstverständnis. Es fand sich aber auch weiterhin »eine Vielzahl von Gedankenfiguren und Symboliken, die sich als dem weitverzweigten religiösen Unterstrom von Schwärmertum und spiritualen Gruppen angehörig zu erkennen geben«. (345) Der soziologische Befund versetzt uns in die Atmosphäre von Menschen, die sich von der Erfahrung religiöser Heteronomie befreit wännen, was für das sachorientierte Selbstverständnis dieser Intellektuellengruppe hilfreich ist.

290 Vgl. M. BAKUNIN, *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Von ihm stammt eine der prägnantesten Kurzformeln des postulatorischen Atheismus in Gestalt eines praktischen Syllogismus. Vorausgesetzt ist, dass es nur ein Entweder-oder zwischen Gott und Mensch, zwischen einem »toten Abstrakten« (der »Fiktion«, dem »Phantom Gottes«) und dem konkreten Menschen, dem sozialen Leben und dem sichtbaren Weltall gibt: vgl. dazu a. a. O., *Gott und der Staat*, 94–199. Entweder »ist Gott nicht Gott, oder [es] verschlingt (*absorbe*) und zerstört seine Gegenwart alles«. (A. a. O., 190, ähnlich 193) Daher ist die Entscheidung für den Menschen eine Notwendigkeit. Kurz und bündig gefasst (105): »Wenn Gott existiert, so ist der Mensch Sklave; der Mensch kann und soll aber frei sein. Folglich existiert Gott nicht«; vgl. ähnlich *Œuvres*, Bd. 1: *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, 64: *Dieu est, donc l'homme est esclave. L'homme est intelligent, juste, libre, – donc Dieu n'existe pas.*

Kant nahm an, dass der *rein theoretischen*, d. h. der ihre Erkenntnisvoraussetzungen enthüllenden Vernunft kein Zugang zu Gottes Dasein (Vorhandensein) in Form eines möglichen Beweisgrundes offen steht und sich dieser einzig in der moralisch-praktischen Vernunft findet. In ihrem Interesse ist ein uneingeschränkter guter Wille das höchste Gut. Der Wille als Begehrungsvermögen ist »das Vermögen, *nach der Vorstellung* der [verbindlichen] Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln«<sup>291</sup>; er ist die über alle gesetzeskonforme Naturkausalität hinausgehende Ur-Sache, Urheber, des vernunft- und selbstbestimmten Handelns: Ohne Kausalität durch Freiheit kann *autonome* Moral nicht sein; sie ist daher ein Erfordernis (Postulat) praktischer Vernunft. Der zündende Gedanke Kants der freien Selbstständigkeit, Mündigkeit, sittlichen Würde und Subjektivität des Menschen, der mehr ist als ein Lebewesen (Objekt) der Natur, hat eine Rezeptionsgeschichte ausgelöst wie kaum eine andere Lehre.

Trotz der Autonomie praktischer Vernunft meint nun Kant, gerade in ihr einen Weg zum Erweis des Daseins Gottes bahnen zu können, und zwar anhand der Frage »Wenn ich tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?«. Welche *Aussicht* wird mir dadurch eröffnet? Die Antwort lautet: »[...] alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit, [...] die Befriedigung aller unserer Neigungen.«<sup>292</sup> Es geht hier um die problembelastete Verbindung von Sittlichkeit und ihrem Endzweck, der ihr angemessenen (proportionierten) Glückseligkeit. Zum Wesen des Sittengesetzes (des Sollensanspruches) gehört die Ausrichtung auf das höchste Gut (*summum bonum*), denn in ihm liegt schon »die *Würdigkeit* glücklich zu sein [sic!]«. Und damit erfüllt sich restlos der »ganze Zweck« vernünftiger Wesen, denen »*alles nach Wunsch und Willen geht*«<sup>293</sup> – ein Traum, eine Vertröstung, ein Protest, ein willkürlicher Sprung vom gesollten Tun zum Sein oder doch moralisch gewisse Wahrheit?

Aber sind sittliches Wohlverhalten (Sollen) und Wohlergehen (Sein) zusammen schon das höchste Gut? Dass sie es nicht vollständig sind, zeigt sich nach Kant darin, dass sich unser Wohlergehen in dieser Welt nicht nach unserer Moral richtet. Er berührt hier intuitiv die populäre Forderung nach *ausgleichender Gerechtigkeit*. Wo kommen wir ohne sie hin? Oder wer führt schon eine solche herbei? Die Fragestellung verengt sich im Dienst moralischer Gewissheit transzendental: Wie wäre ausgleichende Gerechtigkeit doch möglich? Damit eine solche möglich sei, *muss* ein höchstes Wesen existieren, durch das im künftigen Leben ein Ausgleich stattfindet. Es ist ‚not-wendig‘, seine Existenz zu fordern (lat. *postulare*).

291 Vgl. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 36.

292 KANT, KfV, A 805, B 833.

293 KANT, KpV, A 225.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird dann ausdrücklich »das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft« entfaltet.<sup>294</sup> Kant verstrickt sich hier in ein Dilemma, das später in die Prämisse des postulatorischen Atheismus eingehen wird: unbedingte »Geltung des Sittengesetzes bei gleichzeitiger Aufhebung der Autonomie des Menschen – Aufrechterhaltung der Autonomie des Menschen bei gleichzeitiger Zwecklosigkeit und damit Sinnlosigkeit des Sittengesetzes«<sup>295</sup>. Kant meint dem Dilemma entgehen zu können, indem er ein gerade zur Sache passendes »besonderes Gebot« ausfindig macht: Es besteht für uns eine *Pflicht*, »das höchste Gut zu befördern«<sup>296</sup> – also muss die Verwirklichung des höchsten Gutes möglich sein. Nun steht aber die Erfüllung dieses Gebotes gar nicht in unserer Macht, obwohl sonst eine Gebotserfüllung nach Maßgabe unserer Kräfte in unserer Macht steht. Wie ist dann dieses partikuläre Sondergebot überhaupt möglich? Der Versuch der Förderung des höchsten Gutes gehört wesentlich zum moralischen Gesetz, da das Gesetz das besondere Gebot zur Pflicht macht. Diese Bestrebung ist daher notwendig, denn ohne sie wäre das ganze Sittengesetz absurd.

Sollen wir also *in unserer Welt* (und nicht erst auf ein »Reich der Gnaden« vertröstet)<sup>297</sup> in Verbindung mit dem moralischen Gesetz das höchste Gut »zu befördern suchen«, so begründet diese Pflicht die moralische Notwendigkeit (d. h. das subjektive Bedürfnis der praktischen Vernunft), eine angemessene, dies ermöglichende Ursache anzunehmen bzw. vorauszusetzen, die zugleich »eine oberste Ursache der Natur« sowie »eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität« ist.<sup>298</sup> Der Versuch der Förderung des höchsten Gutes ist also nur sinnvoll möglich und zu verwirklichen, wenn wir Gottes Existenz als adäquate Ursache künftiger Glückseligkeit postulieren. Dass diese Gedankenkonstruktion nicht ohne Vorgabe einer ontotheologischen Spekulation eines Höchstdenkbareren das Dilemma überzeugend auflöst, konnte vielfach problematisiert und zur strengen Alternative von menschlicher Autonomie und Heteronomie durch das Absolute, von Freiheit in Selbstständigkeit und Abhängigkeit der Kreatur von Gott zugespitzt werden.

Soll Gottes Existenz ein Postulat praktischer Vernunft sein, so ist es wichtig, die Erkenntnisweise eines Postulates zu beachten. Der Rahmen für Postulate ist nicht die theoretisch-spekulative Erkenntnis, »wodurch ich erkenne, *was da ist*«, sondern

294 A. a. O., A 223–237.

295 Zu KANTS moralischen Gottesbeweisen und diesem *ad hoc* aufgestellten Gebot vgl. G. B. SALA, *Kant und die Frage nach Gott*, hier 414; DERS., *Wohlverhalten und Wohlergehen. Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants*.

296 KANT, KpV, B 227.

297 Vgl. KANT, KrV, B 840, A 812.

298 KANT, KpV, A 227, vgl. A 256 ff.

die praktische Erkenntnis, »dadurch ich mir vorstelle, *was da sein soll*«. <sup>299</sup> Ein Postulat (im Gebrauch der praktischen Vernunft) ist ein theoretischer Satz, der weder einen Gegenstand konstituiert noch eine Erkenntnis (»daß etwas sei«) begründet, sondern nur eine moralisch-praktische Notwendigkeit des handelnden Subjekts (was geschehen *soll*) anzeigt. <sup>300</sup> Zu unterscheiden ist der subjektive Akt des Postulierens von seinem Gegenstand und dessen Status. Das Postulat behauptet die objektive Realität (das Wirklichsein) eines übersinnlichen Gegenstandes (Gott), aber nicht für das Erkennen (Wissen), sondern für das Handeln (den Glauben). Als subjektiver Akt ist das Postulieren ein praktischer Imperativ, der nicht die Existenz (Wirklichkeit) eines Gegenstandes als gegeben hinstellt, sondern nur einen notwendigen Leitsatz (Sollensanspruch) für das Handeln eines Subjekts darstellt. Zur auf dem moralischen Gesetz gegründeten Pflicht, das höchste Gut »zum Gegenstand meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern« <sup>301</sup>, gehört schließlich als letzte notwendige Möglichkeitsbedingung die postulierte Existenz Gottes. Die Notwendigkeit, die auf dieses Postulat führt, ist eine moralische, sie ist »subjektiv, d. i. Bedürfnis [der praktischen Vernunft], und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht«, <sup>302</sup> welche die Existenz eines Dinges annimmt. Doch auf dieser im moralischen Gesetz verankerten Pflicht *gründet* das subjektive Bedürfnis. Es ist nicht einfach psychologisch als ‚metaphysisches Bedürfnis‘, wie man es faktisch antrifft, aufgerafft, sondern Kant versucht es in seinem transzendentalen Wesen zu erfassen.

Was hier Postulat heißt, <sup>303</sup> unterscheidet Kant von einer Hypothese. Die *Hypothese* ist eine Annahme im Sinne des Für-*wahrscheinlich*-Halten der Wahrheit eines Grundes, die durch Supposition (Unterstellung) etwas erklärt – sie ist nicht *notwendig* wahr; <sup>304</sup> das *Postulat* ist eine Annahme im Sinne des Für-*wahr*-Halten, die als erforderliche Bedingung (Erfordernis) bzw. Voraussetzung einem für unbedingt gehaltenen *Sollen* dient. Gottes Dasein ist für Kant somit keine theoretisch-spekulative Hypothese, durch die beweisbar wäre, dass Gott ist, sondern es ist die postulierte, in ihrer Möglichkeit erkannte Notwendigkeit dieses Gegenstandes (Gott). Sie wird nicht in Hinblick auf den Gegenstand, sondern nur in Hinblick auf das Subjekt, das Gebote zu befolgen hat, als notwendig erkannt und für wahr gehalten. Das Postu-

299 KANT, KpV, B 661, A 633.

300 Vgl. auch KANT, *Logik*, § 38, A 174 f.: »Ein *Postulat* ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei.«

301 KANT, KpV, A 257.

302 A. a. O., 226.

303 Vgl. a. a. O., A 256 f.; KrV, B 661 f., A 633 f.

304 KANT, KpV, Vorrede, A 22 f., Anm.; *Logik*, A 131 ff.

lat der praktischen Vernunft kann daher auch »notwendige Hypothese« genannt werden. Mit ihr *müssen* wir also unterstellen, dass ein Gott ist, weil wir das höchste Gut anstreben sollen. Dieses Erfordernis ist seiner Erkenntnisart nach ein moralischer »Vernunftglaube«<sup>305</sup>. Daher konnte Kant sagen: »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen [...].«<sup>306</sup> Erst die kritische Selbstbeschränkung der spekulativen Wissensmöglichkeiten gibt dem praktischen Vernunftglauben den Spielraum frei.

Der *Vernunftglaube* ist ein *moralischer*, er gründet auf dem Sittengesetz, kraft dessen »es schlechterdings notwendig ist, daß etwas [dem Sittengesetz gemäß] geschehen muß«. <sup>307</sup> »Weil etwas geschehen soll«, muss als Möglichkeitsbedingung etwas angenommen werden, das »oberste Ursache« ist und »den letzten Zweck [aller Zwecke] bestimmt«. <sup>308</sup> Die moralische Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, besitzt dadurch »praktische Gültigkeit«<sup>309</sup> und besagt eine »subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit«<sup>310</sup>. Hier taucht eine Unstimmigkeit auf. Sie kommt schon im Kompositum »Vernunftglaube« zum Ausdruck. Dieser ist ja dasselbe wie das Postulat, das eine subjektive Notwendigkeit darstellt, eine »objektive Realität«<sup>311</sup> (Wirklichkeit) anzunehmen. Interpretatorisch kann entweder die Subjektivität (das Bedürfnis) oder die Erkenntnis der Wahrheit (die Idee der spekulativen Vernunft bzw. Übereinstimmung mit der Sache) in den Vordergrund gestellt werden. Einerseits soll den Ideen der spekulativen Vernunft durch ihre Beziehung auf das Praktische Wirklichkeit »gegeben« werden, und andererseits gebietet das Sittengesetz, »so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre« – und das heißt so viel wie »an ihn [Gott] aber praktisch-moralisch [zu] *glauben*«. <sup>312</sup>

Dieser Gedanke des ‚Als ob‘, der unter Ausschaltung des Wahrheitsanspruches Schule gemacht hat, grenzt an eine irrationale Voreingenommenheit im Wollen und wird bestätigt, wenn Kant den Vernunftglauben wie einen subjektzentrierten

305 Was aufgrund der Dichotomie von Sinnlichkeit und Vernunft bei KANT ausfällt, ist das Annehmen als Akzeptieren, Hinnehmen und Vernehmen dessen, was sich von ihm selbst her, an ihm selbst und in Bezug auf sich selbst zeigt und was sich da als Grund und Ermöglichendes mitzeigt: das in einem ontologisch ursprünglichen Sinn Offenkundige. Erst nachträglich dazu kann hinsichtlich des Sichselbstzeigenden etwas als Erklärungsgrund supponiert oder etwas als Sollensvoraussetzung gefordert werden.

306 KANT, KfV, B XXX.

307 A. a. O., B 856, A 828.

308 A. a. O., B 834, A 806.

309 A. a. O., B 856, A 828.

310 KANT, KpV, Vorrede, A 22 f., Anm.

311 A. a. O., A 238.

312 KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 407, Anm.



Kraftakt beschreibt: »Ich *will*, daß ein Gott, [und] auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lass mir diesen Glauben nicht nehmen.«<sup>313</sup> Kant erblickt jedoch in seinem moralischen Glauben eine für jedermann *vernünftig begründete* und *gültige Überzeugung*,<sup>314</sup> der »*moralische Gewißheit*« eigen ist,<sup>315</sup> und kann so einem (auf den Bereich grundlegender Postulate eingeschränkten) Vorwurf des Fideismus nur knapp entgehen. Der *reine Vernunftglaube* rückt uns in das Zentrum der Bemühungen Kants, denn er »ist der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren [...] kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß«<sup>316</sup>.

Blicken wir im Rahmen unserer Gesamtüberlegung<sup>317</sup> zurück auf die Glaubensgestalt Kants, so hebt er den Glauben als moralisch begründetes »Für-wahr-Halten« ab 1. vom praktischen Interessen dienenden *pragmatischen* Bewährungsglauben, der beliebigen, aber nicht transzendental notwendigen Zwecken dient, und 2. vom *doktrinalen* Meinungsglauben, der an der Erweiterung unserer Erkenntnis spekulativ interessiert ist. Ihm gegenüber ist für Kant die theoretische Behauptung, »daß ich festiglich einen Gott glaube«,<sup>318</sup> unbegründbar. Statt ihrer kann jedoch gesagt werden: »*Ich bin* mir moralisch gewiß«, »daß ein Gott sei«.<sup>319</sup> Der Vernunftglaube ist unter Berücksichtigung der oben skizzierten Phänomenologie des Seins im Glauben als ein *apersonaler Dass-Glaube* zu bestimmen, da nicht im Sinne eines personal-dialogischen Glaubens jemandem (Gott) und an jemanden (an Gott) geglaubt wird – denn wie sollte man auch sonst einem als bloß übersinnlich vorgestellten Wesen und an dieses glauben.

Kants Vernunftglaube ist zudem reduziert auf ein *reflexives* Moment im Glauben. Er besitzt nämlich die »Festigkeit des Zutrauens [nur] in *subjektiver* [Absicht]«,<sup>320</sup> also nicht in der Beziehung und im persönlichen Aufblick zu Gott, sondern in Beziehung auf mich selbst, denn *ich bin* es, der im Glauben ganz gewiss weiß, *dass* ein Gott und eine künftige Welt ist. Der reflexive Glaube ist *ichbezogen*; er beugt sich im Glaubensakt auf sich zurück, er glaubt sich etwas, er stellt und hält sich etwas als für die sittliche Praxis notwendig vor. Das moralische Für-wahr- und Für-sicher-Halten

313 KANT, KpV, A 259.

314 KANT, KfV, B 848, A 820.

315 A. a. O., B 857, A 829.

316 KANT, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, A 320f.

317 Dazu siehe oben zur Phänomenologie des Glaubens: 1. Hauptteil, Kap. 2, 1 bis 3.

318 KANT, KfV, B 855, A 827.

319 A. a. O., B 856, A 829.

320 A. a. O., B 855, A 827.

ist deshalb ein sich geglaubter Glaube, der im sich glaubenden Glauben gründet – und glaubt (seiner moralischen Gesinnung gemäß) gute Gründe zu haben, nicht nur sich, sondern fest überzeugt, *das Gemüt* – nicht das Wissen – *erweiternd*, an sich zu glauben.<sup>321</sup> Aus der Perspektive des Subjekts ist der Vernunftglaube jeweils *mein* Glaube; er kann als *unser* Glaube gelten, sofern die Anderen moralisch selbstbezogene ‚Meinesgleichen‘ sind, also sich so verhalten, wie ich mich (im Selbstbezug) verhalten soll. Dieser Glaube kann als das ‚Selbstwertgefühl‘ fördernd, oder besser: das Selbstvertrauen begründend und stärkend, angesehen werden. Exklusiv verstanden geht ihm aber die wesenhaft zur Zwischenmenschlichkeit gehörende Dimension des personal-dialogischen Vertrauens<sup>322</sup> und erst recht die theologische ab, nämlich das in Gottes Treue und Anteilgeben an seinem vertrauenden Entgegenkommen beruhende menschliche Vermögen des Vertrauens als einer dem Menschen wesenhaft eigenen Weise des Daseins und Sichverhaltens zur Welt.

Die nachfolgende Auseinandersetzung mit Kant und seinem postulatorischen Theismus führte bekanntlich zu einem Höhepunkt abendländischer Metaphysik im Deutschen Idealismus, zugleich aber gab sie den Anstoß zu einem Umschwung des postulatorischen Theismus in einen postulatorischen Atheismus. Bahnbrechend vollzog und begründete (vor allem) *Ludwig Feuerbach* diesen Umschwung in seinem Versuch einer *humanistisch-naturalistischen* Neubegründung der bisherigen Philosophie, auf die noch ausführlich einzugehen sein wird. Hier nur ein kurzer Hinweis auf Feuerbachs Kantrezeption und -kritik. Feuerbach hat sich nicht nur mit *Fichte*, *Hegel* und *Schelling*, sondern zeitlebens auch intensiv mit Kant auseinandergesetzt. Sein Denken hält sich im Rahmen der anthropozentrischen Wende Kants, sofern

321 Das moralische Für-wahr-Halten rückt als feste Überzeugung den Vernunftglauben in die Nähe des Weltanschauungsglaubens. Ein Hinweis darauf liegt in der Weise, wie KANT ‚Weltanschauung‘ versteht. Das Wort ist ja das erste Mal in KANTS *Kritik der Urteilskraft* (vgl. A 90 ff., B 91 ff.) belegt. Das Vermögen der Erkenntnis umfasst immer Anschauen und Denken. Anschauung des als Erscheinung Gegebenen, sich Zeigenden, gibt es konkret nur für die auf das Denken angewiesene Sinnlichkeit. Reine Vernunft hingegen kann das Ganze der Welt (die Idee der Totalität) nicht anschauen, nur sich denken. Dagegen »hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft [...], welche Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in *eine* Anschauung [...] verlangt« und dem Denken »Weltanschauung« als bloße Erscheinung unterlegt. Diese erweitert aber nicht unser Erkenntnisvermögen, sondern (nicht ohne Einbildungskraft) nur unser Gemüt, was man von einem Weltanschauungsglauben sagen könnte.

322 Einzig und allein im Anwesenheitsbereich von Personen, die verstehende Nähe zulassen, die einander trauen, Vertrauen zulassen und schenken, die an einen glauben und die einem einiges vertrauen, kann Selbstvertrauen erweckt werden. Die personale Beziehung wäre gestört, wenn jemand sich nur selbst fest traut und kalkuliert, durch sein strenges Wohlverhalten könnte er des Vertrauens und wohlwollenden Verhaltens der anderen Person hinsichtlich seines Wohlergehens gewiss sein. Er bezieht sich dann vermittels des Anderen auf sich, lässt aber den Anderen nicht genügend von ihm selbst her er selbst (Selbstzweck) sein.

sie von der Frage »Was ist der Mensch?« geleitet wurde.<sup>323</sup> Diese Wende ist aus der Sicht Feuerbachs eine mehrfache:

1. »In der Philos[ophie] hatte Kant schon einen ungeheuren Schritt gethan, indem er nicht *das Objekt*, [das, was gedacht w[ird,] sondern *das Denken selbst*, die Vernunft zum Gegenstand der Philosophie machte, und *die Prinzipien selbst*, die *Möglichkeit* der Erfahrung untersuchte [...].«<sup>324</sup>
2. Feuerbach nimmt an, dass Kants Gedanke, Denken ist ohne sinnliche Anschauung leer, nichts anderes heißt, als ein Denken für sich allein »ist *gegenstandslos*, nur durch die Anschauung ist ein *realer* Gegenstand gesetzt«<sup>325</sup>. Daran knüpft Feuerbach an, aber der bei Kant bestehende Zwiespalt zwischen sinnlicher Anschauung und erfahrungsjenseitigem Denken müsse im Blick auf das leibhaftige Füreinandersein in der Beziehung von Ich und Du aufgehoben werden.
3. Die Mängel (Schwächen) der theoretischen Vernunft, deren Gegenstände (Ideen) über alle Erfahrung hinaus liegen, korrigiert Kant durch den Primat der praktischen Vernunft, den selbst bestimmenden Willen im Unterschied zu einer von Objekten bestimmten Theorie. Das heißt mit Feuerbachs Worten: »Kant verlegt also die Realität in d[ie] prakt[ische] Vern[unft], in die Moral. [...] Er flüchtet sich daher aus der Spekulation in die Moral. Aber die Moral abgetrennt von der Spekulation, von der [bloß dem menschlichen Selbstverständnis entspringenden] Idee des Unendlichen, Gottes«, engt nur das Dasein wie folgt ein: »Was kümmert mich, was Gott, ja ob er nur ist, [...] ich halte mich allein an das, was ich thun soll. Rechtthun ist die Hauptsache.«<sup>326</sup> Kant lässt auch hier einen Zwiespalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einfach stehen.

323 FEUERBACH schreibt an WILHELM BOLIN im März 1858, dass für ihn HEGEL und SCHELLING »zuletzt doch nur mystifizierte, durch den Absolutismus der Idee des einseitigen Idealismus scheinbar entkleidete Kantianer« sind (SW, Bd. 12/13: *Ausgewählte Briefe*, 226), und rückblickend im März 1866 (a. a. O., 320): »In der That läßt sich der Inhalt meiner Schrift, meiner Schriften überhaupt, auf diese 3 Endfragen [KrV, B 833, A 805] der alten, selbst noch Kant'schen Philosophie reducieren.« Die im Brief zuvor »*Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie*« genannten Druckbogen fassen Beiträge des unter demselben Titel von Feuerbach 1866 selbst hg. letzten, 10. Bandes seiner *Sämtlichen Werke* zusammen; dort besonders wichtig zur Auseinandersetzung mit KANT: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie* (heute in GW, Bd. 11: *Kleinere Schriften IV*). Zur transzendental-anthropologischen Wende KANTS siehe unten 2. Hauptteil, Kap. 2, 3.

324 L. FEUERBACH, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 118.

325 A. a. O., 114.

326 A. a. O., 117f.

Sein Ergebnis ist: »Nur *Geistsein ist Sein*, ist wahre Realität«, ist Für-sich-Sein, ist nur auf sich selbst sich beziehendes, nur zu sich selbst sich verhaltendes Sein, d.h. »Bewußtsein, Selbstbewußtsein« – ein »Sein aber, das für kein Andres [Du] ist«. Doch Kants ins Unendliche strebender Geist abstrahiert von der konkreten Mitmenschlichkeit des Menschen, verlegt – abgesondert von der Erscheinung – die Realität (das Ding *an sich* als Erkenntnisschranke) »außer Dich hin, wo sie nicht hingehört«. <sup>327</sup> Feuerbach hält daran fest, dass das Bewusstsein uneingeschränkt ist, und zwar »wesentlich allumfassender unendlicher Natur [ist]. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nicht anders als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: im Bewusstsein des Unendlichen ist dem Bewussten nur die *Unendlichkeit des eigenen* [uns allen gemeinsamen, uns leibhaftig verbindenden ganzen menschlichen] *Wesens Gegenstand*.« <sup>328</sup> Damit ist in der anthropozentrischen Anthropologie der wahre Sinn der Theologie, im »Atheismus [...] das Geheimnis der Religion« <sup>329</sup> und ihres Theismus enthüllt.

Feuerbach rezipiert somit den Gottesgedanken Kants. Er hält fest am Gedanken des höchsten Wesens (Seins). Dieses ist nach ihm nichts anderes als die extreme Selbstobjektivation und Selbstentäußerung des Menschen als des höchsten Seienden, genauer: die vergegenständlichte Vorstellung dessen, was die menschlichen Subjekte im Allgemeinen miteinander verbindet: Dass der Mensch dem Menschen Gott ist (*homo homini Deus est*), <sup>330</sup> was zu verwirklichen ansteht. Der Mensch setzt sich zunächst zu seinem eigenen Gattungswesen in Gegensatz. Er erblickt dieses sein Wesen, das göttliche Wesen, außer sich im Widerspruch zu seiner Existenz. Dieses göttliche Wesen ist unendlich, er endlich; dieses allmächtig, er ohnmächtig; dieses selbstständig, er abhängig. Das Postulat Kants, die theistische Annahme des Daseins Gottes, wird so als heteronome Negation des menschlichen Wesens erfahren. Dem gegenüber muss die Forderung, das praktische Postulat, nach einer Negation (Aufhebung) dieses das endliche Dasein negierenden Gottes erhoben werden. Diese zweite Negation der ersten ist keine bloß theoretische Gottesleugnung. Ist Gott nichts anderes als das allen gemeinsame menschliche Wesen, dann ist die Rücknahme dieses Gattungswesens in die Menschen die notwendige Bedingung menschlicher Befreiung aus unterdrückender Abhängigkeit und Ohnmacht.

---

327 Ebd.

328 L. FEUERBACH, GW, Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*, 30.

329 A. a. O., 17 f.

330 A. a. O., 444.

Der Mensch ist unter der ideologischen Glaubensannahme totaler Abhängigkeit von Gott unfrei und ein isoliertes Individuum. Das Nichtdasein Gottes bzw. die Rücknahme dieser Selbstvorstellung des Menschenwesens in den Menschen ist daher grundlegend gefordert. Es ist ein *Postulat der Humanität* bzw. eine notwendige Bedingung menschlicher Emanzipation und menschlichen Seins füreinander. Feuerbach bezeichnet diesen postulatorisch argumentierenden Atheismus selbst als »Anthropotheismus«<sup>331</sup>.

Dem von Feuerbach grundgelegten und von weiteren Linkshegelianern abgewandelten postulatorischen Atheismus sind sehr verschiedene Denker und Denkrichtungen zuzuordnen, denen bei aller Verschiedenheit ihrer Religionskritiken doch die postulatorische Sachmotivation des Atheismus gemeinsam ist: Im Marxismus des 20. Jahrhunderts war *Ernst Bloch* (1885–1977) herausragend, dessen Atheismus ähnlich wie der Feuerbachs eine religiöse Färbung aufwies, weiter *Adam Schaff* (1913–2006), *Leszek Kolakowski* (1927–2009; als atheistischer Marxist bis in die Sechzigerjahre) sowie die im christlich-marxistischen bzw. Religions-Dialog engagierten *Vítězslav Gardavský* (1923–1978) und *Roger Garaudy* (1913–2012 – als atheistischer Marxist bis in die Sechziger- und Siebzigerjahre; 1982 Übertritt zum Islam) und der ab den Neunzigerjahren immer mehr dem Christentum wieder zugewandte *Milan Machovec* (1925–2003).

Als klassische Quellen eines emanzipatorisch-postulatorischen Atheismus gelten *Friedrich Nietzsche* (1844–1900)<sup>332</sup> und *Sigmund Freud* (1856–1939),<sup>333</sup> von dem zahlreiche (orthodoxe) Psychoanalytiker wie *Alexander Mitscherlich* (1908–1982) wesentliche Anregungen übernahmen. Nach *Nicolai Hartmann* (1882–1950) ist der Mensch als ethisch-axiologisches Wesen nur unter der Bedingung einer teleologiefreien Welt ohne Gott möglich. Eigenständige Variationen des postulatorischen Atheismus finden sich in *Jean-Paul Sartres* (1905–1980) Existentialismus<sup>334</sup> und in *Albert Camus'* (1913–1960) angeblichem Absurdismus, der die Wahl zwischen Gott und dem liebevollen Ja zum Leben (Erde, Heimat, Natur, Welt) trotz aller metaphysischen Sinnwidrigkeiten fordert,<sup>335</sup> sowie in *Hisamatsu Shinichis* (1889–1980)

331 L. FEUERBACH, SW, Bd. 12/13: *Ausgewählte Briefe*, 393.

332 Zur Einordnung und nihilistischen Überbietung des Atheismus durch Nietzsche siehe unten 5.5: *Atheismus als Nihilismus*.

333 Dazu siehe vom VERF., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. 2: *Marx und Freud. Zur Problematik der Struktur des Atheismus innerhalb ihrer Religionskritiken*, 449–452.

334 Dazu ausführlich unten 2. Kap., 2. Hauptteil, 5.

335 Schon in der Diplomarbeit für Philosophie von 1936 (*Christliche Metaphysik und Neoplatonismus*, dt. 31, frz. 1231) arbeitet A. CAMUS die Prämisse des postulatorischen Atheismus heraus: »Man muß wählen zwischen der Welt und Gott«, d. h. zwischen der Abhängigkeit von Gottes Gnaden

Zen-Philosophie;<sup>336</sup> dazu kommen in jüngster Vergangenheit und Gegenwart *Hans Blumenberg* (1920–1996)<sup>337</sup> und *Umberto Eco* (\*1932).<sup>338</sup> Aus atheistisch angeeigneter Religion verstehen sich *Herbert Schnädelbachs* (\*1936) »*frommer Atheismus*« und *André Comte-Sponvilles* »atheistische Spiritualität«. <sup>339</sup> Auch *Burkhard Müllers* (\*1959) Atheismus ist in den Prämissen postulatorisch, jedoch bemerkenswert evolutionismuskritisch; er empfiehlt staunende Zufriedenheit mit der Welt: »Dass es etwas gibt und nicht vielmehr nichts, ist das große Wunder überhaupt« – ein Glück aber ist es nicht. Religiöser Glaube hingegen ist Wunscherfüllung; er entspringt »einem Bedürfnis« – diesem subjektiven Ausgangspunkt des postulatorischen Theismus –, das in Gott etwas finden will, »was die augenscheinliche Welt schmerzlich vermischen lässt«; doch *praktisch* gesehen leistet das »Konzept Gottes« nicht, was von ihm

---

(Willkür) und der Unabhängigkeit und Freiheit des Menschen (112 f.). Diese strenge Alternative durchzieht das spätere Gesamtwerk: *Entweder* Vertröstung durch eine Jenseitshoffnung, die absolute Sinnerfüllung bloß verheißt, aber diessseitig Sinnwidrigkeiten (Absurditäten) rechtfertigt und verschärft, *oder* Aufruf zur Mäßigung des nie aufhebbareren Widerspruchs (Bruchs) zwischen Sinnforderung und ihrer faktischen Erfüllung (durch Liebe und Arbeit). In *Der Mensch in der Revolte* wird die Entscheidung für den Atheismus begründet: Um also nicht sklavisch abhängig, sondern solidarisch selbstständig zu sein, ist nun gegen alle Sinnlosigkeit, Zersplitterung, Zufälligkeit, Leid, Tod und Ungerechtigkeit, das Eine und Gute auf Erden *ohne Gott zu fordern*, was eine Revolte gegen alle Sinnwidrigkeiten (Übel) nach sich zieht. CAMUS' Revolte setzt sich von der nihilistischen ab, deren maßlose absolute Verneinung tötet, wenn sie das Nein zu allem Bestehenden vergöttlicht oder Bestehendes blind gutheißt (*Der Mensch in der Revolte*, dt. 84, fr. 509). Das revolutionäre Nein CAMUS' zur Absurdität wahrt hingegen eine maßgebende »Grenze, die untrennbar von der menschlichen Natur zu sein scheint und die gerade die Revolte offenbart« (dt. 238, fr. 697); es stützt sich Maß nehmend auf das Ja zu »einer Würde und einer den Menschen gemeinsamen Schönheit«, auf diese »schöpferische Quelle der Revolte« (dt. 204, fr. 653) und auf diesen Mensch und Welt gemeinsamen, unversehrten Teil der Realität (*part intacte du réel*) und Seinsgrund (*raison d'être dans l'ordre de la nature*) (dt. 225, fr. 679). Im Rückblick (A. CAMUS, *Essais*, 6) sagt er 1958 zusammenfassend: »Das Elend (*misère*) hindert mich, zu glauben, daß alles unter der Sonne und in der Geschichte gut sei; die Sonne lehrt mich, daß die Geschichte nicht alles [gewesen] ist. Das Leben [zum Besseren] ändern, ja, nicht aber die Welt, die ich zu meiner Gottheit (*divinité*) machte.«

- 336 K. BAIER, *Der A/Theismus des Erwachens – Zen-Philosophie und Theismus-Kritik bei Hisamatsu Shinichi*, in: *Atheismus heute?*, 91–117.
- 337 Sein auf den (spätmittelalterlichen) Allmachts- und Willkürgott antwortender »Atheismus der Selbstbehauptung«, der die Logik dieser ‚Gegenbewegung‘ durchschaut, kann als bekümmert postulatorischer Atheismus bezeichnet werden, der mit vielen ‚Gottsuchern‘ den *horror vacui* der ihrer selbst nicht mächtigen Existenz teilt. Das widerspricht nicht der von P. STOELLGER, *Deus non datur?*, herausgearbeiteten »religiösen Nicht-Indifferenz« und dem »hypothetischen Atheismus« Blumenbergs, der im Horizont skotisch-skotistischer Möglichkeitspekulation erst denkbar wurde und die Frage provoziert: Was, wenn es doch möglich wäre, dass es keinen Gott gibt?
- 338 C.M. MARTINI/U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*. Vgl. auch die Replik auf die Enzyklika PAPST BENEDIKTS XVI. *Salvi spes: La cocaina dei popoli*, in: *L'Espresso*, 7. 12. 2007: Religion ist nicht so sehr beruhigendes Opium für das Volk, sondern eher Kokain, zur Gewalt anstachelnd und euphorisierend.
- 339 A. COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*.

erwartet wird (Welterklärung, Ethikbegründung, Aufhebung der Nichtigkeit der Zeit). Daher ist es unbrauchbar.<sup>340</sup>

Teils sind diese Denker heute vergessen oder verkannt, teils literarisch (nach Ausweis der Auflagezahlen) vor allem in der akademischen Welt von hoher Präsenz.

## 2.7 *Heraufkunft des Atheismus als Phänomen gegenwärtiger Weltzivilisation*

### 2.7.1 *Vom Anklagegrund bis zum Monopolanspruch in der Noosphäre*

Erst nach einer relativ langen, *theoretisch* fruchtbaren Vorgeschichte, innerhalb derer ein radikaler und absoluter Atheismus argumentativ vertreten wurde, trat der moderne Atheismus gegen Ende des 19. und im 20. Jahrhundert auch politisch aktiv als Massenphänomen zunächst in West- und Mitteleuropa und schließlich in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten und in mehreren Staaten Südostasiens in Erscheinung. Was zunächst wie eine Abwegigkeit oder Außenseitertum innerhalb der neuzeitlichen Gesamtgeschichte Europas erschien, wurde nun global zu einer mehr oder weniger *politisch offensiven Massenbewegung* (2.7.2). Wenngleich seine Bedeutung als doktrinäre Staatsideologie (2.7.3) mit Ausnahme weniger Länder (Nordkorea, Vietnam, China) verschwunden ist, konnte sich der radikale Atheismus in der wirkungsgeschichtlich neuen, nicht mehr vereinsmäßig oder staatlich organisierten Gestalt eines *indifferenten* und *negativen* Atheismus etablieren (2.7.4). Auch als quantitativ brisantes Massenphänomen unserer gegenwärtigen Weltzivilisation stellt er ein weltgeschichtliches Novum dar, auf das noch einzugehen ist.

Mit seinem Einrücken in die globale *Noosphäre*<sup>341</sup> befindet sich dieses Massensystem seit einigen Jahrzehnten in einem bemerkenswerten Wandel durch eine vom Internet gestützte weltweite Vernetzung atheistischer Weltanschauungen und Vereinigungen, antireligiöser Propaganda und Aktivitäten. Da dieser radikale Atheismus innerhalb jenes Zeitalters europäischer Geschichte entstanden ist, in dem die neuzeitliche globale Einheit der Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte (dem qualitativen Sprung zur gemeinsamen Noosphäre) hergestellt wurde, kann

340 B. MÜLLER, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, 93 ff. Bemerkenswert auch DERS., *Das Glück der Tiere. Einspruch gegen die Evolutionstheorie*.

341 Die Vernetzung des Wissens hat eine Art globaler ‚Noosphäre‘ geschaffen, dabei verläuft die Kommunikation heute nicht mehr zwischen dem Zentrum und der Peripherie eines *orbis terrarum*, weil die Zentren virtuell überall repräsentiert sind.

te er sich vom europäischen Zentrum aus (in durch islamische Religionspolitik geprägten Ländern noch in den Untergrund verbannt) über die ganze Welt verbreiten. Einige besonders bemerkenswerte Phänomene, die für das Verständnis dieses Geschichtsganges dienlich sein können, seien im Folgenden kurz skizziert.

Zunächst hat sich ab der französischen Aufklärung das öffentlichkeitswirksame Verhältnis zum Atheismus radikal geändert. Atheismus ist nicht mehr *nur* abschätzige Fremdbewertung sowie Anklagegrund von einem sich überlegen haltenden Standpunkt aus, sondern vorbehaltlose *Selbstbezeichnung* für ein Daseinsverständnis bzw. eine Weltanschauung, die sich, wie gesagt, in materialistisch-naturalistische, skeptisch-agnostische und positivistische sowie humanistische Richtungen ausdifferenziert hat. Eine öffentliche Selbstbewertung, die nunmehr ubiquitär ein überlegenes Selbstverständnis nicht mehr nur innerhalb der eurozentrisch orientierten Christenheit und über sie ausdrückt. Man insistiert selbstbewusst darauf, das religiöse Kindheitsstadium der eigenen religiösen Sozialisation sowie das der Menschheit überwunden zu haben.

Wichtig erscheint mir die Wahrnehmung, dass keineswegs allen theoretisch positiven Atheismen und atheisierenden Entwicklungstendenzen von ihrem Beginn an bis heute eine militant-offensive Religionsfeindlichkeit eigen ist. Die Gefahr, solche inhumanen Entwicklungen wegen ihrer medialen Auffälligkeit zu überschätzen und dadurch die Spannungen zu verschärfen, liegt auf der Hand. Verstehbar ist der reaktive sowie zirkuläre Zusammenhang des militant-offensiven Atheismus mit der aus den Religionen kommenden oder von ihnen zurückgegebenen Welle von Missdeutung und moralischer Entrüstung und ebenso der politische Druck, der die gesellschaftliche und staatspolitische Anerkennung der AtheistInnen einerseits fordert und andererseits verweigert. Die Verhältnisse sind hier im Fluss und erscheinen für AtheistInnen selbst gegenwärtig sehr verschieden zu sein: etwa mehr oder weniger durchgesetzt oder nur als (gleich)berechtigt anerkannt (in Europa), auf der Basis des Marxismus-Leninismus<sup>342</sup> politisch mehr oder weniger gefördert (in China<sup>343</sup>, Vi-

342 Vgl. W.I. LENIN, *Sozialismus und Religion*. Religion als Opium und geistiger Fusel der Unterdrückten und Ausgebeuteten ist ein zum Absterben verurteiltes Überbauphänomen, dem mit der Verwirklichung des Sozialismus die Entstehungsbedingungen entzogen sind. Daher ist sie derzeit pragmatisch als für jeden und jede vollkommen freistehende »Privatsache« zu betrachten. Keine Privatsache ist jedoch der ideologische Kampf gegen die Religion, vielmehr ist »gegen den religiösen Nebel mit rein geistigen und nur geistigen Waffen, mit unserer Presse, unserem Wort zu kämpfen«. (73) Zum keineswegs exklusiven Sinn der Freisetzung der Privatheit als Errungenschaft des Christentums vgl. H.R. SCHLETTE, *Religion ist Privatsache*.

343 Zur größeren Liberalisierung der Religion in den Achtzigerjahren, welche die Freiheit des religiösen Glaubens zum Wohl der Gesellschaft, ihre Entwicklung und Harmonie, mit sich brachte, jedoch der geplanten wachsenden Instrumentalisierung und ‚Anpassung an den Sozialismus‘ und



etnam<sup>344</sup> und Nordkorea), umstritten und sozial geächtet besonders in den USA<sup>345</sup>, und in islamischen Staaten rechtlich nicht einmal toleriert.

### 2.7.2 Zur Geschichte des politischen Atheismus

Der um öffentliche Anerkennung ringende, vereinsmäßig organisierte und politisch agitierende, auch durch politische Parteien und sogar staatlich geförderte Atheismus bzw. Antitheismus, wurde *politischer Atheismus* genannt.<sup>346</sup> Zu seiner vielfältig verflochtenen Geschichte hier nur einige Hinweise: Seine Schwerpunkte waren größtenteils und sind nun wieder, mit verschiedener Akzentuierung, wissenschaftsgläubige Weltanschauung und Religionsfeindlichkeit. Im Unterschied dazu stützen sich in ihrem Niveau beachtenswerte Organisationen jedoch primär auf ‚humanistische‘ Traditionen und Menschenrechte, wobei weltweit besonders Glaubens- und Religionsfreiheit – was negative Religionsfreiheit, d. h. eine atheistische Weltanschauung, inkludiert – gefordert wird und die Trennung von Religion und Staat herbeigeführt werden soll. Die wichtigste Vereinigung dieser Art ist die auf Initiative von *Julian Huxley* 1952 in Amsterdam gegründete *International Humanist and Ethical Union* (IHEU) mit ca. 100 Mitgliedsorganisationen in 40 Ländern. Sie ist laut ihrer Satzung »nicht theistisch und akzeptiert keine übernatürliche Sicht der Realität«.

Von außerordentlicher Bedeutung im Sinne eines politischen Atheismus war die moderne *Freidenkerbewegung*. Sie ist zumindest in Europa seit etwas über einem halben Jahrhundert drastisch zurückgegangen, jedoch heute in mehreren nationalen Organisationen wieder und auch medial präsent. Unter Freidenkern verstand man

---

dem ‚Patriotismus‘ untergeordnet, d. h. staatlich total kontrolliert und dirigiert wurde vgl. A. WEBER, *Fremdkörper oder Partner? Zum Verhältnis von Christentum und Staat in der Volksrepublik China nach 1949* [bis 2008]; D. E. MACINNIS, *Religion im heutigen China. Politik und Praxis*; R. MALEK, *Zur Funktion der Religionen in China*.

344 Auf der Basis der marxistisch-leninistischen Religionspolitik wird Religion pragmatisch besonders seit den Neunzigerjahren unter staatlicher Beschränkung ihrer Einflussmöglichkeiten wieder toleriert.

345 Vgl. hierzu beispielsweise aus atheistischer Sicht F. UNGER, *Säkularer (In-)Humanismus. Agnostizismus und Atheismus in der »christlichen Nation« Amerika*.

346 Vgl. hierzu die Monographie des katholischen Moraltheologen und vergessenen Pioniers des seit 1989 stagnierenden christlich-marxistischen Dialogs M. REDING (1914–1993), *Der politische Atheismus* (1957!), bes. 17 ff.; J.-C. KAISER, *Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert* (dort weiterführende Literatur!), arbeitet auch den Zusammenhang und die Auseinandersetzung mit kirchenkritischen freireligiösen Gemeinden am Beginn des bürgerlichen Freidenkertums bis zu deren Scheidung voneinander heraus; DERS., *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik*; P. KOSŁOWSKI/W. F. FJODOROW, *Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus: Staat und Kirche in Russland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion*.

ursprünglich nur die extrem rationalistischen Vertreter des englischen Deismus. Erst französische Enzyklopädisten wie Baron *d'Holbach* und *Helvétius* gaben dem Begriff einen weltanschaulich atheistisch-materialistischen Inhalt. Diese Bewegung hat sich in drei unterschiedliche Richtungen entwickelt: in *bürgerliches, sozialistisches und kommunistisches Freidenkertum*.

Den liberalen, weltanschaulich materialistisch bzw. naturalistisch orientierten Freidenkern im Bürgertum des 19. Jahrhunderts gelang 1880 in Brüssel die Gründung einer internationalen Föderation der Freidenker (*Fédération Internationale de la Libre Pensée* bzw. *Internationaler Freidenkerbund* = IFB). Diese weltanschaulich uneinige »Vereinigung aller rationalistischen Gesellschaften der Welt« war sich, laut Kongressbericht, nur darin einig, dass der Kampf »gegen die immer unverschämter auftretende politische, kirchliche und geistige Reaktion jedem Freidenker zur ernstesten Pflicht« zu machen sei.<sup>347</sup> Eine deutsche Sektion des IFB, der »Deutsche Freidenkerbund«, wurde 1881 ins Leben gerufen. Neben ihm entwickelten sich verschiedenste Gruppierungen, wie die »Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur«, welche »die volle Verweltlichung der Schule und des gesamten Staatslebens« erstrebte, die »Liga für weltlichen Moralunterricht«, die »Deutsche Friedensgesellschaft«, der »Deutsche Monistenbund« sowie laizistische Feuerbestatter und andere kleinere Verbände. Sie schlossen sich 1909 zum »Weimarer Kartell« zusammen, das zu Beginn des Ersten Weltkrieges rund 50.000 Mitglieder zählte. »Grund dafür waren die Minderheitensituation und die neue ‚Konkurrenz‘ der sozialistischen Freidenker.«<sup>348</sup>

Unter dem Druck des Wilhelminischen Obrigkeitsstaates sah man sich genötigt, auf direkte politische Opposition mit weitgehenden Forderungen (wie Trennung von Kirche und Staat, Abschaffung theologischer Fakultäten zugunsten religionswissenschaftlicher Abteilungen) zu verzichten, und beschränkte sich auf zwei Nahziele, nämlich die Aktion für Feuerbestattung und Erleichterung des Kirchenaustritts, welche nur die staatlich anerkannten Kirchen und christlichen Begräbnis-traditionen berührten. Im Ergebnis konnte man sich, auch ohne einer schützenden Organisation anzugehören, »von der seit 1905 eingehobenen Kirchensteuer befreien, ohne Sanktionen befürchten zu müssen und den finanziellen Aufwand für die kirchliche Begleitung bei Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung sparen«<sup>349</sup>. Das war sicher nicht allein auf freidenkerische Agitationen zurückzuführen, wäre aber ohne sie kaum möglich geworden.

347 J.-C. KAISER, *Organisierter Atheismus*, 112.

348 A. a. O., 114.

349 A. a. O., 121. Bemerkenswert ist, dass zwischen 1919 und 1933 rund 2,5 Millionen Personen aus den Kirchen ausgetreten sind und sich keiner neuen Religionsgemeinschaft und mehrheitlich auch

Zuvor, in den Jahren des Sozialistengesetzes zwischen 1878 und 1890, hatte sich die Situation bürgerlicher Freidenkerorganisationen geändert. In organisierten Freidenkerortsgruppen kam es durch die Unterdrückung sozialdemokratischer Parteilichkeit und Agitation zu Masseneintritten von Berliner Arbeitern (darunter auch Freireligiöse) sowie von einigen prominenten SPD-Politikern. Nach Nichtverlängerung des Sozialistengesetzes kamen die Spannungen als Richtungsstreitigkeiten zutage. Sollte laut Parteilinie der SPD Religion als gesellschaftlicher Überbau Privatsache sein, zu deren Abschaffung erst die wirtschaftliche und soziale Revolution der Arbeiterklasse den Weg freimachen würde, oder sollte nach Vorstellungen des bürgerlichen Freidenkertums zunächst die religiöse Frage durch Aufklärung gelöst werden? Damit war auch die weiter reichende Frage, wer eigentlich das ideologische Deutungsmonopol habe, die Freidenker oder die Partei, angeschnitten. Immer deutlicher artikulierte sich eine zweite Richtung des Freidenkertums, die *proletarische*, d. h. die sozialdemokratische, klassenkämpferische Parteinahme für die ‚Arbeiterklasse‘, den vierten Stand.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstituierten sich erste proletarisch-sozialdemokratische Freidenkerverbände. Nach dem Ersten Weltkrieg konsolidierte sich der sozialdemokratische »Deutscher Freidenker-Verband«, der aus einem Verein für Feuerbestattung mit attraktiv niedrigen Bestattungskosten hervorging. Er wuchs in der Weimarer Republik bis 1932 (zusammen mit dem von ihm abgespaltenen kommunistischen »Verband proletarischer Freidenker Deutschlands« und anderen Verbänden) auf mehr als 700.000 zahlende Mitglieder an. Er war zur Zeit des NS-Regimes verboten und in der DDR sogar bis 1989. Der Verband ist heute wieder als Kulturorganisation und Interessensvertretung religionsloser Menschen aktiv und tritt für eine »nichtreligiöse, rational begründete Weltsicht« sowie Ethikunterricht (ethische Grundsätze wie Freiheit, Gleichheit, Toleranz, Gewaltverzicht) ein. Er bietet auch weltliche Feiern (Riten) für wichtige Lebensereignisse von der Geburt bis zum Tod an. Ähnliche Organisationen existieren in den anderen deutschsprachigen Ländern, so der »Freidenkerbund Österreichs«, der mit einer Blütezeit in der Ersten Republik (mit 65.000 Mitgliedern) ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert wiedererstande ist, und die »Freidenker-Vereinigung der Schweiz« seit 1992.

Vom »Deutschen Freidenker-Verband« spaltete sich in Berlin 1930 der *proletarisch-kommunistische* Freidenkerbund ab, der in vielen Ländern Europas Verbreitung fand. Zu dieser dritten Richtung der Freidenkerbewegung gehörte als stärks-

---

nicht den Freidenkerverbänden angeschlossen haben, dazu: J.-C. KAISER, *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik*, 352 ff.

te und international führende kommunistische Freidenkerorganisation der 1925 in der Sowjetunion gegründete »Verband der Gottlosen« (ab 1929 »Verband der militanten Gottlosen«), der 1931 einen Spitzenwert von mehr als fünf Millionen Mitgliedern erreichte. Dieser Verband wurde jedoch im Zusammenhang der kriegsbedingten Beendigung der antireligiösen Verfolgung durch *Stalin* (zwischen 1941 und 1947) offiziell aufgelöst. Nach *Stalins* Tod (ab 1953 durch *Chruščëv*) wurden die Verbandsziele durch andere Gruppierungen, u. a. durch den staatlich institutionalisierten »wissenschaftlichen Atheismus«, übernommen. Durch sie wurde der Kampf gegen alle Erscheinungsformen der Religion und ihrer Satelliten mit unterschiedlichen Strategien, Belastungen und Benachteiligungen religiöser Menschen bis zum Zerfall der Sowjetunion erneut fortgeführt.

Trotz der Parole ‚wirtschaftliche Kooperation und ideologische Konfrontation‘ zwischen Sowjetunion und Westmächten wurde eine Beteiligung von atheistischen Marxisten an den unter dem Rückhalt des Zweiten Vatikanischen Konzils aufblühenden Dialogveranstaltungen mit ChristInnen zögerlich und teils argwöhnisch kontrolliert zugelassen. An ihnen waren beteiligt: atheistisch-marxistische Philosophen und andere Wissenschaftler meist humanistischer Orientierung aus dem Ostblock, der Sowjetunion und aus Jugoslawien sowie christliche Theologen, Philosophen und andere Wissenschaftler aus europäischen Staaten. Dieser Dialog war ein europäisches Jahrhundertereignis von höchster Bedeutung, das auch durch eine außerordentlich niveauvolle Vielfalt an Publikationen belegt ist. Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts 1989 und damit mit dem Wegfall der historischen ‚Not-Wendigkeit‘ gegenseitiger Verständigung als einer fördernden Rahmenbedingung des Dialogs brach dieser in Europa plötzlich ab. Auf den inzwischen wieder unausweichlich gewordenen Versuch, den Dialog erneut aufzunehmen, wird noch eingegangen werden.

### 2.7.3 *Atheistische Umkehrung europäischen Staatskirchentums*

Der politische Atheismus ist religionssoziologisch nicht ohne sein Herkunftsmilieu, der staatspolitisch verankerten Religion, verständlich. Die für sakral gehaltene Herrschaft der Bündnisse von ‚Thron und Altar‘, die vor- und außerchristlich zur Gewährung des Religionsfriedens eher die Regel war, wurde gegen Ende der Neuzeit immer unglaubwürdiger. Erst in den Um- und Zusammenbrüchen der Bündnisse – klassischen Privationsphänomenen – enthüllte sich hinter beeindruckenden Fassaden ihr weitgehend verdeckter spiritueller Leerlauf, so zum Beispiel im petrifizierten Herrschaftssystem des Katholizismus, welches das Zweite Vatikanische Konzil notwendig machte. Was das europäische Staatskirchentum hinterlas-

sen hat, sind heute aus dem Zugehörigkeitszwang zu einer der christlichen Konfessionen entlassene Restbestände von ‚Volkskirchen‘, begleitet von nostalgischen Wiederbelebungsversuchen vorkonziliärer Ordnungen. Mit dem Wegfall offizieller Staatskirchen ist die Notwendigkeit eines an sie angelehnten Habitus der *Dominanz bürokratischer Verwaltung* (mhd. ‚Verwesung‘) *über die Pastoral* infrage gestellt. Es brauchte Zeit, um die alten und neuen Gegebenheiten der Verwesung zu durchschauen. Den immer rasanter werdenden Auflösungserscheinungen sucht(e) man durch Gegenbewegungen zurück und nach vorwärts (in Basis- bzw. Gemeindegemeinschaften, spirituellen Movimenti u. a.) zu begegnen.

Die Auflösung des staatskirchlichen Habitus ging jedoch und geht noch immer langsam, in kaum merklichen Schritten vor sich und durchdringt alle kirchlichen Bereiche. Dazu einige Beispiele: In österreichischen Pfarrämtern stellt man noch heute Geburtsurkunden als staatsgültige Dokumente (Taufscheine) für vor 1938 Geborene aus. Vor 1938 fertigten sie auch Beichtbestätigungen aus, welche Arbeitslose zur Arbeitsbeschaffung bei ‚christlichen‘ Unternehmern brauchten. Schwieriger gestaltete sich der Mentalitätswandel im staatlich anerkannten, dem Adel ebenbürtigen Stand der Kleriker und Ordensleute beim Abbau der ständisch organisierten Klassengesellschaft, wofür beispielsweise noch heute im Erscheinungsbild das Pro und Kontra für uniforme Kleidungsmerkmale als Symptom gelten kann. Da und dort gibt es auch in ihrer Berechtigung hinterfragbare staatliche oder parteipolitische Privilegierungen von Religionseinrichtungen. Auch dieser Konflikt- und Spannungsraum muss als Hintergrund des politischen Atheismus mitberücksichtigt werden. Dazu kommt, dass sich immer häufiger Menschen die Frage stellen, ob es noch (ökonomisch, für die Karriere oder familiär) opportun sei, einer angestammten Religionsgemeinschaft anzugehören. Das macht ein soziographisch vernachlässigtes Phänomen, auf das später noch näher eingegangen wird, deutlich: Längst werden atheistic bzw. indifferente ‚AnpassungschristInnen‘ bruchlos zu ‚AnpassungsatheistInnen‘, besonders wenn es im Hinblick auf das politische Herrschaftssystem opportun erscheint, oder sie distanzieren sich von beiden Gruppierungen.

