

Hans Schwarz

Kurs: Gotteslehre

Band I

Gott oder kein Gott?

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schwarz, Hans:

Kurs: Gotteslehre / Hans Schwarz. Göttingen ; Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht

Bd. I. Schwarz, Hans: Gott oder kein Gott? - 1984

Schwarz, Hans:

Gott oder kein Gott? / Hans Schwarz. - Göttingen ; Zürich Vandenhoeck und Ruprecht, 1984

(Kurs: Gotteslehre / Hans Schwarz ; Bd. I)

ISBN 3-525-61370-9

English edition copyright (c) 1975 Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN.

Deutsche Ausgabe: ©Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1984. Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Schrift: 9/11 p Baskerville auf der Monophoto 3000

Satz: Tutte Druckerei GmbH, Salzweg-Passau

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Umschlag: Michael Rechl

Inhaltsverzeichnis (im Original!)

Vorwort.....	5
Einleitung	
Die Suche nach Gott.....	10
KAPITEL I:	
Lebt Gott?.....	13
1. Die atheistische Lösung.....	13
a) Die Wurzeln des modernen Atheismus.....	15
b) Die Geschichte des modernen Atheismus.....	18
c) Der gegenwärtige Atheismus.....	25
2. Die nichtreligiöse Lösung.....	34
a) Karl Barths Kampf gegen die Religion.....	35
b) Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation und der Tod Gottes	38
c) Das Rätsel der Säkularisierung	48
KAPITEL 2:	
Kann Gottes Existenz bewiesen werden?.....	57
i. Gott und die Kraft der menschlichen Vernunft.....	57
a) Der ontologische Gottesbeweis.....	57
b) Der kosmologische Gottesbeweis.....	63
c) Der teleologische Gottesbeweis.....	68
d) Der moralische Gottesbeweis.....	72
e) Der historische Gottesbeweis.....	74
2. Gott - Grenze oder begrenzt?.....	78
a) Gott ist im Werden (Prozesstheologie).....	78
aa) Whitehead and Hartshorne.....	78
bb) Cobb und Ogden.....	85
b) Gott als letzter Horizont (Pannenberg).....	92
aa) Weltoffenheit des Menschen.....	93
bb) Gottoffenheit des Menschen.....	95
Quellensammlung.....	98
Literaturverzeichnis.....	118

QUELLEN

Zu Kapitel I	98
1. Die atheistische Lösung	
Friedrich Nietzsche: Der Mensch im Horizont des Unendlichen.....	98
Ludwig Feuerbach: Der Widerspruch in der Existenz Gottes	100
Karl Marx: Das Fundament der irreligiösen Kritik..	100
2. Die nichtreligiöse Lösung	
Karl Barth: Die wahre Religion	101
Jürgen Moltmann: Das unreligiöse Kreuz in der Kirche ..	102
Dietrich Bonhoeffer: Die Diesseitigkeit des Christentums.	103
Harvey Cox: Politisches oder weltliches Reden von Gott. .	104
John A.T. Robinson: Gott ist anders.....	105
Zu Kapitel 2	106
1. Gott und die Kraft der menschlichen Vernunft	106
Justin der Märtyrer: Christus war und ist der Logos, der jedem innewohnt.....	106
Anselm von Canterbury: Gott ist wirklich	107
Thomas von Aquin: Gott als Erstursache	109
Immanuel Kant: Das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft	112
Immanuel Kant: Die Grenzen der menschlichen Vernunft	113
2. Gott - Grenze oder begrenzt?.....	114
Alfred North Whitehead: Die zweifache Natur Gottes	114
Wolfhart Pannenberg: Die unendliche Offenheit menschlichen Daseins.....	116

Vorwort

Die Menschheit hat es erstaunlich weit gebracht. Von den Höhlenbehausungen bis zu den Mondlandungen und von der Sammlergesellschaft bis zur modernen Agrarwirtschaft fährt eine fortwährende, aufsteigende Linie von fast überwältigendem Fortschritt. Vor kaum einem Jahrhundert haben die meisten Leute nicht einmal von den Geräten geträumt, die wir für selbstverständlich halten, wie etwa Farbfernseher, Geschirrspülmaschine, Staubsauger oder elektronische Rechenmaschinen. Aber gerade zu dem Zeitpunkt, an dem unsere moderne technologische Gesellschaft den Gipfel ihres Erfolgs erreicht zu haben scheint, sind wir erstaunlich unsicher geworden unsicher über die Zukunft, über unser eigenes Wesen und über das Leben im allgemeinen. Die berühmten "Nach-Ären" (nachchristlich, nachindustriell, nachkonstantinisch usw.) sind für unser Bewusstsein kennzeichnend. Wir haben das Gefühl, dass das Altgewohnte vergangen ist, und wir sind unsicher, wie wir das vor uns Liegende ausloten oder bezeichnen können.

Zum Teil ist dieses Gefühl der Unsicherheit durch den Fortschritt selbst hervorgerufen. Über die Jahrhunderte hinweg ist der Fortschritt immer schneller geworden. Ob wir die wissenschaftliche Forschung betrachten, die Damen- und Herrenmoden oder sogar theologische Strömungen, auf jedem dieser Gebiete wird eine Richtung immer schneller durch eine andere abgelöst. Es entsteht fast der Eindruck, dass es überhaupt nichts Gleichbleibendes oder Richtungweisendes gibt, außer der Bewegung der schnellen Veränderung. Während viele von uns das moderne Leben noch an- und aufregend finden und ständig von einem Ereignis zum anderen jagen, fragen andere - und hier besonders viele jüngere Leute - nach dem Sinn dieser hektischen Betriebsamkeit. In vergangenen Generationen wagten es junge Menschen kaum, die Werte der Älteren anzuzweifeln, und sie übernahmen sie, wenn auch meist mit kleinen Abänderungen, als für sich selbst bindend. Aber das ist nicht mehr so. Zu viele sind in einer Wegwerfkultur und einer Aussteigergesellschaft aufgewachsen, in der es keine bleibenden Werte mehr zu geben scheint. Alle überkommenen Normen sind ihnen verdächtig geworden. Viele junge Leute verlassen für kürzere oder längere Zeit unsere Leistungs- und Sozialgesellschaft, um für sich selbst einen tragfähigen Grund für ihre Lebensgestaltung zu entdecken. Diese Art der Emanzipation unter den jüngeren und Heranwachsenden ist kennzeichnend für die Emanzipation der Gesellschaft im allgemeinen.

Für weite Teile der Gesellschaft sind geschichtliche Bindungen entweder nicht vorhanden oder sie haben nur noch geringe geistliche und moralische Verbindlichkeit. Deshalb muss der moderne Mensch, wie niemand in Generationen vor ihm, sich auf sich selbst verlassen. Aber dieses Auf-sich-selbst-Verlassen ist gleichzeitig durch Unsicherheit, Zweifel und ein grundlegendes Misstrauen gegenüber herkömmlichen geistigen Werten charakterisiert. Oft herrscht sogar die Meinung, man dürfe in einer durchgehend technisierten Gesellschaft keine Zeit an geistige Werte verschwenden, denn das moderne technische Leben zeige eine rationale Meisterung der Welt und könne nur rational gemeistert werden. Wiederum halten oft besonders jüngere Leute von solch einer nationalistischen Verhaltensweise nicht mehr viel. Sie fühlen, dass die Vernunft allein auf die grundlegenden Fragen des Lebens keine zufriedenstellende Antwort zu geben vermag. Während sie oft von den Antworten des Christentums enttäuscht sind, da es bis jetzt noch keine menschengemäbere Welt herbeigebracht zu haben scheint, suchen sie "draußen" nach geistigen Werten in anderen Kulturen und Religionen. Dies scheint anzudeuten, dass auf die Dauer gesehen der Mensch auch heute noch nicht vom Brot allein leben kann.

Die Haltung des Auf-sich-selbst-Verlassens ist mit Misstrauen gegenüber herkömmlichen geistigen Werten gepaart und kennzeichnet nicht nur Zweifler und Ungläubige. Sie ist eine weitverbreitete Einstellung, die auch viele Christen befällt und ihr Selbstverständnis in Frage stellt. Während es für die frühen Christen verhältnismäßig einfach war, ihrem Glauben gemäß zu

leben, da sie noch zuversichtlich sein konnten, die zerfallende griechisch-römische Kultur zu durchdringen, ist die Lage für uns heute anders. Die wiederholt gemachte Behauptung, dass wir in einer nachchristlichen Zeit leben, lässt unsere Zuversicht langsam dahinschwinden. Kirchenbauten werden nicht mehr als Zitadellen verstanden, die die Beherrschung der Erde symbolisieren und auf eine himmlische Zukunft weisen.

Unsere technisch-rationalisierte Gesellschaft steht so fest auf diese Erde, dass sie solche Bauten als Überbleibsel einer überholten Vergangenheit betrachtet. Sogar konservative Gemeindeglieder können dem massiven Druck einer immer mehr um sich greifende Säkularisierung aller Lebensbereiche nicht mehr entkommen. Der Begriff "Sonntagschristen" zeigt, dass der christliche Glaube immer mehr zur Randerscheinung des Lebens wird. Viele Gemeindeglieder leben ihr tägliches Leben als praktische Atheisten und beschränken ihre religiösen Bindungen auf besonders feierliche Gelegenheiten. Kein Wunder, dass die Grundfragen des Lebens "Was so ich tun?", "Wem soll ich vertrauen?" und "Was ist der Sinn d Lebens?" keine Fragen mehr sind, die nur Zweifler und Ungläubig angehen. Die Fundamente wackeln für alle. Mit dieser tiefen religiösen Krise konfrontiert und zum Teil auch mit hineingerissen, sind immer mehr sogenannte "gute Christen" unsicher geworden und fragen sich, ob ihre Grundüberzeugungen noch haltbar sind.

So haben die grundlegenden Fragen nach Gott wieder ganz groß Bedeutung gewonnen. Gibt es einen Gott? und — falls es ihn gibt — wie kann man sich seiner Gegenwart versichern? Doch in einer Zeit, in der geographische, ethnische und religiöse Grenzen immer mehr verwischen, muss die Frage oft auch noch so gestellt werden: "Gibt es einen bedeutenden Unterschied in der Art und Weise, wie andere Religionen Gott verehren und wie wir ihn kennen?" Mit anderen Worten, im Zeitalter einer zunehmenden weltweiten Solidarität muss die Frage gestellt werden, ob es noch zu rechtfertigen ist, dass man zwischen den verschiedenen Glaubensweisen der Religionen unterscheidet.

Wir können hier nicht alle Gebiete sorgfältig durchmessen, die durch diese Fragen berührt werden. Auch wird nicht jeder Leser alle Fragen beantwortet finden, die er zu einem bestimmten Thema stellt. Das Gebiet, das mit dem einfachen Titel "Kurs Gotteslehre" bezeichnet ist, ist zu umfangreich und vielfältig, als dass es von einer Person und in drei schmalen Bändchen erschöpfend behandelt werden könnte. Indem wir jedoch von vielen anderen lernen, wollen wir zumindest versuchen, die Hauptprobleme anzuschneiden und dabei auch andeuten, dass unsere Schlussfolgerungen sich nicht auf Unwissenheit gründen. Zudem sind jedem Band repräsentative Quellentexte beigegeben, anhand derer sich der interessierte Leser über die vorgegebene Problematik ein eigenes Bild machen kann.

Im ersten Band dieses Grundkurses widmen wir uns der Frage, die heute viele stellen: Gibt es einen Gott? Wir werden uns dem Anwachsen des modernen Atheismus und dem Phänomen eines immer schneller um sich greifenden Säkularisierungsprozesses zuwenden sowie einige Wege beschreiben, auf denen heute versucht wird, die Gottesfrage zu beantworten. Natürlich müssen wir uns auch der Frage annehmen, ob Gottes Existenz bewiesen oder zumindest einseitig gemacht werden kann.

Im zweiten Band befassen wir uns mit der ständigen Frage des Menschen nach einer letztgültigen und allumfassenden Lebensgrundlage. Nachdem wir einige der vorherrschenden Überzeugungen, die oft dazu dienen sollen, eine tragfähige Lebensperspektive zu vermitteln, dargestellt und analysiert haben, wenden wir uns dem religiösen Bereich zu. Um zu verstehen, was mit Religion gemeint ist, betrachten wir zunächst einige Theorien über den Ursprung der Religion. Wir machen uns mit einigen der Grundvorstellungen vertraut, die den meisten Religionen eigen sind. Sodann untersuchen wir, ob man zu Recht von einem Fortschritt innerhalb einer bestimmten Religion sprechen kann oder zumindest beim Übergang von einem Religi-

onstyp zum anderen. Schließlich müssen wir uns fragen, wie sich der christliche Glaube in den Kontext der Weltreligionen einfügt.

Nachdem wir Vernunft und Religion auf ihre Möglichkeiten und Einsichten für ein lebensfähiges und modernes Gottesverständnis geprüft haben, wenden wir uns in einem dritten Band der jüdisch-christlichen Tradition und ihrem Gottesverständnis zu. Wir versuchen, die Hauptpunkte der Entwicklung dieser Tradition zu skizzieren und aufzuzeigen, welcher Gott uns in dieser Tradition begegnet. Auch müssen wir uns fragen, inwieweit solch ein Gott mit der säkularen Welt, in der wir leben, vereinbar ist und welche Hilfe er uns zur Lebensbewältigung in dieser Welt geben kann.

Ich danke Frau Berger und Frau Fischer für ihre Hilfe bei der Herstellung des Manuskripts, Frau Lang für die Glättung des Stils, Frl. Sgaslik für ihre Hilfe beim Korrekturenlesen und Herrn Nessian für mannigfach Hilfe, besonders bei der Selektion der beigefügten Texte. Schließlich gilt mein Dank Augsburg Publishing House für die Erlaubnis zur deutschen Veröffentlichung dieser ursprünglich auf englisch geschriebenen Arbeit. Die Übersetzung erlaubte es mir, einige Unebenheiten zu beseitigen und neuere Literatur einzuarbeiten. Wer ein ausführlicheres Literaturverzeichnis wünscht, möge bitte das englische Original, *The Search for God* zu Hilfe nehmen.

Wenn diese drei Bändchen etwas zum eigenen Nachdenken über den christlichen Glauben an Gott anregen, ist die Mühe der Lektüre nicht vergeblich gewesen.

Regensburg, im Juni 1984

Einleitung

Die Suche nach Gott

Im 16. Jahrhundert konnte es sich der Mensch leisten, sein beunruhigtes Gewissen zum Hauptgegenstand seiner Lebensfragen zu machen. Obwohl die ersten Gewitterwolken am Horizont herauszogen und ein neues Zeitalter ankündigten, lebte man in einer ziemlich geschätzten Zeit. Die Erde wurde noch als fester Grund angesehen, auf dem man sicher stehen konnte, und man glaubte, dass Gott die irdischen Angelegenheiten im Himmel verlässlich verwalte. Aber bald sollte sich dieses Gefühl ändern. Der revolutionäre Geist der neuen Zeit ist weitgehend freimütigen Renaissance-Menschen wie dem italienischen Philosophen Giordano Bruno zuzuschreiben, der die kurz vorher aufgestellte Theorie des Kopernikus von einem heliozentrischen Weltbild radikalisierte. Durch den kopernikanisch-brunoischen Schock wurde der Mensch gewahr, dass die von ihm bewohnte Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls war, sondern nur ein winziger Planet in einem großen Sonnensystem. Sogar die Einzigartigkeit der Menschheit blieb nicht mehr unangetastet. In pantheistischer Weise verehrte Bruno die Unendlichkeit als neue Gottheit und behauptete, dass es unzählige andere Menschheiten und erdähnliche Planeten gebe.¹ Brunos Ideen waren so erderschütternd, dass er mit Protestanten und Katholiken in gleicher Weise in Konflikt geriet und schließlich im Jahre 1600 in Rom auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Aber die von ihm verbreiteten Ideen konnten nicht so schnell ungeschehen gemacht werden. Der westliche Mensch fühlte, dass er seinen bisher unbedrohten Platz im Weltall verloren hatte, und allmählich musste er wohl oder übel zugestehen, dass er und die von ihm bewohnte Erde nur ein winziger Teil eines ungeheuren evolutionären Prozesses von kosmischen Ausdehnungen sind.

Seher, wie etwa Friedrich Nietzsche, ein Philosoph des 19. Jahrhunderts, haben uns mit prophetischer Klarheit gesagt, dass die Welt kühler geworden sei und der leere Raum uns anhauche, dass gleichsam der Boden unter unseren Füßen weggezogen wurde und wir in den unendlichen Raum fallen.² Während Nietzsche bemerkte, dass dieses kosmologische Umdenken grundlegende theologische Folgen mit sich brachte, nämlich dass Gott tot sei und tot bleibe und dass wir ihn durch das Verlassen unseres geozentrischen Weltbilds getötet hätten, hat die Gottesfrage in traditionellen Teilen des Christentums erst in jüngster Zeit an Dringlichkeit zugenommen. Wir sind mit unserer Gottesidee so lange mit äußerster Selbstverständlichkeit umgegangen, dass viele von uns erst vor ganz kurzer Zeit ernsthaft die Frage gestellt haben, ob die Weltanschauung, die sich in der technischen Durchdringung unserer Welt anzeigt, und der Gottesglaube, der in unserem christlichen Glauben vorausgesetzt wird, miteinander vereinbar seien. Einige Leute behaupteten schon, wir müssten uns daran gewöhnen, dass es keine göttliche oder transzendente Sphäre gebe, deren Gegenwart wir begründet voraussetzen könnten oder deren Leitung wir uns anvertrauen dürften. Wenn wir uns der Frage ernsthaft stellen wollen, ob Gott mit unserem modernen Selbstverständnis vereinbar oder für dieses sogar notwendig ist, müssen wir zunächst nach Gott selbst fragen.

Die Frage nach Gott muss zumindest auf zwei Ebenen beantwortet werden, einer praktischen und einer theoretischen. Unser erstes Anliegen dabei muss sein, herauszubringen, ob Gott irgendwo als eine lebendige Größe erfahren wird. Würde das Ergebnis dieses Teils unserer Untersuchung negativ enden, wäre es sinnlos, die Nachforschungen auf einer theoretischen Ebene weiterzuführen und zu fragen, ob seine Existenz irgendwie bewiesen werden kann. Wir

¹ Vgl. Antoinette Mann Paterson, *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, Springfield, Ill. 1970, bes. 19ff.; vgl. auch Giordano Bruno, *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, in: *Gesammelte Werke*, hg. u. übers. v. L. Kühlenbeck, Bd. III, Jena 1904, 40, wo er behauptet, dass die Unendlichkeit der Welten und der Menschheiten a priori aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten sei.

² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (125), in: *Nietzsches Werke*, hg. v. Alfred Kröner, Bd. V, Leipzig 1915, 163f.

können hier von Antony Flews "Parabel der zwei Forscher" lernen. Nachdem die zwei Forscher eine Lichtung im Dschungel entdeckt hatten, behauptete der eine, dass es einen Gärtner geben müsse, der diesen Fleck Erde bestelle. Da der andere Forscher dies verneinte, entwarfen sie ein immer raffinierter werdendes Kontrollsystem, um die Existenz eines solchen Gärtners zu beweisen. Als schließlich durch ihre Konstruktionen der Gärtner zur Unsichtbarkeit, Unberührbarkeit und undefinierbarkeit reduziert wurde, wunderte sich der Skeptiker zu Recht, wie solch ein Gärtner sich von einem nur gedachten oder von überhaupt keinem Gärtner unterscheiden würde.³

KAPITEL I: *Lebt Gott?*

Wenn wir eine verlässliche Antwort auf die Frage erhalten wollen, ob Gott lebt, dürfen wir nicht von der reinen Behauptung seiner Existenz zu deren logischem Beweis fortschreiten, sondern wir sollten eher untersuchen, ob die Erfahrung Gottes im menschlichen Leben gegenwärtig ist. Befragen wir die Menschheit daraufhin, bemerken wir bald, dass die meisten Leute an die Existenz eines oder mehrerer göttlicher Wesen jenseits ihres Selbsts glauben. Doch erkennen wir zugleich, dass sich innerhalb von weniger als 50 Jahren fast ein Drittel der Weltbevölkerung politischen und philosophischen Ideologien hingegeben hat, die eine göttliche Macht außerhalb des Menschen radikal verneinen. So etwa stellte Roger Garaudy zu Recht fest, dass es Hunderte von Millionen Menschen gebe, die im Kommunismus ihre Hoffnung und ihren Lebensinhalt finden würden.⁴ Es wäre naiv, sie in ihrer Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob Gott lebt, zu übergehen. Aber wie ist es möglich, dass sich der Atheismus, auf den sich die kommunistische Ideologie gründet, so schnell ausbreitet?

³ Antony Flew, *New Essays in Philosophical Theology*, hg. v. Antony Flew und Alasdair MacIntyre, New York 1955, 96. In leicht abgewandelter Form wurde diese Parabel zuerst von John Wisdom erzählt unter dem Titel "Gods" (1944), in: *Philosophy and Psycho-Analysis*, Berkeley, CA, 1969, 154ff. Wenngleich die herkömmlichere Form der Gottesfrage, theoretisch die Möglichkeit der Existenz Gottes zu untersuchen, noch fortgeführt werden muss, hat sich in jüngster Zeit die praktische Frage nach der Wirkkraft Gottes stärker durchgesetzt. Wir stimmen mit Gregory Baum >Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage<, in: *Concilium* VIII (6/7, 1972), 419-424, überein, wenn er schreibt: "Die Frage nach Gott ist zur Frage nach Gottes Präsenz als Schöpfer und Erlöser im menschlichen Leben geworden, d. h. zu der Frage nach Sinn und Bestimmung der Geschichte des Einzelnen und der Gesellschaft" (423). Vgl. auch den lehrreichen Aufsatz von Philip Hefner, "The Relocation of the God-Question", in *Zygon*, V (März 1970), der in einer ähnlichen Richtung denkt, wenn er behauptet, dass die Menschen bei der Frage nach Gott primär "the trustworthiness of the processes of evolution upon which man depends" im Auge haben. Zur Gesamtproblematik dieses Bändchens vgl. auch Jakob Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, München 1975, der einen guten und leicht lesbaren Überblick über viele von uns behandelte Themenkreise bietet.

⁴ Roger Garaudy, *Vom Bannfluch zum Dialog*, in: Roger Garaudy, J. B. Metz, Karl Rahner: *Der Dialog. Oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* Hamburg 1966, 31. Wie Walter Bruggen, *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott*, München 1980, 15, richtig herausstellt, gibt es unter den Anhängern des dialektischen Materialismus viele, die aufrichtig und ehrlich nach Wahrheit suchen und die nicht absichtlich wirklichkeitsblind sind.

1. Die atheistische Lösung

Der Atheismus hat bereits eine so lange Tradition, dass schon in der Bibel der Psalmist feststellte: "Die Toren sagen in ihrem Herzen: Es gibt keinen Gott" (Ps 14,1). Doch zeigt sich hier auch, dass im Altertum ein Atheist nicht ernst genommen wurde. Er wurde als Tor oder Narr bezeichnet, somit als eine Ausnahme, und auch so behandelt. Als der griechische Philosoph Anaxagoras erklärte, dass die Sonne ein glühender Stein sei, etwas größer als der Peloponnes, wurde er der Unfrömmigkeit oder des Atheismus bezichtigt und gezwungen, seine Heimatstadt Athen zu verlassen. Andere wurden schärfer bestraft. Sokrates wurde 399 v. Chr. mit der Begründung, dass er die Jugend verführe, gottlos sei, den Göttern in den von der Stadt verordneten Gottesdiensten gleichgültig gegenüberstehe und religiöse Neuheiten einführe, zum Tode verurteilt und musste binnen 24 Stunden den Schierlingsbecher trinken. Nun war aber die Haltung des Sokrates und anderer Atheisten bei weitem nicht atheistisch im modernen Sinn. Was im alten Griechenland mit Unfrömmigkeit oder Atheismus bezeichnet wurde, hat Plato in seinen *Gesetzen* ausgeführt, wenn er sagt, dass ein Bürger überführt sei, wenn er nicht in den öffentlichen Tempeln Opfer darbringen sondern einen Altar in seinem eigenen Haus besitze.⁵ Dies bedeutet, dass der Atheismus nicht als radikale Verneinung göttlicher Wesen verstanden wurde, sondern als ein Versuch, den Vorrang eines Gottesdienstes oder einer Religion zugunsten einer anderen einzuschränken. Wurde jemand als Atheist bezeichnet, wie es etwa mit den Stoikern und den Pythagoreern geschah, dann bedeutete das nicht, dass diese Leute an keine Gottheit glaubten oder an keinen kultischen Handlungen teilnahmen, sondern dass sie nicht an die richtige Gottheit glaubten und nicht an den richtigen kultischen Handlungen teilnahmen. Der moderne Atheismus ist jedoch von dem des Altertums grundverschieden. Er ist eine weitreichende Bewegung, die nicht nur eine Gottheit oder eine kultische Handlung verneint, sondern alle Gottheiten und alle Gottesverehrungen. Aber wo liegt der Grund für einen solchen Auffassungswandel?

a) *Die Wurzeln des modernen Atheismus*

Der moderne Atheismus einschließlich des Marxismus scheint so eng mit unserem eigenen christlichen Erbe verbunden zu sein, dass wir zu Recht behaupten können, dass der moderne Atheismus ein Abkömmling des jüdisch-christlichen Glaubens ist. Aber wie kann solch eine Behauptung zureichend begründet werden? Im jüdisch-christlichen Glauben ereignete sich eine bis dahin noch nicht dagewesene Zentralisierung alles Göttlichen auf die eine Macht Jahwe, der zur gleichen Zeit der Vater Jesu Christi ist. "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" (Ex 20,2ff.). Das war Jahwes Gebot an das israelitische Volk. Obwohl die Wirklichkeit anderer Götter im Alten Testament viele Male zugestanden wird, können diese sich nicht mit dem einen Gott vergleichen und werden oft lächerlich gemacht (Jes 37,19; 1 Kön 18,27). Somit verehrte die israelitische Gemeinschaft offiziell nur Jahwe und keine anderen Götter (Jos 24,15ff.). Wenn die Verehrung anderer Götter erwähnt wird, wird das als Sünde bezeichnet oder, um den Vergleich mit dem Athen des antiken Griechenlands zu ziehen, als Gottlosigkeit. Aber im Gegensatz zu den lokalen Kulturen des griechischen Altertums war Jahwe kein Stammesgott. Die Schöpfungsberichte in der Genesis lassen unmissverständlich die Überzeugung erkennen, dass der Gott, der Israel erwählt hat, auch der Schöpfer der Welt ist, dem sich alle

⁵ Plato, *Gesetze* (X, 909f.), in: *Werke*, hg. v. Gunther Eigler, Bd. VIII/2, übers. und bearb. v. Klaus Schöpsdau, Darmstadt 1977, 345-349. Zum folgenden Abschnitt vgl. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, "Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus," in dem von ihm u. a. hg. Buch *Weltphänomen Atheismus*, Freiburg 1979, bes. 44, wo er auch auf die Verschiedenartigkeit des modernen Atheismus vom vor- und außerchristlichen Atheismus hinweist.

anderen Kräfte zu unterwerfen haben. In ähnlicher Weise behaupteten die Propheten, dass die Herrschaft Gottes sich sogar über die fremden Nationen erstreckte, die Israels Existenz bedrohten (vgl. Jes 14,24-27; 18,17). Die Seher der apokalyptischen Bewegung schließlich haben noch weiterreichende Konsequenzen gezogen. In ihrem Versuch, die Geschichte in Perioden einzuteilen, behaupteten sie, dass der Gott, der alle Geschichte in Bewegung gesetzt hat, sie auch zu ihrem abschließenden Ende führen werde, das sich schon jetzt in den Ereignissen der Geschichte ankündigt. Der jüdisch-christliche Monotheismus erreichte jedoch seinen Höhepunkt im Neuen Testament, als man erkannte, dass es nur einen Erlösungsweg gibt, nur einen Weg, mit Gott ins Reine zu kommen, nämlich durch Jesus Christus (vgl. Joh 14,6; Apg 13,38). Die Konzentration alles Göttlichen in einer Macht, nämlich Gott, und der Zugang zu dieser Macht nur durch seine Fleischwerdung in Jesus Christus, versetzte auf lange Sicht gesehen dem herkömmlichen metaphysischen Pluralismus den Todesstoß.⁶ Es gab keine heiligen Plätze, Menschen oder Zeremonien mehr. Obwohl das Christentum den vorchristlichen Traditionen Zugeständnisse machte, indem es heilige Plätze zu Mittelpunkten von Pilgerfahrten erklärte, Heilige als Mittler bezeichnete und gewisse Zeremonien als durch ihre Ausführung heilbringend, war doch das Zutrauen zu diesen nichtgöttlichen Mächten erschüttert. Die heiligen Plätze, Personen und Zeremonien wurden nicht mehr aus sich heraus als heilig verstanden, sondern nur durch Gottes Erlaubnis. So verlor die Welt ihren sakralen Charakter, den sie einst besaß und wurde immer profaner.

Parallel zu dieser Entsakralisierung der Welt verlief eine Vergeistigung Gottes. Da die göttlichen Qualitäten immer mehr von Objekten dieser Welt verbannt wurden, wurden Gott und Welt immer mehr als radikal entgegengesetzt verstanden. Gott wurde als das alleinig göttliche Wesen über und jenseits der Welt angesehen. Nachdem man Gott diese Stellung zugewiesen hatte, wurde es immer schwieriger, überzeugend darzulegen, dass er noch etwas mit der säkularen Welt unter ihm zu tun hatte. Dieses Dilemma wird uns besonders deutlich, wenn wir an die herkömmliche Definition eines Wunders denken, wie sie unter Einfluss Anselms von Canterbury und Thomas von Aquin bis vor kurzem im römisch-katholischen Denken vorherrschte.⁷ Danach hat sich ein Wunder ereignet, wenn ein bestimmtes Phänomen, etwa die Heilung einer kranken Person, unter Zugrundelegung nur natürlicher Einflüsse nicht hinreichend erklärt werden kann. Das heißt, Gottes Wirken im Kontext eines Wunders wird als ein Geschehen betrachtet, das sich separat vom Wirken säkularer Kräfte abspielt. Der Schluss, dass Gott nicht die alleinige Wirkursache aller Prozesse ist, ist damit fast unvermeidbar. Gott funkt sozusagen nur an außergewöhnlichen Punkten durch seine wunderwirkende Kraft dazwischen. Dass die Möglichkeiten für solch ein Dazwischenfunken in dem Maß weniger werden, in welchem sich unser Wissen über die natürlichen Geschehenszusammenhänge in der Welt ausdehnt, wird durch die abnehmende Zahl der Wunder bezeugt, die von der römisch-katholischen Kirche als solche anerkannt werden. Allmählich wird Gott so transzendent, dass wir das Weltgeschehen in immer mehr Fällen als sinnvoll ansehen, ohne es auf Gott zurückzuführen. Gott wird damit in eine Sphäre verwiesen, die unser tägliches Leben kaum mehr berührt.

Ein anderes Beispiel, das die Gefahr des radikalen Monotheismus im jüdisch-christlichen Glauben illustriert, ist der Abendmahlsstreit zwischen Calvinisten und Lutheranern. Calvin

⁶ H. Richard Niebuhr, *Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt*, übers. v. Franziska Weidner, Gütersloh 1965, hat die Auswirkungen dieses "radikalen Monotheismus" auf Religion, Politik und Naturwissenschaft ganz hervorragend beschrieben. Er vertritt die Ansicht, dass sich ein radikaler Monotheismus als Gabe des Vertrauens in das Seinsprinzip an sich gegen die Religionen und Moralauffassungen geschlossener Gesellschaftssysteme wendet, in deren Mittelpunkt schwache Götter oder schwache Vorstellungen von Gott stehen.

⁷ Louis Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg i.B. 1961, bes. 46-50, erwähnt, dass Thomas von Aquin das Wunder primär unter dem Aspekt der Macht Gottes sieht, während Monden den Zeichencharakter für entscheidend hält.

behauptete, dass das Göttliche nicht in das Endliche herabkommen könne, denn er dachte das Göttliche als so weit von der Welt entfernt, dass seine wirkliche Gegenwart in dieser Welt nicht zugelassen werden könne. Luther dagegen, der von philosophischen Argumenten weniger beeindruckt war, entgegnete, dass das Göttliche leichthin ins Endliche eingehen könne, wenn es nur wolle. Obwohl während der Reformationszeit der Streit über die Gegenwart Christi im Abendmahl unentschieden ausging, ist jetzt klar geworden, dass Calvins Anschauung für den modernen Menschen viel attraktiver ist als die lutherische. Die moderne Naturwissenschaft, die durch die Entsakralisierung der Welt freigesetzt wurde, hat diese Befreiung von der Gegenwart Gottes radikalisiert und in das Absolute geführt. Sie hat das Verhältnis von Ursache und Wirkung in unserer Welt in einem solchen Maß erforscht und reproduzierbar gemacht, dass wir dabei niemals ein göttliches Wesen in den Blick bekommen. Die Entgöttung der Welt, die der jüdisch-christliche Glaube ermöglichte, endete damit in einer Welt ohne Gott und ohne Glauben. Die allentscheidende Frage jedoch ist, ob diese Ausschließung Gottes eine notwendige Konsequenz des jüdisch-christlichen Glaubens sein muss. Eine Analyse der Geschichte des modernen Atheismus und ein Befragen einiger ihrer gegenwärtigen Vertreter mögen uns helfen, darauf eine Antwort zu finden.

b) Die Geschichte des modernen Atheismus

Eine der frühesten Spuren des modernen Atheismus kann man in Niccolo Machiavellis Schrift *Der Fürst* verfolgen.⁸ Ernüchtert durch die Intrigen der machthungrigen Menschen im Florenz der Renaissance fährt dieser italienische Staatsmann und Schriftsteller 1513 in dieser Schrift aus, dass ein erfolgreicher Fürst in seinen Handlungen nicht an herkömmliche Moral und religiöse Vorstellungen gebunden zu sein brauche. Er müsse sie zwar aufrechterhalten und äußerliche Übereinstimmung mit ihnen zeigen, doch würden weitgehend zwei andere Faktoren den Lauf der Geschichte bestimmen, nämlich persönlicher Erfolg und blindes Geschick. Ein Staatsmann könne manche der verhängnisvollen Konstellationen erkennen und notwendige Maßnahmen ergreifen, um ihre Folgen abzuwenden. Seine eigentliche Tugend aber liege im Erfolg, wenn er sich den immer wechselnden Lagen anpasse. Obwohl er vorziehen solle, dem Guten zu gehorchen, dürfe er nicht das Böse vermeiden, wenn die Umstände ihn zwingen sollten, es zu tun. Machiavelli hat damit den Gedanken eingeführt, dass manche Leute, vornehmlich solche in leitenden Positionen, nicht mehr den Geboten Gottes unterliegen. In gewissen Fällen sind sie frei, ihre eigene Zukunft, ohne Rücksicht auf ein göttliches Wesen, zu entscheiden.

