

# VORLESUNG: DER ATHEISMUS ALS INTELLEKTUELLES UND PASTORALES PROBLEM

## TEIL II

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

*Gehalten im WS 2006 / 2007*

### Kapitel I: Allgemeine Vorbemerkungen

#### 1. Die Situation des gegenwärtigen Atheismus.

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

#### 2. Begriff des Atheismus.

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

#### 3. Atheismus und Metaphysik-Verlust.

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

#### 4. Formen des Atheismus

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

## Kapitel II: Der intellektuelle Atheismus

### 1. Darstellung.

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

die Existenz Gottes.

### 2. Auseinandersetzung.

- a) Positive Stellungnahme zur Gottesfrage bei einigen neueren Naturwissenschaftlern.
- b) Gott nicht eine Frage der Naturwissenschaft.
- c) Gottes Transzendenz (nicht eine Ursache neben anderen Ursachen!).
- d) Verabsolutierung der Naturwissenschaften.
- e) Gottes Allwirksamkeit, nicht Alleinwirksamkeit.
- f) Die Voraussetzungen der Wissenschaften.
- g) Der Zweifel in den Wissenschaften und in der Theologie.
- h) Rationalität des Gottesgedankens und der Religion (Analogie, apprehensive Erkenntnis).
- i) Die Unendlichkeit des Kosmos.
- j) Materialistischer Evolutionismus.
- k) Das Verfügensein der Welt.
- l) Kosmische Ausmaße und Teleologie als Weg zu Gott.

### 3. Der intellektuelle Atheismus in der Gestalt des Agnostizismus.

- a) Absolute Interesselosigkeit und Skepsis.
- b) Tendenz zum Atheismus.
- c) Zwei Formen des Agnostizismus.
- d) Religiöse Fragen als Scheinfragen.
- e) Die Vielfalt der Überzeugungen und das agnostizistische Denken.
- f) Tolerante Indifferenz.
- g) Auseinandersetzung.
  - aa) Inkonsequenz.
  - bb) Die ungelöste Sinnfrage.
  - cc) Pastorale Behandlung der Frage.
  - dd) Gott als Endpunkt des Fragens nicht ein willkürlicher Endpunkt.
  - ee) Die ontische Tragfähigkeit der menschlichen Vernunft (die Fähigkeit des Menschen, über metaempirische Sachverhalte Aussagen zu machen) und die letzten Erkenntnisprinzipien als Seinsprinzipien).
- f) Kirchliche Stellungnahme.

### Kapitel III: Der emotionale (affektive) Atheismus

1. Das Problem (Theodizee).
2. Einige Vertreter des emotionalen Atheismus.
  - a) Arthur Schopenhauer.
  - b) Eduard von Hartmann.
  - c) Friedrich Nietzsche.
  - d) Albert Camus.
  - e) Einige Nachkriegsliteraten.
3. Das Leid als Weg zu Gott (Testfall des Grundvertrauens).
4. Seine Relativierung durch das Festhalten am Theismus.
5. Die legitimen Aspekte der Vertreter des emotionalen Atheismus.
6. Die literarische Gestalt der positiven Deutung des Übels bei Dostojewski.
7. Philosophische Lösungsversuche.
  - a) Antworten in der Geschichte.
  - b) Die Antwort der philosophie perennis.
    - aa) Das Übel als Mangel am Sein

bb) Gott lässt das Böse zu um höherer Güter willen, stellt es aber in den Dienst des Guten, und beabsichtigt das physische Übel als Mittel zur Erreichung höherer Zwecke.

cc) Autonomie der physischen Welt.

dd) Die relativ beste Welt, nicht die absolut beste.

ee) Vermeidung einer einseitigen Fixierung auf das Negative.

ff) Anerkennung der Souveränität Gottes.

gg) Ganzheitsbetrachtung.

hh) Das Problem des Schmerzes bei Tier und Mensch.

gg) Das Ärgernis der Ungerechtigkeit.

hh) Das physische Übel als Folge des moralischen Übels.

ii) Die Bürde der Freiheit.

jj) Eine Welt ohne Freiheit oder ohne Missbrauch der Freiheit.