Nicht immer gestaltet sich der Übergang von einem mehr oder weniger totalitären zu einem demokratischen Staatsgebilde, mit dem ein massenhafter Religionsverlust über einen längeren Zeitraum einhergeht, relativ undramatisch. Dem friedlichen steht der durch Revolutionen herbeigeführte und durch Staatsbürokratien geplante Umbruch gegenüber. Diese neueren Typen des politisch privilegierten Atheismus entstanden auf der Basis der marxistisch-leninistischen Parteidologie, des bäuerlichen Maoismus und anderer staatstragender Marxismen. Der staatlich institutionalisierte und privilegierte politische Atheismus stellt eine Ge-

stalt der Umkehrung des Staatskirchentums und seiner politischen Religion dar. Wie Kardinal *Franz König* (noch als Präsident des Sekretariates für die Nichtgläubenden in der römischen Kurie) hervorgehoben hat, gab es – und gibt es in einigen Ländern noch immer – privilegierte AtheistInnen und diskriminierte Gläubige, also die typischen Merkmale einer »Zweiklassengesellschaft«: »Die Anhänger oder Bekenner der Staatsreligion, das heißt des Atheismus; sie gehören zu der privilegierten Klasse. Allen anderen, die sich als religiös oder gläubig bekennen, das heißt die nonkonformistisch sind, sind verschiedene Berufsmöglichkeiten versagt. Sie können für den Staat besonders interessante Berufe wie Lehrer, Beamte oder Offiziere nicht ausüben. Der Zugang zur Universität und zu anderen Bildungseinrichtungen wird ihnen erschwert, wenn nicht ganz unmöglich gemacht. Die freie Meinungsäußerung in bezug auf ihre religiöse Weltanschauung ist nicht gestattet. Die Gläubigen sind einem ständigen propagandistischen Trommelfeuer und kleinlichem bürokratischen Druck unter Ausnutzung aller Machtmittel des Staates ausgesetzt.«<sup>350</sup>

Stellvertretend für alle sei an drei Fälle des revolutionär-repressiven politischen Atheismus erinnert. Der erste ereignete sich im Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939).<sup>351</sup> Dort hat sich die blutige Repression auf republikanischer Seite nicht nur gegen Mitglieder rechter Parteien und Falangisten, sondern vor allem gegen Geistliche und Kirchenmitglieder entladen. Dabei wirkten besonders linkskommunistische Marxisten, anarchistische, syndikalistische Gewerkschafter und stalinistische Kommunisten, die im Verlauf des Krieges immer mehr die Führung übernahmen, zusammen. Am Ende des Krieges war der Schock auf beiden Seiten so groß, dass es Jahrzehnte später erst einer eigenen Bewegung zur ‚Rückgewinnung des historischen Gedächtnisses‘ bedurfte, um das heute noch immer nicht ganz erfasste Ausmaß der Todesopfer wahrzunehmen, zu denen nach dem Bürgerkrieg nunmehr auch die Opfer an republikanischen Atheisten in den Jahren 1936 bis 1945 (mit Massenerschießungen!) gehörten<sup>352</sup> – ein systematisch durchgeführter politischer Terror zur »sittlichen Reinigung der Gesellschaft«. Die Historiker beider Lager sind sich jedoch nur darin einig, dass die franquistische Repression gegen republikanische Soldaten und Mitglieder linker Parteien deutlich mehr Todesopfer kostete als die republikanische Repression. Es gilt hier jener Menschen, die wegen ihres Glaubens oder auch wegen ihres Unglaubens ausgegrenzt, gefoltert oder ermordet wurden, zu gedenken und aus der Geschichte zu lernen.

350 F. KÖNIG (1978), *Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?*, 8.

351 Vgl. u. a. C. COLLADO SEIDEL, *Der Spanische Bürgerkrieg*.

352 Vgl. a. a. O., 185–203; S. JULIÁ, *Víctimas de la Guerra Civil*; M. RICHARDS, *A Time of Silence. Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936–1945*.

Ein zweiter Fall, der sich im Rahmen eines Genozids am eigenen Volk ereignete, führt uns die Ungeheuerlichkeit eines revolutionär-repressiven politischen Atheismus vor Augen, und zwar im extrem bäuerlich orientierten maoistisch-nationalistischen Terrorregime der *Roten Khmer* unter dem wohl paranoiden *Pol Pot* (1925–1998).<sup>353</sup> Er kam 1975 in Kambodscha an die Macht. Unter ihm wurde die totale Ausrottung der religiösen Menschen versucht und wurden zudem Hunderte der Klöster und Pagoden der Theravada-Buddhisten, aber auch christliche Kirchen und Moscheen zerstört. Von der Schreckensherrschaft der Roten Khmer wurde das Land 1978 durch *kommunistische* Truppen des wiedervereinigten Vietnam weitgehend befreit. Erst 1998 sollen sich die letzten (größeren) Kampfverbände der Roten Khmer ergeben haben.

Für den dritten Fall einer mörderischen Religionspolitik sei auf die Volksrepublik Albanien verwiesen.<sup>354</sup> Hier begann die Verfolgung der Religionsangehörigen schon bei Kriegsende. Sie erstreckte sich über einen längeren Zeitraum von 1944 bis 1990. Die kommunistische Diktatur (unter *Enver Hoxha* bis 1985) lehnte sich zunächst (bis 1948) an den Titoismus, (bis 1968) an den Stalinismus und zuletzt, im Alleingang, an den Maoismus an. Der Höhepunkt der Verfolgung wurde in der albanischen ‚Kulturrevolution‘ 1966/67 mit dem Verbot jeder Religionsausübung erreicht. Albanien wurde offiziell zum ‚ersten atheistischen Staat der Welt‘ deklariert. Bis dahin waren schon viele religiöse Amtsträger exekutiert oder inhaftiert worden; die übrigen wurden spätestens damals eingekerkert. Nur wenige überlebten das Terrorregime. Kirchen und Moscheebauten wurden zerstört oder in Lagerhäuser, Kinos, Sporthallen usw. umgewandelt. Der kämpferische Atheismus war nicht nur als Lehrfach in Schulen und Universitäten gelehrt, sondern gesetzliche und verfassungskonforme Verfolgungspolitik gegen Religionsgemeinschaften und religiöse Menschen. Über die beispiellose historische Neuartigkeit dieser gesellschaftspolitischen ‚Errungenschaft‘ einer gewalttätigen und mörderischen Religionspolitik im 20. Jahrhundert, welche die Auslöschung der Religionen zum Ziel hatte, kann kein Zweifel bestehen.

353 Vgl. u. a. B. KIERNAN, *The Pol Pot regime: Race, power, and genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975–79*, besonders 55–58; I. C. HARRIS, *Buddhism under Pol Pot*. Umstritten ist das Ausmaß der Verwurzelung POL POTs im Theravada-Buddhismus, durch soziale Umwelt, frühe monastische bzw. schulische Prägung, ebenso das Ausmaß der Übernahme von Elementen aus dieser Religion in seinen eigenen Nicht-Standard-Kommunismus: etwa asketische Grundhaltung, Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit (an-atta-Lehre [ohne Ich]), Aufhebung des Privateigentums unter Beschränkung des Besitzes auf das Nötigste und eine gleichsam monastische Form von Disziplin.

354 E. СЕКА, *Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien*.

### 2.7.4 *Eröffnung eines Geschichtsraumes des indifferenten und negativen Atheismus*

Gehören die bis zu rund zehn Millionen Mitglieder umfassenden Freidenker- und Gottlosenbünde des 19. und 20. Jahrhunderts auch größtenteils der Vergangenheit an, so bedeutet der rasche Zerfall oder zahlenmäßige Rückgang militant-antitheistischer Massenbewegungen kaum eine Rückkehr zum Theismus, vielmehr fiel mit der Erkämpfung eines öffentlich garantierten Freiraumes für die atheistische Überzeugung die Notwendigkeit weg, sich kämpferisch gegen Religionsgemeinschaften zu organisieren. Neben dem positiv theoretischen Atheismus waren Freidenkervereinigungen und andere antiklerikale, religionslose und ausdrücklich atheistische Vereinigungen maßgeblich daran beteiligt, für die AtheistInnen gegenüber dem ehemaligen Staatskirchentum oder staatlich begünstigten Religionsgemeinschaften die gleichberechtigte Existenzmöglichkeit freigekämpft oder sogar die Alleinberechtigung angestrebt und so wirkungsgeschichtlich den theoretischen Indifferentismus und negativen Atheismus vorbereitet zu haben, der heute an ihre Stelle getreten ist und den dramatischen Mitgliederschwund der Volkskirchen mitbedingt hat.

Vorhersehbar war, dass eine konsequent areligiöse oder gar antireligiöse Erziehung einen religiösen Indifferentismus und schließlich negativen Atheismus zur Folge haben muss. Man denke etwa nur daran, dass in den letzten Jahrzehnten in der ehemaligen UdSSR und ihren Satellitenstaaten sowie in China, Nordkorea und Vietnam ein Großteil der Jugend ohne Religion aufwuchs und teils heute noch aufwächst.

Überblickt man die letzte Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, so sind auffällige Verschiebungen weniger in der Ausbreitung oder im vermeintlichen Rückgang des Phänomens als innerhalb des Bedeutungsspektrums des Atheismus festzustellen. Der positiv theoretische Atheismus scheint insbesondere vermittels politisch tätiger Organisationsformen einen Geschichtsraum des religiösen *Indifferentismus* und *negativen Atheismus* eröffnet zu haben, in den die Menschheit hineinwächst, dessen Daseinsentwurf ohne Religion, ohne Gott oder Göttliches, auszukommen glaubt. Dieser Daseinsentwurf koexistiert vielfach mit den Religionen und durchdringt sie zunehmend. Es gibt heute bereits viele Menschen, die aufgrund ihrer Mitwelt mit einem solchen indifferenten bis negativen Atheismus beerbt werden, ohne sich je persönlich greifbar für oder gegen Gott, Religion usw. entschieden zu haben. Gerade die Eliten (WissenschaftlerInnen, WirtschaftlerInnen, JuristInnen) sind in vom



politischen Atheismus betroffenen Ländern mehrheitlich AtheistInnen.<sup>355</sup> Insgesamt verlor in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mit der gesellschaftlichen Tolerierung oder Anerkennung in einer multikulturell werdenden Gesellschaft der positiv-theoretisch argumentierende und kämpferische Atheismus an Interesse und Gewicht. Signifikant für die europäische Öffentlichkeit war die Abnahme publizistischer bzw. medialer Präsenz.

Bemerkenswert ist, dass mit dem *theoretisch indifferenten Atheismus* nicht nur verschiedene *sprachlich greifbare* Weisen der Gleichgültigkeit oder des Desinteresses dem Religiösen und der Religion gegenüber gemeint sind, sondern auch ein Desinteresse am Atheismus selbst: Man kann gleichfalls mit einem kämpferisch-engagierten Atheismus (eigentlich ‚Anti-Theismus‘) als einer sich argumentativ gebenden Oppositionshaltung nichts mehr anfangen.<sup>356</sup> Indifferente sehen sich selbst kaum als AtheistInnen oder Ungläubige, eher noch (im Selbstvergleich mit religiös Gläubigen) als einfach Nichtgläubende. Sie nehmen nichts Meta-Physisches (Übersinnliches, Übernatürliches, Jenseitiges) an, da es die für sie zugängliche Welt nur zu verdoppeln scheint. Sie sehen sich deswegen nicht als AtheistInnen, da sie ja eine solche ideologische Position gar nicht bezogen haben, und auch nicht als Ungläubige, da sie sich weder einem religiösen Glauben noch einem Unglauben aktiv verpflichtet erfahren.

Indifferente AtheistInnen haben nach ihrer eigenen Auffassung den Konflikt zwischen atheismusfeindlichen Monotheismen und den (neuen) rabiaten antitheistischen Atheismen hinter sich gelassen. Sie halten mitunter diesen so gefährlichen Konfliktstoff für überholt und für existenziell irrelevant. Anders als für atheistische SkeptikerInnen oder AgnostikerInnen ist für sie die Gottesfrage nicht etwas

355 Hierzu vgl. W. KRÖTKE (1997), *Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung*.

356 Der Begriff des Indifferentismus ist vieldeutig, und daher muss präzisiert werden, was hier unter *theoretisch indifferentem Atheismus* verstanden wird: die verbal (theoretisch) sich äußernde Indifferenz gegenüber Religion und dem Religiösen, auch das Nichtgegebensein eines engagierten Interesses am diesbezüglichen Pro und Kontra. Beim *methodischen Atheismus* kann man gleichfalls von *Indifferenz* reden, sofern kein Interesse am Religiösen bzw. Gott besteht, weil für innerweltliche Faktenzusammenhänge aufgrund der ihnen eigenen sachlichen Notwendigkeiten nicht auf Gott oder Göttliches als Erklärungshypothese zurückgegriffen werden darf. Innerhalb des praktischen Atheismus kann man unter *existenzieller Indifferenz* das Sich-in-Schwebe-Halten gegenüber der uns möglichen Grund-Erfahrung verstehen, und zwar als frei vollzogene Abwendung von Gott als Grund unseres Daseins in Gestalt entschiedener Unentschiedenheit. Insgesamt ist hier zu beachten, dass der Schluss von Indifferenz auf der Theorieebene auf eine existenzielle Indifferenz völlig illegitim ist, zudem können existenzielle Gleichgültigkeit und Desinteressiertheit durchaus mit theoretischer Neugier an theologischen Fragen und religiöser Kultur einhergehen, etwa als sich ästhetisch genießende Form der Zerstreuung, welche die Flucht vor dem eigentlichen Selbstsein können vor Gott sublim verdeckt.

Unentscheidbares, Unlösbares oder argumentativ Unbegründbares, sondern etwas Unvollziehbares, Undenkbares, Unnötiges, das sie weiter auch nicht zu kümmern braucht und gegen das sie mitunter auch gar nichts haben; sie verhalten sich gleichgültig und desinteressiert gegenüber der Frage nach dem Dasein Gottes wie auch gegenüber der nach dem Nichtdasein Gottes und können sich (nach ihrem eigenen Urteil) auch gar nicht für oder gegen Gott entscheiden, da beides in ihrem Daseinsentwurf keinen Sitz mehr hat.

Selbst wenn die religiöse Sprache mit ihren klerikalen Idiomen indifferenten AtheistInnen gut bekannt ist, sagt sie ihnen persönlich jedoch kaum etwas Verständliches. Dazu einige Beispiele aus dem elementaren religiösen ‚Wortschatz‘ von ChristInnen: Mit dem Wort ‚Taufe‘ assoziiert man die Feier für Babys, die auf der Stirne nass gemacht und denen ein Namen gegeben werden. Schließlich werden ja auch Schiffe vor dem Stapellauf getauft, allerdings mit Sekt. Dass es bei der Taufe eigentlich und ursprünglich um das ‚Eintauchen‘ (βαπτίζειν), Hineinversetztwerden in das neue, göttliche Lebenslement für einen mündigen Menschen, geht, weil sich in seiner Glaubens- und Gemeinschaftserfahrung dieser Anwesenheitsbereich des göttlichen Geistes auf eine ihn zutiefst bewegende Weise auftut, bleibt den indifferenten AtheistInnen normalerweise verstellt. Das Wort ‚eintauchen‘ spräche (wie ‚taufen‘ im Mhd. tief [ins Wasser] ein-, untertauchen) noch anschaulich, ebenso dass in einigen Ostkirchen die Taufe ‚Mysterium der Erleuchtung‘ genannt wird. Und weiter: Die Taufe gilt als »Sakrament«, aber Sakrament ist gleichfalls in der Alltagssprache ein unanschauliches Fremdwort, mit dem man nur zu leicht hochtrabend versteckt, dass es in der eigenen Sprache kaum mehr etwas sagt. Übersetzt man Sakrament mit ‚Zeichen‘, so versteht man es nicht lebendig vom ereignishaften Sichzeigen des zu zeigenden Mysteriums her, sondern als Bedeutung, die man rätselhaft mit einer Zeichenhandlung oder -dingen zu verbinden hat. Und wie soll dann ein solcher Ritus Wirklichkeit enthüllen und zeigen? Noch vernutzter ist der Titel ‚Christ‘ oder ‚Christin‘. Solche gelten als Getaufte, die sich zur ‚christlichen‘ Religion, dem ‚Christentum‘ bekennen. Das Wort wird also dazu verwendet, um die Mitgliedschaft in einem auf ‚Jesus Christus‘ zurückgehenden Großverein zu kennzeichnen. Das griechische ‚Christos‘ mutierte ja schon früh zum Eigennamen. So fehlt die Wahrnehmung, dass ‚ChristIn‘ so viel wie ‚der/die königlich Gesalbte‘ besagt und aus der lebendigen Teilnahme am nicht repressiven Königtum (Reich, Herrschaft) Gottes selbst zu verstehen ist. Es ist daher ein Würdetitel, der durch eine herausragend souveräne Haltung glaubwürdiger wäre. Mindestens geht solches aus dem durchschnittlichen Wortgebrauch nicht hervor. Eine Untersuchung der religiösen, nicht nur der kirchenoffiziellen Sprache, könnte auf diese Weise erschreckend

leicht fortgesetzt werden und zeigen, dass man das Ausmaß der sich auftürmenden *Sprachbarrieren* schon zwischen religiösen Menschen und erst recht zwischen ihnen und sogenannten AtheistInnen meist unterschätzt oder überhaupt nicht bemerkt.<sup>357</sup>

Oft ist es allzu verständlich, dass und warum die religiöse Aussage indifferenten AtheistInnen nichts sagt, ihnen langweilig oder unverständlich bzw. sinnlos vorkommt. Dem entsprechend bringen sie (von sich aus) auch wenig Verständnis für die kämpferischen Bemühungen, sie zu widerlegen, auf, denn wozu sollte man den ‚Unsinn‘ noch widerlegen? Sie besitzen häufig ein Interesse an der Vermeidung des für gefährlich Gehaltenen, wozu auch das ideologisch Religiöse und die Religion als allzu oft tödlich entzweiender Konfliktstoff gehört, und können sich daher an der politischen Entmachtung solcher Gruppierungen beteiligen. Deren Konflikte stufen sie als Kampf um lebensfremde Ideen und Ideale, um totalitäre Weltanschauungen und illegitime Totalerklärungen ein (zum Beispiel: überirdische gegen irdische Heilsverheißung, beide erscheinen gleich trügerisch). Was sie für sich wünschen, das ist keinerlei Bevormundung durch Indoktrinationsagenturen, und seien es auch atheistische. Sie erscheinen übersensibel gegenüber dem – wie sie es sehen – ‚Ideologischen‘ aller Art. Ihre neue Lebenswelt suchen sie als ideologiefreien Raum zu verteidigen und verweigern jeder doktrinären Institution, als die ihnen vor allem Großkirchen und andere religiöse Gemeinschaften erscheinen, den von ihnen als unbedingt abverlangten Glauben. Doch trotz erfolgreicher Immunisierung gegen Religion – zum Beispiel nach tausenden Stunden von Religionsunterricht – mag ihnen die eigene Anfälligkeit für Ideologien (besonders in unsystematisch zersplitterter Form) verdeckt sein. Da zur Psychopathologie des Alltags auch die Anfälligkeit für realitätsverzerrende Wahnideen gehört, können sie als Pragmatiker nicht leicht zwischen einem angeblich und einem wirklich ihre Freiheit und ihr Gewissen bedrohenden politischen Megatrend irgendeiner Religion unterscheiden und bilden daher (zusammen mit den negativen AtheistInnen) eine latente Ressource für einen neuerlich angezettelten antitheistischen Flächenbrand.

Die Übergänge von indifferenten zu *negativen* Atheismen können fließend sein. Ideologiefreiheit und damit zusammenhängende Immunisierungsstrategien gegenüber der Religion verlieren an Bedeutung, sobald man ihre Verteidigung nicht mehr nötig hat. Da mit dem Religionsverlust auch die Herausforderung zur Religionskritik wegfällt, sind negative AtheistInnen noch unauffälliger als indifferente. Es ist kaum denkbar, dass sie sich selbst als AtheistInnen verstehen und bezeichnen. »Im

---

357 Vgl. dazu den *Versuch* einer durchgehend erfahrungsnahen Glaubenssprache bei D. STEINDL-RAST, *Credo. Ein Glaube, der alle verbindet*.

Alltag allerdings fällt einem nicht unbedingt ein dezidiertem Atheismus auf, sondern eher die Selbstverständlichkeit, mit der das Nichtvorhandensein religiöser Bindung vorausgesetzt wird. [...] Die Nichtzugehörigkeit ist in weltanschaulicher Hinsicht der Normalfall.« *Monika Wohlrab-Sahr* illustriert dieses ihr Urteil durch ein kurzes Beispiel aus Interviews, die ein Student im Rahmen eines Studienprojektes zur Jahrtausendwende am Leipziger Bahnhof durchführte. Jeweils am Schluss fragte er: Schätzen Sie sich selbst als »eher christlich oder eher atheistisch eingestellt« ein? Von älteren Bürgern bekam er eindeutig zuordenbare Antworten. Von einer Gruppe Jugendlicher bekam er die Antwort: »Weder [christlich] noch [atheistisch], normal halt.«<sup>358</sup> Aus ihrer Sicht erscheinen religiöse Kultformen und Überzeugungen größtenteils eben ‚abnormal‘: fremd und unzugänglich, exotisch, kurios oder komisch, jedenfalls bedeutungslos für das, worum es ihnen im Leben geht. Auch kann bei negativen AtheistInnen nicht die Rede von einer neuen Art ‚Konfession‘ der Religionslosen sein, denn solche ideologische Festlegungen sind nach ihrer Meinung zu meiden, und darin sind sie sich kollektiv einig. Negative AtheistInnen fallen so sehr aus dem Rahmen religionswissenschaftlicher Erwartungen, dass sie in manchen soziografischen Erhebungen über Atheismus überhaupt nicht vorkommen.

Zum negativen Atheismus kommt es selten durch schlechte Erfahrungen, die man in und durch Religionsgemeinschaften persönlich erlitten hat. Auch führt zu ihm kaum eine das Leben vergällende, durch indiskrete Kontrolle, Schuld und Scham bedrängende Gottesidee, von der man innerhalb der individuellen Biografie frei geworden wäre; eher entspringt er dem notorischen Ausfall (oder fehlendem Tiefgang) der religiösen Erziehung und Bildung, besonders dort beschleunigt, wo es in der Öffentlichkeit zur systematischen Austreibung des Christentums bzw. anderer Religionen gekommen ist.

Religion mag negativen AtheistInnen (dem entsprechend, was sie über sie gehört haben) als Höhepunkt im Skurrilitätenkabinett der Weltgeschichte oder als finsternerer Kapitel der emanzipationsfeindlichen Weltgeschichte, als Aberglaube, Obskurantismus, höhere, illusionäre Drogenkultur oder als sie umgebendes harmloses Brauchtum, ja großartige Erscheinung einer museal erhaltungswürdigen Kultur erscheinen. Aber persönlich will man mit ihr nicht ernsthaft etwas zu tun haben. Man beteuert vielleicht, dass man persönlich gegen die ‚Privatsache‘ Religion eigentlich gar nichts habe und daher eigentlich gar kein Atheist sei, worunter man Vertreter eines ideologisch aufgeheizten ‚Antitheismus‘ versteht. Schließlich müsse man, so

---

358 M. WOHLRAB-SAHR (2002), *Religion und Religionslosigkeit: Was sieht man durch die soziologische Brille?*, 11.

meinen negative AtheistInnen, die Koexistenz von Menschen mit verschiedenen historisch gewachsenen Bewusstseinsstufen, vielfältigen Meinungen und Wegen illusionärer Bedürfnisbefriedigung in der einen Welt unserer Zeit tolerieren. Scheint ihnen alles Religiöse als nichtssagend und Religion als etwas für sie persönlich Unvollziehbares, so können sie dennoch häufig deren kulturelle Vielfalt ästhetisch genießen. Spirituell bewegende Zeugnisse religiöser Kultur können »fesselnd bleiben – wie in der Bewunderung für religiöse Kunst oder im Interesse für religiöse Musik [beispielsweise für Gregorianischen Choral] –, ohne daß der spezifische Hinweis auf Gott und das Göttliche darin noch eine Rolle spielen«<sup>359</sup>. Sie sind so das, was sie sind, jedoch nicht ohne ihre bereits atheistische Herkunftsgeschichte. Und das ist es, was mit dem Terminus »negativer Atheismus« konnotiert werden will.<sup>360</sup>

Von der gegenwärtigen Weltsituation lässt sich zusammenfassend sagen, dass für viele die Rede von Gott, vom Heiligen oder vom Sinn des Daseins u. Ä. nicht nur ihre Selbstverständlichkeit, sondern auch ihre sinnvolle Verständlichkeit verloren hat. Damit ist eine schwer überbrückbare Distanz zu früheren Einstellungen und Erfahrungsweisen entstanden, für die das Sein Gottes, des Göttlichen und Heiligen oder der Götter verbindlich, weil offenbar und erfahrbar war.

359 A.W.J. HOUTEPEN, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottesvergessenheit* (1999), 14.

360 A. a. O., 11–21, spricht HOUTEPEN differenziert (16) von einer »weitverzweigten Kultur des *Agnosmus*« (ein terminologischer Neologismus), den er vom Agnostizismus abhebt, dessen theoretisch fundierte Position immerhin noch eine Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken zur Voraussetzung hat. Agnosmus bezeichnet die westliche »Erosion der Gottesidee«, den »diffusen Prozeß, bei dem Gott und der Verweis auf Gott langsam aus dem Bewußtsein verschwinden. Es geht um eine Lebensform, bei der Gott in *Vergessenheit* gerät, bei der wir Gott einfach nicht länger *im Gedächtnis* haben«. (11 f.)

### 3 Zur gegenwärtigen Verbreitung des Atheismus: Ende der Tendenz zur Marginalisierung?

Die Neuartigkeit des modernen positiven und noch mehr des indifferenten und negativen Atheismus (bzw. der Religionslosigkeit) als ein *weltweit verbreitetes Massenphänomen* zeigt sich außerhalb *und auch innerhalb* der Religionen durch seinen hohen quantitativen Anteil an der Weltbevölkerung. Dessen Erfassung mit empirisch-quantifizierenden Methoden hat sich als extrem schwierig herausgestellt. Daher wurden (und werden auch heute noch) Weltdaten dieses Phänomens demoskopisch nur ganz unzulänglich und oft einander widersprechend erfasst.

Auch wurde der Atheismus, in der hier herausgearbeiteten Breite seiner Bedeutung, innerhalb der Religionssoziologie bisher meist wie ein Stiefkind behandelt und kam als aussagekräftiges *eigenes* Massenphänomen kaum in den Blick wissenschaftlicher Forschung. Als uneinheitliche Randerscheinung und auch als unauffällige Abwesenheit von Religion (als Irreligiosität) erschien er den Auftraggebern statistischer Erhebungen weniger interessant. Doch *insoweit* und *insofern* er sich nur von den Religionen absetzt und in ‚substanzieller‘ Religionslosigkeit versandet, ist er offenkundig in sie verstrickt und stellt demnach kein selbstständiges Phänomen dar, das außerhalb des Zuständigkeitsbereiches der Religionssoziologie platzierbar wäre. Wie zum Sternenhimmel die Schwarzen Löcher gehören, ist das Schicksal der Atheisten untrennbar mit dem Schicksal der Religionen verbunden.

Mit der Einsicht, dass Religion und Religionslosigkeit innerhalb eines gemeinsamen Schicksals einander zum Schicksal werden, hat sich aber nun im Fach Religionssoziologie allmählich ein vertieftes und erweitertes Religionsverständnis und zugleich ein Interesse an Religionsanalogem, d. h. an im herkömmlichen Sinn nichtreligiösen Phänomenen, angebahnt. Dieses Religionsverständnis suchte das persönliche Daseins- und Weltverständnis der nach ihrer Selbsteinschätzung nicht mehr substanziell Religiösen als subjektives System »letzter Relevanz« (*Thomas Luckmann*) zu erfassen. Hierbei geht es nicht um elementare, ontologische Begründungsfragen für Philosophien und Weltanschauungen (Weltsichten), um das Sichhalten im Sein und Sichbergen im Seienden, sondern um einen Zugang zur empirischen Religionssoziologie, der vor der Differenz zwischen religiösen und religionslosen, theistischen und atheistischen Weisen unseres Weltverhältnisses auf Allgemeinmenschliches unter dem Stichwort ‚Spiritualität‘ eingeht.<sup>361</sup>

<sup>361</sup> Siehe dazu unten 3.1, i).

Die Thematik der Religionslosigkeit und des Atheismus ist innerhalb der Religionssoziologie freilich nichts Neues. *Monika Wöblrab-Sahr* konnte darauf verweisen, dass Religionslosigkeit sogar schon »in der frühen Soziologie – zumindest implizit – durchaus ein relevantes Thema« war, »weil die Annahmen über die Entwicklung der modernen Gesellschaft in der Gründerzeit der Soziologie zugleich Annahmen über das Schicksal der Religion waren«. <sup>362</sup> Während *Auguste Comte* noch annahm, dass die religiöse Weltsicht in der Moderne durch die wissenschaftliche Weltsicht ersetzt werde, so nahmen *Émile Durkheim*, *Max Weber* und andere maßgebende Religionssoziologen nur an, dass das gesamtgesellschaftlich verbindende Weltdeutungsangebot der Religion seine zentrale, alle Lebensbereiche bestimmende Stellung eingebüßt habe. Der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung (bzw. Säkularisation) bringe deswegen Religion und Glauben nicht zum Verschwinden, aber er betreffe die Bestände religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos.

Die Frage ist, worin diese Religionssoziologen die geschichtliche Herausforderung der Religionen durch die Säkularisation erblickten. Nach dem Religionssoziologen *Detlef Pollack* beschränkt sich »die Kernthese der Säkularisationstheoretiker« nur darauf, »dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht und auch nicht, dass sie unumkehrbar ist, und schon gar nicht, dass sie wünschenswert ist, wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist.« <sup>363</sup>

Wurde also Religionslosigkeit als gesellschaftliches Phänomen unausweichlich zum Thema der Religionssoziologie, dann gehört zur soziografischen Erfassung von Religion und Religiosität auch die sensible Erfassung der mit ihnen einhergehenden Religionslosigkeit bzw. der Atheismen samt den gesellschaftlichen Prozessen, die zu ihnen führen, aber auch umgekehrt, samt allen gegenläufigen, damit verbundenen gesellschaftlichen Prozessen, die man aus innerreligiöser Perspektive plakativ ‚Rückkehr der Religion‘, ‚De-Säkularisierung‘, ‚De-Privatisierung‘ und ‚Re-Spiritualisierung‘ genannt hat.

Zu den Versuchen, das Weltphänomen der Religion durch vergleichbare Zahlen in den Blick zu bekommen, gehört heute auch die globale Erhebung von Daten über Atheisierende, AtheistInnen und Religionslose. Zunächst sei auf einige

362 M. WÖBLRAB-SAHR, *Religion und Religionslosigkeit: Was sieht man durch die soziologische Brille?*; vgl. auch DIES., *Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland*.

363 D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen*, 6.

Schwierigkeiten hingewiesen, die in Zugangsweisen, Umständen, Methoden und Vergleichbarkeit der Ergebnisse von Erhebungen liegen (3.1), danach werden zur quantitativen Vergegenwärtigung des Weltphänomens Atheismus einige Informationen darüber ausgewählt, was an solider statistischer Datenaufarbeitung und was momentan nur über grobe empirische Indikatoren für viele Länder und Kontinente an Vermutungen und Schätzungen zur Verfügung steht (3.2).

### 3.1 Probleme der methodischen Erhebung

Die häufigste Quelle quantitativ einschlägiger Ergebnisse ist die Stichprobenuntersuchung mittels Fragebögen und Umfragen (auch telefonisch, online und per E-Mail). Aus einer größeren Menge werden Gruppen von Personen ausgewählt, die als repräsentativ für die Gesamtheit gelten (Sample). Um sich auch nur eine ungefähre Vorstellung von der weltweiten Verbreitung des Atheismus bzw. der Religionslosigkeit zu machen, ist vorweg (wenigstens in einigen Punkten) zu bedenken, was diese Vorgangsweise für unsere Fragestellung leistet und was sie nicht leisten kann, und inwiefern sie oft problematisch angewandt wird, was zu Korrekturen führt und zu weiteren Fragestellungen und vertiefter Milieusensibilität anregt.

a) Eine quantitative Größe ist logisch ursprünglich immer eine Größe (Maß) von *etwas* – einer Qualität (Beschaffenheit) des Seienden, hier eine habituelle Beschaffenheit. Das ist für den Fachwissenschaftler eine selbstverständliche Vorgabe, muss aber dem speziellen Gegenstand angemessen und differenziert immer wieder berücksichtigt werden: In-Frage steht also das *Vorverständnis* des quantitativ Operationalisierbaren, die erfragbare *Begrifflichkeit* der Qualität sowie die Motivationen und Interessen (besonders auch fachexterne, z. B. religionspolitische, weltanschauliche) der Fragebogenhersteller und Interviewer an dem, *was* erfragt, verstanden und erklärt werden soll, sowie die von ihnen geplante *Verfahrensweise* und kritische *Auswertung* (Theorienbildung).

b) Die zu erhebenden persönlichen Einstellungen und Verhaltensweisen der Befragten werden von der politischen oder kulturellen Ausgangssituation gesellschaftlicher Systeme mehr oder minder beeinflusst. Ihre Antworten und eruierten Verhaltensweisen dürfen darum nicht unkritisch über- oder unterbewertet werden. So riskierten und riskieren Bürger, die sich unter dem Druck eines politischen Atheismus zu einem Theismus bekennen, selbst wenn bei der Befragung Anonymität garantiert wird, als illoyal angesehen zu werden (z. B. in Nordkorea), oder sie setzen



sich in islamischen bzw. islamistischen Staaten durch ein atheistentes Bekenntnis der Gefahr aus, als ‚Ungläubige‘ identifiziert und der Freiheit beraubt, ja sogar getötet zu werden (derzeit in Afghanistan, Iran, den Malediven, Mauretanien, Pakistan, Saudi-Arabien und Sudan). Relativ genauere Aussagen können nur in Ländern, wo wirklich Religionsfreiheit besteht, erwartet werden. Aber auch dort spielt das Gängige oder sozial mehrheitlich Erwünschte, der Druck der öffentlichen Meinung eine Rolle. Es kann Befangenheit bestehen, sich als ‚religiös‘ zu bezeichnen, was überdies ja sehr vieldeutig ist, oder man will als Nichtreligiöser bzw. Nichtgläubiger nicht als ‚Atheist‘ oder ‚Atheistin‘ stigmatisiert werden. So kann man beispielsweise aus den von *Andrew Greeley* nach der Jahrtausendwende zusammengestellten statistischen Daten über den »Glauben an Gott in Europa« entnehmen, dass 29 % der Letten, 41 % der Norweger, 48 % der Franzosen und 54 % der Tschechen angeben, nicht an Gott zu glauben, aber nur 9 %, 10 %, 19 % und 20 % sich als ‚atheistisch‘ bezeichnen.<sup>364</sup> Vermutlich verstehen viele unter ‚atheistisch‘, einem verpönten konfessionell oder ideologisch aufgeladenen Antitheismus anzuhängen und für moralisch, emotional oder intellektuell abwegig gehalten zu werden. Erst qualitative Tiefeninterviews bzw. differenziertere Fragebögen könnten hier klärend weiterhelfen.

c) Jede Befragung (Interview) ist ein komplexer Kommunikationsprozess, der dem Interviewer viel unparteiische und einfühlsame Geschicklichkeit abverlangt. Oft vermag der Fragesteller (nicht nur der Befragte!) die Randunschärfe seiner Fragen oder deren Vieldeutigkeit nicht ausreichend einzuschätzen. Er ignoriert unerwartete Antworten oder nimmt sie bei der Auswertung nicht wahr. Dabei können nicht nur soziokulturelle Umstände und Einstellungen, sondern schon Fragefigur und Tonfall eine Maskierung des Befragten durch Gefälligkeitsantworten, welche die wahre Meinung verbergen, evozieren. Dazu sei ein Beispiel aus der Pionierarbeit zur Methodologie einer Soziologie der Nichtreligiösen (aus 1969!) von *Nicholas J. Demerath* angeführt, der auch die vorherrschende Meinung zu widerlegen suchte, dass in den USA – der, wie man behauptet, religiösesten Nation der westlichen Welt mit damals angeblich 97 % an Gott Glaubenden – Irreligiosität für die Forschung unergiebig wäre. Obwohl schon allein 3 % bei einer Bevölkerungszahl von damals über 191 Millionen eine nicht unerhebliche Anzahl dargestellt.

In einer von Demerath mit *Richard M. Levinson* durchgeführten Befragung von Studenten der Universität in Wisconsin wurde zunächst ermittelt, ob sie an Gott glauben. 86 % bejahten zunächst, dass sie an Gott glauben. Doch war keineswegs

364 A.M. GREELEY (2004), *Religion in Europe at the end of second Millennium*, 3 (Table 1.1).

klar, was sie damit bejahten. Daher wurde nachgefragt, *welcher* Gott es sei oder welches *Verständnis* (*conception*) sie von Gott haben. Es stellte sich heraus, dass fast ein Drittel bestenfalls einen agnostischen Gottesbegriff hatte oder – wie man heute übersetzen kann – ‚atheisierend‘ (*verged on the atheistic*) war.<sup>365</sup> Das Hinterfragen der Fragepunkte (Items) und auch Rückfragen im Sinne eines Tiefeninterviews sind also unerlässlich und geben einen Blick hinter die Fassade der Wohlanständigkeit und Zivilisiertheit und des allgemein für Rechtgläubigkeit Gehaltenen frei. Irreligiöse US-Bürgerinnen und -Bürger, die nicht für schwachsinnig gehalten werden wollten, fühlten sich gezwungen, religiös zu erscheinen. Es besteht daher die Gefahr, dass selbst der Religionssoziologe einer ‚solipsistischen Täuschung‘ *unterliegt*, wenn er annimmt, dass Andere ebenso religiös (oder atheistisch) seien und sein sollten wie er, und ausschließt, dass etwas zwar statistisch normal, aber zugleich normativ stigmatisiert sein kann. Bei einem weiteren Vergleich der Befragungen ergab sich signifikant, dass die Antworten davon abhängen, ob der Fragesteller mit seinem Frage-Instrument eine religiöse oder eine irreligiöse Antwort evozieren will. Beispielsweise kommt man einer atheisierenden Aussage entgegen, wenn man die Bemerkung macht: »Ich würde erwarten, dass ein denkender Mensch Zweifel an der Existenz Gottes hat« o.Ä.

d) Angehörige der gesellschaftlichen Ober- und Mittelschichten haben eher einen inhaltlich klar umrissenen religiösen Glauben bzw. Unglauben, während für Angehörige der Unterschichten Religion bzw. Irreligiosität inhaltlich gesehen »(auf der kognitiven Ebene) ein reichlich amorphes und inkonsistentes Einstellungssyndrom«<sup>366</sup> darstellt. Beim Nachlassen einer akademischen bzw. logischen Selbstkontrolle treten also eher unbedachte, widersprüchliche Aussagen zutage. Solche Aussagen zeigten sich bereits in einer älteren Studie über »Religion im Leben der Oberösterreicher«<sup>367</sup>, in der KatholikInnen zunächst der Frage »Ich glaube, daß es einen Gott gibt, denn irgend jemand muss die Welt erschaffen haben« mit 89 % zustimmten. Nach Beantwortung weiterer Fragen stimmten 18 % folgender Aussage zu: »Wenn es Gott gäbe, würde er nicht so viel Unrecht zulassen.« Von denen, die vorgaben, an Gott zu glauben, traten mindestens 11 % spontan zurück, als man sie an die Unvereinbarkeit eines Gottesglaubens mit dem Übel in der Welt erinnerte. Meinten 82 %, »man kann zu Gott beten und neue Kraft schöpfen«, dann stimmten 41 % dem Statement zu: »Wenn beten überhaupt nützt, dann

365 N.J. DEMERATH, *Program and Prolegomena for a Sociology of Irreligion*, 163 ff.; vgl. N.J. DEMERATH/R.M. LEVINSON, *Some Effects of Bias on Measuring Religious Belief*.

366 H. BOGENBERGER, *Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute*, 13.

367 A. a. O., 1970.

nicht weil Gott hilft, sondern weil man sich selbst damit beruhigt.« Übrigens war in derselben Untersuchung überraschend, dass für 17 % dieser KatholikInnen Gott »nur ein anderes Wort für die Natur« war.

e) Schon 1976 hat *Hugo Bogensberger* als Ergebnis eines Forschungsberichts zu einer Analyse des Atheismus festgestellt: »Es gibt mehr Unglauben, als die religiöse Meinungsforschung zunächst erkennen läßt.«<sup>368</sup> Ein Hauptgrund, warum das nahezu ungebrochen so war oder gegenwärtig noch so ist, liegt hier nicht an einer Fehlerhaftigkeit religionssoziologischer Datenerhebung, sondern an der (von den Fragestellern oder von ihren Interpreten) noch zu wenig reflektierten Fragestellung. Sie war oder ist meist von einem offen dargelegten *vorrangigen Interesse an Religion* bestimmt. So wird sorgenvoll gefragt: Stirbt in Europa (im Gegensatz zu Nordamerika) die Religion wirklich aus? Wie *religiös* ist die Welt von heute? – Inzwischen gibt es komplementäre Untersuchungen, auf die noch einzugehen sein wird. Sie fragen umgekehrt: Wie *atheistisch* und *areligiös* ist die Welt von heute? Nehmen Irreligiosität und Atheismus ab oder zu? Das nachfolgende Beispiel soll zeigen, dass bei genauerem Hinsehen die Ergebnisse ein und derselben religiösen Meinungsforschung beachtenswert mehr ‚Unglauben‘ erkennen lassen, als man zunächst angenommen hatte.

Das Beispiel ist der anspruchsvollen »European Values Study« (EVS) entnommen. Sie erstreckt sich von anfänglich 15 europäischen Staaten mittlerweile auf 47 europäische Länder der Europäischen Union sowie auf angrenzende Regionen (wie die Türkei). Als transnationale empirische Langzeitstudie (seit 1981) ermöglicht sie, Trends vergleichend zu beobachten, aber auch ihre Vorgehensweise zu verbessern.<sup>369</sup> Ein Hauptziel der Studie ist es, die den Europäern gemeinsamen Werte (was ihnen wichtig ist) herauszufinden und deren Änderungen zu verfolgen, wobei die Rolle, die das Christentum dabei spielt, besonders zu berücksichtigen ist. Eine der Hauptleitfragen lautet: Wie *religiös* ist Europa? Es geht also von der Zielsetzung her um Daten zur Erhebung des mehrheitlichen Gegebenseins von kulturellen Werten, insbesondere von Religionen und Religiosität. Die Thematisierung des europäischen Atheismusphänomens war dabei unvermeidlich, erschien damals aber eher marginal, während es sich heute entschieden kämpferisch zu Wort meldet.

368 Vgl. den zusammenfassenden Forschungsbericht von H. BOGENSBERGER, *Zu einer Analyse von Atheismus in Österreich*.

369 Vgl. J. KERKHOFS (1992), *Wie religiös ist Europa?*; P.M. ZULEHNER/H. DENZ (1993), *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*. England, Russland, Ungarn sind hier noch nicht berücksichtigt bzw. es lagen noch keine Ergebnisse vor (11); A. GREELEY (1993), *Religion around the world is not dying out*, 1 und 51–58.

Gefragt wurde: »Einmal abgesehen davon, ob Sie in die Kirche gehen oder nicht – würden Sie sagen, Sie sind ein religiöser Mensch, kein religiöser Mensch oder ein überzeugter Atheist?«<sup>370</sup>

Tabelle 2:	religiös	unentschieden	unreligiös	überzeugt atheistisch
Europa	57,3	8,4	29,8	4,5
Nordamerika	80,4	3	15,4	1,2

Diese Ergebnisse der Erhebung von 1990 erweisen: »Fast zwei Drittel der Europäer halten sich selbst für religiös.« Religion ist eben auch heute ein mehrheitsfähiger »Bestandteil europäischer Kultur«. AtheistInnen »sind eine verschwindende Minderheit«. Es ist daher ein Vorurteil zu behaupten, »Europa sei atheistisch«<sup>371</sup>, da sich im Schnitt nur knappe 5 % für atheistisch halten. »*Europa ist sozioreligiös ein äußerst heterogener Kontinent. [...] Europa ist nicht atheistisch.*«<sup>372</sup> Dieses Urteil war gemessen an der Fragestellung ‚Wie Europa lebt und glaubt?‘ und gegenüber einer apokalyptischen Dramatisierung der ‚Säkularisation‘ in Europa sicherlich richtig, geht doch die Religiosität so weit, dass selbst AtheistInnen gelegentlich beten und sich religiöse Feiern bei der Geburt eines Kindes, bei Hochzeit und Beerdigung wünschen.<sup>373</sup>

Unter der Berücksichtigung des Gesamtphänomens des Atheismus, insoweit er in Europa tief in das religiöse Leben einschneidet und längst die öffentliche Meinung mitbestimmt, kann dieselbe soziografische Erhebung jedoch anders gedeutet werden: Nur noch etwas mehr als die Hälfte der Europäer (57,3 %) hält sich selbst für religiös. Zwar sind die, die sich theoretisch-positiv als AtheistInnen bekennen, in der Minderheit, aber der Atheismus ist keineswegs nur auf diese Gruppe beschränkt. Äußerst unwahrscheinlich ist, dass skeptische und agnostische, indifferente und negative AtheistInnen sich selbst als ideologisch »überzeugte Atheisten« eingestuft hätten.<sup>374</sup> Vermutet man sie auch unter den Unentschiedenen und den Unreligiösen (8,4 + 29,8 %), dann müssten mehr als *ein Drittel der Europäer*

370 P. ZULEHNER/H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, 18 (dort Abb. 3).

371 A. a. O., 209, 234.

372 A. a. O., 234.

373 A. a. O., 43 f.

374 Vgl. dazu das oben unter b) Gesagte. Der Ausdruck ‚Atheismus‘ kann zur Selbsteinschätzung auch positiv besetzt sein. Das ist vermutlich der Fall im Frankreich der *laïcité*, wo sich 11 %, und in der ehemaligen DDR, wo sich sogar 19 % für ‚atheistisch‘ halten; er kann aber auch gesellschaftlich eher diskriminierend empfunden werden wie damals in Österreich, in Irland oder Polen, wo der Anteil an »überzeugten Atheisten« 2 % ausmachte oder darunterlag.

als atheistisch, atheisierend oder dem Atheismus nahestehend bezeichnet werden. Fasst man also den Sammelbegriff des Atheismus weit, dann erhöhen sich die statistischen Angaben beträchtlich. Beispielsweise gaben rund 30 % der Menschen in den nachkommunistischen Ländern an, nicht an Gott zu glauben. Diese Zahl wäre jedoch sprunghaft angestiegen, hätte man die Unentschiedenen, Zweifelnden und Schwankenden hinzugezählt. Unklar blieb auch die Position derer, die keine Angaben gemacht haben.<sup>375</sup>

Zum Vergleich dieser Angaben sollen noch zwei weitere Items aus einem Frageblock der Europäischen Werte-Studie aus 1990 herangezogen werden.<sup>376</sup> Vorgelegt wurde zur Zustimmung oder Ablehnung die Aussage »Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll«. Sie sollte die Verbreitung der agnostischen Auffassung erheben und wurde mit 18 % bejaht. Sie spricht m. E. aber auch die skeptische Position und möglicherweise den Mangel einer Position (den negativen Atheismus) an. Mit der weiteren Aussage »Ich glaube nicht, daß es irgendeinen Gott, ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt« sollte die atheistische Auffassung erhoben werden. Sie wurde mit 14 % bejaht. Dieser Frageblock der Umfrage hat Mehrfachantworten und abgestufte Zustimmung ausgeschlossen; er verlangt eine Ad-hoc-Entscheidung und übergeht damit weitgehend eine ungeklärte, zweifelnde, unentschlossene oder widersprüchliche Grundhaltung der Antwortenden. Nur die Ablehnung eines Glaubens an Gott, ein höheres Wesen und/oder eine geistige Macht setzt kognitiv eher eine entschieden atheistische Position voraus. Selbst wenn man den agnostischen und skeptischen Atheismus ausklammert, muss dadurch die früher herausgestellte atheistische Position mit *nur* 4,5 % überzeugten AtheistInnen korrigiert werden und kann nicht mehr beiläufig als Randgruppe erscheinen.

Zu Recht wird in der Religion und Religiosität begünstigenden Auslegung der Daten einer dramatisierenden Deutung entgegengesteuert, welche in den AtheistInnen die Endstation einer gesamteuropäischen Abfallsbewegung vom Glaubenszentrum zur Peripherie des Unglaubens hin erblicken will. Doch sollte man dabei nicht übergehen, dass die Antitheisten durch die Art ihrer Negation des Theismus in diesen schicksalhaft verstrickt sind und ihm dadurch sogar näherstehen als die über den Umweg vormaliger Gegnerschaft bereits indifferent oder negativ atheistisch Gewordenen. Rechnet man daher zu den hier aufscheinenden 14 % AtheistInnen noch die 18 % als AgnostikerInnen Recherchierten hinzu, die nicht wissen, was

375 Vgl. M. TOMKA/P.M. ZULEHNER (1999), *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, besonders 163 ff., 205 ff.

376 P. ZULEHNER/H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, 28–31.

sie glauben sollen (und auch SkeptikerInnen oder negative AtheistInnen sein könnten), dann ergibt das immerhin rund 32 %. Damit kann stark vereinfacht als schon angedeutetes Zwischenergebnis festgehalten werden: Gewiss ist nicht ganz Europa atheistisch, aber (bereits) *ein volles Drittel der Europäer kann theoretisch* (d. h. ihren eigenen Angaben zufolge) *als atheistisch eingestuft werden*.

f) Tatsächlich erscheint die religiöse Landschaft zwischen den sich im kirchlich-konfessionellen Sinn für rechtgläubig Haltenden und den sich als überzeugte AtheistInnen (Antitheisten) Verstehenden äußerst zerklüftet und durchdringen die Positionen einander gegenseitig. Diese Durchdringung betrifft nicht nur die religiösen Konfessionen selbst, sondern es handelt sich ganz allgemein um einen *innerreligiösen* Atheismus, d. h. den *Atheismus von Angehörigen der Religionsgemeinschaften*. Er wird m. E. noch immer zu wenig beachtet und sei darum eigens hervorgehoben. Dazu ein Beispiel aus der Europäischen Werte-Studie von 1990 (und in eckigen Klammern aus 2008). Der Anteil derer, die in Österreich an einen Gott glauben, war und ist mit rund 77 % [73 %] noch verhältnismäßig sehr hoch. 23 % [27 %] verneinten die Frage, ob sie an Gott glauben, oder waren unentschieden.<sup>377</sup> Berücksichtigt man nun, dass im Österreichteil der Europäischen Werte-Studie die Anzahl derer, die sich als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft ausgeben, noch mit 85 % [83 %] ausgewiesen wird, aber nur 77 % [73 %] angeben, an einen Gott (wie immer er nun verstanden wird) zu glauben, dann muss der Anteil an theoretischen AtheistInnen innerhalb der Religionsgemeinschaften auf mindestens 10 % angestiegen sein – nicht mitgerechnet die Nichtreligiösen, die an Gott zu glauben, vorgeben. Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion (religiöses Bekenntnis) einerseits und atheistische Überzeugung (im weiteren Wortsinn) andererseits können also eng miteinander verflochten sein. Dieses verwirrende Ergebnis gehört innerhalb ein und derselben Religionsgemeinschaft zum modernen Pluralismus der Glaubens- und Unglaubensweisen, wobei noch bedacht werden muss, dass der *reaktiv* auf innerreligiöse Probleme entstandene Atheismus teilweise auch als ein innerreligiös bestehendes Phänomen bestehen geblieben ist.

Das Phänomen des innerreligiösen Atheismus verdient besondere Aufmerksamkeit. Es ist selbstverständlich nicht auf Österreich beschränkt. Nach der Repräsentativbefragung aus 1999 beantworteten 27 % der evangelischen ChristInnen und 18 % der KatholikInnen Deutschlands die Frage »Glauben Sie an Gott?«

377 C. FRIESL/U. HAMACHERS-ZUBA/R. POLAK, *Die Österreicher/innen. Wertewandel 1990–2008*, 166 ff., 171.

mit Nein.<sup>378</sup> Laut Religionsmonitor 2008 bezeichnen sich nur 18 % der SchweizerInnen, 19 % der ÖsterreicherInnen und 24 % der Deutschen als gar nicht religiös. Von ihnen gehören jedoch insgesamt 42 % einer Religionsgemeinschaft an, wobei von den gar nicht Religiösen 79 % nicht an Gott glauben.<sup>379</sup> Sie sind faktisch als religionslos einzustufen, denn Religion hat in ihrem Leben die zentrale Stellung völlig verloren.

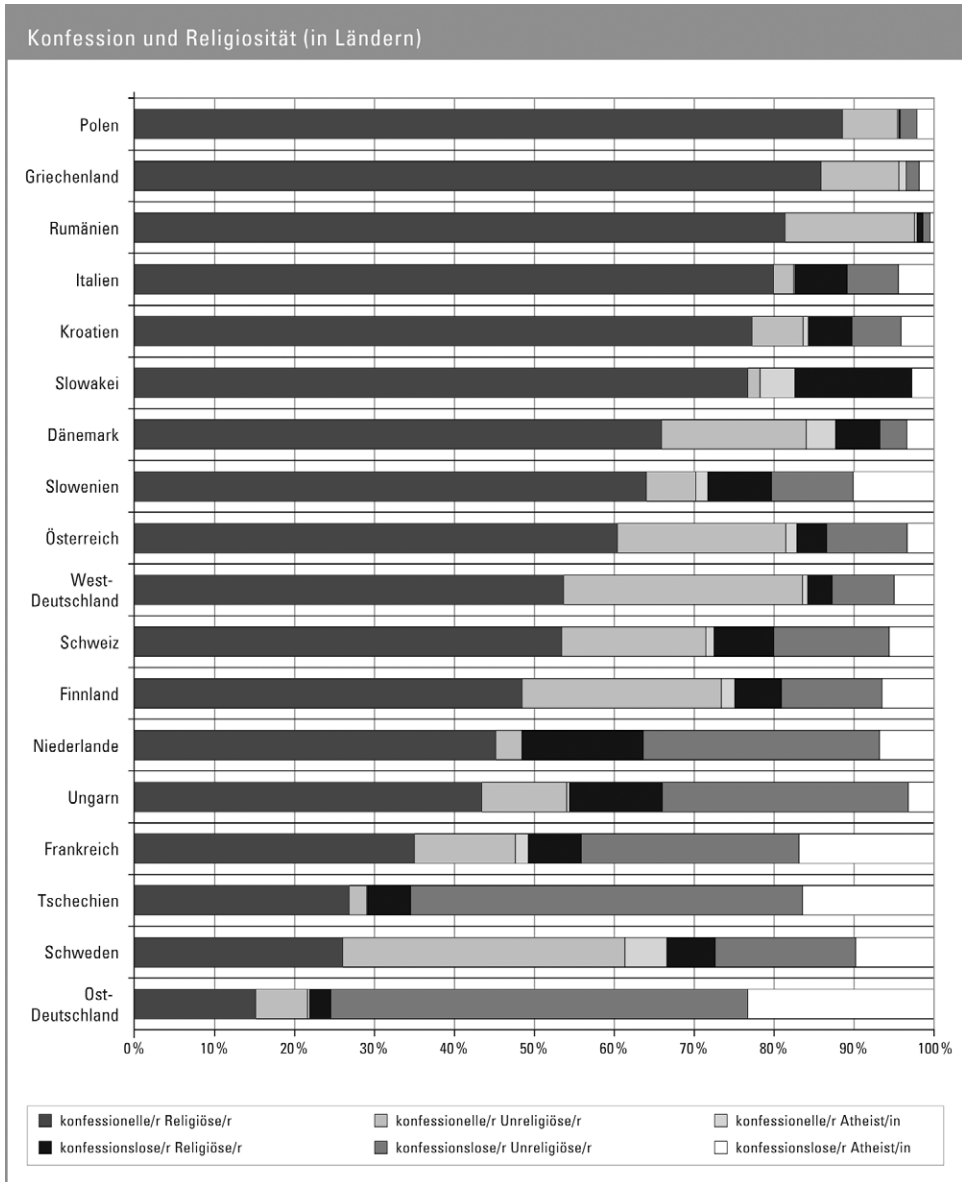
Wie verschieden in einigen Ländern Europas die Anbindung an eine religiöse Institution und die religiöse bzw. nicht religiöse Praxis (Gottesdienstbesuch, Beten) sein kann, zeigte eindrucksvoll zuletzt die Europäische Werte-Studie von 2008 (siehe unten Grafik 2).<sup>380</sup> Sie verbindet ein religiöses bzw. nichtreligiöses Selbstverständnis (religiöser Mensch/kein religiöser Mensch/überzeugte/r AtheistIn) mit konfessioneller Zuordnung (Ja/nein). Daraus ergeben sich die sechs Typen der Abbildung: 1. konfessionelle Religiöse, 2. konfessionelle Unreligiöse, 3. konfessionelle AtheistInnen, 4. konfessionslose Religiöse, 5. konfessionslose Unreligiöse, 6. überzeugte konfessionslose AtheistInnen. Unklar bleibt, wieweit die Gruppe der Unreligiösen mit der Gruppe der negativen, indifferenten oder positiven AtheistInnen identisch ist, dennoch zeigt sich eine länderspezifisch aussagekräftige Verteilung von Konfessionszugehörigkeit und religiösem bzw. irreligiösem Selbstverständnis im Verhältnis zu konfessionsloser Religiosität bzw. Irreligiosität und überzeugtem Atheismus.<sup>381</sup>

378 Marktforschungsinstitut DataConcept Dr. Unger OHG, Herford: »Wie unterschiedlich sich die Deutschen Gott vorstellen«, 119.

379 Vgl. P. ZULEHNER, *Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz*, in: Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor 2008*, 146 f.

380 Typen von Konfession und Religiosität nach Ländern, Angaben in %. Quelle: *European Values Study (2008)*, 206.

381 Vgl. dazu R. POLAK/C. SCHACHINGER, *Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Österreich*, in: R. POLAK (Hg.), *Zukunft. Werte. Europa*, 191–219, hier besonders 205–208.



Grafik 2: Typen von Konfession und Religiosität nach Ländern, Angaben in %.  
Quelle: EVS 2008.

Auffallend hoch sind die Werte für konfessionelle Unreligiosität in Schweden, wo über 70 % der Bevölkerung zur Schwedischen Staatskirche gehören, aber auch in



Westdeutschland, wo konfessionelle Zugehörigkeit staatlich erfasst wird, und in Österreich. Damit stellt sich die Frage: Was bindet jeweils Nicht-an-Gott-Glaubende und religiös demotivierte Menschen an Konfessionen?