Die Kreuzzüge waren ein weiteres Ereignis, das Menschen unabsichtlich dem christlichen Glauben entfremdete und in ihnen sogar Misstrauen gegenüber der biblischen Botschaft hervorrief. Durch die Kreuzzüge wurden die Menschen mit dem Islam bekannt gemacht. Dies war für viele die erste Begegnung mit religiösen Wahrheiten, die sich vom Christentum unterschieden. Das Ergebnis war oft Skepsis gegenüber dem eigenen christlichen Glauben oder wenigstens die geheime Annahme, dass das Christentum nicht die einzige religiöse Wahrheit sei. Diese Anschauung ist wohl am besten in Gotthold Ephraim Lessings bekannter *Ringparabel* beschrieben. Sie ist in seinem dramatischen Gedicht *Nathan der Weise* (1779) enthalten

⁸ Vgl. Niccolo Machiavelli, *Der Fürst*, übers. u. hg. v. Rudolf Zorn, 3. durchg. Aufl., Stuttgart 1963, wo er in Kap. 18 sagt: "Ein Herrscher braucht also alle die vorgenannten guten Eigenschaften nicht in Wirklichkeit zu besitzen; doch muss er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße. ja, ich wage zu behaupten, dass sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und stets von ihnen Gebrauch macht, und dass sie nützlich sind, wenn man sich nur den Anschein gibt, sie zu besitzen. So muss ein Herrscher milde, treu, menschlich, aufrichtig und fromm scheinen und er soll es gleichzeitig auch sein; aber er muss auch die Seelenstärke besitzen, im Fall der Not alles ins Gegenteil wenden zu können" (73).

und handelt von einem Vater und dessen drei Söhnen.⁹ Der Vater wollte den Söhnen einen kostbaren Ring vermachen. Um keinen von ihnen zu bevorzugen, fertigte er Duplikate des ursprünglichen Rings an. Nun, fragte Lessing, wer hat den ursprünglichen Ring? Für Lessing ist das Verhalten der drei Söhne der einzige Wahrheitsbeweis. Vielleicht aber, so meinte er, habe keiner der drei Söhne, Islam, Christentum und Judentum, den ursprünglichen Ring. Es könne wohl sein, dass der wahre Ring schon verloren sei. Dieser religiöse Relativismus oder Skeptizismus zeigt sich auch im Motiv der drei Betrüger Moses, Jesus und Mohammed, das schon in Giovanni Boccaccios *Dekameron* oder "Zehntagewerk" enthalten ist (ca. 1350).¹⁰

Es gibt noch zwei andere, Faktoren, die vielleicht mehr als die bereits erwähnten die Vorherrschaft des jüdisch-christlichen Monotheismus brachen. Der erste ist der Einfluss der aristotelischen Philosophie. Durch die vermittelnde Funktion der arabischen Philosophen, wie Avicenna und Averroes, wurde die aristotelische Philosophie im 13. Jahrhundert im Westen bekannt. Ihre Behauptung, dass die Welt in einem kontinuierlichen Prozess aus Gott herausgesetzt wurde, warf für die islamische Religion Probleme auf Um einen Konflikt zwischen der Wahrheit, die durch Allahs Offenbarung in der Geschichte ausgedrückt wurde, und der monistischen Spekulation des arabischen Aristotelismus zu vermeiden, griffen die islamischen Philosophen zu dem Axiom der zweifachen Wahrheit.¹¹ Es besagte für sie, dass die Bilder und Parabeln der Offenbarung Allahs im Koran einen Weg zur Wahrheitsfindung aufzeigen, während der andere Weg durch die zeitlose philosophische Spekulation bereitgestellt wird. Obwohl beide Wahrheiten einander zu widersprechen scheinen, stimmt die philosophische Wahrheit mit der historischen überein, wenn sie entsprechend ausgelegt wird. Die Idee einer zweifachen Wahrheit fand bald Eingang ins Christentum. Doch erhob sich heftigster Widerstand gegen sie, als sie auf das Verständnis der Unsterblichkeit angewandt wurde. Die aristotelische Philosophie leugnete die christliche Hoffnung einer Auferstehung des einzelnen und behauptete dagegen, dass der Mensch nach dem Tod zusammen mit allen Mitmenschen in Art kollektiver Unsterblichkeit an der Weltseele partizipieren würde. Die Kirche sah zu Recht, dass diese Idee mit dem christlichen Glauben unvereinbar war, und lehnte an diesem Punkt den Averroismus ab. Aber sie konnte die aristotelische Philosophie nicht gänzlich verbannen, denn sie war schon zu weit verbreitet. Zudem meinten die scholastischen Theologen, dass sie dieses Gedankengerüst brauchten, um die Wahrheit des Christentums auszudrücken. So kam man zu dem verhängnisvollen Kompromiss, dass es keinem Lehrer der Philosophie erlaubt sei, eine rein theologische Frage zu behandeln. Das bedeutete, dass das, was in der Philosophie wahr war, nicht länger gemäß dem katholischen Glauben wahr sein musste und umgekehrt.

Ein anderer Faktor, der auf lange Sicht gesehen die Vorherrschaft des jüdisch-christlichen Monotheismus beschnitt, war die neuplatonische Philosophie. Im Gegensatz zum Aristotelismus war der Neuplatonismus von der Kirche mit offenen Armen aufgenommen worden. Von den urchristlichen Apologeten bis hin zu Augustin, Dionysius dem Areopagiten und Anselm von Canterbury war der Neuplatonismus als mit dem christlichen Glauben verträglich angesehen worden. Bis zur Renaissance herrschte die Meinung vor, dass der christliche Monotheismus am besten in neuplatonische Kategorien gefasst werden könne, zum Beispiel Gott als letzte Wirklichkeit und der Mensch als mit einer unsterblichen Seele ausgestattet. Während der Renaissance vollzog sich jedoch ein entscheidender Wandel, der den Hauptakzent auf die neuplatonische Philosophie verschob. Gleichzeitig mit dem Bestreben, zu den Originalquellen

⁹ Eine gute Untersuchung zu *Nathan der Weise* bietet Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*, Ann Arbor, Mich. 1966, 139ff.

¹⁰ Giovanni Boccaccio, *Das Dekameron*, übers. v. Karl Witte, München 1967, 51ff.

¹¹ Vgl. dazu Karl Heim, "Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit", in: *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, 73-97, Berlin 1926, bes. 82ff.; vgl. auch R. Arnaldez, "Ibn Rushd", in: *The Encyclopedia of Islam*. New Edition, Bd. 3, 911f., mit seiner Interpretation von Averroes "Unterscheidender Abhandlung und Darlegung der Konvergenz zwischen Religion und Philosophie."

zurückzukehren, schenkte man der altehrwürdigen platonischen Philosophie neue Aufmerksamkeit. Man hegte die Vorstellung einer geraden, aufsteigenden Linie, von den alten heidnischen Philosophen wie Zoroaster, Orpheus und Hermes zu Plato, Plotin und schließlich zu Dionysius dem Areopagiten, dem Höhepunkt des Platonismus und sicheren Eckpfeiler christlicher Theologie. Besonders Marsilio Ficino, der Gründer und Leiter der platonischen Akademie in Florenz, vertrat die Vorstellung von einer ursprünglichen, allen Menschen gemeinsamen Religion, die ihren Ausdruck nun im Christentum fand. Er betonte das besonders in seiner *Theologia Platonica* (1469-1474), wo er feststellte, "... dass die verderbten Köpfe vieler Menschen, die der bloßen Autorität des göttlichen Gesetzes nicht leicht nachgeben, sich wenigstens mit den platonischen Argumenten zufrieden geben, die der Religion wirksam zu Hilfe kommen."¹² Obwohl Ficino als überzeugter Christ jeden Skandal in der Kirche vermeiden wollte, konnten seine Ideen für den christlichen Glauben gefährlich werden. Zum einen beachtete er nicht, dass der christliche Glaube kein zeitloses philosophisches System ist, sondern in einer geschichtlichen Offenbarung gründet.¹³ Sodann machte er die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens weitgehend von philosophischen Argumenten abhängig. Was aber, wenn die Menschen diese philosophische Argumentation nicht mehr akzeptierten? Sollte das Christentum dann zusammenbrechen, weil es die Verkündigung von Gottes selbsterweisendem Wort zugunsten philosophischer Argumente aufgegeben hatte? Doch wurden diese Gefahren nicht sofort deutlich.

Bis in das 17. Jahrhundert hinein führten die Cambridger Platonisten die philosophische Tradition der Florentiner Akademie fort.¹⁴ Ralph Cudworth, einer ihrer bekanntesten Vertreter, versuchte jeglichen Atheismus und Materialismus in seinem klassischen Werk *The True Intellectual System of the Universe* (1678) zu widerlegen. Er führte auch den Begriff "theism" in die europäische Geistesgeschichte ein und schlug die Einheit von Naturwissenschaft, Religion und christlicher Offenbarung als das wahre Heilmittel gegen den Atheismus vor.¹⁵ Herbert of Cherbury, der oft als Vater des englischen Deismus bezeichnet wird, setzte diese Tendenz fort, indem er die Einheit von Glaube und Wissen postulierte. Aber in seinem Buch *De Veritate* (1624) hielt er sich nicht länger an den spezifischjüdisch-christlichen Glauben, sondern an eine natürliche Religion, bestehend aus allen Religionen gemeinsamen und auch mit der Vernunft in Einklang stehenden Grundmerkmalen. Diese fünf Grundmerkmale waren

1. Es gibt eine höchste Gottheit;
2. Der Gottesdienst gebührt dieser Gottheit;
3. Tugend, gepaart mit Frömmigkeit, soll - und ist immer so gesehen worden - die Hauptkomponente göttlicher Verehrung sein;
4. Ein Abscheu vor üblen Taten ist der menschlichen Seele immer schon angeboren. Deshalb war man sich immer bewusst, dass Laster und Verbrechen durch Buße gesühnt werden sollen;
5. Nach diesem Leben gibt es Lohn oder Strafe.¹⁶ Obwohl Herbert of Cherbury mit diesem Ansatz die Grundlage für den

¹² Marsilio Ficino in der Vorrede zu seiner *Theologia Platonica*, zit. nach Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt am Main 1972, 12.

¹³ Charles Trinkhaus hat in seiner beeindruckenden Arbeit *In Our Image and Likeness. Humanie and Divinity in Italian Humanist Thought*, Bd. II, Chicago 1970, 734, aufgezeigt, dass der Nachdruck, mit dem Ficino die enge Verbindung zwischen Philosophie und Religion betont hat, nicht die Identität beider impliziert. Gleichwohl deutet Trinkhaus eine starke wechselseitige Abhängigkeit von Wille und Verstand an, wenn er sagt, dass nach Ficino "the wise and holy men of all nations were philosophers and priests."

¹⁴ Paul Oskar Kristeller, a.a.O.

¹⁵ Vgl. Hans Schwarz, "Theistic or Non-Theistic Talk about God?" in *Theologische Zeitschrift* (Basel), XXVI, (Mai-Juni, 1970), 199ff.

¹⁶ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, nach dem Zitat in Cornelio Fabro, *God in Exile. Modern Atheism. A Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism, from Its Roots in the Cartesian Cogito to the Present Day*, übers. und hg. v. A. Gibson, Westminster, Md. 1968, 227f.

späteren Deismus gelegt hatte, war er noch kein Kritiker des Glaubens. Er wollte nur beweisen, dass sich die Religion auf solide Vernunftgründe stützen kann.

Fast ein Jahrhundert später erschien Anthony Collins *Eine Abhandlung über das Freie Denken* (1713). Auch hier ist die Grundtendenz apologetisch, wenn er nämlich behauptet, dass "Unwissenheit die Grundlage des Atheismus und freies Denken das Heilmittel dagegen" sei.¹⁷ Er lässt zwei Quellen gelten, aus denen die Religion fließt, nämlich die Vernunft als die allgemein anerkannte und die Schrift als die Quelle der spezifisch christlichen Ausdrucksweise der Religion. Obwohl er in seinem *Discourse of Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) aufzeigte, dass viele der alttestamentlichen Verheißungen in einer anderen Weise erfüllt wurden als das Neue Testament behauptete, meinte er, dass ihre Erfüllung - nicht nach dem buchstäblichen, aber nach dem geistlichen Sinn der Schrift - noch mit der Vernunft vereinbar sei. Man könnte seine Abhandlung als einen Angriff auf die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens verstehen und tat das zu Collins' Zeit auch. Doch war Collins weder Agnostiker noch Atheist. Er wollte lediglich zeigen, dass in der christlichen Tradition der Glaube kein "*sacrificium intellectus*" erfordere.¹⁸ Die Einstellung gegenüber dem christlichen Glauben änderte sich jedoch radikal in der nachfolgenden Periode der Aufklärung. Pierre Bayle, einer der Vorläufer der Aufklärung, war in seinem Herzen ein gläubiger reformierter Christ.¹⁹ Aber er war nicht mehr überzeugt, dass Vernunft und Religion miteinander vereinbar seien. Er hielt die Deisten in diesem Punkt für ziemlich naiv. Für ihn konnte der menschliche Geist nicht immer mit verbindlichen Resultaten aufwarten, wenn er Glaube und Vernunft zusammenbringen sollte. Da Bayle seinen eigenen Bruder als Opfer der Hugenottenverfolgung verloren hatte, war es für ihn schwierig, verstandesmäßig zu begreifen, dass ein weises, gerechtes und gütiges göttliches Wesen die Welt in letzter Harmonie lenken sollte. Doch war er offen genug einzuräumen, dass der Glaube an den christlichen Gott eine Gottesgabe sei und nicht das Ergebnis von Aberglaube oder Unwissenheit. Nachdem er den Hugenottenverfolgungen, in welchen die Katholiken versuchten, den Protestantismus in Frankreich gnadenlos auszurotten, entronnen war, fragte er sich auch, ob Atheisten notwendigerweise moralisch minderwertig sein müssen. Er argumentierte, dass die meisten frommen Leute, auch wenn sie den Glauben an eine göttliche Vergeltung im jenseits aufgegeben hätten, nicht zugäben, dass sie unmoralisch handelten. Deshalb nahm er an, dass Moral und religiöse Überzeugung nicht unbedingt zusammengehören müssten. Sogar Atheisten könnten gute und verantwortungsbewusste Bürger sein. Wie schon erwähnt, war Bayle ein guter Calvinist. Aber seine Bedeutung lag darin, dass er den Bruch der Harmonie zwischen Vernunft und Religion ankündigte und Atheisten als gleichberechtigte Bürger anerkannte. Dies deutet auch die Entwicklung an, die die Aufklärung gegenüber dem christlichen Glauben nehmen sollte.

Die einflussreichste Strömung der Aufklärung bildete eine Art mechanistischer Materialismus. Alle Ereignisse, ob geistlicher oder physikalischer Art, wurden auf mechanische Wechselwirkungen der Materie zurückgeführt. Das bedeutete, dass jede Art von Religion, natürliche wie geoffenbarte Religion, ihr Daseinsrecht verloren hatte. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung war der französische Arzt Julien Offray de LaMettrie.²⁰ In seiner Schrift *Der Mensch, eine Maschine* (1748; übers. 1909) deutete er den Menschen nach diesen strikt mechanistischen Prinzipien. Er behauptete, dass Seele, Geist und körperliche Substanz auf physiologische Konstellationen reduzierbar seien. Die Seele etwa sei das Ergebnis einer bestimmten Organisation des Körperbaus, und die höhere Entwicklung der vernünftigen menschlichen Seele

¹⁷ Anthony Collins, *A Discourse of Free- Thinking* (Faksimile-Neudr. der Erstausgabe London 1713 mit deutschem Paralleltext), hg., übers. u. eingel. v. Günther Gawlick, mit einem Geleitwort von Julius Ebbinghaus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 105.

¹⁸ Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. I, Gütersloh 1949, 312f.

¹⁹ Zum Folgenden vgl. Emanuel Hirsch, a.a.O., 63-77.

²⁰ Zum Folgenden vgl. Cornelio Fabro, a.a.O., 376-383.

sei auf die größere und komplexere Struktur des menschlichen Gehirns zurückzuführen. Baron d'Holbach gab diesem materialistischen Atheismus in seinem Buch *Système de la nature* (1770) einen systematischen Anstrich.²¹ Alle kausalen Verhältnisse seien nichts anderes als Verhältnisse der Bewegung, und der Mensch sei nur eine Maschine. Das bedeutet, dass es keinen freien Willen gibt, die Annahme einer Seele auf einer falschen Vorstellung beruht und alle Argumente über die Existenz Gottes gegenstandslos sind. So erklärte d'Holbach zum Beispiel, dass der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ebenso absurd sei wie die Erwartung, dass eine Uhr, die in tausend Stücke zerbrochen sei, wieder schlagen und die richtige Zeit anzeigen könne.

Schon LaMettries Schriften überraschten viele. D'Holbachs System jedoch hinterließ trotz seiner Widersprüchlichkeiten einen sensationellen Eindruck auf die öffentliche Meinung und wurde sogar von Voltaire angegriffen, dessen Deismus im Vergleich dazu konservativ erschien. Der Höhepunkt dieser Bewegung, wenngleich nur als Episode, ereignete sich im November 1793, als im Verlauf der französischen Revolution das Christentum und jeder andere Gottesglaube abgeschafft und die neue Republik offiziell für atheistisch erklärt wurden. So feierte man aus diesem Anlass in der Kathedrale von Notre Dame ein Fest der Vernunft. Jetzt hatte die jahrhundertelange Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Es war nun klar, dass Glaube und Vernunft keine harmonische Einheit bilden konnten. Die Vernunft zielt immer darauf ab, autonom zu werden und den Glauben zu ersetzen, zu dessen Hilfe sie gerufen wurde. Die Vorherrschaft der Vernunft auf Kosten des Glaubens ist jedoch der Ausgangspunkt des modernen Atheismus.

c) Der gegenwärtige Atheismus

Der heutige Atheismus wurde besonders von drei Männern maßgeblich geprägt: Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Wladimir Iljitsch Lenin. In seinem Buch *Das Wesen des Christentums* (1841) reduzierte der deutsche Philosoph und frühere Student Hegels, Ludwig Feuerbach, das Christentum auf Anthropologie und zeigte damit den Verlauf an, den der moderne Atheismus nehmen sollte. Er behauptete, nur der Mensch könne Religion haben, denn nur ihm sei es möglich, sich seiner selbst bewusst zu sein und sein eigenes Selbst zu objektivieren.²² Nach Feuerbach ist die Religion "die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*."²³ Mit anderen Worten, Prädikat und Objekt der Theologie entstammen der Phantasie des Menschen, und seine religiösen Objekte, wie das ewige Leben, die Güte Gottes usw., sind Projektionen seiner eigenen Wünsche. Hätte der Mensch keine Wünsche, so erklärt Feuerbach, dann hätte er trotz seiner Phantasie keine Religion und keine Götter. Da die Prädikate, die der Mensch auf Gott überträgt, Anthropomorphismen sind, kam Feuerbach zu dem Schluss, dass Gott als das Subjekt dieser Prädikate auch ein Anthropomorphismus sein muss. Er erklärte: "Sind Liebe. Güte. Persönlichkeit usw. menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subjekt derselben, welches du ihnen voraussetzt, auch die *Existenz* Gottes, auch der Glaube, dass überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus - eine durchaus menschliche Voraussetzung."²⁴ Da Gott ein Ausdruck der menschlichen Wünsche sei, habe der Mensch gegenüber Gott keine Gefühle, die er nicht auch dem Menschen gegenüber hätte. "Der Glaube an Gott ist ... der Glaube des Menschen an sein eigenes Wesen, an die Unendlichkeit seiner

²¹ Paul-Henry Th. d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, reprofografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1821, hg. mit einer Einl. v. Yvon Belaval, Bd. I, Hildesheim 1966, 312.

²² Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: *Gesammelte Werke*, hg. v. Werner Schuffenhauer, Bd. V, Berlin 1973, 29.

²³ Ebd., 46.

²⁴ Ebd., 53f.

selbst."²⁵ Religion ist somit das wahre Kennzeichen des Menschen. Sie drückt das Gefühl der Unvollkommenheit des Menschen aus und sein Verlangen, diese zu überwinden. Religion ist jedoch für Feuerbach Anzeichen dafür, dass der Mensch Erkenntnis von etwas oder jemand Außermenschlichem habe.

Karl Marx führte das von Feuerbach entworfene Programm des modernen Atheismus einen bedeutsamen Schritt weiter. Dies zeigt sich schon in seinen "Thesen über Feuerbach" (1845), in denen er behauptete: "Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse, vorgestellte, und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen."²⁶ Obwohl Feuerbach diese wichtige Aufgabe erfüllt hatte, schalt in Marx, dass er übersehen habe, dass die Hauptaufgabe selbst noch nicht in Angriff genommen war. Die religiöse Projektion und der Widerspruch zur tatsächlichen menschlichen Lage forderten eine Abschaffung der Faktoren, die diese Projektion notwendig machten. Für Marx war Feuerbach noch zu fromm. Er hatte noch nicht erkannt, dass das "religiöse Gemüt" kein rein anthropologisches Phänomen war, das den Menschen menschlich macht, sondern "ein *gesellschaftliches Produkt*, das ... in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört."²⁷

Die Feststellung: "Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen",²⁸ nimmt für Marx eine völlig andere Bedeutung an als für Feuerbach. Für Marx ist die Religion das Selbstbewusstsein und Selbstgefühl des Menschen, der sich entweder noch nicht gefunden oder schon wieder verloren hat. Damit ist die Abschaffung der Religion als illusionärer Glückseligkeit gefordert, um wirkliche Glückseligkeit zu erreichen. Die Forderung, Illusionen aufzugeben, ist die Forderung, eine Bedingung aufzugeben, die Illusionen braucht. "Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist."²⁹ Die Religion ist Opium für das Volk und ein Werkzeug der Kapitalisten, um die unterdrückte Arbeiterklasse mit der Hoffnung auf ein besseres jenseits zu besänftigen. Marx jedoch will, dass die Arbeiterklasse ihre Glückseligkeit hier auf Erden erstrebt, statt sie auf ein imaginäres jenseits zu projizieren. "Die Kritik der Religion endet [deshalb] mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."³⁰ Marx ist mit Philosophen wie Feuerbach, die die Welt nur auf verschiedene Weisen interpretiert haben, nicht zufrieden.³¹ Er ging auf Aufklärer wie LaMettrie und d'Holbach zurück, Vertreter des atheistischen Flügels der französischen Aufklärung, um mit ihnen zu behaupten, dass die Religion nichts Segensreiches sei, sondern falsch und schädlich für das Glück des Menschen.

Wladimir Iljitsch Lenin, der Begründer des bolschewistischen Kommunismus und bei weitem die größte einzelne treibende Kraft der sowjetischen Oktoberrevolution von 1917, versuchte das marxistische Anliegen, das menschliche Glück durch Revolution zu erreichen, auszuführen. Nach Lenin ist die Furcht vor den blinden Gewalten des kapitalistischen sozialökonomi-

²⁵ Ebd., 314.

²⁶ Karl Marx, "Thesen über Feuerbach" (1845) in der Überarbeitung von Engels (1888) in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. III, Berlin 1962, 534.

²⁷ Ebd., 535.

²⁸ Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (1844), in: Karl Marx und Friedrich Engels, a. a. O., Bd. I, 378.

²⁹ Ebd., 319. Deshalb wird im Marxismus der militante Atheismus als Notwendigkeit erachtet, um die unterdrückten Massen zu befreien. Vgl. die verdienstvolle Studie von James Thrower, *Marxist-Leninist >Scientific Atheism< and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, Berlin 1983, bes. 385.

³⁰ Ebd., 385.

³¹ Vgl. Karl Marx' letzte These über Feuerbach, in: Karl Marx und Friedrich Engels, a. a. O., Bd. I, 535.

schen Systems die Wurzel der modernen Religion.³² "Die Ohnmacht der ausgebeuteten Klassen im Kampf gegen die Ausbeuter erzeugt ebenso unvermeidlich den Glauben an ein besseres Leben im jenseits, wie die Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. erzeugt. Denjenigen, der sein Leben lang arbeitet und Not leidet, lehrt die Religion Demut und Langmut hienieden und vertröstet ihn mit der Hoffnung auf himmlischen Lohn. Diejenigen aber, die von fremder Arbeit leben, lehrt die Religion Wohltätigkeit hienieden, womit sie ihnen eine recht billige Rechtfertigung ihres ganzen Ausbeuterdaseins anbietet und Eintrittskarten für die himmlische Seligkeit zu erschwinglichen Preisen verkauft."³³ So ist die Religion das Opium der Leute und "eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen." Es ist kein Wunder, dass Lenin den religiösen Glauben zuversichtlich als Hirngespinnst deklarierte, das durch den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung, die die marxistische Revolution herbeiführen würde,³⁴ rasch in die Rumpelkammer geworfen werden konnte. Obwohl Lenin ankündigte, dass die Religion durch die Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse automatisch aussterben würde, sah er in ihr eine solch fürchterliche Bedrohung der Menschen, dass man als Marxist nicht einfach auf ihren Zusammenbruch warten oder diesen nur durch antireligiöse Propaganda zu beschleunigen versuchen konnte. Die marxistischen Revolutionäre wurden aufgefordert, aktive Schritte zu unternehmen, um die sozioökonomischen Bedingungen so zu verändern, dass die Arbeiter von ihrem Glauben an ein jenseitiges Leben befreit werden und sich zu einem echten Kampf für ein besseres irdisches Leben vereinigen konnten, für die Schaffung eines "Paradieses auf Erden."³⁵ Obwohl Lenin Freiheit auf religiösem Gebiet offiziell zusagte,³⁶ galt das nicht in der Partei. Er meinte, dass Unwissenheit und Obskurantismus in punkto religiösen Glaubens unter Parteimitgliedern aktiv bekämpft werden müssten. Einer der Hauptgründe für die Organisation der marxistischen Partei war ja das Vorantreiben des Kampfs "gegen jede religiöse Verdummung der Arbeiter."³⁷ Für Parteimitglieder war der ideologische Kampf keine Privatsache, sondern die Angelegenheit der ganzen Partei und des gesamten Proletariats.

Wir könnten natürlich fragen, ob ein solch militanter Atheismus zu rechtfertigen ist. Es kann ja nicht übersehen werden, dass sowohl in Russland als auch in anderen kommunistischen Ländern zwei Generationen aktiver antireligiöser Propaganda die religiöse Hingabe nicht auszulöschen vermochten. Doch bleibt immer noch unbeantwortet, ob Feuerbach und Marx nicht doch zu Recht die Religion als Projektion des menschlichen Geistes bezeichneten. Die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts zumindest schienen diese atheistische Grundüberzeugung zu untermauern. Während im 17. Jahrhundert so berühmte Naturwissenschaftler wie Isaac Newton noch dachten, dass das wunderbare System von Sonne, Planeten und Kometen nur durch Rat und Herrschaft eines weisen, allmächtigen Wesens entstanden sein konnte, war diese Auffassung im 19. Jahrhundert weitgehend verlorengegangen. Als der französische Ma-

³² Vgl. George L. Kline, in seinem instruktiven Buch *Religious and Antireligious Thought in Russia*, Chicago 1968, 141, *Werke*, 4.

³³ Wladimir Iljitsch Lenin, *Sozialismus und Religion*, in: W. I. Lenin Aufl. hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, ins Deutsche übertragen nach der vierten russischen Ausgabe. Die deutsche Ausgabe wird vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED besorgt, Bd. X, Berlin 1967, 70f.

³⁴ Ebd., 71.

³⁵ Ebd., 73f.

³⁶ George L. Kline, a.a.O., 143f.

³⁷ Wladimir Iljitsch Lenin, a.a.O., 73. Auch Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society. A Czechoslovak View*, New York 1970, 54f., unterstreicht diese Aussage, wenn er die Tatsache hervorhebt, dass die klassische marxistische Tradition die Religion nicht einfachhin als die Wurzel alles gesellschaftlichen Übels betrachtet. Religion ist vielmehr "an expression of that really radical evil which is the unjust social order." Somit hält der authentische Marxismus immer einen Spielraum praktischer Toleranz gegenüber religiösen Gemeinschaften in einer sozialistischen Gesellschaft offen. Die Geschichte zeigt jedoch, dass dieser Spielraum (oder: der Lebensraum) oft willkürlich eingeengt oder zeitweilig auch erweitert wird.

thematiker und Astronom Pierre Simon de Laplace sein monumentales fünfbandiges Werk *Traité de mécanique céleste* (1799-1825) fertiggestellt hatte, begegnete er Napoleon auf die Frage, wo denn in seinem System der richtige Platz für Gott sei, mit der bezeichnenden Feststellung: "Sire, ich bedarf dieser Hypothese nicht".³⁸ Gott war für eine naturwissenschaftliche Weltanschauung nicht mehr notwendig. Die Welt war ohne Bezug auf Gott sinnvoll geworden. Nicht einmal die Hypothese eines Schöpfers wurde benötigt. 1842 formulierte der deutsche Physiker J. Robert Mayer das erste Gesetz der Thermodynamik oder das Gesetz von der Erhaltung der Energie, welches besagt, dass innerhalb eines energetisch geschlossenen Systems das Energiequantum konstant bleibt.³⁹ Dieses Gesetz ermöglicht es, die Welt mit dem Attribut der Ewigkeit zu versehen. Unter der Voraussetzung, dass die Welt ein energetisch abgeschlossenes System ist, ist sie ewig und hat weder Anfang noch Ende. Damit schien der Glaube an eine erste Schöpfung und an einen Schöpfer veraltet zu sein.

Schließlich schrieb Charles Darwin seine zwei epochemachenden Werke *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859; übers. 1892) und *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* (1871; übers. 1875). Wenn man Darwin folgte, konnte der Ursprung des Menschen jetzt als Teil des Evolutionsprozesses unserer Welt erklärt werden. Der Mensch und seine Ideen hatten keinen Sonderstatus mehr. Sie waren Produkt eines Entwicklungsvorganges, und so war eine vollständig homogene Weltanschauung im atheistischen Sinne scheinbar unvermeidbar geworden. Das Geschick der Religion im allgemeinen und des christlichen Gottes im besonderen schienen entschieden zu sein. Der deutsche Zoologe und enthusiastische Gefolgsmann Darwins, Ernst Haeckel, vertrat diese Anschauung in seinem Buch *Die Welträtsel* (1899).⁴⁰ In kompromissloser Weise verfocht er eine wesentliche Einheit von organischer und anorganischer Natur. Wie sich die höchsten Tiere aus den einfachsten Formen entwickelten, so hätten sich auch die höchsten menschlichen Fähigkeiten aus der "Seele" der Tiere entwickelt. Einst beliebte Ideen, wie die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit und die Existenz eines persönlichen Gottes, wurden als antiquiert abgetan. Haeckel schlug vor, dass Leute, die noch an Gott glauben wollten, an ein gasförmiges Wirbeltier glauben sollten. Gasförmig, weil Gott als reiner Geist ohne Körper angebetet werde und als Wirbeltier wegen unserer anthropomorphen Auffassung von Gott. Haeckel wollte damit zeigen, dass Gott eine Unmöglichkeit ist, ein Widerspruch in sich selbst. Der Mensch des 19. Jahrhunderts fühlte sich verhältnismäßig wohl in einer Welt ohne Gott. Besonders seit der Evolutionstheorie Darwins war ihm ja ständiger Fortschritt versprochen worden.

Für viele jedoch hat sich diese Anschauung im 20. Jahrhundert beträchtlich geändert. Friedrich Nietzsche hatte uns schon gewarnt: "Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder"? ... Wohin bewegen wir uns?"⁴¹ Die Existenzphilosophie, die weitgehend das Existenzgefühl eines Menschen wiedergibt, der auf sich selbst verwiesen ist, hat auch ein ernüchterndes Bild des heroischen, sich auf sich selbst verlassenden Menschen gezeichnet, der ohne die Gotteshypothese auszukommen glaubt. So etwa entdeckte Martin Heidegger den Tod als die beherrschende Kategorie: Sein ist Sein zum Tode, und der Mensch steht vor dem Abgrund des Nichts. Er ist in die Existenz geworfen und wird ermahnt, nicht auf vergangene Erfahrung zurückzugreifen, sondern offen zu sein für die unbekanntere Zukunft. Jean-Paul Sartres Sicht der menschlichen Lage ist nicht weniger ernüchternd: Der Mensch hat die Götter herausgefordert und sie getötet. Deshalb kann er sich nicht länger auf Autoritäten außerhalb seiner

³⁸ Vgl. Patrick Masterson, *Atheism and Alienation. A Study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism*, South Bend, IN. 1971, 7.