#### 8. Die Antwort der Offenbarung.

a) Eine Katastrophe der Menschheit am Anfang ihrer Geschichte.

b) Leid und Tod als Folge der Sünde.

c) Stellvertretende Sühne und Jenseitshoffnung als entscheidende Motive zum Durchhalten.

d) Verschiedene Akzente im Alten und im Neuen Testament.

e) Motive im Einzelnen.

f) Erlösung als Kerngedanke der Offenbarung.

g) Der Widersacher Gottes.

h) Der mitleidende Gott.

#### 9. Die positive Form des emotionalen Atheismus.

### Kapitel IV: Der volitive (voluntative) Atheismus

#### 1. Darstellung.

2. Namhafte Vertreter (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Nicolai Hartmann).

#### 3. Ein problematisches Gottesbild.

#### 4. Der Atheismus Nietzsches.

a) Protest.

b) Übermensch.

c) Nihilismus.

- d) Gottesqual.
  - e) Fragwürdige Behauptungen.
5. Sartre - eine Philosophie des Nichts.
- a) Existentialistischer Atheismus.
  - b) Gott und die Freiheit.
  - c) Freiheit zum Nichts.
  - d) Auseinandersetzung.
6. Hartmann - ein ethisch motivierter Atheismus.
- a) Freiheit und Determination.
  - b) Autonomie und Heteronomie.
  - c) Religion und Sittlichkeit.
  - d) Klärungen.
7. Marx - atheistische Religionskritik im Dienst der Befreiung des Menschen.
- a) Wurzeln.
  - b) Selbstentfremdung.
  - c) Humanistisch und wissenschaftlich.
  - d) Ungereimtheiten.
  - e) Attraktivität.
  - f) Theistischer Marxismus?
  - g) Die Möglichkeit des Dialogs.

#### Kapitel V: Der praktische Atheismus

#### Kapitel VI: Folgen des Atheismus

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

#### Kapitel VII: Versuch einer Beurteilung des Atheismus / Zusammenfassung

## **Kapitel I: Allgemeine Vorbemerkungen**

Die Gottessfrage hat in der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte der Philosophie stets eine beherrschende Stellung eingenommen, ganz gleich, wie man sich Gott dabei konkret vorgestellt hat. Das ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass die Philosophie nicht nach dem Grund der Einzeldinge fragt, wie das die Einzelwissenschaften tun, sondern nach dem Grund des Ganzen. Die Philosophie stellt nicht die partielle Warum-Frage, sondern die radikale und universale. Daher ist der Weg von der Philosophie zur Theologie eigentlich nur kurz. Deshalb findet die philosophische Reflexion ihren krönenden Abschluss in der Metaphysik. Als Krönung der Philosophie führt die Metaphysik aber nicht nur zur Theologie und zur Religion, sondern auch zur Ethik, denn die Verbindung mit dem Ursprung aller Wahrheit verpflichtet zum Leben nach der Wahrheit. Die Wahrheit ist das Gute, und das Gute ist die Wahrheit. Demnach lautet die überkommene Grundmaxime der Ethik „agere sequitur esse“. Die Metaphysik wie auch die Ethik haben aber eine objektivistische Erkenntnislehre zur Voraussetzung, die ihrerseits wiederum nicht denkbar ist ohne eine personalistische Anthropologie.

Ich hatte, ausgehend von der Feststellung, dass der Atheismus recht vielfältig ist und sich in mannigfachen Formen und Spielarten präsentiert, die sich im konkreten Fall überschneiden können, drei Grundformen des Atheismus unterschieden. Diese Unterscheidung liegt auch der Weiterführung der Atheismus-Vorlesung des vergangenen Wintersemesters zugrunde, wie sie in diesem Semester erfolgt.

Mit Berufung auf die Grundkräfte des Geistes, Verstand, Wille und Affekt, hatte ich den intellektuellen, den affektiven oder auch emotionalen und den voluntativen oder auch volitiven Atheismus unterschieden. Dabei muss allerdings gesehen werden, dass es schon hier mannigfache Überschneidungen gibt, besonders darf man nicht verkennen, dass bei aller Dominanz eines der drei Momente im Atheismus immer wieder eine rationale Begründung erfolgt, dass also der konkrete Atheist sich explizit stets für einen intellektuellen Atheisten hält.