Menschen in der Bandbreite atheistischer und nichtreligiöser Einstellungen haben als Kirchenmitglieder bzw. in anderen Religionsgemeinschaften starke überkommene Bindungen an ihre Herkunftsreligion. In Österreich zahlen sie sogar Kirchensteuer, auch wenn sie nicht gläubig sind. Sie schätzen die Kirche als (trotz allem) moralisch-pädagogische und/oder als sozial-karitative und/oder überhaupt als kulturelle Institution als sehr wichtig ein. In einigen Ländern hält man mehrheitlich das etablierte Christentum für eine unaufgebbare Komponente der nationalen oder europäischen Identität und der kulturellen Selbstbehauptung, zum Beispiel das römisch-katholische Irland gegenüber dem Anglikanismus oder Polen in der Zange der Okkupationsmächte, zuletzt des Dritten Reichs und des Stalinismus sowie althergebracht zwischen Protestanten und Russisch-Orthodoxen oder das römisch-katholische Kroatien gegenüber dem Imperialismus und der Orthodoxie Serbiens sowie dem Islam oder das bikonfessionelle Ungarn gegen die sowjetische Okkupation oder die russisch-orthodoxe Kirche in Anknüpfung an die vorrevolutionäre patriotische Tradition. Kirchen sind folkloristisch interessant, erhalten einzigartige Kunstschätze und Gebäude, pflegen unersetzliche Musik aus mehr als einem halben Jahrtausend und tragen überhaupt zur Belebung des Tourismus Außerordentliches bei. Man wünscht sich, wie schon gesagt, mitunter religiöse Feiern zu Geburt, Heirat und Tod,<sup>382</sup> denn ‚man ist schließlich kein Heide!‘ Dazu kommen noch (nicht immer leicht durchschaubare) gesellschaftliche oder familiäre Konventionen, wenn auch der Druck, sich an eine Mehrheit religiös und kirchlich gesinnter Menschen anpassen zu müssen (der Prozentsatz der ‚AnpassungschristInnen‘), in vielen Ländern drastisch zu schwinden scheint.

Soziografisch ist diese Gruppe der Konfessionszugehörigen unter dem Titel ‚KulturchristInnen‘ besonders auffällig geworden: Sie votieren für ein christlich dominiertes Europa, finden die Kirche zur nationalen Identitätsstiftung notwendig.<sup>383</sup> Der Anteil an praktizierenden ChristInnen, die am kirchlichen Leben teilnehmen, ist bei ihnen jedoch überaus niedrig und reicht fließend bis zur Gruppe der religiös konfessionslos gewordenen atheistischen SympathisantInnen christlich geprägter Kultur. Typisch ist für sie, dass sie überwiegend für rechtslastige Parteien votieren,

382 Vgl. P. ZULEHNER, H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, 44.

383 U. ALTERMATT (Hg.), *Europa: Ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität*; U. ALTERMATT (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*.

wobei sich im Verhältnis zum Islam ‚kämpferische KulturchristInnen‘ von ‚friedlichen KulturchristInnen‘ unterscheiden.

Das Phänomen eines innerreligiösen Atheismus unter Beibehaltung der kulturellen Bindung ist auch innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaften zu beobachten. Es gibt zum Beispiel MuslimInnen, die den Ramadan streng halten, aber nicht beten und nicht an Gott glauben, oder in Bulgarien existieren heute viele MuslimInnen, wobei diese Bezeichnung nach Jahrzehnten der Atheisierung (1947–1989) eher eine kulturelle denn eine religiöse Zugehörigkeit bezeichnet. Auch zum Judentum zählen sich aufgrund ihrer Herkunft zumeist auch nichtreligiöse Juden/Jüdinnen und überzeugte AtheistInnen. Ein Teilauszug über Gruppierungen innerhalb der Religionen in 57 Staaten aus einer weltweiten Erhebung des WIN-Gallup-International aus 2012 zeigt dies beeindruckend.<sup>384</sup> Bemerkenswert ist, dass der Anteil an Religiösen unter ChristInnen, Hindus und besonders BuddhistInnen deutlich höher ist als unter MuslimInnen.

Tabelle 3	religiös	nichtreligiös	überzeugte AtheistInnen
Römische KatholikInnen	81%	16%	1%
ProtestantInnen	83%	14%	1%
MuslimInnen	74%	20%	3%
Juden/Jüdinnen	38%	54%	2%
BuddhistInnen	97%	2%	0%
Hindus	82%	12%	3%
Ohne R.-Bekenntnis	3%	47%	45%

Die Daten sind über Befragungen als Selbsteinschätzungen gewonnen und enthalten daher nicht die Unklarheiten anderer Erhebungen, die Kinder, Jugendliche und Unzurechnungsfähige der Religion ihrer Eltern zurechnen. Es lassen sich eben aus den Daten bloßer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft keine verlässlichen Angaben über den Anteil von AtheistInnen bzw. NichtatheistInnen in einer Gesellschaft gewinnen. Der Atheismus innerhalb der konfessionellen christlichen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften koexistiert mit und in ihren Gläubigen. Derselbe Sachverhalt anders dargestellt: Faktisch sind Religionsgemeinschaften hinsichtlich des Glaubens und Unglaubens ihrer einzelnen Mitglieder weitaus

<sup>384</sup> WIN-Gallup International, Global Index of Religiosity and Atheism – 2012, 20.

heterogener, als sie es im Blick auf das ihnen Eigentümliche und das von ihnen für rechthgläubig Gehaltene sind – das sollte für die kleine Ökumene der christlichen Konfessionen und die große Ökumene der Weltreligionen zu denken geben.

Zusammenfassend kann man sagen: Der moderne theoretische Atheismus setzt sich in die Religionen hinein verdünnt, ‚halbtheistisch‘ bzw. atheisierend fort und entsteht auch in ihnen, sodass die Grenzen zerfranst und fließend sind. Man hält es gerade noch für möglich oder sogar für höchst wahrscheinlich, dass es einen Gott oder irgendetwas Höheres (etwas ‚Transzendentes‘) gibt oder geben muss. Oder man gibt allenfalls an, irgendwie an Gott oder Göttliches zu glauben, verhält sich aber persönlich eher (unreflektiert) skeptisch, agnostisch oder desinteressiert. Oder Kirchenmitglieder halten die Frage nach Gott für unbeantwortbar oder irrelevant, leugnen die Existenz Gottes oder zeigen sich völlig desinteressiert, aber vor dem Hintergrund einer religiösen Sozialisation (durch Kindestaufe, Religionsunterricht usw.) sind sie ‚freiwillig‘ an der Erhaltung der Kirchen finanziell beteiligt. Dieser Atheismus einer relativ großen und besonders unauffälligen innerreligiösen Gruppe dürfte doch gegenüber bisherigen Einstellungen zur Religion ein völlig neuartiges Phänomen darstellen und sich von bisherigen Minderbeteiligungen am Leben religiöser Gruppen unterscheiden.

g) Mit der De-Institutionalisierung der traditionellen Kirchlichkeit (Rückgang der Konfessionszugehörigkeit, des Kirchgangs und des Gottesglaubens) geht (nicht nur in Europa) eine Abschwächung sozialer Relevanz *individueller* christlicher Religiosität in ihren inhaltlichen Kernindikatoren (Gottesglaube, Glaube an die Auferstehung, Gottessohnschaft Jesu) einher. Dabei ist der Aufschwung außerkirchlicher, individueller („subjektiver“) Religiosität auffallend. Man nimmt oft an, dass sich mit der Abwendung von der Herkunftsreligion ‚Ersatzbildungen‘ breitmachen, wobei man eintopffartig Reinkarnation, Astrologie/Horoskope, Wunderheiler/Geistheiliger, Magie/Spiritualismus/Okkultismus, New Age als ganzheitliches Denken, Zen-Meditation, Yoga, Mystik u. a. als Indikatoren aufzählt. *Detlef Pollack* konnte gegen alle Erwartungen hierbei nachweisen, dass zwischen *traditionaler Kirchlichkeit* und solcherart neuer *außerkirchlicher Religiosität* überhaupt *keine* signifikante Korrelation besteht. Außerkirchliche Religiosität und traditionale Kirchlichkeit bilden also kein umgekehrt proportionales Verhältnis, sondern sie sind vielmehr »mit individueller Religiosität sogar eng verwoben«. Dem entsprechend sind sie vom Bedeutungsverlust traditionaler Kirchlichkeit mitbetroffen. »Obwohl also die Zustimmung zu Formen außerkirchlicher Religiosität in den letzten Jahren zugenommen hat, sind die Verluste der traditionellen Religionsformen offenbar so hoch, dass sie durch die Zugewinne alternativer Religiosität nicht kompensiert werden können, ja diese Zu-

gewinne partiell sogar einschränken.« Aufgrund des hohen Maßes an Unbestimmtheit der religiösen Vorstellungen und Verhaltensirrelevanz darf die außerkirchlich entstandene Religiosität nicht überbewertet werden.<sup>385</sup>

h) Was Religionssoziologie als Fachwissenschaft überhaupt erheben kann, stößt qualitativ auf grundsätzliche Grenzen, wenn auch fachintern Erweiterungen und Vertiefungen möglich sind. Das, worum es letztlich im Dasein und dem entsprechend in den Religionen geht, wird vorherrschend unter der einebnenden Optik ‚religiöser Vorstellungen‘ oder ‚Meinungen‘ vorstellig gemacht. Schon in einer so einfach erscheinenden Frage wie ‚Glauben Sie an Gott?‘ ist nicht nur das grammatische Objekt vieldeutig, auch, was ‚Glauben‘ heißt, ist mehrdeutig. Ist darunter die weltanschauliche Überzeugung (Meinung) oder der persönliche religiöse Vollzug oder beides zu verstehen? Über die bloße Meinung, *dass* ein Gott sei, geht ja der religiöse Vollzug hinaus. Dass man bei einer Meinungsumfrage auf die Frage ‚Glauben Sie an Gott?‘ wirklich sein Innerstes öffnet und ein existenzielles Bekenntnis ablegt, das gar einen personalen Du-Glauben enthüllt, ist kaum wahrscheinlich, weil es einem deplatziert vorkommen könnte. Die Frage ‚Glauben Sie an Gott?‘ im Dienst der Erstellung eines religionssoziologischen Standard-Barometers wird m.E. eher als Frage verstanden, ob man der Meinung sei, *dass* ein Gott oder ein höheres Wesen oder dergleichen existiere.

Doch Religionssoziologie erkundet nicht nur Meinungen und Überzeugungen mit religiösen Vorstellungsinhalten, sondern auch deren lebensweltliche Bedeutsamkeit durch Erhebung des religiösen Sichverhaltens (auf dem Weg der Selbst- oder Fremdeinschätzung). Dieses wird ja durch das Vorhandensein von für religiös gehaltenen Praktiken greifbar, feststellbar und gemessen. Dabei sucht Religionssoziologie unter Hinwendung zum Ist-Zustand und zu faktischen Lebensäußerungen (was *man* so tut) methodisch-wertneutral von der Frage abzusehen, ob und inwieweit es sich um echte und ursprüngliche Phänomene im Gegensatz zu deren Verstellungen und Entstellungen und Ersatzprodukten (wie Sucht nach sublimen Narkotika) handelt. Daher gehen verdorbene, ‚de-generierte‘, entwurzelte Glaubensweisen, Funktionalisierungen und Ideologisierungen (wie rationalisierende Rechtfertigungen) sowie marktconforme Erscheinungen der Religion notwendig mit in die Erhebungen empirischer Religionssoziologie ein, ja Äußerlichkeiten und kulturelle Besonderlichkeiten drängen geradezu in den Vordergrund.

<sup>385</sup> Vgl. dazu D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen. Eine Meistererzählung der Soziologen*, hier 10; DERS., *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, 149–182, DERS., *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*.

Erst im Blick auf das persönliche Sichverhalten werden quantifizierende Fragestellungen zur Messung der Religiosität zuverlässiger, die sich methodisch sorgfältig jeder Wertung und Bewertung enthalten. Mustergültig sind beispielsweise Fragestellungen des *Religionsmonitors* 2008.<sup>386</sup> Dort wird die Frage »Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?« als einer der Indikatoren zur Messung der Zentralität der Religiosität verwendet; oder zur Erstellung der Indikatoren zur allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension wird gefragt: »Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach? – Wie stark interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Themen zu erfahren?« Damit werden *faktische* Gegebenheiten zutage gebracht, die jedoch über die wahre Qualität, die praktisch-existenzielle Bedeutung des Ausgesagten in einem sachbezogenen philosophischen und theologischen Sinn, direkt nichts aussagen. Die (statistisch) erhobenen Indikatoren sind ja nur konjunkturrell verwertbare *Anzeichen* für eine bestimmte Entwicklung oder einen durchschnittlich eingetretenen Zustand, keine Letztaussagen über Einzelne.

Um einem durch Kopflastigkeit hervorgerufenen Mangel vorzubeugen, wird das Praktizieren einer Religion bzw. werden religiöse Handlungen in die Datenmasse eingebracht. Die heute missverständlich nur ‚Praxis‘ genannte *poietische* Dimension ist, wie schon gesagt, von einem praktisch-existenziellen Vollzug (des Glaubens oder Unglaubens) unterschieden, der prinzipiell nicht im Feld des bloß Vorhandenen antreffbar ist – eine wichtige Grenze sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft aus religionsphilosophischer und -theologischer Sicht.

Wird die Grenze nicht beachtet, besteht die Gefahr, dass man die mühevoll erhobenen Quantitäten religiöser Vorstellungen und Praktiken weltanschaulich überinterpretiert, zum Beispiel einen *quantitativen* Megatrend oder seine Einbremsung zum Anlassfall für einen Triumph nimmt. Abgesehen von der moralischen Bedenklichkeit jedes Triumphalismus als einer Manifestation von Gruppenegoismus besteht hier die Gefahr einer Täuschung: Größere Quantität lässt keinen (direkten) Schluss auf die Qualität zu, besonders, weil es möglich ist, dass man nur eine grassierende

386 Vgl. hierzu aus dem reichen Fragenkatalog in: *Religionsmonitor* 2008, 260 f. Die intellektuelle Dimension der Religiosität bleibt ohne Ermittlung des lebenspraktischen Kontextes, des Lebensalters, der Konfession, der Konfessionslosigkeit oder gar Religionslosigkeit und anderer Indikatoren vieldeutig. Nach M. WOHLRAB-SAHR, *Das stabile Drittel jenseits der Religiosität*, a. a. O., 98 f., ist aufgrund der vorliegenden Daten des *Religionsmonitors* 2008 »nicht zu entscheiden, was sich hinter dem intellektuellen Interesse an Religion verbirgt. Man wird es aber wohl kaum als Indiz für subjektive Religiosität (oder einen anthropologischen Rest von Religiosität) interpretieren können. Das Interesse am Wissen über Religion und das Nachdenken über Religion dürfte in vielen Fällen schlicht ein Interesse an Religion als ‚sozialer Tatsache‘ sein, das sich aus säkularistischem Eifer ebenso speisen kann wie aus kühler Distanz, aus Neugier am ‚Obskuren‘ ebenso wie aus der Bereitschaft, sich selbst religiös stimulieren zu lassen.«

Masseninfektion oder Mode beobachtet. Eine unreflektierte Genugtuung über die Majorisierung, sei es die Zunahme oder Abnahme von für religiös gehaltenen Handlungen, ist daher fachwissenschaftlich nicht am Platz und verletzt die Wertneutralität der Fachwissenschaft, die leicht populistisch zur Hilfswissenschaft für Propagandazwecke herabgesetzt werden kann.

Die soziologische Erforschung der Religiosität bzw. Irreligiosität beschränkt sich, wie gesagt, nicht auf kognitive Inhalte und Vollzüge (Beschäftigung mit und Interesse an religiösen oder areligiösen Themen), da es in den Religionen (ebenso wie bei ihren Widersachern) um ein gesamt menschliches, gemeinschaftliches und gesellschaftliches Sichverhalten geht. Um die konkrete Bedeutung der Religion für die persönliche Lebensführung erkennen zu lassen, fragen daher viele Untersuchungen nach der religiösen Selbsteinschätzung, was beim amorphen Zustand der Durchschnittsreligiosität in völliger Vieldeutigkeit bliebe, wenn nicht wenigstens Indikatoren für die poetische Dimension des Praktizierens einer Religion miterfasst wären, und zwar im Blick auf die öffentliche sowie die private ‚Praxis‘. So wird (laut Religionsmonitor 2008<sup>387</sup>) die öffentliche Praxis durch Fragen erhoben von der Art: »Wie häufig nehmen Sie an Gottesdiensten/Gemeinschaftsgebeten/Tempel (gehen)/spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen teil?« und »Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am Gottesdienst/Synagogengottesdienst/Gemeinschaftsgebet/ist es Ihnen, in den Tempel zu gehen/ist Ihnen die Teilnahme an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen?« Die private Praxis erhebt man durch Fragen von der Art: »Wie häufig beten Sie?/Wie häufig meditieren Sie?«, »Wie wichtig ist Ihnen das persönliche Gebet?« u. a.

Über das Praktizieren der Religion hinaus werden auch Indikatoren zur Intensität religiöser Erfahrungen (Du-Erfahrung, Einheitserfahrung) erhoben. Gefragt wird: »Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen oder zeigen will? – Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?«<sup>388</sup> Durch solche und ähnliche Fragen wird eine beeindruckende Vergleichbarkeit der Religionen, auch in einigen außereuropäischen Ländern (Israel, Indien, Marokko, Indonesien, Südkorea, Thailand, Vereinigte Staaten, Nigeria),

387 Ebd., 260, 263–267 u. ö.

388 In der *Europäischen Werte-Studie* 2008 wird erstmals nach Erlebnis- und Erfahrungsqualitäten subjektiver Religiositäten gefragt, darunter die »Verwobenheit mit allem«. Diese Erfahrung des Einsseins mit allem kennen mehr oder weniger 90 % der Religiösen, vgl. C. FRIESL/U. HAMACHERS-ZUBA/R. POLAK, *Die Österreicher/innen. Wertewandel 1990–2008*, 163 f. Auffallend ist, dass in den verschiedenen Items, soweit sie mir zugänglich waren, nach der Erfahrung des Sichgegebenseins (dem Gabecharakter) des Daseins nicht gefragt wird, was ich für den gesamten Bereich heutiger Religiosität für signifikant halte.

ermöglicht. Als weiterführend erwies sich zudem die Berücksichtigung der Alltagsrelevanz der Religion in Lebensbereichen wie Partnerschaft, Arbeit, Krankheit u. a.

Der Religionsmonitor 2008 muss jedoch von dem her eingeschätzt werden, was er zu erkunden beabsichtigt, und nicht von dem her, wonach er nicht fragt. Nicht gefragt wird zum Beispiel nach dem Ausmaß des Interesses an anti- und atheistischen Themen, auch nicht nach Häufigkeit und Intensität der Zweifel im Glauben an Gott oder Göttliches, oder ob man die Frage nach dem Unbegreiflichen offenlassen will, und wie häufig das einen beschäftigt; nicht gefragt wird nach dem Glauben an andere, alternative Werte zum Gottesglauben oder nach anderen Lebensschwerpunkten u. Ä. Atheismus und Irreligiosität werden in der Darstellung des Religionsmonitors nur als negative Randphänomene zugelassen, insofern sie in den Ergebnissen nur als Manko (Ablehnung, Unentschiedene), Fehlbetrag auf 100 %, Leerraum in bildhaft einprägsamen Blockdarstellungen, aufscheinen.<sup>389</sup> Seine Befunde beziehen sich nach *Monika Wohlrab-Sabr* »auf die Haltung der befragten Personen zu substanziellen Formen der Religiosität in den verschiedenen Dimensionen der Überzeugung, der Praxis, der Erfahrung und des Wissens. Sie beziehen sich *nicht* auf die Frage, ob man bei den so ermittelten ‚Religionslosen‘ ein subjektives System letzter Relevanz [*Thomas Luckmann*] hätte rekonstruieren können, das etwa in seiner Orientierung oder in dem starken Gefühl der Verantwortung gegenüber einer externen, aber nicht göttlichen Größe (vielleicht einer Weltanschauungsgemeinschaft) mit einer religiösen Weltsicht vergleichbar, wenn auch nicht mit dieser identisch wäre.«<sup>390</sup>

i) Im Sinne der von *Wohlrab-Sabr* kritisch hinterfragten binnenreligiös beschränkten Fragestellung und Forschungsausrichtung ist in der *Spiritualitätsforschung* der letzten Jahrzehnte im Rahmen der Religionsphilosophie, -theologie und der Humanwissenschaften (unter ihnen die neuere Religionssoziologie) anthropologisch ein Durchbruch gelungen. Dabei geht es um mehr als eine Einbeziehung des außerreligiös und atheistisch *Religionsanalogen*, insofern man es von der eigenen Religion aus analogisierend assimiliert, vielmehr wird die Aufgabe wahrgenommen, bei sich sowie beim nichtreligiösen Mitmenschen das letztlich unergründliche und abgründige *Anderssein* phänomenal zuzulassen. Alles menschliche Dasein mitein-

389 Akzeptiert werden im *Religionsmonitor 2008* aber auch ergänzende und kritische Stimmen, beispielsweise M. WOHLRAB-SABR, *Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland*, 95–102.

390 A. a. O., 97. – Im nachfolgenden Halbband (2. Kap. dieses Hauptteils) wird ausführlich zu zeigen versucht, dass und wie sich bedeutendste atheistische Denker (im Raum der Metaphysik verbleibend) ontologisch neu zu orientieren suchen.

ander waltet ja in der Analogie gegenseitigen Andersseins. Lassen wir uns von dem ansprechen und betreffen, was (sachlich, dem Rang nach, nicht historisch) vor aller faktischen Religionsausbildung und ihrer Abwehr oder ihres Ausfalls ist, dann ist es die Dimension des Allgemeinmenschlichen (das *humanum*) und der Menschlichkeit (*humanitas*) unseres Daseins. Ein Mensch (mit Menschen und von ihnen her) zu sein, nimmt uns in Anspruch, widerfährt uns gemeinsam und ermöglicht so Erfahrung und Kommunikation und Freigabe zu ureigenstem Sein.

Das Menschsein geht jeder konkreten Religion und Religiosität, jeder Ausbildung einer religiösen oder atheistischen Weltanschauung (Weltsicht) oder Philosophie voraus. Ebenso gehört zum Menschsein vor aller (thematisierten) religiösen Spiritualität so etwas wie menschliche Spiritualität (nichtspiritualistische ‚Geistigkeit‘ im Sinne von ital. *spiritualità*), d. h. wir erfahren unser Dasein jeweils und in unterschiedlichsten Weisen auf die Tiefe der Welt, auf ein letztes Worumwillen bezogen, von dem wir uns in Anspruch nehmen lassen und durch das wir Verwandlung erfahren. Durch diese ‚letzte Realität‘ erfahren wir, dass wir ganz (= heil) sind und ganz wir selbst werden. Sie stiftet je meine und unsere Identität, und zwar auch noch dort, wo man nichts als nur Man-Selbst sein will und darin aufzugehen sucht. Wir erfahren unser Dasein unausweichlich alltäglich im Überschritt zu etwas Bedeutsamem, das uns motiviert, bis hin zu etwas Nichtalltäglichem von letzter Bedeutsamkeit, das wir verehren und feiern, wie es für Religionen konstitutiv ist. Die Grenzen der christlichen und außerchristlichen Religionen sind hier im Übergang zu Phänomenen fließend, die man nicht als Religion oder Religiosität im eigentlichen Sinne bezeichnen kann, wie Starkulte (Papstkult, politische Führer- und Heilbringerkulte), nationalistische oder Fußballbegeisterung oder, ganz schlicht, die ‚Lust am Sein‘, dem eigenen Dasein und dem Sein Anderer.

Die Anregung zu der hier angesprochenen anthropologischen Fassung des Spiritualitätsbegriffs geht auf *Hans Urs von Balthasar* (1967) zurück. Nach einer umsichtig begründeten und der modernen Lebenswelt entsprechenden Neufassung des Spiritualitätsbegriffes durch *Karl Baier* ist Spiritualität »weit genug gefasst, um außerchristliche, ja als Grenzfall selbst areligiöse Lebensformen einzuschließen, soweit diese eine explizite Orientierung an einer höchsten Wirklichkeit bzw. einem höchsten Gut kennen, das zu einer bestimmten Lebenspraxis motiviert«<sup>391</sup>. Spiritualität wird dann näher bestimmt »als (mitunter krisenhaft zugespitztes) Suchen und Erfahren eines unbedingt Angehenden sowie die persönliche Transformation, das Existenzgefühl und die Lebensgestaltung im Raum dieses letzten Worumwillens, das für die perso-

391 K. BAIER, *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*, 38.



nale Identität konstitutiv ist«<sup>392</sup>. Baier geht hier auf das potenziell weltweit verbreitete moderne Spiritualitätsverständnis ein, das sich über die christlichen Konfessionen und praktisch alle Religionen hinaus so geweitet hat, dass es zum Selbstverständnis und Vokabular nicht nur der New-Age- bzw. Esoterik-Bewegung, des Feminismus, psychotherapeutischer u. a. Richtungen gehört, sondern auch von atheistischen Bewegungen für ihre Weltanschauung in Anspruch genommen wird.<sup>393</sup>

Diese Thematik einer atheistischen Spiritualität hat *Regina Polak*<sup>394</sup> weiter ausgeführt und das Desiderat einer religionssoziologisch-empirischen Erforschung des Wandels und der Erosion der Religion in Richtung des theoretischen Atheismus und im Blick auf die zeitgenössische sozioreligiöse Situation Österreichs herausgearbeitet. Zwar seien die empirisch fundierten Anzeichen für die ‚Wiederkehr der Religion‘ inzwischen weniger geworden, aber die Aufmerksamkeit für Religion scheine in den öffentlichen Raum bleibend zurückgekehrt zu sein. Doch »je massiver dabei eine selbstsichernde Identitätspolitik und damit verbunden religiös formatierte Konkurrenz und Konflikte werden, umso eher ist mit dem Wiedererstarken eines überzeugten und kämpferischen Atheismus zu rechnen«<sup>395</sup>.

Auf individueller Ebene gehe die Erosion kirchlich-traditioneller Religiosität ungebrochen weiter, wobei die neuen Spiritualitäten hierbei »als Intensivpraxis ein Minderheitenphänomen« darstellen.<sup>396</sup> Doch Atheisierende und AtheistInnen ließen bei qualitativer Tiefenforschung als neues, vielgestaltiges Selbstverständnis eine »Spiritualität« erkennen, die eine Grundfähigkeit des Menschen und »nicht Folge, Form und Ausdruck von Religiosität (im Sinne ‚gelebter Religiosität‘)«<sup>397</sup> sei. Diese Art von allgemeinmenschlicher Spiritualität könne daher in vielen Spielarten atheistisch konfiguriert sein.

Faktisch stehe hier Spiritualität mit oder ohne Gott als »Abgrenzungswort gegen die als dominant erfahrene (oder fantasierte) christlich-kirchliche (zumeist katholi-

392 A. a. O., 41; vgl. auch DERS., *Handbuch. Spiritualität*, hier die *Einleitung* 2–45;

393 Vgl. K. BAIER, *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*, 29 ff.; er weist dort (19, Anm. 26) auf J. KAHL, *Weltlich-humanistische Spiritualität* und ROBERT C. SOLOMON, *Spirituality for the Skeptic* hin. Genannt sei noch A. COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*. Das Thema wurde schon früher (1972), hg. v. W. SCHMIDT, unter *Die Religion der [atheistischen] Religionskritik* verhandelt. Insoweit das Abweichen von der vorfindlichen positiven Religion hinsichtlich der *Menschlichkeit des Menschen* der Kritik unterzogen wird, muss das ‚atheistische‘, lebenslange Interesse an der Religion selber *religiös motiviert* sein. Interpretiert werden allerdings nur postulatorische Atheisten, denen es »ums Ganze geht [...], das heißt hier um die Wahrheit und das Heil des Menschen« (ADORNO, BLOCH, FROMM, GARAUDEY, GARDAVSKY, HORKHEIMER, MARCUSE, REICH). (7)

394 Vgl. R. POLAK, *Atheismus und Spiritualität. Zwischentöne in der religiösen Landschaft*.

395 A. a. O., 417.

396 Ebd., 417 f.

397 A. a. O., 423.

sche) Religion<sup>398</sup>, und zwar gegen eine erfahrungsfern oktroyierte dogmatische und moralische Fremdbestimmung. Symptom einer nihilistischen Grundsituation sei eine Gottesvorstellung ohne jede Erfahrung. Im Kontrast zur hohen Zustimmungsrates der ÖsterreicherInnen zum Glauben an einen Gott kannte mehr als die Hälfte der Befragten »Gegenwartserfahrungen des Göttlichen gar nicht, bei den jungen ÖsterreicherInnen zwischen 14 und 24 Jahren sind es zwei Drittel<sup>399</sup>. In den neuen Spiritualitäten bereiteten sich möglicherweise Erfahrungen vor, die im Rückgang auf ihren Ursprung geeignet wären, einer prognostizierten nihilistischen Grundstimmung den Boden zu entziehen. Hier zusammengedrängt wiedergegebene Fragestellungen und Anregungen werden unten in mehreren Hinsichten wieder aufgenommen.

j) Vielfach problematisch ist die Vergleichbarkeit nationaler und internationaler Untersuchungen, da die Studien von verschiedener Qualität sind, unterschiedliche Frageformulierungen enthalten sowie aus verschiedenen Jahren stammen und verlässliche Langzeitstudien für viele Länder fehlen. Auch antworten viele Menschen nicht auf Befragungen. Liegt die Antwortrate unter 50 %, ist sie nicht zu verallgemeinern. Sie sollte am besten über 70 % liegen. Sprach- und kulturspezifische Verständnisschwierigkeiten schaffen außerordentliche Probleme. Werden schon einfache Fragen unterschiedlich verstanden und dem entsprechend beantwortet, so mangelt es an der Bedeutungsäquivalenz bei Übersetzungen in viele Sprachen.

Dazu ein Beispiel: In der Erhebung über die kulturell vorhandenen Werte durch die Stiftung »European Value Study System Group« von 1990 wurde die Frage für England »There is a personal God« für Italien mit »Esiste un dio« und für Deutschland und Österreich mit »Es gibt einen leibhaftigen Gott« übersetzt. Im Vergleich mit diesen und anderen Ländern gab es in Italien mehr als doppelt so hohe zustimmende Antworten. Auch wenn man die zugleich erhobene häufigere religiöse Selbsteinschätzung berücksichtigt, ist der Wert dieser Zustimmungsrates nicht ganz glaubhaft. Er könnte davon herrühren, dass die italienische Frageformulierung eindeutig leichter mit ‚Ja‘ zu beantworten ist.<sup>400</sup> Die unglückliche deutsche Formulierung »Es gibt einen leibhaftigen Gott« ergab – relativ zur religiösen Selbsteinschätzung und zum allgemeinen Glauben an Gott – 1990 sehr niedrige Werte (in Westdeutschland 25,1 %, Ostdeutschland 14,0 %, Österreich 28,7 %). Die Formulierung wirkte befremdend und war »mißverständlich«, »sodaß sich möglicherweise auch überzeugte Christen darin nicht wiedergefunden haben«. <sup>401</sup> 1999 brachte

398 A. a. O., 424.

399 A. a. O., 430.

400 Vgl. H. DENZ, *Die Europäische Seele*, 18 f.

401 A. a. O., 30, Anm. 1.

dieselbe Messung unter Korrektur der Frage auf »Es gibt einen persönlichen Gott« einen beachtenswerten Zuwachs zustimmender Antworten (bei sonst fast gleichbleibenden Werten der religiösen Selbsteinschätzung und des Glaubens an Gott in Westdeutschland um 5,6 %, in Ostdeutschland bei stark abnehmenden Werten sogar um 13,2 %, in Österreich mit vergleichsweise fast gleichbleibenden Werten, trotz uralter antiarianischer Tradition, nur um 2,9 %).<sup>402</sup>

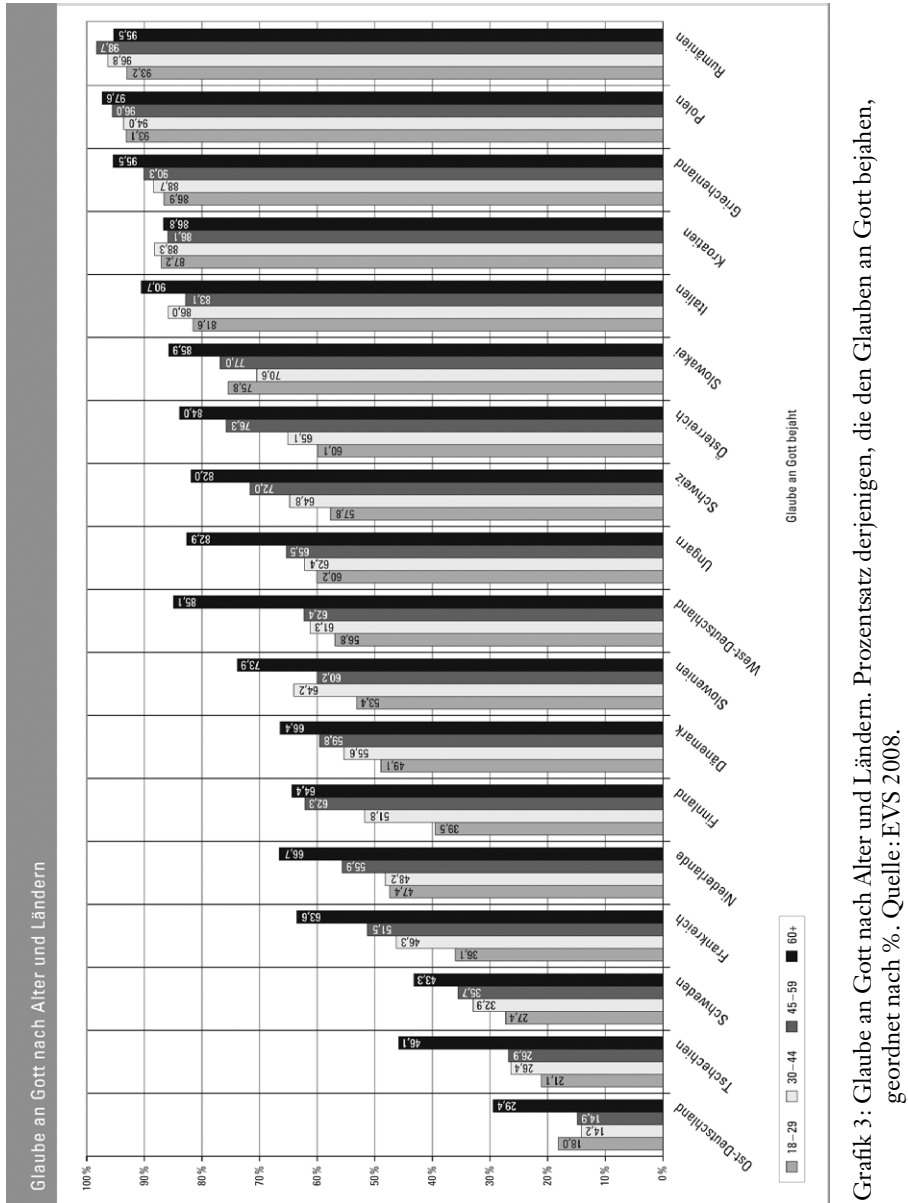
Dass die kultur- und sprachspezifischen Verständigungsschwierigkeiten bei interkontinentalen Messungen der Religionszugehörigkeit und der Irreligiosität bzw. des Atheismus (unter kaum vermeidbarer Eurozentrik bei der Vorgabe der Fragestellungen) beachtlich zunehmen, dürfte erfreulicherweise ein Gemeinplatz geworden sein. Schon hinsichtlich der quantifizierenden Erhebung eines theoretischen Theismus und Atheismus ergibt sich ein inhaltlich reicher differenziertes Bild, wenn man in der Meinungsforschung nicht bloß fragt, ob jemand an ‚Gott‘ glaube, sondern vorsichtiger differenzierend einbezieht, dass es um ‚etwas Göttliches‘, ‚Heiliges‘, ‚ein höheres (höchstes) Wesen‘, Nirvana und dergleichen gehen kann. Selbstverständlich erscheint es äußerst fraglich, was man darunter versteht und was da eigentlich bejaht oder abgelehnt wird bzw. zweifelhaft erscheint.

k) Nicht unproblematisch erscheinen auch Studien, die Langzeit-Entwicklungen verfolgen. Ein longitudinaler Vergleich der Europäischen Werte-Studie hat über einen Zeitraum von 20 Jahren Gottesglauben und praktizierte Religiosität (Kirchgang und Gebetshäufigkeit) verfolgt, wobei die Indikatoren länderspezifisch verschiedene, aber insgesamt eher stabile Verhältnisse zeigen. Dieselbe Studie überrascht, wenn man nur die länderspezifischen Zustimmungsraten zum Glauben an Gott altersabhängig untersucht (vgl. Grafik 3<sup>403</sup>). Dann ist mit der Gruppe der 18- bis 29-Jährigen gegenüber der über 60-Jährigen ein signifikanter, ja teils dramatischer Rückgang im ‚Glauben an Gott‘ festzustellen, was eine beachtenswerte Zunahme des Religionsverlustes und Atheismus impliziert. Der Umbruch hat nach *Regina Polak* nicht erst bei der derzeitigen Generation, sondern bei den nach 1948 Geborenen begonnen. Ob die stetige Erhöhung der Altersgrenze den langsamen ‚Säkularisierungsschub‘ verdeckt hat, müsste untersucht werden. Unsicher bleibt, ob mit einer *rasanten* Zunahme von Areligiosität und Atheismus zu rechnen ist, da kaum vorhergesagt wer-

402 Aus der Sicht christlicher Dogmengeschichte gesehen, kann mit »ein leibhaftiger Gott« die christologische Häresie des Monophysitismus oder auch ein Apollinarismus ausgedrückt werden, der Gott mit dem Leib Christi so unmittelbar verbindet, dass das Menschsein Christi um die Geistesseele verkürzt wird: ‚Christus, der Herrgott bei uns.‘

403 Glaube an Gott nach Alter und Ländern. Prozentsatz derjenigen, die den Glauben an Gott bejahen, geordnet nach %. Quelle: *European Values Study*, 2008, 213.

den kann, wie sich Religionsgemeinschaften, Bildungsinstitutionen und maßgebende Kontrahenten in Zukunft verändern und zueinander verhalten werden.<sup>404</sup>



Grafik 3: Glaube an Gott nach Alter und Ländern. Prozentsatz derjenigen, die den Glauben an Gott bejahen, geordnet nach %. Quelle: EVS 2008.

404 Zur weiteren Interpretation der Grafik vgl. R. POLAK/C. SCHACHINGER, *Stabil in Veränderung: Konfessionsnahe Religiosität in Europa*, in: R. POLAK, *Zukunft. Werte. Europa*, 212–216.

### 3.2 Globale Verbreitung des Atheismus: Soziografische Ergebnisse

Eine die Weltkontinente umspannende Vorstellung von der Verbreitung des Atheismus und der Irreligiosität kann derzeit nur sehr beschränkt gewonnen werden, da die meisten Erhebungen hinsichtlich dieses Weltphänomens auf Quellen zurückgehen, welche Vergleichbarkeit ermöglichende Standards vermissen lassen und daher auf vage Schätzungen angewiesen sind. Trotz dieser und der übrigen angeführten methodischen Schwierigkeiten der Atheismusforschung sei nun versucht, wenigstens eine annähernde Vorstellung von der Verbreitung des Atheismus bzw. der Religionslosigkeit in der Welt zu gewinnen.<sup>405</sup> Ich beziehe mich dabei vor allem auf den Herausgeber der Oxforder *World Christian Encyclopædia*, David B. Barrett und auf Mitarbeiter zurückgehende Daten, die u. a. in den Jahrbüchern der *Encyclopædia Britannica* veröffentlicht wurden (a),<sup>406</sup> auf die leichter nachvollziehbare Zusammenstellung des Religionssoziologen Phil Zuckerman, der sich gleichfalls auf gut ausgewiesene Daten sowie – wenn nichts anderes vorliegt – auf Schätzungen stützt (b),<sup>407</sup> und auf den *Global Index of Religiosity and Atheism* von 2012 des WIN-Gallup International (c).

a) David B. Barretts Erhebungen sind insofern wichtig, als sie Daten über die Religionszugehörigkeit (*adherents*) für alle Kontinente und über einen längeren Zeitraum zusammenstellen. Das erklärte Ziel ist es, weltweit und jährlich die AnhängerInnen aller Religionen auf sechs Kontinenten quantitativ zu erfassen. Übrig bleiben 1. *Atheisten*, worunter Personen verstanden werden, die einen Atheismus, Skeptizismus oder Unglauben bekennen und sich gegenüber jeder Religion als antireligiös erklären, d. h. wohl eher als Antitheisten zu bezeichnen wären,<sup>408</sup> ferner 2. die *Nichtreligiösen*, Personen ohne Religionsbekenntnis, Nichtglaubende, Agnostiker, Freidenker sowie religionslose Säkularisten (*dereligionized secularists*), die sich indifferent jeder Religion gegenüber verhalten.<sup>409</sup> Ich greife hier einige Daten auf, die gestatten, einen Zeitraum von 20 Jahren zu überschauen:

405 Noch immer wichtig: H. BOGENSBERGER (1979), *Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute: Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde*, DERS., (2001), *Atheismus heute? Ein religionssoziologisches Fragment*.

406 D.B. BARRETT, *Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas*, in: *Encyclopædia Britannica. Book of the Year*.

407 P. ZUCKERMAN, *Atheism. Contemporary Numbers and Patterns*.

408 Die Angaben in den verschiedenen Jahrgängen der *Britannica* variieren leicht. Hier die Angabe für die Statistik der *Worldwide Adherents of All Religions* aus 2010: »*Atheists*. Persons professing atheism, skepticism, disbelief, or irreligion, including the militantly antireligious (opposed to all religion). A flurry of recent books have outlined the Western philosophical and scientific basis for atheism. Ironically, the vast majority of atheists today are found in Asia (primarily Chinese communists).«

409 Ebd., »*Nonreligious (agnostics)*. Persons professing no religion, nonbelievers, agnostics, freethinkers, uninterested, or dereligionized secularists indifferent to all religion but not militantly so.«

Tabelle 4:

6 Kontinente	1990	2000	2004	2006
Atheisten	4,4%	2,5	2,4	2,4
Nichtreligiöse	16,4%	12,7	12,0	12,0
Summe	20,8%	15,2	14,4	14,2
Anteil an der Gesamtbevölkerung (in Tausendern)	1,099.00	918.247	917.840	940.243
	5,292.178	6,055.044	6,377.643	6,540.277
6 Kontinente	2007	2008	2009	2010
Atheisten	2,3	2,0	2,0	2,0
Nichtreligiöse	11,7	11,4	9,4	9,6
Summe	14,0	13,4	11,4	11,6
Anteil an der Gesamtbevölkerung (in Tausendern)	831.291	917.936	778.680	797.345
	6,615.847	6,749.673	6,828.155	6,908.689

Auf den ersten Blick sieht man, dass zwischen 1990 und 2009 der Anteil an Nichtreligiösen und Atheisten relativ zur wachsenden Weltbevölkerung und sogar in absoluten Zahlen stetig abgenommen hat. War 1990 noch ein Fünftel der Weltbevölkerung nichtreligiös bzw. atheistisch, so war es 2009 fast nur mehr ein Zehntel. Atheismus und Religionslosigkeit sind also weltweit auf dem Rückzug.<sup>410</sup> Unter dem Druck medialer Eindeutigkeit und Neuigkeitssuche ist man versucht, von einem »Megatrend« (*John Naisbitt*) zu reden, worunter man einen Trend verstehen kann, der nachhaltig ist, eine Halbwertszeit von mindestens 50 Jahren besitzt, weitgehend rückschlagsresistent ist und in allen menschlichen Lebensbereichen Auswirkungen zeigt (*Matthias Horx*).

Sieht man genauer hin, so ist vorsichtige Zurückhaltung geboten. Anscheinend liegen derzeit alte, wiederbelebte und neue Religionen zusammen mit zunehmender Weltbevölkerung multipolar im Trend. Im Rahmen von *Barretts* Erhebungen wurde primär nach AnhängerInnen bzw. Angehörigen (*adherents*) dieser Religionen gefragt. Unter Anhängern einer Religion versteht er Personen, die von sich sagen, sie

<sup>410</sup> Der Zuwachs von rund 20 Millionen (0,2 %) binnen des Jahres 2009/10 kann auf einer genaueren Erfassung des Atheismus beruhen. Sollte er jedoch eine Änderung im Trend andeuten, so kann deswegen von einer weltweiten Trendumkehr noch nicht die Rede sein.

seien solche. Um die Anhängerschaft statistisch zu erheben, finden unterschiedlichste Volkszählungen und Befragungen Verwendung. Wie mit doppelter oder mehrfacher Religionszugehörigkeit umgegangen wird, erfahren wir nicht. Jedenfalls ist die Fragestellung auf die sogenannte Identifikationsdimension eingeeengt. Die Dimension des religiösen Praktizierens und des religiösen Erfahrens und Glaubensvollzugs scheint ausgeklammert zu sein. Anscheinend bleibt auch der beachtenswerte Anteil an positiven bis negativen AtheistInnen innerhalb der Konfessionen bei Barrett nicht angemessen berücksichtigt, d. h. es fehlen in den statistischen Angaben jene theoretischen AtheistInnen (eingeschlossen Nichtreligiöse) unterschiedlichster Art, die sich als einer Religion bzw. religiösen Kultur zugehörig deklarieren. Die Gegenfrage ‚Wie atheistisch ist die Welt von heute?‘ wurde also gar nicht gestellt, und erst recht nicht die Frage, welcher Art der die Religionen bestimmende Trend sei, wenn deren alltägliches Erscheinungsbild nicht selten ein nachhaltiges Potenzial an politischer Konflikträchtigkeit, Gewalt und Unmenschlichkeit vermuten lässt. Die Rückschlagsresistenz und damit der Megatrend sind dadurch infrage gestellt. Es könnte sein, dass sich die Atheismen bzw. atheisierenden Einstellungen im Markttreiben der Religionen einen sicheren Platz in der Infragestellung dieses angeblichen Megatrends erobert haben.

b) Eher informativ erscheint mir *Phil Zuckermans* Studie »Atheism. Contemporary Numbers and Patterns«. Aus ihr seien die Angaben für die 50 Länder mit dem prozentual größten Anteil von Menschen, die sich als AtheistInnen, AgnostikerInnen oder an einen »personalen« Gott Nichtglaubende identifizieren, wiedergegeben (Tabelle 5). *Zuckerman* gibt je nach ausgewiesener Quellenlage zumeist aus dem Jahr 2004 Minimal- und Maximalwerte in Prozenten an. Er stützt sich dabei unter vielen anderen auch auf Barretts Ergebnisse, welche den Anteil der Weltbevölkerung in absoluten Zahlen abbilden.<sup>411</sup>

---

411 Vgl. P. ZUCKERMAN, *Atheism. Contemporary Numbers and Patterns*, 55 ff.

Tabelle 5:

Länder	Weltbevölkerung (2004)	Prozentsatz
1. Schweden	8,986.000	46–85
2. Vietnam	82,690.000	81
3. Dänemark	5,413.000	43–80
4. Norwegen	4,575.000	31–2
5. Japan	127,333.000	64–65
6. Tschechien	10,245.100	54–61
7. Finnland	5,215.100	28–60
8. Frankreich	60,424.000	43–54
9. Südkorea	48,598.000	30–52
10. Estland	1,342.000	49
11. Deutschland	82,425.000	41–49
12. Russland	143,782.000	24–48
13. Ungarn	10,032.000	32–46
14. Niederlande	16,318.000	39–44
15. England	60,271.000	31–44
16. Belgien	10,348.000	42–43
17. Bulgarien	7,518.000	34–40
18. Slowenien	2,011.000	35–38
19. Israel	6,199.000	15–37
20. Kanada	32,508.000	19–30
21. Lettland	2,306.000	20–29
22. Slowakei	5,424.000	10–28
23. Schweiz	7,451.000	17–27
24. Österreich	8,175.000	18–26
25. Australien	19,913.000	24–25
26. Taiwan	22,750.000	24
27. Spanien	40,281.000	15–24
28. Island	294.000	16–23
29. Neuseeland	3,994.000	20–22
30. Ukraine	47,732.000	20



Länder	Weltbevölkerung (2004)	Prozentsatz
31. Weißrussland	10,311.000	17
32. Griechenland	10,648.000	16
33. Nordkorea	22,698.000	15 <sup>a</sup>
34. Italien	58,057.000	6–15
35. Armenien	2,991.000	14
36. China	1,298,848.000	8–14 <sup>a</sup>
37. Litauen	3,608.000	13
38. Singapur	4,354.000	13
39. Uruguay	3,399.000	12
40. Kasachstan	15,144.000	11–12
41. Estland <sup>412</sup>	1,342.000	11
42. Mongolei	2,751.000	9
43. Portugal	10,524.000	4–9
44. USA	293,028.000	3–9
45. Albanien	3,545.000	8
46. Argentinien	39,145.000	4–8
47. Kirgisien	5,081.000	7
48. Dominikanische Rep.	8,834.000	7
49. Kuba	11,309.000	7 <sup>a</sup>
50. Kroatien	4,497.000	7

<sup>a</sup>Angaben mit relativ niedriger Sicherheit bzw. Gültigkeit

*Zuckerman* ergänzt diese Liste noch um Mexiko (mit 2–7 %), Polen (3–6 %), Rumänien, Georgien, Usbekistan (mit 4 %), Indien (2–6 %), Irland (4–5 %) und Chile (mit 3 %). Nach der seiner Meinung nach eher zu niedrigen (*conservative*) Schätzung hält sich die Gesamtzahl der AtheistInnen, AgnostikerInnen und Nichtglaubenden weltweit zwischen 505 und 749 Millionen.<sup>413</sup> Würde man noch Schätzungen für bevölkerungsreiche Länder wie Ägypten, Brasilien, Indonesien, Nigeria, Burma, Tansania und Iran hinzufügen, dann würde sich der Prozent-

412 Estland (*Estonia*) wurde hier irrtümlich ein zweites Mal und mit unrichtigem Prozentsatz angeführt.

413 Vgl. a. a. O., 55, 61.

satz signifikant erhöhen. *Zuckerman* kommt zu dem Schluss, dass in der Rangliste der Verbreitung (nach dem Christentum mit mehr als zwei Milliarden, dem Islam mit 1,2 Milliarden und dem Hinduismus mit beinahe 900 Millionen) die Gruppe der Nichtglaubenden bei vorsichtiger Schätzung (noch vor dem Buddhismus) den vierten Platz belegt.<sup>414</sup> Fasst man nun die Anzahl der theoretischen AtheistInnen samt der Dunkelziffer für die Atheisierenden mit ins Auge, dann müsste man vermutlich mit weit über einer halben Milliarde bis vielleicht knapp einer Milliarde rechnen. Das wäre bei einer Weltbevölkerung von 7,001 Milliarden zum Jahreswechsel 2011/12 fast ein Siebentel der Weltbevölkerung.

Unbestreitbar ist damit jedenfalls das Phänomen eines Massenatheismus, wie man ihn nie zuvor in der Welt gekannt hat. Strittig sind nach wie vor die soziologischen Gründe für den Rückgang des ‚theoretischen Atheismus‘ (der Religionslosigkeit einschließt) in relativen und manchmal auch absoluten Zahlen. Erwägenswert ist die von *Zuckerman* u. a. geäußerte Vermutung,<sup>415</sup> dass der Rückgang des Atheismus auf einem einfachen demografischen Faktum beruht: Hochreligiöse Länder haben die höchste Geburtenraten (und damit verbunden eine entsprechende religiöse Sozialisation). Länder mit hohem Anteil an AtheistInnen haben die niedrigsten Geburtenraten, wodurch sich über Generationen auch der Anteil an negativen AtheistInnen verringert.<sup>416</sup> Diese Länder gehören eher zu den hochindustrialisierten und sind durch allgemeinen Wohlstand und gesicherte soziale Standards für alle ausgezeichnet. Wäre diese Annahme uneingeschränkt richtig, dann käme die angenommene Trendumkehr zur Religion weder aus dem Bereich der Religionen noch aus dem Bereich theoretischer AtheistInnen und Atheisierender, sondern würde von der Geburtenfreudigkeit, -regelung und -politik sowie dem Wohlstand und der Sozialpolitik abhängen.

Die vorgebrachte Hypothese impliziert, dass eine fortgeschrittene Industrialisierung bzw. naturwissenschaftlich-technische Zivilisation mit allen Veränderungen im soziokulturellen System (z. B. Urbanisation) kein tauglicher Erklärungsgrund für die Ab- oder Zunahme des Atheismus (z. B. in Städten) ist, da diese Form der ‚Säkularisation‘ ja nicht zugleich für die Minderheitenposition des Atheismus in den USA und für die Radikalisierung des Atheismus in Europa verantwortlich gemacht wer-

414 Ebd., 55.

415 A. a. O., 59 f; vgl. auch P. NORRIS/R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 25: »[...] to demographic trends in poorer societies, the world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before – and they constitute a growing proportion of the world’s population. Rich societies are secularizing but they contain a dwindling share of the world’s population.«

416 Dazu vgl. A.M. GREELEY, *Religion in Europe at the end of the second Millennium*, 53–59, der für europäische Länder den Verlust des Anschlusses (*affiliation*) an eine Religionsgemeinschaft in der Kindheit und in der zweiten (bereits religionslos sozialisierten) Generation korreliert.

den kann. Wie es Norris und Inglehart 2004 sahen, haben zur Beurteilung der unterschiedlichen Situationen in den USA und Europa die sozioökonomischen Zustände besonderen Erklärungswert. Existenzielle Unsicherheit und mit Armut verbundene ökonomische Ungleichheit lösen Existenzängste aus. Sie sind in den USA viel größer als in Europa: »The United States [...] is one of the most unequal postindustrial societies [...] relatively high levels of economic insecurity are experienced by many sectors of U. S. society. [...] Many American families [...] face risks of unemployment, the dangers of sudden ill health without adequate private medical insurance, vulnerability to becoming a victim of crime, and the problems of paying for long-term care of the elderly.«<sup>417</sup> In postindustriellen Gesellschaften sind Arme doppelt so religiös wie Reiche.<sup>418</sup>

Die Rede ist hier von soziologisch relevanten Bedingungen (*conditions*), was übrigens nicht dasselbe wie einen Trend begünstigende Umstände oder Anlässe besagt, aber oft mitgemeint ist. Für sozioökonomische Bedingungen ist zu beachten, dass sie niemals Ursachen, auch nicht Teilursachen sind, die historisch Bedingtes kausal ‚bewirken‘; das jeweils historisch Bedingte kann nur ohne bestimmte Bedingungen nicht sein, denen gegenüber es selbst *sui generis* ist, denn es kann ebenso oder ähnlich allenfalls auch unter anderen Bedingungen entstehen oder in ihnen eine wichtige Ergänzung finden. So hat Hugo Bogensberger schon 1979 auf eine andere Erklärung der Verschiedenheit der Situationen in Europa und in den USA aufmerksam gemacht.<sup>419</sup> Völlig anders als in Europa hat »es in den USA nie so etwas wie eine etablierte Staatskirche gegeben – mit allen Folgen, die sich daraus im geschichtlichen Ablauf für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Kirche und Staat ergeben haben«. Die Religionsgeschichte der USA ist im Gegensatz zu der Europas »eher eine Geschichte der Religionsfreiheit und des Pluralismus in den Sozialformen« gewesen. Daraus ergibt sich folgende übergeordnete Hypothese: »Das unterschiedliche Maß an Religionsfreiheit wäre [u. a.!] ein direktes Korrelat zum Ausmaß der Verbreitung atheistischer Überzeugungen.«<sup>420</sup>

c) Abschließend sei noch auf eine Sammlung von Messwerten aus dem Jahre 2012 hingewiesen, die einer eigenständigen Umfrage über die Selbsteinschätzung hinsichtlich der *Religiosität* und des *Atheismus* entnommen ist. Sie wurde weltweit

417 P. NORRIS/R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 107 f.; vgl. 106–110: The Role of Security and Economic Inequality.

418 A. a. O., 108.

419 Vgl. H. BOGENSBERGER, *Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute: Eine kritische Sichtung sozialwissenschaftlicher Befunde*, 16 f.

420 Ebd.

in 57 Ländern durch das *W[orld-wide]-I[ndependent]-N[etwork]-Gallup International* erstellt und gibt vor, für 73 % der Weltbevölkerung repräsentativ zu sein. Die für uns wichtigste Frage lautet: »Sind Sie eine religiöse Person oder keine religiöse Person oder ein überzeugter Atheist?« Weltweit (»global«) gesehen, schätzen sich 59 % als religiös, 23 % als nichtreligiös und 13 % als überzeugt atheistisch ein. Fünf Prozent waren sich im Unklaren bzw. gaben keine Antwort. Diese Daten beziehen sich jedoch nur auf den Prozentsatz aller Befragten, die eine Antwort gegeben haben. Der Anteil der Nichtreligiösen und AtheistInnen an der Weltbevölkerung wird nur insofern indirekt sichtbar und errechenbar, als die für die einzelnen Länder angegebenen Prozentsätze eine gewisse Signifikanz besitzen, die je nach Größe der ausgewählten Gruppe (200–2700 Personen), sozialer und lokaler Streuung und Art der Kontaktaufnahme schwankt. Aus dieser Untersuchung sei hier vereinfacht eine Länder-Rangliste wiedergegeben, welche über die Neigung, sich für überzeugt atheistisch zu halten, in Prozentangaben Auskunft gibt (Tabelle 6).<sup>421</sup> Die Untersuchung bringt immerhin Überraschendes zutage und weckt auch gelegentlich einige Bedenken. Rechnet man beispielsweise für Saudi-Arabien (502 Personen aus städtischer Bevölkerung nur über Telefonkontakt interviewt), dass bei einer Einwohnerzahl von über 27 Millionen sich 75 % der befragten Personen als religiös, 19 % als nichtreligiös und 5 % als überzeugt atheistisch einschätzen, dann könnte die Anzahl der negativen und positiven AtheistInnen um die sechs Millionen betragen.