³⁹ Vgl. Karl Heim, *Weltschöpfung und Weltende*, in: *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*, Bd. VI; 2. und durchg. Aufl., Hamburg 1958, 110ff., wo er die ideologischen Implikationen aufzeigt, die das Mayersche Gesetz von der Erhaltung der Energie enthält.

⁴⁰ Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*. Gemeinverständliche Studien über Monistische *Philosophie*, (Taschenausgabe), Leipzig 1908.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, a.a.O., 164.

selbst verlassen, um sein Leben zu führen. Er ist zur Freiheit verdammt. Der Mensch lebt in einer feindlichen Welt und gründet sich allein auf sich selbst und seine letztlich unbegründbaren Entscheidungen. Der Schluss ist unvermeidlich: Alles beginnt ohne zureichenden Grund, zieht sich durch das Leben aus Schwäche und stirbt durch Zufall. Dieser Lebenshaltung mangelt sicher der Optimismus des 19. Jahrhunderts.

Es wäre kurzsichtig, wollte man die Gefühle des Menschen im 20. Jahrhundert nur als pessimistisch bezeichnen. Besonders die Marxisten würden sich dagegen wehren und verlangen, das Bild der Welt nicht mit dunklen und drohenden Farben zu malen, sondern in hellen und verheißungsvollen Tönen. Der französische Neomarxist Roger Garaudy behauptet zum Beispiel, dass der marxistische Atheismus des 20. Jahrhunderts im wesentlichen humanistisch sei. "Er beginnt nicht mit einer Negation, sondern mit einer Bejahung: der der Autonomie des Menschen und er verwirft folglich jeden Versuch, den Menschen seiner schöpferischen und selbstschöpferischen Kraft zu berauben."⁴² Garaudy versucht dann zu unterscheiden zwischen einem politischen Atheismus, der im 18. Jahrhundert vorherrschte, einem naturwissenschaftlichen Atheismus, der im 19. Jahrhundert dominierte, und dem humanistischen Atheismus der Gegenwart. Bei seiner Beschreibung des humanistischen Atheismus bemerken wir nicht überraschend, dass er dessen Wurzeln schon in Marx findet, der die radikale Emanzipation des Menschen befürwortete. jedoch sollten wir bedenken, dass zur Erreichung solch eines humanistischen Ziels auch auf politischer und wissenschaftlicher Ebene gearbeitet werden muss, und beide Ebenen deshalb nicht so leicht vergangenen Jahrhunderten zugeschoben werden können, wie es Garaudy vorschlägt. Professuren für wissenschaftlichen Atheismus in der Deutschen Demokratischen Republik scheinen zumindest anzuzeigen, dass der wissenschaftliche Atheismus kein Ding der Vergangenheit ist.

Garaudy zeigt, dass, im Gegensatz zum Existentialismus, für den Marxismus die Bedeutung des Lebens und der Geschichte nicht in der Schöpfung des einzelnen liegt, sondern dass der Sinn der Geschichte seine Bedeutung vom Werk aller Menschen empfängt. Der Unterschied zum Existenzialismus wird deshalb besonders klar von Garaudy herausgestellt, wenn er behauptet, dass dieser Sinn schon vor uns und ohne uns existiert, da die Gegebenheiten der Vergangenheit zur Verwirklichung unserer gegenwärtigen Initiativen herangezogen werden müssen. Trotzdem bleibt für Garaudy der Sinn der Geschichte fraglich, weil die Zukunft noch geschaffen werden muss, obwohl dies nur auf Grund der von der Vergangenheit übernommenen Bedingungen geschehen kann.⁴³

Der deutsche Neomarxist Ernst Bloch zeigt bezüglich der Zukunft einen ähnlich realistischen Optimismus wie Garaudy. Nach ihm geht unsere Reise unaufhaltsam auf "das geheime Sinnbild" zu, auf das unsere dunkle, suchende und schwierige Erde sich seit Anbeginn der Zeit hinbewegt.⁴⁴ In seinem monumentalen Werk *Das Prinzip Hoffnung* ist Bloch etwas konkreter in seinen Aussagen über "das geheime Sinnbild" oder das Ziel der Geschichte. Was in jedermanns Kindheit scheint und was noch niemand betreten hat, das wird jetzt Heimat genannt.⁴⁵ Aber wiederum ist der Mensch selbst der Arbeitende, Schaffende, Wiederschaffende und Überholende, der an der Wurzel der Geschichte steht und der auch ihr Ziel bereitet. Die Zukunft der Hoffnung, die man einst als den Besitz Gottes dachte, haben wir jetzt in unsere Hände genommen.⁴⁶ Indem er dieses Ziel beschreibt, spricht Bloch über "das utopische Omega: erfüllter Augenblick, Eschaton unserer Immanenz, Lichtung unseres Inkognito."⁴⁷ Das Errei-

⁴² Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, übertr. v. Werner Rebhuhn, Hamburg 1969, 92.

⁴³ Ebd., 176.

⁴⁴ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (Ergänzte Ausg.), *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt/M. 1969, 229.

⁴⁵ Ders., *Das Prinzip Hoffnung*, *Gesamtausgabe*, Bd. V, Frankfurt/M. 1959, 1628.

⁴⁶ Ders., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, *Gesamtausgabe*, Bd. XIV, Frankfurt/M. 1968, 347f.

⁴⁷ Ebd., 346.

chen einer solchen konkreten Utopie braucht keinen Gott, denn es inspiriert sich selbst zu eigenem Fortschritt und eigener Konkretisierung. Da Bloch die enge Ähnlichkeit zwischen dem zukunftsgerichteten christlichen Glauben, der sich mit der christlichen Befreiung und Erlösung des Menschen befasst, und den Zielen der marxistischen Ideologie erkennt, lädt er sogar Christen ein, mit den Marxisten bei der Verwirklichung dieses Ziels mitzuhelfen. Er sagt: "Wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanziiender Inhalt des revolutionären Bewusstseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein — diesmal mit Erfolg."⁴⁸

Die Hoffnung, dass Christen und Marxisten Seite an Seite leben und an der Verwirklichung desselben gemeinsamen Ziels arbeiten, ist sicherlich einladend. Aber können wir diese Einladung akzeptieren, ohne uns selbst aufzugeben? Zu schwerwiegend scheinen die Unterschiede zwischen dieser radikal säkularisierten Variante des christlichen Glaubens und dem christlichen Glauben der jüdischchristlichen Tradition zu sein. Zum Beispiel erkennen beide die hemmende Macht der Vergangenheit, aber im Gegensatz zum Marxismus vertraut der christliche Glaube auf die Verheißung Gottes und rechnet sogar damit, dass die, die Gott vertrauen, nicht für ihre Vergangenheit haftbar gemacht werden. Im Gegensatz zum Marxismus weiß der christliche Glaube auch, dass das Erbauen von babylonischen Türmen, um den Himmel zu stürmen und Gott herunterzureißen, nicht die Einheit der Menschheit mit sich bringt, sondern Spaltung. Die Einheit der Menschheit wird nur an Pfingsten durch eine Umkehr von Genesis II erreicht. Marxisten und Christen lassen sich die Zukunft in einem antizipierenden und einem letzten Sinn tief angelegen sein. jedoch gesteht nur der christliche Glaube ein, dass der, der der Welt zur Existenz verholfen hat, sie auch ihrem letzten Ziel zuführen wird. Während der wissenschaftliche Atheismus behauptete, dass die Welt sehr wohl ohne die Gotteshypothese sinnvoll wäre, hat der humanistische Atheismus diese Behauptung dahingehend erweitert, dass der Mensch und sein Schicksal ohne die Gotteshypothese sehr wohl sinnvoll seien. jedoch wollen wir an diesem Punkt unserer Untersuchung noch nicht die Frage abschließend beantworten, ob der Atheismus die wahre Konsequenz des jüdischchristlichen Monotheismus sei und ob es eine sich aufwärts bewegende und konsequente Linie vom Polytheismus zum Monotheismus und schließlich zum Atheismus geben könne.

2. Die nichtreligiöse Lösung

Innerhalb der Christenheit haben sich auch Stimmen erhoben, die die zunehmende Säkularisierung des Lebens und die sich daraus ergebenden Einschränkungen für die Religion nicht betrauert haben. Sie erklärten, dass dieser durch den christlichen Glauben verursachte Säkularisierungsprozess unseren christlichen Gottesglauben überhaupt nicht berühre. Der christliche Glaube sei von Religion so radikal verschieden, dass er sogar deren Tod mit sich bringe.

a) *Karl Barths Kampf gegen die Religion*

Wie kein anderer führender Theologe des 20. Jahrhunderts hat Karl Barth versucht, den christlichen Glauben von der unheilvollen Umarmung durch den modernen Atheismus zu be-

⁴⁸ Ebd., 353. An dieser Stelle sollten wir wenigstens am Rande Vitezslav Gardavsky erwähnen. In seinem bedeutenden Buch: *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*, mit einer Einl. v. Jürgen Moltmann, München 1968, bes. 229f., scheint er in der Darstellung einer streng immanenten Hoffnung die marxistische Sorge für die Gesellschaft mit der Sorge für das Individuum sehr eindrucksvoll zu verbinden. Während er jede über den Tod hinausgehende Hoffnung für das Individuum leugnet, behauptet er, dass der einzelne Mensch denen, die ihn überleben, Hoffnung gibt. Selbst bei seinem Tod gibt das Endresultat seines Lebens anderen Menschen Hoffnung. Somit erhält das Leben eines jeden Menschen seine Bedeutung von der Gemeinschaft, zu deren Bestand wiederum der einzelne beiträgt.

freien, indem er der Theologie ihre eigene Aufgabe zuwies. Wir sind Theologen, erklärte Barth, und als Theologen sind wir aufgefordert, von Gott zu reden.⁴⁹ Aber von Gott reden, ist "etwas Anderes ... als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen zu reden."⁵⁰ Die Heilsbotschaft Gottes ist "keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist."⁵¹ Natürlich gesteht Barth ein, dass die Offenbarung Gottes in einer von der Religion durchdrungenen Welt gegenwärtig ist. Aber dies bedeutet nicht, dass die Offenbarung die Religion bestätigt, denn "Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen."⁵² Die göttliche Wirklichkeit, die uns in der Offenbarung angeboten und vor Augen geführt wird, wird in der Religion durch ein Konzept Gottes ersetzt, das vom Menschen willkürlich und willentlich entwickelt wurde. Es ist der Versuch, das göttliche Werk durch ein menschliches Produkt zu ersetzen. In der Religion redet der Mensch statt Gott, und der Mensch nimmt etwas für sich in Anspruch, anstatt ein Geschenk anzunehmen. Er greift hinaus und versucht, Gott zu erfassen, statt Gott für den Menschen wirken zu lassen. Da Religion ein Hinausgreifen und ein Fassen nach Gott ist, ist sie der Offenbarung entgegengesetzt und "der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens."⁵³ Während in der Offenbarung Gott sich selbst gibt und manifestiert und sich mit dem Menschen versöhnen will, versucht der Mensch durch die Religion mit seinem Dasein fertig zu werden, "sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen."⁵⁴ Aber Gott verurteilt diese selbsterlösende Haltung des Menschen.

Nach Barth ist die wirkliche Krise der Religion die Offenbarung, da dort die ganze religiöse Mentalität auf den Kopf gestellt wird. Gott kommt zum Menschen und der Mensch hört mit dem vergeblichen Versuch auf, von sich aus mit Gott ins Reine zu kommen. Da der christliche Glaube seine Grundlage in Gottes Selbstoffenbarung hat, ist "*die christliche Religion ... die wahre Religion*."⁵⁵ Offenbarung ist ein spezifisch christliches Phänomen, denn "die christliche Religion ist Prädikat an dem Subjekt des Namens Jesus Christus" und "indem sie war und ist und sein wird durch den Namen Jesus Christus, war und ist und wird sie sein die wahre Religion."⁵⁶ Das Adjektiv "christlich" kann dabei niemals einen "Griff nach unserem eigenen Besitz [ausdrücken], sondern nur ein Uns-Ausstrecken nach dem in diesem Namen beschlossenen Besitz Gottes."⁵⁷ Mit anderen Worten, der Name Jesu Christi ist wirklich entscheidend für den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum unter den Religionen.⁵⁸ Er steht nicht für das, was wir erreicht haben, wie etwa die göttlichen Projektionen in der Welt der Religionen, sondern

⁴⁹ Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", in: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1929, 158. (Als gute Einführung in die gegenwärtige Diskussion der "Gottesfrage" vgl. Frederick Herzog, *Understanding God. The Key Issue in Present-Day Protestant Thought*, New York 1966).

⁵⁰ Ders., a.a.O., 164. Barths Vorwurf, Schleiermacher spreche nicht von Gott, sondern nur >in etwas erhöhtem Ton< vom Menschen, ist übertrieben. Sicher, Schleiermacher ist kein dialektischer Theologe. Immerhin ging er aber über Kant hinaus, der die Religion auf Ethik reduziert hatte und entdeckte den Eigenwert der Religion wieder. Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. Rudolf Otto, 6. Aufl., Göttingen 1967, 49, wo er sagt, dass das Wesen der Religion "weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl" ist.

⁵¹ Ders., *Der Römerbrief*, München 1923, 452 Ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, 5. Aufl. Zürich 1960, 327.

⁵² Ders., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, 5. Aufl. Zürich 1960, 327.

⁵³ Ebd., 329f.

⁵⁴ Ebd., 335ff.

⁵⁵ Ebd., 357.

⁵⁶ Ebd., 381.

⁵⁷ Ebd., 384.

⁵⁸ Ebd., 379f.

für Gottes eigenes Tun. "Nicht Christus ist der von uns erwählte König, sondern wir sind das von ihm erwählte Volk."⁵⁹ Das Verhältnis zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion darf nicht umgekehrt werden.

Mit diesem Verständnis des christlichen Glaubens weist Barth Feuerbachs Behauptung zurück, dass das Christentum, wie jede andere Religion, eine Projektion des menschlichen Geistes sei. Für Barth ist solch ein Vorwurf absolut ungerechtfertigt, da der christliche Glaube das genaue Gegenteil einer Projektion ist. Er gesteht jedoch zu, dass Feuerbach recht hat, wenn man seine Argumentation auf die religiöse Sphäre beschränkt, denn Religion ist eine Art Projektion. Barth bemerkt eine unmittelbare Infragestellung der Religion, da sie niemals mehr als eine Reflexion auf das ist, was der Mensch ist und hat.⁶⁰ Während der Atheismus die Vergeblichkeit solcher Projektionen aufzeigt, kann er sich nicht von seiner eigenen religiösen Haltung befreien. Er wird zur neuen Religion, indem er den Menschen überzeugt, dass er seine eigene Existenz meistern kann. Eine ähnliche Vorstellung findet sich in der Mystik, obwohl in weniger revolutionären Weise, wenn dort das Sein Gottes so dargestellt wird, dass es von der Existenz des Menschen abhängig ist. Wir müssen Karl Barth zustimmen, dass der Atheismus oft religiöse Züge trägt und - ähnlich den meisten Religionen - eine heilsgeschichtliche Sprache gebraucht. Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung* kann hier zur Illustration herangezogen werden. Der Neomarxist Ernst Bloch entkleidet den jüdisch-christlichen Glauben aller Metaphysik und erklärt in typisch messianischer Haltung die bevorstehende Vollendung der unvollständigen Welt samt ihrer Menschheit als das Ziel der Geschichte.⁶¹ Im Gegensatz dazu erkennt Barth den grundlegenden Unterschied zwischen dem eigenen Bemühen des Menschen, wie es sich in seinem religiösen Bestreben zeigt und Gottes Heilstat, die durch seine Selbstoffenbarung verkündet wird. jedoch beantwortet er nicht die Frage, warum der christliche Glaube in einer Welt, die einst vom christlichen Glauben geprägt wurde, immer mehr zurückgedrängt wird.

b) Bonhoeffers nicht-religiöse Interpretation und der Tod Gottes

An diesem Punkt ist Dietrich Bonhoeffers Programm einer nichtreligiösen Interpretation des Evangeliums von höchster Bedeutung. Wir wissen davon nur aus seinen Briefen und Aufzeichnungen aus dem Gefängnis. Sonst hatte er weitgehend Barths Verständnis der Religion geteilt.⁶² Sogar in seinen Briefen konnte er noch den Begriff Religion unterschiedslos gebrauchen als das, was den christlichen Glauben bezeichnet, und er konnte sagen, dass "Christentum ., immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der >Religion< gewesen ist."⁶³ Zur selben Zeit warnte er auch vor den Folgen, falls entdeckt werden sollte, dass das religiöse Apriori, auf das sich die christliche Predigt und Theologie neunzehn Jahrhunderte lang gegründet haben, überhaupt nicht existierte, dass es "eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist."⁶⁴ Mit dieser letzten Bemerkung versteht Bonhoeffer Religion in sehr viel engerem Sinn als Barth, als Umhüllung des Christentums und als Anknüpfungspunkt für die christliche Verkündigung. Der Gott der Religion ist ein Gott, der zu Hilfe kommt, wenn die menschliche Erkenntnis zu Ende ist oder der menschliche Erfindungsgeist erlahmt. Aber nach Bonhoeffer ist es zwecklos, Gott im Bereich jenseits unserer kognitiven Fähigkeiten

⁵⁹ So Otto Weber, *Karl Barths kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/3,2* mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV/4, 7. erw. Aufl., Düsseldorf 1975, 38.

⁶⁰ Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, 356ff.

⁶¹ Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, 1625ff.

⁶² Rainer Mayer, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969, 229

⁶³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 13. durch. Aufl., hg. v. Eberhard Bethge, München 1966, 149.

⁶⁴ Ebd., 178f.

ten anzusiedeln. Die Transzendenz Gottes muss vielmehr so gesehen werden, dass Gott "miten in unserem Leben jenseitig" ist.⁶⁵ Auch ist unser Versuch vergebens, Gottes Bedeutsamkeit so zu retten, indem wir auf sogenannte letzte Fragen von Tod und Schuld zurückgehen und behaupten, dass allein Gott sie beantworten kann.⁶⁶ Bonhoeffer stellt fest, dass die Welt mündig geworden ist und dass eines Tages diese Fragen auch ohne Gott beantwortet werden können. Sogar Barths Offenbarungspositivismus, wie Bonhoeffer Barths naive Bejahung des Wortes Gottes nennt, kann uns an diesem Punkt nicht weiterhelfen. Wir müssen uns daran gewöhnen, dass wir in einer Welt leben, *etsi deus non daretur* (als ob es Gott nicht gäbe). Indem wir diese Lage anerkennen, müssen wir vor Gott leben. "So fährt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt, ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott."⁶⁷

Gott selbst lässt sich aus der Welt hinausdrängen. Die Bibel weist dabei den Menschen auf die Machtlosigkeit Gottes in seinem Leiden hin, denn nur ein leidender Gott kann uns helfen, nämlich der Gott, der in der Niedrigkeit Jesu von Nazareth zum Menschen kam. So behauptet Bonhoeffer, dass wahrscheinlich die Schwachheit Gottes der Ausgangspunkt für die säkulare Interpretation des Evangeliums sein muss. Hier berühren wir das Zentrum von Bonhoeffers nichtreligiöser Interpretation, die Menschheit Christi, ein Punkt, den er schon in seiner Christologie-Vorlesung zu betonen begann, als er zum Beispiel behauptete: Sogar der auferstandene Christus "ist nicht die Durchbrechung des Inkognito."⁶⁸

In seinen Briefen lehnt Bonhoeffer eine religiöse Voraussetzung für das Christentum völlig ab. Der christliche Glaube beruht allein auf Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Diese christozentrische, nichtreligiöse Interpretation des Evangeliums mit ihrer Betonung der Niedrigkeit Christi hat viele Theologen und Laien beeindruckt. John A. T. Robinson, der frühere Bischof von Woolwich, machte durch sein Buch *Gott ist anders* einen weiten Leserkreis mit Bonhoeffers Grundansichten vertraut. In der englischen Tradition aufgewachsen, überrascht es bei Robinson nicht, dass seine erste Attacke der übernatürlichen oder theistischen Gottesanschauung gilt, in der Gott als das höchste Wesen angesehen wird, dessen Existenz man beweisen kann. Robinson möchte dem theistischen Argument entkommen, da es immer die Möglichkeit einschließt, dass Gott nicht da draußen sein könnte. Deswegen lehnt er es ab und behauptet: "Gott ist *per definitionem* letzte Wirklichkeit."⁶⁹ Er glaubt, dass die Behauptung Gottes als letzte Wirklichkeit Gegenstand des Glaubens ist und jenseits eines rationalen Argumentes steht. Robinson versucht auch ein anderes Glaubenshindernis zu entfernen, wenn er im Anschluss an Bultmann behauptet, dass die neutestamentliche Mythologie nichts enthält, was von besonders christlicher Natur ist. Wie Mythologie im allgemeinen, ist die neutestamentliche Mythologie nur Kosmologie eines vorwissenschaftlichen Zeitalters.⁷⁰ Schließlich kommt Robinson zur Frage, ob der christliche Glaube religiös sei. Ähnlich wie Bonhoeffer behauptet er, dass wir keinen Gott mehr brauchen, der die Lücken unseres Wissens füllt oder für unsere mangelnden Fähigkeiten einspringt.⁷¹ Da jedoch Gott letzte Wirklichkeit ist, ist un-

⁶⁵ Ebd., 182.

⁶⁶ Ebd., 210f.

⁶⁷ Ebd., 241f.

⁶⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, Hamburg 1962, 121. Er behauptet, dass Christus nur in der Parusie aufhören wird, der Erniedrigte zu sein. Dann wird er sein Inkognito durchbrechen. Wir müssen natürlich zustimmen, dass die Auferstehung kein Beweis der Gottheit Christi ist. Doch ist sie nicht nur ein Phänomen dieser Welt. Die paradoxe Natur Christi, die Luther in seiner Kreuzestheologie betont, scheint hier in eine völlige Verborgenheit Gottes einzumünden.

⁶⁹ John A. T. Robinson, *Gott ist anders*, übertr. v. Christoph u. Gertrud Hahn, München 1970¹⁵, 38.

⁷⁰ Ebd., 4f.

⁷¹ Ebd., 44f.

ser Mündigwerden kein Hinderungsgrund für unseren Glauben an Gott. Robinson sieht Gott auch nicht mehr als transzendent an, sondern behauptet, dass er die letzte Tiefe unseres Seins ist, unser schöpferischer Grund und die Fundierung unserer ganzen Existenz.⁷² Doch sieht er Gott weiterhin als einen persönlichen Gott an. Den letzten Grund unserer Existenz finden wir mehr als irgendwo sonst in personalen Bezügen. Deshalb ist Gott ein persönlicher Gott, ein Gott, der letztlich Liebe ist.

Mit dieser letzten Bemerkung geht Robinson einen entscheidenden Schritt über Bonhoeffer hinaus. Er betrachtet Gott nicht mehr als ein von unserer Welt entferntes Wesen, sondern nimmt Bonhoeffers Behauptung ernst, dass Gott inmitten unserer Welt jenseitig ist und siedelt Gott deshalb in unserer Welt an. Mit diesem Vorschlag möchte er den verhängnisvollen Graben zwischen Gott und Welt überbrücken. Doch eröffnet er damit auch die Möglichkeit, Gott in ein weltliches Phänomen zu verwandeln.

William Hamilton hat diese, soeben angedeutete letzte Möglichkeit fast verwirklicht. Er bemüht sich auch, Bonhoeffer eng zu folgen, wenn er behauptet, dass man den herkömmlichen souveränen und allmächtigen Gott nur schwer verstehen und erfahren kann. "An Stelle dieses Gottes scheint ein ohnmächtiger Gott uns zu begegnen, der mit den Menschen leidet."⁷³ Diese Ohnmächtigkeit wird dadurch bestätigt, dass bei Nichtchristen und Christen ein immer stärker werdendes Gefühl einsetzt, dass Gott sich zurückgezogen hat, dass er abwesend und irgendwie tot ist. Hamilton will nicht das traditionelle, streng dialektische Schema gebrauchen, das Gott in seiner Abwesenheit und Schwachheit betont. Wirklichkeit und theologische Terminologie sind für ihn nicht mehr zur Deckung zu bringen. "Unsere Erfahrung Gottes ist für uns zutiefst unbefriedigend, auch wenn wir Gläubige sind", behauptet er.⁷⁴ Unsere Lage ist verwirrend, da sich einerseits Gott von unserer Welt und ihrem Leid zurückgezogen hat, so dass er als grausam oder unbedeutend erfahren wird. Andererseits fühlen wir ihn als Belastung oder Beunruhigung, von der wir gerne frei sein möchten. Unsere Erfahrungen sind aber auch nicht grundlegend anders, wenn wir uns auf Jesus, den Herrn, zurückziehen wollen. Es ist immer noch so, "dass der Gott der Zeit des Todes Gottes und der Gott, der in Jesus dem Herrn kommt, uns irgendwie zugleich gegenwärtig sind."⁷⁵ Dieses Problem ist teilweise dadurch verursacht, dass der Teil der christlichen Verkündigung, der von Himmelfahrt, Erhöhung und dem königlichen Amt Christi spricht, für uns heute seine genaue Bedeutung verloren hat.⁷⁶ Hamilton will diese Glaubensaussagen nicht einfach fallen lassen. Es ist ihm aber unmöglich, sie in die heutige Sprache zu übersetzen.

Hamilton betont so stark die Menschheit Jesu und damit die Niedrigkeit Jesu des Herrn, dass er nicht mehr verstehen kann, wie dieses begrenzte Wesen von unendlicher Qualität sein könne.⁷⁷ Er erkennt, dass diese Situation einen Christen in eine seltsame Lage bringt. Obwohl er die Hoffnung auf Gott nicht aufgegeben hat, kann er sie in seiner Erfahrung nicht verifizieren. Deshalb ist er "ein Mensch ohne Gott, aber mit Hoffnung". Hamilton stellt abschließend fest, dass wir zu wenig wissen, um Gott jetzt zu kennen. "Wir wissen nur genug, um sagen zu können, dass er zu seiner Zeit zu denen kommen wird, die gebrochenen und demütigen Herzens sind, wenn wir ihm diese weiterhin opfern."⁷⁸ jedoch ist dies keine zuversichtliche Hoffnung, denn der Theologe von heute und morgen könnte ein Mensch ohne Glauben und Hoffnung

⁷² Vgl. John A.T. Robinson, a.a.O., 52-56.

⁷³ William Hamilton, *The New Essence of Christianity*, New York 1966, 54ff.

⁷⁴ Ebd., 65.

⁷⁵ Ebd., 95.

⁷⁶ Ebd., 115f., Fußnote 34.

⁷⁷ Ebd., 42f.

⁷⁸ Ebd., 64.

sein, den nur die Gegenwart und deshalb die Liebe leiten.⁷⁹ Mit dieser Bemerkung erinnert uns Hamilton an Robinsons Behauptung, dass die Liebe im Zentrum unserer Gotteserkenntnis steht. Aber was für ein Unterschied tut sich zwischen Robinson und Hamilton auf!⁸⁰ Hamilton ist unfähig, zu erkennen, dass diese Liebe aus der Begegnung mit einem persönlichen Gott stammt. Die Liebe wird zu einem menschlichen Phänomen, und somit wird die Abwesenheit Gottes zu Hamiltons dominierendem theologischen Thema.

In seinem Buch *The Secular Meaning of the Gospel* kommt Paul M. van Buren zu ähnlichen Folgerungen wie Hamilton. Er geht von Bonhoeffers Bemerkung aus, dass die Welt mündig geworden sei. Nach van Buren stellte Bonhoeffer die Frage: "Wie kann der Christ, der selbst ein säkularer Mensch ist, seinen Glauben in säkularer Weise verstehen?"⁸¹ Unter Zuhilfenahme von linguistischer Analyse möchte van Buren zuerst die Bedeutung Gottes eruieren. Seine ungeschminkt empirische Methode gibt das Denken einer industrialisierten, wissenschaftlichen Welt wieder und zeigt die Schwierigkeit eines sinnvollen Redens von Gott.⁸² Er betont, dass der objektivierende Gebrauch des Wortes "Gott" falsch ist, weil dieses den Tod der tausend Qualifikationen erleidet. Noch unzulässiger ist der nicht-objektivierende Gebrauch des Wortes Gott zum Beispiel, wenn man über den von Gott redenden Menschen spricht. Solches Verfahren "erlaubt keine Verifizierung und ist deshalb sinnlos."⁸³ Jedoch behauptet van Buren, dass die Sprache des Glaubens noch Sinn hat, der durch sprachliche Analyse erklärt und geklärt werden kann.⁸⁴ Die Sprache des Glaubens weist uns auf eine Situation hin, "in der eine grundlegende Entscheidung für unser ganzes Verstehen des Lebens und der Hingabe stattfinden kann."⁸⁵ Zum Beispiel sind in der Sprache der Christologie zwei Sprachen vermischt. Die eine ist die der empirischen Feststellung (z. B. des leeren Grabes), während die andere van Buren als die Sprache eines "blik" nennt oder, wie man auch sagen könnte, eines Aha-Effekts (z. B.: er ist auferstanden).⁸⁶ Im Gefolge von Barth und Bonhoeffer sieht van Buren keine Möglichkeit, hier den kognitiven Gebrauch der religiösen Sprache wieder einzuführen, da sonst ein bestimmter Bereich unserer Erfahrung als religiös ausgesondert werden würde.⁸⁷ Aber für van Buren ist es unmöglich, einen natürlichen Weg zu Gott zu finden.

Obwohl der christliche Glaube als Lebenseinstellung ernst genommen werden muss, ist das Wort "Gott" für uns nicht mehr greifbar. Der Sinn des Evangeliums kann nur so erhellt werden, dass wir die Geschichte Jesu von Nazareth und die Dinge, die die ersten Gläubigen über ihn sagten, betrachten.⁸⁸ Es wird dann klar werden, dass das christliche Evangelium auf "die Geschichte Jesu und auf Ostern" hinweist und uns einlädt, "die Welt im Licht dieser Geschichte zu sehen."⁸⁹ Van Buren weiß, dass man ihn dabei fragen könnte, ob sein Konzept

⁷⁹ William Hamilton, "Thursday's Child", in: Thomas J.J. Altizer u. William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966, 92.

⁸⁰ Vgl. die einleitenden Bemerkungen von John A. T. Robinson zu William Hamilton, *The New Essence of Christianity*, 5f.

⁸¹ Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of Its Language*, New York 1963, 2.

⁸² Ders., a.a.O., 102. Natürlich sollte man auch auf die sorgfältige Argumentation von E. L. Mascall hören, *The Secularization of Christianity. An Analysis and a Critique*, New York 1966, 102, der behauptet, dass die moderne Wissenschaft und das historische Studium, außer wenn es einseitig und unkritisch angewandt wird, "in no way demand the radical secularization of the Christian faith and its traditional beliefs and notions which van Buren so enthusiastically undertakes."

⁸³ Ders., a.a.O., 83.

⁸⁴ Ebd., 100.

⁸⁵ Ebd., 89.

⁸⁶ Ebd., 91. In einer neueren Veröffentlichung, *Theological Explorations*, New York 1968, 180, schlägt van Buren wiederum eine Dualität des "seeing as" vor, besonders der Dualität des Sehens des Gewöhnlichen als des Außergewöhnlichen. Nach van Buren führen jedoch solche Dualitäten der menschlichen Erfahrung nicht zu einer Lehre von Gott. Für van Buren scheint Gott uns zu nahe und gleichzeitig zu unbeschreiblich, um über ihn sinnvoll reden zu können.

⁸⁷ Ders., *The Secular Meaning of the Gospel*, 98f.

⁸⁸ Ebd., 106.

schichte zu sehen."⁸⁹ Van Buren weiß, dass man ihn dabei fragen könnte, ob sein Konzept die Theologie nicht letztlich auf Ethik reduziere. Er scheint jedoch mit diesem Ergebnis zufrieden zu sein und entgegnet: "Was würde dieses >mehr(in einem säkularen Zeitalter sein? Unser Unvermögen, einen empirischen, sprachlichen Ankerplatz für dieses >mehr< zu finden, hat uns zu dieser Interpretation geführt."⁹⁰ Ganz gleich, wie wir mit dieser Antwort zufrieden sind, fragen wir uns doch, ob dieser weitgehend phänomenologische Einstieg in die Theologie diese nicht auf eine Betrachtung menschlicher und ethischer Phänomene zurückführen muss, obwohl er versucht, eine entschieden christozentrische Grundlage aufrechtzuerhalten.

Thomas J.J. Altizer bemerkte diese Reduktion des christlichen Glaubens auf phänomenologische Behauptungen und schlug eine Lösung vor. William Hamilton folgend, möchte er eine streng kenotische Christologie einführen.⁹¹ So weist er Barths Behauptung zurück, dass ein völlig kenotischer Christus aus Gottes Allmacht resultiert, durch die er die Form der Schwachheit annimmt, um in ihr zu triumphieren.⁹² Für Altizer ist Gottes Eingehen in unser menschliches Fleisch endgültig und unumkehrbar. Er spricht dabei vom Tod Gottes als einem geschichtlichen Geschehen. "Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass der Tod Gottes ein historisches Ereignis ist, dass Gott in unserem Kosmos, unserer Geschichte und unserer Existenz gestorben ist. Während der Gott, der gestorben ist, nicht unbedingt der Gott des Glaubens sein muss, kann man sich doch der Folgerung nicht entziehen, dass der Tod Gottes nicht den Gott des Aberglaubens, der falschen Pietät oder der Religion getroffen hat, sondern den Gott der historischen, christlichen Kirche und über sie hinaus des Christentums im allgemeinen."⁹³ Altizer macht uns auch darauf aufmerksam, dass diese Bemerkung sich nicht "auf eine Gottesfinsternis oder auf Gottes Rückzug aus Schöpfung und Geschichte bezöge. Eine wirklich über Gottes Tod redende Sprache muss notwendig vom Tode Gottes selbst reden. Der radikale Christ verkündet, dass Gott tatsächlich in Christus gestorben ist und dass das sowohl ein geschichtliches wie auch kosmisches Ereignis und als solches endgültig und unwiderruflich ist, also nicht durch eine spätere religiöse oder kosmische Bewegung rückgängig gemacht werden kann."⁹⁴

Während heute jeder der Erfahrung offene Mensch weiß, dass Gott abwesend ist, kennt nur der Christ den Grund der Abwesenheit Gottes. Er weiß, dass "der Tod Gottes ein endgültiges

⁸⁹ Ebd., 186.