Tabelle 6:

China	47	Kanada	9	Saudi-Arabien	5
Japan	31	Spanien	9	Moldawien	5
Tschechien	30	Schweiz	9	USA	5
Frankreich	29	Hongkong	9	Polen	5
Südkorea	15	Schweden	8	Südafrika	4
Deutschland	15	Belgien	8	Palästina (mit Gaza)	4
Niederlande	14	Italien	8	Bosnien/Herzegowina	4
Österreich	10	Argentinien	7	Ukraine	3
Island	10	Russland	6	Kolumbien	3
Australien	10	Finnland	6	Kamerun	3
Irland	10	Südsudan	6	Indien	3

<sup>421</sup> *WIN-Gallup International*, Global Index, 2012, 10, dort Table 2.

Peru	3	Usbekistan	2	Georgien	1
Serbien	3	Türkei	2	Tunesien	0
Armenien	2	Litauen	1	Aserbajdschan	0
Bulgarien	2	Rumänien	1	Irak	0
Pakistan	2	Mazedonien	1	Ghana	0
Ekuador	2	Brasilien	1	Malaysia	0
Kenia	2	Fidschi	1	Afghanistan	0
Libanon	2	Nigeria	1	Vietnam	0

Länderübergreifend (für die Bevölkerung der 57 Länder) bestätigt sich auch die biblische Weisheit, dass Menschen mit höherem oder höchstem Einkommen weniger religiös sind als solche mit niedrigem und niedrigstem Einkommen – der Unterschied beträgt 17 % (66 % zu 49 % Religiöse).<sup>422</sup> Wir dürfen unter den Besserverdienenden und Reichen auch die höhere Anzahl Intellektueller, die überzeugte Atheisten sind, vermuten. Global gesehen, schätzen sich 19 % der Menschen mit höchstem Bildungsgrad gegenüber sieben Prozent mit niedrigstem Bildungsgrad als überzeugte Atheisten ein.<sup>423</sup>

Die beiden nachstehenden Tabellen mit ihren Datenkolonnen aus 2005 und 2012 gestatten einen Vergleich, der sowohl die Zunahme als auch die Abnahme von *Religiosität*, *Areligiosität* und *Atheismus* in Prozentsätzen angibt. Untersucht wurde für den Vergleich in 40 bzw. 39 Länder der Trend in Hinblick auf Religiosität und Atheismus: Die Tabelle 7 stellt den *Trend zur Religiosität*<sup>424</sup> und die Tabelle 8 den *Trend zum Atheismus* dar.<sup>425</sup> Die Zahlenwerte sprechen signifikant für eine sinkende Religiosität, deren Abnahme global für den Zeitraum von sieben Jahren angeblich 9 % beträgt. Der überzeugte Atheismus hat hingegen um 3 % zugenommen. Diese Daten beziehen sich wiederum nur auf die Prozentsätze derer, die Antworten auf die Fragen gegeben haben. Die Anzahl der Nichtreligiösen und der AtheistInnen an der Weltbevölkerung bleibt im Verhältnis zu ihrem Wachstum im untersuchten Zeitraum wiederum nur indirekt vermutbar. So sank in den USA zwischen 2005 und 2012 der Anteil der Religiösen um 13 % (von 73 % der Religiösen auf 60 %) und nahm der Anteil an überzeugten AtheistInnen um 4 % (von einem Prozent auf fünf Prozent)

422 Vgl. a. a. O., 3, 13, 19. Bezeichnend lautet dazu der Kommentar: »The better we are the less religious we become.« (3)

423 Vgl., a. a. O., 19.

424 A. a. O., Table 3: Trends in Religiosity, 11.

425 A. a. O., Table 4: Table 4: Trends in Atheism, 12.

zu. Zugleich wurde ein Bevölkerungszuwachs von rund 296 Millionen (2005) auf rund 314 Millionen (2012) verzeichnet. Die Anzahl überzeugter AtheistInnen mag 2005 als weit unter der Drei-Millionen-Grenze liegend geschätzt werden. 2012 hat ihre Anzahl die Zehn-Millionen-Grenze bereits überschritten. Ähnlich steigern sich die absoluten Zahlen von 2012 seit dem im Vergleich zu 2005 bemerkenswerten Religionsverlust von 13 %, wenn sich nun 30 % als nicht religiös und 5 % als atheistisch einstufen. Hier finden unsere bisherigen Annahmen hinsichtlich der Fraglichkeit eines monolythischen Megatrends der Religion/Religiosität eine deutliche Bestätigung. In der nachstehenden Tabelle 7 zeigen die Minuswerte eine Abnahme der Religiosität an. In der Tabelle 8 sind hingegen die Pluswerte als Indikatoren für einen Trend zu überzeugtem Atheismus abzulesen.

Tabelle 7: Trend zur Religiosität

Länder	2005	2012	Änderung
Global – in %	77	68	-9
Ghana	96	96	0
Nigeria	94	93	-1
Mazedonien	85	90	5
Rumänien	85	89	4
Kenia	89	88	-1
Peru	84	86	2
Pakistan	78	84	6
Moldawien	78	83	5
Kolumbien	83	83	0
Kamerun	86	82	-4
Malaysia	77	81	4
Indien	87	81	-6
Polen	85	81	-4
Serbien	72	77	5
Italien	72	73	1
Argentinien	80	72	-8
Ukraine	70	71	1
Ekuador	85	70	-15
Litauen	75	69	-6

Länder	2005	2012	Änderung
Bosnien/ Herzeg.	74	67	-7
Südafrika	83	64	-19
USA	73	60	-13
Irland	69	47	-22
Bulgarien	63	59	-4
Island	74	57	-17
Russland	57	55	-2
Finnland	51	53	2
Südkorea	58	52	-6
Spanien	55	52	-3
Deutschland	60	51	-9
Schweiz	71	50	-21
Kanada	58	46	-12
Niederlande	42	43	1
Österreich	52	42	-10
Frankreich	58	37	-21
Vietnam	53	30	-23
Tschechien	22	20	-2
Japan	17	16	-1

Tabelle 8: Trend zum Atheismus

Länder	2005	2012	Änderung
Global – in %	4	7	3
Japan	23	31	8
Tschechien	20	30	10
Frankreich	14	29	15
Südkorea	11	15	4
Deutschland	10	15	5
Niederlande	7	14	7
Österreich	10	10	0
Irland	3	10	7
Island	6	10	4
Kanada	6	9	3
Spanien	10	9	-1
Schweiz	7	9	2
Italien	6	8	2
Argentinien	2	7	5
Russland	4	6	2
Finnland	7	6	-1
Moldawien	2	5	3
USA	1	5	4
Polen	2	5	3

Länder	2005	2012	Änderung
Südafrika	1	4	3
Bosnien/ Herzeg.	9	4	-5
Ukraine	4	3	-1
Kolumbien	3	3	0
Kamerun	5	3	-2
Indien	4	3	-1
Peru	2	3	1
Serbien	4	3	-1
Bulgarien	5	2	-3
Pakistan	1	2	1
Ekuador	1	2	1
Kenia	0	2	2
Litauen	2	1	-1
Rumänien	1	1	0
Mazedonien	3	1	-2
Nigeria	1	1	0
Malaysia	4	0	-4
Ghana	0	0	0
Vietnam	1	0	-1

#### 4 Skizze über Anstöße und Motive der Entstehung des modernen Atheismus

Unter einem Motiv (Beweggrund, das ‚Weswegen‘ oder ‚Worumwillen‘) verstehe ich etwas, das uns anspricht, und von dem wir uns mitnehmen und bestimmen lassen. Dass uns etwas als Beweggrund in Anspruch nimmt, *bewirkt* unmittelbar nichts, kann aber das faktische Wirken von Ursachen verständlich machen. So hat ein Künstler sein Motiv, er malt zum Beispiel wie *Franz Marc* blaue, rote und gelbe Pferde. Aber Pferde und Farben sind nicht die Wirkursache seiner Bilder, obwohl keines der Bilder ohne ein Ensemble von Wirkursachen zustande käme, sondern sie wurden von Marc als Motiv genommen für das, worum es ihm geht; und für das ist er auf *seine* Weise (etwa durch die nichtnaturalistische Farbgebung) offen und zugänglich. Nun geht es hier um *historische Motivationszusammenhänge*, und zwar um solche, durch die wir *verstehen* können, was jemandem den Atheismus nahelegt und zu Religionsverlust und Religionslosigkeit führt.

Dass jemand offen ist für das ihn Motivierende, sich von etwas ansprechen, rufen, anrufen und herausfordern lässt, das er zum Beweggrund für ein Entsprechen im Sinne eines Atheismus nimmt, liegt außerhalb und vor jeder wirkursächlichen Dimension; es überschreitet jedes mehr oder weniger determinierte Wechselwirkungs- bzw. Reiz-Reaktion-Verhalten und ist schon deshalb keineswegs selbstverständlich. Daher sind nicht nur historische Vorhersagen, sondern auch erforschte Geschehniszusammenhänge und erst recht Deutungen statistischer Korrelationen der Atheismusforschung nur von probabilistischem Wert. Sie gewähren uns einen provisorischen, der Wahrheit angenäherten Anschein (*verisimile*). Historische Bedingungen, Anlässe und Anstöße für ein Sichverhalten sind somit nicht *Mechanismen* (im Sinne wirkursächlichen Geschehens) für gesellschaftliche Geschehniszusammenhänge, die etwas *kausal erklären*, vielmehr gilt es in der Geschichtsforschung, wie der Altmeister einer religionsphilosophisch und -theologisch inspirierten Weltgeschichtsschreibung *Arnold Toynbee* (1889–1975) erkannte, die Zusammenhänge von *challenge and response* zu *verstehen*. Das gilt erst recht für Religionsgeschichte und Religionssoziologie. Historische Bedingungen, begünstigende Anlässe und Anstöße, ohne die ein atheisches Sichverhalten nicht verständlich wird, bewirken also nicht den Atheismus, sondern mit einem Atheismus verantworten AtheistInnen auf ihre Weise und nach ihren Möglichkeiten das, was ihnen wichtig ist, und das, wovon und wie sie sich davon selbst bewegen lassen, auch dann, wenn sie nicht nur ‚Einflüsse‘ aufnehmen, sondern auch ‚Einflüssen‘ unterliegen, d. h. sich selbst ‚beeinflussen‘ lassen.



Die Motive für den Atheismus können entweder nur in der Religion als einer geschichtlichen Erscheinung selbst liegen oder auch außerhalb ihrer. Sie können spontan oder argumentativ jene Beweggründe sein, mit denen AtheistInnen ihr atheistisches Selbstverständnis theoretisch (philosophisch) rechtfertigen. Solche Beweggründe, insofern sie in der Sache selbst liegen, wurden schon im Kapitel zu den Hauptströmungen eines materialistischen, positivistischen und humanistischen Atheismus angesprochen. Von einer solchen sach- bzw. theoriebezogenen philosophischen Motivation zum Atheismus ist die *historische, sozialpsychologische* und *biografisch* relevante Motivation zu unterscheiden, die einen *verstehen* lässt, was jemanden veranlasst, sich theoretisch von einem ‚Theismus‘ abzuwenden und eine atheistische Position einzunehmen oder religionslos zu leben.<sup>426</sup>

Wichtig ist auch eine weitere Unterscheidung, und zwar die zwischen einer philosophisch-argumentativen Motivation für einen Atheismus und einer Religionskritik, die atheistisch motiviert sein kann. Denn die Geschichte der Religionen und der an ihnen teilnehmenden Philosophen kennt ja durchaus eine religiös motivierte Religionskritik:<sup>427</sup> Gibt es nicht die prophetische Selbstkritik an der Pervertierung biblischer Religion? War nicht gerade der Kreuzestod Jesu die reaktive Folge solcher Kritik? War nicht der für die atheistische Religionskritik wirkungsgeschichtlich bedeutende *Kant* ein gläubiger Christ?<sup>428</sup> Und kennt nicht der Buddhismus gerade als Religion eine radikale Kritik der religiösen Vorstellungswelt, sodass der Anschein entstehen konnte, er lehne jeden Götter- und Gottesglauben und jedes Numinose ab?<sup>429</sup> Die Frage ist also, was zur radikalen (theoretischen) Ablehnung jeder Religion motiviert. Insofern der radikale Atheismus ein Novum in der Menschheitsgeschichte darstellt, ist diese Fragestellung gleichfalls neu.

Die philosophische Motivation zum Atheismus muss, historisch gesehen, als eine radikalisierte, ins Extrem getriebene Folge der Selbstkritik der Religionen erscheinen, insoweit ihr AtheistInnen Argumentationsfiguren entnehmen oder ähnliche Ar-

426 Vgl. auch bei W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 27, 321, 389 f. u. ö., die Unterscheidung der Theoriegeschichte des Atheismus und der Geschichte der theorieexternen Faktoren (sozial- und mentalitätsgeschichtliche sowie politische Aspekte), deren Impulse auf die philosophische Argumentation als »sekundäre Rationalisierungen« einen Anteil haben können.

427 Als Beispiele für die damit angesprochene Thematik vgl. R. OBERFORCHER, »*Wissen von Gott*« als *kritischer Maßstab aller Menschenbilder. Eine bibeltheoretische Auseinandersetzung mit dem atheistischen Projektionsverdacht*; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*; H. ASSMANN, *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*.

428 Vgl. dazu das von K.-H. WEGER herausgegebene Autorenlexikon *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, 15.

429 Dazu als Beispiel vgl. H. GLASENAPP, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*.

gumente gebrauchen. So wurden zur *Läuterung* der Religion und ihres Gottes- und Götterglaubens Anthropomorphismus-Vorwürfe erhoben oder Projektionsverdacht geäußert, oder es wurde Kritik geübt an ihrer Korrumpierung durch Unmoral, am Verfallen in ein Wunschdenken, an Ressentiments und Größenwahn der Ohnmächtigen, an sadomasochistischen Attitüden, an Jenseitsvertröstung, an der Pervertierung ihrer Dienst- in eine Unterdrückungsfunktion, am Priesterbetrug, an (,fundamentalistischer‘) Wissenschaftsfeindlichkeit ebenso wie an spitzfindiger Verwissenschaftlichung, an Ideologisierung und Verrat der eigenen historischen Rolle der Emanzipation usw. Sachlich gesehen fallen die philosophischen Beweggründe für den Atheismus, die nicht selten die Auslöschung jeder Religion zum Ziel haben, nicht mit den Argumentationsfiguren jener Religionskritik zusammen, die der Läuterung der eigenen Religion dienen soll. Von einer Selbstkritik der Religion unterscheidet sich daher die atheistische Religionskritik durch ihre über die Religionen hinausgehende Fragestellung: Warum gibt es Religion, wenn es weder Gott noch Göttliches gibt? Warum gibt es überhaupt und sogar heute noch immer Religion? Die Eigenart ihrer religionskritischen Argumentation ist also sowohl durch die philosophisch-argumentative als auch durch die soziopsychologische (biographische) Motivation zum Atheismus bestimmt.

In der folgenden Skizze geht es primär um soziokulturelle Motive, Anlässe und Anstöße, die uns das Entstehen des modernen Atheismus verständlicher machen können. Sie sollen uns besser verstehen lassen, warum überhaupt atheistisch argumentiert wird, und auch, warum nun Argumentationsfiguren, die bisher nur aus dem Repertoire der Selbstkritik der Religionen bekannt waren,<sup>430</sup> reformuliert gegen Religion überhaupt eingesetzt werden.

Der weltweit verbreitete moderne Atheismus stellt sich als ein jedwede Religion und Religiosität auflösendes Ferment dar. Er ist aber durch eine Herkunftsgeschichte bestimmt, die ihren geografischen Ursprungsort innerhalb der europäischen Christenheit hat. Nach dem Urteil von Kardinal *Franz König* sind »die Wurzeln bzw. der geistesgeschichtliche Hintergrund des Atheismus ausschließlich in der sogenannten westlichen Welt zu suchen. In Indien z. B. oder in anderen Teilen Asiens oder Afrikas können wir nichts feststellen, was [so wie?] in der westlichen Welt zum Entstehen des Atheismus beigetragen hätte.«<sup>431</sup>

430 Vgl. W. FAHR, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ, 168–172, 184.

431 Kardinal F. KÖNIG (1975), *Der Mensch ist für die Zukunft angelegt*, 31. Vgl. auch die Erklärung über den Atheismus in der Generalkongregation des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 27. September 1965, »Wir verdammen niemanden!«, in: F. KÖNIG (1968), *Worte zur Zeit*, 83–87.

Die ersten Ansätze eines stärkeren Hervortretens des modernen Atheismus führen uns, wie Kardinal *König* betonte, ins 16. Jahrhundert zurück zum Zerbrennen der kirchlichen Einheit. »Vielleicht müssen wir noch weiter zurückgehen und die Spaltung in eine östliche und westliche Kirche als den Anfang einer solchen Entwicklung betrachten, die den Keim des Zweifels in das christliche Erdreich gesenkt hat.«<sup>432</sup> Doch auch diese Spaltung betraf ein längst als Staats- und Volksreligion etabliertes Christentum, das mit der Überordnung des ideologieanfälligen Dass-Glaubens über den orthopraktischen Du-Glauben begonnen und den Vulgärplatonismus mit seiner Zweiweltenlehre rezipiert hatte.

Verfolgt man Haarrisse dessen, was später einstürzt, im Raum orthopraktischen Glaubens, so beginnt allem Anschein nach der Einsturz schon mit der Aushöhlung gelebten Osterglaubens in der lateinischen Christenheit. Das zeigt sich symptomatisch in der Verschiebung der Osternachtfeier in den Karsamstagsvormittag hinein seit dem 8./9. Jahrhundert. Die Ganznachtfeier des Paschamysteriums, das Ereignis des Übergangs des Herrn vom Tod zum Leben mit seiner Grundsymbolik »vom Dunkel zum Licht«, verfällt für das Volk zur Erzeugung geweihter Dinge, die man nach Hause mitnimmt (Asche vom Osterfeuer, Kerzenwachs, Tauf- und Weihwasser, Speisen usw.).<sup>433</sup> Der Zusammenhang von Liturgiegeschichte mit der Glaubens- und Unglaubensgeschichte ist *für unsere Fragestellung* noch nicht untersucht worden. Heutigen Repristinierungsbestrebungen der sogenannten tridentinischen (Mess-)Liturgie im Gegensatz zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Liturgiereform bzw. -kosmetik fehlt das Problembewusstsein für die Größe

432 F. KÖNIG (1968), *Worte zur Zeit*, 84.

433 Vgl. hierzu H. J. AUF DER MAUR, *Die Wiederentdeckung der Osternachtsfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum Ökumenischen Dialog*: »Als bedauernde Tatsache ist also festzustellen, daß die abendländische Kirche längst vor der Glaubensspaltung die zentrale Liturgiefeier des ganzen Jahres an den Rand gedrängt und schließlich verloren hat. [...] Die Tragik liegt darin, daß damit nicht nur die zentrale liturgische Feier, sondern auch das in ihr zum Ausdruck kommende Herzstück unseres Glaubens, das Mysterium Paschale, die Einheit von Passion und Auferstehung, in der abendländischen Frömmigkeit und im abendländischen Glaubensverständnis in Vergessenheit geraten ist.« (4) Liturgiegeschichtlich steht der Verfall der Osternachtfeier im Zusammenhang mit einer breiten Entwicklung an der Wende der christlichen Spätantike zum frühen Mittelalter. Unter Einfluss 'heidnisch'-magischer Religiosität wird das metabolische Sakramentenverständnis vorherrschend: Die liturgische Feier allgemein, nicht nur die Osternacht, wird zum Austeilen zuvor bereiteter Heilsmaterien. Die Sakramentenspendung hört auf, ein dialogisches Geschehen zu sein. Der Empfänger des Sakraments wird zum Objekt der Gnadenspendung degradiert. J. RATZINGER (1973), *Taufe und Formulierung des Glaubens*, hat z. B. in der Ersetzung der dialogischen Taufform durch die indikativische im 7./8. Jh. den Übergang zu einer obrigkeitlichen Sicht der Sakramentenfeier gesehen. Wo sich Spender und Empfänger des Sakraments unverbunden gegenüberstehen, ist Entfremdung vorprogrammiert.

dieser Aufgabe, da sie zu sehr an liebgewonnenen ‚vorkonziliären‘ Gewohnheiten heute vergreister Zeitzeugen anknüpfen.<sup>434</sup> Auch der Verfall des Rechtgläubigkeitsverständnisses (*Orthodoxie*) in der lateinischen Kirche gehört hierher: von einem spirituellen Wissen um die rechte Weise der Rühmung Gottes weg zum Für-wahr-Halten bloß doktrinärer Einzelsätze einer Konfession hin, die vulgarisiert den Produkten ideologischer Werbeagenturen zum Verwechseln ähnlich sehen.

Die Wurzeln des modernen Atheismus sind vermutlich sehr komplex, sowohl inner- als auch außerkirchlicher Art und bedürften für das Mittelalter und die frühe Neuzeit noch einer grundlegend neuen Sichtung. Erinnerung sei nur an die Hypothese von *Friedrich Heer*,<sup>435</sup> der im Blick auf einen »lebensmäßigen Materialismus und auf die Phänomene der sogenannten ‚Säkularisation‘« annahm: »Beide sind innerchristliche Erscheinungen und im Positiven wie Negativen nur als Entwicklungen innerhalb des europäischen Christentums zu verstehen.«<sup>436</sup> Zu meinen, dass erst im 16. Jahrhundert mit der Renaissance, dem Humanismus und der Reformation die Säkularisation als Entchristlichung des Abendlandes begonnen habe, sei ein gefährlicher Irrtum. Die Entwicklung sei anders verlaufen. Die Säkularisierung sei damals »zu Ende« gewesen und man sei sich ihrer nun erst ganz deutlich bewusst geworden. Ein bis in unser Jahrhundert andauerndes großeuropäisches Gespräch »um neue, unversehrte, *unversehrbare Namen Gottes*, um seine neuen Wege in die Menschheit und um den freien Standort des Gott zu- und abgewandten Menschen« habe damals begonnen.<sup>437</sup>

*Heer* nennt fünf große »Säkularisationen«, die schon im Hochmittelalter stattfanden:<sup>438</sup>

1. Den »Verfall des Monastizismus«, eine »Zersetzung des mittelalterlichen Mönchtums in nahezu allen Orden, in allen Ländern vom 12. bis 15. Jahrhundert«. Opfer- und wagemutige Reformversuche in den einzelnen Klöstern scheiterten sehr schnell. Es sind nicht nur die ständigen erbitterten Fehden gegeneinander, gegen Bischöfe, gegen Städte (oft um Erbschaften), sondern es ist auch das tägliche Erlebnis des Auftretens eines »streitsüchtigen«, »herrscherischen« und »welthungerigen« Monastizismus, der die spirituelle Dimension ver-

434 Nicht unerwähnt darf eine atheistische Schützenhilfe für diese konservativistischen Bestrebungen bleiben: A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter: die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*.

435 F. HEER, *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit*.

436 A. a. O., 47.

437 Ebd., 47 f.

438 A. a. O., 48–55.

seht und infrage stellt. »*Hier* wurde das europäische Christentum ins Mark getroffen« und »die christliche Existenz als unglaublich erwiesen«.

2. Der Ausbau eines Beamtenstaates an der Kurie vom 12. bis zum 14. Jahrhundert, »der völlig weltimmanent, immer höher gezüchtet und ausgebildet wurde zu perfekter Rationalität und der für alle Staatskanzleien das Vorbild einer rein innerweltlichen Politik wird«. Der moderne Staatsbetrieb wird hier durch die »Kombinationen der Propaganda, Kriegführung, kanonistischer Rechtsmittel und diffizilster Geldgeschäfte« demonstriert: »ein politischer Realismus, der in seinen Machtfeldern den Glauben zur Ideologie zerreibt und entwertet«. Welcher Eindruck musste für nachdenkliche europäische ChristInnen entstehen, wenn sie Papst und Päpste, weltliche und geistliche Fürsten gegeneinander wüten sahen? Und gerade ihre unleugbaren Erfolge »stellten sich dar als der Sieg eines *konsequent weltimmanenten*, politischen Denkens, Planens, Handelns, das im Ernstfall jedes Mal zu den Sanktionen der Waffen oder des Geldes griff und auf ideologische Bindung, Deckung, Abschirmung durchaus verzichten konnte.«
3. Beim Basler Konzil der Dreißigerjahre des 15. Jahrhunderts wurde die schon vollzogene Säkularisation aufs Deutlichste dokumentiert. Weltliche Fürsten, gelehrte Juristen, Humanisten und Kleriker bemühten sich um eine Reform der Kirche, der Kurie und des Papsttums. »Das Unvermögen der Kirche zur Selbstreinigung und Selbsterneuerung – *trotz tausendfacher Selbstkritik* – wurde hier in jahrzehntelangen Diskussionen und Diatriben um das Konzil in einer Weise *vor der Weltöffentlichkeit* zur Schau gestellt, die unvergeßlich war.«
4. »Seit dem 12. Jahrhundert, nicht erst seit dem 16., entstehen die europäischen Staatskirchen.« In zielstrebigem Arbeit bauen englische, französische, spanische Könige und deutsche Fürsten *ibr* Kirchentum auf: »Neben dem Evangelium des Gekreuzigten [wurde] die Botschaft der nationalen politischen Aspirationen ihres Landes, ihres Herrschers« verkündet. Diese Tatsache bedeutet als »Erfahrung der Säkularisation«: »*Der Glaube kommt ,von oben‘*, von den Potentaten und Potenten [...], er kommt von den herrschenden Machthabern, er ist politische Konfession und Profession.«
5. Als schwerwiegendste der europäischen Säkularisierungen bezeichnet *Heer* die Glaubenskriege des 11. bis 15. Jahrhunderts, denen gegenüber die Glaubenskriege des 16. und 17. Jahrhunderts nur ein schwacher Abgesang gewesen seien.

»Wesentlich ist, dass in diesen tausend Fehden, Kriegen, Raub- und Rachefeldzügen die religiös-politische Gottkönig-Ideologie in Frage gestellt wird – was ist das für ein *König*, was ist das für ein *Glaube*? Und daß das Gottvater-Erlebnis zutiefst angeschlagen wird: was ist das für ein *Vater*, was sind das für Söhne, was sind das für *Brüder* – diese Menschen, die sich alle ‚*Christen*‘ nennen und sich im Namen Christi totschiagen, die die Städte brennen, das Land verheeren, die Kirchen zerstören, Weib und Kind ermorden?« Der Gottvatergedanke der Hl. Schrift, der Liturgie, der Verkündigung wird unglaubwürdig bis hin zur Infragestellung Gottes: »Gibt es diesen Gott? Diesen Gottkönig, diesen Gottvater?«

Ausgehend von den genannten Erscheinungen der Säkularisierung, die *Heer* umrissen hat, ist ihm die europäische Geschichte des 16. bis 19. Jahrhunderts »die Geschichte des Versuches, für Gott neue *Namen* zu finden«, worunter neue Anrufbarkeiten, Zugänge, Wege der Erfahrung und Begegnung, Weisen der Anwesenheit und Offenbarkeit des Unergründlichen verstanden werden könnten. Wenn also im 16. Jahrhundert die Einheit der lateinischen Kirche zerbricht, stehen wir gar nicht vor der »Ursache« des modernen Atheismus, sondern es enthüllen sich die Folgen von bereits zurückliegenden Erschütterungen der Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes und des christlichen Theismus innerhalb der Christenheit.

Wird die Entstehung des modernen Atheismus innerhalb der west- und mitteleuropäischen Christenheit lokalisiert, so ist *damit* keine *moralische* Schuldzuweisung ausgesprochen, und zwar *erstens*, weil die geschichtlich ‚not-wendige‘ Antwort auf Übelstände niemals wirkursächlich linear determiniert ist – sie wird in ihrer Eigenart vom Antwortenden mitverantwortet. Hier trifft das von *Karl Marx* für irreligiös gehaltene Wort zu, das religionssoziologisch und psychologisch nachvollziehbar ist: »Der Mensch *macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen.«<sup>439</sup> Die Religion sieht also so aus wie das, was Menschen aus ihr machen. *Zweitens*, weil vor allem durchaus auch nicht-christliche Vorgegebenheiten und Einflüsse innerhalb der christlichen Welt zum Entstehen des Atheismus beigetragen haben können. Daher kommt für die Entstehung des Atheismus in der west- und mitteleuropäischen Christenheit nicht diese selbst (als *Kollektiv* vorgestellt) und schon gar nicht *das* Christentum als solches, das pervertiert wurde, als Verursacher infrage; wenn gleich in der Christenheit eine dem Ausmaß nach menschlich wohl nie bestimmbar moralische Mitschuld liegt, trifft sie keinesfalls die Alleinschuld. Gefragt wird also

<sup>439</sup> MEGA<sup>2</sup>, Abt. I, Bd. 2: *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie: Einleitung*, 170.

nur nach Vorgegebenheiten und Vorbedingungen, die den Geschichtsgang innerhalb der lateinischen Christenheit in Richtung Atheismus verständlicher machen.

»Gab es ein weites und reiches Christsein in Europa«, so gab es aber »streng genommen nie ein christliches Europa«<sup>440</sup> oder eine Zeit, zu der das sogenannte ‚christliche Abendland‘ völlig christianisiert war. Im Mittelalter war die Katholizität der Bevölkerung oft nur eine ziemlich dünne Schale, unter der noch ganz andere Dinge leben konnten – vielleicht ähnlich wie heute in Lateinamerika, wo das Christentum mit Volksreligionen afrikanischer und indianischer Herkunft, Geisterbeschwörung, Dämonenkulten usw. einhergeht.

Der Niedergang des Christentums in Europa, das angeblich zur politischen Identität der Nationen und Staaten des Abendlandes gehört haben soll, wird vielfach zu Unrecht beklagt. Neuere Forschungen der *religion populaire*, des religiösen Lebens des Volkes (vereinfacht gesagt, der ‚Volksfrömmigkeit‘), haben gezeigt, dass von einer Entchristlichung Europas nur mit größtem Vorbehalt gesprochen werden kann. Der christliche Glaube wurde im Europa des Mittelalters immer nur von einer Minderheit gelebt und geglaubt. Von einer Christianisierung der Landgebiete, der Bauern, die 90 % der Gesamtbevölkerung ausmachten, kann bis zur Neuzeit (Reformation und Gegenreformation) kaum die Rede sein. *Jean Delumeau* sagt daher, »daß man von einer mittelalterlichen Christenheit nur sprechen kann, indem man Mißbrauch mit der Sprache treibt oder sich an den Mythos eines goldenen Zeitalters klammert«<sup>441</sup>.

Man darf also keineswegs die Christenheit mit dem Christentum, die Kirche mit dem kommenden Königtum Gottes identifizieren und sie überdies undifferenziert – als ob es handelnde Subjekte wären – hypostasieren und für den modernen Atheismus verantwortlich erklären, obgleich sowohl komplexe Unrechtsstrukturen als auch eine Vielheit von Verantwortungsträgern eine kritisch-ablehnende Antwort provozierten, die gar nicht so ausfallen hätte müssen, wie sie nun ausgefallen ist. Es genügt daher nicht, zur Genealogie des modernen Atheismus auf Entstellung und Verfall der christlichen Glaubensbotschaft und Orthopraxie zurückzugreifen (so berechtigt dies an sich ist), denn auch andere *vor- und außerchristliche Überlieferungen* sind vermittels oder vielleicht richtiger: *trotz des Christentums* innerhalb der lateinischen *Christenheit* maßgebend geworden – sei es durch radikalisierende Rezeption des antiken Erbes (zum Beispiel der philosophischen Religionskritik griechischer Denker) oder indem sich das ‚Christentum‘ als Deckmantel eines fragwürdigen Er-

440 F. HEER, *Das Experiment Europa*, 76.

441 J. DELUMEAU, *Stirbt das Christentum?*, 9.

bes benutzen ließ (zum Beispiel als politische Religion, die in Nachfolge des römisch-lateinischen Imperialismus den Staat verkirchlichte und die Kirche verstaatlichte). Erbe dieser Staatsreligion ist, wie schon gesagt, das in Verwesung begriffene volkskirchliche ‚Christentum‘. Als ehemaliges institutionell-politisches bzw. staatskirchliches Christentum wirkt es in Ländern, wo der Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung noch heute sehr hoch ist, stark nach. Hier konnte der moderne Atheismus als kritisches Zersetzungsprodukt an die Stelle volkskirchlicher Frömmigkeit treten, sich sogar innerkirchlich etablieren oder nach dem Vorbild einer staatlich etablierten Religion emanzipieren.

Als vor- und außerchristliche Einflüsse kommen auch geistige Bewegungen infrage wie der genannte vulgäre, zu einem weltflüchtigen Jenseitsglauben führende Platonismus, der Gott und Welt, Geist und Fleisch auseinanderreißt und zur Weltverachtung führt, bis hin zu den Extremen wie Gnostizismus bzw. ‚Manichäismus‘ mit radikaler Materie-, Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit: Man denke nur an den Siegeszug der christlichen Version der Religion des Zoroaster im europäischen Mittelalter, an den Dualismus der sogenannten Katharer und Albigenser, der die böse, diesseitig-materielle Welt der guten, himmlischen Welt entgegensetzte. Auch besteht die Möglichkeit, dass eine Volksfrömmigkeit, die wundergläubig und abergläubisch sowie reliquienfetischistisch war, den aufgepfropften Kirchenglauben so verzerrt hat, dass kritische Reaktionen unausbleiblich waren. Man wird daher bei der Erforschung der Hintergründe des modernen radikalen Atheismus vorsichtig differenzieren müssen.

Ist das Phänomen der Annahme oder Verwandlung von (mit dem Christentum gar nicht in jedem Fall unvereinbaren!) außerchristlichen Überlieferungen durch den modernen Atheismus noch weithin ungeklärt, so liegen Hauptmotive und wichtigste Bedingungen der Entstehung des modernen radikalen Atheismus innerhalb der lateinischen Christenheit seit dem 16. Jahrhundert deutlich zutage. Als Motive und Bedingungen, die den intellektuellen Zweifel an jeder Religion und die moralische Entrüstung schürten, werden angeführt: Missbrauch der Religion als Instrument verbesserter Herrschaftsausübung über ‚Unwissende‘ und ‚Schwache‘, mangelnde Gewissens- und Religionsfreiheit (Inquisition), gestützt durch religiöse Polemiker und Fanatiker, die den Einsturz der kirchlichen Einheit in Kauf nahmen, und vor allem die *konfessionellen* Glaubenskriege, welche die Glaubwürdigkeit des christlichen Gottesglaubens erschütterten oder, richtiger gesagt, aus seiner vorgängigen Schwächung erst hervorgehen konnten. Wie sollte dann die richtige Auslegung des Wortes Gottes durch politische und militärische Gewalt entschieden werden? Mit diesen Ereignissen ging die leidenschaftliche Diskussion um individuelle



Toleranz, Gewissens-, Denk-, Rede- und überhaupt Religionsfreiheit einher. Gewalt, Terror, Lüge, Aberglaube, Heuchelei, Furcht sollten abgeschafft werden, dagegen Gerechtigkeit, Wahrheit, Vernunft und Frieden zur Herrschaft kommen.

Im Zuge der beginnenden Europäisierung (vermittels der imperialistischen Kolonialisierung) der Welt hielt man das Christentum für die schlechthin überlegene, die *absolute* Religion. Diese beerbt und beendet als Höhepunkt der Religion alle Religionsentwicklung. Das heißt aber, dass man das Christentum in Bezug auf andere Religionen (besonders die großen Weltreligionen) als abgeschlossenes System verstand, das damit zur Begegnung, Ergänzung und Wandlung unfähig erscheinen musste. Doch wie könnte das, was nicht im Wandel besteht, sein Wesen behalten? – Im antichristlichen Atheismus übernimmt man nun das Produkt eurozentrischer Arroganz, welche die nichtchristlichen Religionen für minderwertig und als im Grund für überholt betrachtet. Von einer unterstellten höheren Warte aus meint man, mit der ablehnenden Kritik des bestehenden Christentums als der »absoluten Religion« (*Hegel*) auch schon implizit (vor aller ernsthaften Kenntnisnahme und Prüfung!) alle anderen Religionen abgetan zu haben (so zum Beispiel *Feuerbach*, *Marx* und *Engels*).<sup>442</sup>

Fast zeitgleich konnte im Zuge einer besser werdenden Kenntnis anderer Religionen das ihnen gegenüber abwertende Verhalten umschlagen und sich ein *Relativierungsschock* einstellen, der wohl mit dem positiven Atheismus zusammen eine der mächtigsten Wurzeln des religiösen Indifferentismus bildet. Der religiöse Indifferentismus wird hier verstanden als Fluchtweg aus der Anarchie streitender Parteien und rechthaberischer Absolutheitsansprüche in einen ideologiefreien Lebensraum. Mit dem Ausfall eines absoluten Wahrheitsanspruches und mit politischem Durchsetzungswillen für Letztverbindlichkeiten nehmen Religionen in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung Warencharakter an, insofern ihre Werbeagenturen ‚höchste Werte‘ anbieten und um Marktanteile ringen. Demgegenüber kann man sich auch seine Religion privat zusammenbasteln, was aber immerhin bedeutet,

442 Im Anschluss an HEGELS Religionsphilosophie und FEUERBACHS Christentumskritik kann MARX formulieren: »Das Christentum ist die Religion κατ' ἐξοχήν, das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondere* Religion«; *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*, in: MEGA<sup>2</sup>, Abt. I, Bd. 2, 31; DERS., *Zur Judenfrage*, a. a. O., 168: Das Christentum ist »als die fertige Religion die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur *theoretisch* vollendet«; DERS., *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie: Einleitung*, a. a. O., 177: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.« F. ENGELS, *Die Lage Englands*, in: MEGA<sup>2</sup>, Abt. I, Bd. 3, 531: »[...] alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft; nach dem Christentum, nach der absoluten, d. h. abstrakten Religion, nach der 'Religion als solcher' kann keine andere Form der Religion mehr aufkommen.« Vgl. auch M. SCHLETTE, *Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert*.

für sie selbst die Verantwortung zu übernehmen. Aber wer in keiner Religion mehr wurzelt, wird schwerlich einen der Konkurrenten auswählen können, weil ihm alle fremdartig erscheinen.

Als eine weitere, nicht unwichtige, strukturelle Vorbedingung zur Entstehung des modernen radikalen Atheismus wird auch der philosophische Rückzug auf das denkende, welt- und leiblose *Subjekt* (subjektivistisches Rumpfsjekt) angesehen, der Ausgang von der für nicht hinterfragbar gehaltenen Selbstgewissheit des *ego cogito*. Alles, was sonst *ist* und *Seiendes begründet*, kommt als vorgestellter Gegenstand des sich darin vor-sich-selbst-stellenden und mitvorstellenden Subjekts in den Blick. Es will grundsätzlich im Horizont des Sich-selber-Vorstellens und Sich-selber-Behauptens Einzelner erfahren, verstanden und begriffen werden. Es entdeckt schließlich, dass es in allem und jedem nur mehr sich als dem sich selbst setzenden und sich objektivierenden Subjekt begegnet,<sup>443</sup> das mit seinen Konstrukten rechnet, zu denen das gleichfalls als bloßes Konstrukt durchschaubare Höchstdenkbare zählt. Mit dem Erwachen der Autonomie des Subjekts werden berechnend-aufklärende Vernunft und Emanzipation als *die* Aufgaben des Zeitalters erfahren und sollen überholte Abhängigkeiten und Fremdbestimmung ersetzen. Damit wird das Nichtvorhandensein eines Gottes, der den Menschen heteronom bestimmt, zu einem Postulat praktizierender Vernunft.

Mit der mathematisch-berechnenden Grundeinstellung zur Welt geht das Erstarren eines technisch-experimentell und naturwissenschaftlich vermittelten Weltbezugs einher. Dem entspricht die Herstellung relativ sicherer und kontrollierbarer Lebensverhältnisse in allen Bereichen, von denen ‚wir‘ heute (im krassen Gegensatz zur Mehrheit der Weltbevölkerung!) vielfach profitieren. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkweise, die am Beginn mit der Lebenswelt noch eng verwoben war, löst sich aus dieser heraus und konstituiert sich als eigenes ‚naturwissenschaftliches Weltbild‘, das zur Grundlage für die moderne Industriegesellschaft und Weltzivilisation wird. Dabei verliert die Lebenswelt nicht nur theoretisch, sondern vor allem faktisch ihren Primat, womit der Verlust integraler Erfahrungsmöglichkeiten einhergeht. Diese werden nicht nur reduziert erfahren und gedeutet, sondern so tiefgreifend verändert, dass die Zugänglichkeit für religiöse Erfahrung vielfach schwere Einbußen erleidet.

---

443 Auf die Parallele der eurozentrischen Selbstbehauptung, welche die Welt sich zu unterwerfen sucht, und der Subjektivierung, d. h. Unterwerfung des Seienden im Ganzen durch ein sich behauptendes Subjekt, das im Anderen seiner selbst zu sich kommen will, kann hier nicht eingegangen werden.

Als davon Mitbetroffene ist uns eine Orientierung über das Ausmaß dieser Veränderungen sehr schwierig oder fast unmöglich. Verwiesen sei nur auf einen eher leicht fasslichen Umstand: Mit der allgemeinen Schulpflicht und dem zunehmend größeren Bildungsangebot sowie der Zwischenschaltung und dem Konsum sprachlicher und visueller Massenmedien entsteht ein Sog, der zu einer Art ‚schizoider‘ Lebensführung drängt. *Allgemeinwissen wird privilegiert und spezialisiert, Eigen- und Selbsterfahrung minimiert*. Alles konzentriert sich auf die Erweiterung eines »eigenerfahrungslosen Allgemeinwissens«<sup>444</sup> – gleich ob enzyklopädisch oder ob modern kreativ, die Flexibilität fördernd. Darüber hinaus halten wir uns als AsketInnen der Entleiblichung bevorzugt gedanklich und fantasiert an anderen Orten und in anderen Zeiten und Welten auf statt primär lebensweltlich geerdet im Hier und Jetzt, wie es uns zu leben aufgegeben ist. Es wird immer schwerer, sich aus der Zersplitterung und Zerstreuung und überhaupt aus den virtuellen Welten zurückzuholen, um wirklich selbst, persönlich ganz anwesend zu werden, d. h. in der Gegenwart zu leben. Ohne diese leibhaftige Selbsterfahrung im ‚Da‘ unseres Daseins gibt es vermutlich keine ursprüngliche Erfahrung des Heiligen und Göttlichen. Sind wir mit dem Anwesenheitsmodus der Gegenwart nicht vertraut und in ihm ungeübt, so ist dies eine weitere Vorbedingung des modernen Atheismus, die sich zunehmend verschärft und die keine unmittelbar hausgemachte Deformation von Religion oder Produkt atheistischer Propaganda ist.

Der gegenwärtige Mensch ist mit zunehmendem Ausbildungsniveau im leibhaftigen Austrag seines Weltaufenthaltes ‚schizoid‘: Er gehört als Lebewesen dem physischen *mundus sensibilis* an, als Intellektueller dem metaphysischen *mundus intelligibilis*, dem Internet und ‚digitalen Nirwana‘.<sup>445</sup> Er versteht sich dabei als ein Wesen, das sich vom Tier einzig dadurch unterscheidet, dass er seine Intelligenz potenziert hat und sonst ein mit Sinnen begabtes und bedürftiges Lebewesen, eben das *animal rationale* ist. Er vereint gewissermaßen zwei Naturen oder Welten in einer Person. Was ihm häufig unvermerkt abgeht, ist, dass er leibhaftig, ringsum wahrnehmend und offen dieser seiner eigenen *Mitanwesenheit* inne ist und sich so mit Anderen und von ihnen her im *offenen Bezirk* seiner Welt aufhält. Dieser ganzheitliche und lebensweltliche Erfahrungsmodus des ‚Anwesens‘, der alle Dramatik der Ereignishaftigkeit impliziert, wird so beeinträchtigt und geht mit einer Verdeckung und Brechung der Erfahrung der Ganzheit des Selbstseins einher. Die ausgedünnte *Selbsterfahrung* wird der unserer Psyche immanenten Erlebniswelt zugerechnet, die

444 Vgl. dazu U. BECK, *Risikogesellschaft – auf dem Weg in eine andere Moderne*, 95 f.

445 Vgl. dazu B. GUGGENBERGER, *Das digitale Nirwana*, und R. ESTERBAUER, *Gott im Cyberspace?*.

bekanntlich privat und unverbindlich-subjektiv ist, und daher nichts darstellt, worauf man verbindlich gründen könnte. Doch lassen Erlebnisse einen wenigstens spüren, dass man lebt. Die Erlebnisgesellschaft organisiert die Reduktion der Erfahrung auf das nackte Erleben. Die Not, die aus dem Verlust der Basiserfahrung des Selberanwesens mit Anderen im Innesein von Welt hervorgeht, wird kaum mehr wahrgenommen. Es sei denn, es stellen sich sekundäre Beeinträchtigungen im Selbstbefinden ein, die man als psychische oder dualistisch vorgestellte psycho-somatische Störungen deutet. Für diese wird dann durch entsprechende therapeutische Maßnahmen und ‚Techniken‘ leibhaftiger Selbstfindung und -wahrnehmung Abhilfe zu schaffen gesucht und der Boden für den Aufbruch spiritueller Erfahrungen frei. Doch muss auch hier fraglich bleiben, ob Religion nicht utilitaristisch und hedonistisch funktionalisiert und so um ihre Wahrheit gebracht wird: Ihr Glaube beruht dann nicht auf einer letzten ‚Grund-Erfahrung‘ des Daseins im Ganzen, sondern man hält es für gut, irgendeinen Glauben zu haben, weil das für das Wohlbefinden (*wellness*) förderlich und für das gesellschaftliche Zusammenleben nützlich ist.

Der Verlust der integralen Erfahrungsmöglichkeiten betrifft auch die religiöse Sozialisation in ihrem eigenen Bereich. War in den Anfängen des Christentums noch Liturgie, insbesondere der Wortgottesdienst, der dramatische Ort gemeinsamer religiöser Erfahrung und der Erweckung des Glaubensverständnisses für Erwachsene, so begegnen heute meist nur noch Heranwachsende der christlichen Verkündigung, und zwar fast ausschließlich im schulischen Religionsunterricht. Die Konzentration auf das Erleben versandet auch hier in Unverbindlichkeit, und was darüber hinaus als Indoktrination erscheinen muss, insofern ihm der Sitz im religiösen Leben fehlt, wird mit hartnäckiger Immunisierung beantwortet. Gedanklich vorgestellte Übersichten, Welterklärungen (Metaerzählungen), die einen von der Existenz einer alles umgreifenden Einheit überzeugen wollen, besitzen gleichfalls keinen verbindlichen ‚Sitz im Leben‘. Sie verfallen infolgedessen postmoderner Belieblichkeit, die solchen die Eigenerfahrung überschreitenden Sinnentwürfen eigen ist, mit denen man die eigene Kontingenz zu bewältigen sucht. Verbleiben sie doch im semantischen Leerraum dessen, was das bloß intellektuell Mögliche ist und als solches das typisch neuzeitliche Seinsverständnis charakterisiert.

Wo früher das Christentum zur Volks- und Staatsreligion geworden war, sodass man es zur nationalen Identität gehörig halten konnte, hat sich längst beginnend mit der Säuglingstaupe die religiöse Initiation und darauf folgende Sozialisation vom Erwachsenenalter weg auf die Kindheit und Jugendzeit verlagert. Damit ist reaktiv ein kritisches Religionsverständnis möglich geworden, das in der Religion nur noch ein unüberwundenes »Stück Infantilismus« oder Stadium der Kindheit im Leben des

Einzelnen sowie (verallgemeinert) der Menschheit zu erblicken vermeinte. Von da her kann, wissenssoziologisch gesehen, der positivistische Geschichtsentwurf, den man mit dem Namen *Auguste Comte* verbindet, verständlich werden. Dessen »Drei-Stadien-Gesetz« der Weltgeschichte ordnet das »theologisch-fiktive« Stadium dem Kindheitsstadium des Individuums und der menschlichen Gattung zu, das Knabenalter dem »metaphysisch-abstrakten« und das Mannesalter dem Stadium der »positiv-realen Wissenschaften«. Dieses von Comte als geschichtliches Naturgesetz formulierte psychogenetische Grundgesetz wurde für *Sigmund Freud* (in leichter Abwandlung<sup>446</sup>) zum Schlüsselprinzip der Entwicklungsstufen, die den Fortschritt des Individuums sowie der Menschheitsgeschichte anzeigen. Religion erscheint hier als etwas, das im Leben der Einzelnen sowie der Menschheit jeweils durch die nachfolgenden Entwicklungsstadien überholt und für ungültig bzw. unwahr erklärt wird.

Mit dem Verbindlichkeitsschwund der primären Lebenswelt, in der wir uns miteinander leibhaftig anwesend und wahrnehmend aufhalten, ergibt sich für das Verständnis von Gottes Dasein eine völlig neue Situation: Die leibhaftig-ganzheitliche Lebenserfahrung in ihrer Tiefe und Höhe kommt nicht mehr als Anfang der Erkenntnis des Daseins Gottes mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zum Zuge. Gottes Anwesenheit entschwindet aus der verkürzten und desintegrierten Erfahrungswelt; sie verblasst zum bloß Denkbaren, zu einer übersinnlichen Vorhandenheit, die man sich jenseits und geschieden von der Lebens- und Erfahrungswelt im Nirgendwo vorstellt. Was schließlich kaum mehr bezweifelt werden kann, ist, dass die Gottesvorstellung eines solchen Höchstdenkbaren menschliche Setzung darstellt, welche die Flüchtigkeit einer bloßen Idee besitzt. Gott als der Gute ist nun ein bloßes Ideal, das sich angesichts der Leiden und des Bösen in der Welt als unhaltbar erweist.

Suchte man vormals in den Religionen Zuflucht, um die Übel sinnvoll zu bestehen und zu bewältigen, so kann erst jetzt das Leiden zum »Fels des Atheismus« (*Georg Büchner*)<sup>447</sup> werden. Es entpuppt sich zum vielleicht schwerwiegendsten Einwand gegen das Dasein Gottes, weil das erfahrbare Elend der bloßen Idee des absolut guten und allmächtigen Gottes offenkundig widerspricht. Dieses Argument für den Atheismus wird denn auch von den meisten theoretischen AtheistInnen hervorgehoben.<sup>448</sup>

446 Siehe dazu vom Verf., *UEpS*, Bd. 1: *Zum eigentlichen Anliegen der Religionskritik Freuds*, 368–373.

447 G. BÜCHNER, *Dantons Tod, Dritter Akt*, 48.

448 Siehe dazu vom Verf., *UEpS*, Bd. 2: *Das Weltübel als Einwand gegen Gottes Dasein*, 75–104.

Abschließend sei auf einen Wandel in der Grunderfahrung des Zeitalters hinsichtlich der Abwesenheit Gottes hingewiesen. Für das anbrechende Zeitalter des modernen Atheismus und auch für viele gläubige Menschen konnten die Abwesenheit Gottes, die ‚Weltnacht‘ oder ‚Gottesfinsternis‘, die ‚Gottverlassenheit‘, ja der ‚Tod Gottes‘ als Grunderfahrungen charakteristisch erscheinen. Aber sind diese Erfahrungen leerer Ferne und totaler Abwesenheit Gottes und des Göttlichen auch heute noch *die* ‚Grund-Erfahrungen‘? Es ist durchaus möglich, dass sich hier einiges grundstürzend geändert hat. Stehen wir heute nicht eher in der Not, ein Ausbleiben solcher Grunderfahrungen gar nicht mehr wahrzunehmen? Stimmen literarische Zeugnisse eines hierin bekümmerten Atheismus oder Theismus nicht eher ratlos, wenn man sie heute nachvollziehen soll? Die Notwendigkeit einer Besinnung auf das Dasein Gottes erscheint uneinsichtig, überflüssig, bestenfalls ein privates Hobby, ein Spleen oder ein folkloristisches Brauchtum – wie Briefmarkensammeln, Tätowieren oder Jodeln.

Nach dem Gesagten muss sich die Frage aufdrängen, wie diese Situation vor dem Hintergrund der Entstehungs- und Motivgeschichte des modernen radikalen Atheismus zu beurteilen ist. Welche sind die wichtigsten religions- und geschichtsphilosophischen sowie theologischen Kategorien zu seiner Beurteilung?

## 5 Deutungskategorien des modernen Atheismus

### 5.1 *Atheismus als wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt, Überwindung der Religion und Vollendung der Aufklärung*

Atheismus, einst zur stolzen, positiv wertenden Selbstbezeichnung für ein neues, aufgeklärtes und fortschrittliches Welt- und Geschichtsbewusstsein aufgestiegen, wird heute als Selbstbezeichnung eher restriktiv gebraucht, da sich AtheistInnen von der althergebrachten abschätzigen Fremdbewertung zu distanzieren suchen. In einem ‚nachmetaphysischen‘ Zeitalter will man nicht unter Ideologieverdacht geraten oder sich dem Spott aussetzen, man sei als AtheistIn ein Mensch, der immer nur an Gott denke, das hieße, einem zwangshaften Weltverhältnis, das man sonst religiösen RitualistInnen unterstellt, verfallen zu sein.

Vorgeschlagen wurde, dass ein Atheismus, der offensiv (im Sinne einer *Self-fulfilling Prophecy*) plant, die Monopolstellung gegen alle Religionen zu erobern, dazu sein marktstrategisch ungünstiges Image ablegen müsse, indem er die negative Selbstbezeichnung durch eine positive ersetzt und für sich den Titel ‚Brights‘ reklamiert. Brights sind die Aufgeweckten, helle Köpfe, gescheite Menschen. Das Substantiv ist vom engl. *bright* gebildet, d. h. hell, klar, heiter, aufgeweckt, intelligent. Die Brights wollen als »NaturistInnen« ihr naturalistisches Weltbild monopolistisch und freilich nicht anders als mit ‚a-theistischen‘ Prämissen durchsetzen, insofern sie frei vom Glauben an Übernatürliches sein wollen, die Existenz von Mystischem und Magischem verneinen und ihre Ethik und Handlungen auf dieses Weltbild begründen.<sup>449</sup> Dazu hat sich bereits eine internationale Allianz der Brights gebildet, die um eine Ökumene aller AtheistInnen (also für alle ‚Brights‘, auch HumanistInnen, Freigeister und SkeptikerInnen) bemüht ist.

Zum Verständnis dieses neuerweckten politischen Atheismus müssen seine wichtigsten Wurzeln beachtet werden. Gemäß dem erklärten Menschenrecht auf Gewissens- und Denkfreiheit ging es zunächst in einem christlich-fundamentalistischen Klima der USA um die Durchsetzung der bedrohten Rechte diskriminierter atheistischer Intellektueller, die unter bestimmten Gruppen von Intellektuellen eine Mehrheit bilden, während ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung nur eine marginale

---

<sup>449</sup> Der Begriff geht (laut Internet) auf das Ehepaar PAUL GEISERT und MYNGA FUTRELL zurück und wurde von ihnen erstmals 2003 auf einer Konferenz der *Atheist Alliance International* in Tampa (Florida).

Größe darstellt. Die von einigen Intellektuellen ausgelöste und extrem populistisch gewordene Bewegung ist die politisch überzogene Antwort auf eine öffentliche Dif-famierung und Diskriminierung der AtheistInnen und auf gravierende Mängel der Lehrfreiheit in einigen Bundesstaaten der USA (aufgrund der ideologischen Fron-tenbildung von Kreationismus versus Evolutionismus). Dieser besonders über das Internet organisierte und missionarisch ausgetragene Machtanspruch der Brights gleicht in seiner marktkonformen Niveaulosigkeit gewissen religiösen Propagan-da-Agenturen, denen sie unbeabsichtigt die Chance bieten, sich im Spiegelbild be-schämt zu erkennen. Mit dem erklärten Ziel der Beseitigung der Religionen provo-zieren sie die VerteidigerInnen der Religionsfreiheit.

Propagandistisch-argumentativ pocht man darauf, dass sich, statistisch gut be-legt, unter Menschen mit höherer Bildung im Gegensatz zu Menschen niedrigerer Bildungsschichten ein höherer Anteil von AtheistInnen nachweisen lässt – und das nicht, wie längst bekannt, nur in den USA. Werden religiöse Menschen als unintel-ligente, unmoralische, oder einkommenschwache und daher armselige Persönlich-keiten denunziert, so zieht das im Rahmen eines weltanschaulich evolutionistischen Biologismus den Vorwurf des Rassismus nach sich. *Strukturell* begegnet uns da eine Reproduktion des stoischen Arguments für den Gottesglauben aus dem *Konsens der Völker*, welches heute eine atheistische Kritik und Umdrehung erlaubt, aber den-noch Nachteile nicht ausschließen kann: Es ist nämlich logisch nicht zwingend, da Mehrheiten (sogar ‚qualifizierte‘) erheblich irren können. Auch setzt es eine nicht-quantitative Sinnerschließung voraus und suggeriert unter Berufung auf das, was ‚man‘ für richtig hält, einen Autoritätsglauben ohne eigene Erfahrung. Bei diesem geht es nicht darum, zu den Sachen selbst, sondern zu den Meinungen über Sachen vorzudringen.<sup>450</sup> Man tappt zudem in die Falle eines »universellen Intellektuellen« (*Michel Foucault*),<sup>451</sup> der in undialogischer Arroganz der überlegene Sprecher al-ler sein und die Interessen der Weltgesellschaft vertreten will. Der eigene soziokul-turelle ‚Ort‘ als AkademikerIn, der u. a. nur einen speziellen Typus des Atheismus, den naturalistischen Szientismus bzw. Rationalismus sowie einen Objektivismus ver-tritt, der mit seiner asketischen Gefühlsabspaltung den Eindruck einer *deformati-on professionnel* macht, wird nicht reflektiert. Sich selbst für intelligenter als ande-re zu halten impliziert nicht notwendig ein besseres Verhältnis zur Wahrheit und umgekehrt. Problematisch ist indes auch die statistische ‚Wahrheit‘ einer angebli-

450 Vgl. H. ROSENAU, *Der ‚consensus gentium‘ – fundamentaltheologische Erwägungen zu einem vernach-lässigten Gottesbeweis*; zur atheistischen Kritik am Argument *e consensu omnium* im 17. und 18. Jahr-hundert: W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, 203–208.

451 M. FOUCAULT, *Die politische Funktion des Intellektuellen*, 146.



chen Mehrheitsposition von positiv theoretischen AtheistInnen unter Intellektuellen. Sie besitzt kaum propagandistische Überzeugungskraft, wenn man nicht den in niedrigen Bildungsschichten um sich greifenden trivialen negativen Massenatheismus ignoriert.

## 5.2 *Atheismus als apokalyptischer Einbruch des Bösen*

Einige Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben bei den Debatten über den modernen Atheismus diesen als »wahren apokalyptischen Drachen unserer Zeit«, als eine »Armada des Antichristen«, als »Mysterium Satans« und »Pest der heutigen Gesellschaft« bezeichnet, und alle dem könne man nur mit feierlicher Verurteilung und einem kämpferischen Aktionsprogramm begegnen.<sup>452</sup> Tendenzen, wie sie uns bei dieser Konzilsminderheit begegnet sind, dürften nachkonziliär wieder an Boden gewonnen haben, und zwar insofern ängstlich defensive Haltungen (oft verbunden mit paranoiden Verschwörungstheorien) im Vordringen sind, die nicht nur feindseliges, sondern auch als andersartig eingestuftes Denken und Verhalten einfach mit existenziell böser Entscheidung identifizieren. Man fühlt sich der Kirche der Reinen und Rechtschaffenen zugehörig, die von außen (durch Verfolgung) und innen (versucherisch) durch Ungläubige und deren Unglauben bedroht wird, gegen die vorgegangen werden müsste.

Mit dem Vordringen fundamentalistischer Bewegungen und integralistischer Tendenzen geht höchstwahrscheinlich auch die bereits angesprochene Gefahr einher, dass der theoretische Atheismus insgesamt mit dem praktisch-existenziellen gleichgesetzt wird und dadurch AtheistInnen als unmoralisch diskriminiert werden – ein Rückfall in die entsprechende vorkonziliäre Position. Damit verbunden scheint mir die Wiederkehr einer selbstgefälligen Neigung, die den theoretischen AtheistInnen von vornherein die Befürwortung eines ethisch-moralischen Indifferentismus, Minimalismus oder gar Immoralismus unterstellt.<sup>453</sup>

452 Vgl. J. RATZINGER (1968), Kommentar zum Teil. I: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, 338.

453 Als Beispiel sei hier H. SCHULZE-BERNDT, *Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung*, angeführt. Nach ihm wird der »religiöse Indifferentismus« als »praktizierte Unentschiedenheit des einzelnen Menschen in bezug auf religiös begründete Wahrheiten (weltanschauliche Gleichgültigkeit) und Werte (ethischer Minimalismus)« definiert. (16) Dieser religiöse Indifferentismus wird atheistisch genannt, wenn er sich gegenüber dem überlieferten Glauben an einen persönlichen Gott gleichgültig verhält. Und er wird als Gottesmissachtung auf die Dauer für schadenbringend erachtet. (54 ff.) Dadurch entsteht der Eindruck, dass SCHULZE-BERNDT die

Man überlegt sogar, ob nicht die rivalisierenden Religionen aufgrund ihres gemeinsamen Gottesglaubens ein Bündnis schließen sollten, um den als Sündenbock fungierenden Atheismus zu bekämpfen. So fordert der von mir sonst hochgeschätzte, *Eugen Biser* gegen den durch systematische Glaubensunterdrückung entstandenen neuen, *ozeanischen Atheismus* des Ostens ein Zusammenrücken der Weltreligionen im Kampf gegen den Atheismus, eine Bündelung aller Kräfte, die »an Gott glauben«, gegen den gemeinsamen Gegner.<sup>454</sup> Dieser ozeanische Atheismus ist nach seinem Eindruck »nicht mehr der ‚klassische‘ und als solcher argumentierende Atheismus, wie er aus dem durch die Aufklärung in Gang gesetzten Ablösungsprozess mit seinen Abgrenzungsstrategien hervorgegangen war und wie er sich, höchst aufschlussreich, mit *John Leslie Mackies* nachgelassenem Werk ‚Das Wunder des Theismus‘ (1981) verabschiedet und aus dem Disput der Gegenwart zurückgezogen hatte; es ist auch nicht der Atheismus der postmodernen ‚Beliebigkeit‘, die mit dem Denken im Horizont des ‚Umgreifenden‘ (*Karl Jaspers*) und aus der Position des mit sich selbst identischen Subjekts gebrochen hatte, und es ist erst recht nicht der vom Zweiten Vatikanum gesichtete ‚bekümmerte‘ Atheismus, der sich an den Fehlleistungen der Religionsgemeinschaften ‚entzündet‘ hatte.«<sup>455</sup> Der »ozeanische« Atheismus ist ein »profillos-stumme[r] Unglaube«, die von Todesangst eingegebene und bestimmte »Radikalform des Atheismus«. Als »die zur Selbstverständlichkeit gewordene Grundhaltung des heutigen Menschen« hat er »als die zentrale Herausforderung des Gottesglaubens der Gegenwart zu gelten«.

Es ist nicht klar, ob diese nach Biser zu bekämpfende Bedrohung aller monotheistischen Religionen aus ihrer ozeanischen Größe (»weit über zweihundert Millionen«!) und/oder aus der ozeanischen Überflutung durch bodenlose Todesangst entspringt, wobei an eine Verkehrung des ‚ozeanischen Gefühls‘ des grenzenlosen, transpersonalen Aufgehoben- und Geborgenseins im Kosmos (als Quelle gewisser Religiosität) zu denken ist. Damit wäre nur eine Variante des negativen Atheismus,

---

existenziell-praktizierte Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit mit der auf theoretisch-verbaler Ebene vermengt. Gerade wenn jemand meint, er könne mit ‚Gott‘ nichts anfangen und ihm bedeute ‚Gott‘ nichts existenziell Relevantes, dann kann *nicht* auf einen existenziellen Unglauben geschlossen werden. Die Ablehnung einer *Interpretation* einer Grunderfahrung oder das bekundete Desinteresse an dem, was man sich unter ihr vorstellt, ist eben nicht schon identisch mit der Abwendung von dem im Grunde des Herzens uns Widerfahrenden. Zu bedenken wäre auch, wie sehr die existenzielle Gottesmissachtung des bloß ideologisch Gläubigen auf die Dauer schadenbringend ist und den überlieferten Glauben in Misskredit bringt. Vgl. hierzu Math. 7,15–20.

454 E. BISER, *Ein Zeichen der Verständigung. Zum Problem des europäischen Atheismus*, 213; vgl. DERS., *Glaubensbewährung. Bedrängnis und Aufbruch*, 29–41; DERS., *Gott im Horizont des Menschen: Der ozeanische Atheismus. Zum epochalen Gestaltwandel des Unglaubens*, 13–23.

455 E. BISER, *Ein Zeichen der Verständigung*, 489.

der aus dem geschichtlichen Zusammenhang seiner Entstehung gerissen wird, beschrieben. Das Sein zum Tode, das uns allen gemeinsam ist, verbindet uns hier zu möglichen Dialogpartnern und muss ‚ozeanische‘ AtheistInnen nicht ausschließen.

Zu vermuten ist, dass Biser hier an eine Vision *Karl Rahners* anknüpft, der einen »theistischen Ökumenismus« »zwischen allen Religionen und Weltanschauungsgruppen, die sich zu Gott bekennen [...], trotz aller Differenzierungen in der Auslegung dieses Gemeinsamen« für notwendig hielt. Doch schränkt *Rahner* diesen Kampfaufruf zu einem *ehrlichen* »Bündnis« gegen den Atheismus im Gegensatz zu Biser deutlich ein: Der »Kampf gegen den Atheismus« müsse »zunächst und notwendig ein Kampf gegen die Unzulänglichkeit unseres eigenen Theismus« sein, und weiter: »Ein solches Bündnis dürfte in keiner Weise alle jene Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit verletzen [...]. Es dürfte in keiner Weise an ein Bündnis von Gesellschaften oder Staaten gedacht werden, für die in dieser oder jener Weise der Theismus Staatsreligion wäre.«<sup>456</sup> Dennoch ist hier – im Gegensatz zu sonstigen Überlegungen *Rahners* – die Ernstnahme des Andersseins der AtheistInnen außer Sicht geraten.

*Negative kritische Würdigung:* Die apokalyptisch-verteufelnde Deutung des Atheismus hat insofern aus der Geschichte nichts gelernt, als sie am Atheismus als einer »kritischen Reaktion« (vgl. unten 5.6) auf die ihr eigene Geschichtsdeutung vorbeigeht und den wahren Teufelskreis verkennt, nämlich dass und wie aus Verfolgten VerfolgerInnen werden können. Zudem versagt sie gegenüber dem Phänomen des Indifferentismus und negativen Atheismus, der sich ihrer Gegnerschaft entzieht. Der Aufruf, mit allen (legitimen) Mitteln gegen den Atheismus als Erscheinung des Bösen zu kämpfen, und zwar besonders gegenüber einem sich nur theoretisch bekundenden Atheismus, bezeugt die Unfähigkeit zu einer ernstlichen und allseitigen Prüfung des Atheismus, die von ihm unbefangen lernen und behalten kann, was gut ist (vgl. 1 Thess 5,21). Dagegen lässt erst das der Verdrängung entrissene Wissen um den selbst reaktiv mitverschuldeten (militanten) Atheismus es zu, dass dessen berechnete Anliegen verständnisvoll erhoben und gewürdigt werden. In der Konfrontationsstimmung der Freiheitsbedrohung und Angst wird der Gegner erst aufgebaut und zur aggressiven Verteidigung seiner Position herausgefordert. Das gilt es für beide Seiten zu bedenken. So verkennt man auf der einen Seite die Notwendigkeit permanenter Läuterung und Erneuerung des eigenen christlichen Daseins zur Verhütung des Atheismus und ignoriert auch die Konzilsaussage, dass »das Heilmit-

---

456 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 15: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 150 (zum »Kampf gegen den Atheismus« vgl. 148–151).

tel aber, das bei Atheismus anzuwenden ist, sowohl von einer angemessenen Darlegung der Lehre als auch von einem redlichen (*ab integra*) Leben der Kirche und ihrer Glieder zu erwarten ist<sup>457</sup>.

*Positive kritische Würdigung:* Da eine absolute Unwahrheit in sich unmöglich ist, kann nach der relativen Wahrheit der apokalyptischen Deutungskategorie gefragt werden. In einer auf Endzeit gestimmten Welt wird die dramatische Zunahme der Übel zum allgegenwärtigen Medienereignis, hinzu kommt eine christliche ‚Kultur‘ der Leidenserinnerung. Die Übel sind zusammengenommen noch viel schlimmer, als wir annehmen, und schon ‚dosierte‘ kaum erträglich. Diese Sicht ist berechtigt, wenn ihre Einseitigkeit deutlich wird, denn dasselbe kann um vieles mehr vom sich ereignenden Guten in der Welt unserer Zeit ausgesagt werden, von dem alle Übel zehren, mit dem die Welt schwanger geht und unter Schmerzen gebiert. Die wahre Apokalypse ist nicht *nur* Enthüllung der Sinnwidrigkeit weltlicher Geschichte. Ihre Zeitspielräume haben keinesfalls den negativen Sinn, als Absprungrampe für die Emigration unsterblicher Seelen ins Jenseits zur Prüfung ihres Durchhaltevermögens zu dienen, sondern (ganz im Sinne *Teilhard de Chardins*) den positiven, sich an der neuen Schöpfung, an der Sammlung und dem Wiederaufleben aller Kräfte des Guten zu beteiligen, sofern sie noch im Dienste des Bösen stehen sollten.<sup>458</sup> Statt Kampfbündnisse gegen den Atheismus auszuhecken, wäre eine Großökumene aller Menschen guten Willens, denen es um eine friedlich *bewohnte* Welt (*oikouménè*), um Religionsfreiheit sowie um Freiheit von religiöser Zwangsbeglückung geht, gründlich in die Überlegung einzubeziehen.<sup>459</sup>

Könnte nicht auch die biblische »Apokalypse des Johannes« statt als Buch über den Weltuntergang, der Entsetzen und Schrecken verbreitet und so Angst macht, als Offenbarung des siegreichen Evangeliums, das beim Wort genommen ‚gute‘ Botschaft ist, neu gelesen werden, nämlich als ermutigendes Trostbuch für unsere Zeit, die ‚Endzeit‘, die nicht zu Ende ist, sondern sich in universeller Hoffnung für alle erfüllt? Nichts von einem großen Kampf *zwischen* den Mächten von Gut und Böse, sondern aussichtsloses Sich-Aufbäumen der ungeheuerlichen, jedoch im

457 P. HÜNERMANN/B.J. HILBERATH, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit*, Art. 21, 620.

458 Es geht nicht darum, diese Sicht aus pessimistischer Verstimmung durch eine optimistische, die eine Pathologie durch eine andere zu ersetzen, sondern darum, trotz zunehmender Übel den Reichtum der noch nicht ergriffenen Möglichkeiten des Guten realistisch wahrzunehmen. Siehe dazu vom VERF. die auf diese Praxis ausgerichtete Neufassung der ‚Theodizee‘ (2002), *Wie sollen wir mit dem Übel umgehen?*

459 Vgl. in diese Richtungweisend: E. TIEFENSEE, *Anerkennung der Alterität. Ökumene mit den Religionslosen*.

Grunde schon vernichteten und sich selbst zerstörenden Mächte des Bösen, die mit der Leichtigkeit eines Steinwurfs beseitigt werden; und dies schon jetzt durch unsere Daseinsweise.

### 5.3 *Atheismus als Neuheidendum (Neopaganismus)*

Eine wirkungsgeschichtlich virulente Identifizierung (oder richtiger Solidarisierung) des eigenen Atheismus mit Heidentum als Selbstbezeichnung findet sich bei *Nietzsche* – nicht an zentraler Stelle und nicht unmittelbar für die Veröffentlichung bestimmt. Im Horizont seiner »Metaphysik des Willens«<sup>460</sup> dreht er die damals übliche vulgärtheologische Bewertung von Christentum/Heidentum radikal um: Im Blick auf das vorchristliche, besonders das griechische Altertum ist ihm der Kraftvolle, »der Gesunde (,der Heide‘), nicht der Schlechtweggekommene, Leidende, Unnatürliche«<sup>461</sup>. Heiden sind im Gegensatz zu den Christen »Alle, die zum Leben [zum ,Natürlichen‘<sup>462</sup>] Ja sagen, denen ,Gott‘ das Wort für das Ja zu den Dingen ist.«<sup>463</sup> Emphatisch ruft er aus: »Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer *entmoralisierten* [nicht mehr interpretativ Gesetzen unterworfenen] Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich *höhere Wesen*, als der Mensch ist, vorstellen müssen [...]. Wir glauben an den Olymp – und *nicht* an den ‘Gekreuzigten’ ...«<sup>464</sup> Das erstmalig Begriffene (also von vorchristlichen Heiden noch nicht Begriffene!) ist, dass wir uns in der für wahr gehaltenen Götterwelt als höhere Wesen vorstellen *müssen*, da wir nur im Herr-werden-Wollen, Mehr- und Höher-werden-Wollen und in Selbstüberschreitung die aktiven Kraftzentren des Willens zur Macht sein können, die wir jeweils als Einzelne darstellen.

Dem gegenüber besagt das Wort »Neuheidendum« nach *Joseph Ratzinger* »jene Form von Unglauben, wie sie seit der Aufklärung im Herzen der christlichen Welt herangewachsen ist und nunmehr sowohl in der atheistisch regierten kommunistischen Welt wie auch den westlichen Ländern [...] Menschen erfaßt hat.«<sup>465</sup> Es umfasst somit als pejorative Fremdbezeichnung den modernen Atheismus. Ganz im

460 Siehe dazu auch unten 5.5.

461 NIETZSCHE, KGW VIII/3, 15 [110], S. 263.

462 NIETZSCHE, KGW VIII/2, 10 [193], S. 237 »**Heidnisch – christlich.** *Heidnisch* ist das Ja sagen zum Natürlichen, das Unschuldsgefühl im Natürlichen [...].«

463 NIETZSCHE, KGW VI/3, *Der Antichrist*, Nr. 55, S. 237.

464 NIETZSCHE, KGW VIII/3, 16 [16], S. 283.

465 Vgl. den Artikel *Neuheidendum* von J. RATZINGER (1962), Sp. 907 ff., hier 907.

Gegensatz zu Nietzsches Deutung ist dieses Neuheidentum »durch seinen ‚nachchristlichen‘ Charakter von allem vorchristlichen Heidentum grundlegend unterschieden«,<sup>466</sup> ja steht es dem alten Heidentum in vielem ferner gegenüber als dem Christentum, ohne dessen Ansätze (wie christliche Entgötterung und Enthüllung der Profanität [= Weltlichkeit] der Welt) es gar nicht denkbar wäre; hinzu kommen das durch Technik veränderte Herrschaftsverhältnis des Menschen zur Natur, das an Stelle der Neigung zur Naturvergötterung ihn zur »Absolutsetzung seiner selbst« versucht, sowie die Krise der Religionen durch ihre religionsgeschichtliche Relativierung und die Ideologiebildung zur Sicherung eines absoluten Standortes. Eine Rückkehr zu Göttern, denen man dient, erfolgt »in dem unwiderrufflichen Wissen, daß sie keine Götter sind. Die Profanität ist endgültig und bildet den unüberbrückbaren Graben zwischen altem und neuem Heidentum.«<sup>467</sup>

*Zur kritischen Würdigung:* Eine Diskussion über die Eignung der Deutungskategorie »Neuheidentum« für den modernen Atheismus muss davon ausgehen, dass von einem Neuheidentum im strengen Wortsinn nur die Rede sein kann, wenn es sich um ein »nachchristliches«, d. h. das Christentum ersetzendes Phänomen handelt, das in irgendeiner Weise in der Wiederbelebung vorchristlicher (möglicherweise ausgestorbener und indigener) Religionen besteht oder überhaupt eine neue Religion darstellt. Die Deutungskategorie »Neuheidentum« erweist sich als diffus, wenn unklar bleibt, ob hier der Abfall zum modernen radikalen Atheismus und/oder etwas völlig anderes gemeint ist: die Hinwendung zu dem Glauben einer alten oder neuen Universalreligion, die Wiederbelebung alter (meist ausgestorbener) Religiositäten (wie Hexenzirkel, Druidenorden, Voodoo-Kulte, neugermanische Organisationen u. Ä.), die Pseudomythologie des Nationalsozialismus u. Ä.<sup>468</sup>

466 Ebd.

467 A. a. O., Sp. 908. Vgl. weniger differenziert, aber in dieselbe Richtung weisend, das von Papst JOHANNES PAUL II. genehmigte Arbeitsdokument für die *Bischofssynode* (Zweite Sonderversammlung für Europa) vom 1. bis 23. Oktober 1999, gezeichnet vom Generalsekretär Kardinal JAN P. SCHOTTE. Hier heißt es (Nr. 14): Europa drohe eine tiefgreifende »*Entchristlichung und ein Rückfall ins Heidentum*«. Sie »führt auch zu einer tiefen Krise der europäischen kulturellen Identität, sodass man schon von einer Art ‚Apostasie Europas‘ spricht«. Festgestellt wird (in Nr. 28), dass »der Prozess der Säkularisierung oder besser gesagt der *Entchristlichung* manchmal [...] ganz dramatisch zu einer Art verbreiteten Neuheidentums führt«.

468 Dazu vgl. R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (1946), in: *Unterscheidung des Christlichen*, Bd. 2, 155–204. Im Sprachgebrauch der römisch-katholischen Kirche wurde die nationalsozialistische Ideologie als »Neuheidentum« eingeordnet, und zwar in der 1937 in deutscher Sprache verfassten *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*« (an die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands über die Lage der Kirche in Deutschland gerichtet), wo Pius XI. zur Ideologie des Nationalsozialismus Stellung nahm und sie als »angriffslüsterne, von einflussreicher Seite leider vielfach begünstigte Neuheidentum« (150) bezeichnete, das »nach angeblich altgermanisch-vorchristlicher Vor-

Dem entsprechend ist das Neuheidentum theologisch und auch religionsgeschichtlich vom Atheismus oder einem religiös erscheinenden Atheismus zu unterscheiden. Die christlichen Kirchen verstehen sich theologisch ja als eine aus Juden und Heiden zusammengewachsene Kirche, wobei das Wort ‚Heiden‘ in seiner eigentlichen Bedeutung (τὰ ἔθνη = Volksstämme, auch: alle Völker – hier nur die nichtjüdischen) nichts Abwertendes, Abschätziges, keine Ausländerfeindlichkeit, Ausgrenzung und Dämonisierung konnotiert.

Heiden, das sind nur, vom jeweiligen Blickpunkt der Wir-Sagenden aus, die anderen, die Fremden. So war zum Beispiel für den Judenchristen *Petrus* der Centurio *Kornelius* in Apg 10,2 zwar ein »frommer und Gott fürchtender« Mann, aber nach Apg 10,28 ein »Andersstämmiger« (ἄλλόφλος). Er war also ein Heide, der »bei dem Volk der Juden in bestem Rufe« stand (10,22).<sup>469</sup> Ihm, dem Gottesfürchtigen, war die *Initiative* zum Christwerden gegeben. Petrus hat ihn nicht erst bekehrt und missioniert, vielmehr musste Petrus überhaupt erst von dem »Heiden« (Kornelius und seinem ganzen Haus)<sup>470</sup> zum Besuch bei ihm umgestimmt werden, um dann zu begreifen, dass Gott nicht auf die völkische Herkunft des Menschen sieht, »sondern ihm in jedem Volk der ihn Fürchtende und Gerechtigkeit Wirkende angenehm ist«<sup>471</sup>. Beruft man sich als biblische Gegeninstanz beispielsweise darauf, dass nach Eph 4,11 die Heiden »Gott-lose in der Welt« genannt werden, so entbietet doch den aus jüdischer Sicht »Fernen« Gott seinen Friedensgruß. Sie *alle* (nach Röm 1,18–3,20) sind kollektiv, nicht distributiv der ‚Sündenmacht‘ verfallen. Das schließt nicht aus, dass mit ihnen ‚Gerechte‘ (etwa vom Typus eines *Ijob* im Lande Uz, im Irrendwo) in Solidarität stehen. Auch müsste bedacht werden, wie von Anfang an allen keimhaft-anonym das Christ- und Christinnensein zgedacht ist.

Die (nicht nur heutige) Bezeichnung ‚Heiden‘ für solche, die nicht Christen sind, mit einer theologisch oder gar noch religionsgeschichtlich abwertenden Konnotation, »ist unübersehbar verbunden mit dem herrscherlichen Anspruch eines Christentums, das einen wirklichen Dialog mit den Weltreligionen noch weit von sich wies«<sup>472</sup>. Ist schon die Verwendung des historisch belasteten Begriffs des Heidnischen für *Nicht-Christen* fragwürdig, so erst recht die Gleichsetzung des modernen

---

stellung das düstere unpersönliche Schicksal an die Stelle des persönlichen Gottes rückt« (148) und wo er in diesem Zusammenhang den Rassismus als »Götzenkult« brandmarkte (149).

469 Apg 10,22. Zur zentralen Bedeutung dieser in der Apg *dreimal* erzählten und *längsten* Geschichte vgl. E. HAULOTTE, *Die Gründung einer universalistischen Gemeinde* (Apg 10,1–11,18).

470 Apg 10,46, vgl. 11,14–18.

471 Apg 10,34. Selbst aus der Sicht Israels ist eine Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels im Alten Testament überliefert, vgl. H. HAARMANN, *JHWH-Verehrung der Völker*.

472 K. NIENIEDT, *Kommen die Heiden?*, 345.

Atheismus bzw. der Gleichgültigkeit und Desinteressiertheit dem Religiösen gegenüber mit Neuheidentum. Zum sogenannten Heidentum gehören ja Glaube, Religiosität und Religion, und dasselbe gleichfalls zum Neuheidentum, zu dem auch die – aus heutiger Sicht – wohl nicht immer unbegründete kritische Opposition gegenüber christlichen Traditionen hinzukommt. »Im Gegensatz zum negativ besetzten Begriff Heidentum ist Neuheidentum zumeist die positiv gemeinte Selbst-Bezeichnung von Kreisen, die die Wiederbelebung vorchristlicher keltischer, germanischer, schamanistischer, indianischer und matriarchaler Kulturen (bzw. was sie dafür halten) anstreben.«<sup>473</sup> Der Begriff eines profanen, nicht religiösen, atheistischen Neuheidentums oder neuheidnischen Atheismus ist daher ein hölzernes Eisen.

Gewiss kann man innerhalb der (europäischen) Christenheit durchaus neben neuen religiösen Bewegungen da und dort ein massives Vordringen religiöser Traditionen, insbesondere nicht christlicher Universalreligionen feststellen. Auch spielen im Phänomen der Entkirchlichung und Entchristlichung Abspaltungen, religiöse Sondergemeinschaften, synkretistische Neubildungen eine nicht unbedeutende Rolle. Diese oft *christentumskritische* Herausforderung des Christentums durch andere Religionen und Religiositäten nur als Rückfall in das Heidentum bzw. Neuheidentum zu brandmarken, bezeugt eher ein überholtes, undialogisches Selbstverständnis. Dazu kommt, dass man insgesamt einen Trend zur Individualisierung und Privatisierung der Religion festzustellen vermeint. Doch könnte es auch sein, dass die (wie immer) religiös Glaubenden ihren Glauben unbehelligt und frei als selbst gewählten Glauben in einem herrschaftsfreien Raum zu vollziehen wünschen – ein Motiv, das nicht zuletzt auch Nichtglaubende, AtheistInnen, bewegt. Entkirchlichung und Entchristlichung sind als Übergänge zu anderen oder zu beliebig-privaten Religiositäten jedenfalls von einer Entkirchlichung und Entchristlichung radikal atheistischer Art zu unterscheiden. Der moderne Atheismus ist als Ablehnung jeder bisherigen und neuen Religion bzw. Religiosität auch von einem sogenannten ‚Neuheidentum‘ abzuheben. Daher ist auch die Zunahme des modernen Atheismus nicht mit der weltweiten Zunahme nichtchristlicher Religionen und Religiositäten zu verwechseln, wobei beides im Trend liegen mag.

Wie noch gezeigt werden soll, ist der moderne Atheismus (präzisiv, nicht exklusiv gesprochen) als kritische Reaktion gegen die Religionen zu verstehen. Er ist aufgrund seiner Herkunft durch getaufte ChristInnen West- und Mitteleuropas im Zeitalter der Europäisierung unseres Globus ein spezifisch ‚nach-christliches‘, aber inzwischen auch insgesamt ‚post-religiöses‘ Weltphänomen geworden. Mögen

473 H. BAER, Art. *Neuheidentum*, Sp. 760.



ihn auch religiöse NichtchristInnen als Auflösungserscheinung innerhalb der etablierten Christenheit konterkarieren, so wendet er sich aufgrund seines Überlegenheitsbewusstseins kritisch sowohl gegen alte als auch gegen neu aufkommende Religionen und Religiositäten.

*Negativ kritisch* ist daher über die Deutungskategorie »Neuheidentum« für den modernen radikalen Atheismus zu sagen, dass sie unspezifisch verstanden, ignorant, ja blind ist. Man verdeckt mit ihr das Wesen und die weltgeschichtliche Neuheit des modernen Atheismus und seiner Religionskritik, die sich, wie bereits ausgeführt wurde, nicht mehr nur in einer kritischen Reaktion auf die Deformation des spezifisch Jüdisch-Christlichen erschöpft. *Positiv kritisch* ist hervorzuheben, dass weltweit gesehen tatsächlich (da und dort) so etwas wie »eine religiöse Renaissance« im Gange ist.<sup>474</sup> Aber gehört es nicht zum geschichtlichen Wesen der Religionen, dass es immer wieder zu Aufbruchstimmungen und sogar Wiederbelebungsversuchen kommt? Sie werden zudem heute weltweit herausgefordert, Antwort zu geben auf legitim kritische ebenso wie auf abstoßende Erscheinungen der Atheismusszene.

#### 5.4 *Säkularisierung, Säkularisation und Säkularismus*

Geläufiger als die Deutung des modernen Atheismus als Neuheidentum ist dessen Subsumption unter die Kategorie der *Säkularisierung, Säkularisation* oder des *Säkularismus* im Sinne eines radikalen Abfalls vom Christentum und einer (kritisch negativ zu bewertenden) Folgewirkung des Christentums oder allgemeiner als Privatisierung und schließlich als Schwund der Religion. Es fragt sich daher, ob überhaupt und inwieweit der moderne Atheismus einen Säkularisierungsvorgang darstellt oder durch Säkularisierung bedingt ist. Der Beantwortung der Frage steht die verwirrende Vieldeutigkeit des Säkularisierungsbegriffes im Wege, auf die wenigstens cursorisch eingegangen werden muss,<sup>475</sup> wobei jeweils noch fragwürdig bleiben wird, worin die Weltlichkeit und Zeitlichkeit der Welt (*Kosmos, Aion, saeculum*) eigentlich besteht, und welches Weltverständnis und Weltverhältnis sich darunter verbirgt.

474 Vgl. dazu Kardinal F. KÖNIG (1998), *Die Gottesfrage klopft wieder an unsere Tür*, 13.

475 Grundlegende Orientierungen zu diesem Sachgebiet gibt u. a. G. MARRAMAO, Art. *Säkularisierung*, Sp. 1133–1161; vgl. auch DERS., *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, sowie K. RAHNER, *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, 177–196; A. KELLER, Art. *Säkularisierung*; U. RUH, *Säkularisierung*; J. FIGL, Art. *Säkularisierung*; W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt und Reich Gottes*; P. GORDAN, *Säkulare Welt und Reich Gottes*; J. VORLAUFER, *Säkularer Prozeß und religiöse Sprache*; G. FRANK, *Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wirkung*; D. POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*

1. *Saecularisatio* ist ursprünglich ein *Terminus technicus* des *Codex Juris Canonici* der römisch-katholischen Kirche sowie auch des Staatskirchenrechtes. Man bezeichnete damit bis in die Gegenwart hinein den mit kirchlicher Erlaubnis erfolgten vollständigen Austritt eines Regularen (der Ordensgelübde abgelegt hat!) aus dem Ordensstand sowie den Übertritt in den Weltstand; dieser ist für den Ordensgeistlichen die Weltgeistlichkeit (Säkularklerus) und dann auch für den Nichtkleriker (der Ordensgelübde abgelegt hat!) der Laienstand. Der Terminus ist von der (paulinische Theologie eher entstellenden als aufschließenden) Entgegensetzung ‚spirituell/weltlich, himmlisch/irdisch, kontemplativ/aktiv‘ geprägt und sagt bereits eine diffuse und negativ getönte Spannung aus, insofern eine ‚überweltliche‘, göttliche Bindung und Bezogenheit damit aufgelöst wird. Nach *Giacomo Marramao* enthält die Säkularisierung diesen »Bedeutungskern, der bis in die Moderne weiterwirkt und trotz aller Veränderungen seine Geltung bis heute nicht verloren hat«. <sup>476</sup>

Diese innerkirchliche Bindung der Ordenspersonen kann aber gar nichts anderes sein als eine Weise unseres (wesenhaften, existenzialen und existenziellen) geschichtlichen Anwesens *in der Welt*, auch und gerade dann, wenn Welt hier bibeltheologisch verstanden wird als Schöpfung, d. h. als die bleibende Umwelt unserer Gottesbeziehung, zu der wir gehören und in deren Zugehörigkeit wir stehen (‚Welt haben‘, vgl. 1 Kor 3,22), und zwar insoweit sie die von Anfang an Begnadigte ist und gerettet – zur neuen Schöpfung – wird. Welt ist so näherhin Wohnstätte des Menschen auf der Erde (Ökumene) sowie der Menschheit (Menschenwelt), die ihren Ort in der Heilsgeschichte, in der Selbstmitteilung Gottes hat, und zwar noch in Spannung zur Welt als der gefallenen, von Gott abgekehrten und gottfeindlichen (zum Beispiel von Macht- und Besitzstreben, Verblendungszusammenhängen hinsichtlich des Wesens des Menschen und der Welt zerrütteten) Menschenwelt (der Äon *dieser* Welt, die Sphäre der Finsternis). Von einem theologischen Schöpfungsverständnis her kommend, lässt sich dann sagen, dass Weltfremdheit und Selbstentfremdung des Menschen im gleichen Verhältnis wie Abkehr von Gott wachsen und dass umgekehrt je immer größere Nähe zum Menschen und seiner Welt zugleich auch je immer größere Verwurzelung in der Abgründigkeit ihres Wesens besagt – denn der Ursprung ist dem (in ihm verbleibenden) Entsprungenen näher als dieser sich selber.

Die ‚Überweltlichkeit‘ der Bindung von Ordensangehörigen im ‚Ordensstand‘ meint ein radikales Sichabkehren von und Verlassen dieser Sünden- und Todeswelt, aber ein weiterhin Existieren, das zutiefst vom Äußersten und Letzten (Eschaton),

<sup>476</sup> G. MARRAMAIO, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, 22.

gerade von der Welt als Schöpfung *und* Wesensraum der Selbstmitteilung Gottes, betroffen ist. Dieses Existieren ist gewöhnlich mit dem Verlassen der bisherigen Lebensweise, etwa der Berufswelt und familiären Welt, verbunden. Konnotiert jedoch Welt dazu noch, theoretisch-neuplatonisch eingefärbt, den vorübergehenden Durchgang zum Jenseits, der zu Lebzeiten geflohen und überschritten werden muss, dann ist eine Konfusion unvermeidlich, aus der vermutlich die dem klar definierbaren kanonischen Rechtsakt zugrunde liegende Bedeutungsverschwommenheit der Entgegensetzung von *geistlichem* Stand und *Weltstand* herrührt. Mit zu berücksichtigen wäre noch, dass hier unter einem *Stand* auch eine relativ abgeschlossene Körperschaft privilegierter Angehöriger in einer unter staatspolitischen Gesichtspunkten hierarchisch gegliederten Gesellschaft bezeichnet werden kann.

2. Verweltlichung meint dann später (ab dem 17. Jahrhundert) einen *politisch-ökonomisch* begründeten *Rechtsakt*, kraft dessen ‚weltliche‘ Besitztümer und Güter der Kirche geschmälert oder enteignet und kirchenstaatliches Hoheitsgebiet eingeschränkt wurden, (zumeist) um die finanziellen Gewinne anderen Zwecken (als den ‚geistlichen‘) zuzuführen. Bei dieser Säkularisation geht es auch um die Verdrängung der amtskirchlichen Souveränität aus dem Bereich politisch-ökonomischer Herrschaftsverhältnisse. Dieser Vorgang wird seit der Aufklärung mit Schlüsselbegriffen wie »Emanzipation« und »Fortschritt«, »Befreiung« und »Revolution« verflochten.

Auch der politisch-ökonomische Säkularisationsbegriff ist durch die problematische Entgegensetzung von ‚geistlicher‘ und ‚weltlicher‘ bzw. ‚himmlischer‘ und ‚irdischer‘ Macht geprägt, womit ideelle Zielsetzungen für Besitztümer und Herrschaftsverhältnisse angesprochen wurden. Doch konnte diese ‚Verweltlichung‘ sehr verschieden bewertet werden, da sie ja ein Vorgang auf politisch-ökonomischer Ebene war und innerhalb der moralischen Fragwürdigkeit alles Weltlichen verblieb und eine zumeist (?) bereits ‚verweltlichte‘ (in Herrschafts- und Besitzverhältnisse einzementierte) kirchliche Organisation betraf.

Aus dem Blickwinkel der Betroffenen heraus wurde und wird heute noch die politisch-ökonomische Säkularisation als Unrecht erfahren und verurteilt. Dem entsprechend gebraucht man Säkularisierung gerne als ‚Unrechtskategorie‘. Und weil es hier wiedergutzumachendes Unrecht gibt, ist die politisch-rechtliche Säkularisation kein unumkehrbarer Prozess. Das zeigte sich nach 1989 in Staaten des ehemaligen Ostblocks, wo Diözesen und Orden konfiszierte Güter und Gebäude (Schulen, Klöster, Krankenhäuser, Kirchen, Grundbesitz usw.) wieder zurückerhielten oder wenigstens deren Rückgabe reklamierten.

Man muss sich aber doch fragen, ob solche *unrechtmäßigen* Vorgänge, wie die Konfiskation kirchlicher Güter oder die Bekämpfung des Kirchenstaates, nicht selbst eine kritische Reaktion auf klerikal monopolisierte Herrschaftsansprüche und Ärgernis erregende Eigentumsakkumulation waren, und zwar vor dem Hintergrund einer dramatischen Säkularisationsgeschichte als »Entchristlichung des Abendlandes« (*Friedrich Heer*), die das christliche Glaubensleben ab dem 12. Jahrhundert unterminiert hat. Auch sieht man heute (sogar vonseiten der Betroffenen) deutlicher, dass diese Säkularisierung des Öfteren auch ihre guten Seiten hatte: Der Verlust weltlicher Macht hat die Kirche oft erst für die glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums frei gemacht und den Blick für ihren eigentlichen Auftrag und ihre Kompetenz geöffnet, wozu auch ethisch motivierte, kritisch-praktische bzw. *appellative* politische Theologie und Philosophie gehören, welche die sich aus der christlichen Offenbarung ergebenden Aufgaben für ChristInnen und Kirchen im Blick auf die ‚Notwendigkeiten‘ des politisch-sozialen Bereichs erschließen und einfordern.

3. Säkularisation kann weiter a) die *Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme* in Bereiche von (relativer) Autonomie aus der Identität von sich christlich oder überhaupt von sich religionsgebunden verstehender Glaubenskultur und politischer Herrschaft meinen. Davon sind b) Säkularisationsprozesse zu unterscheiden, die eine (geschichtlich notwendige) Folge der unter a) genannten Ausdifferenzierung oder mit ihr nur faktisch einhergehend zu begreifen sind. Mit dem zunehmenden Verlust an Einfluss auf andere gesellschaftliche Bereiche nimmt die gesellschaftliche Bedeutung von Religion ab. Über *Privatisierung, Individualisierung* und *Subjektivierung* kommt es schließlich zum *Untergang von Religion*, zum Schwund der Plausibilität religiöser Wahrheiten und Verhaltensnormen, also zu ihrer Auflösung bis hin zum radikalen Atheismus. Die europäische Neuzeit kann durch die Verknüpfung dieser beiden an sich heterogenen Vorgänge als Epoche des Verfalls, der selbstverschuldeten Abwendung der ‚westlichen‘ Welt von der gottgesetzten Ordnung, als ‚Verweltlichung‘ im Sinne eines Vordringens der Welt des Bösen abwertend verstanden werden. Damit ist unter b) ein verbreiteter geschichtsphilosophischer und -theologischer Gebrauch von Säkularisierung als Unrechtskategorie angesprochen, der eine eindeutige Erklärung und Bewertung des Atheismus als negative Säkularisationserscheinung zu gestatten scheint.

Zu diesem Säkularisationsbegriff ist zunächst zu sagen, dass er eine metaphorische Bildung auf der Folie des politisch-ökonomischen Säkularisationsbegriffes darstellt, dem als Unrechtskategorie eine Ambivalenz anhaftet. Vor allem aber ist dieser zu klärende Säkularisationsbegriff konfus, insofern er die weltgeschichtlich

notwendig gewordene funktionale Ausdifferenzierung und Spezialisierung gesellschaftlicher Teilsysteme mit dem Religionsverlust konfundiert. Die Loslösung von der Religion, ja sogar die Herauslösung der Bereiche zivilisatorischer Lebenswelt (Staat, Politik, Recht, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Kunst, Krankenpflege, Bildungs- und Erziehungswesen usw.) aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit aus dem einheitlich durch eine bestimmte institutionelle, politische Theologie abgestützten Herrschaftsbereich ist etwas durchaus Berechtigtes.<sup>477</sup> Sie wird aber als Übergang aus der religiösen in eine nur weltliche Sphäre – also durch Säkularisation – höchst oberflächlich und unangemessen beschrieben und ist weder mit Privatisierung der Religion noch mit Religionsverlust (Atheismus) zu verwechseln.

Der Nachweis, dass zwischen Ausdifferenzierung und Religionsverlust kein innerer, notwendig wirkungs- oder bedingungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, kann als erbracht gelten: Die wissenschaftlich-technische Zivilisation mit ihren bedeutsamen Veränderungen im Sozialsystem (zum Beispiel Verstädterung, Demokratisierung, der zunehmende Wohlstand – abgesehen vom Auseinanderdriften von Reich und Arm) hat sicher keine ausschlaggebende Bedeutung für das Entstehen des radikalen Atheismus. Denn die funktionale Differenzierung und Emanzipation gesellschaftlicher Teilsysteme aus einem intellektuell, politisch und moralisch kontrollierten *Ordo Christianus* – soweit dieser überhaupt bestanden hat – ist in der Neuzeit keineswegs überall mit Entchristlichung und Niedergang der Religion oder gar Atheismus verbunden. Dafür ist Nordamerika ein offensichtliches Beispiel. Da dort der Prozess der modernen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme akzeptiert wurde, war (bis zum Erstarken fundamentalistischer Bewegungen) eine philosophische und politisch radikalisierte *atheistische* Religionskritik überflüssig und gab es keinen dramatischen Anlass zu einem Religionsverlust und der (gewaltsamen) Zurückdrängung religiöser Traditionen aus dem öffentlichen Einflussbereich. Noch viel mehr nimmt in der Welt des Islam (zwischen Hindukusch, dem Atlantik und der Nigerschleife) die Macht der Religion über die Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten eher zu und ist durchaus verträglich mit dem Entstehen moderner Industriegesellschaften. Doch bestehen hier andere Voraussetzungen. Die Religion vermittelt den ehemals Kolonialiserten nationale und kulturelle Identität, Urbanität und ein gemeinsames Idiom, das sie gegen ‚die Anderen‘, die ‚Ungläubigen‘ – ausgenommen westliche Technologie – vereint.<sup>478</sup> Eine nennenswerte atheistische Re-

477 Die relative Autonomie der Bereiche ist nicht mit dem Schlagwort *Autonomismus* abzutun. Der Übergang von relativer Autonomie bzw. Interessenskonzentration zu einer absoluten als ideologische Vorherrschaft eines Kulturbereiches gefährdet freilich das Gleichgewicht aller anderen Bereiche.

478 Vgl. E. GELLNER, *Religion and the Profane*, besonders 10f.

aktion konnte sich im Herrschaftsbereich dieser hochmodernen Renaissance und Transformation der alten politischen Theologie noch nicht etablieren und öffentlich artikulieren, dürfte jedoch im Entstehen sein. Prozesse globaler Revitalisierung der Religion und atheisierende, zu einem militanten Atheismus neigende Tendenzen können sich gleichzeitig vollziehen.

Für den modernen Atheismus (wenigstens unter demokratischen Gesellschaftsformen mit Religionsfreiheit) lässt sich religionssoziologisch mit großer Wahrscheinlichkeit vorhersagen: »Je mehr sich Religionen dem Prozeß der modernen Differenzierung verweigern, [...] desto mehr werden sie auf lange Sicht unter einem Religionsverlust leiden«, und umgekehrt: »Wo religiöse Traditionen diese Differenzierung der modernen Gesellschaft und die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien wie die Menschenrechte anerkennen, könnte sich die Säkularisierung [...] als Gewinn für die Religionen selbst auswirken«. <sup>479</sup> So sind in einer Welt sehr verschiedener und einander durchdringender Sachbereiche alle Sachkundigen guten Willens auf einen Dialog über die notwendigen jeweils richtigen und sittlich vertretbaren Lösungen angewiesen. Es könnte auch sein, dass in der säkular sich ausdifferenzierenden Welt von heute der Gesamtanteil an religiösen Menschen, deren Glauben in eigener Erfahrung und freier Entscheidung gründet, nicht viel kleiner als früher ist, jedoch der Anteil derer, die sich an ein religiös dominiertes Gesellschaftssystem nur anpassen, eher schwindet. <sup>480</sup>

Aus dem Gesagten folgt, dass sich der moderne Atheismus insgesamt weder als Ergebnis noch als notwendige Begleiterscheinung und schon gar nicht als Folge gesellschaftlich unvermeidlicher Wandlungsprozesse im Werden einer globalen Einheit der Welt begreifen lässt. Mit seiner Einordnung unter den diffusen Säkularisationsbegriff als einer Unrechtskategorie verschleiert man seine *relative* kritische Berechtigung und übersieht dazu noch seine (mitunter vom Christentum und anderen Religionen unabhängige) ihm jeweils eigene Wahrheit.

Von einer *relativ* kritischen Berechtigung des Atheismus kann gesprochen werden, wenn eine absolutistische Gottesvorstellung, welche die Würde und Freiheit des Menschen sowie die Möglichkeiten und Aufgaben gegenseitiger Befreiung verdeckt, als kritische Antwort den atheistischen Humanismus bzw. postulatorischen

<sup>479</sup> G. FRANK, *Säkularisierung*, 339f.

<sup>480</sup> Säkularisation kann aus dieser Sicht *Aggiornamento*, differenziertes Eingehen auf und Sicheinfügen in die gegenwärtige Welt meinen, und zwar nicht im Sinne eines Sichanpassens und Verfallens an ‚die böse Welt‘, sondern im Sinne einer schöpferischen Antwort auf die gegenwärtige Weltsituation, die diese in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott ernst nimmt, also eine angstfreie, unbefangene Öffnung für die Welt als Schöpfung auf dem Grunde jener Welt-Offenheit, in der ja das Wesen des Menschen besteht.

Atheismus provoziert. Dieser stellt eine illegitime Folge, eine Scheinkonsequenz des Christentums dar, insofern er um der Würde und Emanzipation des Menschen willen glaubt, deren letzten Sinngrund bestreiten zu müssen – er hält sich nämlich nur an die ihm vorgegebenen philosophisch falschen und offenbarungstheologisch auch häretischen Prämissen: *entweder* Abhängigkeit von Gott (und das heißt Unselbstständigkeit des Geschöpfes) *oder* gottlose Unabhängigkeit und Selbstbehauptung, *entweder* Fremderlösung *oder* Selbsterlösung, *entweder* Heteronomie *oder* Autonomie, *entweder* Vorsehung *oder* Fortschritt, *entweder* Kreationismus *oder* Evolution usw.<sup>481</sup> Er verkennt freilich die zentrale christliche Botschaft, nämlich dass gerade Menschwerdung Gottes so viel besagt wie Annahme des ganzen Menschen samt seiner (materiellen) Welt, also ein Ja zur Leiblichkeit, ein Ja zur Geschlechtlichkeit in der Verschiedenheit von Frau und Mann, ein Ja zur Ernstnahme der Freiheit und Verantwortung der Einzelnen in Solidarität mit allen und ein Ja zur *Communio* zwischen allen Menschen. Menschwerdung als rettende, heilende Annahme des unschuldig diskriminierten, ja sogar und gerade des schuldverstrickten Menschen – also ein Ja zu den Randständigen, den gesellschaftlich Erniedrigten und Verachteten, Geächteten und Exkommunizierten, Mühseligen und Beladenen, ein Ja zum Kind (auch zum noch ungeborenen), ein Ja zum Geisteskranken, ein Ja zum Terroristen (nicht zum Terror) usw. Dieser Einsicht gegenüber stellt der humanistische Atheismus die kritische Reaktion auf ein in die ‚böse Welt‘ allzu verstricktes Christentum dar. Seinen Versuch der Ernstnahme der Welt als *schuldhaft* ‚Verweltlichung‘ zu begreifen verwechselt hinsichtlich des mit ihm erst zutage tretenden Religionsverlustes Anlass (Herausforderung) und kritische Antwort.

4. Säkularisation kann *Entsakralisierung*, *Profanierung*, *Entzauberung*, *Entgötterung*, *Entmythisierung* oder *Entmythologisierung* der Welt bedeuten. Versteht man unter diesen durchaus vieldeutigen und fragwürdigen Begriffen und Vorgängen nur, dass sie die Welt als Schöpfung in ihrer Nicht-Göttlichkeit (welcher?) hervortreten lassen, dann wird dadurch eine Sicht auf die Eigenständigkeit (relative Autonomie) ihrer Bereiche, auf die man zählen und mit denen man daher rechnen muss, angebahnt. Die Welt wird erforschbar und manipulierbar gemacht, und zugleich werden im Menschen liegende schöpferische Initiativen zur Veränderung der Natur oder Weiterführung der Evolution geweckt. Die Welt erscheint hierbei keineswegs in ihrer wesenhaften Weltlichkeit und schon gar nicht mehr als Schöpfung, sondern ihr Kreatursein entzieht sich unter der totalisierten Dominanz des Willens zur berechenbaren Durchschau- und Manipulierbarkeit, was *an sich* wohl völlig zu Recht als eine ei-

<sup>481</sup> Siehe dazu auch im 2. Halbband den 2. Hauptteil, II, 2–4.

gentümliche, wenn auch prekäre menschliche Möglichkeit besteht. Diese Welt als wesenhaft endlich in sich gekrümmtes und relativ ‚geschlossenes‘ System, in der alles in alles wirkt, mag für von Fachwissenschaften maßgebend bestimmte ‚Praxis‘ den Eindruck erwecken, man könne in ihr ohne Gott auskommen und gut leben.

Erscheint ein solcher poetischer bzw. methodischer Atheismus als direkte logische Folge des christlichen Schöpfungsglaubens, der die Nicht-Göttlichkeit der Welt hervorhebt, so kann sich daraus in indirekter Scheinkonsequenz ein positiver (agnostischer, skeptischer oder kategorischer), indifferenter und negativer Atheismus entwickeln. Die Frage ist also, ob diese (oder wenigstens einige dieser) Gestalten des Atheismus eine spezifische Erscheinung dieser poetisch ‚säkularisierten‘ Welt sind und man daher mit *Karl Rabner* von einem »Säkularisations-Atheismus« reden kann, den er deswegen von anderen Atheismen unterscheidet, weil jene aus ganz anderen Wurzeln entspringen (zum Beispiel ein »tragizistischer Pessimismus, der erklärt, nach Auschwitz könne man nicht mehr an Gott glauben«).<sup>482</sup>

Die Frage, ob es einen Atheismus als *spezifische* Erscheinung dieser ‚säkularisierten‘ Welt gibt, ist schon wegen der Vieldeutigkeit und Uneinigkeit bezüglich der Prämissen (Entsakralisierung, Profanierung des antiken Sakralkosmos<sup>483</sup>, Entzauberung<sup>484</sup>, »Flucht der Götter«<sup>485</sup> oder ihre radikale Negation, die das Denken erst

482 K. RAHNER, *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9, 180 ff.

483 Entsakralisierung kann einmal irgendeine Einschränkung des Sakralen meinen: Gott kann überall und jederzeit angebetet werden (vgl. Joh 4, 20–24, Apg 7, 48–50). Diese Anbetung ist nicht an bestimmte geheiligte Orte, Zeiten, Personen, Riten und Dinge gebunden. Weiters bedeutet Entsakralisierung, dass das Heilige nicht mehr in Orte, Zeiten usw. eingeborgen wird, sei es aus Böswilligkeit oder aus kollektiver Unfähigkeit. Schließlich meint Entsakralisierung (wertfrei oder bewertend) jeglichen Verfall des Sakralen und so auch eine Profanierung, Entheiligung, wenn man das Wort ‚*profanum*‘ ernst nimmt: vor dem heiligen, dem Göttlichen geweihten Bezirk (*fanum*) liegend.

484 Meint »Entzauberung« bei MAX WEBER als nicht wertend verstandener Prozess eine *Legitimierung* sozialen Handelns und sozialer Strukturen, die sich durch universelle *magische*, d. h. geheimnisvolle Mächte hin zu einer *rationalen*, zweckintendierenden Weltinterpretation entwickeln, so impliziert dieses Wort religionsbezogen eine Diffamierung, setzt der Prozess doch die Verzauberung und polytheistische Zersplitterung des Kosmos voraus, d. h. das Vorurteil, wonach vor- und außerchristliche Religionen oder überhaupt Religionen auf magisch manipulierbaren Vorstellungen und Praktiken beruhen. Der sich ohnmächtig und hilflos erfahrende Mensch personifiziert Mächte und Gewalten dieser Welt, um sich die Machtverhältnisse vorstellen und auf sie einwirken zu können. Gegenüber dieser ‚Religiosität‘, die eigentlich nur eine Perversionsform beschreibt, erscheint dann der des Göttlich-Numinosen entleerte Kosmos als realistischer Fortschritt. Demgegenüber bliebe zu bedenken, was es bedeutet, dass Welt als Gabe und Anwesenheitsbereich Gottes (eben als Schöpfung) an der Herrlichkeit und Göttlichkeit Gottes teilhat. Vgl. hierzu auch G. HIERZENBERGER, *Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*.

485 HÖLDERLINS Charakterisierung der geschichtlichen Epoche durch das Wegbleiben gewesener Götter, die wiederkommen werden, fasst HEIDEGGER (GA, Bd. 5: *Holzwege, Wozu Dichter?*, 269) radi-



frei für das wahre Heilige macht,<sup>486</sup> usw.) schwierig zu beantworten. Vermag nicht Gott *in* seiner Welt göttlicher und in seiner Göttlichkeit oder in seinem heiligen Pneuma vielgestaltiger zu erscheinen, wenn er, wie der methodische Atheismus zu Recht voraussetzt, *nicht* wie eine innerweltliche Ursache, die auf ihre Geschöpfe einwirkt, vorgestellt wird, sondern wenn und weil er die Welt zu ureigenstem Eigen- und Selbstständigsein freigibt? Und ist nicht gerade die *in* Gott geheiligte und vergöttlichte Welt die weltlicher *werdende*? Gerade die Einsicht in die Autonomie der Weltbereiche, die gewiss nur eine relative ist (oder besser gesagt: die nur deswegen *ist*, weil sie eine relative, gegebene, gnadenvoll ereignete ist!), eröffnet eine positive Sicht auf die Schöpfung, die ökologisch zu schonen und zu hüten ist, statt einer pejorativen, welche die Unvollkommenheit (Vergänglichkeit und Beschränktheit) des Kontingenten beschwört, wodurch dieses Kontingente erst (unbeabsichtigt) zum bloßen Material und Rohstoff für die Selbsterstellung und Selbstdurchsetzung des Menschen vorgestellt werden kann. Damit aus dem an sich berechtigten ‚säkularen‘, poetisch-methodischen Atheismus ein radikaler wird, muss wohl noch (wenigstens) ein beachtlicher Anstoß zu einer kritischen Reaktion hinzukommen, wie zum Beispiel die Problematisierung des technomorphen Schöpfungsverständnisses. Die Benennung irgendeines Atheismus durch eine seiner (vielleicht) notwendigen Entstehungsbedingungen oder durch das, was ihn atmosphärisch begünstigt haben mag, ist daher eher irreführend.

5. Säkularisation kann schließlich die *Übersetzung oder Übertragung von Glaubensformen und Verhaltensweisen aus der religiösen Welt in die (thematisch) nicht-religiöse, weltliche Sphäre* meinen. Hier bereitet einmal die Identifikation des angeblich Übertragenen Schwierigkeiten, zudem es sich um unvermerkte Rückübertragungen handeln kann, was dann auch zum Anlass atheistischer Religionskritik wurde. So lebt zum Beispiel die vulgäre poetische Schöpfungsvorstellung (als Machen und Herstellen, verbunden mit einer absolutistischen Allmachtsfantasie als einer Gestalt menschlicher Selbst- und Weltentfremdung) im Materialismus (als Grundeinstellung) weiter, und zwar insofern er dem Menschen die unbedingte Herrschaft über die Welt als Materie, Material und Rohstoff seiner Selbsterstellung zumutet so-

---

kaler als »Fehl Gottes« auf. Das besagt: »Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen.«

486 Vgl. E. LÉVINAS, *Eine Religion für Erwachsene*, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, 25: »Der [jüdische] Monotheismus bricht mit einer bestimmten Auffassung des Heiligen (*sacré*). Weder vereinheitlicht noch hierarchisiert er diese vielen numinosen Götter; er negiert sie. Gegenüber dem Göttlichen, das sie verkörpern, ist er schierer Atheismus.«

wie die Machbarkeit von allem verheißt. Eine solche bereits *entstellte* Wahrheit des Christentums ist hier ‚säkularisiert‘, d. h. sie hat den thematisch religiösen Bereich verlassen und mit ökologisch verheerenden Folgen überlebt. Oder man übernimmt kulturelle Ausformungen des Christentums (trägt zum Beispiel modische Brustkreuze, wie sie sonst kirchlichen Würdenträgern vorbehalten sind, oder anlässlich eines Maskenballs eine veraltete Nonnentracht), was schockierend oder als Geschmacksverirrung empfunden werden kann, aber kaum blasphemisch gemeint ist.

Der Begriff der Säkularisation als eines soziokulturellen Transfers lässt noch eine völlig andere Deutung zu, insofern anlässlich des Ergehens der jüdisch-christlichen Offenbarung an ihren Adressaten (den Menschen und seine Welt) spezifische, dem Philosophieren zugängliche Offenbarungsimplicate deutlicher oder erst entdeckt werden: Damit sind nicht nur die bekannten Präambeln des Glaubens im engeren Wortsinn gemeint – Einsichten, die den spezifisch christlichen Glaubensvollzug sachlich ermöglichen und ihm vorausgehen (wie zum Beispiel das Wissen um Dasein und Wahrhaftigkeit Gottes) –, sondern dass es *faktisch* von der jüdisch-christlichen Offenbarung *logisch unabhängige*, aber ihr entsprechende Erkenntnisse gibt, die soziokulturell kaum ohne sie gewonnen werden hätten können (zum Beispiel die Grundüberzeugung von der unantastbaren Würde der Einzelperson, ihre Relationalität und Einzigartigkeit, der zwischenmenschliche personale Glaube, die in der Ereignishaltigkeit des Seins wurzelnde Zukunftsorientierung, die Bedeutung der Erinnerung an die leidende Menschheit, die Bejahung der Menschenrechte, der Freiheit, Solidarität und Rechtsgleichheit, mit der Pflicht, die Entrechteten und Armen zu befreien). Umgekehrt ist es tragisch, dass die Verwurzelung vieler dieser allgemeinen Verständnisweisen des Daseins in der eigenen jüdisch-christlichen Tradition so lange nicht erkannt werden konnten, da man irrtümlich meinte, man müsste sie (zum Beispiel die Gewissens- und Religionsfreiheit und überhaupt die Menschenrechte<sup>487</sup>) aus christlicher Glaubensüberzeugung heraus ablehnen. Sich daran entzündende (humanistische) Atheismen durch Säkularisation erklären zu wollen, verkennt wiederum deren kritisches Potenzial.