⁹⁰ Ebd., 198. Don Cupitt, "What ist the Gospel?", *Theology* LXVII (August 1964), 343-347, wendet zu Recht ein, dass, wie bei Feuerbach, van Burens Weg leicht zu einer Auflösung der Theologie in Anthropologie führen könnte. Doch wenn Cupitt behauptet, dass die Verkündigung des Evangeliums eine natürliche Theologie voraussetzen muss, könnte van Buren folgerichtig antworten, dass das einst gerechtfertigt war, aber man heute keine natürliche Theologie mehr voraussetzen könne. In einer neuern Veröffentlichung, *The Edges of Language. An Essay in the Logic of a Religion*, New York 1972, arbeitet van Buren wieder in den strengen Grenzen der Wittgensteinschen Sprachanalyse. Obwohl er jetzt die Logik der religiösen Rede anerkennt, bleibt das Wort "Gott" noch die Grenze der Sprache (132f.) und ist die christliche Existenz das Erzählen der Geschichte "which Israel told of its own history and which some first-century Jew told about the Jew Jesus" (168). So wird Jesus Christus immer noch auf Jesus als ausschließlich menschliches Phänomen reduziert.

⁹¹ Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966, 11.

⁹² Ders., ... *dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus*, übers. v. Fritz Dumermuth, wiss. überarb. v. Wilhelm Hüffmeier, Zürich 1968, 43f.

⁹³ Ders., "America and the Future of Theology", in: Thomas J.J. Altizer u. William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, 11f. C Zur Gott-ist-tot Bewegung insgesamt vgl. die umfassende Untersuchung von Klaus Rohmann, *Vollendung im Nichts. Eine Dokumentation der amerikanischen "Gottist-tot- Theologie"*, Zürich 1977. Wenn wir in unserer Untersuchung die deutsche Vertreterin der Gott-ist-tot-Theologie, Dorothee Sölle, nur hier erwähnen, (vgl. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1969³), so geschieht das auch deshalb, weil ihre Argumentationsweise, im Gegensatz zu den angelsächsischen Vertretern, sehr schnell in eine politische Linie einmündet und sie eher unter die Befreiungstheologen einzuordnen ist.

⁹⁴ Ders., ... *dass Gott tot sei*, i i 8.

und unwiderrufliches Ereignis ist." Doch brauchen wir nicht in Verzweiflung enden, denn der Tod Gottes hat "in unserer Geschichte eine neue, befreite Menschheit hervorgebracht."⁹⁵

Gott ist wirklich durch Christi Tod gestorben. "Der Tod Gottes in Christus ist eine unvermeidliche Folge des Ganges Gottes in die Welt, des Geistes ins Fleisch; und die Verwirklichung des Todes Gottes in der Erlebnistotalität ist ein entscheidendes Indiz für die fortwährende Vorwärtsbewegung des göttlichen, im dauernden Vollzug der Verneinung seiner partikularen und gegebenen Äußerungen begriffenen und immer voller in die Tiefen des Profanen sich hineinbegebenden Prozesses."⁹⁶ Altizer behauptet, hier Barth zu folgen, der schon darauf hingewiesen hat, dass "die christliche Gottesidee offensichtlich das Ergebnis einer Verschmelzung der Bibel mit der christlichen Ontologie ist und dass sich weitgehend die Besonderheit des christlichen Gottes von griechischen Wurzeln ableitet."⁹⁷ Um die ursprüngliche Bedeutung des christlichen Glaubens zurückzugewinnen, verweist uns Altizer auf William Blakes romantischen Mystizismus. Blake war "der erste christliche Atheist, der erste Visionär, der den kenotischen Pfad der Selbstentäußerung wählte und sich selbst in die profane Wirklichkeit der Erfahrungen eintauchte, als den Weg Gottes, der in Jesus alles in allem ist."⁹⁸ "Die Vorwärtsbewegung des fleischgewordenen Wortes geschieht von Gott zu Jesus und dann vom geschichtlichen Jesus zum universalen Leib der Menschheit. Dadurch wird das Wort epiphan in jeder Menschenhand und jedem Menschenantlitz."⁹⁹ Dieses pantheistische Verständnis des Heilsprozesses fährt bei Altizer über den christlichen Bereich hinaus. Wir sind nicht überrascht, wenn er die engen Beziehungen feststellen will, die zwischen der orientalischen Mystik und der christlichen Eschatologie herrschen. Er behauptet, dass die orientalische Mystik in ihrem Sehnen nach einer Rückkehr zu der ursprünglichen umgefallenen Einheit und die christliche Eschatologie in ihrer radikalen Orientierung auf das herankommende Ende wesentlich weltverleugnend sind.¹⁰⁰ Nur indem die Wirklichkeit dieser Welt als autonom verneint wird, können wir auf die Epiphanie der religiösen Wirklichkeit und die Wiederentdeckung des Heiligen hoffen.¹⁰¹ " Was können wir aus Altizers Handhabung der Gottesfrage lernen?

Es zeigt sich, dass ein ausschließlich christozentrischer Ansatz, der mit einer streng betonten Dialektik gepaart ist, gewisse Gefahren für den Versuch in sich birgt, sinnvoll von Gott zu sprechen. Wie wir bei Altizer gesehen haben, wird die Menschlichkeit Christi so sehr betont, dass Jesus Christus zu Jesus dem Menschen wird und schließlich nur zu einem Menschen. Folglich verliert der christliche Glaube seinen Anker im Leben und Geschick Jesu als dem Christus und vermischt sich mit anderen Ausdrücken unseres religiösen Erbes. So tendiert die nichtreligiöse Interpretation des christlichen Glaubens dahin, eine nichtchristliche Interpretation des christlichen Glaubens zu werden. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Altizer als Schüler der Religionswissenschaftler Joachim Walch und Mircea Eliade die Kategorie des Heiligen im christlichen Glauben entdeckt. Doch wundern wir uns, dass er sie entdeckte, indem er seiner Meinung nach die Aufgabe ausführte, die Bonhoeffer einst mit der nichtreligiösen Interpretation gestellt hatte. Sollte das vielleicht anzeigen, dass es grundlegende religiöse Elemente im

⁹⁵ Ebd., 128. Altizer scheint hier auf die paulinische Aussage anzuspielden, dass der Christ mit Christus stirbt (und aufersteht). Da Christus Gott war, scheint das für Altizer zu bedeuten, dass im Kreuzestod Gott selbst starb und vollständig in die Menschheit einging. Dieses historische Ereignis wird von jedem Christen nachvollzogen, indem er Christus übernimmt. Doch scheint Altizer an diesem Punkt etwas unklar zu sein, wie auch J. Robert Nelson in seiner provokativen Antwort auf Altizer, Hamilton und van Buren zeigt in "Deicide, Theothanasia, or What Do You Mean?", *The Christian Century*, LXXXII (17. November 1965), 1414-1417.

⁹⁶ Ders., ... *dass Gott tot sei*, 126f.

⁹⁷ Ders., "America and the Future of Theology", 12.

⁹⁸ Ders., *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, Lansing, Mich. 1967, xi.

⁹⁹ Ders., ... *dass Gott tot sei*, 94.

¹⁰⁰ Ebd., 35f; und ders., *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia 1961, 111f. Mystische Tendenzen Altizers klingen auch wieder an in seinem Buch *The Selfembodiment of God*, New York 1977, wenn Gott Zentrum und Grund von Schweigen und tatsächlicher Sprache wird.

¹⁰¹ Ders. *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, 198.

christlichen Glauben gibt, die nicht von nur vorübergehender Dauer sind? Aber sogar diese Konzession an eine allem Glauben gemeinsame Grundreligiosität erklärt nicht das verwirrende Phänomen einer immer mehr zunehmenden Säkularisierung.¹⁰²

c) Das Rätsel der Säkularisierung

Indem man die Gottesfrage von einem exklusiv christozentrischen Verständnis aus angeht, kann man die ungeheure Wucht der Säkularisierung in verhältnismäßig optimistischer Weise interpretieren. Friedrich Gogarten zum Beispiel, der ein lebenslanger Freund Rudolf Bultmanns und Professor für systematische Theologie gewesen war, zeigt eine sehr wohlwollende Einschätzung der Säkularisierung. Er behauptet, dass der Mensch, obwohl er in der griechischen Kultur als säkular und frei gegenüber der Welt verstanden wurde, ein religiöses Gefühl für die Welt hatte. Sogar ein Plato konnte dieses tiefreligiöse Gefühl nicht leugnen. Durch den christlichen Glauben entwickelte sich jedoch die Freiheit der menschlichen Vernunft gegenüber der Welt in einer nie dagewesenen Weise. Die ungehinderte Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technologie stammt von dieser grundsätzlichen Freiheit gegenüber der Welt, die in eine vernunftgemäße Haltung eingebettet wird.¹⁰³ Gogarten sieht die Freiheit von der Welt in dem Satz des Paulus reflektiert, dass dem Christen alles erlaubt ist (1 Kor 10,23). Der Mensch ist frei von der Welt und den ihr innewohnenden Kräften und fähig, über die Welt Herrschaft auszuüben.¹⁰⁴

Aber wie kann der christliche Glaube zu solcher Freiheit gelangen? Sie ist nach Gogarten in einem neuen Selbstverständnis des Menschen begründet. Für den christlichen Glauben ist der Mensch ein Sohn Gottes, daher von den Banden der Welt befreit und als Herr über die Welt erhoben.¹⁰⁵ Als Sohn hat er den Grund für dieses Sohnsein nicht in sich selbst, sondern in seinem Verhältnis zum Vater. Deshalb kann der Mensch nur dann seine Herrschaft über die Welt angemessen ausüben, wenn er dieses Verhältnis in der Welt, die von seinem Vater ist, erhält und bewahrt. Da die Welt ihre Einheit und ihren inneren Zusammenhang davon empfängt, dass sie von Gott geschaffen ist, sollte der Mensch den schöpferischen Aspekt der Welt bewahren. Damit wird er auch ihre Einheit und Vollständigkeit bewahren. In seinem Verhältnis zur Welt erhält der Mensch nicht nur Freiheit von ihr, sondern auch für sie, was gleichbedeutend mit Verantwortlichkeit vor Gott ist. Indem er diese Verantwortlichkeit für die Welt ausübt, handelt der Mensch vor Gott verantwortlich.

Gogarten drückt das zweifache Verhältnis, in dem der Mensch steht, mit dem Bild des Sohnes und Erben aus. Der Mensch empfängt die Welt von Gott als Erbe. In seinem Verständnis der Sohnschaft zeigt sich, wie er dieses Erbe verwaltet.¹⁰⁶ Die zweifache Freiheit als Sohn und Erbe ist durch den Glauben gesichert. Das heißt, dass der Mensch das Gesetz nicht mehr als für ihn bindend versteht. Einst konnte er eine werkgerechte Haltung zu Gott als genügend ansehen, um die Bedingungen der Sohnschaft zu erfüllen, und seinen Gehorsam gegenüber gewissen Regeln als gleichbedeutend mit seiner Stellung als Erbe. Aber durch das Evangelium

¹⁰² Altizer interpretiert den geschichtlichen Säkularisationsprozeß als einen "necessary and inevitable expression" der Universalität des Christentums (Ders., "Reponse", in: *The Theology of Altizer: Critique and Response*, hg. v. John B. Cobb, Jr., Philadelphia 1970, 68). Natürlich ist es für Altizer einfach, hinsichtlich der Säkularisation optimistisch zu sein, denn in hegelianischer, dialektischer Weise führt für ihn die radikale Verneinung Gottes zu einer neuen Erhebung Gottes in der Wiederentdeckung des Heiligen. Es ist seltsam, dass Heinrich Döring, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie*, Paderborn 1977, 317, 326, in seiner ausführlichen Behandlung Altizers zwar die Beeinflussung durch Hegel herausstellt, jedoch den Einfluss von Barth und Bonhoeffer mit keinem Wort erwähnt.

¹⁰³ Friedrich Gogarten, *Was ist Christentum?*, 3. durchg. Aufl., Göttingen 1963², 73.

¹⁰⁴ Ders., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 93f.

¹⁰⁵ Zum Folgenden vgl. Friedrich Gogarten, a.a.O., 25ff.

¹⁰⁶ Friedrich Gogarten, *Was ist Christentum?*, 68. 108. Ebd., 158ff.

ist der fordernde und anklagende Charakter des Gesetzes in verantwortliche Freiheit umgeändert worden. "Der neuzeitliche Mensch [ist] nicht mehr, wie es der antike und, in modifizierter Weise auch noch der mittelalterliche Mensch war, der Welt und ihren Mächten verantwortlich ... Vielmehr ist er der für seine Welt Verantwortliche geworden."¹⁰⁷ Das Gesetz als die Summe der Forderungen, das ein und für allemal gültig war, ist damit auf die Verantwortlichkeit des Menschen für diese Welt und für sein Sein und Bleiben in der Welt reduziert worden. Diese Verantwortlichkeit muss ständig neu errungen und verstanden werden.

Gogarten gesteht ein, dass die sohnhafte Freiheit, die vom Menschen eine unabhängige, vernunftgemäße Verantwortung in seiner Arbeit erfordert, eine große Versuchung in sich birgt. Um nicht in den Geruch zu kommen, nur eine neue Art des Säkularismus anzubieten, fährt Gogarten den Begriff des Subjektivismus ein und verweist auf den Unterschied zwischen Säkularität und Säkularismus. Er zeigt, dass der moderne Subjektivismus nicht das Ergebnis kühler, methodologischer wissenschaftlicher Forschung ist, sondern eine Weltanschauung, die behauptet, für all das maßgebend zu sein, was existiert.¹⁰⁸ Während der Mensch im christlichen Glauben als Geschöpf verstanden wird, schwingt er sich im modernen Subjektivismus zum Ursprung aller Existenz auf. Der Mensch hat seine zweifache Verantwortung vergessen und ist zum Maß aller Dinge geworden. Der Säkularismus ist symptomatisch für eine ähnlich radikale Autonomie des Menschen und zeigt sich entweder in Form von Ideologien oder des Nihilismus.¹⁰⁹ Da Mensch und Welt ihre wahre Bedeutung von ihrem Verhältnis zu Gott empfangen, ging ihre Ganzheit verloren, als der Mensch die Welt von Gott lostrennte. In seinem säkularistischen, autonomen Bestreben konnte der Mensch sich dann für eine von zwei Möglichkeiten entscheiden: Er konnte entweder das Konzept der Ganzheit auf seine eigenen Ideen gründen und damit eine Ideologie verfechten, die bald mit anderen Ideologien konfrontiert wurde, oder er konnte das Suchen nach Ganzheit als bedeutungslos abtun. In letzterem Fall beschränkte er sich auf die sichtbare und manipulierbare Welt, um dann zu einer nihilistischen Weltanschauung zu kommen, die für letzte Fragen keine Offenheit besitzt. Gogarten behauptet, dass Subjektivismus und Säkularismus aus einem falschen Glaubensverständnis entstanden.¹¹⁰ Ähnlich wie im Streit von Theologie und Naturwissenschaften, wurde der Glaube nicht als etwas Befreiendes verstanden, sondern als eine restriktive Macht. So verfocht der moderne Subjektivismus in seinem Versuch, den Menschen von diesen restriktiven Tendenzen zu befreien, die absolute Autonomie des Menschen.

Zusammen mit Gogarten müssen wir uns fragen, was der Mensch durch diese Befreiung gewonnen hat. Er ist das Maß und die Basis aller Dinge geworden und deshalb ist alles, was ihm in der Welt begegnet, letztlich ein Bild seiner Selbst. Gogarten ist im Recht, wenn er überlegt: "Vielleicht war der Mensch noch niemals so einsam, so nur auf sich selbst angewiesen, wie er es - seltsam genug zu sagen - in dieser Verantwortung ist."¹¹¹ Doch Gogarten scheint keine überzeugende Alternative zu dieser modernen Selbstbehauptung finden zu können. Er akzep-

¹⁰⁷ Ders., *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*, Stuttgart 1957, 171.

¹⁰⁸ Ebd., 158ff.

¹⁰⁹ Zum Folgenden vgl. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 137ff.

¹¹⁰ Vgl. Friedrich Gogarten, *Die Wirklichkeit des Glaubens*, 100 u. 158ff.

¹¹¹ Ebd., 190. Zum Ganzen vgl. die bezeichnende Stelle 181-189 in Gogartens Buch. Als eine gute Analyse des Beitrags Gogartens zur theologischen Interpretation der Säkularisation vgl. Larry Shiner, *The Secularization of History. An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten*, Nashville, Tenn. 1968, bes. 174-190. Shiner ist zuzustimmen, dass Gogarten "is far from disparaging the sacred, nor does he think that modern man's loss of a sense of the mystery of nature is an unalloyed benefit" (177). Es ist fraglich, ob Gogarten die Sackgasse deutlich genug aufgezeigt hat, in der sich die moderne säkulare Stimmung befindet. Auch muss bezweifelt werden, ob er die Notwendigkeit für den säkularen Menschen genügend betont hat, die jüdisch-christliche Tradition als seinen verlorenen Orientierungspunkt wiederzuentdecken. Gogarten Dialektik von Gesetz und Evangelium (oder Freiheit) ist zu statisch, um den modernen Menschen von der Notwendigkeit einer "Bekehrung" zu überzeugen.

tiert die Autonomie des Menschen, während er ihm zur gleichen Zeit sagt, dass er in all seiner Autonomie nicht einsam und verloren zu sein braucht, sondern Sohn und Erbe ist.

In seiner *Stadt ohne Gott?* zeigt uns Harvey Cox ein ähnlich positives Bild der Säkularisierung. Im Anschluss an Gogarten behauptet er in der Diskussion dieses Buches, dass "die Säkularisierung nicht als ein Beispiel eines massiven und katastrophischen Kulturrückgangs gesehen werden sollte, sondern als das Ergebnis der Dynamik des biblischen Glaubens in der Konfrontation mit der Weltzivilisation."¹¹² Er setzt Säkularisierung mit Bonhoeffers Begriff des Mündigwerdens gleich und zeigt, dass sie ihren wahren Charakter in der Urbanität hat. Nach Cox bezeichnet die Säkularisierung den Inhalt des Mündigwerdens des Menschen, während die Urbanisierung den Raum bezeichnet, in dem sie sich ereignet. Urbanisierung wird hier verstanden als "die Struktur eines Gemeinschaftslebens, für das Widersprüchlichkeit und Unterschiedlichkeit der Traditionen wesentlich sind." Das urbane Zentrum ist der Ort der menschlichen Kontrolle, des rationalen Planens, der bürokratischen Organisation und der technologischen Metropole, die "unabdingbaren sozialen Voraussetzungen für eine Welt, in der die Macht traditioneller Religion geschwunden ist, für das, was wir den säkularen Stil genannt haben."¹¹³ Säkularisierung ereignet sich durch einen fast gewissen, unumkehrbaren historischen Prozess, durch den die Gesellschaft und die Kultur von religiöser Kontrolle und abgeschlossenen metaphysischen Weltanschauungen befreit werden. Ähnlich wie Gogarten ist auch Cox überzeugt, dass diese befreiende Bewegung sich leicht in Säkularismus verwandeln kann. Für Cox ist Säkularismus "der Name einer Ideologie, einer neuartigen abgeschlossenen Weltanschauung, die sehr viel mehr wie eine neue Religion wirkt."¹¹⁴

Den Geist der Säkularisierung schreibt Cox weitgehend dem jüdisch-christlichen Glauben zu, denn dort ereignete sich eine Entzauberung der Natur, eine Entheiligung der Politik und eine Entweihung der Werte. Er bezeichnet sogar den Schöpfungsbericht in der Genesis als "eine Form >atheistischer Propaganda<. Er soll die Hebräer lehren, dass die magische Schau, für die die Natur eine halbgöttliche Kraft besitzt, in Wirklichkeit keine Basis hat. Jahwe, der Schöpfer, dessen Sein außerhalb des Naturprozesses liegt, der ihn erst ins Leben ruft und im einzelnen beim Namen nennt, erlaubt es dem Menschen, die Natur tatsächlich zu begreifen."¹¹⁵ Dies führte den mündigen säkularen Menschen dazu, die Natur zu pflegen und zu benutzen und damit die Verantwortung zu übernehmen, die dem Menschen Adam übergeben wurde. Harvey Cox sieht auch in der Erfahrung des Exodus ein ähnlich befreiendes Ereignis. Der Exodus "wurde vielmehr zu dem zentralen Geschehen, um das herum die Hebräer ihre ganze Auffassung von der Wirklichkeit entwarfen. In diesem Sinn symbolisierte er die Befreiung des Menschen aus einer sakralpolitischen Ordnung zu Geschichte und sozialem Wandel, aus der Herrschaft eines religiös legitimierten Monarchen für eine Welt, in der politische Führerschaft sich nur auf der Macht begründen konnte, die durch die Fähigkeit erworben war, bestimmte soziale Zielvorstellungen zu verwirklichen."¹¹⁶

Obwohl Israel oft in Versuchung war, zur sakralen Politik zurückzukehren, die es in Ägypten kennengelernt hatte, war kein Königshaus in Israel unfraglich sicher auf seinem Thron. Harvey Cox versteht auch die Gebote, wie sie auf dem Sinai gegeben wurden, besonders das Gebot gegen die Vielgötterei, als etwas, das auf Jahwes Wesen hinzeigt und eine Weltanschauung ohne Götter liefert. "jede Gottheit, die in der Form eines Götzen ausgedrückt werden konnte, war der Sache nach nicht Jahwe. Damit waren die Götter erledigt. Die Bibel leugnet nicht die Wirklichkeit der Götter und ihrer Werte, aber sie relativiert sie. Sie übernimmt sie als menschliche Projektionen, als >das Werk von Menschenhand<, und in diesem Sinne steht sie der modernen Soziologie sehr nahe. Der Grund liegt in ihrem Glauben, dass Jahwe für Israel

¹¹² Harvey Cox, "Afterword", in: *The Secular City Debate*, hg. v. Daniel Callahan, New York 1966, 190.

¹¹³ *Ders.*, *Stadt ohne Gott?*, übertr. v. Werner Simpfendorfer, Stuttgart 1969⁵, 14ff.

¹¹⁴ Ebd., 31.

¹¹⁵ Ebd., 33.

¹¹⁶ Ebd., 37.

alle menschlichen Werte und ihre Darstellungen relativiert."¹¹⁷ Harvey Cox kann sogar behaupten: "Erinnert man sich an das alte rabbinische Sprichwort, das zweitbeste nach dem Glauben an Jahwe sei, nicht an Götter zu glauben, dann könnte tatsächlich der Atheismus dem biblischen Glauben näher stehen als der vage Kulturtheismus von Namenschristen im Westen."¹¹⁸

Es ist nicht überraschend, dass Harvey Cox große Sympathien für den Marxismus und andere säkulare revolutionäre Bewegungen hegt. Während sie im biblischen Glauben wurzeln, sind sie nicht wie die Kirche mit dem Establishment verbunden, sondern haben den legitimen biblischen Auftrag der sozialen Revolution ausgeführt.¹¹⁹ Mit Bezug auf die israelitische Geschichte, nach der Jahwe den nomadischen und weitgehend heimatlosen Menschen Treue schwor, findet Cox keinen Grund, die zunehmende Mobilität des modernen metropolitischen Menschen zu beklagen. Obwohl Mobilität auch Nachteile hat, betont Cox, dass unsere modernen Metropolnomaden Veränderungen und Neuheiten gegenüber offen sind und so ihre hohe Mobilität keinen Hinderungsgrund für den Glauben darstellt.¹²⁰ Wenn wir ihn fragen, wie der Mensch in einer säkularen Gesellschaft Gott begegnen kann, weist Harvey Cox auf Bonhoeffer hin und behauptet mit ihm, dass die Verborgenheit des biblischen Gottes zentral für die Lehre von Gott sei. Ähnlich wie Gogarten behauptet er auch, dass Gott von uns die Übernahme der Verantwortlichkeit für die Welt will.¹²¹ Somit sind wir vor Gott zur Rechenschaft für alle unsere Taten aufgefordert. Gott begegnet uns in unserer täglichen Arbeit, in den Geschehnissen des sozialen Wandels, in einem Klienten, einem Kunden, einem Patienten oder einem Mitarbeiter, und er gibt uns auch den Begrenzungsrahmen, innerhalb dessen die Freiheit wirkliche Bedeutung gewinnt.

Wir müssen abschließend sowohl an Gogarten als auch an Cox die entscheidende Frage richten, ob ihre Interpretation der Säkularisierung gerechtfertigt ist und die Folgerungen, die sie gezogen haben, richtig sind. Ohne Frage wäre die große Herausforderung an den christlichen Glauben nicht ohne die katalytischen Einwirkungen des jüdisch-christlichen Glaubens zustande gekommen. Doch ist es weit weniger überzeugend, wenn man mit Gogarten und Cox annimmt, dass der moderne säkulare Geist in direkter Kontinuität mit dem jüdisch-christlichen Glauben steht. Ernst Troeltsch war der Wahrheit näher, wenn er betonte, dass die aktiven und schöpferischen Kräfte des modernen Menschen von außer- und sogar antireformatorischen Bewegungen ausgingen.¹²² Elemente des klassischen Altertums, die sich zuerst mit dem Christentum amalgamierten, schieden sich in der Renaissance wieder vom Christentum. Sie tauchten im Wiedertäuferturn auf, im protestantischen Sektierertum und in den mystischen und spiritualistischen Bewegungen, und resultierten schließlich in der rationalen Weltbewältigung, wie sie uns in der Aufklärung begegnet. Es ist nicht zufällig, dass die Schwärmer und Wiedertäufer der Reformation engere Bande zu humanistischen Gruppen hatten als zu Führern der

¹¹⁷ Ebd., 44.

¹¹⁸ Ders., *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, übertr. v. Werner Simpfendörfer, Stuttgart 1967², 73.

¹¹⁹ Ebd., 38.

¹²⁰ Ders., *Stadt ohne Gott?*, wo er argumentiert, dass der mobile Mensch weniger versucht ist, Jahwe zu einem Baal zu erniedrigen, da er gewöhnlich keine Stadt oder Nation vergöttern wird. Vergötterung einer besonderen Stadt oder Nation ist jedoch nicht auf die beschränkt, die dort leben. Darüber hinaus ist die moderne "Treue" zu gewissen Sportmannschaften ebenso irrational wie es die herkömmliche "Vergötterung" gewesen ist.

¹²¹ Zum Folgenden vgl. Harvey Cox, a.a.O., 273-276.

¹²² Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, (Neudruck der Ausgabe 1911) Aalen 1963, 85ff. Vgl. auch Helmut Thielicke, *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, Bd. I: *Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*, Tübingen 1968, 471, der mit Bezug auf Troeltsch behauptet, dass der christliche Glaube die Säkularisation nicht verursachte, obwohl in ihm gewisse Voraussetzungen enthalten sind, die die Säkularisation ermöglichten. Man sollte eher sagen, "dass die christliche Theologie sich die Säkularisation zugezogen habe." Vgl. auch Peter L. Berger, in seinem anregenden Buch *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt am Main 1973, 107, Fußnote 16.

reformatatorischen Bewegung. Wenn Luther z. B. zwischen dem geistlichen und weltlichen Reich unterschied, ist es sehr fraglich, ob man das als eine Vorwegnahme der modernen Säkularität ansehen kann. Es scheint angemessener zu sein, diese Lehre als einen Versuch zu verstehen, durch den das Weltliche und das Säkulare noch einmal durch die übergreifende Macht Gottes, die in beiden Reichen am Werk ist, zusammengebracht werden sollte.¹²³ Mit anderen Worten, seine Lehre von den zwei Reichen ist nicht ein Zeichen eines aufbrechenden säkularen Geistes, sondern die Antwort auf das Aufziehen eines neuen Geistes, der sich zuerst im Humanismus der Renaissance zeigte, und der den Menschen von der kirchlichen Theonomie "befreien" wollte.

In ihrem Versuch, die Kluft zwischen dem Geistlichen (Gott) und dem Säkularen (der Welt) zu überbrücken, stehen Friedrich Gogarten und Harvey Cox mehr in der Gefolgschaft Luthers als in der der Renaissance-Humanisten. Obwohl besonders Cox den Gedanken eines geistlichen Reiches beiseite gelegt zu haben scheint, betont er vehement die integrierende Macht Gottes. Aber indem beide die moderne säkulare Gemütsverfassung wenigstens in ihrer gemäßigeren Form für sich zu gewinnen versuchen, tun sie beide, was Luther niemals wagte: Sie "taufen" das humanistische Heidentum. Die angemessene Reaktion jedoch sollte die Luthers sein, als er Zwinglis nationalistischen Versuch einer Interpretation des Abendmahls mit den Worten zurückwies: "Du hast einen anderen Geist." Obwohl wir uns nicht von der modernen Säkularität befreien können, die unabsichtlich durch den jüdisch-christlichen monotheistischen Theozentrismus gefördert wurde, sollten wir sie nicht als unseren Bundesgenossen anrufen. Unsere tägliche Welt ist weitgehend von der Technik und den angewandten Wissenschaften geprägt. Dies fördert einen Lebensstil und ein Denken, für welche Gott gleichgültig ist. Solch praktischer Atheismus oder solche Säkularität ist heute weitgehend als der Ausgangspunkt aller rationalen Überlegungen akzeptiert. Diese Säkularität zu verlassen, würde bedeuten, auf die Technologie und alle rationale Beherrschung der Natur zu verzichten. Einige protestantische Sekten, wie etwa die Amish, und einige jüdisch-orthodoxe Gruppen folgen diesem Leitmotiv in einer gewöhnlich halbherzigen Weise, indem sie der modernen Technologie zu einem gewissen Grad entsagen. Obwohl wir ihnen gewiss nicht folgen wollen, müssen wir zugeben, dass die Gefahren eines solchen methodologischen Atheismus (wenigstens unabsichtlich) von ihnen erkannt wurden. Sehr oft fährt er auch zu einem prinzipiellen Atheismus oder zum Säkularismus. Der christliche Glaube muss jedoch unter ständigem Bezug auf Säkularität und Säkularismus neu behauptet werden. Wir dürfen weder ein Bündnis mit dem einen noch mit dem anderen eingehen, wenn wir nicht die Andersartigkeit und Besonderheit des Grundes unseres christlichen Glaubens verleugnen wollen. Aber wie ist eine solche Behauptung des christlichen Glaubens noch möglich?

¹²³ So auch Helmut Thielicke, *Der Evangelische Glaube*, Bd. I, 470.

KAPITEL 2 *Kann Gottes Existenz bewiesen werden?*

Der überzeugendste Weg, die Verbindlichkeit des jüdisch-christlichen Glaubens zu behaupten, wäre ein Beweis der Existenz des Gottes, der die Entfaltung dieses Glaubens ermöglichte. Der Gedanke, einen solchen Beweis führen zu können, hat schon viele der besten Geister der westlichen Christenheit angezogen. Die Apologeten der frühen Christenheit argumentierten von der universalen Gegenwart *des logos spermatikos* oder des schöpferischen Logos aus, dass alle Menschen Gott gewahr seien.¹ Seitdem verwendeten die meisten prominenten Theologen beträchtliche Mühe darauf, die Existenz Gottes durch die Kraft der menschlichen Vernunft zu beweisen.