6. Schließlich lässt sich »Säkularisierung« als Menschwerdung, Herablassung *Gottes zur Menschenwelt in Liebe (als zeitgemäße oder permanente)* verstehen.<sup>488</sup> Durch die ‚Transkription‘ des Gottes in die weltliche Sphäre im Sinne einer *kenosis* (vgl. Phil

487 Zur überraschenden Übereinstimmung der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« mit Bestimmungen aus dem Buch Deuteronomium vgl. G. BRAULIK, *Das Deuteronomium und die Menschenrechte*.

488 Vgl. dazu G. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*.

2,7) und die entsprechende Offenbarung des Seins durch Schwächung statt Herrschaft gewinnt die vormalige ‚Unrechtskategorie‘ einen kritisch positiven Sinn. Dieser wendet sich überdies entsakralisierend gegen ein gewalttätiges, autoritäres, absolutes Heiliges, lässt sich aber gerade spezifisch für das Phänomen des Atheismus nicht anwenden.

### 5.5 *Atheismus als Nihilismus*

Hat sich das ‚theologische‘ Erklärungs- und Bewertungsparadigma der Säkularisation in seiner Allgemeinheit für den radikalen Atheismus als kaum geeignet – zu vieldeutig und mitunter widersprüchlich – herausgestellt, so soll nun der ‚Nihilismus‘ auf seine Eignung zur *philosophischen Kennzeichnung* des Atheismus überprüft werden. Seit dem 18. Jahrhundert werden ja sehr verschiedene philosophische Richtungen sowie soziale und politische Einstellungen als ‚nihilistisch‘ charakterisiert:<sup>489</sup> Menschen, die an *nichts* glauben und sich für *nichts* interessieren, die gesellschaftskritische und revolutionäre, anarchistische und terroristische Tendenzen zeigen, oder die dem Antitheismus verfallen sind, werden als ‚nihilistisch‘ gebrandmarkt. Nihilismus kann sich in Aktionismen äußern, ist aber eher als eine Grundstimmung zu charakterisieren, der wir heute überall begegnen. Angesichts globaler Bedrohungen (militärischer, ökonomischer, ökologischer, gentechnischer Art, durch technischen Durchsetzungswillen usw.) macht sich das Gefühl der Ohnmacht, der Sinnlosigkeit und Nichtigkeit breit. Beklagt wird der inflationäre Verfall der geltenden Werte, besonders der religiösen, ein Abfall vom Christentum und der Absturz in den Atheismus und in die Religionslosigkeit, für die u. a. symptomatisch ist, dass beim Fluchen sakrale Termini fäkalen gewichen sind. Demgegenüber fordert man die Repristinierung der Werte oder man sucht dem Vakuum an Sinn durch Sinngebung (solches, was Sinn ‚macht‘), therapeutische Mobilisierung des Willens zum Sinn und dergleichen entgegenzuwirken.

Die Frage stellt sich, ob mit den obigen Kennzeichnungen des Nihilismus nicht nur auf seine Folgeerscheinungen hingewiesen wird, welche die *Heraufkunft* und das *Wesen* dieses Purgatoriums für Theismus *und* Atheismus jedoch verschleiern. Um etwas weitreichender zum Wesen des Nihilismus vorzudringen, ist es unerlässlich, auf *Nietzsches* einflussreiche Nihilismusdeutung einzugehen. Nach Nietzsche ist der Nihilismus kein geistes- und ideengeschichtliches Phänomen, sondern ein unaufhalt-

<sup>489</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. den Art. *Nihilismus* von W. GOERDT.

samer Grundzug (nicht nur) abendländischer Geschichte. Er ist hier, wie Nietzsche 1887/88 schreibt, bisher nur *latent* verlaufen, nun aber tritt er als Schlussform und innere Folgerichtigkeit im zugrunde gehenden Christentum und als Sieg über den »christlichen Gott« zutage, und zwar mit dem *Atheismus* als »Ehrfurcht gebietende *Katastrophe*«, deren verheerende Folgen– bevor sein Kern zerfällt – »den nächsten zwei Jahrhunderten Europa's aufgespart« bleiben.<sup>490</sup> Nietzsches Nihilismusdeutung wurde von *Heidegger* aus der Erfahrung der ungedacht gebliebenen *Wahrheit des Seins* im Hinblick auf ihr geschichtliches Wesen neu durchdacht, was auch für die nachfolgenden Überlegungen lehrreich ist.<sup>491</sup>

Als Schlüsseltext der Atheismus-Rezeption Nietzsches<sup>492</sup> gilt zu Recht die gleichnishaft erzählte Nr. 125 der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ »*Der tolle Mensch*«. Ein neuer ‚Sokrates‘, dem Geschrei und Benehmen nach psychotisch, bricht ein in die Normalwelt der auf dem Markt gelangweilt Herumstehenden. Es sind die – und das ist für unsere Fragestellung die Pointe –, »welche nicht an Gott glaubten«. Ihnen, den Gottlosen, vergeht das spöttische Lachen und weicht schweigender Befremdung, sobald sie mit der Nachricht »Gott ist tot!« konfrontiert werden – diesem ungeheuerlichen Ereignis, das über Sonnenfinsternis, Kältewelle, Nacht des Nichts, Riechbarwerden der göttlichen Verwesung und Vernehmbarwerden des Lärms der Totengräber in der ungeheuerlichen Behauptung gipfelt »*Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder.«<sup>493</sup>

Die Parabel kündigt von einem *Ereignis*, das derzeit »viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler« ist: »Das grösste neuere Ereignis, – dass ‚Gott tot ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«<sup>494</sup> Mit diesem Ereignis tritt die Wesensgeschichte des Nihilismus, welche die innere Logik abendländischer Geschichte bisher *latent* durchwirkt hat, bereits in ihre (noch nicht vollendete) *Endphase* ein. Eine niemals dagewesene »lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz [...]«<sup>495</sup> steht noch bevor.

490 NIETZSCHE, KGW VI/2: *Zur Genealogie der Moral*, 27, S. 427 ff.

491 HEIDEGGER, *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, in: GA, Bd. 5: *Holzwege*, 209–267; DERS., GA, Bde. 6.1 und 6.2: *Nietzsche*; DERS., GA, Bd. 48: *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, u. ö. Unter weiterführender Berücksichtigung der Kritik HEIDEGGERS vgl. dazu G. PÖLTNER, *Nihilismus – Grundzug der abendländischen Metaphysik?*

492 Vgl. J. FIGL, *Dialektik der Gewalt*, 254; E. BISER, ‚Gott ist tot‘. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*.

493 Vgl. NIETZSCHE, KGW V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 125, S. 158 ff.

494 A. a. O., 343, S. 255.

495 Ebd.

Die vom tollenden Menschen als Gottesmörder Apostrophierten, die nicht mehr an Gott glauben, also die bisherigen Atheisten, scheinen die Größe ihrer Tat und ihre bedrohlichen Auswirkungen noch nicht zu ermessen, obwohl es »nie eine größere That« gegeben hat.<sup>496</sup> Nietzsche ordnet damit den Atheismus seines Zeitalters in die Geschichte des Nihilismus ein. Nihilismus besagt daher mehr und Ursprünglicheres als die bloße Widerlegung der Existenz Gottes und der Rationaltheologie: »Ehemals *suchte* man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig.«<sup>497</sup> Im Unterschied zur innerreligiösen Selbstkritik der Religion kommt der atheistischen Fremdkritik der Religion die Totalaufgabe der Erklärung der kulturellen Entstehung und Mächtigkeit der Religionen zu. Doch Nietzsche (laut Titel des vorhergehenden Aphorismus 95) sieht »*Die historische Widerlegung als die Endgültige an*«. <sup>498</sup> Damit ist anstelle argumentativer Widerlegung sein späteres Verständnis der *Genealogie des Glaubens* angedeutet, aus dessen Grundlegung erst verständlich zu machen sein wird, worin der Atheismus zurückbleibt und wie er in die Nihilismusgeschichte einzuordnen ist. Nietzsche solidarisiert sich hier auch mit *Schopenhauer*, der für ihn »als Philosoph der *erste* eingeständliche und unbeugsame Atheist« der Deutschen war, insofern ihm »die Ungöttlichkeit des Daseins [...] als etwas Gegebenes, Greifbares, Undiskutierbares« galt.<sup>499</sup>

Der »Tod Gottes«, dieses Unglaubwürdigwerden des christlichen Gottes, überschreitet also den theoretisch-argumentativen Atheismus, wenn er von der Ungeheuerlichkeit einer ‚Tat‘ kündigt, um derentwillen unsere Nachfahren »in eine höhere Geschichte [gehören], als alle bisher war!«<sup>500</sup>, und die sie derzeit vorläufig in allen Kulturbereichen für die »europäische Moral« in chaotische Folgen gestürzt hat. Wichtig ist hier ein Hinweis: »Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.«<sup>501</sup> Die Einschränkung hält sich für spätere Perspektiven des ‚Theo-

496 A. a. O., 125, S. 159.

497 A. a. O., V/1: *Morgenröthe* (1981), 95, S. 82.

498 Genauer müsste gesagt werden: Die vom virulenten Historismus seiner Zeit faszinierte Argumentationsweise bzw. eine überhaupt an spezialwissenschaftlicher Methodik fehlorientierte Philosophie und Theologie wird als die endgültige angesehen. Zum Tod Gottes als einem einseitig bestimmten Resultat des wissenschaftlich-historischen Denkens, das methodisch-gefühlskalt seine Objekte aus dem Lebenszusammenhang herauslöst und so durch lebensverneinenden Objektivismus ‚tötet‘ sowie durch die historistisch-genealogische Perspektive, welche die moralischen und religiösen Fundamente aus ihrer Herkunft erklärt und untergräbt, vgl. J. FIGL (1984), *Dialektik der Gewalt*, 254–271.

499 NIETZSCHE, KGW V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 357, S. 281 f.

500 A. a. O., 125, S. 159.

501 A. a. O., 5 [71], 217.

logischen‘ (Dionysos) offen. Der *moralische* Gott ist nur der supranaturalistische Gesetzgeber, furchterregende Richter, Belohner und Rächer, der sich grausam kreuzigt,<sup>502</sup> doch repräsentiert er das Geglaubte eines Glaubens in einem viel weiteren Sinn, eines *Für-wahr-Haltens von Höchstdenkbarem* überhaupt, von Idealen.

Nietzsches frappierende Einschätzung des Christentums setzt die Symbiose mit dem *Platonismus* voraus, worunter er die repressive Bestimmung der sinnlichen Welt des Werdens und des Scheins durch die übersinnliche (und in diesem Sinne ‚metaphysische‘) Welt des wahren Seins, der obersten Werte und Ideale, versteht. Er hält den Platonismus für die Philosophie Platons. Mit ihm fängt die Heraufkunft des Nihilismus an, die sich vulgarisiert im weltverneinenden Christentum (als »verwehtes Korn« des nihilistisch verstandenen Buddhismus)<sup>503</sup> fortsetzt: »Christentum ist Platonismus für’s ‚Volk‘.«<sup>504</sup> Dessen ‚Meta-Physik‘ stellt sich mit seiner erfahrungsfremden ‚Hinterwelt‘ ein begrifflich Höchstdenkbares, Unendliches, als perspektivisch weltjenseitigen Fluchtpunkt vor. Mit diesem übersinnlichen Konstrukt ist der Nihilismus in der hellenistisch-jüdischen und christlich-kirchlichen Welt verdeckt vorbereitet. Es lässt sich nämlich durchschauen, dass ein Höchstdenkbares nur eine im Superlativ ausgedachte Möglichkeit des Denkens, eine »extreme Hypothese«<sup>505</sup> (d. h. Unterstellung) darstellt, eine Idee, der eine Existenz so lange angedichtet wird, bis sie als bloßes Ideal der Vernunft kraftlos herabsinkt. Diese hypothetische Setzung hat *Kant* bekanntlich terminologisch als »Ontotheologie« gefasst. Er verstand darunter diejenige Theologie, die »glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung sein [= des Urwesens] Dasein zu erkennen«<sup>506</sup>. *Ontotheologie* ist jedoch nur ein Sonderfall einer Weise, Höchstdenkbares durch Idealisierung

502 Die Affinität paulinischer Kritik an der Verkehrung des Gesetzes zu einem Unheilsweg war NIETZSCHE völlig verstellt. – W. STEGMAYER, *Advokat Gottes und des Teufels*, 165 f., gibt den für die theistisch/atheistische Moraldiskussion aktuellen Hinweis, dass »Religionskritiker wie Feuerbach und Schopenhauer [...] Religion durch Moral ersetzen wollen; je weniger die Religion sie überzeugte, desto mehr erwarteten sie von der Moral.« »Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest.« (NIETZSCHE, KGW VIII/1, 7 [3], S. 263) NIETZSCHE dagegen vermutete, dass die Religion, die sie kritisierten, auf der Moral aufruhte und dass es diese Moral war, die sich in einem ‚Auflösungsprozess‘ befand: »Religionen‘ gehen an dem Glauben der Moral zu Grunde: der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich ‚Atheismus‘ – wie als ob es keine andere Art Götter geben könne.« (A. a. O., 2 [197], S. 112) »An sich hat eine Religion nichts mit der Moral zu thun [...]« – so wie NIETZSCHE sie als faktisch gelebte Moral interpretiert (a. a. O., 2 [197], S. 162).

503 NIETZSCHE, KGW V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 99, S. 132.

504 A. a. O., VI/2: *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, S. 4.

505 A. a. O., VIII/1, 5 [71], S. 216.

506 KANT, KrV, A 632, B 660. Der Terminus »Ontotheologie« ist irreführend, denn es geht in ihm gerade nicht um das Seiende als solches, sondern nur reduziert im Anschluss an C. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, § 135, 116, um das Seiende (τό ὄν) als das denkbar Mögliche (*quod possibile est, est ens*). Das besagt nach G. PÖLTNER, *Nihilismus – Grundzug abendländischer Metaphysik?*, 129,

zu entwerfen und sich vorzustellen, und zwar unter Abstraktion von optimalen Erfahrungsmöglichkeiten, ja u. U. geradezu in verstiegener Abschnürung gegen sie.

Durchschaut man, dass den übersinnlichen (von Nietzsche als Werte taxierten) Ideen keine Allgemeinverbindlichkeit zukommt, da sie nichts als auf menschlichen Willensentscheidungen beruhende Sinnsetzungen darstellen, dann verlieren sie ihre Leben spendende und aufbauende Kraft, sie erscheinen leblos, *tot*, und sie ‚verwesen‘ allmählich, das heißt, die ganze übersinnliche Welt, die in ihrem Wesen (Ideen, Gott, Moral, Vernunftautorität, Kultur usw.) zerfällt, kurz: die geschichtsmächtige *moralische* Weltinterpretation stürzt ein und der Nihilismus, »der unheimlichste aller Gäste«<sup>507</sup>, steht vor der Tür – jedoch noch in *unvollkommener*, keineswegs schon befreiender, sondern vorläufig in *passiver* Gestalt, die einen pathologischen Zustand (Wahn) markiert: »Der Nihilismus stellt einen pathologischen *Zwischenzustand* dar (pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß *auf gar keinen Sinn*) [...]«<sup>508</sup>

Kein Sinn heißt auch kein Wert, Wertlosigkeit. Auf diese ist ein Schluss noch nötig, solange die Unmittelbarkeit des Freiseins von und in allen Wertsetzungen nicht erfahren wird. Im unvollkommenen Nihilismus wird alles (motivisch die Lebenswelt) immer noch an den verblichenen ideellen Voraussetzungen gemessen: am vorgestellten Gesamtsinn, an den höchsten Werten und letztlich am *vollkommensten Wesen* (*ens perfectissimum*) als dem allerhöchsten Wert. Unter dieses Idealmaß gestellt, fällt alles Faktische als unvollkommen durch; es erscheint jetzt als beengende Endlichkeit, nur zufällig, zum Fallen bestimmt, vergänglich und völlig nichtig (*nihil*): ein durch totale *Abwesenheit* der übersinnlichen Welt erfahrbares Nichts.<sup>509</sup> Mit dem Sinn- und Wertlosaussehen des Entwerteten macht sich das Gefühl der Enttäuschung und des eigenen Versagens breit. Man wirft sich dagegen in allerlei Ausflüchte: Zum Beispiel versucht man »eine Art von *irdischer Lösung*, aber im gleichen Sinne, in dem des *schließlichen Triumphs* von Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit: der Socialismus: ‚Gleichheit der Person‘«<sup>510</sup>.

Der *passiv* erlittene und noch *unvollkommene* Nihilismus entsteht also, wenn die Ideensetzungen in der Subjektivität ihrer Basis durchschaut werden. Dann erblickt

---

Anm. 27: »Das Mögliche wird nicht vom [verbal verstandenen] Sein her als das Ermächtigtsein zu selbständigem Sein und Wirken verstanden, vielmehr vom Denken her bestimmt.«

507 NIETZSCHE, KGW VIII/1, 2 [127], S. 123.

508 A. a. O., VIII/2, 9 [35], S. 15.

509 Zur theoretischen Konstruktion des Nihilismus und zur Vieldeutigkeit der Phänomenalität des Nichts siehe auch vom VERE., *UEpS*, Bd. 2: *Das Nichts als 'Ort' der religiösen Erfahrung*, 305–344, hier 322–326.

510 NIETZSCHE, KGW VIII/2, 11 [148], S. 312.

und erfährt sich der Mensch in Bezug auf alles Höchstdenkbare als ein Wesen, das allein Sinn und Werte in eine Welt setzt, die *an sich* als das *Wert-, Sinn- und Gottlose* erfahren wird: Alles erscheint als *nichtig, ohne Warum*, ohne eigenen Sinn, ohne eigenen Grund, zur Gänze grundlos, ohne eigenes Sein.<sup>511</sup> Erscheint alles als nichtig, so heißt das: von jedem Gott oder Göttlichen verlassen. Hier bietet sich also im Schatten des Nihilismus eine Grundlage der genealogischen Moral- und Religionsforschung sowie eine erste diagnostische Dekonstruktion eines nicht mehr leichtfertigen, sondern tief bekümmerten Atheismus.

Hinterfragt man Nietzsches Rede vom Wert als Sinn für die Seienden, die nun nicht mehr im Eigensten ihres Wahr- und Gutseins erscheinen und auch nicht mehr am höchsten Sein des Guten (abbildhaft) teilnehmen, dann gewahren wir: Der Wertgedanke, aus dem Abschätzen und aus Vergleichsoperationen im Güter- und Warenverkehr neuzeitlich-kapitalistischer Gesellschaften gewonnen, ist seit der Wende zum 20. Jahrhundert massiv sowohl in die theistische als auch atheistische Ethik bzw. Moral eingedrungen.<sup>512</sup> Was für Nietzsche außerhalb seines bürgerlichen Horizontes liegt, ist, dass der Wertgedanke primär der habenwollenden Ökonomisierung des Guten entspringt. Die Seienden werden nicht mehr als solche, die in sich gut (und daher einem ‚teuer‘) *sind*, erfahren, sondern dazu, dass sie (sie selbst) sind, *haben* sie noch irgendeinen Wert (Preis). Werte, die nun *gelten* sollen, stehen im Gegensatz zu einem Sein, das, im Prozess des Werdens auf das faktisch Vorhandene, Existierende, reduziert, keinerlei Sollen, Wert und Sinn mehr begründen kann.

Nietzsche bleibt nicht bei dem lähmenden Gedanken stehen, dass »das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig« ist.<sup>513</sup> Er sucht diesem, beispielsweise noch dem ‚Ewigen‘ als Ideal verhafteten Nihilismus zu entgehen, indem er ihn zum *Ende*, zur *Vollendung*, führt. »Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, *und* wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen.«<sup>514</sup> Die Stärksten in ihr zeichnen sich nicht durch Verzweiflung, son-

511 Vgl. a. a. O., VIII/2, 9 [35], S. 14: »*Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilism? – *daß die obersten Werthe sich entwerthen.*«

512 Vgl. zu der hier angesprochenen Problematik u. a. H. KUHN, *Werte – eine Urgegebenheit*; T. NYÍRI, *Dialog, Menschenwürde, Wertbegriff*; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913); N. HARTMANN, *Ethik* (1925), sowie den für einen »Kirchenlehrer des 20. Jahrhunderts« (Papst PIUS XII.) gehaltenen D. v. HILDEBRAND, *Christliche Ethik* (1959). Siehe auch vom VERF. zur Genealogie der Moral, *UEpS*, Bd. 1, 379–402, sowie *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I: *Über Schwundstufen des Ontologieverständnisses in der Geschichte der Ethik*, 566–576.

513 NIETZSCHE, KGW VIII/1, 6, S. 217.

514 A. a. O., V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 108, S. 146.



dern dadurch aus, dass sie »einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben [...]«<sup>515</sup>. Die Sinnlosigkeit ist nicht mehr am Maß nichtexistierender Ideal- und Wertmaßstäbe zu messen, sondern bietet, aus einem *grundlegenden* Wandel unserer Einstellung heraus, an ihr selbst unbedingt *bejaht*, ein Befreiungspotenzial, das die Fähigkeit zur Freude und Heiterkeit *am Leben* in Fülle entbindet. Dazu genügt aber nicht die Ersetzung alter durch neue Werte, die in deren Leerstellen nachrücken, vielmehr müssen die Werte *umgewertet*, d. h. aus dem Platonismus herausgedreht und in das Leben zurückgeholt werden. Das Leben ist aber lebensbejahender Wille, *Wille zur* (größeren) *Macht*. Der Machtwille ist das die alten und neuen Wertsetzungen ermöglichende Prinzip.

Durch die Umwertung gelten nun Werte nicht mehr, weil sie für in sich sinnvoll und gut gehalten werden, sondern sie sind *das Geltende*, weil sie (in ihrer Komplexität) aus dem vollen Leben entsprechend komplexer herrschaftlicher Willenszentren als geltend gesetzt werden. Hierbei sind die Werte notwendige Bedingungen, mit denen eine Macht rechnen muss, wenn sie Herr über das ihr im Wege Stehende werden will.<sup>516</sup> Die Werte stehen aufgrund der agierenden Kraftquanten des Willens in dessen Dienst. Ein Wert ist wesentlich »der Gesichtspunkt [die Durchblick gewährende ‚Per-spektive‘] von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«<sup>517</sup>. Alles Machtgeschehen geht vor sich als Perspektiven setzender Prozess mit interpretativem Charakter; der Wille zur Macht ist seinem Sein nach ein Auslegungsgeschehen in der grenzenlosen Pluralität aller Seinsbereiche.<sup>518</sup>

Zum besseren Verständnis des Gesagten scheint mir noch immer *Heideggers* umstrittene Nietzsche-Auslegung wegweisend, wonach Nietzsches *Anti-Metaphysik* keine Überwindung des Nihilismus ist, sondern als eine bloße *Gegenbewegung* gegen die platonistische und christliche Metaphysik abendländischer Philosophie in der verborgenen Form des Widerspruchs dem verhaftet bleibt, wogegen sie angeht – also keine Beendigung des Nihilismus, mit dem seine Schrecken aufhören, sondern

515 A. a. O., 15, S. 221.

516 Vgl. dazu HEIDEGGER, GA, Bd. 62/2: *Nietzsche: 83–94: Wertsetzung und Wille zur Macht*, hier 88f. und 93.

517 NIETZSCHE, KGW VIII/2, 11 [73], S. 278. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, GA, Bd. 5, 237: »Der Wille muß in ein Gesichtsfeld hineinblicken und dieses erst aufschließen, damit sich von daher allererst Möglichkeiten zeigen, die einer Machtsteigerung die Bahn weisen. Der Wille muß so eine Bedingung des Über-sich-hinaus-wollens setzen. Der Wille zur Macht muß zumal setzen: Bedingungen der Machterhaltung und der Machtsteigerung.«

518 Näheres dazu in der monographischen Studie von J. FIGL (1982), *Interpretation als philosophisches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*.

dessen Ende als »Versammlung in die äußersten Möglichkeiten«<sup>519</sup>. Die Gegenbewegung erfolgt innerhalb der den Platonismus bildenden zwei Welten, der übersinnlichen und sinnlich-leiblichen. Sie gewinnt ihre frappierend neuen Horizonte unter Umdrehung der Gewichtigkeit beider Welten. Mit der bloßen Gewichtsverlagerung verbleibt Nietzsche also *noch im Raum dieser Metaphysik*, der ‚Einen Physis‘ Platons, der wohl kein Platoniker war.<sup>520</sup> Heidegger diagnostiziert bei Nietzsche durch die Art, wie er und als was und woraufhin er die übersinnliche Welt destruiert, eine »ausweglose Verstrickung in die Metaphysik«, die diese nur »von ihrem [noch kaum gedachten] Wesen abschnürt«,<sup>521</sup> ihre Seinsvergessenheit vertieft, statt sie in ihrem der Frage würdigen Wesensgrund zu denken: das Sein als Eröffnung jener *Anwesenheit*, in der Seiendes im menschlichen Vernehmen *anwesend* werden kann.

Ein Denken, welches das Sein zur Bedingung herabwürdigt, verharrt nach Heidegger in der Seinsvergessenheit. Dadurch verbleibt Nietzsche im Nihilismus, weil es ihm mit dem Sein nichts (*nihil*) ist.<sup>522</sup> Was Nietzsche dekonstruiert, und wo Heidegger mit ihm mitgehen konnte, ist die Nichtigkeit eines abstrakten, bloß nominalen Seinsverständnisses, insbesondere, wenn man sich den Anschein gibt, diese Vorstellung vom Sein dadurch zu würdigen, dass man sie herabwürdigt und bloß als Wert einschätzt.

Aus heutiger philosophiegeschichtlicher Sicht<sup>523</sup> war Nietzsche dem im Spätmittelalter und in der Neuzeit vorherrschenden nominalen Seinsverständnis verhaftet, wonach Sein der abstrakteste, weil allerallgemeinste Begriff des Seienden ist. Er suchte dieses Seinsverständnis auf den prozessualen Wesenswandel des konkreten *Werdens* als dem Lebendigsten zurückzuführen: »‚Sein‘ als Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘ (athmen) ‚beseelt sein‘ ‚wollen, wirken‘ ‚werden‘«. <sup>524</sup> Bloß so verstanden kann das Sein nicht in seinem Reichtum als es selbst, sondern nur von einem anderen her verstanden werden, und zwar als Erhaltungs- und Steigerungs-Bedingung des *Werdens* und *Wollens*. Denn das Denken des Seins samt seiner Destruktion ist bei Nietzsche nur eine Auslegung unter den Selbstausslegungen (den horizontbildenden In-

519 HEIDEGGER, GA, Bd. 13: *Zur Sache des Denkens*, »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens«, 71.

520 Siehe dazu *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 93 ff.

521 HEIDEGGER, GA, Bd. 5: *Holzwege, Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 217.

522 A. a. O., 259.

523 Siehe 2. Halbbd., II, 1.4. Umdrehung scotistisch grundlegter Metaphysik und Abkehr von ihr als methodischer Schlüssel zu neuer Wahrheit und ihrer Praxis in verschiedenen Atheismen.

524 Vgl. NIETZSCHE, KGW VIII/2, 9 [63], S. 33. Zum ideologiekritischen Potenzial der Dekonstruktion des begrifflich-nominalen Seinsverständnisses bei NIETZSCHE siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. I, 404.

terpretationen) einer *Pluralität konkreter, konkurrierender Herrschaftszentren*, in denen der Wille wesenhaft um sich greift, sich einrichtet, um »daraus seine Sicherheit zu bestreiten«<sup>525</sup>. Durch das Vorstellen des Gesichteten stellt der Wille vor, worauf es ihm ankommt, womit er zu rechnen hat; darin will er sich, um seine Macht zu steigern. Der Wille ist präzisiv selbstreferenziell. Wollen ist immer ein Sich-Wollen, sich durch eine Welt eröffnende, sich absichernde Auslegung ausgreifend wollen.

Dem entspricht auch Nietzsches Wahrheitsverständnis. Er dekonstruiert Wahrheit als ein zur Erhaltung und zur Ermächtigung zur Bestandsicherung notwendiges Für-wahr-Halten, das oben als Wesensmoment fideistischen *Dass-Glaubens* beschrieben wurde,<sup>526</sup> als ein Sichhalten an solcherart interpretative Perspektiven und sich in ihnen Auf- und Offenhalten. So gesehen gehört ein bloß ‚für wahr gehalten‘ Theismus, aber ebenso sehr ein solcher Atheismus hierher. Diese atheismuskritische Wendung betrifft den »unbedingt redlichen Atheismus«, da dieser sich noch moralisch motiviert mit einem zu problematisierenden »Rest von Ideal«, dem ‚*Willen zur Wahrheit*‘.<sup>527</sup> Zwar wird »der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus« als offen zutage getretenes »gesamt-europäisches Ereigniss« der Nihilismusgeschichte eingestuft,<sup>528</sup> aber auch der Atheismus beruht noch in den Grundlagen seiner Wissenschaftlichkeit auf einem metaphysischen Überzeugungsglauben, ja geradezu auf einer Gesetzesfrömmigkeit.

Das Textstück 344 der *fröhlichen Wissenschaft*<sup>529</sup> ist überschrieben mit »*Inwiefern auch wir [Gottlose und Antimetaphysiker] noch fromm sind*«. Wir sind es aufgrund des »unbedingte[n] Wille[ns] zur Wahrheit«, der vom Appell getragen ist, »ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht‘: – *und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral*«. Der unbedingt Wahrhaftige und Redliche »*bejaht damit eine andere Welt* als die des Lebens, der Natur und der Geschichte«, eine »unmoralische« Welt. Es ist also »immer noch ein metaphysischer [*»Jahrtausende* alter«] Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht«: Platons Glaube, »dass die Wahrheit göttlich ist...«. Die Wahrheit der »Gottlosen und Antimetaphysiker« ist somit *gewertete* Wahrheit, die Wahrheit als Wert, *Wahrheitswert*, der einem Für-wert-Halten und d. h. Dass-Glauben entspringt: »die *Werthschätzung*, ich glaube, dass das und das so ist‘ als **Wesen** der ‚*Wahrheit*‘« unter Anführungszeichen.<sup>530</sup> Dieser

525 Vgl. HEIDEGGER, GA, Bd. 5: *Nietzsches Wort* »Gott ist tot«, 239.

526 Zu NIETZSCHES Kritik der moralischen Interpretation des Glaubens siehe oben I. Kap., 1.2 und 1.3.

527 NIETZSCHE, KGW VI/2: *Zur Genealogie der Moral*, 27, S. 427 f.

528 A. a. O., V/2, 357: *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 281.

529 A. a. O., 344, S. 256–259.

530 Vgl. a. a. O., VIII/2, 9 [38], S. 16.

Wahrheitsappell ist im Rahmen eines Dass-Glaubens als ein ‚moralischer‘ Glaube dem unvollständigen Nihilismus zuzuordnen und ist sich noch nicht des vollen Lebens in Schein, Irrtum und Lüge bewusst, wie es aufgrund unausweichlicher perspektivischer Verkürzungen in unendlichen Interpretationsmöglichkeiten dem vom Machtwillen bestimmten Sichauslegen der Welt entspringt. Immerhin haben wir seither ein geschärftes Bewusstsein dafür, dass Wahrheitsfragen auch immer Fragen der (*sine ira et studio* zu hinterfragenden) Interpretationsmächte, -instanzen und -kompetenzen darstellen.

Konkret will sich der Wille erhalten und halten, indem er sich zu einem Mehr an Macht überschreitet, kurzfristig veränderliche Herrschaftszentren bildet, die keine einheitlichen Dauersubjekte (unwandelbare Substanzen) darstellen und zudem selber plural verfasst sind. Primär ist also nicht ein cartesianisches ‚ich denke‘, das sich selbst vorstellt, sondern das Wollen, das interpretierend über sich hinauswächst; es sind konkret die veränderlichen, sich zu komplexen Gebilden herauskristallisierenden Machtquanten, die ‚sich vorstellen‘ (selber vor sich stellen), indem sie aufeinander einwirken, einander gegenseitig messen, *interpretierend* werten (und entwerten) und einschätzen. »In den *Werthschätzungen* drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus«, und zwar des Macht-Erhalts und der Macht-Steigerung einer Mehrzahl herrschaftlicher Zentrumsbildungen.<sup>531</sup>

Nietzsches Wertedenken ist funktional, sofern man unter einer Funktion eine veränderliche Größe, die in ihrem Wert von einer anderen (Konstante, Prinzip und dergleichen) abhängig ist, versteht. Die Werte entspringen einem Prinzip: »Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im *Dienste dieses Einen Willens*: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht [...].«<sup>532</sup> Der durchgehend ‚Eine Wille‘ ist so, aperspektivisch gesehen, wie ein metaphysisches Prinzip angesetzt, und daher ist die Wert- und Sinnkonstitution selbst von metaphysischem Rang. Nietzsches Antimetaphysik ist daher selber noch eine Ausgestaltung der Metaphysik, nämlich der überkommenen, variantenreichen *Willensmetaphysik*, die das eigentliche Sein des Seienden (im Unterschied zu einem unvoreingenommen offenlassenden Seinsverständnis) doppelt horizontverengend erstens überhaupt als Willen interpretiert und zweitens als eine bestimmte Weise (Aspekt) des Willens auffasst, nicht mehr als göttlich-schöpferischen Willen, sondern als dessen metaphysische Umkehrung als »Wille zur Macht; Sich-Wollen als Gesetzgebung und deren Vollzug; Wollen als Befehl, des Erstrebens und Seinkön-

---

531 Ebd.

532 A. a. O., 11 [96], S. 287.

nens, der Machtermächtigung«. So könnte man *Heideggers* wichtigste ontologische Kritikpunkte abgekürzt zusammenfassen.<sup>533</sup>

An *dieser* kritischen Einordnung Nietzsches durch Heidegger ändert sich kaum etwas, wenn man zu Recht – die heideggerschen Ausführungen *wesentlich* ergänzend, klärend und vor allem erfahrungsnah konkretisierend – auf den *Pluralismus der Willen* zur Macht hinweist.<sup>534</sup> Nietzsche hebt die »herrschaftlichen Centren« als »Vielheiten« hervor und verneint in einem bestimmten Sinn, dass sie sich als letzte »Einheit« oder als »das Seiende« – ein im Wandel sich dauerhaft Durchhaltendes – konstituieren: »es gibt keinen Willen: es gibt Willens-Punktationen [perspektivische Interpretationen, die punktieren: mit Punkten rechnen], die beständig ihre Macht mehren oder verlieren«,<sup>535</sup> ja einen Widerstreit einer Vielzahl »herrschaftlicher Centren«, die in sich wiederum pluralistisch sich organisierende Kraftzentren und Energiequanten sind, kurz: Es gibt nur eine Vielzahl dynamischer »Willen« zur Macht. Doch so, wie im »Etwas-thun« der Wille des Täters mit allen seinen Absichten und Zwecken selber waltet, so gilt für Nietzsche überhaupt, »daß alle ‚Zwecke‘, ‚Ziele‘, ‚Sinne‘ [der aktiven Zentren] nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens sind, der allem Geschehen inhärent, der Wille zur Macht; daß Zwecke, Ziele, Absichten haben, *wollen* überhaupt soviel ist wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen und *dazu* auch die *Mittel* wollen [...]«. <sup>536</sup>

Wenn Nietzsche, wie im obigen Zitat, betont, dass sich der Machtwille nur als Pluralität von »Willens-Punktationen« (fixierter Momente im Werdefluss) bildet, setzt er sich vermutlich (auch) vom monistischen Gesamtwillen *Schopenhauers* ab. Die Rede vom ‚*Einen Willen*‘, der allem Geschehen, das doch alle konkreten Willen miteinschließt, inhärent ist, kann nach der schlichtesten Suppositionslogik kollektiv (*sensus collectivus*) wie bei Schopenhauer oder distributiv (*sensus distributivus*) wie bei Nietzsche verstanden werden. Gewiss ist Nietzsches Wille zur Macht deswegen kein »Ding an sich«, kein singuläres *ens metaphysicum*, sondern in dieser Hinsicht eine antimetaphysische Bestimmung. Sie bleibt jedoch als Gegenbewegung in ihrem extremen Pluralismus der singularistisch-unitarischen Willensmetaphy-

533 HEIDEGGER, GA, Bd. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (Schelling), 88.

534 Zur Reklamierung NIETZSCHES für »Ganzheitskonzeptionen radikaler Pluralität« siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 2. Kap., 6.3.2 (4. Exkurs). Hier ist es wichtig, die innere dialektische Zusammengehörigkeit von Totalitarismen und Pluralismen zu beachten. Zum radikalen Pluralismus vgl. vor allem G. ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*; klärend zu der Gegensatzspannung von Uniformität und Pluralität auch J. FIGL (1982), *Interpretation als philosophisches Prinzip*, 83–93.

535 NIETZSCHE, KGW VIII/2, 11 [73], S. 278 f.

536 A. a. O., 11 [96], S. 286.

sik Schopenhauers verhaftet. Und weiter: Als eine Auslegung des Wesens und Waltens der Pluralität konkurrierender und in Umwandlung befindlicher Zentren der Lebenswelt verbleibt Nietzsches Wille zur Macht immer noch im Raum der Metaphysik, eben als *Willensmetaphysik*. Dass alles und jedes Wollen des Einzelnen im Wesen und Walten seines ihm eigenen Machtwillens gründet, lässt sich als einengende Auslegung des Anwesenden, das in seinem Anwesen (Sein) gründet und sich zeigt, verstehen.

Mitten im Zweiten Weltkrieg (1943) hält Heidegger den Nihilismus nicht nur für »die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes«<sup>537</sup>, vielmehr ist er ihm »die weltgeschichtliche Bewegung der in den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde«<sup>538</sup> – was nicht ausschließt, dass ein christlicher Glaube da und dort noch sein wird.<sup>539</sup> Die Grundstellung der Menschen zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst ist planetarisch beherrscht von dem rechnend-sicherstellenden Denken und vom Willen zur totalen Machbarkeit – und das freilich nur in konkreten Kämpfen in wechselnden Machtkonstellationen. So tobt der »Kampf um die unbeschränkte Ausnützung der Erde als Rohstoffgebiet und um die illusionslose Verwendung des ‚Menschenmaterials‘«<sup>540</sup>.

Was Nietzsche in seiner »Dialektik der Gewalt« und Gegengewalt (*Figl*) nicht sehen konnte, ist das ontologisch-ursprüngliche Wesen des Willens. Dieses lässt sich mit Heidegger als Imstandesein für das Wollen bestimmen, d. h. im Sichentwerfen auf die gegebenen Seinsmöglichkeiten seiner selbst hin und in der persönlichen Übernahme der ‚Auf-Gabe‘, zu sein. Das Wesen des Willens liegt dann in der ‚Ent-Schlossenheit‘,<sup>541</sup> das heißt in der eigenen Aufgeschlossenheit, im aktiven und dennoch herrschafts- und gewaltfreien Lassen (Zulassen) der Offenbarkeit, Mitteilbarkeit und Unergründlichkeit des Seins des Seienden, und zwar aus der Zugehörigkeit zum Offenen der Welt und Mitwelt in all ihrer Abgründigkeit.

Doch mit den vorausgehenden Überlegungen geht es nicht um eine Widerlegung Nietzsches, sondern darum, von einem der äußersten Gegner des Christentums und

537 HEIDEGGER, GA, Bd. 5: Holzwege, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 218.

538 Ebd.

539 A. a. O., 254: »Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht.«

540 A. a. O., 256.

541 Vgl. dazu HEIDEGGER, GA, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 23: »Wer will, wer sein ganzes Dasein in einen Willen legt, der *ist* entschlossen. [...] Ent-schlossenheit ist [...] der entscheidende, durch alles Handeln vor- und hindurchgreifende Anfang des Handelns. Wollen ist Entschlossen-sein. Das Wesen des Wollens wird hier in die Ent-schlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Ent-schlossenheit liegt in der Ent-borgenheit des menschlichen Daseins *für* die Lichtung des Seins und keineswegs in einer Kraftspeicherung des ‚Agierens‘.«

seiner philosophischen Theologie zu lernen, ein Prozess, der auch in der Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht abgeschlossen ist. Was die philosophische Theologie angeht, so spricht für Heidegger aus dem Nietzsche-Wort »Gott ist tot«<sup>542</sup> Ärgeres als ein aus der Leugnung und dem niedrigen Hass Gesprochenes ‚es gibt keinen Gott!‘: »Nicht daß Gott für unerkennbar gehalten, nicht daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben« bzw. »herabgewürdigt wird«. Dieser Schlag kommt nicht von den deklarierten Atheisten, »sondern von den Gläubigen und deren Theologen«, die Gott seinsvergessen als *das Seiende* (»Seiendste«) *des Seienden* einschätzen, mit anderen Worten: die sich ihn in Analogie zu einem innerweltlichen Seienden als vollkommenstes und höchstes Seiendes vorstellen – nach Heidegger offenbarungstheologisch verstanden »die Gotteslästerung schlechthin«.<sup>543</sup>

Nietzsches provokante Herausforderung opponiert nicht bloß im Trend liegenden Zerrbildern (christlicher) philosophischer und offenbarungstheologischer Theologie, sondern deckt dekonstruktiv verborgene Sinnzusammenhänge eines vorherrschenden Zeitgeschehens auf. Nihilismus als Deutungskategorie trägt zum Verständnis des modernen Atheismus bemerkenswert mehr bei als die vorhergehende der Säkularisation, da diese Deutung den radikalen Atheismus als kritische Gegenbewegung zu einem extremen Typus abendländischer Metaphysikinterpretation (und zu des mit ihm kontaminierten Christentums) einzuordnen vermag – doch nur insofern dieser ontotheologisch verfasst ist bzw. sich beide, *Theismus* und *Atheismus*, im geschichtsmächtigen Vorstellen höchster Denkbarkeiten verfangen haben.

Es wird insgesamt für unser weiteres Vorgehen zu fragen sein, muss aber vorerst noch zurückgestellt werden, ob und wie den Atheisten von Rang nicht erst innerhalb des Raumes der anfänglicher zu denkenden Metaphysik eine angemessene Würdigung zukomme, ob es ihnen nicht, wie bei Nietzsches Antimetaphysik, um einen neuartigen Metaphysikentwurf gehe. Nach dem bisher Gesagten liegt die Bedeutung der Willensmetaphysik Nietzsches jedenfalls in der seismografischen Diagnose der philosophischen und theologischen Kultur unsres Zeitalters. Im Sinne eines bösen Weltchicksals kommt deshalb der Nihilismus als wichtigste geschichts- und religionsphilosophische Verstehens-kategorie für die Heraufkunft des Weltphänomens Atheismus nicht infrage und hebt sich daher ab von der Deutung des modernen Atheismus als apokalyptischer Ausbruch des Bösen.

542 HEIDEGGER, GA, Bd. 5: *Holzwege, Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 259 f.

543 A. a. O., 260.

Der Nihilismus als Verstehenskategorie für die vielen Atheisten hat aber auch seine Grenzen. Fraglich ist, ob nicht unter dem sinn- und wertbildenden Machtwillen Nietzsches noch eine divergierende Vielzahl geschichtlicher Wurzeln des Atheismus unberücksichtigt bleibt. Auch andere, positive Anliegen vieler atheisistischer Denker werden nicht getroffen. Zum Beispiel lehnte *Marx* den christlichen Schöpfergott ab, da er annahm, dass (unter der Voraussetzung von Schöpfung) der von Gott total abhängige Mensch in sich keinen ihm selber eigenen Grund *zu sein* haben könne und so um die ihm mögliche und aufgegebene ‚Selbst-ständigkeit‘ gebracht würde. Marx geht es um das Sein des Menschen, eben um sein ‚Durch-sich-selbst-sein‘ als gesellschaftliches Wesen. Man könnte sagen, hier liege der Intention nach gerade ein Versuch – wenn auch ein ungenügender – der Überwindung einer defizienten Schöpfungstheologie vor, deren verkappten Nihilismus Marx gewissermaßen anspricht, die er aber fraglos für rechtgläubig hält.<sup>544</sup>

Überhaupt muss angesichts vielfältiger Aufbrüche innerhalb der Religionen (einer Großökumene der Weltreligionen und ihres kreativen, nicht nur moralischen Potenzials) die Deutungskategorie Nihilismus (wenigstens) als Grundcharakteristik des Atheismus im gegenwärtigen (Welt-)Zeitalter doch erheblich eingeschränkt werden. In ihrer Verallgemeinerung spricht sich dieselbe pessimistisch-konservative Mentalität aus, der wir in der einseitigen Deutung der Säkularisierung als Unrechts- und Unheilskategorie begegnet sind, nur noch verschärft. Kann man ernsthaft behaupten, dass die von West- und Mitteleuropa ausgehende Weltgeschichte des modernen Atheismus nichts anderes darstelle als ein Verwesungsprodukt einer insgeheim am Nihilismus erkrankten Christenheit? Wenn *Heidegger* den Anfang abendländischen Denkens bei den frühen griechischen Denkern erblickt, dann würde sich seine Anfangskonzeption widersprechen, sollte dieser so großartige Anfang als grundlegende Eröffnung des *noch* kommenden Ganzen nichts anderes nach sich ziehen als eine sich vom Anfang entfernende Verfallsgeschichte, wenn doch Anfang das ist, was erst allmählich ans Licht kommt und noch nach dem ‚anderen Anfang‘, dem Uranfang dieses Anfangs, fragen lässt sowie in die Verantwortung ruft? Demgegenüber aber darf mit *Nietzsche* und *Heidegger* gefragt werden: Bricht nicht im (passiven) Nihilismus mit seinen Erfahrungen des Leer-, Sinn- und Wertlosaussehens der Welt (gleich einem brachliegenden Ackerfeld) eine einzigartige Not auf, der die rettende Wende nahekommt?

Was nun die philosophische Theologie angeht: Sollten wir uns nicht eher den genannten Erfahrungen, ja überhaupt dem kaum bedachten *Phänomen* des Nichts

<sup>544</sup> Siehe hierzu 2. Halbbd., II/4: *Ontologie und philosophische Theologie bei Karl Marx*.



aussetzen, statt vor ihm zurückzuweichen? Was heißt dieses Scheinen des Nichts, was gibt sich hier zu erfahren? Liegt nicht in ihm die Möglichkeit einer Wende zu religiöser Erfahrung?<sup>545</sup> Oder mit anderen Worten: Ist nicht die Unheilsgeschichte im Grunde so sehr von der Heilsgeschichte umgriffen, dass nahezu in allem ein Reichtum an Chancen liegt – ein Potenzial noch unerschlossener Seinsmöglichkeiten, das hoffen lässt? Sind nicht überall (auch) die Kräfte der Erneuerung am Werk? Bildet sich nicht gerade erst im einräumenden Sichzurückhalten der Erscheinung des Heiligen und Göttlichen der Vorhof zum Advent Gottes?

Der hoffnungslose Zustand nihilistischer Entwurzelung und Bodenlosigkeit ist freilich auf die Dauer nicht auszuhalten. Verschiedenste Reaktionen zur Entlastung, aber auch wirkliche Auswege können gefunden werden. Wird die ‚Notwendigkeit‘ eines Rückgangs in die eigene Erfahrung des Grundes, der alles trägt, nicht wahrgenommen, dann wird das Sinnvakuum durch beliebige Ersatzgebilde wieder aufgefüllt – unterstützt durch den Markt der Sinnagenturen, durch Überangebote zur Zerstreuung usw. Die nihilistische Erfahrung des Daseinsgrundes kann jedoch zu einer heilsamen Erschütterung führen. Das übersteigerte Misstrauen gegenüber dem Ideologischen, den Idolen und selbstfabrizierten Werten ist nicht nur negativ zu beurteilen, sondern enthält Grund zur Hoffnung.

Gibt es dennoch, trotz der unberechtigten Gleichsetzung von Atheismus mit Nihilismus, einen Atheismus im Schatten des passiven Nihilismus, nämlich den indifferenten und negativen, so lässt sich für diesen Atheismus sagen: Mit dem Einsturz des Höchstdenkbareren als Maß, an dem Sinn und Wert des Faktischen gemessen werden und durchfallen, kann dieses Faktische wieder von ihm selbst (aus eigenem Ursprung) her voll in Erscheinung treten. Der Weg zu ursprünglichen Erfahrungen (und das heißt: zu echt durchgemachten und verstandenen) ist frei geworden und wird nicht mehr durch Weltansichten und Ideologien gegen den Stoß der Erfahrung abgeschottet gehalten.<sup>546</sup>

Vielleicht können indifferente und negative AtheistInnen unbefangener und ehrlicher, aufrichtiger und vorurteilsfreier als andere Personenkreise sein; sie sind mitunter nicht vorbelastet durch einen qualvollen Ablösungsprozess vom Theismus und unabhängiger als ihre Vorgänger, die *Antitheisten*, die durch ihr Beharren auf der Negation auf verborgene Weise noch vom Negierten Abhängige sind. Sie können, um an *Nietzsche* anzuknüpfen, anstelle der kleinen Vernunft, der berechnen-

545 Zur Phänomenologie des Nichts vgl. vom VERF., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. 2: *Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes*, 305–344.

546 Dazu auch a. a. O., *Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung*, 141–157.

den, die »große Vernunft« sprechen lassen, nämlich die ihres Leibes und Lebens,<sup>547</sup> oder besser gesagt, die ihrer leibhaftigen Anwesenheit, durch die ihnen das ‚Da-sein‘ in seiner Weite und Unergründlichkeit offensteht. Sie können sich der Erfahrung öffnen, dass ihnen von Augenblick zu Augenblick *zu sein* gegeben ist: gut statt böse zu sein. Sie können sich fragen: Wenn es keinen Gott gibt, woher dann das Gute – das Gute als mir zu eigen gegebene Möglichkeit, Böses zu überwinden und Übel zurückzudrängen? Woher dann dieses Vermögen, wodurch ich gerade nicht in das Böse verstrickt zum Raum seines Weiterwirkens werde? Aus welcher Quelle steigen in uns diese Möglichkeiten, selbst und so für Andere *zu sein*, auf?<sup>548</sup>

Spricht den religiös Indifferenten und den negativen Atheisten sein Dasein mitunter als besorgniserregendes, dunkles und düsteres Rätsel an, so dürfte er vielleicht gar nicht so fern von dem sein, was er wie durch einen Spiegel oder in einer rätselhaften Erscheinung (ἀνιγμῶ: 1 Kor 13,12) erblickt. Das nihilistisch verhangene Rätsel des Daseins könnte dann Ursprungserfahrungen weichen, für die zunächst kein Name da ist: Öffnungen unergründlicher Tiefe und Weite des Daseins, Ursprungserfahrungen, die der Mensch unserer Zeit oft überhaupt nicht mit dem Vokabular überlieferter religiöser Deutungsangebote in Verbindung bringen kann. Macht er nicht oft den Eindruck, dass er irgendwie um das Mysterium des Seins weiß und so, vielleicht mehr, als man ihm zumuten würde, in der Nähe des Ursprungs ‚wohnt‘? Nichts wird leichter übersehen als das Allernächste. Der Gott ist, wie *Paulus* (stoisches Daseinsverständnis aufgreifend) zu den Philosophen am Areopag (Apg 17,28) gesagt hat, doch nicht, wie man meinen könnte, »einem jeden von uns fern«, denn »in ihm [im Zeitraum seiner uns zum Selbstsein freigebenden Anwesenheit] leben wir, bewegen wir uns und sind wir«.

### 5.6 *Atheismus als kritische Antwort auf das Unwesen der Religionen* (Die *Atheismusk* dokumente des II. Vatikanischen Konzils)

Durch die Nihilismus-Analyse wurde bereits die Problematik des Atheismus als extrem kritischer Antwort auf eine Entstellung der Metaphysik und christlichen Religion angeschnitten. Die Atheismen lassen sich umfassend als *kritische Antwort auf das Unwesen der Religionen* verstehen. Damit ist die aufschluss- und folgenreichste

547 NIETZSCHE, KGW VI/1: *Also sprach Zarathustra, Von den Verächtern des Leibes*, 35 ff.

548 DAZU VOM VERF., *UEpS*, Bd. 2: *Das Weltübel als Einwand gegen Gottes Dasein; Fragen einer heutigen »Theodizee«*, 75–104, dort 99f.

Deutungskategorie des modernen Atheismus angesprochen. Sie fand nach intensiven Auseinandersetzungen in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils der römisch-katholischen Kirche Eingang. Deswegen soll auf die wichtigsten Dokumente über Atheismus, die sich in der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit* befinden,<sup>549</sup> etwas ausführlicher eingegangen werden, und zwar insofern diese – abgesehen von ihrer für römisch-katholische ChristInnen lehramtlichen Verbindlichkeit<sup>550</sup> – nicht nur offenbarungstheologische, sondern 1. auch für die philosophische Theologie relevante Auffassungen einer selbstkritischen Atheismusdeutung ausdrücklich zur Sprache brachte, 2. dem unvoreingenommenen Dialog mit dem Atheismus und AtheistInnen zukunftsweisend zum Durchbruch verhalf und dadurch 3. zur Geschichte des modernen Atheismus gehört, insofern sie die Wendung von der Konfrontation zum Dialog bis heute wesentlich mitbestimmt hat.

Zum besseren Verständnis der Aussageabsicht der dem Atheismusthema gewidmeten Artikel 19 bis 21 im ersten Kapitel der Pastoralkonstitution ist es wichtig, die *Entstehungsgeschichte* der relevanten Textblöcke mitzuberücksichtigen. Der dritte Textentwurf der späteren Pastoralkonstitution enthielt im Herbst 1964 noch nichts über den Atheismus. Dagegen handelte die allererste von Papst *Paul VI.* am 6. August 1964 veröffentlichte Enzyklika *Ecclesiam suam*<sup>551</sup> eindringlich vom Atheismus, der noch weitgehend mit Kommunismus identifiziert wurde. Da ihr Text ausdrücklich für die Beratungen des Konzils wegweisend sein wollte,<sup>552</sup> blieb er dem entsprechend nicht ohne Einfluss auf das Auftauchen des Themas in den Konzilsdebatten. Weil er durch sein Dialogangebot, welches das allgemein menschlich Verbindende über das Trennende stellte, für sie richtungweisend war und zugleich zu den wahrhaft innovativen und noch immer aktuellen Texten des kirchlichen Lehramtes *auch über den Atheismus* gehört, gehe ich kursorisch zunächst auf ihn ein (5.6.1.1), dann

549 *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* »*Gaudium et spes*«, Teil I/Kap. 1, besonders Art. 19: *Formen und Wurzeln des Atheismus*; Art. 20: *Der systematische Atheismus*; Art. 21: *Die Haltung der Kirche zum Atheismus*. – Die Überschriften sind im Originaltext enthalten. Die dt. Übersetzung folgt teils der älteren lat.-dt. Ausgabe des LThK<sup>2</sup>, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 3, 241–578 (von 1968), und teils der neueren in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1: P. HÜNERMANN/B.J. HILBERATH, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (von 2005), 614–621.

550 Der Titel *Constitutio pastoralis* qualifiziert absichtlich die Thematik der *Kirche in der heutigen Welt* hinsichtlich ihres Autoritätsanspruches als eine *constitutio dogmatica*, jedoch unter weitgehendem Verzicht auf dogmatisch fixierte Machtansprüche durch lehramtliche Verurteilungen. Hierzu vgl. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution*, 704–710.

551 PAUL VI., *Enzyklika »Ecclesiam suam«*, lat. zitiert nach Acta Apostolicae Sedis (=AAS), dt. Übersetzung nach: *Orbis catholicus*, Herderkorrespondenz.

552 Vgl. PAUL VI., AAS 610f., 113.

auf die Atheismuskussion in den Generaldebatten und schriftlichen Eingaben (5.6.2) sowie auf deren ausgearbeitetes Ergebnis in den Artikeln über Atheismus der Pastoralkonstitution (5.6.3). Nach einem Zwischenbericht über die kirchenamtliche Rezeption des Atheismusthemas nach dem Konzil (5.6.1.4) soll abschließend die Bedeutung der konziliären und nachkonziliären Befassung mit dem Atheismusthema für die philosophische Theologie gewürdigt werden (5.6.4).

### 5.6.1 *Zur Vorgeschichte der Konzilsdokumente über Atheismus*

#### 5.6.1.1 *Eine neue Sicht des Atheismus in der Enzyklika*

»*Ecclesiam suam*« von Papst Paul VI.

Die Enzyklika *Ecclesiam suam* hat die Grundausrichtung der vorangegangenen Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. weiter ausgeführt: Das zeitgenössische Bemühen der Kirche, dass Kirche und Welt (menschliche Gesellschaft) einander begegnen, kennen- und lieben lernen, wird als weltgeschichtliche Notwendigkeit bezeichnet.<sup>553</sup> Bloßes Konservieren der ihr anvertrauten Überlieferung kann nicht genügen, da Liebe sich im Gespräch verschenkt: »Die Kirche muß zu einem Dialog (*colloquium*) mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.« Das ist das spirituelle Anliegen des Konzils. Die Enzyklika, die man treffend ‚die Dialogenzyklika‘ nannte, will es wegweisend weiterführen und den Konzilsvätern zur Behandlung in Freiheit überlassen.<sup>554</sup> Dabei bezieht die Kirche alle Menschen als Gesprächspartner ein: »Niemand ist ihrem Herzen fremd. [...] Niemand ist ihr Feind, der es nicht selbst sein will.«<sup>555</sup> Die Haltung ausgrenzender Selbstbehauptung wird damit als unkirchlich erklärt.