1. Gott und die Kraft der menschlichen Vernunft

Obwohl die Methoden, einen Beweis der Existenz Gottes zu führen, sich im Laufe der Jahrhunderte geändert haben, scheinen doch fünf von ihnen in dem Versuch, den Grund des Glaubens intellektuell zu verifizieren, besondere Bedeutung erlangt zu haben.

a) *Der ontologische Gottesbeweis*

Anselm von Canterbury, der große Theoretiker der Frühscholastik, trug den ontologischen Beweis auf eine Weise vor, die noch heute faszinierend ist. Er schrieb sein *Proslogion* oder seine "Anrede" vom Standpunkt eines Menschen, der "zu verstehen sucht, was er glaubt."² Anselm begann nicht mit einer tabula rasa, um sich dann langsam zu einer Gottesvorstellung vorzuarbeiten, sondern er glaubte, um zu verstehen. Mit anderen Worten, er setzte die Gottesvorstellung schon voraus. Die Frage, die Anselm bewegte, war nicht, ob Gott existiere, sondern wer es sei, den wir Gott nennen. Anselm löste diese Frage dahingehend, dass er zunächst feststellte, "dass Du [Gott] etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann."³ Von dieser Definition ausgehend, behauptete er, dass ein solches Wesen nicht im Verstehen allein existieren könne, sondern auch in Wirklichkeit existieren müsse, da es sonst nicht das vollkommenste Wesen sei. An diesem Punkt setzte jedoch die Hauptkritik an Anselm ein.⁴ Anselm schien die Existenz Gottes (in Wirklichkeit) als eine Eigenschaft analog anderer Eigenschaft anzusehen und somit als definitionsgemäß zur Idee eines höchsten, vollkommenen Wesens gehörig. In seiner Schrift *Von der Sicht eines Varren* hatte Gaunilo von Marmoutier, ein Zeitgenosse Anselms, schon eingewandt, dass dessen Argument nicht überzeugend sei. Gaunilo versuchte das mit dem Beispiel der Vorstellung einer höchst vollkommenen Insel zu

-
- 1 Vgl. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, 31f., wo er zeigt, wie wichtig der Begriff des logos spermatikos für die Konfrontation der christlichen Apologeten mit den Verteidigern des Heidentums ist. Für die nachfolgenden Gottesbeweise vgl. auch Bernardino M. Bonansea, *God and Atheism. A Philosophical Approach to the Problem of God*, Washington DC 1979, bes. 71-319. Es ist dabei für die gegenwärtige Lage bezeichnend, dass schon im Titel Gott zum Problem wird wie auch bei Gordon D. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge MA 1972.
 - 2 Anselm von Canterbury, *Proslogion* (Vorwort), lat.-dt. Ausg. v. P. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, 69. Klaus Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981, 11, bemerkt zu Recht, dass in Deutschland das neue Interesse an Anselm nur von wenigen Autoren geteilt wird, wogegen in den USA davon eine fast unübersehbare Fülle von Literatur zeugt.
 - 3 Ebd. (II), 85.
 - 4 Vgl. Charles Hartshorne, "What Did Anselm Discover?", in: *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, hg. v. John Hick u. Arthur C. McGill, New York 1967, 321-333.

zeigen, die angeblich irgendwo bestehe, obwohl sie niemand je gesehen hatte. Gaunilo argumentierte, dass gemäß der Anselmschen Logik diese Insel sowohl im Verstehen als auch in der Wirklichkeit existieren müsse, da sie eine höchst vollkommene Insel sei.⁵

In ähnlicher Weise lehnte Immanuel Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* Anselms Beweis ab mit der Begründung, Anselm habe darin das logische und das wirkliche Prädikat vermischt. Im Gegensatz zur Allmacht oder Allwissenheit sei das Sein nicht ein wirkliches Prädikat und könne der Übergang von der Existenz im Gedanken zu der Existenz in der Wirklichkeit nicht dadurch erreicht werden, dass man Gott noch ein Prädikat zuerkenne, um ihn vollkommen zu machen, nämlich das Seins. Kant illustrierte das mit dem Beispiel von den hundert Talern. "Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche.... Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit)".⁶ Die wirkliche Existenz der Taler ist nicht im Denken an sie beinhaltet, sondern muss noch dazu kommen. jedoch schienen weder Gaunilo noch Kant dem Gottesbeweis Anselms sorgfältig genug zuzuhören.⁷

Anselm wusste wohl, dass die Existenz Gottes in Wirklichkeit von der einer vollkommenen Insel oder von hundert Talern verschieden ist. Gottes Existenz ist nicht von einer möglichen, sondern einer notwendigen Art. Anselm argumentierte, dass es Dinge gibt, die entweder als existierend oder als nichtexistierend gedacht werden können. Diese sind jedoch nicht mit Gott gleichzusetzen. Wenn Gott als nichtexistierend gedacht würde, würden existierende Dinge von höherer Qualität sein als Gott, und er würde nicht Gott sein, da er nicht etwas Größeres sei als das, was gedacht werden könne. Anselm bestätigte deshalb: "So wirklich also bist Du, Herr, mein Gott, dass Du als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kannst. Und mit Recht. Denn wenn ein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und säße über den Schöpfer zu Gericht, was ganz widersinnig ist."⁸ So zeigt sich, dass Anselm seinen "Beweis" nicht als einen tatsächlichen Beweis der Existenz Gottes betrachtete, da er die Möglichkeit zuließ, Gottes wirkliche Existenz verneinen zu können. Er wusste auch, dass sich die Menschen in ihrem Gottesverständnis unterscheiden und dass so der Gottesgedanke inadäquat sein kann. Für einen Menschen mit einem inadäquaten Gottesverständnis ist es nicht selbstverständlich, dass Gott auch in Wirklichkeit existiert. Aber wer genau versteht, dass Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, "wer das gut versteht, versteht durchaus, dass dies so existiert, dass es auch nicht in Gedanken nicht-existieren kann." Da Anselm fühlte, dass er einer von diesen war, schloss er seine Untersuchung mit dem Bekenntnis: "Dank dir, guter Herr, Dank dir, dass ich das, was ich zuvor durch dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch deine Erleuchtung so einsehe."⁹ Anselms "Beweis" kann somit kein Beweis im traditionellen Sinne des Wortes sein, denn er setzt schon ein Glaubensverständnis über die wahre Existenz und Natur Gottes voraus.¹⁰

5 Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (6), in: *St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, übers. mit einer Einl. v. M.J. Charlesworth, Oxford 1965, 162. u. 164.

6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A599, B627), unv. Neudr. der von Raymund Schmidt besorgten Ausg., Hamburg 1956, 572.

7 Vgl. Charles Hartshorne, a.a.O., 322, u. Ders., *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, Ill. 1965, 302, wo er die Notwendigkeit betont, Kants Zurückweisung der theistischen Gottesbeweise neu zu überdenken. Jedoch scheint Hartshorne über Anselm hinauszugehen, wenn er versucht, ein ontologisches Argument ohne die von Anselm unbezweifelte Prämisse der Existenz Gottes zu errichten.

8 Anselm, a.a.O., (III), 87.

9 Ebd. (IV) 89.

10 Dies wurde das erste Mal stark betont von Karl Barth, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich 1958, 1966³, 71. - So bemerkt Klaus Kienzler, a.a.O., 385, dass der Glaube, von der freien Gnade Gottes getragen, danach drängt, sich seiner inneren Notwendigkeit durch das Denken bewußt zu werden.

Karl Barth wies zugunsten Anselms überzeugend nach: "Vorgegebener Glaubenssatz ist ihm selbstverständlich auch die Existenz Gottes."¹¹ Dann fasste er das Argument zusammen und sagte: Nach Anselm gab Gott "sich seinem Erkennen zum Gegenstande und Gott erleuchtete ihn, dass er ihm als Gegenstand erkennbar wurde. Ohne dieses Ereignis kein Beweis der Existenz, d. h. der Gegenständlichkeit Gottes!"¹² jedoch muss jetzt die Frage gestellt werden, ob der von Anselm vorausgesetzte christliche Gott wirklich für den ontologischen Beweis notwendig ist. Mit anderen Worten, muss jemand Christ sein, um zu verstehen, wen wir Gott nennen?¹³

Der französische Philosoph René Descartes hat anscheinend die christliche Prämisse des ontologischen Beweises verlassen und ging in strikt philosophischer Weise vor. In seinen *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1662) zeigt er zwei Wege auf, auf denen eine Gottesvorstellung zu erreichen ist, wobei er sich auch gewiss ist, dass letztere nicht vom Menschen selbst stammen kann. Der Name Gott impliziert "eine Substanz, die unendlich, unabhängig, allwissend, allmächtig ist und von der ich selbst geschaffen bin ebenso wie alle andere Existierende." Descartes sagte: "Dies alles ist nun in der Tat so vorzüglich, dass mir dessen Abstammung aus mir allein umso weniger möglich erscheint, je sorgfältiger ich es betrachte. Man muss daher aus dem Zuvorgesagten schließen, dass Gott notwendig existiert." Natürlich weiß Descartes, dass er Gott als unendliche Substanz definierte. Da er auch den Menschen als (wenn auch nur endliche) Substanz betrachtete, könnte nach ihm der Mensch die Idee einer unendlichen Substanz dadurch verstehen, dass er die endliche negiert. Doch Descartes lehnte den Gedanken ab, dass jemand durch solch negative Schlussfolgerung ein adäquates Verständnis einer unendlichen Substanz erreichen könnte. Descartes ging deshalb davon aus, dass "mehr Sachgehalt in der unendlichen Substanz als in der endlichen enthalten ist und dass demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht."¹⁴ Allein durch Gottes vollkommene und unendliche Natur verstehe ich meine Unvollkommenheit und Endlichkeit. So ist die Gottesidee die wahrste, klarste und deutlichste von allen unseren Ideen. Man könnte auch mit Tillich sagen, Gott ist letzte Wirklichkeit, die notwendigerweise existiert, und teilt uns deswegen unsere Wirklichkeit und Existenz mit.

In seiner fünften Meditation schloss sich Descartes noch enger an Anselms Beweis an, ohne ihn jedoch zu zitieren. Obwohl man einen Berg nicht ohne ein Tal denken kann, argumentierte er, ergibt sich daraus nicht, dass Täler und Berge wirklich existieren müssen. Unser Denken zeigt uns nur, dass, ungeachtet ihrer eigentlichen Existenz, Berge und Täler untrennbar miteinander verbunden sind. Nach Descartes folgt hingegen daraus, dass man Gott als souverän und vollkommen denkt, die Tatsache, "dass ich Gott nur als existierend denken kann, dass das Dasein von Gott untrennbar ist und demnach, dass er in Wahrheit existiert." Natürlich wusste Descartes, dass Gottes notwendige Existenz auch durch das Denken dieser Notwendigkeit verursacht worden sein könnte. Doch ist nach Descartes die überraschende Tatsache die, dass wir Gott nicht als nichtexistierend denken können. Man würde ihn dann als souveränes und vollkommenes Wesen zu denken versuchen, dem die Vollständigkeit mangelt. Descartes gibt zu, dass man ein Dreieck auch nicht anders denken kann, als dass die Summe der drei Winkel nicht größer ist als zwei rechte, und dass die größte Seite immer unter dem größten Winkel zu stehen kommt. Aber diese notwendigen Behauptungen über das Wesen eines Dreiecks lassen immer noch die Frage offen, ob ein Dreieck wirklich existiert. Dies ist jedoch anders mit Gott.

11 Ebd., 73.

12 Ebd., 163.

13 Charles Hartshorne deutet z. B. in seiner Einl. zu *St. Anselm. Basic Writings*, übers. v. W Deane, LaSalle, III. 1962, 19, an, dass uns Anselms Theorie der Kontingenz und Notwendigkeit Gottes, wenn sorgfältig durchdacht, "weit über seinen Typus der Philosophie und Theologie" hinausführen könnte.

14 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (III,2-2,24)*, auf Grund der Ausg. v. Artur Buchenau neu hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, 83.

Obwohl wir an ihn denken und sein Wesen ebenso klar und deutlich sehen wie das des besagten Dreiecks, behauptet Descartes, "dass das höchste Wesen ist oder dass Gott, bei dem allein das Dasein zum Wesen gehört, existiert."¹⁵ Deshalb ist nichts mehr evident, als dass Gott ist, und dass heißt, dass er ein souveränes Wesen ist und von allen Wesen allein wesensmäßige Existenz hat. Descartes meint nicht, dass wir immer die Gottesidee denken müssen. jedoch wann immer wir dieser Idee erlauben, unseren Geist zu durchdringen, können wir nicht anders, als ihr alle Vollkommenheit zuzuschreiben, einschließlich ihrer Existenz.¹⁶ Diese Schlussfolgerung aber ist der schwache Punkt in Descartes' Argumentation.

In jüngerer Zeit scheinen es immer weniger Menschen für notwendig zu erachten, die Gottesidee zu denken, da für sie die Welt ohne Bezug auf Gott sinnvoll zu sein scheint. Doch war Descartes diese schnell wachsende Geisteshaltung noch unbekannt. Dies zeigt sich in seiner Schlussbemerkung am Ende seines "Beweises" der Existenz Gottes. Descartes argumentierte: "Die Gewissheit und die Wahrheit jeder Wissenschaft [hängt] einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes [ab], so sehr, dass ich, bevor ich ihn nicht erkannte, nichts über irgendeine andere Sache vollkommen wissen konnte. jetzt aber kann Unzähliges sowohl von Gott selbst und den anderen Gegenständen des reinen Verstandes als auch von der gesamten körperlichen Natur, die den Gegenstand der reinen Mathematik bildet, mir vollkommen bekannt und gewiss sein."¹⁷

Für Descartes war Gott immer der Garant unserer und der Welt Wirklichkeit. Doch zumindest seit Isaac Newton gewöhnen sich die Naturwissenschaftler immer mehr daran, die Phänomene der Natur ohne Bezug auf Gott zu erklären. Newton selbst war der erste, der eine in sich selbst geschlossene und widerspruchsfreie Himmelsphysik entwarf, die von dem allesumfassenden Bezug auf Gott und den Menschen frei war, ohne dass er jedoch in das Fahrwasser eines atheistischen Materialismus geriet. Für Newton hatten die Naturgesetze nicht mehr Gott oder den Menschen als Ausgangspunkt. Sie beschrieben nur Beziehungen zwischen spezifischen, natürlichen Phänomenen, die dann zu mathematischen Begriffen verallgemeinert wurden, um andere Naturphänomene zu erklären.¹⁸ Folgt nicht aus dieser Autonomie der Naturwissenschaften, dass nicht nur Descartes' ontologisches Argument, sondern auch der traditionelle kosmologische Gottesbeweis, den wir uns als nächstes ansehen, ihre Gültigkeit verlieren?

b) Der kosmologische Gottesbeweis

Der kosmologische Gottesbeweis beginnt mit der Beobachtung, dass keine Wirkung ohne Ursache zu sein scheint. Doch die Möglichkeit eines nichtendenden Regresses anzunehmen, in dem jeweils eine Ursache jeder Verursachung vorangeht, ist vielfach auch nicht befriedigend. So nahmen die meisten Philosophen und Theologen eine erste unverursachte Ursache an und schlossen von der Existenz der Welt auf die Verursachung ihrer Existenz zurück.

Während Plato in seinen *Gesetzen* argumentierte, dass die erste Ursache des Wechsels und der Bewegung sich selbst in Bewegung gesetzt hat, dabei eine Sekundärbewegung verursachte und

15 Ebd. (V, 10, 12), 121 u. 125.

16 Norman Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, London 1952, 306, zeigt sehr überzeugend, dass nach Descartes nur im Falle Gottes Gott und Existenz nicht getrennt gedacht werden können, während für alle anderen Gedankeninhalte die Existenz ein nicht notwendiges Attribut ist. So sind es nicht wir, die Gott notwendige Existenz zuerkennen, sondern Gott selbst existiert notwendigerweise, da er Gott ist.

17 René Descartes, a. a. O., (V, 16) 129.

18 Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1959, 65ff., zeigt, dass, obwohl die Newtonsche Mechanik auf gewissen Prinzipien der Descartesschen Philosophie basierte, sie auf der Annahme beruhte, "dass man die Welt beschreiben kann, ohne von Gott oder uns selbst zu sprechen." Vgl. auch Werner Heisenberg, *Physics and Beyond. Encounters and Conversations*, übers. v. A.J. Pomerans, New York 1972, 82ff.

diese wiederum eine Tertiärbewegung usw.,¹⁹ änderte Aristoteles die Idee einer solchen selbstverursachten Bewegung. Indem er darüber nachdachte, wie Bewegung zustande kam, wies er Platons Begriff einer Weltseele zurück, die sich selbst und dann andere Objekte bewegt. Er betrachtete eine solche Weltseele als zweitrangig, da für sie die Wirklichkeit der Bewegung sekundär zu ihrer Möglichkeit stünde. So wäre das, was sich und andere Dinge bewegt, nicht primär, sondern müsste zwischengeschaltet sein. Nur das, was andere bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, kann wahre Primärursache oder erster unbewegter Beweger sein.²⁰ Die Erstursache ist etwas Ewiges, da sie in Wirklichkeit ist und nicht nur eine Möglichkeit darstellt, die an einem Punkt noch nicht aktualisiert ist. Sie ist darüber hinaus eine Substanz, denn "alles nämlich wandelt sich aus etwas und durch etwas und zu etwas."²¹ Um den Schluss zu vermeiden, dass eine Reaktion des Bewegten auf den ersten Beweger erfolge, behauptete Aristoteles, dass es zwischen beiden keinen physischen Kontakt gäbe. Die erste räumliche Bewegung, welche der erste Beweger produziert, ist durch die Himmel hervorgerufen, die durch die Objekte des Gedankens und der Wünsche bewegt werden. Da die Himmel und die Welt der Natur von einem solchen ersten Prinzip der Bewegung abhängen, existiert der erste Beweger notwendigerweise, und sein Seinsmodus ist gut, soweit er durch diese Notwendigkeit existiert. Thomas von Aquin schrieb nicht nur einen ausführlichen Kommentar über die Metaphysik des Aristoteles, sondern er übernahm in seiner *Summa Theologiae* (1266- 1273) den kosmologischen Gottesbeweis des Aristoteles, allerdings mit einigen wichtigen Veränderungen. Vier seiner fünf Gottesbeweise sind dem kosmologischen Beweis gewidmet.²² Nach Thomas gründet der erste und augenscheinlichste Beweis auf dem Prinzip der Veränderung. Wir bemerken, dass die Dinge in der Welt einem Wandel unterworfen sind. Alles, was sich im Wandel befindet, wird durch etwas anderes verändert. Wenn es sich selbst ändern könnte, würde es bereits wirklich oder zumindest möglich das beinhalten, worauf es sich zu bewegt. Da es sich aber noch auf etwas hinbewegt, kann es das Ziel, auf das es sich zu bewegt, nur potentiell enthalten, und die Tatsächlichkeit des Ziels muss durch etwas von außerhalb verursacht werden. Mit anderen Worten, um etwas zu verändern, kann der Grund der Änderung nur von außerhalb des Objektes kommen, welches verändert werden muss. Obwohl wir die Kettenreaktion von Ursache und Wirkung immer weiter zurückschieben können, müssen wir doch irgendwo anhalten, weil es sonst keine Erstursache des Wechsels und auch keine nachfolgenden Ursachen gäbe. Wenn wir die Möglichkeit einer Erstursache, die nicht durch etwas anderes verändert wird, ausschließen, dann gäbe es auch keine mittelbaren Ursachen, die durch etwas ihnen Vorhergehendes verursacht werden. Infolgedessen gäbe es auch keine nachfolgenden Ursachen. Thomas postuliert deswegen eine Erstursache und setzt sie mit Gott gleich. Der zweite Gottesbeweis des Thomas ist dem ersten sehr ähnlich und beruht auf der Natur der Verursachung. Thomas behauptete: "Wir begegnen nämlich in dem Sinnfälligen vor uns einer Reihenstellung von Wirkursachen, ohne freilich, das ist auch nicht möglich, etwas zu finden, das die Wirkursache seiner selbst ist; es würde ja damit früher sein, als es selber ist, was unmöglich ist." Thomas nimmt an, dass eine Abfolge von Ursache und Wirkung irgendwo aufhören muss, wenn die Erstursache erreicht wird, denn wenn keine zureichende Ursache vorhan-

19 So Plato, *Die Gesetze* (X, 894e) in: Platon. *Jubiläumsausgabe. Sämtliche Werke*, Bd. VII: *Die Gesetze*, eingel. v. Olaf Gigon, übertr. v. Rudolf Rufener, Zürich 1974, 427. Ein gutes Quellenbuch, das Exzerpte der meisten prominenten Befürworter der kosmologischen und ontologischen Beweise beinhaltet, ist *The Cosmological Arguments. A Spectrum of Opinion*, hg. v. Donald R. Burrill, Garden City, N.Y. 1967.

20 Aristoteles, *Metaphysik* (XI, 6f.; 1071a, 38-1072a, 25), hg. übertr. u. in ihrer Entstehung erl. v. Paul Gohlke, Paderborn 1961², 363ff.

21 Ebd., (XI,3; 1069b, 36f.), 357.

22 Thomas von Aquino, *Summe der Theologie* (11, 1a, 2,3), zusammengef., eingel. u. erl. v. Joseph Bernhart, 2. durchges. u. verb. Aufl., Bd. 1: *Gott und Schöpfung*, Stuttgart 1934, 18-26.

den wäre, würde es keine mittelbaren Ursachen geben und somit überhaupt keine Verursachung. Thomas setzt diese Erstursache wieder mit Gott gleich.

Der dritte Gottesbeweis des Thomas ist von den ersten beiden etwas verschieden und basiert auf dem Unterschied zwischen dem, was notwendig sein muss und dem, was nicht notwendig sein muss. Thomas erkennt, dass nach unserer Erfahrung Dinge sein können oder auch nicht, denn es gibt keine Notwendigkeit für ihre Existenz. Wenn aber alles so wäre, dass es käme und ginge, dann wäre einst überhaupt nichts gewesen. "Wenn das aber wahr ist, so gäbe es auch heute nichts, weil, was nicht ist, nur durch eins, was da ist, dazusein beginnt." Aus der Tatsache, dass es auch jetzt Dinge gibt, folgert Thomas, dass nicht alles von der Beschaffenheit ist, dass es sein könnte oder auch nicht: "Also muss man etwas hinstellen, das durch sich notwendig ist."²³ Dieses notwendige Ding kann die Notwendigkeit seiner Existenz nicht auf etwas anderes zurückführen, sondern nur auf sich selbst und kann deswegen alle anderen Dinge verursachen. Thomas setzt nun diese notwendige Erstursache wieder mit Gott gleich.

Der vierte Gottesbeweis des Thomas ist von den anderen wiederum etwas verschieden und gründet sich auf die Abstufungen der beobachteten Dinge. Thomas behauptet, dass einige Dinge besser, wahrer und erhabener usw. seien, während andere Dinge von diesen Qualitäten weniger hätten. Alle diese Verhältnisbegriffe beschreiben Annäherungen an einen Superlativ, das Beste, Wahrste, Erhabenste usw. Die Dinge, die all diese Superlative beinhalten, haben vollkommenstes Sein. Wir könnten nun erwarten, dass Thomas wieder das ontologische Argument gebraucht und behauptet, dass ein vollkommenstes Ding notwendigerweise existieren müsse. Doch benutzt er das kosmologische Argument und arbeitet mit der Annahme einer Erstursache: Wenn viele Dinge ein gemeinsames Gut besitzen (z. B. verschiedene Grade der Güte), dann kann das Ding, welches es in vollständiger Weise besitzt, die anderen daran partizipieren lassen. Würde ein solcher verursachender Superlativ nicht existieren, gäbe es auch nicht abgeleitete Eigenschaften. Deshalb stellt Thomas fest: "Es gibt also etwas, das allen Seienden die Ursache des Seins und der Gutheit und jeglicher Vollkommenheit ist: und das nennen wir Gott."²⁴

Die kosmologischen Gottesbeweise lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass, soweit wir beobachtet haben, kein endliches Wesen die Ursache seiner Existenz in sich selbst hat. So kommen wir zum Schluss, dass es ein unendliches Wesen gibt, welches die Ursache aller endlichen Wesen und seiner selbst ist. Ist jedoch eine solche Folgerung auf logischer oder phänomenaler Grundlage überhaupt gerechtfertigt? Immanuel Kant, einer der schärfsten Kritiker der Gottesbeweise, antwortete darauf mit einem emphatischen "Nein!". Er nahm diese Frage nicht so leicht wie Bertrand Russell, der sagte, dass, "wenn alles eine Ursache haben muss, dann [muss] auch Gott eine Ursache haben. Wenn es etwas geben kann, das keine Ursache hat, kann das ebenso gut die Welt wie Gott sein.... Es gibt weder einen Grund dafür, warum die Welt nicht auch ohne Ursache begonnen haben könnte, noch, warum sie nicht schon immer existiert haben sollte."²⁵ Kant hingegen nannte den kosmologischen Gottesbeweis zu Recht den natürlichsten und überzeugendsten, "nicht allein für den gemeinen, sondern auch [für] den spekulativen Verstand."²⁶ jedoch zeigte Kant in seiner vierten Antinomie der reinen Vernunft auch die Grenzen des kosmologischen Gottesbeweises auf. Er demonstrierte dort, dass man weder durch Erfahrung noch durch die reine Vernunft allein entscheiden kann, ob es eine höchste Ursache der Welt gibt oder nicht.²⁷

23 Ebd., (II, 3), 24f.

24 Ebd., 25.

25 Bertrand Russell, *Warum ich kein Christ bin*, übertr. v. Marion Steipe, Hamburg 1968, 20.

26 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A604, B632), 576.

27 Ebd. (A452ff., B480ff.), 465 ff. In seiner umfangreichen und sorgfältigen Untersuchung, *The Cosmological Argument*, Princeton 1975, 268f., gesteht auch William L. Rowe zu, dass das kosmologische Argument die Existenz Gottes nicht beweist, wohl aber die Vernünftigkeit eines theistischen Gottesglaubens aufweist.

In seiner tatsächlichen Kritik des kosmologischen Gottesbeweises betont Kant, dass die Ableitung einer Erstursache von der Kontingenz nur für die beobachtbare Welt zuträfe, aber keine Bedeutung für etwas außerhalb dieser Welt haben könne.²⁸ Deshalb ist das Kausalprinzip auf unsere beobachtbare Welt beschränkt. Kant erkannte aber, dass im kosmologischen Beweis dieses Prinzip gerade dazu benutzt wird, uns zu befähigen, über die beobachtbare Welt hinauszugehen. Doch wendet er dagegen ein, dass der Schluss von der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette von Verursachungen innerhalb der Welt der Erfahrung auf einer Erstursache nicht gerechtfertigt sein könnte, und das noch weniger jenseits dieser Welt in einem Bereich, in den hinein diese Kette überhaupt nicht ausgedehnt werden kann. Kant betonte, dass unsere Erfahrung und Logik auf den Bereich beschränkt sind, in dem wir leben, nämlich auf unser Raum-Zeit-Kontinuum. Es gibt keinen logischen Weg, diesen Bereich zu transzendieren und dabei einen Gewissheitsgrad über unsere Vermutungen zu erreichen. Kant erinnert uns auch an das Dilemma, das wir schon beim ontologischen Gottesbeweis bemerkt haben, wenn er behauptet, dass die logische Notwendigkeit einer Erstursache nicht ihre Wirklichkeit nach sich zieht.

c) *Der teleologische Gottesbeweis*

Der menschliche Geist hat noch andere Wege beschnitten, um die Existenz Gottes zu beweisen. Da gibt es z. B. den teleologischen Beweis, der in gewisser Weise wie der kosmologische verläuft, wenn auch in entgegengesetzter Richtung. Von der Schönheit, der Harmonie und der Zweckmäßigkeit der Welt wird auf eine höchste Intelligenz geschlossen, die die Welt einmal in solch vollkommener Weise arrangierte und noch jetzt in dieser Weise leitet.

Die Harmonie in unserer Welt kann am besten in einem wachsenden Organismus beobachtet werden oder in der ökologischen Harmonie der belebten und unbelebten Welt. Schon in der griechischen Antike führten diese Betrachtungen Leute wie Anaxagoras zur Behauptung, dass es eine Weltintelligenz geben muss, die die Welt ordnet.²⁹ Im antiken Rom konnte sogar der Skeptiker Cicero nicht umhin, die Schönheit der Welt und auch die wunderbare Regelmäßigkeit ihrer Bewegung zu preisen.³⁰ Jahrhunderte danach nahm der deutsche Biologe und neovitalistische Philosoph Hans Driesch noch immer eine Ganzheitskausalität der organischen Welt an.³¹ Diese Entelechie, wie er sie nannte, ist nicht in Raum und Zeit beinhaltet, sondern wirkt auf sie ein. Sie arbeitet teleologisch, indem sie eine reine Summe von gleichen Möglichkeiten in die Ganzheit eines erwachsenen Organismus überführt. In ähnlicher Weise bewirkt sie eine Restitution bei niederen Tieren, z. B. wenn der Schwanz eines Salamanders wieder nachwächst, nachdem er abgeschnitten wurde. Bei Pflanzen fährt dieselbe Entelechie zu Adaptationen. Werden etwa Pflanzen aus einem warmen Klima entfernt und in ein kühleres Klima gegeben, schützen sie sich mit einem haarigen Film. Hans Driesch meinte, dass jeder lebendige Organismus in seiner unzweifelhaften Ganzheit das augenscheinlichste Resultat einer solchen Entelechie sei.

28 Ebd. (A609f, B637f.), 579ff.

29 Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, Bd. 1, Den Hague 1969, 198, zeigt bereits eine Gefahr an, die dem teleologischen Beweis innewohnt, wenn er sagt: "The world of Anaxagoras is certainly no blind mechanism; it is a seeing mechanism; but a mechanism."

30 Marcus Tullius Cicero, *Die Natur der Götter* (III/§g, 23), übers. u. erl. v. J.H. v. Kirchmann, Berlin 1874, 189f.

31 Vgl. Hans Driesch, "The Breakdown of Materialism," in: *The Great Design. Order and Intelligence in Nature*, hg. v. Francis Mason, eingel. v. Sir J. Arthur Thomson, New York 1935, 288, wo er sagt: "Matter and something else are at work, and this >something else< acts in a teleological, a *making-whole* way." Vgl. auch seine Gifford-Vorlesungen, *Philosophie des Organischen*, 4. gekürzte und teilweise umgearb. Aufl., Leipzig 1928.

Bevor wir Driesch zu schnell Recht geben, sollten wir uns an das erinnern, was Charles Darwin über die natürliche Adaption sagte, als er bemerkte: "Ich kann mich nicht daran gewöhnen, dass die Welt, so wie wir sie sehen, das Ergebnis des Zufalls ist. Doch kann ich auch nicht jedes einzelne Ding als Ergebnis eines Plans ansehen."³² Indem wir Planung und Schönheit in der Natur sehen, bemerken wir nur die Hälfte der Wahrheit. Immanuel Kant schien Recht zu haben, wenn er den teleologischen Gottesbeweis in folgender Weise charakterisierte: Dieser Beweis, der die Welt in ungezählter Weise in Verschiedenheit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit darbietet, muss sicherlich mit Respekt erwähnt werden. "Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt."³³ Indem er von Harmonie, Zweckmäßigkeit und harmonischer Adaption zeugt, bezieht sich der physikotheologische Beweis, wie Kant ihn nannte, nur auf die Form der Welt und nicht auf die Substanz. So meint Kant, dass wir analog einem menschlichen Künstler, der aus Rohmaterialien schöne Objekte schafft, "höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Welterschöpfer", folgern könnten.³⁴ Falls wir die Existenz eines allumfassenden ursprünglichen Wesens beweisen wollen, müssten wir nach Kant auf den kosmologischen Beweis zurückkommen. Da wir aber bemerkten, dass Kant diesen auf seine ontologischen Voraussetzungen reduziert, sind wir nicht überrascht, wenn er folgert, dass der teleologische Beweis nur als Einführung zum ontologischen dient. Schließlich fasst er seine Kritik mit den Worten zusammen: "So liegt demnach dem physikotheologischen Beweis der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweise vom Dasein eines einigen Urwesens als höchsten Wesens zum Grunde, und da außer diesen dreien Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist."³⁵

Kant machte nicht nur überzeugend den logischen Zusammenhang der drei betrachteten Gottesbeweise deutlich, sondern er wies auch auf ein gefährliches Moment im teleologischen Beweis hin, nämlich dass der Gott, der damit bewiesen werden könnte, nur ein Weltenarchitekt sei. Die Vorstellung eines Weltarchitekten war für den mittelalterlichen Menschen kaum interessant. Thomas von Aquin zum Beispiel hat nur in einem fünften und letzten Gottesbeweis auf die Zielgerichtetheit und Ordnung der Natur hingewiesen.³⁶ Während der Aufklärung hat jedoch das teleologische Argument nicht nur zur Annahme eines Weltarchitekten geführt, sondern die Welt wurde darüber hinaus auch als Mechanismus verstanden, der auf einen göttlichen Uhrmacher zurückgeht. Gottfried Wilhelm Leibniz hat diesen Umschwung schon mit seiner Idee angedeutet, dass Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen hat. Leibniz erkannte auch, dass sogar die größten künstlerischen Meisterstücke unseres begrenzten Verstandes nicht mit den geringsten Schöpfungen und Mechanismen der göttlichen Weisheit verglichen werden könnten. Er behauptete: "Dieser Unterschied [zwischen den menschlichen und göttlichen Schöpfungen] liegt nicht allein im Grade, sondern in der Gattung selbst."³⁷ Es folgt aus der Vollkommenheit eines höchsten Urhebers aller Dinge, dass die Ordnung des ganzen Universums höchst vollkommen ist, dass jede lebende Einheit oder Monade, wie sie Leibniz nennt, das ganze Universum nach ihrem Gesichtspunkt repräsentiert, und dass sie all ihre Per-

32 Charles Darwin in einem Brief an Asa Gray, 26. November 1860, in: *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, hg. v. Francis Darwin, Bd. II, New York 1898, 146.

33 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A623, B651), 590f.

34 Ebd. (A627, B655), 593.

35 Ebd. (A630, B658), 596.

36 Thomas von Aquino, *Summe der Theologie* (11, 3), 25f.

37 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Das neue System* (10), in: *Philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Bd. I: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1965, 213.

zeptionen und Strebungen so wohlgeordnet hat, dass sich diese Ordnung mit der aller anderen Monaden vereinbaren lässt.³⁸ Leibniz nimmt nun an: "Diese vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, die nicht miteinander in Verkehr stehen, kann nur von einer gemeinsamen Ursache kommen." Deshalb gibt es hier "einen neuen Beweis für die Existenz Gottes, der von einer überraschenden Klarheit ist."³⁹

Obwohl Leibniz versuchte, diese Vorsorge und Vollkommenheit Gottes zu beweisen, gibt er nur die Hälfte der Wahrheit wieder, denn die Natur ist nicht immer so vollständig, wohlgeordnet und zweckmäßig, wie es Leibniz' Idee einer prästabilierten Harmonie annimmt. Wenn etwa Teilhard de Chardin von den mannigfachen Fehlern und Versuchen spricht, durch die die Natur ihren gegenwärtigen Zustand erreicht hat, dann stimmt diese Behauptung viel besser mit der beobachtbaren Wirklichkeit überein.

Doch der gefährlichste Aspekt in Leibniz' Argument ist die Idee einer prästabilierten Harmonie, die in der Schöpfung existiert und von Gott vorherbestimmt wurde. Zum Beispiel verfolgte der christliche Apologet und Erzdiakon von Carlisle, William Paley, ein Zeitgenosse Kants, dieselbe Idee einer prästabilierten Harmonie. Dabei verglich Paley die Werke der Natur mit einer Uhr, obwohl er behauptete, dass "die Erfindungen der Natur bei weitem die der Kunst an Komplexität, Feinheit und Einfallsreichtum ihrer Mechanismen übertreffen."⁴⁰ Für die Geister, die der christlichen Tradition nicht so verpflichtet waren, war es zu verlockend, die Welt auf rein mechanistischer Grundlage zu erklären und Gott auf die einst für die Welt bedeutsame, jetzt aber unbedeutende Stelle eines göttlichen Uhrmachers zu verweisen. So sehen wir, dass Theologen, um die Existenz Gottes zu beweisen, unabsichtlich das Argument gefördert haben, dass die Welt keinen tätigen Gott mehr benötigt.

d) Der moralische Gottesbeweis

Der moralische Gottesbeweis ist durch Kant zu neuen Ehren gelangt. Im Gegensatz zum englischen Empiristen David Hume, eine Generation vor ihm, kritisierte Kant nicht nur die traditionellen Gottesbeweise, sondern führte auch die moralische Notwendigkeit Gottes als seinen eigenen Beweis ein. Doch Kant war nicht der erste Philosoph, der sich auf diesen moralischen Beweis stützte. Der spanische Arzt, Philosoph und Theologe Raymundus von Sabunde hat in seiner *Theologia Naturalis Sive Liber Creaturarum* (1434- 1436) auch auf den moralischen Beweis hingewiesen.⁴¹ Nach Raymundus ist der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen. Da er sich jedoch weder belohnen noch bestrafen kann, müsse es jemanden geben, der höher ist als er und Belohnung und Strafe austeilt. Würde eine solche letzte Instanz nicht existieren, hätte das menschliche Leben keinen Sinn, da sich Gutes und Böses nicht ausgleichen würden.

Zum Abschluss seiner *Kritik der praktischen Vernunft* berührt Kant denselben Punkt, wenn er bekennt: "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der *bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in Mir*."⁴² Während der gestirnte Himmel dem Menschen die Größe des Universums und seine eigene Winzigkeit zeigt, gibt ihm das moralische Gesetz seine Würde und persönlichen Wert. "Die völlige Angemessenheit zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist."⁴³ Kant behauptet, dass eine solche

38 Ders., *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* (12), auf Grund der krit. Ausg. v. André Robinet u. der Übers. v. Artur Buchenau, mit Einl. u. Anm. v. Herbert Herring, Hamburg 1956, 19.

39 Ders., *Das neue System* (16), 223.

40 William Paley, *Natural Theology* (III) 1802, Westmead, England 1970, 19.

41 Raymundus de Sabunde, *Theologia Naturalis; Sive Liber Creaturarum* (Martin Flach 1501).

42 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (288) hg. v. Karl Vorländer, unv. Nachdr. der 9. Aufl. von 1929, Hamburg 1963, 186.

43 Ebd. (220), 140.

Vollkommenheit nur durch unendlichen Fortschritt jenseits dieses Lebens im ewigen Leben erreicht werden könne. Wenn wir dächten, wir könnten sie schon in diesem Leben erreichen, dann biegen wir entweder das moralische Gesetz nach unseren eigenen Interessen, oder wir geben uns phantastischen Träumen hin, die unserem Selbstverständnis total widersprechen.

Kant will nun zeigen, dass Unsterblichkeit und Gott von der reinen praktischen Vernunft postuliert werden müssen. Die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz, die wahre Glückseligkeit bringen soll, gründet sich auf der Annahme, dass eine Harmonie zwischen der Natur, dem eigenen Geschick des Menschen und dem moralischen Gesetz in ihm erreicht werden könne. Die beiden Letztgenannten können nur übereinstimmen, wenn der Mensch der Urheber von beiden ist. Aber wie können sie mit der Welt, die den Menschen umgibt, übereinstimmen? Kant merkt, dass der Mensch, da er nicht die Ursache der Natur ist, durch "seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen, aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann." Wenn die Natur jedoch eine letzte Ursache hat, mit der die moralische Absicht des Menschen übereinstimmt, dann könnten das moralische Gesetz und das Geschick des Menschen zur Deckung gebracht werden. So nimmt Kant die Existenz Gottes als notwendige Voraussetzung zur Erreichung des höchsten Gutes an. Gäbe es keinen Gott, der der letzte Urheber und Koordinator des moralischen Triebes des Menschen und der innersten Möglichkeiten der Natur ist, wäre es für den Menschen sinnlos, nach dieser dann unerreichbaren letzten Harmonie zu streben. Kant gibt zu, dass der Gottesbegriff aus einer praktischen Notwendigkeit abgeleitet ist und er "in praktischer Absicht Glaube und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt."⁴⁴ Dieser Gottesbeweis, in dem Gott der zwecksetzende Integrator des menschlichen Sehns und der Weltursache ist, zeigt auch, dass der Mensch der letzte Zweck der Schöpfung ist und die Natur schließlich mit der menschlichen Glückseligkeit übereinstimmen wird. Kant behauptet sogar, "dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde."⁴⁵

Johann Gottlieb Fichte, der von Kant tief beeinflusst war, betonte auch eine moralische Weltordnung.⁴⁶ Er behauptete, dass jedermann einen Ruf zur Pflicht fühlt, welcher wiederum inhaltlich zu dem Ruf eines jeden anderen in Beziehung steht. Der Verursacher dieses Rufs und seiner Einheit mit allen anderen Rufen gibt unserem Leben Richtung und garantiert den schließlichen Sieg des Guten. Während Kant noch feststellen kann, dass Gott als zweckrichtender Integrator auch als persönliche Macht angesehen werden muss, ist Fichtes idealistischer Gottesbegriff pantheistisch. Im Grunde genommen ist er der Bemerkung Friedrich Schillers ähnlich: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."⁴⁷ Gott wird mit den treibenden Kräften der Welt gleichgesetzt. Er ist nicht mehr der unbegründete Begründer, sondern der unerklärbare Weg, den die Weltprozesse beschreiten. Eine solche Definition zeigt jedoch, dass sich das moralische Argument für die Existenz Gottes leicht von dem jüdisch-christlichen Glauben, zu dessen Unterstützung es einst entwickelt wurde, entfernen und zu einer pessimistischen oder zumindest skeptischen Weltanschauung führen kann.

44 Ebd., 143ff.

45 Ders., *Kritik der Urteilskraft* (410), hg. v. Karl Vorländer, unv. Nachdr. der Ausg. v. 1924, Hamburg 1963, 312.

46 Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, auf der Grundlage der Ausg. v. Fritz Medicus, rev. v. Ernst Fuchs, mit einer Einl. v. Reinhard Lauth, 5. durchges. Aufl. nach dem Erstdruck von 1800, Hamburg 1979, 134-139.

47 Friedrich Schiller in seinem Gedicht "Resignation" (1786) in: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. III: *Gedichte / Erzählungen / Übersetzungen*, mit Anm. v. Helmut Koopman, München 1965, 115. Wie wir aus seiner Inauguralvorlesung 1789 in Jena sehen können ("Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?"), in: a.a.O. Bd. IV: *Historische Schriften*, bes. 714ff., dachte Schiller eigentlich sehr pessimistisch darüber, ein teleologisches Prinzip entdecken zu können, nach welchem die Weltgeschichte sich fortbewegt.

e) Der historische Gottesbeweis

Der letzte Beweis, den wir erwähnen wollen, ist der historische Beweis oder das Argument von der allgemeinen Übereinstimmung. Da dieses Argument im wesentlichen ein phänomenologisches ist und auf der Beobachtung beruht, dass die Völker zu allen Zeiten einen Gott oder Götter oder höhere Wesen irgendeiner Art verehrten, lässt es anfänglich kaum erkennen, dass es zum Gott des jüdisch-christlichen Glaubens hinführen will.⁴⁸ Aus dieser Beobachtung heraus kommt man zu dem Schluss, dass eine Wirklichkeit hinter dieser gemeinsamen Haltung der Menschheit stehen muss. Obwohl dieses Argument in vergangenen Jahrhunderten ausreichte, ist es in unserer Zeit nicht mehr anwendbar. Es ist eines der verwirrendsten Phänomene unserer Zeit, dass immer mehr Menschen absichtlich oder unabsichtlich den Gottesbegriff oder Götter im allgemeinen verleugnen. So ist der Gebrauch des historischen Beweises sehr gefährlich, denn er könnte zu der Annahme verleiten, dass der Mensch bis zu einer gewissen Zeit metaphysische Kräfte verehrte. Durch sein Erwachsenwerden hat sich jedoch seine metaphysische Welt in die physikalische aufgelöst, so dass er es nicht mehr nötig hat, an göttliche Mächte zu glauben.

Nachdem wir am Ende unseres kurzen Überblicks über die weitest verbreiteten Argumente für die Existenz Gottes gelangt sind und in den meisten Fällen ihre fragwürdige Natur erkannt haben, müssen wir uns fragen, was sie wirklich beweisen. Zunächst zeigen sie, dass sich seit Beginn des logischen Denkens die brilliantesten Menschen bemühten, auf rationaler Grundlage für die Existenz Gottes zu argumentieren. Die bloße Tatsache dieses Unternehmens sollte jeden, der versucht ist, die Gottesfrage überhaupt abzutun, zum Nachdenken veranlassen. Doch darüber hinaus sind die Meinungen gespalten. Nach offizieller katholischer Lehre kann die Existenz Gottes immer noch bewiesen werden. Erst 1950 hat Papst Pius XII in seiner Enzyklika *Humani Generis* betont, dass "die menschliche Vernunft ... durch ihre natürlichen Kräfte und ihr Licht tatsächlich zu einem wahren und sicheren Wissen um den einen persönlichen Gott gelangen kann, der in seiner Vorsehung die Welt beschützt und leitet, und auch um das natürliche Gesetz, das durch den Schöpfer unseren Seelen eingegeben wurde."⁴⁹ Dies ist auch die Linie, die einst vom Vaticanum I verfolgt wurde, wenn es sagte, "dass Gott, der Beginn und das Ende aller Dinge, mit Sicherheit durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft durch die geschaffenen Dinge erkannt werden kann."⁵⁰

Auf protestantischer Seite hat jedoch die Kritik Kants einen unverkennbaren Einfluss hinterlassen. Die meisten protestantischen Theologen zögern, der menschlichen Vernunft solch hohe Möglichkeiten einzuräumen. Aber schon eine Generation vor Kant hat der deutsche Pietist, Philosoph und Mystiker Johann Georg Hamann darauf hingewiesen, dass ein Gott, den wir mit unserer Vernunft erfassen und mit unserem Geist durchdringen können, kein Gott ist.⁵¹ jeder

48 John A. O'Brien, *Truths Men Live By. A Philosophy of Religion and Life*, New York 1950, 141f., bestätigt den Beweis von der allgemeinen Übereinstimmung, wenn er sagt, dass der Gottesglaube unter allen menschlichen Rassen seit der frühesten Zeit bis heute existiert habe. Dann fährt er fort zu zeigen, dass, obwohl die Entstehung der modernen Naturwissenschaft für alle polytheistischen Religionsformen verhängnisvoll ist, der christliche Monotheismus "is necessary to supplement and complete fragmentary interpretations of nature afforded by science." Natürlich erwägt ein solcher >Beweis< der Notwendigkeit des christlichen Glaubens nicht, dass die Naturwissenschaften selbst eine Religion werden können.

49 Heinrich Denzinger u. Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus-fidei et morum*, Freiburg 1965³⁴, 772. Es sollte hier hinzugefügt werden, dass damit kein >naiver< Beweis vorgetragen wird, denn im gleichen Atemzug gibt die Enzyklika zu, "nihilominus non pauca obstant, quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur."

50 Dies., a.a.O. (1785), 588.

51 Vgl. Johann Georg Hamann in einem Brief (18.02.1786) an Friedrich Heinrich Jacobi, in dem er sagt: "Denn wenn die Narren sind, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen, so kommen mir die noch unsinniger

Gottesbeweis würde entweder bedeuten, dass Gott auf gleicher Ebene mit uns steht - dass er ein Teil unserer Welt ist -, oder dass wir auf gleicher Ebene mit ihm stehen - dass wir nicht auf unsere Welt beschränkt sind. Obwohl Hamanns Einwand im Grunde genommen richtig ist, vergisst er, wenn immer wir von Gott sprechen, wir unfähig sind, ihn vollständig zu erfassen. Diese Unfähigkeit lässt uns jedoch nicht davor zurückschrecken, in unserer Gottsprache Annäherungen und Anthropomorphismen zu benutzen. So etwa glauben wir, dass Gott sich uns in Jesus Christus in menschlicher Form offenbart hat. Wäre es aber nicht denkbar, dass Gott sich auch in gewissem Grad allen Menschen außerhalb Jesu Christi offenbart hat? Ist das Vaticanum I im Unrecht, wenn es zur Betonung des natürlichen Wissens um Gott den Brief des Apostels Paulus an die Römer zitiert, wo er sagt: "Sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ist ja seit Erschaffung der Welt, wenn man es in den Werken betrachtet, deutlich zu ersehen, damit sie keine Entschuldigung haben."⁵² Sogar Paulus scheint an diesem Punkt zuzugestehen, dass Gott in gewisser Weise durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann.

Natürlich könnte man sich auf Søren Kierkegaard berufen, der behauptete: "Das Dasein eines, der da ist, zu beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen."⁵³ Doch scheint eine solch kategorische Ablehnung der Gottesbeweise von einem Missverständnis ihrer Funktion herzurühren. Die "Beweise" dienen entweder doxologisch dazu, Gott durch die Vernunft zu verherrlichen, oder sie haben eine apologetische Funktion, indem sie Zweifler und Ungläubige von der Wirklichkeit Gottes überzeugen wollen. Aber sie sind kaum jemals beabsichtigt, sich zu vergewissern, ob Gott wirklich da ist.⁵⁴ Dies bedeutet, dass sie immer eine ihnen vorhergehende Glaubensentscheidung implizieren, auch wenn es nur "ein reiner rationaler Glaube" ist, wie in Kants moralischem Beweis. Derjenige, der Gott "beweisen will", ist schon überzeugt, dass es jemanden gibt, der bewiesen werden kann. Wenn wir uns auf einen neutralen Boden jenseits von Glauben oder Unglauben begeben wollten, müssten wir Kants Kritik der ersten drei Beweise beachten. Die Antwort würde dann dem zweiseitigen Ergebnis der kantschen Antinomien gleichen. Wie Kant dort zeigte, können wir beide Seiten der Behauptung mit gleicher Schlüssigkeit "beweisen", sobald wir die Grundlage des Glaubens oder Unglaubens verlassen und über etwas argumentieren, das jenseits unserer Sinneserfahrung liegt (Gott, Unsterblichkeit usw.).

2. Gott - Grenze oder begrenzt?

Nicht jedermann stimmt mit Kants Urteil überein, dass Gott völlig jenseits unserer Sinneserfahrung liegt, sobald wir die Positionen des Glaubens oder Unglaubens verlassen haben.

vor, die selbiges beweisen sollen" (in: Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, Bd. VI: 1785-1786, hg. v. Arthur Henkel, Frankfurt am Main 1975, 277. Vgl. auch Johann Georg Hamann in seinem Brief (04.05.1788) an Johann Gottlieb Stendel, in: a.a.O., Bd. VII: 1786-1788, 456-461; und Walter Leibrecht, *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*, Gütersloh 1958, 23ff., wo er sich nach Hamann auf die Verborgenheit Gottes bezieht.

52 Heinrich Denzinger u. Adolf Schönmetzer, a.a.O., (1785), 588. Vgl. ebenfalls Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, der versucht, wenn auch bescheidener im Anspruch, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aus der Welterfahrung aufzuweisen.

53 Søren Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV/2, übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf 1958, 256. Vgl. auch seine durchdringende Kritik des ontologischen Arguments, Ebd., 36ff.. Für weitere Behandlung dieser Frage vgl. Walter Lowrie, *Kierkegaard*, Bd. II, New York 1962, 335f.

54 Gustave Weigel-Arthur G. Madden, *Religion and the Knowledge of God*, Englewood Cliffs, NJ., 1961, 157, erinnern uns zu Recht daran, dass für Männer wie Anselm die natürliche Theologie, die in diesen >Beweisen< enthalten ist, weder zur Verteidigung gegen etwas gebraucht wird, noch als ein Mittel, um Zweifel zu beseitigen. Es ist vielmehr der enthusiastische Glaubensakt, der versucht, die Entdeckung Gottes zu erhellen, die schon durch den Glauben gemacht wurde.

a) *Gott ist im Werden (Prozesstheologie)*

Besonders die Vertreter des Prozessdenkens argumentieren, dass Gott nicht unbedingt als ganz unbegründete Wirkkraft gedacht werden darf, die unser Denken vollständig auf den Bereich der Phänomene beschränkt. Wenn Gott als Werdender gedacht wird und nicht einfach als vollkommen, dann sollte es möglich sein, die Alternative von Glauben oder Unglauben zu umgehen.

aa) Whitehead and Hartshorne

Der englische Mathematiker und Philosoph Alfred North Whitehead vertritt dieses Gottesverständnis in seinem einflussreichen Buch *Prozess und Realität* (1929). Er ist weder mit der aristotelischen Vorstellung zufrieden, dass Gott der erste unbewegte Bewegter, noch mit der christlichen Idee, dass Gott im eminenten Sinne real sei. Nach Whitehead ist die westliche Tradition die "Kombination der beiden zu der Lehre von einem ursprünglichen, höchst realen, transzendenten Schöpfer, nach dessen fiat die Welt zu sein begann und dessen aufgezwungenem Willen sie gehorcht."⁵⁵ So wurde Gott als der uranfängliche Tyrann verstanden, den man sich nach dem Vorbild der ägyptischen, persischen und römischen Herrscher vorstellte. Sogar die "kurze galiläische Schau der Niedrigkeit" in Jesus von Nazareth änderte dies nicht, denn Johannes wurde zugunsten von Paulus verdrängt. "Wenn die moderne Welt Gott finden will", behauptet Whitehead, "dann muss sie ihn durch Liebe finden und nicht durch Furcht, mit Hilfe des Johannes und nicht des Paulus."⁵⁶ Hilfe in diesem Bemühen kann bei Jesus gefunden werden, oder, wie Whitehead ihn nennt, dem galiläischen Ursprung des Christentums. Jesus hat gezeigt: "Liebe herrscht weder, noch ist sie unbewegt; auch ist sie ein wenig nachlässig gegenüber der Moral. Sie blickt nicht in die Zukunft; denn sie findet ihre eigene Befriedigung in der unmittelbaren Gegenwart."⁵⁷

Um diese Vorstellung eines liebenden Gottes und nicht eines Tyrannengottes zu erzielen, schlägt Whitehead vor, die Möglichkeiten Gottes zu beschränken. Whitehead versucht dies, indem er Gott eine ursprüngliche und eine nachfolgende Natur zuschreibt. In seiner ursprünglichen Natur ist Gott "die unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potentialitäten."⁵⁸ Dies bedeutet für Whitehead nicht, dass Gott aller Schöpfung vorangeht, sondern dass er mit aller Schöpfung ist. Ohne Gott gäbe es keine tatsächliche Welt, denn nichts könnte aktualisiert werden, und ohne die tatsächliche Welt mit ihrer Kreativität gäbe es keine rationale Erklärung der idealen Schau, die Gott konstituiert.⁵⁹ Somit braucht Gott die Welt als einen Platz, auf dem seine Aktualisierung stattfindet, und die Welt braucht Gott als den Ermöglicher dieser Aktualisierungen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird durch Gottes nachfolgende Natur noch klarer. Da alle Dinge miteinander verbunden sind, nimmt Whitehead an, dass die Welt auf Gott reagiert. "Er hat teil an der wirklichen Welt jeder neuen Schöpfung."⁶⁰ Während in Gottes ursprünglicher Natur die Grundlage für die mögliche Welt gegeben ist, löst Gott in seiner nachfolgenden Natur durch eine Art von Rückkopplung seine gegenwärtige

55 Alfred North Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. u. mit einem Nachwort v. Hans-Günter Holl, Frankfurt am Main 1979, 611. Eine gute Einführung und zugleich Apologie der Prozesstheologie bieten John B. Cobb, Jr. und David R. Griffin, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, übers. v. M. Mühlenberg, Göttingen 1979.

56 Ders., *Religion in the Making*, New York 1926, 76. Die Idee eines "ursprünglichen Tyrannen", die viele Prozessdenker bekämpfen, ist sicherlich eine Entstellung des mitfühlenden und liebenden Gottes, den die Bibel zeigt, und wurde niemals von einem ernstzunehmenden Theologen vertreten, außer wenn sie klar als Karikatur gekennzeichnet wurde.

57 Ders., *Prozess und Realität*, 613.

58 Ebd., 614.

59 Vgl. Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, 157.

60 Ders., *Prozess und Realität*, 616.

tige Welterfahrung von seinen ursprünglichen Vorstellungen. Deshalb beschreibt Whitehead die Natur von Gottes nachfolgender Teilnahme an der Welt als "die ewige Schau des Wegs, der zu tieferen Wirklichkeiten führt."⁶¹ Da die nachfolgende Natur sich ständig weiterbewegt und die Wirklichkeiten der Welt zu einem ursprünglichen Ganzen, das unbeschränkte begriffliche Wirklichkeit ist, integriert, ist Gott das verbindende Element in der Welt. Er konfrontiert das, was in der Welt tatsächlich ist, mit dem, was ihr möglich ist und stellt zur gleichen Zeit die Mittel bereit, um das Tatsächliche mit dem Möglichen zusammenzubringen.

Sowohl Gott als die Welt sind füreinander das Instrument, das Neues bewirkt. Sie bereichern sich gegenseitig in ergänzender Weise. Gott als der ursprüngliche Eine erhält im Austausch mit der Welt durch seine nachfolgenden Natur die Vielfalt der tatsächlichen Möglichkeiten und absorbiert sie in seine eigene ursprüngliche integrative Einheit. Die Welt als ursprünglich vielfältig erhält jedoch im Austausch mit Gott durch seine nachfolgende Natur eine integrative Einheit, die als neues Ereignis in die Vielfalt ihrer ursprünglichen Natur absorbiert wird. Gott und die Welt helfen einander damit weiter, dass Gott durch das Endliche und das Endliche durch die Konfrontation mit dem Ewigen vervollständigt werden. Whitehead fasst seine Gedanken zusammen, wenn er sagt: "Was in der Welt getan wird, verwandelt sich in eine Realität des Himmels, und die Realität des Himmels geht wieder über in die Welt. Aufgrund dieser Wechselbeziehung geht die Liebe der Welt in die Liebe des Himmels über und flutet wieder zurück in die Welt. In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter - der Mitleidende, der versteht."⁶²

Man könnte an Whiteheads dipolares Gottesverständnis viele Fragen stellen. Zum Beispiel wird der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts zu schnell beiseitegeschoben, und es wird vorschnell angenommen, dass das Böse einfach zerstört wird, anstatt bestraft zu werden. jedoch wirkt Whiteheads Begriff eines mitleidenden und verstehenden Gottes nach all den vollkommenen, aber unbewegten ersten Prinzipien, denen wir in unserem Überblick über die Gottesbeweise begegnet sind, sicher attraktiv.⁶³ Auch das Pochen auf Gottes Teilnahme an dem ständigen schöpferischen Prozess⁶⁴ findet offene Ohren bei denen, die behaupten, dass das Christentum die Notwendigkeit schöpferischen sozialen Wandels vergessen hat. Aber ist es wirklich möglich, Kants Kritik der reinen Vernunft so leicht zu umgehen und in höchst spekulativer und offenbar halbchristlicher Weise eine neue Interpretation von Platons Weltseele einzuführen?⁶⁵ Scheint nicht die Identitätsphilosophie Spinozas hinter diesem Entwurf hervor, der so leicht zu einer Identifizierung Gottes mit den schöpferischen Prinzipien der Natur führen könnte?

Charles Hartshorne, einst Assistent bei Whitehead, geht ähnliche Wege wie sein früherer Lehrer. Auch er gibt einer natürlichen Theologie, die behauptet, dass "die Gottheit ein transzen-

61 Ders., *Religion in the Making*, 158.

62 Ders., *Prozeß und Realität*, 626. Mit dieser letzten Bemerkung will Whitehead keineswegs Gott als Projektion eines Vaterbildes bezeichnen. Gott ist für ihn vielmehr der Grund aller Wirklichkeit einschließlich unseres begrenzten Wesens. Dies wird auch durch das betont, was er an anderer Stelle sagt: "Wird Gott aber als die höchste Ursache der Begrenzung aufgefaßt, so liegt es gerade in seiner Natur, das Gute vom Bösen zu scheiden und die Vernunft >als Herrscherin im höchsten Reich< einzusetzen." (*Wissenschaft und moderne Welt*, mit einer Einl. v. Leopold Deuel u. einem Nachwort v. Walter Robert Corti, übers. v. Gertrud Tschiedel u. François Bondy, Zürich 1949, 233).

63 Daniel D. Williams, "Reality, Monarchy, and Metaphysics: Whitehead's Critique of the Theological Tradition," in: *The Relevance of Whitehead. Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*, hg. v. Ivor Leclerc, London 1961, 372, ist sicherlich im Recht, wenn er sagt, dass es ein großer Gewinn für die christliche Theologie ist, fähig zu sein, Gott in einer zusammenhängenden, einsehbaren metaphysischen Struktur als Mitleidenden zu sehen, der Verständnis hat, statt ihn als einen gefühllosen und unbeweglichen Tyrannen zu betrachten.

64 Norman Pittenger betont diesen Punkt in seiner kurzen, aber aufschlussreichen Einführung *Alfred North Whitehead*, Richmond 1969, XIV.

65 Whiteheads Platonismus, besonders in *Prozeß und Realität*, ist sehr gut analysiert von Edward Pols, *Whiteheads Metaphysics. A Critical Examination of Process and Reality*, Carbondale, IL. 1967, bes. 159ff.

denter Snob oder ein transzendenter Tyrann sein muss, der entweder die Geschöpfe ignoriert oder sie zu reinen Puppen reduziert", kaum eine Chance. Gott muss man eher als "einen unübertrefflich wechselseitig beeinflussenden, liebenden und den Vorsitz führenden Genius und Begleiter aller Existenz verstehen."⁶⁶ Hartshorne meint, dass ein solcher Gott logisch möglich ist, wenn wir einen Mittelweg zwischen den zwei vorherrschenden Typen des Theismus einnehmen. Der erste Typ stellt einen völlig rationalen Weg zu Gott dar. Gott wird als ein Wesen verstanden, das in jeder Hinsicht absolut vollkommen und unübertreffbar ist und in keiner Weise und Hinsicht vervollkommenet oder übertroffen werden kann. Hartshorne sieht diese Position im Thomismus und in den meisten europäischen Theologien vor 1880 vertreten. Der andere Typ des Theismus oder, wie ihn Hartshorne nennt, der dritte Typ, ist dem ersten Typ radikal entgegengesetzt. Rein empirisch wird dort behauptet, dass "es kein Wesen gibt, das in irgendeiner Weise absolut vollständig ist, und dass alle Dinge in jeder Hinsicht durch etwas übertreffbar sind, vielleicht durch andere oder auch durch sich selbst in einem anderen Zustand." Hartshorne sieht diese Position durch einige Formen des Pantheismus und des Atheismus vertreten. Zwischen diesen zwei Typen entdeckt Hartshorne die Möglichkeit eines vermittelnden Typs des Theismus oder, wie er ihn nennt, einen zweiten Typ des Theismus. Nach diesem Theismus "gibt es kein Wesen, das in jeder Hinsicht völlig vollkommen ist. Aber es gibt ein Wesen, das in gewisser Hinsicht (oder Hinsichten) ganz vollkommen ist und in anderer Hinsicht (oder Hinsichten) nicht ganz, in manchen Hinsichten übertreffbar, ob von sich selbst oder von einem anderen Wesen, das sei offen gelassen. Deshalb kann man nicht ausschließen, dass dieses Wesen relativ vollkommen in all den Hinsichten ist, in denen es nicht absolut vollkommen ist."⁶⁷

Dieser zweite Typ des Theismus postuliert einen Gott, der teilweise begrenzt und teilweise unbegrenzt ist, in gewisser Hinsicht vollkommen und in anderen Hinsichten unvollkommen. Er wird klar von dem ersten Typ unterschieden, der einen absoluten Gott beschreibt, einen Tyrannen, und von dem dritten Typ, der die These von einem rein begrenzten Gott vertritt. Hartshorne weiß, dass ein solcher Gottesbegriff, wie er ihn mit diesem zweiten Typ des Theismus einführt, keineswegs "der ganze tatsächliche Gott ist, dem wir im Gottesdienst begegnen", da er noch ein unpersönliches Es und nicht ein persönliches Du sei. Hartshorne ist jedoch überzeugt, dass die Essenz, auf die dieser menschliche Begriff des zweiten Theismus hinzeigt, sehr richtig Gott näher bestimmen könnte und keinen anderen.⁶⁸ Ähnlich wie Whitehead versteht Hartshorne Gott als endlich und unendlich, ewig und zeitlich, notwendig und kontingent. jedoch macht er ihn zu keinem teilweise vermenschlichten Gott, denn er betont, dass Gott nicht einmal in seinen zu vervollkommnenden Zügen von jemanden oder etwas übertroffen werden könne. "Gott ist der Name für den einen, der durch jedes vorstellbare Wesen außer sich selbst unübertreffbar ist."⁶⁹ Die zweifache Natur Gottes kann auch mit zwei Polen verglichen werden, einem abstrakten, der die logische Notwendigkeit dafür ist, dass einige Ereignisse aktualisiert werden und einem konkreten Pol, der völlig von dem abhängig ist, was sich im Universum ereignet.⁷⁰ Wegen seiner dipolaren Natur, durch die Gott sowohl notwendig als auch kontingent ist, können weder Metaphysik allein noch alle besonderen Wissenschaften, wenn sie allein genommen werden, zu einem adäquaten Gottesverständnis kommen. Im ersteren Falle würde man sich auf Gottes notwendige Natur beschränken, während

66 Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, IL. 1967, 137.

67 Ders., *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago 1941, 11f.

68 Ders., *The Logic of Perfection and Other Essays in Neo-classical Metaphysics*, La Salle, IL. 1962, 4. Während Hartshorne die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft soweit wie möglich ausdehnen will, weiß er doch, dass Gott nicht definiert, d. h. durch menschliche Begriffe begrenzt werden kann.

69 Ders., *A Natural Theology for Our Time*, 128.

70 Ralph E. James, *The Concrete God. A New Beginning for Theology — The Thought of Charles Hartshorne*, Indianapolis 1967, 125.

die besonderen Wissenschaften sich nur auf seinen kontingenten Aspekt besinnen würden. Aber Gott ist "die integrierte Summe der Existenz."⁷¹ Er ist lebendig und ändert sich zusammen mit den Veränderungen der Geschichte, deren Möglichkeit er bereitstellt. Neue Ereignisse ändern die Wirklichkeit Gottes, aus der sie sich begeben, indem sie seine Wirklichkeit vergrößern. Gott und das Universum werden als voneinander abhängig und in starker Wechselwirkung aufeinander gesehen. Unser Leben dient somit dazu, etwas zu dem konkreten Ganzen hinzuzufügen, "ein Zufügen, das dadurch Bedeutung erreicht, dass es wirklich die letzte Wirklichkeit betrifft."⁷²

In seinem Versuch, eine integrative Schau zu geben, kann Hartshorne sogar versuchen, Jesu Wort, dass Gott Liebe sei, mit Spinozas Pantheismus zusammenzubringen. Hartshorne behauptet, dass wir nicht mehr zwischen Spinoza und Jesus wählen müssen, da die Natur nicht mehr als Gott betrachtet werden sollte, wie es Spinoza tat, sondern als Gott der Liebe. Wenn wir wirklich die Menschheit lieben, können wir der Natur gegenüber, der wir all unsere praktische Macht verdanken, nicht mehr indifferent sein.⁷³ Hartshorne fasst dann zusammen: "Das letzte Ideal unseres Wissens und unserer Tätigkeit bleibt damit dieses: Uns mit der Welt als dem Körper eines Gottes der Liebe zu befassen, dessen Großzügigkeit der Anteilnahme allen Kontrasten gleich kommt, wie gigantisch sie auch zwischen Geist und Geist sein mögen, und für den alle Individuen zählen, jedes mit seiner eigenen Lebensgeschichte und jedes mit seiner eigenen qualitativen Natur, die leidet und sich erfreut, die vorausgreift und sich mehr oder weniger ausführlich erinnert, die fühlt und spontan reagiert."⁷⁴

Obwohl dieser Gottesbegriff seine christlichen Züge nicht verleugnen kann, betont Hartshorne, dass er ihn auf strikt logische Weise gefunden habe. Eine nähere Betrachtung jedoch zeigt, dass dieser Begriff einer idealistischen Schau von rationalen, neuplatonischen, mystischen und sogar existenzphilosophischen Zügen gefärbt ist.⁷⁵

Hartshorne behauptet aber, alle intuitiven Begriffe beiseitegeschoben und sein Gottesverständnis rein logisch erreicht zu haben.

bb) Cobb und Ogden

John B. Cobb, Jr., ein ehemaliger Schüler von Charles Hartshorne, ist auch von Whitehead stark beeinflusst. Er weiß, dass es nach Barth und Bultmann keine natürliche Theologie geben sollte. Doch fragt er sich, ob eine exklusive Offenbarungstheologie in unserer Zeit noch für viele eine Möglichkeit sei.⁷⁶ Er möchte deshalb als Ausgangspunkt der Theologie lieber eine "christliche natürliche Theologie", in der, ähnlich wie im Neuen Testament, der Glaube nicht in radikaler Diskontinuität mit unserer gewöhnlichen Welterfahrung steht. Obwohl er sich mit äußerster Gewissenhaftigkeit der Aufgabe widmet, eine natürliche Theologie zu entfalten, meint Cobb, dass er keine Vernunft anwenden müsse, die durch den christlichen Glauben

71 Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 72.