*Drei konzentrische Kreise von Gesprächspartnern* der römisch-katholischen Kirche werden unterschieden: Den ersten Kreis bilden *alle Menschen*, darunter auch die Nichtglaubenden, den zweiten Kreis die *an Gott Glaubenden*, den dritten Kreis die getrennten *christlichen Brüder*. Dazu kommt noch der Dialog innerhalb der katholischen Kirche. Mit anderen Worten: In erster Linie sind wir miteinander als Menschen verbunden, zu denen die Menschlichkeit gehört, dann als religiöse Menschen, Angehörige bestimmter Religionen, dann als Christen verschiedener Konfessionen

553 A. a. O., 610: [...] *utrasque sibi occurrere, mutuo se cognoscere, inter se diligere* [...], dt. 567, Sp. 2.

554 Vgl. a. a. O., 639 f., dt. 577, Sp. 1.

555 A. a. O., 649, dt. 580, Sp. 1.

bzw. Denominationen und erst danach untereinander als römisch-katholische Katholiken. Also nicht in gewohnt umgekehrter Mentalität, mit der man von sich (vom Gruppen-Ich) als dem Zentrum ausgeht und über die Näher- und Nahestehenden zu den fernstehenden Atheisten gelangt, von denen man sich entrüstet distanziert. Den programmatischen Worten der Enzyklika folgte auch eine strukturelle Umsetzung durch die Errichtung entsprechender kurialer Dialog-Sekretariate: 1. für den Kreis der Nichtglaubenden, 2. für den Kreis der gläubigen Nicht-Christen und 3. für den der getrennten Christen.

Die Grenzen des ersten Kreises verlieren sich im nicht feststellbaren Horizont der Menschheit, der Menschenwelt: »Wir empfinden ihn [diesen ersten Kreis] als nichts Fremdartiges, denn alles Menschliche (*humanum*) geht uns ja an.«<sup>556</sup> In ihm finden sich auch die AtheistInnen (die Religionslosen bzw. die aus verschiedenen Gründen Gott Verneinenden). Sind die Adressaten der Enzyklika überhaupt »alle Menschen guten Willens«<sup>557</sup>, so können auch Nichtglaubende zu ihnen zählen, d. h. für sie gilt die Unschuldsvermutung. Der Atheismus selbst wird jedoch als wahrlich schwerwiegendste Erscheinung (*res profecto gravissima*) unserer Zeit bezeichnet.<sup>558</sup> Zwar wird ihm gegenüber die Kontinuität der kirchlichen Lehre gewahrt, die den Atheismus grundsätzlich und vehement ablehnt, doch verurteilt wird nur der politische Atheismus (a). Zugleich wird die Verurteilung des Atheismus neu und differenziert gesehen, da ja vor allem die Menschen in ihrer Menschlichkeit erblickt werden sollen: Es wird daher zwischen Atheismus und Atheisten unterschieden und zudem wird der Atheismus situativ-geschichtlich verstanden (b).

a) Die Ablehnung des Atheismus geht davon aus, »daß die theoretische Grundlage der Leugnung Gottes (*negatio Dei*) von Grund auf falsch ist, den letzten und unabdingbaren Forderungen des Denkens nicht entspricht, die Vernunftordnung der Welt ihrer wahren und fruchtbaren Grundlagen beraubt, in das menschliche Leben statt einer Lösung ein blindes Dogma einführt, das es [sc. das menschliche Dasein] erniedrigt und verkümmern läßt, und schließlich jedes soziale System, das auf ihm zu gründen vorgibt, an der Wurzel zerstört«<sup>559</sup>. Der Papst hält sich daher für verpflichtet, im Interesse der Wahrheit und des religiösen Lebens sowie um Christi und des Evangeliums willen sowie aus Liebe zu den Geschicken der Menschheit und ihrer Berufung zu einer fortschreitenden Kultur, die Gottleugnenden und die die Kirche unterdrückenden Fehldeutungen zu verurteilen (*opinionem commenta, reprobare*),

556 A. a. O., 650, dt. 580, Sp. 2.

557 A. a. O., 649, dt. 580, Sp. 1.

558 A. a. O., 651, dt. 580, Sp. 2.

559 A. a. O., 651, dt. 580, Sp. 2 bis 581, Sp. 1.

Systeme, »die oft identisch sind mit ökonomischen, sozialen und politischen Regierungsformen, unter ihnen besonders der atheistische Kommunismus«<sup>560</sup>.

b) In vorsichtig verhaltener und gewundener Diktion wird nun die vorangegangene Verurteilung des Atheismus sogar im Blick auf den politischen Atheismus schrittweise entschärft, um einen Dialog mit den Atheisten nahezulegen: »Man könnte sagen, daß ihre Verurteilung nicht so sehr von unserer Seite kommt, als vielmehr von den Systemen selbst und den Regimen, die sie verkörpern, der radikale Gegensatz der Ideen und die Unterdrückung auf uns zukommen. Unser Bedauern ist in Wirklichkeit eher Klage von Betroffenen als richterliches Urteil.« Unter solchen schwierigen Umständen wird ein Gespräch fast unmöglich, »obwohl wir keinen von vornherein ausschließen, der sich zu den genannten Systemen bekennt und diese Regierungsformen bejaht. Für den, der die Wahrheit liebt, ist die Diskussion (*disputatio*) immer möglich.«<sup>561</sup>

Die Enzyklika setzt voraus, dass ein Dialog nur mit Nichtdiskriminierten möglich ist. Die bisher ausgegrenzten Atheisten werden daher nicht für gesprächsunwürdig erklärt, es wird ihnen nicht strafrechtlich die kirchliche Exkommunikation angedroht, was ohnedies nur für Kirchenmitglieder einen Sinn ergäbe; sie werden auch nicht gesellschaftlich als ‚Exkommunizierte‘ gebrandmarkt, zu denen der Abbruch menschlicher Beziehungen naheliegend wäre. Es wird nämlich durchaus für möglich gehalten, dass auch Atheisten die Wahrheit lieben. Dennoch kann ein Dialog an der Unmoral der Dialogpartneren scheitern. Es gibt die gedemütigte Kirche des Schweigens, die nur durch ihre Leiden spricht. Hier hört der Dialog auf oder würde, wenn man ihn fortsetzen würde, (propagandistisch) missbraucht werden. Die Möglichkeit eigener Dialogunfähigkeit wird nicht angesprochen bzw. stillschweigend vorausgesetzt.

»Wie offen und entschieden aber auch Bekenntnis und Verteidigung der Religion und der von ihr verkündeten und vertretenen Werte (*bona animi humani*) sein müssen, so müssen wir doch aus seelsorglichen Erwägungen heraus in der Seele der modernen Atheisten (*in mente atheorum*) auch nach den Motiven ihrer Verirrung und ihrer Leugnung suchen. Sie erweisen sich uns als komplex und vielgestaltig; ihre Kenntnis wird uns im Urteil vorsichtig und ihre Widerlegung wirksamer machen. Es wird sich zeigen, daß sie bisweilen aus der Forderung nach einer höheren und reineren Vorstellung von Gott und Religion (*ordo rerum divinarum*) hervorgehen, als es die ist, die aus unzureichenden Ausdrucksformen der Sprache und des Kultes (*sermonis cultusque*)

<sup>560</sup> A. a. O., 651, dt. 581, Sp. 1.

<sup>561</sup> A. a. O., 651f., dt. 581, Sp. 1.

sich ergibt. Wir müssen diese Formen gründlich überdenken, damit sie möglichst klar und deutlich das Heilige (*sacra*), das sie ausdrücken sollen, wiedergeben.«<sup>562</sup>

Hier und im Folgenden wird auf das Programm zukünftiger kirchlicher Atheismusforschung eingegangen. Es wird die Unbekanntheit der Motivation zum Atheismus zugegeben und, soweit ich sehe, erstmals eine eigene Beteiligung am Entstehen des Atheismus durch die Religion verunklärnde und verschwommene Ausdrucksformen in Wort und Kult angedeutet, wobei vermieden wird, etwas deutlicher von einer Mitschuld der ChristInnen zu reden. Es dürfte aber kaum an eine nichtchristliche Gestalt der Verkündigung und des Gottesdienstes gedacht worden sein. Was übrigens den Kult betrifft, so hat diese Aussage der Enzyklika, soweit ich sehe, in der kirchlichen Atheismusforschung kaum Beachtung gefunden, war doch die sich ein Jahrtausend lang hinziehende Deformationsgeschichte der Liturgie (ihre Petrifizierung, ihre Klerikalisierung und Volksfremdheit allein durch die Barriere einer antiquierten Sprache, der an zwangsneurotisches Handeln erinnernde Ritualismus usw.) für die Entstehung von Atheismus motivationsträchtig.<sup>563</sup>

An bisherigen lehramtlichen Äußerungen gemessen, wird nun in der Enzyklika versucht, einen marxistischen Atheismus bzw. dialektischen Materialismus in einer bemerkenswert unpolemischen und entgegenkommenden Weise kritisch zu würdigen, insofern dort verstehbare und sogar anerkennenswerte Anliegen erblickt werden: »Wir sehen Atheisten befallen von unruhiger Angst, getrieben von Leidenschaft und utopischen, aber oft großmütigen Wünschen, erfüllt von einem Traum nach Gerechtigkeit und Fortschritt, der zu einer vergöttlichten idealen Gesellschaft führen soll, die aber doch nur Ersatz für das Absolute und das eine Notwendige ist, ein Ersatz, der das ununterdrückbare Bedürfnis nach dem göttlichen Anfang und Ziel verrät, dessen Transzendenz und Immanenz mit Geduld und Weisheit aufzuweisen Aufgabe unseres Lehramtes ist. Wir sehen Atheisten, wie sie bisweilen mit einem naiven Enthusiasmus sich unter strenger Berufung auf die menschliche Vernunft bemühen, eine wissenschaftliche Erklärung des Universums zu geben, ein Versuch, der um so mehr gerechtfertigt ist, je mehr er in logischen Gedankengängen gründet, die häufig denen unserer klassischen Schulphilosophie nicht unähnlich sind. Sie glauben, hiermit eine innere Berechtigung gefunden zu haben. Aber gegen ihren Willen durch die innere Kraft der Beweise genötigt, müßten sie doch schließlich zu einer neuen metaphysischen oder logischen Bejahung der Existenz Gottes gelangen.«<sup>564</sup>

562 A. a. O., 652, dt. 581, Sp. 1–2.

563 Zur liturgischen Praxis siehe oben 394.

564 PAUL VI., AAS 652 f., dt. 581, Sp. 2.

An ihrem Bemühen um die Wahrheit und deren angemessenere Entfaltung sollten wir uns hilfreich beteiligen: »Wäre es hier nicht an uns, diesem logischen Prozeß zu Hilfe zu kommen, so daß der politisch-wissenschaftliche Atheist zur Einsicht käme, dass er an einem bestimmten Punkt haltmachen und auf eine weitere, rein verstandesmäßige Erfassung des Universums verzichten müsse, und so zu jenem Begriff der objektiven Wirklichkeit des kosmischen Universums gelange, der in der Seele den Sinn für die Gegenwart Gottes weckt und über die Lippen die demütigen und schüchternen Worte eines beglückenden Gebetes kommen lässt?«<sup>565</sup>

Schließlich wird die eingeschlagene Linie verstärkt, da noch gesagt wird, dass es Atheisten gibt, die es deswegen sind, weil sie moralisch besonders hochstehend sind: »Wir treffen bisweilen aber auch Menschen an, die aus reinem Idealismus Atheisten sind, aus Empörung gegen Mittelmäßigkeit und Egoismus, die in so weiten Kreisen der heutigen Gesellschaft anzutreffen sind; sie verstehen es, Solidarität und menschliches Mitgefühl in der Form und Sprache auszudrücken, die sie unserem Evangelium entwenden. Werden Wir nicht imstande sein, sie zu den Quellen dieser sittlichen Werte (*bona moralia*), von denen sie reden, zurückzuführen – zu den Quellen, die ja die christlichen sind?«<sup>566</sup> Der selbstkritische Unterton der (wohl nicht nur rhetorischen) Frage ist kaum zu überhören. Atheisten gibt es auch wegen der verbreiteten Unmoral einer sich religiös gebärdenden, aber ihren Ursprüngen gegenüber entfremdeten Gesellschaft. Der Gedanke impliziert auch, dass es sich um die christlich gewordene Gesellschaft handelt, in der der Atheismus entstanden ist, und dass es heute um diese selber geht.

Zum Abschluss der Forderung nach einem Dialog mit den Nichtreligiösen und Atheisten kommt die Hoffnung zur Sprache, dass die festgefahrene Situation der Konfrontation von einander ausschließenden Lehren und Menschen aufgebrochen wird und es tatsächlich zu einem Dialog kommt: »Unser Vorgänger, *Papst Johannes XXIII.*, [...] schrieb in seiner Enzyklika *Pacem in terris*, daß die Lehren, die diesen Bewegungen zugrunde liegen, wenn sie einmal ausgearbeitet und festgelegt sind, immer die gleichen bleiben, daß aber die Bewegungen selbst sich entwickeln und tiefgreifend verändern müssen. Im Gedanken an diese Worte möchten Wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß sich eines Tages zwischen ihnen und der Kirche ein positiver Dialog (*colloquium*) anbahnen wird, der über Unser Bedauern und über Unsere notwendigen Klagen von jetzt hinausführt.«<sup>567</sup>

<sup>565</sup> A. a. O., 653, dt. 581, Sp. 2.

<sup>566</sup> Ebd.

<sup>567</sup> A. a. O., 653 f., dt. 581, Sp. 2.



Rückblickend kann von der ganzen Enzyklika gesagt werden, dass Hochschätzung für die Atheisten und Anerkennung partnerschaftlicher Gesprächswürdigkeit, getragen vom Bewusstsein gemeinsamer Menschlichkeit, aus ihr spricht: »Wo immer ein Mensch auf der Suche ist, sich selbst und die Welt zu verstehen, können wir mit ihm gehen.«<sup>568</sup>

### 5.6.1.2 *Das Atheismusthema in den Generaldebatten und schriftlichen Eingaben*

Im Oktober 1964 wurde der Vorläufer des ersten Kapitels der Pastoralkonstitution zur Diskussion vorgelegt. Er enthielt noch keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus. In der Generaldebatte und den zahlreichen schriftlichen Eingaben zur Weiterbearbeitung des Dokuments dominierte bei den Konzilsvätern das in der konziliären Auseinandersetzung von *Kirche und Welt* längst schwellende Atheismus-Thema. Offensichtlich hatte die vorangegangene Enzyklika *Ecclesiam suam* dazu wesentlich beigetragen.<sup>569</sup> Auch in den Debatten und schriftlichen Eingaben zum Vorwort und zu den weiteren Kapiteln der Vorlage sowie zum auf das hin neu bearbeiteten Folgedokument kam das Atheismus-Thema in Hinblick auf seinen Zusammenhang mit Dialog, Würde der menschlichen Person, Solidarität, Frieden, Kultur, Wissenschaft und Glaube, Ökonomie und sozialem Leben (Armut), Ehe und Familie u. a. immer wieder zur Sprache.<sup>570</sup>

Unter den ersten Rednern, die das Thema aufgriffen und es, wie sich der Konzilstheologe Prof. *Josef Ratzinger* erinnerte, sofort auf eine beträchtliche Höhe führten, war Kardinal *Henríquez Silva* von Santiago (Chile). Er betonte, dass es mit einer bloßen Verdammung des Atheismus nicht getan sei, »die Kirche muß versuchen, den Atheismus zu verstehen und zu entdecken, welche Wahrheit dem Irrtum zugrunde liegt«. Er verwies weiter auf den *humanistischen* Charakter des modernen Atheismus, dem mit einer bloßen Verurteilung nicht zu begegnen sei, sondern nur christlich geantwortet werden könne mit Christus, dem *neuen Menschen*. Die wahre christliche Anthropologie liege im Geheimnis Christi, »das nicht nur die Epiphanie

568 A. a. O., 650, dt. 580, Sp. 2.

569 Zum Folgenden vgl. u. a. J. RATZINGER, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: Kommentar zur pastoralen Konstitution*, besonders 336–341; J. C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 3: *Die Konzilsdebatte über den Atheismus (Texte, Kommentare)*, 574–615. E. MAYERHOFER, *Kirche im Dialog. Kardinal Dr. Franz König und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*, 55–59. Die Sicht einzelner Konzilsteilnehmer bzw. an den Textfassungen Beteiligten verlangt nach einer sorgfältigen, weitgehend die Literatur auswertenden Einschätzung aus größerem Abstand, wie sie nun seit 1997 in der Monographie von J. L. MACNEIL, *A Study of Gaudium et spes* 19–22, vorliegt.

570 Dazu ausführlich die einschlägige Arbeit von J. L. MACNEIL, a. a. O., Erster Teil, 9–127.

Gottes, sondern auch die Epiphanie der Fülle des Menschen ist«. Und dies im Blick auf eine im Paschamysterium zentrierte Christologie und eine personalistisch (in der Christologie) zentrierte Eschatologie, was der Zukunftsbezogenheit des Menschen von heute entspricht. Damit war der Ort für eine »Mäeutik des Gottesglaubens« (*J. Ratzinger*) unserer Zeit bestimmt und die spirituelle Grundrichtung des Weges für den neu zu schaffenden Konzilstext vorgezeichnet: *Atheismus als Frage nach dem Menschen und der wahre Mensch von Gott her und auf ihn hin als Antwort auf diese Frage*.

Am folgenden Tag wurde das Atheismusthema von einer Reihe weiterer Redner aufgenommen. Kardinal *Léon-Joseph Suenens* von Brüssel wandte sich im Gegensatz zu *Silva* zwar zunächst gegen die militanten Formen des heutigen Atheismus, forderte aber gleichfalls ein Ernstnehmen des Phänomens anstelle bloßer Verurteilung und stellte den in den Text eingegangenen Gedanken heraus, dass durch den Dialog zu hoffen sei, viele Menschen werden »das wahre Antlitz Gottes suchen und finden, das sich möglicherweise hinter den Zerrbildern verbirgt, welche sie ablehnen«. Der Gedanke impliziert die Kritikwürdigkeit gewisser philosophischer und christlicher Gottesvorstellungen. Eine sich an Kardinal *Suenens* anschließende schriftliche Eingabe von Kardinal *Lorenz Jäger* von Paderborn weist auf ein falsches Gottesbild hin, insofern in der Gotteslehre und Verkündigung der Kirche die Transzendenz Gottes als Primärursache in ihrer Vereinbarkeit mit der Reihe der relativ autonomen Sekundärursachen nicht genügend herausgestellt wird, d. h. auch, dass Gott als deren Schöpfer und Erhalter nicht in sie eingeht bzw. eingreift. Dem entspricht der Hinweis von Bischof *Josef Schoiswohl* von Graz, dass der Dialog an der Erfahrung des modernen Menschen, Schöpfer und Herr seiner Welt zu sein, anzuknüpfen habe, um ihn zur Erkenntnis der letzten Quelle menschlicher Würde zu bringen.

In der Folge der zahlreichen Wortmeldungen und schriftlichen Interventionen kam es zu einer Konfrontation widersprüchlicher Ansichten. Die eine Gruppe forderte eine mehr oder weniger scharfe Verurteilung des Atheismus, besonders des Kommunismus, und weiter: als Adressat der Atheismuspassage des Konzilsdokuments sollten nur die unter Kommunisten lebenden ChristInnen gestärkt werden. Auch hielt man einen Dialog mit AtheistInnen für aussichtslos und unmöglich. *Paul Yü Pin*, der ins Exil verbannte Erzbischof von Nanking, ersuchte im Namen von siebenzig Konzilsvätern um ein Kapitel, das vom atheistischen Kommunismus als »Gipfel aller Häresien« handeln sollte. Damit wollte man den Erwartungen all der Menschen entgegenkommen, die »unter dem Joch des Kommunismus stöhnen und zu Unrecht unaussprechliches Leid ertragen müssen«.

Dieser Gruppe stand auf der anderen Seite die von Kardinal *Silva* eröffnete Linie des Verstehens der Wurzeln und Anlässe des Atheismus sowie der Annäherung und

Einladung zum Dialog gegenüber. Sie fand im Madrider Weihbischof *José Guerra Campos* einen herausragend sachkundigen Redner, der im Rahmen seines niveauvollen Diskussionsbeitrages die faktische Verbindung von Atheismus und Marxismus zunächst differenziert erblickte: religiös indifferent, politisch-militant und für einige sogar mit Religiosität und christlichem Glauben vereinbar. Er versuchte die Väter von der Notwendigkeit zu überzeugen, den marxistischen Atheismus nicht bloß zurückzuweisen, sondern von innen her zu verstehen und auch seine guten und legitimen, wenn auch unangemessenen Bestrebungen anzuerkennen. Er bot so wertvolle Anregungen für eine nicht-polemische und nicht-apologetische Auseinandersetzung mit ihm: »Wege für ein künftiges Gespräch« aufgrund einer Verwandtschaft mit unserer eigenen realitätszugewandeten Denkschulung. Für die Kommunisten vollendet sich der Mensch ökonomisch und sozial durch Arbeit in der Welt für die Zukunft. Diese nimmt die vorausgegangenen Entwicklungsstufen in sich auf, übertrifft und vollendet sie. Die volle, freiwillige Anerkennung der Verhältnisse (der Realität) und Verwirklichung der realen Möglichkeiten besagt mitmenschliche Kommunikation und Befreiung von Selbstentfremdungen. Doch ist das ‚irdische Paradies‘ der Marxisten als Ideal nicht nur praktisch anfeuernde Utopie, sondern enthält die Erfüllung der *subjektiven* Wünsche der Religion, die nach dem Marxismus als realisierbar anerkannt werden. Aber nach der beschränkten Erfahrung der Marxisten verschließen sich die Gläubigen den heutigen, konkreten Möglichkeiten, eine bessere Welt zu schaffen und übertragen sie nur auf das Jenseits. So sehen die Marxisten noch nicht, dass gerade die ihnen eigene eschatologische Vision »die Umwandlung der heutigen sozialen und kosmischen Wirklichkeit nach dem Bilde Christi, dessen irdischer Leib aus dem Grabe hervorging«, enthält und die (uns hier bewegende) Kraft des Auferstandenen keine Selbstentfremdung darstellt.<sup>571</sup> Dieser den Dialog vorschlagenden Richtung schloss sich auch Kardinal *Bernard Jan Alfrink*, Erzbischof von Utrecht, an, dem es um die rechte Begegnung mit den wahrheitssuchenden »Atheisten guten Willens« ging.<sup>572</sup>

Auch die Fixierung auf den marxistischen Atheismus wurde durch Hinweise auf andere Atheismen gelockert: u. a. Kapitalismus, Naturalismus, Laizismus, Idealismus, Existentialismus, Hedonismus, Freudianismus. In einer der schriftlichen Eingaben sprach Bischof *John E. Taylor* von Stockholm von ehemals christlichen, nun

571 Vgl. dazu auch die Würdigung dieser Rede durch J.L. MACNEIL, a. a. O., 74f., 77, 79 ff.: Die Notwendigkeit einer ständigen Reform der Kirche, die keinen Anlass gibt, Religion für eine Selbstentfremdung zu halten.

572 Beide Texte dt. in: J.C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, 576–583.

aber säkularisierten Ländern mit zahlreichen religionslosen, aber redlichen Männern und Frauen guten Willens, die eine bestimmte Moral besitzen und für eine gesunde christliche Lehre und natürliche Ethik aufgeschlossen seien.

Aufgrund der Fülle von Anregungen wurde nun überhaupt erst ein eigener Atheismustextteil entworfen, dessen Grundgerüst und -richtung im Endtext beibehalten wurden. Zu diesem kam es im September 1965 noch einmal zu einer der lebhaftesten Debatten des Konzils über das Problem des Atheismus, nicht nur als ein Problem unter anderen, sondern als »the very basic problem« des ganzen Dokuments, besonders in Verbindung mit seiner Zielsetzung.<sup>573</sup> Die beiden Richtungen, die sich im Vorjahr abgezeichnet hatten, die militante Minderheit und die dialogische Mehrheit, standen einander nun noch schärfer und eindringlicher gegenüber.

Auf der einen Seite beschwor eine Reihe von Rednern hartnäckig, den Atheismus als Einbruch des Bösen in unsere Welt zu verurteilen.<sup>574</sup> Um diese Redner besser zu verstehen, ist zu bedenken, dass nicht wenige von ihnen wegen ihres Glaubens Hausarrest oder Haft erduldet hatten, oder dass Angehörige bzw. ihnen Nahestehende ermordet worden waren. In fast einem Drittel der Welt herrschte damals der Kommunismus als politischer Atheismus. Die Einladung zum Dialog mit den Tätern musste ihnen wie eine Ermunterung zur Kollaboration erscheinen (dementsprechend auch die Einladenden als ‚Komplizen‘ der Kollaborateure!?). Der tschechoslowakische Bischof *Pavel M. Hnilica* erblickte beispielsweise im herrschenden Atheismus das »corpus [...] pseudomysticum satanae« im Gegensatz zum mystischen Leib Christi. Der im Exil (USA) lebende Ruthene *Nicholas Elko* beschimpfte den dialektischen Materialismus sogar als die »Pest der heutigen Gesellschaft«, als eine »Armada des Antichristen« und den wahren »apokalyptischen Drachen«, der heute in unsere Welt eingedrungen ist. Ihm könne man doch nicht anders als durch eine feierliche Verurteilung (*condemnatio*) entgegentreten.

Bemerkenswert war auch der gleichfalls militante Aufruf des Jesuitengenerals *Pedro Arrupe*, der gegen das »Gift des Atheismus«, dieses »Geheimnis der Bosheit«, das nicht nur in den Geist der Gläubigen, sondern auch den der Ordensleute und Priester eingedrungen sei, ein »radikales Heilmittel« zu erstellen forderte, und zwar in Gestalt einer neu zu schaffenden christlichen Gesellschaft, welche in die Strukturen der Welt eindringt – eine durch den Papst zentral zu steuernde neue Strategie im Kampf gegen Marxismus und Atheismus. Die Rede wird bei *Hampe* als

573 J.L. MACNEIL, *A Study of Gaudium et spes*, 201.

574 Dies wurde schon oben unter den »Deutungskategorien des Atheismus« andiskutiert.

neue Spielart des alten Integralismus<sup>575</sup> gekennzeichnet und löste bei etlichen Bischöfen, Journalisten und zahlreichen Beobachtern eine erhebliche Unzufriedenheit aus.<sup>576</sup>

Auf der anderen Seite kristallisierte sich in zahlreichen Reden und schriftlichen Interventionen ein Konsens heraus: Um das Evangelium zu verkünden, bedarf es der Kommunikation mit den weltweit verbreiteten AtheistInnen, die einem in einer Vielfalt von miteinander keineswegs kompatiblen Formen des Atheismus auf theoretischer Ebene und praktizierend begegnen. Um sie in ihrem Anliegen und Wesen zu verstehen und richtig zu beurteilen, ist ihnen vor allem zuzuhören. Dabei entdeckt man theoretisch und praktisch eine nicht unwesentliche Verantwortlichkeit der Kirche sowohl an der Entstehung als auch an der Verbreitung der Atheismen und atheistischen Einstellungen. Die Antwort auf den Atheismus kann daher nur einerseits die Erneuerung der Kirche in allen ihren Bereichen, vor allem in der Menschlichkeit des Menschen, und andererseits die dialogische Öffnung sein.

Herausragend unter den Rednern waren die Kardinäle *Franz König*, *Franjo Šeper*, Erzbischof von Zagreb, sowie der melkitische Patriarch *Maximos IV. Saigh*.<sup>577</sup> Ihnen ging es um ein tieferes Verständnis des gegenwärtigen Atheismus. *Šeper* stellte nachdrücklich die Mitschuld der Christen an der Verbreitung des Atheismus und die Notwendigkeit einer neuen Haltung der Christen heraus: »Verkünden wir unmißverständlich, daß der starre Konservatismus und Immobilismus, den viele Menschen mit der katholischen Kirche immer aufs neue verbinden, mit dem wahren Geist des Evangeliums unvereinbar ist.« Kardinal *König* ging in Hinblick auf das rechte Verständnis des Atheismus vor allem auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Atheismus in der europäischen Christenheit ein.<sup>578</sup> *Maximos* rief zu einer eindringlichen Gewissenserforschung der Kirche auf: »Manche haben gefordert, das Schema müsse die Sünde der Welt herausstellen. Aber die große, die enorme Sünde der Welt, die Jesus im Evangelium unablässig geißelt, ist der Egoismus und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Manche verlangten, der Text müsse vor allem von der Notwendigkeit sprechen, das Kreuz zu tragen. [...] Aber wer trägt denn in Wahrheit mehr das Kreuz als die arbeitenden, armen Massen, die sich mü-

575 Zum Begriff des Integralismus siehe unten die Anm. 625.

576 J. C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, 575. Übrigens erteilte Papst PAUL VI. schon im Mai 1965 den Jesuiten den Auftrag, sich dem wachsenden Atheismus entgegenzustellen; vgl. dazu G. HAEFFNER, *Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus*.

577 In dieselbe Richtung gehen auch die schriftlichen Interventionen des polnischen Bischofs MICHAŁ KLEPACZ von Łódź vgl. auch J. L. MACNEIL, *A Study of Gaudium et spes* 19–22, 174 f., 191 f.

578 F. KÖNIG (1968), *Worte zur Zeit*, 83 ff.; vgl. auch E. MAYERHOFER, *Kirche im Dialog*, 60 f. Siehe auch oben 2. Hauptteil, Kap. 1, 4.

hen, aus ihrem Geschick durch Arbeit, Solidarität und Sozialisation selbst herauszukommen? [...] Ist es nicht der Egoismus gewisser Christen, der zum großen Teil den Atheismus der Massen ausgelöst hat und auslöst? Haben wir also den Mut, die moralischen Werte der Solidarität, der Brüderlichkeit, der Sozialisation zu ihren Wurzeln zurückzuführen, die christlich sind. Zeigen wir, daß der wahre Sozialismus das Christentum ist, wenn es integral gelebt wird in der gerechten Verteilung der Güter und in der fundamentalen Gleichheit aller [...]. Wenn wir das Evangelium integral gelebt und gepredigt hätten, hätten wir der Welt den atheistischen Kommunismus erspart. Senden wir doch der Welt der Arbeit statt einer banalen Verdammung, die man längst kennt, immer mehr Priester und Laien, das Leben der Mühsal und der sozialen Anstrengung der Menschen unserer Zeit zu teilen.«<sup>579</sup>

Nach Einarbeitung der Abänderungs- und Ergänzungsvorschläge und Diskussion des neuen Textes wurde dann zusammen mit dem damals bereits bestehenden vatikanischen Sekretariat für den Dialog mit den Nichtglaubenden unter maßgebender Beteiligung von dessen Präsidenten Kardinal *Franz König* und der Experten der neue Text erarbeitet, der in endgültiger Form, zusammen mit dem Gesamtdokument von *Gaudium et Spes*, bei 2391 Teilnehmern mit 2309 Ja-Stimmen verabschiedet wurde.

### 5.6.2 Das endgültige Atheismuskonstitutivdokument der Pastoralkonstitution<sup>580</sup>

Die *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt unserer Zeit* wendet sich laut Artikel 2 des Vorworts nicht nur an diejenigen, die »Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie das Konzil Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht« – fokussiert auf die Fragen »Was denkt die Kirche vom Menschen?«<sup>581</sup> und »Was ist aber der Mensch?«.<sup>582</sup> Das erste Kapitel handelt von der Würde des Menschen (*Dignitas humana*). Sein herausragendes Wesen besteht im Gerufensein zur *Communio* und zum Dialog (*colloquium*) in Liebe mit Gott. In diesem Kontext sind nun die Ersten, die angesprochen werden, jene Zeitgenossen, welche die »Verbindung mit Gott gar nicht [erfassen] oder ausdrücklich verwerfen«.<sup>583</sup> So gesehen zählt ihr Athe-

579 Übersetzung nach J. RATZINGER (1968), *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Sp. 338.

580 Zu Text und Kommentaren der *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* »*Gaudium et spes*« siehe oben die Anm. 549 f.

581 *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Vorwort zum I. Hauptteil, Art 11.

582 A. a. O., I. Kap., Art. 12.

583 A. a. O., Art. 19–22.

ismus zu den schwerwiegendsten und belastendsten Gegebenheiten (*gravissima*) unserer Zeit. Gefordert wird daher, den Atheismus (statt einer vorschnellen Beschuldigung und blinden Verdammung) einer sorgfältigeren Untersuchung bzw. Befragung (*examen*) zu unterziehen. Damit wird der erste Abschnitt des *Artikels* 19 eingeleitet, der für das Wesen des Atheismus das Verständnis erwecken soll; er trägt die Überschrift »*Formen und Wurzeln des Atheismus*«.

Der *zweite Abschnitt* (Absätze 2–4) bricht das monolithische Feindbild auf und regt eine Untersuchung unter Hinweis auf die beachtliche Diversität (*valde diversa*) der mit Atheismus bezeichneten Phänomene an. Diese werden aufgezählt, wobei es naheliegt, bei der Interpretation des Abschnitts Typen des theoretischen Atheismus und Motive bzw. Grundhaltungen zu unterscheiden: *Typen*, wie ausdrückliche (kategoriale) Leugnung Gottes im Unterschied zu einem agnostischen Atheismus, positivistischer Szientismus, Relativismus, ohne Möglichkeit absoluter Wahrheitserkenntnis, und *Motive*, wie ein exklusives Interesse am Menschen (humanistischer, postulatorischer Atheismus), die berechnete (sic!) Ablehnung einer Vorstellung (*figmentum*) von Gott, der so nicht der Gott des Evangeliums ist, das Ausbleiben der religiösen Unruheerfahrung, der Protest gegen das Übel, die Verabsolutierung menschlicher Güter, die Verdeckung des Zugangs zu Gott durch »irdische Dinge« als Zivilisationserscheinung.

Der *dritte Abschnitt* (Absatz 5) befasst sich mit der *Ätiologie des Atheismus*; er beantwortet unter Berücksichtigung der Diversität der Ursachen (*ex diversis causis*) die Frage, wer und was am Atheismus die Schuld trage. Zunächst wird auf zwei grundverschiedene Weisen des Verschuldens von Atheismus hingewiesen:

1. Zuerst wird die persönliche Schuldhaftigkeit (*culpa*) genannt, mit der jemand sich absichtlich im Herzen von Gott fernhält und dem Spruch des Gewissens nicht folgt. Damit wird selbstverständlich der oben terminologisch gefasste praktisch-existenzielle bzw. moralische Atheismus keineswegs verharmlost oder gar geleugnet oder werden, wie wir später hören, atheistische Lehren und Aktionen unbeantwortet gutgeheißen. Es musste auch nicht ausdrücklich gesagt werden, dass, wenn es um den Spruch des Gewissens geht, ein praktisch-existenzieller Atheismus nicht von vornherein einem verbalen AtheistInnen zu unterstellen wäre, da ja selbst an Gott Glaubende von sich aus wissen, dass ein Unglaube im Sinne eines Atheismus des Herzens auch mit verbaler Rechtgläubigkeit einhergehen könne. Mindestens tragen, und das wird hinzugefügt, »auch die Glaubenden selbst oft eine gewisse Verantwortung«, was impliziert, dass sie wie die Nichtglaubenden nicht immer frei von solcher Schuld sind.

2. Mit der »gewissen Verantwortlichkeit der Gläubigen« ist eine selbstkritische Wendung angesprochen. Sie ist es, die für ein kirchliches Dokument im Rang bisheriger Konzilsaussagen über Atheismus ungewöhnlich erscheint. Sie deutet nicht nur eine moralische Mitverantwortlichkeit der Gläubigen am Atheismus an, sondern rückt dazu noch geschichtliche Entstehungsursachen (*ex diversis causis*) in das Blickfeld – *causa* besagt Ursache, aber auch Anlass, Schuld, nicht notwendig immer moralische Schuld, sondern hier das, was historisch am Entstehen von etwas schuld ist, was Anlass gibt: das historisch Verschuldende ohne *moralische* Aburteilung. Diese Mitverantwortlichkeit am Entstehen des Atheismus wird im dann durch einen mit »denn« (*enim*) eingeleiteten Kausalsatz begründet, der Folgendes hervorhebt:

1. Aus einer umfassenden (geschichtlichen) Sicht stellt sich der Atheismus nicht als ‚originäres‘ Phänomen dar, entsteht er doch aus unterschiedlichen Ursachen, »zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Gebieten insbesondere gegen die christliche Religion, zählt«. Der Atheismus als *kritische Reaktion* (provozierte Antwort, Entgegensetzung) ist also nicht von vornherein ein gegenüber dem christlichen Glauben entstandener Auswuchs der Bosheit. Insofern der ‚A-Theismus‘ eine ablehnende Stellungnahme gegenüber dem Theismus enthält, erscheint er ‚re-aktiv‘ von diesem abhängig zu sein. Über die Art der Abhängigkeit, die eine vielfache sein kann (psychologische, soziologische, sachlich-kritische, moralische u. Ä.), wird nichts näher ausgesagt. Es wird weder behauptet, dass der Atheismus (genauer: das Denken der sich als Atheisten Deklarierenden) sich *nur* in der kritischen Negation erschöpfte, noch wird bestritten, dass er eine über die kritische Reaktion hinausgehende durchaus *eigenständige* Artikulation positiver und innovativer Anliegen darstellen kann.<sup>584</sup> Solche Anliegen könnten ihn für ein christliches Denken bedeutsam erscheinen lassen, wie zum Beispiel die Leibthematik oder die Ich-Du-Beziehung bei *Ludwig Feuerbach*.

2. Der Atheismus wird als *Reaktion* interpretiert. Eine Reaktion ist ja eine Art Entgegnung oder Antwort. Nicht jede Antwort ist eine Reaktion. Eine Reaktion ist eine sich provoziert erfahrende Entgegnung, die eine gewisse Unmittelbarkeit besitzt, insofern sie vom Provokateur (meist verdeckt) abhängig und darin unfrei ist. Eine Reaktion kann aber auch auf eine andere Weise unmittelbar sein, weil sie eine *emotionale* Seite hat und so eine *emotionale* Reaktion ist. Ihr eignet dann, dass sie unmittelbar erschließt, wie einem ist, wie es einem geht. Der positive Atheismus der

<sup>584</sup> Die ältere Übersetzung »nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung« ist daher nach dem Originaltext, wo nur *non est quid originarium* steht, zu korrigieren.



AtheistInnen ist wohl als emotionale Reaktion ohne die Humanität entwürdigende Enttäuschungen von Erwartungen, ohne Kränkungen in Abhängigkeiten oder Anhänglichkeiten u. a. m. gar nicht verständlich. Obwohl diese emotionale Reaktivität besteht, die besondere Beachtung verdient, wird der Atheismus eine *kritische* Reaktion genannt. Wie ist das zu verstehen?

a) Kritik wurde innerkirchlich manchmal als ungute, ungerechte Bemängelung tabuisiert. Das würde dann so aussehen: Der Atheist bemängelt die Religion. Er ist einfach dagegen, weil er nicht dafür sein will. Seine Kritik, die als zynisch, herabsetzend und zersetzend empfunden wird, kann nur als illegitim angesehen werden und wäre hier zurückzuweisen. Wer nur dagegen ist, hat gar nichts Eigenständiges und Haltbares zu sagen, er ist nur der lästige Kritiker, dem nichts recht ist. – Das ist offensichtlich nicht gemeint, da ja die Kritik eindringlich auf tatsächlich bestehende Mängel der Gläubigen zurückgeführt wird, sie ist kein unbesonnenes Agieren, keine bloß emotional gesteuerte Reaktion.

b) Versteht man unter Kritik nicht eine grundlose Bemängelung, sondern, in Ausübung der Befähigung zur Unterscheidung, die näher zu prüfende Beanstandung sowie bei Einsicht in die Zusammenhänge darüber hinaus das Auszeichnen und Hervorheben des Wesentlichen, dann kann eine kritische Reaktion zwar über das Ziel schießen, aber sie ist nicht von vornherein etwas völlig Unberechtigtes, vielmehr liegt in ihr etwas Wahres, verstehbar Vernünftiges, Berechtigtes. Eine kritische Reaktion auf bestehende Mängel misst somit das Faktische an Maßstäben des Real- und Idealmöglichen, an (zumeist berechtigten) Erwartungen des Guten und an bejahbaren Anliegen. Die Konzilsväter erblickten also im modernen Atheismus nicht einfach etwas ihnen völlig Fremdes, nicht nichts als eine in jeder Hinsicht unberechtigte ‚Antithese‘, bloß eine antimetaphysische, explizite Bestreitung des Daseins Gottes oder eines Göttlichen, sondern eine *Reaktion* auf solches, das einem bekannt sein müsste, da es die Gegenwirkung erst hervorgerufen hat. Darüber hinaus lässt sich leicht sehen, dass sich eine solche kritische Reaktion nicht in reaktiver *Abhängigkeit* erschöpft, vielmehr liegt der Reaktion eine Kritik zugrunde. Eine solche impliziert jedoch Kriterien, Maßstäbe. Die kritische Reaktion ist daher ohne ein eigenständiges, positives Daseinsverständnis der Kritiker, das ernst zu nehmen ist, gar nicht möglich.

Wird der Atheismus als kritische Antwort verstanden, da zu seinen Ursachen (oder besser: Anlässen) bestehende Mängel der Religion gehören, dann wird der Kritik offenkundig eine beachtliche Berechtigung zugesprochen: Sie fällt nicht auf den Kritiker zurück, sondern wird für den Kritisierten zur Selbstkritik wichtig. Eine

für atheistische Religionskritiken aufgeschlossene und zugleich selbstkritische Haltung wäre die dem Kritiker gegenüber entsprechende Antwort.

3. Der weltweit verbreitete Atheismus hat verschiedene Ursachen. Unter ihnen wird eine der *causae* nachdrücklich betont, nämlich »die kritische Reaktion gegen die Religionen«. Man beachte hier die historisch zurückhaltende und vieles offenlassende Erklärung. Die Religionen, die insgesamt vielfach kritikwürdig erscheinen, waren damals schon weltweit Gegenstand atheistischer Fremdkritik. In einigen Regionen der Welt ist der Atheismus eine »kritische Reaktion [...] vor allem gegen die christliche Religion«. Das ist eine Faktenbeschreibung, welche auf die historischen Vorüberlegungen (die Reflexionen zur europäischen Entstehungsgeschichte des modernen Atheismus) nicht eingeht.

Die Behauptung, atheistische Kritik sei eine Antwort auf den mangelhaften Zustand, in dem sich die Religionen, *insbesondere* die christliche Religion, befinden, gewinnt an Gewicht, wenn man bedenkt, dass historisch gesehen die Wurzeln des radikalen theoretischen Atheismus ausschließlich in west- und mitteleuropäischen Ländern liegen, zu deren nationaler bzw. politischer Identität das Christentum dem Anschein nach gehört hat. Als Entstehungsbereich kommt also weder der kulturelle Raum der Ostkirchen noch der außerchristlicher Religionen in Frage. Darauf hat Kardinal *Franz König* als Konzilsredner lapidar aufmerksam gemacht: »Die Wurzeln des Atheismus liegen anscheinend in der sogenannten westlichen Welt. In Indien oder in anderen Teilen Asiens und Afrikas finden sie sich nicht.«<sup>585</sup>

Wurde noch in der vergessenen Vorrede zum Ersten Vatikanischen Konzil ein linearer ideengeschichtlicher Zusammenhang zwischen konfessionellen Abspaltungen und dem Atheismus behauptet und so die Schuld an dieser verhängnisvollen Entwicklung nichtkatholischen Konfessionen einseitig aufgebürdet,<sup>586</sup> so bekennt sich nun die römisch-katholische Kirche als eine Repräsentantin der christlichen Religion schuldig bzw. mitschuldig, wobei zum Verständnis des Textes nochmals die Rede von Kardinal *König* angeführt sei, der unter den »Wurzeln des Atheismus« auch die konfessionellen Spaltungen (beginnend mit »der Spaltung der östlichen und westlichen Kirche«) hervorgehoben hat.<sup>587</sup>

4. Das Verschulden, das christlicherseits Anlass zur atheistischen Reaktion gab, wird abschließend mit aller Deutlichkeit dreifach herausgestellt: Die christlichen

585 F. KÖNIG (1968), *Worte zur Zeit*, 84.

586 Vgl. die bei H.J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, 43, abgedruckte Rede sowie J. FIGL (2000), *Der Atheismus: Über die lebramtliche Verurteilung des Atheismus durch das Vaticanum I*. Siehe oben 3.1.1.

587 F. KÖNIG (1968), *Worte zur Zeit*, 84.

Gläubigen haben an der Entstehung der atheistischen Reaktion einen keineswegs »geringen Anteil«, da sie doch erstens »durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung«, zweitens »durch trügerische Darstellung der Lehre« und drittens »auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das echte Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren«.

Hervorgehoben sei hier nur das Sichdarstellen der christlichen Religion in einer »trügerischen« Lehre. Diese neuere Übersetzung (für *falax doctrina*) erscheint mir nicht übertrieben. Berücksichtigt man das ganze Bedeutungsspektrum von *falax*, so handelt es sich um eine Glaubensunterweisung, die *missverständlich, täuschend, entstellend-verstellend, verfälschend*, ja so *irreführend* ist, dass sie am verstellenden Verbergen und Verhüllen (*velare*) von Gottes echtem Antlitz »keinen geringen Anteil« hat, vielleicht wird man sogar sagen müssen: einen reziproken Anteil hat.

Gehört die geschichtliche Mitschuld der ChristInnen zu den Gründen, welche die atheistische Antwort hervorrufen, und werden diese offenkundig für derart schwerwiegend und wirksam gehalten, dann müsste sich innerkirchlich das Verhältnis zum Atheismus (1) und zu den AtheistInnen (2) wandeln: 1. Die atheistische Kritik müsste ernst genommen, d. h. selbstkritisch, immer wieder lernend, geprüft werden. 2. Die bisher gewohnte Diskriminierung des Atheisten und der Atheistin müsste fallen gelassen werden. Wir werden besonders im Art. 21 über die Haltung der Kirche zum Atheismus sehen, inwieweit der Text solche Konsequenzen zieht, wodurch die bisherige Deutung noch indirekt bestätigt wird.

Der *Artikel 20* (»*Der systematische Atheismus*«) geht nun umgekehrt fremdkritisch auf den Atheismus ein, insofern er sich *systematisch* präsentiert, und hebt aus der Skizzierung der verschiedenen Phänomene des Atheismus im Art. 19 ohne Namensnennung zwei Gestalten des Atheismus hervor, offensichtlich den postulato-risch-humanistischen Atheismus und den marxistischen politischen Atheismus. Der überwiegend in der westlichen Welt verbreitete humanistische Atheismus und der überwiegend in der östlichen Welt verbreitete Atheismus, der mit dem Kommunismus verbunden ist, werden nebeneinandergestellt, um ein Ungleichgewicht zu vermeiden. Bei der kritischen Widerlegung wurden immerhin die Motive (Autoniewunsch, Abneigung gegen Abhängigkeit und Emanzipation) gewürdigt. Indifferenter und negativer Atheismus kamen noch nicht in Sicht.

Viele Väter wollten hier den Kommunismus bzw. Marxismus genannt und seine Verurteilung ausgesprochen wissen. Dagegen erklärte die Kommission, der Kommunismus umfasse überdies auch politische und ökonomische Konzeptionen, die hier gar nicht zur Debatte stünden. Marxismus wiederum sei ein philosophisches System, das einer weitläufigen Auslegung bedürfe, daher sei der Verzicht auf dessen

Nennung besser. Man verschob das die Gemüter erregende Problem auf den folgenden Artikel 21.

Der längere *Artikel 21* über »*die Haltung der Kirche zum Atheismus*«, den ich hier nur cursorisch zur Sprache bringe, geht im ersten Absatz auf die Forderungen nach einer Verurteilung durch eine nur bescheidene Konzession ein, die jedoch im zweiten Absatz durch die ausdrücklich erklärte Bereitschaft zum Dialog wieder relativiert wird. Nach der offiziellen Übersetzung heißt es im ersten Absatz: »Die Kirche kann [...] nicht aufhören [...], jene verderblichen Lehren und Maßnahmen (*doctrinas actionesque*) [...] mit aller Festigkeit zu verwerfen (*reprobet*), wie sie diese auch bisher verworfen hat (*reprobavit*).« Die atheistische Theorie und Praxis wird hier nicht heftig verurteilt, verdammt oder gar mit Kirchenbann belegt, sondern nur ‚reprobiert‘, was ein bloßes Zurückweisen, Missbilligen, aber auch Verwerfen meinen kann – zudem wurde das Zurückgewiesene nur umschrieben; der Atheismus im Marxismus blieb ja ungenannt. Allerdings wurden als Belege für diese Zurückweisung in der Fußnote Enzykliken von Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. angeführt. Allein das berichtigte Exkommunikationsdekret des Heiligen Offiziums vom 1. Juli 1949 gegen »Christgläubige, die die materialistische und antichristliche Lehre der Kommunisten vertreten«, und das sogar das Lesen kommunistischer Bücher, Zeitschriften und Blätter mit Sakramentenverweigerung beantwortet haben will,<sup>588</sup> wurde nicht mitaufgenommen.

Die Anliegen vieler Petenten waren mit dieser ‚weichen‘ Gangart nicht erfüllt. Ob das Konzil richtig entschieden hat, indem es sich weigerte, den Kommunismus zu nennen und neuerdings zu verurteilen, wurde damals je nach Standort verschieden beurteilt.<sup>589</sup> Der Jesuit *Gustav A. Wetter*, Experte für Sowjetkommunismus, hat dies bedauert und hätte gerne eine differenzierte Stellungnahme zwischen Verurteilung und Schweigen gesehen; doch angesichts der »völlig unterentwickelten katholischen Kommunismusforschung, ja überhaupt Kommunismuskennntnis« der Fachleute und erst recht der Väter war dies in der Torschlusssituation des Konzils gar nicht möglich. Und so war es vielleicht der beste Ausweg, »zu schweigen und sich mit der kurzen Stellungnahme zum marxistischen Atheismus zu begnügen«.<sup>590</sup> *Helmut Gollwitzer*, bei *Karl Barth* promovierter evangelischer Theologe, stellte fest, dass man »sehr dank-

<sup>588</sup> DH 3865.

<sup>589</sup> Die Frage wurde später wieder aktuell, als die Glaubenskongregation 1984 in einer Instruktion äußerst kritisch auf den (wirklichen oder vermeintlichen) Marxismus in der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung« einging (DH 4730–4741). Erst eine zweite Instruktion aus 1986 stellte die »grundlegenden Elemente der christlichen Lehre über Freiheit und Befreiung« vor (DH 4750–4776).

<sup>590</sup> J. C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, 596.

bar für den Grundtenor« dieses Konzilstextes sein solle, da es nicht mehr um Antikommunismus, sondern um die Befreiung des Kommunismus vom Atheismus gehe.<sup>591</sup>

Nach *Joseph Ratzinger* habe es sich herausgestellt, dass man mit der Verurteilung dem Problem nicht mehr gerecht werden konnte. Klar sei, dass die Kirche auf »ihren eigenen Anteil an der ganzen Frage des Marxismus, auf die Mangelhaftigkeit ihres eigenen ‚Humanismus‘ sich besinnen und so die umfassende, auch sie selbst angehende Frage, die der Marxismus bedeutet, annehmen muß. [...] daß sich die Kirche im Konzil zu diesem Schritt [dem Verzicht auf die »Waffe der Verurteilung«] entschlossen hat, ist das eigentliche Drama, das hinter dem Artikel 20 steht und ihn als einen Meilenstein in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts erscheinen läßt, der an Bedeutung wohl wenig hinter der Entscheidung zurückbleibt, welche die Erklärung über die Religionsfreiheit darstellt. [...] Die Gewissenserforschung, die von diesem Text ausgeht (von dem, was er nicht sagt, mehr noch als von dem, was er sagt), die Erschütterung der Selbstidentifikation des Christlichen mit der westlichen Welt und der Ansporn, das Leid der Armen, die Not der Entrechteten als christliche Aufgabe anzusehen, weil Christentum sich als Humanismus legitimieren muß, um bestehen zu können – diese Gewissenserforschung wird in den bevorstehenden Auseinandersetzungen mehr Möglichkeiten der Wegweisung geben, als eine durchgeführte Darstellung des Kommunismus und eine erneuerte Verurteilung sie hätten bieten können.«<sup>592</sup>

Der erste Absatz von Artikel 21 enthält noch eine in allen Textstadien umstrittene Problematik: die Formulierung, die feststellt, dass die Lehren und Handlungsweisen des Atheismus »der Vernunft und der allgemein menschlichen Erfahrung widersprechen«. Dazu *J. Ratzinger*: »Der Optimismus hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes, der in diesen Worten in überraschend ungeschützter Form aufklingt, kehrt in unserem Text noch dreimal wieder: Am Ende des vierten Abschnittes wird gesagt, daß einzig Gott auf die Frage nach dem Rätsel Mensch *plene et omni certitudine* [vollständig und mit ganzer Sicherheit] Antwort gebe. Am Anfang des fünften Abschnitts heißt es, das Heilmittel gegen den Atheismus sei unter anderem zu erwarten *a doctrina apte exposita* [von einer geeigneten Darlegung der Lehre]. Kaum noch zu erkennen ist in der letzten Textfassung das gleiche Motiv am Ende des vorletzten Abschnitts, wo die Atheisten eingeladen werden, das Evangelium Christi ohne Voreingenommenheiten zu bedenken.«<sup>593</sup> Fassungslos und verwundert äußert

591 A. a. O., 599.

592 J. RATZINGER (1968), *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Sp. 343.

593 A. a. O., Sp. 344.

sich darüber *H. Gollwitzer*: »Gott ist doch nicht ein aller Welt vor Augen liegender Gegenstand, der nur von Menschen ohne gesunden Menschenverstand nicht gesehen wird.«<sup>594</sup>

Um sich über diesen Text doch ein differenzierteres Urteil bilden zu können, muss, so *J. Ratzinger*, auf die Vorgeschichte und die tatsächliche Aussageabsicht eingegangen werden. Im 4. Textentwurf wurden die Atheisten zum Überdenken ihrer letztlich doch unbegründeten Annahmen aufgefordert, um so auf die Haltlosigkeit ihres Atheismus zu stoßen. Weiters wies man darauf hin, »daß der Atheismus mit der Gesamterfahrung der Menschheit in Widerspruch steht und folglich der Gottesglaube sich von der menschlichen Erfahrung her als notwendig aufdrängt. Die einzige Vorsicht, die der Text walten ließ, bestand also darin, dass er nicht positiv die Beweisbarkeit Gottes lehrte, sondern umgekehrt negativ die Unhaltbarkeit und Unvernünftigkeit des Atheismus herausstellte, dies freilich mit einer Selbstverständlichkeit, die man doch als unkritisch wird bezeichnen müssen.«<sup>595</sup>

Im 5. Textentwurf blieb der erste Satz stehen, nur wurde die überhebliche Aufforderung an die Atheisten, sich von ihrer eigenen Unvernünftigkeit zu überzeugen, begreiflicherweise fallengelassen. Aber einigen Vätern klang (noch vom Modernismus her) die ausschließliche Berufung auf die Erfahrung verdächtig. Sowohl der Verneinung als auch der Bejahung modernistischer Positionen liegt ein offenkundig verkürzter, auf wiederholtes Erleben bzw. Empfinden reduzierter und im neuzeitlichen Sinne subjektzentrierter Erfahrungsbegriff zugrunde. Dem entsprechend erscheint Religion als irrationale Gefühlssache, Weise des Sich-Erlebens, als Funktion des religiösen Bedürfnisses oder des Unbewussten, dessen symbolischer Ausdruck die Offenbarung sein soll.

Um einige Konzilsväter zu beschwichtigen, wurde *rationi et* eingefügt und die *universalis experientia* zur *communis experientia* abgeschwächt bzw. verbessert. Absicht der Neufassung war einerseits, durch die Beifügung der *ratio*, des Lichts der natürlichen Vernunft, an die natürliche Gotteserkenntnis des Ersten Vatikanums anzuknüpfen, und andererseits, mit *experientia* den neuscholastischen Rationalismus einzuschränken, um »seine allzu starre Idee der *ratio naturalis* in eine geschichtliche Perspektive zu rücken«. Es sollte weniger um die philosophiegeschichtliche Möglichkeit einer vernünftigen Gotteserkenntnis gehen (und das sogar in Form eines geschichtsfreien Syllogismus der *philosophia perennis*), sondern eher um die religionsgeschichtliche Ge-

---

594 Ebd.

595 Ebd.

gebenheit, wonach der Mensch es in seiner ganzen Geschichte unausweichlich mit Gott zu tun hat, bevor er die Gottesfrage argumentativ durchdenkt.

Um die These von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis des Ersten Vatikanums aus dieser neuen Perspektive »bestätigt zu finden, muß man nicht so sehr fragen, ob es vor Christus Philosophen gab, die einen einwandfreien monotheistischen Gottesbegriff entwickelten, sondern ob die Menschheit um Gott wußte oder nicht. Sie wußte auch dann um ihn, wenn er ihr unter der Verschattung der Götter begegnete.«<sup>596</sup>

Auch aus entgegengesetzter Richtung wurde eine beachtliche Anzahl von Modi eingereicht. Zum Beispiel wollte man *communis experientia* durch *fides* oder *experientia sanctorum* ersetzen. Auch wurde *experientia* als Schwächung der *ratio* empfunden, als Ausweichen vor der Idee einer Beweisbarkeit Gottes oder weil Erfahrung selber zweideutig ist. Die Kommission ging auf diese Wünsche nicht ein; sie erklärte, dass die ganze menschliche Geschichte ein Zeugnis für das *factum religiosum* abgebe. Diese Antwort wurde als unbefriedigend empfunden, denn, so *J. Ratzinger*, die religiöse Erfahrung in der Geschichte sei bloß ein Faktum, das nichts über die Wahrheit sagt, »aber gerade diese Denkentwicklung, der Rückzug auf Erfahrung und Faktizität, ist es ja, die den Menschen zugleich in die Krise der Wahrheitsfrage und der Gottesfrage geführt hat«. So wurde also nach *J. Ratzinger* das Problem mit dieser Antwort nicht gelöst, sondern verschärft – freilich nur für diejenigen, denen der Unterschied zwischen bloß historischer Faktizität und der Faktizität existenzieller Geschichtlichkeit der Wahrheit entgeht.