72 Ralph E. James, a.a.O., 126. James hat Recht, wenn er betont, dass Hartshorne von einer letzten theologisch-ontologischen Harmonie überzeugt ist und sie anstrebt (Ebd., 175f).

73 Charles Hartshorne, *Beyond Humanism. Essays in the Philosophy of Nature* (1937), Lincoln, NB., 1968, 7.

74 Ebd., 315f.

75 Vgl. Charles Hartshornes Widmung seines Buches *A Natural Theology for Our Time*, in dem er in einem Atemzug Fausto Sozzini, Gustav Fletcher, Nikolai Berdajew und Alfred North Whitehead nennt. Wenn Howard L. Parsons "Religious Naturalism and the Philosophy of Charles Hartshorne", in: *Process and Divinity. Philosophical Essays Presented to Charles Hartshorne*, hg. v. William L. Reese und Eugene Freeman, La Salle, Ill. 1964, 533-560, Hartshornes Religionsphilosophie einen neuen Naturalismus nennt, so scheint er die Interessen Hartshornes sehr gut getroffen zu haben.

76 John B. Cobb, Jr., *Living Options in Protestant Theology. A Survey of Methods*, Philadelphia 1962, 320f.

nicht beeinflusst sei.⁷⁷ Diese Annahme ist darin begründet, dass man nicht einmal eine Christologie formulieren kann, ohne durch die natürliche Theologie geklärte Begrifflichkeit zu gebrauchen.

Wenn sich der Glaube direkt auf christologische Formulierungen zu bewegt, wird immer etwas vorausgesetzt, etwa über die Natur der Sprache und die Wirklichkeit der Geschichte und der Natur, was nicht direkt durch den Glauben für gültig erklärt werden kann, sondern einfach vorausgesetzt werden muss. Um dem christlichen Glauben zum Überleben zu verhelfen und ihm seine Gesundheit wiederzugeben, müssen wir den Horizont rechtfertigen, in dem die prominenten theologischen Begriffe, wie etwa Gott oder Jesus Christus, ihren jeweiligen Bezugspunkt haben können. Das ist umso wichtiger, als der kosmologische Horizont, der einst der Existenz des mittelalterlichen und frühen modernen Menschen Bedeutung gab, nicht mehr gegeben ist.

Cobb behauptet, dass die natürliche Theologie unglücklicherweise mit philosophischen Doktrinen identifiziert wurde, die Gott so darstellten, als ob er leidensunfähig und unveränderlich sei und daher durch die Geschehnisse der menschlichen Geschichte weder beeinflusst werde, noch sie beeinflusse. Doch sieht Cobb den Gott, der im Alten und Neuen Testament und auch in der Liturgie der Kirche dargestellt ist, als tief mit seiner Schöpfung und ihrem Leiden verbunden.⁷⁸ So hat es zwischen der Philosophie und der christlichen Theologie immer große Spannungen gegeben. Cobb fährt an, dass "Whiteheads Werk offensichtlich schon in einer Weise christianisiert ist, wie sie die griechische Philosophie nicht hätte sein können. Daher zeigt es sich, wie ich überzeugt bin, für den christlichen Gebrauch zugänglicher."⁷⁹ Cobb kann das Werk Whiteheads sogar christlich nennen, denn es ist in seinem Ausgangspunkt tief durch die christliche Wirklichkeitsschau beeinflusst. Würden wir Whiteheads Philosophie übernehmen, statt ein eigenes philosophisches Gerüst zu entwickeln, behauptet er, so stünden wir in der Nachfolge der großen Theologen der Vergangenheit wie etwa Augustin und Thomas von Aquino, denn sie schufen auch nicht ihre eigene christliche Philosophie. Ihr großer Beitrag zur Philosophie besteht darin, dass sie das philosophische Material, das sie übernahmen, adaptierten und weiterentwickelten. Das bedeutete für sie nicht die Aufgabe ihrer theologischen Grundüberzeugungen, denn es geschah genau aus dieser bewusst christlichen Überzeugung heraus, dass sie ihren philosophischen Beitrag lieferten. Cobb meint, dass es in ähnlicher Weise unsere Aufgabe ist, die positiven Punkte jeder Gedankenstruktur, die wir übernehmen und adaptieren wollen, genau zu prüfen, da sich die Theologie von der Philosophie nicht durch einen geringeren Grad an Gedankenschärfe unterscheidet. Weiterhin sollten wir uns überlegen, ob eine solche Gedankenstruktur dem christlichen Glauben verwandt genug ist, um in eine christliche natürliche Theologie transformiert zu werden. "Ein christlicher Theologe sollte für seine natürliche Theologie eine Philosophie aussuchen, die seine Grundvoraussetzungen teilt, seine Grundschau der Wirklichkeit. Diese Philosophie ist seine christliche natürliche Theologie, oder vielmehr der Teil jener Philosophie ist seine natürliche Theologie, der die Fragen der Theologie am adäquatesten behandelt."⁸⁰

Cobb will nicht, dass wir uns einer speziellen Philosophie verschreiben, da jedes Argument mit Prämissen beginnt und die letzten Prämissen nicht bewiesen werden können. So ist das Streben nach einer völligen Übereinstimmung eine Illusion. Obwohl kein Gedankensystem endgültig ist und es kein menschliches Erreichen der letzten Wahrheit gibt, enden wir nicht in einem hoffnungslosen Relativismus. Es gibt immer Annäherungen an die Wahrheit, die adäquater sind und andere, die es weniger sind. Wenn ein Theologe an die allgemeine Erfahrung der Menschheit appelliert, um seine Behauptungen zu rechtfertigen, ist er mit einer christlichen

77 Vgl. zum Folgenden John B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia 1965, 11-15.

78 Ebd., 260.

79 Ebd., 268.

80 Ebd., 266.

natürlichen Theologie beschäftigt und muss den Grad der Annäherung an die Wahrheit, die durch seine Behauptungen erreicht wurde, rechtfertigen. Ohne vorzugeben, privilegiert zu sein, die Wirklichkeit als ganze zu erfassen, kann und muss er glauben, dass durch sein Zeugnis auch irgendwie der Wahrheit gedient wird. Aber der christliche Theologe "muss auch direkt von dem Zeugnis geben, was seine eigene Gemeinschaft auszeichnet, und von der Wahrheitsoffenbarung, durch die sie konstituiert ist."⁸¹ An diesem Punkt ist er dann mit eigentlich christlicher Theologie beschäftigt: Erstens interpretiert er die biblischen Texte in der Annahme, dass in dem Text die Wahrheit für die menschliche Existenz gefunden wird. Zweitens besinnt er sich als gläubiger Christ auf die Bekenntnisse seiner Gemeinschaft und bekennt die erlösende und offenbarende Kraft der grundlegenden Ereignisse in der Geschichte seiner Gemeinschaft. Drittens macht er in seiner dogmatischen Funktion Wahrheitsbehauptungen, die für alle Menschen, ob innerhalb dieser Gemeinschaft oder nicht, relevant sind.

Cobb ist überzeugt, dass sich die Whiteheadschen Kategorien sowohl für die Formulierung einer natürlichen Theologie als auch für die Beschäftigung mit der eigentlichen Theologie als nützlich erweisen. Nach Cobb begünstigt Whiteheads Philosophie das jüdischchristliche Interesse an Personen und zwischenpersönlichen Beziehungen, den Monotheismus und den Glauben, dass der historische Prozess wichtig ist. Er findet, dass Whiteheads Philosophie auch viele Berührungspunkte mit östlichen Religionen, besonders mit dem Buddhismus, hat.⁸² Aber Cobb hält es nicht für möglich, unsere Probleme der religiösen Verschiedenheit so lösen zu können, dass wir den Glauben aller Schattierungen einfach addieren. Obwohl er zugibt, dass jeder Glaube irgendwie die Wahrheit erfasst, betont er auch, dass die letzten Bedürfnisse des Menschen vielleicht nur durch *eine* Wirklichkeitsschau angemessen befriedigt werden können. Wir stimmen mit Cobb überein, wenn er seine *Christian Natural Theology* mit der Bemerkung abschließt: "Was ein Christ nicht für sich selbst oder seine Kirche behaupten darf, das mag er jedoch für Jesus Christus behaupten, nämlich, dass dort die allumfassende Antwort zu finden ist."⁸³ In einer späteren Schrift gesteht Cobb jedoch ein, dass die Behauptung einer letzten Antwort, wie sie im christlichen Glauben zu finden ist, für ihn problematisch wird und er kommt nun "zu relativistischen Folgerungen."⁸⁴ Bei der Betrachtung der Vorzüge der buddhistischen Wirklichkeitsschau ist er noch immer davon überzeugt, "dass unsere wissenschaftliche Kenntnis von der Welt mit unserer menschlichen Selbstbewusstheit und mit dem Zeugnis ästhetischer und religiöser Erfahrung auf das Beste zu einer Synthese verbunden werden kann, die auf die Wirklichkeit Gottes deutet."⁸⁵ Er bekennt, dass seine eigenen Überzeugungen ihn auf eine geistige Existenz hinweisen und dass er diesen Glauben nicht halten könnte, wenn er in ihm nicht große Überzeugungskraft fände. So könnte vielleicht der gegenwärtige Vorteil des Buddhismus auf Glaubensebene nur ein augenblicklicher sein.

Schubert Ogden, ein treuer Anhänger von Hartshorne und Whitehead, zeigt weniger christozentrischen Nachdruck als Cobb. Er geht zum Beispiel davon aus, dass "der neutestamentliche Sinn der Behauptung >nur in Jesus Christus< nicht der ist, dass Gott nur in Jesus gefunden werden kann und sonst nirgendwo, sondern dass der einzige Gott, der nirgendwo gefunden werden kann - *obwohl er auch überall gefunden werden kann* - der Gott ist, der in dem Wort kundgetan wird, das Jesus spricht und ist."⁸⁶ Ogden meint nicht nur, dass Gott überall gefunden werden kann, sondern dass es sogar möglich und notwendig ist, die Verwirklichung der

81 Vgl. zum Folgenden ebd., 277ff.

82 Ebd., 282.

83 Ebd., 284.

84 John B. Cobb, Jr., *Die christliche Existenz. Eine vergleichende Studie der Existenzstrukturen in verschiedenen Religionen*, mit einem Geleitwort v. Wolfhart Pannenberg, übers. v. Hans Weißgerber, München 1970, 168.

85 Ebd., 183.

86 Schubert M. Ogden, *Christ without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*, New York 1961, 144.

authentischen Existenz außerhalb Christi zu behaupten. Obwohl der christliche Glaube und die authentische Existenz immer "eine Möglichkeit in der Tatsache ist", ereignet sich die entscheidende Offenbarung der göttlichen Liebe, die zu solcher Existenz befähigt, nur in dem Ereignis Jesu von Nazareth. In ihm werden alle anderen Manifestationen dieser wirklichen Liebe korrigiert und erfüllt. Ogden ist überzeugt, dass dies auch die Sicht des Neuen Testaments ist. Paulus etwa stellte in seinem Römerbrief Gottes ursprüngliche Selbstoffenbarung nicht als etwas vor, das von seiner letztgültigen Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth verschieden ist. Der Inhalt dieser zwei Manifestationsformen ist genau der gleiche. Sogar die Kirche behauptete, dass "das Wort, das *überall* an Menschen gerichtet wurde, in allen Ereignissen ihres Lebens, kein anderes ist als das Wort, das in Jesus gesprochen wurde und in der Predigt und in den Sakramenten der Kirche noch verkündet wird."⁸⁷

Obwohl Ogden die natürlichen Elemente im christlichen Glauben betont, hält er doch am entscheidenden Merkmal der historischen Manifestation des wesentlichen Gott-Mensch-Verhältnisses in Jesus fest. Für Ogden ist Jesus kein zufälliges Ereignis, das es ermöglicht, eine zeitlose und unpersönliche Wahrheit durch den Intellekt aufzunehmen. Vielmehr sind "die ewige Existenz oder das Du in ihm selbst gegenwärtig, in dem alle Wahrheit gegründet ist."⁸⁸ Diese ewige Existenz oder das Du geben uns den objektiven Grund unserer unauslöschlichen Zuversicht in den endgültigen Wert unserer Existenz.⁸⁹ Für Ogden ist so der Glaube an Gott unvermeidbar, sowohl reflektorisch als auch existentiell, denn nach ihm hat sogar der moderne säkulare Mensch mit seiner charakteristischen Bejahung einer angemessenen Autonomie und Bedeutsamkeit des Lebens in der Welt die Wirklichkeit Gottes als implizit entdeckt. Ogden entscheidet sich deshalb für einen säkularen Glauben und akzeptiert, ähnlich wie Gogarten, die Säkularität als wahre Konsequenz des christlichen Glaubens.

Ogden stellt klar, dass wir zwei Dinge voraussetzen, wenn wir die Bedeutung und Autonomie unseres Lebens in der Welt bejahen: 1. Der Grund der Bedeutsamkeit unseres Lebens existiert absolut und ist von keiner Ursache oder Kondition abhängig. Wäre es anders, könnte die Bedeutsamkeit unseres Lebens nicht wirklich letztgültig und das Objekt unseres unerschütterlichen Vertrauens sein. 2. Um unserem Leben Autonomie zu geben, muss der Grund der Bedeutsamkeit unseres Lebens eine äußerst relative Wirklichkeit sein. Ogden nimmt nun an, dass Gott als Grund der Bedeutsamkeit unseres Lebens sich nicht wie eine undurchdringbare Wand verhalten kann, sondern wirkliche innere Beziehungen zu all unseren Tätigkeiten haben und von diesen in seinem eigenen Wesen berührt sein muss. Das würde bedeuten, dass die Gottesanschauung, die mehr oder weniger deutlich in der säkularen Bejahung der letzten Bedeutsamkeit und Autonomie unseres Lebens impliziert ist, "ihrem inneren Wesen nach zweiseitig oder dipolar (zweipolig) ist. Sie begreift Gott als gleichzeitig höchst relativ und höchst absolut und expliziert damit beide wesentlichen Elemente in einem säkularen Glauben an den endgültigen Wert unseres Lebens."⁹⁰ Traditionsgemäß haben jedoch sowohl der Supranaturalismus als auch der Theismus Gott als monopolar verstanden. Im Gegensatz zu dem biblischen Gottesverständnis wurde es deshalb immer schwieriger, Gottes Absolutheit und zugleich sein bedeutsames Verhältnis zu irgendetwas außerhalb seiner selbst zu behaupten. So wurden die charakteristischen Gottesbezeichnungen in der Schrift total ihres Sinnes entleert. Dies zeigt nach Ogden, dass sowohl der traditionelle Supranaturalismus als auch der Theismus auf lange Sicht gesehen einen adäquaten Ausdruck des biblischen und säkularen Gottesglaubens verhindern haben. An diesem entscheidenden Punkt sieht er eine Chance und Notwendigkeit für Prozessphilosophie, denn sie stellt die Begrifflichkeit bereit, "die Wirklichkeit Gottes so zu

87 So Schubert M. Ogden, a.a.O., 153-156, bes. 156.

88 Ebd., 163.

89 Vgl. zum Folgenden Schubert M. Ogden, *Die Realität Gottes*, übertr. v. Käthe Gregor Smith, Zürich 1970, 52-62.

90 Ebd., 66f.

begreifen, dass wir alles respektieren können, was an der modernen Säkularität legitim ist und gleichzeitig die klaren Ansprüche des christlichen Glaubens selbst voll respektieren."⁹¹

Indem die Prozessphilosophie Gott als unendliche, personale Existenz oder schöpferisches Wesen versteht, ermöglicht sie nach Ogden, die Unabhängigkeit Gottes von der tatsächlichen Welt zu behaupten, ohne dass er gänzlich außerhalb ihrer zu stehen kommt. Zudem erlaubt sie auch seine Einschließung in die tatsächliche Welt, ohne dass dabei die Welt in ihrer Tatsächlichkeit von ihm als ihrem allein notwendigen Grund völlig unabhängig und inkontingent wird.⁹² Gott ist nicht mehr das trockene Absolutum, das per Definition mit nichts wirklich zu verbinden ist, sondern er ist wirklich mit allem in unmittelbar mitfühlender Teilnahme verbunden. Ogden ist überzeugt, dass man mit dem Begriff eines solchen "zeitlichen" Gottes sogar die Wahrheit der Behauptung aufrechterhalten könnte, dass Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat. Ogden meint zu Recht, dass die Lehre von der *creatio ex nihilo* auf dem Glauben beruht, dass Gott allein der notwendige Grund dessen sei, was existiert oder auch möglich ist, und nicht auf der Überzeugung, dass Gott einst in einsamer Isolierung existiert habe. Nicht zu Unrecht kann Ogden behaupten, dass der neue Theismus, der von der Prozessphilosophie her entwickelt wurde, fähig ist, eine voll entwickelte Begrifflichkeit zu präsentieren, die in der gegenwärtigen Lage verständlich und den wesentlichen Behauptungen des Schriftzeugnisses angemessen ist. Von Gott bezeugt sie: "Da seine Liebe, anders als unsere, rein und unbegrenzt ist, ist seine, Beziehung zu seinen Geschöpfen und ihre zu ihm direkt und unmittelbar."⁹³ Ogden sieht diese Liebe in Jesus Christus in einzigartiger Weise zum Ausdruck kommen.

Ogden erkennt, dass das menschliche Wort der Verheißung und Forderung, das uns in Jesus Christus trifft, unendlich mehr ist als ein rein menschliches Wort, und dass es göttliche Kraft und Autorität hat, uns mit letzter Verpflichtung in Beschlag zu nehmen und dabei unserem Leben zu authentischer Erfüllung zu verhelfen. Keine andere Verheißung und kein anderes Gebot haben die gleiche göttliche Bedeutung.⁹⁴ Natürlich erkennt Ogden, dass eine Bestätigung dafür nicht nur mit dem Geist oder mit den Lippen gegeben werden darf, sondern dass sie eine freie, persönliche Entscheidung aus ganzem Herzen und dem ganzen Gewicht der eigenen Existenz sein muss. Mit anderen Worten, eine rein natürliche Theologie reicht nicht aus. Es muss auch immer eine Glaubensentscheidung sein. Es ist interessant, dass sowohl Cobb als auch Ogden, die so sehr die Notwendigkeit einer natürlichen Theologie verfechten, letztlich zu dieser Schlussfolgerung kommen. Wir müssen an Ogden jedoch die Frage richten, ob die Möglichkeit authentischer Existenz auch wirklich, wie er annimmt, eine natürliche Möglichkeit sein kann. Ist sie nicht vielmehr an die Glaubensentscheidung gebunden, zu der uns Jesus Christus aufruft? Ogden scheint die menschlichen Möglichkeiten zu überschätzen, obwohl er zugleich eine christozentrische Mitte betont. Infolgedessen ist er zwischen den natürlichen Möglichkeiten des Menschen und der "unnatürlichen" Möglichkeit, die uns in Jesus Christus begegnet, hin- und hergerissen. Die daraus resultierende Grenzexistenz, die er annimmt, scheint davon herzurühren, dass er dem philosophischen Begriff eines dipolaren Gottes zuviel Spielraum einräumt.

b) Gott als letzter Horizont (Pannenberg)

Wir haben bisher gesehen, dass wir letztlich vor eine eigene Existenzentscheidung gestellt sind, ganz gleich, ob wir versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen oder ob wir dem neuen Theismus der Prozesstheologie folgen. Das Resultat dieser Entscheidung oder Nichtentscheidung zeigt sich in einer Haltung des Glaubens oder des Unglaubens. jedoch bemerkten wir

91 Ebd., 75f.

92 Vgl. zum Folgenden ebd., 82-88.

93 Ebd., 219.

94 Vgl. zum Folgenden Ebd., 248ff.

auch, dass der Mensch schon eine Art von Gotteserfahrung hat, bevor er zu einer Glaubensentscheidung kommt. Bedeutet das, dass Gott nun doch bewiesen werden kann, indem man auf diese gemeinsame Grundvoraussetzung reflektiert? Besonders Wolfbart Pannenberg hat sich diesem interessanten Phänomen gewidmet, indem er darauf hinwies, dass der Mensch eine charakteristische Weltoffenheit hat, die ihn vor allen anderen Kreaturen auszeichnet.⁹⁵

aa) Weltoffenheit des Menschen

Nach Pannenberg hat der Mensch in den letzten Jahrtausenden einen entscheidenden Wandel durchgemacht. In der griechischen Philosophie und Metaphysik zum Beispiel dachte man noch, dass der Mensch einen bestimmten Platz im Kosmos einnehme. Er wurde auch als Mikrokosmos verstanden, der den Makrokosmos repräsentierte. So hatte er eine feste, zentrale Stellung in einer Welt, die ihm als Heimat und Orientierungspunkt diente. jedoch fügt sich der Mensch heute nicht mehr so selbstverständlich in die Welt ein. Er versucht, aus den natürlichen Begrenzungen der Welt auszubrechen und sie zu meistern. Durch seinen wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt ist ihm bewusst geworden, dass er sich immer mehr Bereiche der Welt unterwerfen kann. So wird die Welt nicht mehr als ein Absolutum verstanden, das des Menschen eigene Stellung bestimmt. Der Modellcharakter der Welt, wie er in den technologischen und kosmologischen Theorien auftaucht, zeigt die Relativität der Welt. Sie ist für die menschliche Schöpfertätigkeit zum Material geworden und hat aufgehört, Behausung oder Heimat zu sein. Dieser Übergang von einem kosmozentrischen Weltverständnis zu einem anthropozentrischen ist nicht nur ein Segen für den Menschen. Der Mensch ist jetzt ohne Heimat, denn er will die Welt nicht mehr als die für ihn bereitgestellte Behausung betrachten. Er hat begonnen, seine eigene Behausung zu errichten, eine künstliche Welt der Kultur und Zivilisation. Doch scheint sich in dieser neuen Haltung der Welt gegenüber ein wichtiger Unterschied zwischen Mensch und Tier auszudrücken.

Während die Tiere eine Umwelt haben, lebt der Mensch in einer Welt. Die Tiere sind hochspezialisierte Geschöpfe, die sich einer bestimmten Umwelt angepasst haben. Einem Eisbären etwa ist es unmöglich, bequem in der Sahara zu leben, ebenso einem Wal, auf dem Plateau des Himalaja zuhause zu sein. Diese Spezialisierung geht Hand in Hand mit instinktiven Verhaltensmustern, durch die ein Tier auf bestimmte Merkmale der Umwelt in einer vorherbestimmten Weise reagiert. Zum Beispiel verursacht die Sommerhitze bei Katzen und Hunden, dass sie einen Teil ihres Haarpelzes verlieren. Die Umwelt wird auch in extrem verschiedenen Intensitätsgraden wahrgenommen. So sind bei einigen Tieren die Augen hervorragend ausgebildet, während das Gehör sehr schlecht ist. Andere haben ein ausgezeichnetes Gehör, während die Augen schwach entwickelt sind. Im Gegensatz dazu ist der Mensch viel weniger spezialisiert, und seine instinktiven Verhaltensweisen sind für ihn nicht so restriktiv. Das bedeutet jedoch, dass er von Natur aus nicht an die meisten Situationen angepasst ist. In vielen Klimazonen kann er ohne eine künstliche Welt von Kleidern und Behausungen, die er dann nach seinen Bedürfnissen variieren muss, nicht bequem leben. So wird er sich in kalten Klimazonen warm kleiden und in warmen Klimazonen nur sehr leicht. Er wird im Sommer sein Haus kühlen und es im Winter heizen.

Obwohl der Mensch mit den Tieren viele instinktive Verhaltensweisen teilt, ist er durch sie weit weniger eingeschränkt als diese. Er ist zum Beispiel nicht an bestimmte Paarungszeiten gebunden und er kann auch sein Atemholen für eine gewisse Zeit beschleunigen oder verlangsamen. Seine Sinne sind im Grunde genommen nur durchschnittlich entwickelt. Aber mit Hilfe von technischen Sinnesverlängerungen wie Mikroskopen, Lautsprechern oder Sensoren kann

95 Besonders Wolfbart Pannenberg hat diese Frage in dem ersten Kapitel seines Buches *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 3. erg. Aufl., Göttingen 1968, 5-13, verfolgt.

er die Welt auf vielerlei Weise erfahren. Sogar ohne diese Hilfen kann er seine Umwelt perspektivisch wahrnehmen, denn seine Sicht wird nicht durch die Dominanz oder die Unterentwicklung eines oder mehrerer Sinne beherrscht. So sieht er einen Wald als Holzfäller anders, als wenn er ein Jäger wäre oder sich dort im Urlaub aufhielte. Diese Perspektiven ergeben sich nicht aus einem Instinkt oder aus einer von den Sinnen hervorgerufenen biologischen Reaktion, sondern sie resultieren aus einer Entscheidung. Dies bedeutet, dass der Mensch seine Welt in vielfältiger Weise betrachten kann.

Der Mensch ist für viele neue Arten der Welterfahrung offen und hält immer nach Überraschungen Ausschau. Seine Fähigkeit, die Welt zu erfahren, hilft ihm, die Dinge so weit von ihrer Umwelt zu distanzieren, dass er sie als einzelne erleben und sie dann in eine gewisse Ordnung bringen kann. So entdeckt er etwa bestimmte Naturgesetze, die es ihm analog zu vorausbestimmten Instinktverhaltensweisen ermöglichen, seine Umwelt erfolgreich zu bewältigen. Das Errichten dieser Ordnungen und ihre ständige Revision und Ausdehnung zeigt an, dass der Mensch immer versucht, über seine gegenwärtigen Erfahrungen hinauszugehen. Dieser Antrieb durch Neugierde, etwas um des Wissens willen zu wissen, ist etwas spezifisch Menschliches.

bb) Gottoffenheit des Menschen

Warum ist der Mensch mit der Gegenwart nicht zufrieden? Warum bemüht er sich immer um etwas Neues und noch nicht Dagewesenes? Man scheint heute oft zu glauben, dass das menschliche Schaffen nur zu unbedeutenden Versuchen auf dem Wege zu etwas Neuerem und Größerem fährt. Immer mehr Menschen werden gewahr, dass unsere heutige Zeit vom schnellen Wechsel bestimmt ist, Erfindungen überholt sind, ehe sie überhaupt auf den Markt kommen, und ganze Lebensstile wenigstens einem halbjährlichen Wechsel unterworfen sind. Es scheint oft, dass das einzig Beständige, das noch übrigbleibt, der Wechsel selbst ist, aber nicht der Inhalt dessen, was geändert wird. So sprechen Soziologen auch von einem unbehausten Menschen, der seinen Orientierungspunkt verloren hat.

Vielleicht resultiert der Versuch des Menschen, seine eigene Umwelt zu schaffen und damit die Welt zu verändern, aus einer Überschätzung seiner Möglichkeiten. Sollten wir nicht etwa annehmen, dass der Mensch ähnlich wie das Tier ohne das Grundgerüst einer vorgegebenen Welt nicht leben kann, ohne eine spezifische Umwelt, die das Tier als unabänderlich akzeptiert? Auch wenn wir dieser Annahme zustimmen würden, wäre es unmöglich, das Rad der Welt zurückzudrehen. Der Mensch hat sich von der Welt abgesondert. Er hat begonnen, über sie nachzudenken, und er ist auf dem Weg, sie seinem Willen zu unterwerfen. Doch warum ist er nicht zufrieden, wenn er ein bestimmtes Ziel erreicht hat? Warum ist er immer auf dem Weg zu etwas Neuem? Wir fragen uns hier, ob diese Haltung nicht analog zum Verhalten eines Tieres erklärt werden könnte.

Während für ein Tier die Umwelt den Antrieb für bestimmte Reaktionen abgibt, muss er für das schöpferische und dominierende Verhalten des Menschen von außerhalb der Umwelt kommen. Es wäre schwierig, wollte man diesen Antrieb als vom Menschen selbst stammend erklären, denn der Mensch betrachtet sein eigenes Wesen als Teil der Umwelt, über die er reflektiert und die er zu beherrschen sucht. Pannenberg behauptet, dass sogar die ganze verfügbare Welt nicht genügen würde, ihm diesen Antrieb zu geben. Der Mensch strebt ständig nach Erfahrungen, die jenseits der gegenwärtig zugänglichen Erfahrungen liegen, und er versucht, immer mehr Teile dieser Erfahrungen in seinen beständig sich erweiternden Horizont einzugliedern. Der deutsche Soziologe Arnold Gehlen scheint eine Ursache für diese Ruhelosigkeit des Menschen entdeckt zu haben, wenn er behauptet, dass der Impuls, alle gegenwärtig verfügbaren Erfahrungen zu transzendieren, eine Wurzel im religiösen Leben des Menschen

hat.⁹⁶ Vor mehr als 1500 Jahren hat Augustin in dieselbe Richtung gewiesen, wenn er am Anfang seiner *Bekenntnisse* schrieb: "Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir."⁹⁷ Es ist dieses ursprüngliche Wissen um Gott den Schöpfer, das den Menschen Gemeinschaft mit Gott suchen lässt.

Wie können wir von dem fragenden Geist des Menschen und von seinem unstillbaren Hunger nach Erfahrung jenseits aller verfügbaren Erfahrung darauf schließen, dass es da draußen wirklich einen Gott gibt, der die menschliche Tätigkeit mit Bedeutung fällt? Könnte es nicht auch sein, dass der Mensch die Religion als Projektion braucht und dass die Weltreligionen auf diese Notwendigkeit einer metaphysischen Projektion hinweisen? Pannenberg erkennt zu Recht, dass das menschliche Streben nach etwas Unendlichem nicht die Wirklichkeit Gottes beweist, sondern die Wirklichkeit der menschlichen Endlichkeit.⁹⁸ Aber er zeigt auch auf, dass der Mensch in seiner Suche nach einem Lebensziel die verfügbaren Erfahrungen überschreiten muss auf etwas oder jemanden jenseits dieser Welt hin. Aber dieses Überschreiten aller Grenzen ist nicht nur eine Suche des Menschen nach einem Weg durch die Finsternis. Sein Suchen nimmt schon eine mögliche Antwort vorweg. Das bedeutet nicht, dass es eine Antwort im jenseits geben muss, sondern dass der Mensch, ob er es erkennt oder nicht, durch sein Streben nach einer Erfahrung jenseits aller Erfahrung schon die Möglichkeit einer Antwort voraussetzt.

So ergibt Pannenburgs durchdringende Analyse nur eine phänomenologische Möglichkeit, aber nicht die phänomenologische Tatsächlichkeit der Existenz Gottes. Ähnlich wie bei den traditionellen Gottesbeweisen wäre zum Übergang von der Möglichkeit zur Tatsächlichkeit der Existenz Gottes eine Glaubensentscheidung nötig. An diesem Punkt ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, ob der Mensch wirklich eine Glaubensentscheidung benötigt, um seine Existenz letztlich zu begründen. Wir sollten nicht zu leichtfertig über den Einwand hinweggehen, dass uns nur der phänomenale Bereich zugänglich ist und wir deshalb unsere Existenz in einer strikt immanenten Weise begründen müssen.

96 Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 8. Aufl., unv. Nachdr. der 7. durchges. Aufl., Frankfurt am Main 1966, 349ff, auf den sich Pannenberg bezieht, spricht hier von einer "unbestimmten Verpflichtung", die den Menschen nicht zur Ruhe kommen lässt, und die in gewisser Weise die Wurzel allen religiösen Lebens ist. Mehr explizit ist hier Helmut Ogiermann, *"Es ist ein Gott." Zur religionsphilosophischen Grundfrage*, München 1981, 39f., wenn er einen Gottesaufweis "aus der Strebedynamik des Menschen" versucht.

97 Augustinus, *Bekenntnisse* (I,i), übers. v. Joseph Bernhart, Nachwort und Anm. v. Hans Urs von Balthasar, Frankfurt am Main 1955, 7.

98 Vgl. zum Folgenden Wolfbart Pannenberg, *"Die Frage nach Gott"*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1971, Bd. I, 378f., wo er die Suche nach etwa jenseits des Vorhandenen mit den Beweisen der Existenz Gottes verbindet. Er erkennt dabei, dass die "sogenannten Gottesbeweise zeigen, ... dass man über die Welt und den Menschen hinausfragen muss, wenn man einen tragfähigen Grund für Sein und Sinn des Daseins sucht."

Quellensammlung

KAPITEL I: *Lebt Gott?*

i. Die atheistische Lösung

Friedrich Nietzsche: *Der Mensch im Horizont des Unendlichen*

Im Horizont des Unendlichen. - Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns - mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! Sieh dich vor! Neben dir liegt der Ocean: es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stößt! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich 'befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre. - und es giebt kein "Land" mehr!

Der tolle Mensch. - Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: "Ich suche Gott! Ich suche Gott!" - Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? - so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken: "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet* - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? - auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet, - wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That - und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!" - Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne zu Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. "Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dieß ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert - *es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrunen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne - und doch haben sie dieselbe gethan!*" - Man erzählt noch, dass der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein *Requiem aeternam deo* angestimmt habe. Hinausgeführt und zur

Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: "Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?"

Quelle: Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (124f.), Leipzig 1915, 162ff.