Dass theologisch gesehen Erfahrung in Verruf kommt und man sich auf Vernunft versteift, ist verständlich, da weder historisch feststellbare Fakten noch der faktische Zustand, in dem ein Subjekt sich empfindet (‚mein Erleben‘) und sich nur in Bezug auf sich erscheint, eine allgemein verbindliche Erkenntnis erbringen und Auskunft über Wahrheit geben können. Man könnte die Sache der Erfahrung auch anders, ursprünglicher sehen: In Hinblick auf ihren Ursprung durchgemachte und durchlittene Erfahrung ist *im Blick auf ihre Wahrheit verstandene Erfahrung*, und zwar aus der gemeinsamen Betroffenheit durch das, was alle Menschen im Grunde *gemeinsam* angeht – Erfahrung also als Innewerden dessen, was sich als ihr Ursprung zu erfahren gibt (auch des Erfahrbaren und noch zu Erfahrenden), also hier des sich mitteilenden und sich offenbarenden Gottes. Dies bezeugt die Religionsgeschichte, und in dieser Richtung mag der Text sinnvoll verstanden werden.

---

596 A. a. O., Sp. 345.

Was nach *J. Ratzinger* im Text unverständlicherweise fehlt, eingefordert, aber nicht aufgenommen wurde, ist ein Hinweis darauf, dass der offenbare Gott ein verborgener bleibt, das Element der negativen Theologie: »Eine Darstellung, die den Atheismus zu verstehen versucht, muß doch einfach das Moment der Verborgenheit Gottes beachten; sie wird unernsthaft, wenn sie sich so gibt, als ob Vernunft und Offenbarung eine glatte und eindeutige, jedermann faßbare Gewißheit anbieten würden: [...] Dann könnte vor allem der Atheist sich unmöglich ernst genommen fühlen durch den Text und wenig Lust empfinden, in ein Gespräch einzutreten, in dem seine Sache von vornherein als der offenen Vernunft zuwider deklariert ist und er nur als ein bedauernswerter Kranker behandelt wird, bei dem man nach den Ursachen der Krankheit forscht, um ihn heilen zu können.«<sup>597</sup>

Insgesamt merkt *J. Ratzinger* noch kritisch an, der Text habe der Sache nach das im Ersten Vatikanum gestellte Problem der Gotteserkenntnis nicht positiv weitergeführt, die neuere denkerische und theologische Diskussion in dieser Frage (beispielsweise *K. Barths* Überlegungen zur *analogia entis*) nicht berücksichtigt, und »es hat auch Augustins gegenüber Thomas ungleich tiefere Erkenntnislehre nicht berücksichtigt, die darum weiß, daß das Organ, mit dem Gott gesehen werden kann, nicht die geschichtslose ‚ratio naturalis‘ sein kann, die es gar nicht gibt, sondern allein die ratio pura, i. e. purificata, oder, wie Augustin es im Anschluss an das Evangelium ausdrückt: das cor purum (‚Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen‘). Augustin weiß ferner darum, daß die nötige purificatio des Blicks durch den Glauben (Apg 15,9) und durch die Liebe geschieht, jedenfalls nicht allein durch die Eigenmacht des Menschen«<sup>598</sup> – eine den Augustinismus bezeugende Aussage des späteren Papstes.

Mit dem Fehlen des Hinweises darauf, dass sich Gott bei noch so großer Offenbarkeit als der je immer mehr verborgene erweist, wurde ein positiver Beitrag des Atheismus übersehen, der in seiner negativen Kritik einer allzu einseitigen affirmativen Theologie zu einer Läuterung und Reinigung des Gottesverständnisses aus dem Quellgrund negativer Theologie anregen könnte. Wäre die Gotteserkenntnis eine für jedermann ohne Weiteres fassbare Selbstverständlichkeit, dann müsste der Atheist entweder bössartig oder unintelligent oder ein bedauernswerter Geisteskranker sein. Jedoch genau das wollte man nicht (mehr) behaupten, was aber wenigstens indirekt ein Verständnis für die monierte negative Theologie voraussetzt.

597 A. a. O., Sp. 346.

598 A. a. O., Sp. 346 f.



Wichtig ist, in diesem Artikel den kontrastierenden Bogen wahrzunehmen, der zwar mit der strikten Ablehnung des Atheismus in Lehre und Handlungen (was auf gravierende Verletzungen der Menschenwürde anspielt) beginnt und dennoch weiter zur Anerkennung der Atheisten führt. *Hans-Joachim Sander* hebt hervor,<sup>599</sup> »dass der Atheismus ein Zeichen für die Frage ist, die jeder Mensch sich selbst ist; sich diese Frage zu stellen, ist keine Schande, sondern unausweichlich. ‚Jeder Mensch bleibt sich selbst indessen eine ungelöste, ziemlich dunkel erfasste Frage.‘ [Art. 21, 4] Aus diesem Grund kann man nicht einfach die Menschen mit dem Atheismus ablehnen, dem sie anhängen. Man würde dann auch die Frage ablehnen, die sie sich sind.« Wieder wird zwischen bekämpftem Irrtum und dem Irrenden unterschieden! Wenn danach gesagt wird, dass auf diese Frage »allein Gott vollständig und mit ganzer Sicherheit Antwort« gewährt (*affert*), so darf der Nebensatz nicht übersehen werden, »der den Menschen zu tieferem Nachdenken und demütigerem Suchen aufruft«. Die Frage, die der Mensch sich ist, wird also nicht offenbarungspositivistisch zugedeckt, sondern koexistiert bleibend mit der Möglichkeit einer vollen Antwort.

Der *zweite Absatz* in *Artikel 21* geht auch auf das Ungenügen des eigenen Verständnisses für den Atheismus ein, denn es wird gesagt, dass die Kirche »die in der Geisteshaltung der Atheisten verborgenen Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen« sucht, war doch bereits eine breite Auseinandersetzung im Gange<sup>600</sup> und das vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden schon gegründet. Gefordert wurde, dass die gewichtigen »Fragen, die der Atheismus aufwirft, [...] einer ernsthaften und gründlichen Prüfung (*serio ac profundiori examini*) unterzogen werden«, was nur Sinn hat, wenn der Atheismus als eine ernstzunehmende kritische Antwort einen Wahrheitsgehalt besitzt und man von ihm lernen kann. Die Aufgabe einer dialogisch offenen Atheismusforschung, welche die Infragestellung der eigenen Auffassung ernst nimmt, wurde damit wenigstens ansatzweise erblickt.

Noch deutlicher spricht der *achte Absatz*, in dem die Kirche bekennt, »daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen (*recte*) Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, ihren Beitrag leisten müssen: das kann gewiß nicht geschehen ohne ein aufrichtiges und kluges Gespräch (*sincero et pru-*

599 H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution*, 737 f.

600 Das geht allein schon hervor aus der Dokumentation der französischsprachigen Atheismus-Literatur zwischen 1954 und 1968 aus der Sicht des Dialog-Sekretariats für die Nichtglaubenden von J. PÔTEL u. a., *Éléments bibliographiques sur les formes d'incroyance et d'athéisme* sowie aus der von J. FIGL erstellten *Bibliographie zum Thema Atheismus. Deutschsprachige Literatur von 1960 bis 1970*, und D.C. CABALERO, *El tema del ateísmo en los años 1950–1987*.

*deni colloquio*). Deshalb klagt sie über die Diskriminierung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die manche Staatslenker [...] ungerechterweise einführen.« Eine Kommunikationsgemeinschaft in einem durch Redlichkeit und Besonnenheit ausgezeichneten Gespräch ist innerhalb eines gewaltfreien Raumes (der noch zusätzlich für die Glaubenden eingefordert wurde) die Voraussetzung für jedes vernünftige, friedliche und fruchtbare Zusammenleben. Gegenüber der früher vorherrschenden Situation kämpferischer Konfrontation war diese Sicht »ohne Zweifel ein bedeutender und mutiger Schritt«. <sup>601</sup> Nach der Enzyklika *Ecclesiam suam* von Papst Paul VI. ist es hier das erste Mal, dass die Forderung nach einem *Gespräch mit den AtheistInnen* – der zweiseitige ‚Dialog‘ könnte auch ein Multi- oder Polilog sein – in einem lehramtlich hochbedeutsamen Dokument auftritt. <sup>602</sup> Besonders eindringlich erklärt die Pastoralkonstitution dann noch in ihrem Schlusswort die Dialogwilligkeit der Kirche »mit allen Menschen«. <sup>603</sup> Der Wunsch der Kirche nach einem »Gespräch, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion«, schließt ausdrücklich »jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen«, also die AtheistInnen, nicht aus, sondern mit ein.

Die den Dialog ermöglichende Wandlung im Verhältnis zum Atheisten wird im *sechsten Abschnitt des Artikels 22* noch deutlicher ausgesagt: Der Christ geht, dem österlichen Geheimnis verbunden, der Auferstehung entgegen. »Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.« Mit der Zuwendung zu den Menschen guten Willens wurde die bisherige Diffamierung und Diskriminierung der AtheistInnen ausdrücklich fallen gelassen. Dazu kann nun ein Zweifaches festgehalten werden:

1. Die traditionelle Schulthese, wonach es einen positiven Atheismus durch längere Zeit und bei normal entwickelter Intelligenz ohne Schuld gar nicht geben könne, wird nicht mehr gelehrt. Nach der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, »*Lumen Gentium*«, des Zweiten Vatikanischen Konzils wird das Heil denen nicht

601 J. RATZINGER (1968), *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Sp. 349.

602 Zur Konkretion dieser Forderung sind die amtlichen Dokumente des vatikanischen »Sekretariates für die Nichtglaubenden« wichtig, besonders – das von Kardinal F. KÖNIG gezeichnete und von H. VÖRGRIMLER kommentierte Dokument – *Der Dialog mit den Nichtglaubenden* (1969) sowie die *Erklärung zum Studium des Atheismus und zur Ausbildung für den Dialog mit den Nichtglaubenden* (1972). Vgl. dazu E. MAYERHOFER, *Kirche im Dialog. Kardinal Dr. Franz König und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*. Zu Beginn wurde das *Secretariat pro non creditibus* als »Sekretariat für die Ungläubigen« bezeichnet, aber aufgrund eines Einspruchs des Dichters HANS ERICH NOSSACK in »Sekretariat für die Nichtglaubenden« umbenannt.

603 Vgl. den mit *De dialogo inter omnes homines* überschriebenen Art. 92.

grundsätzlich abgesprochen, die noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind.<sup>604</sup> Daraus folgt, wie *Karl Rahner* ausgeführt hat, »es könne einen *expliziten Atheismus im normalen Erwachsenen für lange Zeit*, ja bis zu dessen Lebensende geben, *der noch keinen Beweis einer sittlichen Schuld* auf Seiten eines solchen Ungläubigen *bedeutet*«. <sup>605</sup> Insgesamt wurde es beim Konzil möglich, im Sinne der schon angeführten Worte *Papst Pauls VI.*, mit bisher nicht dagewesenem Respekt von den AtheistInnen zu sprechen als von Menschen, die häufig »aus reinem Idealismus Atheisten sind, aus Empörung gegen Mittelmäßigkeit und Egoismus, die in so weiten Kreisen der heutigen Gesellschaft anzutreffen sind.«<sup>606</sup>

2. Das Konzil hat abweichend von der Schultradition und religiösen Praxis die Überzeugung, dass auch ein theoretisch sich verstehender Atheist »*von der Heilserlangung nicht ausgeschlossen ist, vorausgesetzt, daß er durch seinen Atheismus nicht gegen sein sittliches Gewissen gehandelt hat*«<sup>607</sup>. Aus dogmengeschichtlicher Sicht kann *K. Rahner* daher sagen: »Mit diesen beiden Stücken in der kirchenamtlichen Lehre des Konzils ist wirklich Neues gesagt.«<sup>608</sup>

Eine der Schlussfolgerungen aus dieser Lehre war, dass das Verhältnis von existenziellem Atheismus und seiner theoretischen Artikulation neu durchdacht werden muss. Dadurch ergab sich auch für die Gotteserkenntnis Wegweisendes: Wenn für den Atheisten nicht einfach der gute Wille genügen kann, um den Glauben an Gott und das Wissen um Gott zu ersetzen, sondern es etwas wie eine keimhafte Teilnahme am Heilsmysterium, am rechtfertigenden Glauben an Gott geben kann (d. h. wenn ein Glaubensinhalt wenigstens implizit, keimhaft gegeben sein muss und eine unreflektierte Offenheit und Zustimmung für den sich allen selber mitteilenden Gott besteht), dann ist Gotteserkenntnis nicht etwas auf bloß ontischer Erfahrung Gründendes, wie die Entdeckung oder die auf Hörensagen beruhende Erkenntnis irgendeines innerweltlichen Gegenstandes, zum Beispiel der Existenz von Neuseeland, sondern etwas, worauf jeder Mensch in sich selbst kommen kann, weil er im Grunde seines weltoffenen Daseins mit anderen erfahren kann, dass ihm (mit der Freilegung dieses seines Daseins mit Anderen) Gotteserkenntnis möglich ist. Verkündigung und philosophische Theologie stehen dann vor der Aufgabe der *Mystagogie in die ursprüngliche Grunderfahrung* des je eigenen Daseins.

604 DH 4140, Art. 16.

605 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8: *Atheismus und implizites Christentum*, 187–212, hier 190.

606 PAUL VI., *Enzyklika »Ecclesiam suam«*, AAS, 653 f., dt. 581, Sp. 2.

607 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8: *Atheismus und implizites Christentum*, 187–212, hier 192.

608 A. a. O., 193.

Das bisher über das Atheismuskonzept Gesagte zeigt eindeutig, dass die Einschätzung des modernen Atheismus als einer kritischen Antwort auf das Unwesen der Religionen und vor allem der christlichen Religion keine bloß beiläufige ist, sondern kohärent mit dem ganzen Text verbunden ist und einschneidende Wandlungen im Verhältnis zum Atheismus und zu den AtheistInnen hervorrufen wollte: Die kirchlicherseits selbstkritische Ernstnahme des Atheismus einerseits und die volle Respektierung der AtheistInnen andererseits ermöglichen erst den »aufrichtigen Dialog« (Art. 92). Hier muss man sich das ganze Ausmaß des Umbruchs vergegenwärtigen, der einen nun vom traditionellen Verhältnis zwischen Kirche und den Nichtgläubigen trennt. Man dachte, wie Kardinal *König* es beschreibt: »Kann es eine andere Beziehung zwischen uns und ihnen geben als Kampf? Und kann der Kampf, den sie gegen Gott, jede Religion und gläubige Menschen führen, anders beantwortet werden, als wieder mit Kampf, durch unseren Kampf gegen sie? Jahrhundertlang haben die Christen so gedacht. Sie sahen im Unglauben die Zerstörung jeder menschlichen Ordnung und Gesellschaft. Sie haben den Unglauben [...] auch als schweres Verbrechen geahndet.«<sup>609</sup>

Auch die im Artikel 21 empfohlenen »Heilmittel gegen den Atheismus« setzen die selbstkritische Linie völlig kohärent fort: Statt Polemik oder Aufforderung zum Kampf gegen Atheismus und AtheistInnen wird das Heilmittel »sowohl von einer geeigneten Darlegung der Lehre als auch vom integren Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet«. Aufhorchen lässt die hier angefügte Begründung: »Denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott, den Vater, und seinen fleischgewordenen Sohn gegenwärtig und gleichsam sichtbar zu machen, indem sie sich unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und reinigt; [...] durch das Zeugnis eines lebendigen Glaubens. [...] Der Glaube muß seine Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Bedürftigen [Notleidenden, Armen], bewegt.« Hier atmet ein Stück des vielberufenen Geistes des Konzils, der ein Geist *permanenter* Reinigung (Läuterung) und Erneuerung ist.

Rückblickend kann im Anschluss an *Hans-Joachim Sanders* topologisch orientierter Kommentierung der »Pastoralkonstitution der Kirche in der Welt von heute«<sup>610</sup>

609 F. KÖNIG (1986), Art. *Atheismus*, 32.

610 H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution: Vorbemerkung und Einleitung*, 585–703. Die aktuelle theologische Problematik dieser Topologie theologischer Wissensformen wurde in Weiterführung von M. CANOS Zweiheit von den dem Glauben eigenen Orten (*loci theologici proprii*) und ihm von außerhalb zukommenden Orten (*loci theologici alieni*) der Erkenntnis im Bd. I dieser *Philosophischen Theologie* schon berührt, siehe 262 f.

gesagt werden, dass das Zweite Vatikanische Konzil durch seine pastorale Ausrichtung, die insbesondere die Pastoralkonstitution in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus bekundet, »einen Ortswechsel des christlichen Glaubens« angebahnt bzw. vorgenommen hat, und zwar »im Gegenüber zur Gesamtheit der Menschen, die es jeweils hier und heute gibt«. <sup>611</sup> Dadurch hat die Kirche nunmehr als *Weltkirche* ihre Identität als eine »global präsente Religionsgemeinschaft neu bestimmt«, <sup>612</sup> nicht mehr selbstgenügsam der »Innen-Außen-Differenz« verhaftet und exklusiv (oder exklusivistisch) sich als Verwalterin des Glaubensschatzes (*depositum fidei*) vom eigenen Ort her bestimmend, <sup>613</sup> sondern in offener »Konfrontation mit einem Außen, das für das Innen der eignen Botschaft eine signifikante Anfrage enthält«. <sup>614</sup>

Das fremde und befremdende Außen wird zu einem nicht mehr akzidentellen, sondern wesentlichen, ja einem tragenden Ort der Kirche, <sup>615</sup> die als Gesprächspartnerin niemanden ausschließt und ausgrenzt, sondern alle einschließt. Durch ihre alle Menschen wertschätzende und auf die Nöte der Welt eingehende Sicht bildet sie eine Präsenz in der Welt und so eine »basale Zweiheit« <sup>616</sup> bzw. »prinzipielle Polarität« <sup>617</sup>, in der die Anderen (in ihrem Anderssein) »konstitutiven Anteil an dieser Identität gewinnen« <sup>618</sup>. Unter dem Anspruch der Notwendigkeit eines echten kommunikativen Dialogs werden die »Ausschließungsmechanismen« überschritten, ist die »wechselseitige Nichtausschließung beider Pole« <sup>619</sup> und somit die Wissensform der kommunikativen Relationalität theologisch anerkannt. <sup>620</sup> Gefragt wird nicht nur danach, welchen Sinn der christliche Glaube für die Erkenntnis der heutigen Weltsituation hat, sondern auch umgekehrt, was die Situation der Welt für die Sache und Sprache des Glaubens bedeutet. Im Blick auf das Weltphänomen Atheismus war damit der »Bann einer religiös-politischen Machtauseinandersetzung zwischen zwei geistig-irdischen Systemen« gebrochen. Man konnte nun »auch den ei-

611 A. a. O., 585.

612 Ebd.

613 Vgl. A. a. O., 605, 608.

614 A. a. O., 735.

615 Vgl. a. a. O., 602.

616 A. a. O., 603, 617 f.: »*Ecclesia ad intra* [...] *Ecclesia ad extra*.«, 618, 622, 625.

617 A. a. O., 614.

618 A. a. O., 608.

619 A. a. O., 610.

620 H.-J. SANDER verweist a. a. O. (591 f.) immer wieder auf die im Konzil angesprochene prinzipielle Zweiheit der Pole, deren Relativität zwischen Relativitäten nicht mit einer relativistischen Relativierung der Wahrheit zu verwechseln sei, im Gegenteil werde die Wahrheit der Pole integrativ in ihrer Bedeutung im Ganzen der zu gewinnenden Universalität zum Vorschein gebracht.

genen, bis dahin verschämten Anteil am Atheismus« benennen und den Atheismus sogar als »eine spirituelle Anfrage an den Glauben« verstehen lernen.<sup>621</sup>

### 5.6.3 Zur nachkonziliären Rezeption der Atheismusthematik im Bereich der Amtskirche

Die soziografische Tendenz zur Marginalisierung des Atheismus in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts entsprach einem Rückgang des öffentlichen Interesses am Atheismus, insbesondere in der pastoraltheologischen und kirchenpolitischen Einschätzung der religiösen Situation der Gegenwart. Ließ sich in diesem Zeitraum in Europa ein erstaunlicher Rückgang der eher seriösen Literatur zur Atheismusthematik sowie der atheistischen Propagandaliteratur feststellen, so war das weltweit nicht überall der Fall.<sup>622</sup> Eine internationale Bibliografie zum Atheismus, nicht nur für diesen Zeitraum, ist ein Desiderat.

Warum in Europa das Interesse an der Atheismusthematik zurückgegangen ist, ist freilich die Frage. Mit dem Zusammenbruch des Sowjetsystems und seiner Satellitenstaaten ist auch dessen politischer Atheismus untergegangen und damit ebenfalls der im Rahmen des offiziellen Dialektischen Materialismus gepflegte ‚Wissenschaftliche Atheismus‘ verschwunden. Dieser wurde nicht mehr finanziert, und seine Fachvertreter hatten schon vor der Wende intern kein besonderes Ansehen genossen. Zum plötzlichen Desinteresse an einem christlich-marxistischen Dialog mag auch die vulgäre Gleichsetzung von Atheismus mit Kommunismus beigetragen haben. Wichtiger erscheint mir ein anderer Grund, der die Notwendigkeit eines Dialogs mit dem theoretischen Atheismus und dem kämpferischen Antitheismus überflüssig machte, nämlich die Zunahme eines unauffälligen indifferenten und negativen Atheismus. Dem entsprach auch die Stagnation des innerkirchlichen Interesses am Atheismus und der Betroffenheit durch ihn. Vor allem aber wurde er nicht mehr wie zur Zeit des Zweiten Vatikanums wahrgenommen: nämlich als kritische Reaktion (*reactio critica*) auf eine das christliche Mysterium verdunkelnde Praxis sowie auf eine Verfälschung der christlichen Verkündigung.

Der Schwund des Interesses an einem echten Dialog mit dem Atheismus kam auch institutionell zum Ausdruck. Das von Papst *Paul VI.* vor der letzten Sitzung des Zweiten Vatikanums am 8. April 1965 gegründete vatikanische »Sekretariat für

621 A. a. O., 735.

622 Man denke nur an inzwischen bekannter gewordene Autoren wie F. HIORTH, *Atheismus – genau betrachtet*, J. L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus* und R. DAWKINS, der sich 1994 als »fairly militant atheist« bezeichnet (T. BASS, *Reinventing the future: conversations with the world's leading scientists*, 118).

die Nichtglaubenden« unter der Leitung von Kardinal *Franz König* (bis 1980) hatte sich zur Aufgabe gemacht, sowohl den Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden als auch das Studium des Atheismus sowie die Ausbildung für den Dialog mit den Nichtglaubenden zu fördern. Durch Papst *Johannes Paul II.* wurde es 1989 in einen »Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden« umgewandelt und kurz danach 1993 mit dem schon seit 1982 bestehenden »Päpstlichen Rat für die Kultur« zusammengelegt, wobei vom Studium des Atheismus und von einer Ausbildung für den Dialog mit AtheistInnen nicht mehr die Rede war und die bisher vorrangige dialogische Zielsetzung deutlich in den Hintergrund trat.<sup>623</sup> Die Frage bleibt, ob von einem echten Dialog, in dem es partnerschaftlich um ein und dieselbe Wahrheit geht, noch die Rede sein kann, wenn das Weltphänomen Atheismus in seiner geschichtlichen Herkunft als »kritische Reaktion« innerhalb der westlichen und mitteleuropäischen Christenheit nicht mehr wahrgenommen wird. Bezeichnenderweise findet sich der Konzilstext von der *reactio critica* nicht mehr im neuen »Katechismus der Katholischen Kirche« von 1993. Der neue *Päpstliche Rat für die Kultur* hat nun »die Begegnung der Heilsbotschaft des Evangeliums mit den Kulturen unserer Zeit, die oft von Unglauben und religiöser Gleichgültigkeit gekennzeichnet sind«, vorrangig zu fördern, »damit sie sich mehr und mehr dem christlichen Glauben öffnen mögen, der Kultur schafft und eine Quelle der Inspiration für die Wissenschaften, die Literatur und die Künste ist« (Art. 1). Das schwindende Interesse am Atheismus zeigt sich auch darin, dass verschiedene Institutionen wie z. B. das Institut für Atheismus-Forschung an der Röm.-Kath. Fakultät der Universität in Wien (1967–1974) oder die 1966 gegründeten Atheismus-Kommissionen der Gesellschaft

623 Sie wurde in den letzten Artikel (Nr. 4) der neuen Richtlinien des Apostolischen Schreibens von Papst JOHANNES PAUL II. verbannt, das in Form eines *Motu Proprio* vom 25. März 1993 zwar noch in *Athéisme et foi* (28, Nr. 2, 1993, 93–95) veröffentlicht wurde, dessen Nachfolgezeitschrift (1. Jg., 1993) mit *Cultures et foi* betitelt ist, also bewusst auf Atheismus und Unglauben keinen Bezug nimmt. Dieser Umwandlung liegt eine veränderte Sicht zugrunde, die in der Ansprache Papst JOHANNES PAULS II. an die Vollversammlung des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden klar formuliert wurde (*L'Osservatore Romano*, deutsche Ausg., 21, Nr. 15, 1991, Beilage 14, Art. 6): »Schon vor drei Jahren [nach dem Fall des Eisernen Vorhangs] konntet ihr feststellen, dass die dem 19. Jahrhundert entstammenden Ideologien und atheistischen Weltanschauungen [gemeint ist der Marxismus] ihren Einfluß verlieren und die Klassiker des Atheismus nicht mehr im Vordergrund stehen. Der militante Atheismus hat in seinem Zerstörungswahn sozusagen eine neue heidnische Religiosität hervorgerufen: den Versuch der Selbstvergöttlichung [...] und die willkürliche Verwerfung des Sittengesetzes [...]. Die technologisch hochentwickelten Industriegesellschaften, deren Mentalität durch die Medien bedingt ist, sind Opfer der Mißachtung der Werte und des Verlustes des sittlichen Bewußtseins. Das ist ein neues Gebiet für den Dialog mit den Nichtglaubenden, eine mehr denn je notwendige Aufgabe.« Zur problematischen Deutung des Atheismus als Neuheidentum siehe oben 2. Hauptteil, 5. 3.

Jesu in verschiedenen Regionen der Welt (Deutschland, New York, St. Louis, Bombay, Madrid) größtenteils schon seit Jahrzehnten nicht mehr bestehen.<sup>624</sup>

Zu fragen wäre hier, ob nicht die Begegnung mit ‚Nichtgläubenden‘ bzw. frustrierten ‚Nichtmehrgläubenden‘ im Dienst der Glaubensmitteilung zu einseitig bestimmt wird. Ein Dialog, der ohne eigene Lernbereitschaft nur mehr gesucht wird, um die Wahrheit, die man zu ‚besitzen‘ vermeint, anderen mitzuteilen, würde das Dialogverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in sein Gegenteil verkehren. Die Ernstnahme der kritischen und moralischen Stimme der AtheistInnen hätte hier keinen Platz mehr. Es bleibt zu hoffen, dass in dem auffallenden Desinteresse an einem echten Dialog mit den AtheistInnen und ihrem Atheismus kein gemäßigter Integralismus insgeheim sein Haupt erhoben hat.<sup>625</sup> Papst *Johannes Paul II.* hat immerhin den Weltreligionen ohne Anspruch auf Vorherrschaft des eigenen Glaubens einen Dialog angeboten, der die eigene Sichtweise nicht den anderen aufzuerlegen sucht, damit der Dialog nicht zu einer Form der »geistigen und kulturellen Beherrschung« pervertiert werde, sondern (ohne die eigene Überzeugung aufzugeben) voller Respekt den Anderen zuhört und all das entdeckt, was gut und heilig ist.<sup>626</sup> Gesetzt, dieses Dialogverständnis sei auch auf Nichtgläubende zu erweitern, impliziert es, dass ihr anderes, Fremdes und Fernes uns etwas zu sagen hat und uns so nahegehen kann, dass wir uns selbst ernsthaft (gegenseitig) wandeln, indem wir uns ins Eigene rufen lassen.

Inzwischen brachte nach der faktischen Stilllegung des kirchlich geförderten Dialogs mit den AtheistInnen eine päpstliche Dialoginitiative *Benedikts XVI.* eine überraschende, zukunftsweisende Wende. Sie beruft sich, soweit ich sehe, zwar nirgends

624 Vgl. dazu G. HAEFFNER (1990), *Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus*.

625 Unter Integralismus versteht man einen religiösen Totalitarismus, der aus einer *Glaubensideologie* (allein) die Antwort auf alle Fragen privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will, folglich den verschiedenen Sachgebieten der *Kultur* nicht nur die absolute, sondern auch die relative Eigenständigkeit abspricht oder diese so mindert, dass die gläubigen ‚Laien‘ (= Nichtkleriker) in diesen Bereichen der *potestas directa* der Kirche bzw. ihres Klerus unterstellt erscheinen. Die klerikale Bevormundung kann in der Identität von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft bestehen (als Spielart politischer Theologie). In der modernen Welt sollen vor allem die ‚Laien‘ die Verantwortung für die Kirche nach außen tragen, indem sie besonders über christliche Parteien einflussreich sind, sich aber innerkirchlich der klerikalen Alleinzuständigkeit für ihre Weltanschauung fügen. Demgegenüber gibt es andere Kirchenmodelle: Kirche als in der und für die Welt (Schöpfung) geöffnetes und berufenes Volk Gottes, und daraus abgeleitet: Kirche als elitäre Kontrastgesellschaft in Basisgemeinden, oder Kirche als prophetische und solidarische Diakonie, welche die Menschlichkeit (*humanitas*) der Liebe Gottes erfahren lässt – besonders in der Zuwendung zu den Armen und Bedrängten.

626 Ansprache von JOHANNES PAUL II. in New Delhi, ital. Übersetzung: *L'Osservatore quotidiana*, 8. 11. 1999, Nr. 257, 6/7.



auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, liegt aber äußerst originell auf seiner Linie der Einordnung des modernen Atheismus in das Neuheidentum. In einer rückblickenden Ansprache an die Römische Kurie beim Weihnachtsempfang 2009 sagte der Papst: »[...] Vor allem aber ist mir wichtig, dass auch die Menschen, die sich als Agnostiker oder als Atheisten ansehen, uns als Gläubige am Herzen liegen müssen (*devono stare a cuore*). Wenn wir von neuer Evangelisierung sprechen, erschrecken diese Menschen vielleicht. Weder wollen sie sich als Objekt von Mission sehen noch ihre Freiheit des Denkens und des Wollens preisgeben. Aber die Frage nach Gott bleibt doch auch für sie gegenwärtig, auch wenn sie an die konkrete Weise seiner Zuwendung zu uns nicht glauben können. [...] Als ersten Schritt bei der Evangelisierung müssen wir versuchen, diese Suche wach zu halten; uns darum mühen, dass der Mensch die Gottesfrage als wesentliche Frage seiner Existenz nicht beiseite schiebt [...].«<sup>627</sup>

Im Rahmen der Bemühungen um die Neuevangelisierung kam dem Papst, wie er sagte, »das Wort in den Sinn, das Jesus aus dem Propheten *Jesaja* zitiert hat: dass der Tempel von Jerusalem ein Haus des Gebetes für alle Völker sein solle (Jes 56,7; Mk 11,17). Er dachte dabei an den sogenannten Vorhof der Heiden (*cortile dei gentili*), den er von oberflächlichen Geschäftigkeiten räumte, damit der Freiraum da sei für die Völker, die hier zu dem einen Gott beten wollen, auch wenn sie dem Geheimnis nicht zugehören konnten, dem das Innere des Tempels diene. Gebetsraum für alle Völker (*spazio di preghiera per tutti i populi*) – dabei war an Menschen gedacht, die Gott sozusagen nur von ferne kennen; die mit ihren Göttern, Riten und Mythen unzufrieden sind; die das Reine und Große ersehnen, auch wenn Gott für sie der ‚unbekannte Gott‘ bleibt (Apg 17,23). Sie sollten zum unbekanntem Gott beten können und damit doch mit dem wahren Gott in Verbindung sein, wenn auch inmitten von vielerlei Dunkelheit.«

Von diesem Hintergrund her formuliert nun der Papst sein Anliegen topologisch: »Ich denke, so eine Art ‚Vorhof der Heiden‘ (*una sorta di ‚Cortile dei Gentili‘*) müsse die Kirche auch heute auf tun, wo Menschen auf gewisse Weise in Verbindung mit Gott kommen können, ohne ihn zu kennen und ehe sie einen Zugang zu seinem Mysterium gefunden haben, dem das innere Leben der Kirche dient. Zum Dialog der Religionen muss heute vor allem auch der Dialog mit denen hinzutreten, denen

627 Ansprache von BENEDIKT XVI. (*La Chiesa spazio di dialogo e di preghiera per tutti*) beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie sowie des Governatorats am 21. Dezember 2009, und *L'Osservatore quotidiano*, Nr. 295, 6, sowie in dt. Übersetzung: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/december/documents/hf\\_ben-xvi-spe\\_20091221\\_curia-auguri\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi-spe_20091221_curia-auguri_ge.html).

die Religion fremd ist, denen Gott unbekannt ist und die doch nicht einfach ohne Gott bleiben, sondern sich ihm zumindest als Unbekanntem annähern wollen.«

Hervorgehoben sei hier, dass diesen Worten ein erster Impuls zu einer offiziell und institutionell verankerten Wiederaufnahme des Dialogs mit den AtheistInnen gegeben wurde. Sachlich und sprachlich ist die Anknüpfung eines Dialogs mit ihnen an den »Vorhof der Heiden« und die sogenannte Tempelreinigung Jesu jedoch nicht ganz einleuchtend. Sie ist offenkundig *metaphorisch*, d. h. eine neue Sinn-schöpfung in einem übertragenen Sinn, ohne dass klar ist, um welche eine Gestalt der Übertragung es sich handelt – um eine Übertragung nur von einer Art auf die andere oder um eine Übertragung gemäß der Analogie, so dass bei noch so großer Ähnlichkeit sich eine je immer größere Unähnlichkeit zeigt. Verweilen wir daher einen Augenblick bei dem »Blick für die Ähnlichkeiten«<sup>628</sup>, welcher die hohe Kunst der richtigen Verwendung von Metaphern voraussetzt, die unseren Blick einerseits auf das Geschehen im Tempel und andererseits auf den Dialog mit AtheistInnen zu leiten haben.

Zum Areal des Herodianischen Tempels gehörte ein äußerer Vorhof, ‚Haus der Völker‘ genannt. Metonymisch geht es um die im Bereich Anwesenden: Juden/Jüdinnen, Tempelwache und u. U. nichtjüdische Jahwe- und Gottesfürchtige. Keineswegs durften unterschiedslos alle Nichtjuden/-jüdinnen diesen Tempelbezirk betreten. Von ihm durch ein Steingitter getrennt, gab es den inneren Bezirk, darin stand das eigentliche Heiligtum (Allerheiligste). Dieses Tempelhaus durften wiederum nur die Priester betreten. Davor stand der Opferaltar. Hier wurden die rituellen Schlacht- und Brandopfer dargebracht. Man kann sich fragen, ob sie nicht anstelle von Menschenopfern stehen. Diese blutigen Opfer kanalisiert wohl unterdrückte Aggressivität und brachten kurzfristig individuellen und sozialen Frieden und Harmonie. Immerhin konnten sie unterschwellig maßlosen Zorn kompensieren, wie er Größenwahn, Neid und Eifersucht entspringt, und zu gewalttätigen Rivalitäten mit tödlichem Ausgang führen.<sup>629</sup> Zu diesem inneren Tempelbezirk hatten ausschließlich Juden den Zutritt. Um ihn vor dem Betreten durch Nicht-Juden zu schützen, waren an dem Steingitter in bestimmten Abständen Warntafeln in lateinischer und griechischer Sprache angebracht. Auf ihnen wurde Nicht-Juden der Tod angedroht – faktisch eine Lynchjustiz –, wenn sie sich in das Tempelheiligtum vorwagen sollten.

628 ARISTOTELES, *Poetik*, 1459 a 7 f.: εἰ μεταφέρειν = ὁμοίον θεωρεῖν.

629 Exemplarisch für diese Deutung im kritischen Anschluss an RENÉ GIRARD vgl. R. SCHWAGER, *Brauen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, besonders Kap. 2.

Versucht man nun aus christlicher Sicht den modernen Atheismus mit dem Jerusalemer Tempel in Beziehung zu setzen, dann müsste man dazu auf Jesu Verhalten und Wort zum und im Tempel eingehen. Folgen wir dem ältesten Evangelisten Markus (11,15.17), der auf die Zerstörung des Tempels zurückblickt und den der Papst für sein Anliegen zitiert. Jesus begann, als er den Tempel betrat, »die Verkauenden und die Kaufenden im Heiligtum aus dem Tempel hinauszuwerfen [...]. Und er lehrte sie und sagte: Steht nicht in der Schrift: ‚Mein Haus wird Haus (des) Gebets gerufen werden für alle Völker?‘ Ihr aber habt es zu einem Schlupfwinkel von Beutemachern [bei Joh 2,17: zu einer »Markthalle«] gemacht.« Von der Kritik Jesu betroffen, weil in ihren Machtstrukturen bis hinein in die ökonomische Existenz infrage gestellt, fühlten sich vor allem die religiösen Autoritäten, die Hohepriester und die Schriftgelehrten (vgl. V. 18), die vom Markt profitierten und ihre Habgier befriedigten – kaum das von Jesus belehrte und lernende Volk. Man konnte Opfertiere auch außerhalb des Tempels erwerben oder mitbringen; Jesus beendet dadurch nicht den Opfertierkult (wie nach Joh 2,15 ersichtlich). Wie immer die Tempelreinigung historisch verlaufen sein mag, sie ist nach Mk als der Endzeit zugehörige Zeichenhandlung Jesu für die Aufrichtung des Königtums Gottes und Sammlung des Gottesvolkes Israel (vgl. Jes 56,8) zu verstehen.<sup>630</sup> Letztlich ist das ‚Haus‘ des Vaters Jesu Christi (vgl. Lk 2,49) eine Weise, wie der Vater anwesend ist, sodass diese Anwesenheit ein einziges Gebetshaus bilden soll, welches nach Jes 56,7 »alle Völker« verbindet und umfasst. Eine ungezwungene Verbindung zum modernen Atheismus ist hier wohl nicht herstellbar.

Will man übrigens die Tempelreinigung Jesu und sein Eintreten für ein »Haus des Gebets« aktualisieren, dann sehe ich keinen anderen Weg, als darin eine kritische Reaktion gegen einen als profitorientierter Wirtschaftsbetrieb sich zeigenden und pervertierten Gottesdienst gegenwärtiger Religionen, insbesondere der christlichen Religion, zu erblicken – zumal die heilige Römisch-Katholische Kirche, aus ‚Juden und Heiden (anderen Völkern)‘ gebildet, sich selbst als ‚Kirche der Sünder‘ und daher nicht nur in ihrem Handeln, sondern auch in ihren Strukturen als sündig und stets der Läuterung bedürftig versteht.<sup>631</sup> Sünde und Schuld, was man auch ‚existenziellen Atheismus‘ genannt hat, sowie die Anfechtung durch sie, sind aber kein Spezifikum der modernen AtheistInnen und Religionslosen. Doch diese selbstkritische Linie der Auslegung dürfte vom Papst mindestens so nicht gemeint sein.

<sup>630</sup> Vgl. u. a. R. PESCH, *Der Anspruch Jesu*; DERS., *Das Markusevangelium*, 2. Teil, 189–202.

<sup>631</sup> Vgl. hierzu beispielsweise K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6: *Kirche der Sünder*, 301–320.

Nimmt man nun mit dem Papst an, dass statt der gottesfürchtigen Nicht-Juden eher religiös Fernstehende aus anderen Völkern zusammen mit Atheisten eine *neue*, noch nicht dagewesene *Art* von Vorhalle zum neuen Tempelheiligum (d. h. dem Christentum) bilden, so ergibt sich eine Aporie: Um im Bild vom ‚Vorhof der Heiden‘ zu bleiben, wäre demnach, wenn man die Entstehungsgeschichte des modernen Atheismus berücksichtigt, dieser Atheismus eben im ‚Heiligum‘ selbst *kritisch reaktiv* entstanden, bevor er nachträglich dazu auf die Religionen anderer Völker (der Heiden) übergegriffen hat. Dazu passt nicht, dass auf einmal die Vertreter dieses Atheismus die Vorhalle zur Kirche von außen kommend zusätzlich mitbevölkern dürfen. Aber ist eine solche Widersprüchlichkeit in der Bildgebung dem Anliegen des Papstes zu unterstellen? Die Aporie, zu der die Annahme einer neuen Art Hof der Heiden führt, zu denen die modernen AtheistInnen gehören sollen, lässt sich jedoch aus einer problematischen Prämisse verständlich machen, nämlich durch die Klassifizierung des *Atheismus als Neuheidentum*.<sup>632</sup>

Unter dieser Voraussetzung gibt es eine dem Bild der Vorhalle besser angepasste offiziöse Interpretationsmöglichkeit, da ja aufgrund direkter Anregung des Papstes durch Kardinal *Gianfranco Ravasi*, dem Präsidenten des Päpstlichen Kulturrates, die Einrichtung »Vorhof der Völker« ins Leben gerufen wurde. Sie wurde am 24. März 2011 in Paris eröffnet, und zwar mit einem großen, zweitägigen Festakt am Sitz der UNO-Kulturorganisation UNESCO sowie mit Dialogveranstaltungen an der Sorbonne-Universität, der Académie française und für Jugendliche auf dem Platz vor der Basilika Notre Dame, und sollte in anderen Städten eine Fortsetzung finden. Bemerkenswert ist die Interpretation der päpstlichen Dialoginitiative durch Kardinal Ravasi in einem Artikel für den *L'Osservatore Romano*. Er knüpft an das Papstwort an: »Ich denke, eine Art [sic!] ‚Vorhof der Völker‘ müsste die Kirche auf-tun«, d. h. sie öffnet sich für den Dialog, der nicht nur die anderen Religionen, sondern auch die Religionslosen und AtheistInnen einbezieht.

Kardinal Ravasi hat die Dialoginitiative unter dem vielsagenden Titel »Wir überqueren die Wüste zusammen« angekündigt. Er bringt das päpstliche Wort vom »Hof der Völker« (*una sorta di ‚Cortile di Gentili‘*) in einer metaphorischen Neuanwendung mit Eph 2,14–16 in Verbindung: Christus habe für Juden und Heiden »durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft niedergerissen«, »auf dass er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und die

632 Zu dieser Deutungskategorie des Atheismus siehe oben 2. Hauptteil, 5.3. Da sich unter den großen Atheisten der Moderne auch Juden wie FREUD, MARX und BLOCH befinden, müsste man sie demnach, der Logik der Konsequenz folgend, für Neuheiden halten.

beiden in einem einzigen Leib versöhne«. Doch es fragt sich hier, ob die trennende »Scheidewand des Zaunes« schon in Eph 2,14 als Anspielung auf das trennende Steingitter im Tempel zu verstehen ist.

Nach *Heinrich Schlier*<sup>633</sup> ist der trennende Zaun ein Zaun um Israel. Und dieser ist das Gesetz (Thora), insofern es zugleich Gott und die Menschen, Juden und Völker trennt, also ein Gesetzesverständnis, das nicht mehr als Gottes Anweisung zum Leben, sondern legalistisch-kasuistischer Anspruch und gnadenlose Provokation zu Leistung und Selbstruhm ist. Diese Scheidewand des Zaunes eines aggressiven, zum Töten bereiten Exklusivismus hat Christus durch seinen Tod zerbrochen und so Frieden gestiftet. Der niedergerissene Zaun zwischen Juden/Jüdinnen und HeidInnen ist im rabbinischen und apokalyptischen Judentum »die Welten- oder Himmelsmauer zwischen der Sphäre Gottes und der der Menschen«. <sup>634</sup> Dem entsprechend ist nicht nur ein moralisches, sondern »ontologisches und weltöffentliches Geschehen«<sup>635</sup> angesprochen. Durch den Tod Christi ist die tödliche Feindschaft zwischen den beiden Menschengruppen, Juden und Heiden, vernichtet und sind sie zu *einem* neuen, einzigen Menschen (Leib), zu einer neuen Schöpfung geworden. Die in Christus vereinte Menschheit ist so durch ihn und in ihm mit Gott versöhnt. Aus dieser Sicht kommt eine (zum Verständnis der paulinischen Intention notwendige) Anspielung des Apostels auf das trennende Steingitter im Tempel und dessen Zerstörung wohl kaum mehr infrage, denn es geht ja gerade Paulus nicht um den Zutritt der Heiden zum jüdischen Tempel (und damit zum jüdischen Volk), nicht um ein universalisiertes Judenchristentum, nicht um einen einseitigen »Zugang zum Vater«, sondern mit den Juden zusammen um den himmlisch-irdischen Tempel der Kirche aus ‚Juden *und* Heiden‘.<sup>636</sup> Es fragt sich daher weiter, in welchem Sinn Kardinal *Ravasi* im Blick auf Eph 2,14–16 die Metapher von einer Art »Hof der Völker« rezipiert.

Was er hier anspricht, ist nicht naiv-einseitig eine Öffnung des Zugangs der AtheistInnen zum christlichen Mysterium, sondern es geht ihm um die in Christus sich weltweit ereignende Friedensstiftung und Aufhebung von Feindschaft. Das zeigt sich besonders in seiner bemerkenswerten Dialogauffassung, da es ihm um das mit Nichtglaubenden ‚gemeinsame Überqueren der Wüste‘, die wohl eine Sinnleere und Verfinsterung des Daseins darstellt, geht. Vier Punkte seiner programma-

633 Zum Folgenden vgl. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 118–145.

634 A. a. O., 129.

635 A. a. O., 130, 133.

636 Vgl. a. a. O., 127 ff.

tischen Rede, die den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und des ehemaligen Sekretariats für die Nichtglaubenden atmen, seien hier abschließend angeführt:

1. Öffnung füreinander und gegenseitige Respektierung: Glaubende und Nichtglaubende »stehen in verschiedenen Arealen (*territori differenti*), aber sie sollen sich nicht in einem sakralen oder laizistischen Isolationismus verschließen, sich wechselseitig ignorieren oder, schlimmer noch, einander Fratzen schneiden und Beschuldigungen entgegenschleudern, wie es Fundamentalisten beider Lager gerne hätten«.
2. Unbefangene friedfertige Wahrung des gegenseitigen Anders- und Miteinanderseins: »Sicher, man soll die Differenzen nicht einfach einebnen [...] und über die verschiedenen Auffassungen nicht einfach hinwegsehen (*ignorare discordanze*). Die Füße stehen in einem getrennten ‚Hof‘ (*‘Cortile’ separato*), aber die Gedanken und Wörter, die Werke und die Entscheidungen können einander entgegenstehen und sich sogar begegnen.« Statt kämpferischer Assonanz zwischen ChristInnen und Nichtglaubenden könnte es zur Konsonanz kommen, statt eines Duells könnte es ein Duett geben, wobei beide, gegensätzlich wie Bass und Sopran, harmonisch zusammenklingen, ohne deshalb ihre Identität aufzugeben, also »in einem vagen ideologischen Synkretismus zu verblassen«.
3. Beiderseitiges Freiwerden für den Rückgang in ein ursprüngliches Daseinsverständnis auf allen Gebieten der Begegnung als Vorbedingung des Dialogs: Der dialogischen Begegnung der beiden »Höfe« müsste auf beiden Seiten eine Reinigung der Grundkonzeptionen (*purificazione dei due concetti di base*) vorangehen. Auf der einen Seite sollten die Nichtglaubenden ihre »edlen Ideale« wiederfinden und sich nicht in »politisch-ideologischen Systemen einkapseln«, noch in einer »Idolatrie der Dinge« oder einem »verächtlichen, sarkastischen und infantil entsakralisierenden (*dissacratorio*) Atheismus« verfallen. Auf der anderen Seite müsse der Glaube »seine wahre Größe wiederfinden, die sich in Jahrhunderten hohen Denkens« der Theologie äußerte, er müsse den »Abkürzungsweg des Devotionalismus oder des Fundamentalismus« meiden. Von da aus eröffnen sich die gemeinsamen Themen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden wie Ethik, Anthropologie, Spiritualität, die »letzten Fragen« über Leben und Tod, Gut und Böse, Liebe und Schmerz, Wahrheit und Lüge, Friede, Natur, Transzendenz und Immanenz.

4. Bei Wahrung der Ungleichheit sich gemeinsam in dem begegnen, worum es im Dasein geht, um das Sein in seiner Fülle (*L'Essere nella sua pienezza*): »Ohne Konversionen zu erwarten« und ohne in Banalität und Stereotype (eingefahrene überkommene Vorstellungen) abzugleiten, »könnten Nichtglaubende und Christen, deren ‚Höfe‘ in der modernen Stadt Seite an Seite liegen, Übereinstimmungen und Harmonie auch in ihrer Ungleichheit finden; sie können ihre nur selbstbezogene und polemische Redeweise ablegen und den Blick einer Menschheit, die sich zu oft nur über das Unmittelbare, das Oberflächliche und Unbedeutende beugt, auf Höheres richten, auf das Sein in seiner Fülle.«

#### 5.6.4 *Das konziliäre Atheismuskonzept und die philosophische Theologie*

Die Konzilsväter haben bei der »trägerischen Darstellung der Lehre«, die zur Kritik herausgefordert und zur atheistischen Antwort geführt hat, vermutlich kaum an eine Kritikwürdigkeit und grundlegende Veränderung des Traktates über die »Natürliche Theologie«, wie sie ihn zur Zeit ihrer theologischen Ausbildung kennengelernt haben, gedacht. Mir erscheint aber gerade die herkömmliche philosophische Theologie keineswegs überall und in wünschenswerter Weise von einer die Phänomene verfälschenden, seinsvergessenen und mindestens darin irreführenden Darstellung frei zu sein. Wahrscheinlich kann das bis zu einem gewissen Grad auch gar nicht anders sein. Betrachtet man nämlich die eigenen Erkenntnismöglichkeiten möglichst unbefangen und nüchtern, so lässt sich immer wieder sehen, dass bei noch so großer Übereinstimmung mit dem, was ist, je immer größere Nichtübereinstimmung vorherrscht, wobei das abgründige Wesen dessen, was ist, der Quellgrund für alles Übereinstimmen mit dem zu Erkennenden ist. Zwar können wir um diese Nichtübereinstimmung wissen und uns deshalb um Optimierung unseres Übereinstimmens bemühen, aber dennoch entgeht niemand einem Anteil an entstellender Verstellung der Wahrheit, den er selbst reflex niemals restlos einholen kann.

Sollten nun in der philosophischen Theologie Defizite und Deformationen überhandnehmen, so könnte sie ihre volle Aufgabe zur vernünftig-verantworteten Weckung eines fundamentalen Vorverständnisses (als *praeambulum fidei*) für das christliche Gottesverständnis, das von ihr durchdrungen ist, gar nicht richtig wahrnehmen. Zudem würde sie eine kritische Reaktion (als die sich der neuzeitliche und heute globale Atheismus darstellt) weitgehend mitzuverantworten gehabt haben. Die Deutungskategorie des Atheismus als einer *kritischen Reaktion* ist somit keineswegs überholt; aus der kritischen Antwort könnte und müsste philosophische Theologie nicht nur heute nachträglich noch etwas lernen, sondern auch

in Zukunft.<sup>637</sup> Innerhalb dieses eingeschränkten Aufgabenbereiches kirchlich bevorzugten Denkens und Lehrens müsste man zur Kenntnis nehmen, dass, wenn schon nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Kirchen immerdar der Erneuerung (der Reinigung, Erleuchtung und Reform) bedürfen, Ähnliches für die philosophische Theologie (bzw. die sogenannte Metaphysik) gilt und diese angesichts der reaktiven atheistischen Kritik unter dem gleichen Anspruch *permanenter* Erneuerung steht. Diese Aufgabe hat sich heute erweitert, da die Notwendigkeit drängender geworden ist, die abendländische Philosophie kritisch aufzuarbeiten – samt ihrer Metaphysik und philosophischen Theologie, und zwar im Blick auf die Philosophie der Welt und aus der Sicht der Philosophie der Welt, die selbst wiederum ständig vom Weltphänomen Atheismus zu lernen hat.

Bedenken wir prognostisch, dass zwischen den Religionen und ihren Religiositäten einerseits und den Atheisten andererseits eine dialektische Zusammengehörigkeit besteht, dann zeigt sich für die heutige Weltsituation, dass die Herausforderung zur kritischen Reaktion nicht der Vergangenheit angehört, sondern sich verschärft hat. So könnte eine Zunahme von fundamentalistischen Strömungen und Gewalt mit einer Renaissance des theoretisch-positiven und kämpferischen Atheismus und seiner Religionskritiken einhergehen, und umgekehrt treibt die Angst vor dem Verfallen in ‚Unglauben‘ zum Fundamentalismus. Als erschreckende, aber noch relativ harmlose Beispiele aus der Christenheit seien genannt: die Wiederkehr der für überwunden gehaltenen strengen Alternative von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie (nicht mehr nur) in den USA oder die schleichende Abkehr von wegweisenden Grundintentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem man perfid den Zusammenbruch des Systemkatholizismus zuschreibt, ohne wahrzunehmen, wie morsch er war. Eine wesentliche Bedingung für das Entstehen des modernen Atheismus war ja die Umwandlung des Christentums in jene politische Theologie, die das Staatskirchentum zur Folge hatte. Und gerade dieses wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet. Fundamentalisten unserer Tage neigen in ähnlicher Weise weltweit zu einer militanten Politisierung der Religion. Man kann vermuten, dass beängstigende antiliberale und antidemokratische Tendenzen in Richtung Staatskirchentum bzw. Gottesstaat langfristig extreme anti- und atheistische Reakti-

637 Zu beherzigen ist hierzu ein Wort von K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 15: *Kirche und Atheismus*, 142 f.: »Wir christlichen Philosophen und Theologen müßten doch eigentlich auch in unseren theoretischen Aussagen bußwillig und selbstkritisch sein und uns selber immer wieder auf die Gefahr aufmerksam machen, daß wir über Gott zu naiv und billig reden und so die Atheisten nicht überzeugen können, daß wir mit anderen Worten gar nicht jene Dialogfähigkeit und Dialogwilligkeit erreicht haben, die eine Voraussetzung eines wirklichen Dialogs mit dem Atheismus sind.«



onen hervorrufen.<sup>638</sup> Entsprechende quantitative Veränderungen in der Atheismusstatistik sind nicht auszuschließen, sondern eher wahrscheinlich.

Blicken wir nun methodisch auf unsere Untersuchung zurück. Im vorausgehenden ersten Band *Philosophische Theologie im Umbruch* wurde versucht, den Ort philosophischer Theologie inmitten anderer Theologien und philosophischer Disziplinen relational zum Vorschein zu bringen. Dabei war es auch wichtig zu zeigen, dass Standorte nicht nur mit Sachautorität ausgestattete existenzielle Verständnismöglichkeiten darstellen, mit denen sich, wissenschaftstheoretisch gesehen, nachvollziehbar und gültig argumentieren lässt, sondern dass die Standorte Ortschaften als Gegenden und Aussichten eröffnen, die nicht nur Unterschiedliches trennen, sondern die Differenzen austragen und integral miteinander verbinden können. Doch darüber hinaus war zu zeigen, dass Philosophische Theologie ihren primären Ort nicht in den Wissenschaften haben kann, denn diese gründen mit ihr im unscheinbaren Wahrheitsgeschehen, im Unverborgenheit und Offenbarkeit gewährenden Sein; sie sind im Offenen unseres Daseins miteinander zu orten und beheimatet. Anders als im Zweiten Vatikanischen Konzil, das theologisch eine *anthropologische Wende* vollzogen hat, aber dem Verhältnis von Mensch und Sein (In-der-Welt-sein, Schöpfung) philosophisch nicht mehr nachgegangen ist, ist im vorliegenden zweiten Band *Philosophische Theologie im Umbruch* eine Verwandlung der Ortschaft philosophischer Theologie durch die Bezugnahme auf das geschichtlich-ereignishaftes Verhältnis von Mensch und ihm tragendem Sein angebahnt. Wurde nun ihr Standort durch einen neuerlichen Wandel der Ortschaft zwischen Fideismen und Atheismen platziert, so stellt sich die Frage nach dem Sinn eines Selbstverständnisses der Menschen im Sein erneut. Nun könnte sich zeigen, dass das kritisch-reaktive Denken der Atheismen wie kaum ein anderes Denken die Seinsfrage wieder in Bewegung bringt und damit ermöglicht, die Ortschaft philosophischer Theologie im Verhältnis von Mensch und Sein dimensional so zu vertiefen, dass sie in einem weiteren Blickfeld auf ihre Ursprünglichkeit – die Unergründlichkeit ihres Bodens als des ‚ortlosen‘ Ortes des Ursprungs – befragbar wird.

---

<sup>638</sup> Als Fundamentalismus wird hier eine Buchreligion verstanden, welche sich zu dem in den Texten zur Sprache kommenden menschlichen Vor- und Erfahrungsverständnis unkritisch verhält und sich unmittelbar vom angeblich verbal inspirierenden Absoluten legitimiert weiß. Wichtig ist in ihm die berausende Wirkung seines verstiegenen Enthusiasmus auf Kosten nüchterner Lebenspraxis im Dienste des Unergründlichen und der Menschen. Eine Religiosität semantischer Erlebnisse, die wie Opiate (*Marx*) oder Narkotika (*Freud*) wirken, fordert zu Recht heraus, entweder nach dem Suchtmodell kritisch aufgelöst oder durch weitere Funktionalisierung der Religion zur Kontingenzbewältigung nach dem Marktmodell des Warenaustausches bzw. ökonomisch-sozialer Besserstellung verstanden zu werden.

Der zweite Band Philosophische Theologie im Umbruch (II/1) untersucht die Dramatik der Zweifrontenbildung, in welche Philosophische Theologie zwischen fideistische Offenbarungstheologie und atheistische Philosophie geraten ist. Atheismus bzw. Religionslosigkeit werden historisch und soziographisch als Weltphänomen erfasst und als kritische Reaktion auf eine üble Praxis und entstellende Theorie der Religionen verständlich gemacht. Die Metaphysikkritik beider Fronten verbindet ein Anliegen: die Befreiung von einem ungöttlichen Gott.