Ludwig Feuerbach: *Der Widerspruch in der Existenz Gottes*

Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen - darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft —, aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern *als* einem andern, *von ihm unterschieden, ja entgegengesetzten Wesen* —, darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste, metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz, darin der Urgrund aller Gräuel, aller schauererregenden Szenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.

Die Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern, für sich existierenden Wesens ist jedoch im ursprünglichen Begriffe der Religion eine unwillkürliche, kindliche, unbefangene, d. h. eine solche, welche ebenso unmittelbar Gott vom Menschen unterscheidet, als sie ihn wieder mit dem Menschen identifiziert. Aber wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verstande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewusstsein von der Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen zu dämmern beginnt, kurz, wenn die Religion *Theologie* wird, so wird die ursprünglich unwillkürliche und harmlose Scheidung Gottes vom Menschen zu einer absichtlichen, ausstudierten Unterscheidung, welche keinen andern Zweck hat, als diese bereits in das Bewusstsein eingetretene Einheit wieder aus dem Bewusstsein wegzuräumen.

je näher daher die Religion ihrem Ursprunge noch steht, je wahrhafter, je aufrichtiger sie ist, desto weniger verheimlicht sie dieses ihr Wesen. Das heißt: im Ursprunge der Religion ist gar kein *qualitativer oder wesentlicher* Unterschied zwischen Gott und dem Menschen.

Quelle: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Bd. 2, hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin 1956, 307f.

Karl Marx: *Das Fundament der irreligiösen Kritik*

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch* macht die *Religion*, die *Religion* macht nicht den Menschen. Und zwar ist die *Religion* das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die *Religion*, ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die *Religion* ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil *das menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die *Religion* ist also mittelbar der Kampf gegen jene *Welt*, deren geistiges Aroma die *Religion* ist.

Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die *Religion* ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das

Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im Keim die *Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein* die Religion ist.

Quelle: Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Bd. I, Berlin 1964, 378f.

2. Die nichtreligiöse Lösung

Karl Barth: *Die wahre Religion*

Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr. Dass sie wahr, d.h. dass sie in Wahrheit Erkenntnis und Verehrung Gottes und Versöhnung des Menschen mit Gott ist, das wird vielmehr jeder Religion durch Gottes Offenbarung abgesprochen: daraufhin und damit, dass Gottes Offenbarung als Gottes Selbstdarbietung und Selbstdarstellung, als das Werk des von Gott selbst geschlossenen Friedens zwischen ihm und den Menschen die Wahrheit ist, neben der es keine andere, der gegenüber es nur die Lüge und das Unrecht gibt. Der Begriff einer "wahren Religion" ist, sofern damit eine einer Religion als solcher und an sich eigene Wahrheit gemeint sein sollte, so unvollziehbar wie der eines "guten Menschen", sofern mit dessen Güte etwas bezeichnet sein sollte, dessen er aus seinem eigenen Vermögen fähig ist. Keine Religion ist wahr. Wahr, d. h. entsprechend dem, als was sie sich gibt und wofür sie gehalten sein will, kann eine Religion nur *werden*, und zwar genau so, wie der Mensch gerechtfertigt wird, nur von *außen*, d. h. nicht aus ihrem eigenen Wesen und Sein, sondern nur kraft einer ihrem Wesen und Sein fremd, von ihr selbst aus unbegreiflich, ohne Eignung und Verdienst widerfahrenden Anrechnung, Annahme und Auszeichnung. Die wahre Religion ist wie der gerechtfertigte Mensch ein Geschöpf der *Gnade*. Die Gnade ist aber Gottes Offenbarung, dieselbe, vor der keine Religion als wahre Religion bestehen kann, dieselbe, vor der kein Mensch gerecht ist, dieselbe, die uns unter das Gericht des Todes beugt. Aber wie sie Tote zum Leben und Sünder zur Buße rufen kann, so kann sie auch mitten auf dem großen Feld, wo es von ihr her gesehen nur falsche Religion gibt, wahre Religion schaffen. Die Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation, nicht bloß das Urteil: Religion ist Unglaube. Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem sie ihr jenes Urteil gibt, wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und - fügen wir gleich hinzu: geheiligt sein. Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion. Und sie kann das nicht nur. Wie kämen wir dazu, zu behaupten, dass sie das könne, wenn sie es nicht schon getan hätte? Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt. Indem wir streng und genau in dieser Analogie bleiben - und sie ist mehr als eine Analogie, sie ist in umfassendem Sinn die Sache selbst, um die es hier geht - dürfen wir nicht zögern, es auszusprechen: *die christliche Religion ist die wahre Religion*.

Quelle: Karl Barth, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, in: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich 1983⁷, 356f.

Jürgen Moltmann: *Das unreligiöse Kreuz in der Kirche*

Eine Verjüngung des alt und grau gewordenen Christentums ist nur aus seinem eigenen Ursprung heraus möglich und wird zu einer gefährlichen und befreienden Wirklichkeit, wenn der Glaube die Inkommensurabilität des Kreuzes Christi in der Offenbarung Gottes wahrnimmt und ihr folgend seine eigene Fremdheit und seine Heimatlosigkeit in seiner eigenen christlichen Welt wahrmacht. Wenn der Glaube des Gekreuzigten allen Vorstellungen von der Gerechtigkeit, Schönheit und Moralität des Menschen widerspricht, so widerspricht der Glaube des "gekreuzigten Gottes" auch allem, was Menschen sich überhaupt unter "Gott" vorstellen, wünschen und wessen sie sich versichern möchten. Dass "Gott", das "höchste Wesen" und das "höchste Gut", in der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz offenbar und gegenwärtig sein soll, kann man sich schwerlich wünschen. Welches Interesse sollte die religiöse Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft an der Kreuzigung ihres Gottes und seiner Ohnmacht und Verlassenheit im absoluten Tode haben? Trotz aller "Rosen", die das religiöse Bedürfnis und die theologische Erläuterung um das Kreuz geschlungen haben, ist das Kreuz das eigentlich Unreligiöse des christlichen Glaubens. Es ist gerade das Leiden Gottes im ausgestoßenen und in der Gottesferne getöteten Christus, das den christlichen Glauben als Glauben qualifiziert und als Nichtwünschen. Der modernen Religionskritik kann die gesamte Welt des religiösen Christentums anheimfallen, nicht aber dieses unreligiöse Kreuz. Im Kreuz liegt kein Muster religiöser Denkprojektionen vor. Vielmehr ging und geht von diesem Gekreuzigten eine ursprüngliche Durchkreuzung alles Religiösen aus: der Vergottung des menschlichen Herzens, der Sakralisierungen gewisser Orte in der Natur und bestimmter heiliger Daten in der Zeit und der Anbetung politischer Machthaber und ihrer Machtpolitik. Selbst die jünger Jesu flohen alle vom Kreuz ihres Meisters. Christen, die nicht das Gefühl haben, von diesem Gekreuzigten fliehen zu müssen, haben ihn wohl noch nicht radikal genug begriffen.

Quelle: Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 39f.

Dietrich Bonhoeffer: *Die Diesseitigkeit des Christentums*

Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt. Nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer - Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich. Ich glaube, dass Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat. ...

Ich erfahre es bis zur Stunde, dass man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen - sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden - und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben -, dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist "Metanoia"; und so wird man ein Mensch, ein Christ (vgl. Jerem. 45!)- Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Misserfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet?

Quelle: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, Neuausgabe München 1970, 401ff.

Harvey Cox: *Politisches oder weltliches Reden von Gott*

Wir reden politisch von Gott, wann immer wir unserem Nächsten die Möglichkeit eröffnen, der verantwortliche, mündig Handelnde zu sein, der ganz nachstädtische und nachstämmische Mensch, wie ihn Gott heute braucht. Wir reden zu ihm von Gott, wenn wir ihn dazu bringen, bewusst das Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen wahrzunehmen, in denen er lebt und das ihn als Mensch erhält. Wir reden zu ihm von Gott, wo immer unsere Worte ihn veranlassen, Blindheit und Vorurteil der Unreife abzulegen und eine größere und freiere Rolle zu übernehmen unter den Werkzeugen menschlicher Gerechtigkeit und kultureller Entwürfe. Wir sprechen zu ihm nicht dadurch von Gott, indem wir den Versuch machen, ihn religiös zu machen, sondern im Gegenteil - indem wir ihn dazu ermutigen, ganz mündig zu werden und das "abzulegen, was kindlich war".

Auch wenn er den Begriff des Politischen nicht gebraucht, meint Gerhard Ebeling etwas ähnliches, wenn er vom Nichtreligiösen spricht. Er vertritt die Meinung, dass weltliches Reden von Gott immer konkret, klar, aktiv oder effektiv sein müsse. Das bedeutet, dass es nicht aus Allgemeinheiten bestehen darf, sondern Menschen dort treffen muss, wo sie sich angesprochen fühlen. Gott kommt wirklich zur Sprache nur als Ereignis, indem Mensch und Welt als das gesehen werden, was sie wirklich sind. Kurz, "... weltliches Reden von Gott ist göttliches Reden von der Welt".

Quelle: Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1967³, 274.

John A. T. Robinson: *Gott ist anders*

Die klassische christliche Theologie baut auf den Gottesbeweisen auf, die von der psychologischen oder auch logischen Voraussetzung ausgehen, dass Gott existieren oder auch nicht existieren kann.

Sie schließen vom Dasein der Welt auf ein Wesen jenseits von ihr. Es ist das Ziel einer solchen Beweisführung, zu zeigen, dass dieses Wesen notwendig existiert; aber hinter der Beweisführung liegt als unausgesprochene Voraussetzung die Annahme, dass ein solches Wesen, dessen Existenz problematisch ist und nachgewiesen werden muss, "außerhalb der Welt" wirklich da ist. Nun wäre aber solch ein Wesen, auch wenn seine Existenz eindeutig bewiesen werden könnte, nicht Gott; es wäre lediglich ein Sein neben anderen, dessen Existenz problematisch ist und deshalb eines Beweises bedarf.

Unser Denken aber setzt an anderer Stelle ein: Gott ist per *definitionem* letzte Wirklichkeit. Für die Existenz Gottes als der letzten Wirklichkeit kann es wesensmäßig keine Argumentation geben. Man kann nur fragen, was diese letzte Wirklichkeit ist, ob also zum Beispiel das, was im Herzen der Dinge liegt und was sie am Leben erhält, in personalen oder in nicht-personalen Kategorien beschrieben werden muss. Wir beantworten die Grundfrage der Theologie also nicht, indem wir die Existenz Gottes als eines für sich Seienden beweisen, sondern indem wir mit letzter Betroffenheit durchdringen zu dem "Grund unseres Seins" (Tillich).

Quelle: John A. T. Robinson, *Gott ist anders. Honest to God*. München 1966, 38.

KAPITEL 2: *Kann Gottes Existenz bewiesen werden?*

1. Gott und die Kraft der menschlichen Vernunft

Justin der Märtyrer: *Christus war und ist der Logos, der jedem innewohnt*

Daher ist offenbar unsere Religion erhabener als jede menschliche Lehre, weil der unsertwegen erschienene Christus der ganze Logos, sowohl Leib als auch Logos und Seele ist. Denn was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen vom Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus. Auch wurden die, welche vor Christus lebten und nach menschlichem Vermögen mittels der Vernunft die Dinge zu beschauen und zu prüfen versuchten, als gottlose und neuerungssüchtige Leute vor die Gerichte geschleppt. Sokrates aber, der von ihnen allen in dieser Hinsicht der entschiedenste war, wurde derselben Vergehen wie wir angeklagt; denn man sagte, er führe neue Gottheiten ein und verwerfe die Götter, welche der Staat anerkenne. Er aber hatte gesagt, man solle den bösen Dämonen, die das verübt hatten, wovon die Dichter sprechen, absagen und verwies den Homer und die andern Dichter aus dem Staate; dagegen leitete er die Menschen an, den ihnen unbekanntem Gott mittels vernünftiger Untersuchung kennen zu lernen, indem er sagte: "Den Vater und Schöpfer des Weltalls zu finden, ist nicht leicht, und ebenso wenig ist es ungefährlich, den gefundenen vor allen zu verkündigen". Alles dies hat aber unser Christus durch seine Macht zustande gebracht. Denn dem Sokrates hat niemand so weit geglaubt, dass er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre; dem Christus aber, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte - war und ist er doch der Logos, der jedem innewohnt, der auch durch die Propheten und in eigener Person, als er nach Annahme unserer Natur diese Lehren vortrug, das Zukünftige vorhergesagt hat -, haben nicht allein Philosophen und Gelehrte geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gewöhnliche Leute, und zwar mit Hintansetzung von Ehre, Furcht und Tod; denn er ist die Kraft des unnennbaren Vaters und nicht das Gefäß menschlicher Vernunft

Quelle: Justin der Märtyrer, *Zweite Apologie* (10), in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. I, Kempten 1913, 96f. (150f.)

Anselm von Canterbury: *Gott ist wirklich*

II. Kapitel: Gott ist wirklich

So gib mir nun, o Herr, der Du dem Glauben auch die Einsicht verleihst, gib mir, so weit Du es als zuträglich weißt, die Erkenntnis des Verstandes, dass Du bist, wie wir glauben, und dass Du das bist, was wir glauben. Wir glauben aber von Dir, dass über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Oder gibt es etwa kein solches Wesen, weil der Tor in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott? Aber selbst dieser Tor versteht meine Worte, wenn ich sage: etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; und was er versteht, ist in seinem Erkennen, auch wenn er nicht versteht, dass es dieses Etwas wirklich gibt. Es ist zweierlei, ob eine Sache im Erkennen sei, oder ob erkannt werde, dass die Sache (in Wirklichkeit da) sei.

Wenn ein Maler sich ein Bild ausdenkt, so hat er dieses in seinem Denken, aber er kann es nicht als daseiend erkennen, da er es noch nicht gemacht hat. Hat er es aber gemalt, so hat er es sowohl in seinem Denken als auch erkennt er, dass das von ihm Gemachte (wirklich da) sei. Also wird auch der Tor davon überzeugt sein, dass es wenigstens in seinem Denken etwas gebe, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; denn er versteht, was er hört, und alles, was verstanden wird, ist im Verstande. Aber das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht nur im Denken sein. Ist es nämlich nur in unserem Denken, so kann man sich es auch als wirklich seiend vorstellen; das aber ist mehr (als bloß in Gedanken wirklich sein). Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus etwas Größeres denkbar ist. Dies ist aber offenbar unmöglich. Darüber ist zweifellos etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl dem Denken als der Sache nach wirklich.

III. Kapitel: Gottes Nicht-sein ist undenkbar

Der Satzsatz des vorigen Abschnittes ist so wahr, dass das Nichtsein Gottes nicht einmal gedacht werden kann. Es ist eine Wirklichkeit denkbar, deren Nicht-Sein undenkbar ist, und das ist noch mehr, als dass etwas als nicht-seiend gedacht werden kann. Wenn das Nichtsein dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gedacht werden kann, so ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und das ist ein Widerspruch. Es gibt also wahrhaft etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, derart, dass nicht einmal der Gedanke an dessen Nicht-sein möglich ist. Und das bist Du, Herr, unser Gott. So also bist Du, Herr, mein Gott, wirklich, dass Dein Nicht-sein gar nicht gedacht werden kann. Und dies rechtens. Denn könnte irgendein Geist etwas ausdenken, das besser wäre als Du, so stände das Geschöpf höher als der Schöpfer und urteilte über ihn, was wohl sehr widersinnig wäre. Alles zwar, was außer Dir allein ist, kann auch als nicht-seiend gedacht werden. Nur Du allein bist in wahrhaftester Weise und daher in höchstem Maße unter allem Sein (als Wirklichkeit da), weil jegliches sonstige Ding nicht in so wahrer Weise und sohin in geringerem Grade Sein hat. Warum also "spricht der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott", da dem vernünftigen Geiste doch so offenbar wird, dass Du von allem im höchsten Grade wirklich bist? Warum, außer weil er eben töricht und unwissend ist?

IV Kapitel: Der Tor spricht in seinem Herzen, was nicht gedacht werden kann Wie kann nun der Tor in seinem Herzen sprechen, was nicht gedacht werden konnte; oder wie konnte er nicht denken, was er in seinem Herzen sprach, da doch dieses Sprechen und das Denken ein und dasselbe sind? Darin liegt ein Widerspruch; er hat wirklich gedacht, weil er in seinem Herzen sprach, und es nicht in seinem Herzen gesprochen, weil er das nicht denken konnte; nun spricht man aber im Herzen oder denkt man nicht nur auf eine einzige Art und Weise. Eine Sache wird nämlich anders gedacht, wenn das sie bezeichnende Wort gedacht wird, als wenn das, was die Sache ist, erkannt wird. Auf jene Weise kann man allerdings denken, dass Gott nicht sei, auf diese aber ganz und gar nicht. Niemand, der das Sein Gottes erkennt, kann denken, dass Er nicht sei, mag er auch diese Worte innerlich sprechen, mit oder ohne irgendwelche Kundgebung nach außen. Gott ist nämlich das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Wer diesen Satz richtig versteht, erkennt, dass Er so sei, dass er nicht einmal in Gedanken als nicht-seiend gesetzt werden kann. Begreift also jemand, dass Gott solcherart ist, so kann er sein Nicht-sein auch nicht denken. Dank sei Dir, Herr, Dank sei Dir, dafür, dass ich durch Dich erleuchtet erkenne, was ich früher durch Dich beschenkt schon geglaubt habe; wollte ich auch an Dein Dasein nicht glauben, so wäre ich doch außerstande, es nicht zu erkennen.

Quelle: Anselm von Canterbury, Proslogion, in: Anselm von Canterbury, Monologion. Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes, übers., eingel. u. erl. v. Rudolf Allers, Köln 1956, 204-208.

Thomas von Aquin: *Gott als Erstursache*

1. Es scheint, dass kein Gott ist. Denn wenn das eine von zwei konträren Dingen unendlich wäre, so würde es das andere vollkommen zerstören. Man verbindet aber mit dem Namen Gott die Vorstellung, dass er ein unendliches Gut ist. Wenn also ein Gott wäre, so würde es kein Übel geben. Nun findet sich aber das Übel in der Welt.

Also ist kein Gott.

2. Außerdem, was durch weniger Prinzipien zustande kommen kann, geschieht nicht durch ihrer mehr. Nun scheint aber alles, was man in der Welt sieht, bei der Voraussetzung, dass kein Gott ist, durch andere Prinzipien zustande kommen zu können. Denn das, was natürlich ist, wird auf ein Prinzip zurückgeführt, das die Natur ist, was aber auf Vorsatz beruht, wird auf ein Prinzip zurückgeführt, das der menschliche Verstand oder Wille ist. Mithin besteht keine Notwendigkeit, anzunehmen, dass ein Gott ist.

Aber dem steht entgegen, dass Exod. 3,14 in der Person Gottes gesagt wird: "Ich bin der ich bin."

Ich gebe zur Antwort, dass das Dasein Gottes auf fünffachem Wege bewiesen werden kann.

Der erste und klarere Weg ist der von der Bewegung entnommene.

Es ist gewiss und durch die Sinneswahrnehmung verbürgt, dass manches in dieser Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt. Denn es wird nichts bewegt, außer sofern es sich in der Möglichkeit zu dem befindet, wozu es hinbewegt wird; dagegen bewegt etwas, sofern es in Wirklichkeit ist. Denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Es kann aber nichts von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden außer durch etwas, was in Wirklichkeit ist, wie z. B. das wirklich Warme, sagen wir das Feuer, bewirkt, dass das Holz, das der Möglichkeit nach warm ist, der Wirklichkeit nach warm ist, und es dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, dass ein und dasselbe zugleich in derselben Beziehung in Wirklichkeit und in Möglichkeit ist, sondern das kann nur in verschiedener Beziehung der Fall sein. Was wirklich warm ist, kann nicht zugleich dem Vermögen nach warm sein, sondern ist zugleich dem Vermögen nach kalt. Es ist also unmöglich, dass etwas als dasselbe und in derselben Beziehung Bewegendes und Bewegtes ist oder sich selbst bewegt. Notwendig also wird alles, was bewegt wird, durch anderes bewegt.

Wenn nun das, wodurch es bewegt wird, bewegt wird, so muss es auch durch ein anderes bewegt werden, und dieses wieder durch ein anderes. Man kann hier aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Denn so wäre kein erstes Bewegendes, und folglich auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten bewegenden Faktoren nur dadurch bewegen, dass sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stock nur darum bewegt, weil die Hand ihn bewegt.

Man muss also notwendig bei einem ersten Bewegenden ankommen, das von keinem anderen bewegt wird, und darunter wird von jedermann Gott verstanden.

Der zweite Weg ist der aus dem Begriff der wirkenden Ursache. Wir finden, dass in dem Sinnlichen um uns eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht, aber man findet nicht, noch ist es möglich, dass etwas wirkende Ursache von sich selbst ist, weil es so früher als es selbst wäre, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, dass es mit den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, weil bei allen geordneten wirkenden Ursachen das Erste die Ursache des mittleren, und das Mittlere die Ursache des Letzten ist, mag nun mehreres oder nur ein Mittleres sein. Wird aber die Ursache aufgehoben, so wird die Wirkung aufgehoben. Gibt es also

unter den wirkenden Ursachen kein Erstes, so wird es kein Letztes und kein Mittleres geben. Wenn es aber mit den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, so wird es weder eine letzte Wirkung noch mittlere Wirkursachen geben, was offenbar falsch ist. Also muss man irgendeine erste wirkende Ursache setzen, die alle Gott nennen.

Der dritte Weg ist aus dem Möglichen und Notwendigen entnommen und ist dieser. Wir finden in der Wirklichkeit manches, was vermögend ist, zu sein und nicht zu sein, da offenbar manches entsteht und vergeht und folglich vermögend ist, zu sein und nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, dass alles, was ist, dieser Art sei, weil was vermögend ist, nicht zu sein, einmal nicht ist. Wenn also alles vermögend ist, nicht zu sein, so war einmal nichts von allem. Aber wenn das wahr ist, so wäre auch jetzt nichts, weil was nicht ist, nur durch etwas zu sein anfängt, was ist. Wenn also nichts wirklich war, so konnte nichts zu sein anfangen, und so wäre jetzt nichts, was offenbar falsch ist. Folglich ist nicht alles Seiende bloß möglich, sondern es muss in der Wirklichkeit ein Notwendiges geben. Alles Notwendige hat aber die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht. Es ist aber nicht möglich, dass es mit dem Notwendigen, das eine Ursache seine Notwendigkeit hat, ins Unendliche geht, so wenig wie es bei den wirkenden Ursachen möglich ist, wie bewiesen wurde. Also muss man etwas annehmen, was durch sich notwendig ist und seine Notwendigkeit nicht anderem dankt, sondern anderem Ursache der Notwendigkeit ist. Und dieses nennen alle Gott.

Der vierte Weg wird von den Stufen genommen, die sich in den Dingen finden. Man findet in den Dingen ein mehr und weniger Gutes und Wahres und Edles usw. Das Mehr und Weniger wird aber von Verschiedenen ausgesagt, sofern es sich in verschiedener Weise einem Etwas näher, das am meisten ist, wie z. B. mehr warm ist, was sich dem am meisten Warmen mehr nähert. Es gibt mithin etwas, was am wahrsten, besten, edelsten und folglich am meisten seiend ist. Denn was am meisten wahr ist, ist am meisten seiend, wie es Met. [Aristoteles, Metaphysik] 2,1 Ende heißt. Was aber in einer Gattung meistens so und so beschaffen heißt, ist die Ursache von allem, was zu jener Gattung gehört, wie z. B. das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache alles Warmen ist, wie es in demselben Buch, 1. Kap. 993b 24-26, heißt. Also gibt es etwas, was die Ursachen des Seins, der Güte und jeder Vollkommenheit in allen Dingen ist, und das nennen wir Gott.

Der fünfte Weg wird von der weisen Leitung der Dinge genommen. Wir sehen, dass manches, was der Erkenntnis mangelt, nämlich die natürlichen Körper, wegen eines Zieles wirkt, was daraus hervorgeht, dass sie immer oder meistens auf dieselbe Weise wirken, und das erreichen, was das Beste ist. Daraus ist klar, dass sie nicht durch Zufall, sondern auf Grund einer Absicht zum Ziele gelangen. Das aber, was keine Erkenntnis hat, kann nur in der Weise auf ein Ziel absehen, dass es von einem Erkennenden und Denkenden gerichtet wird, wie der Pfeil von dem Schützen. Also ist ein Denkendes, durch das alle Naturdinge zum Ziele geordnet werden, und das nennen wir Gott.

Quelle: Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (1.2.3), in: *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, in Auszügen aus seinen Schriften hg. u. mit einer Einleitung und erklärenden Anm. versehen v. Eugen Rolfes, Leipzig 1920, 125- 128.

Immanuel Kant: *Das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft*

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige We-

sen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gut, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir *sollen das* höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses *Gesetzes*, so fern diese es sich zum *obersten Bestimmungsgrunde des Willens* setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch *Verstand und Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Quelle: Immanuel Kant, *KWtik derpraktischen Vernunft* (A 224ff.), in: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6. Darmstadt 1968, 255f.

Immanuel Kant: *Die Grenzen der menschlichen Vernunft*

Wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die *Voraussetzung* eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transzendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun *atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch* sein, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn, wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen, als Urgrund von allem, gebe, oder dass ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten ei-

nes denkenden Wesens, uns vorstellen, oder dass sie, in dem letzteren Falle, auch allen Einschränkungen unterworfen sein müssten, welche die Sinnlichkeit der Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber *doch fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.

Quelle: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (B 668f. A 640 f), in: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 4, Darmstadt 1968, 562f.

2. Gott - Grenze oder begrenzt?

Alfred North Whitehead: *Die zweifache Natur Gottes*

Es gibt noch einen weiteren Aspekt in der Natur Gottes, der nicht übergangen werden darf in dieser Darstellung der organistischen Philosophie haben wir durchweg die primäre Einwirkung Gottes auf die Welt untersucht. Aus diesem Blickwinkel ist er das Prinzip der Konkretion - das Prinzip, wonach eine Situation, die ansonsten von Zweideutigkeiten zerrissen bliebe, einen eindeutigen Abschluss findet. Daher war bisher nur die uranfängliche Seite in der Natur Gottes relevant.

Aber Gott ist nicht nur uranfänglich, sondern auch folgerichtig. Er ist Anfang und Ende. Er ist nicht in dem Sinne Anfang, allen Elementen voranzuliegen. Er ist die vorausgesetzte Wirklichkeit der begrifflichen Operationen und befindet sich im Einklang des Werdens mit jedem anderen kreativen Akt. Aufgrund der Relativität aller Dinge erfolgt daher eine Reaktion der Welt auf Gott. Die Vervollständigung der Natur Gottes zu einer Fülle des physischen Empfindens leitet sich von der Objektivierung der Welt in Gott her. Er hat teil an der wirklichen Welt jeder neuen Schöpfung; und das sich konkretisierende Geschöpf wird in Gott als neues Element der göttlichen Objektivierung dieser wirklichen Welt objektiviert. Gottes Erfassen jedes Geschöpfes wird geleitet von dem subjektiven Ziel und ausgestattet mit der subjektiven Form, die sich voll und ganz von seiner allumfassenden uranfänglichen Wertung herleiten. Gottes begriffliche Natur ist aufgrund ihrer endgültigen Vollständigkeit unveränderlich. Aber seine abgeleitete Natur folgt konsequent aus dem kreativen Fortschreiten der Welt.

Daher ist die Natur Gottes, analog zu der aller wirklichen Einzelwesen, bipolar. Er hat eine uranfängliche und eine folgerichtige Natur. Die Folgenatur Gottes ist bewusst; und sie ist die Realisierung der wirklichen Welt in der Einheit seiner Natur und durch die Transformation seiner Weisheit. Die Urnatur ist begrifflich, die Folgenatur ist das Verweben von Gottes physischen Empfindungen auf der Grundlage seiner uranfänglichen Begriffe.

Einer Seite von Gottes Natur liegt seine begriffliche Erfahrung zugrunde. Diese Erfahrung ist die uranfängliche Tatsache in der Welt, die durch keine vorausgesetzte Wirklichkeit begrenzt wird. Sie ist deshalb unendlich, bar aller negativ erfassten Informationen. Diese Seite seiner Natur ist frei, vollständig, uranfänglich, zeitlos, es fehlt ihr an Wirklichkeit und an Bewusstsein. Die andere Seite entsteht zusammen mit physischer Erfahrung, die sich von der zeitlichen Welt herleitet, und wird dann mit der uranfänglichen Seite integriert. Sie ist bestimmt, unvollständig, folgerichtig, "immerwährend", vollständig wirklich und bewusst. Gottes notwendige Güte bringt die Bestimmung seiner Folgenatur zum Ausdruck.

Begriffliche Erfahrung kann unendlich sein, aber es liegt in der Natur der physischen Erfahrung, dass sie endlich ist. Ein wirkliches Einzelwesen in der zeitlichen Welt geht notwendig aus physischer Erfahrung hervor, deren Vervollständigungsprozess durch folgerichtige, be-

griffliche Erfahrung motiviert ist, wie sie sich anfänglich von Gott herleitet. Gott entwickelt sich in seinem Vervollständigungsprozess aus begrifflicher Erfahrung, wobei dieser Prozess durch folgerichtige, physische Erfahrung angeregt wird, die ihre Wurzel in der zeitlichen Welt hat.

Die Vollkommenheit von Gottes subjektivem Ziel, die auf der Vollständigkeit seiner Urnatur beruht, schlägt sich im Charakter seiner Folgenatur nieder. Darin kommt es weder zu Verlusten noch zu Vereitelungen. Die Welt wird in einem Einklang der Unmittelbarkeit empfunden. Die Eigenschaft, kreatives Fortschreiten mit der Beibehaltung wechselseitiger Unmittelbarkeit zu verbinden, wurde im vorigen Abschnitt durch den Terminus "immerwährend" angesprochen.

Die Weisheit des subjektiven Ziels erfasst jede Wirklichkeit als das, was sie in einem so vollkommenen System sein kann - ihre Leiden, ihre Sorgen, ihre Niederlagen, ihre Triumphe, ihre Unmittelbarkeiten der Freude -, wo sie durch die Richtigkeit des Empfindens in die Harmonie universellen Empfindens verwoben ist, das immer unmittelbar, immer vieles, immer eins ist, immer aufs Neue fortschreitet, sich fortbewegt und niemals vergeht.

Quelle: Alfred North Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. u. m. e. Nachwort vers. v. Hans-Günter Holl, Frankfurt/Main 1979, 615 ff.

Wolfgang Pannenberg: *Die unendliche Offenheit menschlichen Daseins*

Für dieses Gegenüber, auf das der Mensch in seinem unendlichen Sterben angewiesen ist, hat die Sprache den Ausdruck Gott. Das Wort Gott kann nur sinnvoll verwendet werden, wenn es das Gegenüber der grenzenlosen Angewiesenheit des Menschen meint. Sonst wird es zu einer leeren Vokabel.

Die unendliche Angewiesenheit des Menschen auf ein unbekanntes Gegenüber hat sich nun als der Kern des etwas vagen Ausdrucks Weltoffenheit herausgestellt. Damit ist freilich kein theoretischer Beweis für die Existenz Gottes geführt. Es hat sich aber gezeigt, dass der Mensch rein durch den Vollzug seines Lebens ein Gegenüber voraussetzt, auf das er unendlich angewiesen ist, ob er es weiß oder nicht. Es hat sich ferner gezeigt, dass diese Voraussetzung für ein Verständnis der grundlegenden biologischen Struktur des Menschseins unumgänglich ist, sobald man sich nicht mit der vagen Bezeichnung Weltoffenheit zufrieden gibt, sondern wissen will, was damit gemeint sein kann. Aber, wie gesagt, jenes Gegenüber ist unbekannt. Es ist noch nichts darüber ausgemacht, wer oder was das Gegenüber, auf das der Mensch unendlich angewiesen ist, eigentlich ist. Die Angewiesenheit auf Gott ist gerade darin unendlich, dass die Menschen diese ihre Bestimmung nicht immer schon haben, sondern nach ihr suchen müssen. Und sie bleiben im Suchen selbst auf das Gegenüber Gottes angewiesen, wenn es sich überhaupt finden lässt. Die Religionsgeschichte zeigt, wie die Menschen das Gegenüber Gottes jeweils erfahren haben, wie es sich ihnen gezeigt hat. Ob sie es angemessen erfahren haben, das ist eine ganz andere Frage. jedenfalls wären die Botschaften der Religionen darauf zu prüfen, ob sie die unendliche Offenheit menschlichen Daseins verdecken oder hervortreten lassen,

Quelle: Wolfgang Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 3. erg. Aufl., Göttingen 1968, 11f.

Literaturverzeichnis

- Döring, Heinrich. *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1977.
- Fellermeier, Jakob. *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*. München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1975.
- Hoerster, Norbert. *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.
- Küng, Hans. *Existiert Gott? Antwort auf die Gottfrage der Neuzeit*. München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1978.
- Lochman, Jan Milic. *Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.
- Machovec, Milan. *Marxisten und Christen - Brüder oder Gegner? Mit einem Geleitwort von Horst Georg Pöhlmann*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1978.
- Moser, Simon. Pilick, Eckhart, Hg. *Gottesbilder heute. Zur Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart*. Königstein/Ts.: Hanstein, 1979.
- Pesch, Otto Hermann. *Heute Gott erkennen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980.
- Rohmann, Klaus. *Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen "Gott-ist-tot-Theologie"*. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag, 1977. Seiler, Julius. *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise*. Luzern/Stuttgart: Räder Verlag, 1965.
- Splett, Jörg. *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1973.
- Thielicke, Helmut. *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. Bd. I: Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.