Wenn wir drei Grundformen des Atheismus unterscheiden in dieser Vorlesung, so bezeichnen wir als intellektuellen Atheismus jene Formen des Atheismus, in denen man von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ausgeht, in denen man behauptet, die Religion werde durch die Evolution des menschlichen Geistes überwunden

und sie sei ein vorwissenschaftlicher Erklärungsversuch der Welt, was seit dem 18. und 19. Jahrhundert weithin die Position der Naturwissenschaftler ist, wobei zu beachten ist, dass die Naturwissenschaftler in der Gegenwart noch eher, zumindest verbaliter, den Agnostizismus vertreten, womit sich jedoch faktisch im allgemeinen eine Bevorzugung der Nichtexistenz Gottes verbindet. Über die Leugnung Gottes in den Naturwissenschaften darf uns nicht die Tatsache hinwegtäuschen, dass es heute einzelne prominente Naturwissenschaftler gibt, die sich für den Theismus oder gar für den Gott der christlichen Offenbarung aussprechen.

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

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

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

Man kann die drei genannten Grundformen des Atheismus auch auf die drei Grundstrebungen des Menschen bzw. ihre jeweiligen Entartungen beziehen. Dann korrespondiert der intellektuelle Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Besitzstreben, sofern ihm die Fixierung des Menschen auf das Diesseits vorausgeht und nachfolgt, dann korrespondiert der emotionale Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Genussstreben, sofern die mit ihm verbundene hedonistische Weltsicht das Problem des Übels in der subjektiven Erfahrung zur Eskalation führt, dann korrespondiert endlich der voluntative Atheismus dem pervertierten oder maßlosen Machtstreben, sofern hier das Streben nach Freiheit und Souveränität exzessive Formen annimmt, schon vorausgehend, aber dann auch nachfolgend.

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

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

Also: Zwar beruft sich der Atheismus stets auf die Vernunft, letztlich ist er jedoch immer im Willen begründet. Das gilt ungeachtet der Einteilung der Formen des Atheismus, wie wir sie hier zugrunde legen, relativiert diese Einteilung allerdings in gewisser Weise. Der Mensch neigt dazu, sich selbst zu überheben, sich selbst zum höchsten Wert zu erklären. Damit richtet er aber sich selber und seine Welt, seine Daseinsbedingungen, zugrunde. Darin liegt eine große Tragik. Mit seiner Selbstüberhebung, mit seinem Stolz richtet sich der Mensch zugrunde, sich uns seine Welt, und zwar von der Wurzel her. Das lehrt uns die Erfahrung, obwohl der Mensch gern die Augen verschließt vor dieser Wirklichkeit. Das exzessive Streben nach Freiheit und Autonomie führt den Menschen in eine tiefere Versklavung hinein als jene, aus der er sich befreien wollte.

Offenheit für die Erkenntnis Gottes meint daher Überwindung der Selbstherrlichkeit. An ihre Stelle muss die Hingabe treten. Der Philosoph Johann Gottlieb Fichte (+ 1814), ein bedeutender Vertreter des Deutschen Idealismus, stellt in diesem Zusammenhang dem Symbol des Prometheus das christliche Symbol der Mariengestalt gegenüber, und er erkennt in der Hingabe an Gott und seine Ordnung die Quelle der Heilung des Menschen, die Quelle seines wahren Glücks. Fichte stellt dabei mit Nachdruck - unseren Gedanken radikaler formulierend - fest, die Empörung des Menschen gegen Gott und die Auflehnung gegen ihn ende immer mit der Selbstvernichtung des Menschen. Folgt man diesen Überlegungen, kann man den Atheismus als Selbstmord im weiteren Sinne bezeichnen, als geistigen Selbstmord.

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



Mithin kann man sagen: Stets ist der Atheismus eine Rebellion, entweder ist er eine Rebellion des Verstandes oder eine Rebellion des Affektes bzw. des Gemütes oder eine Rebellion des Willens. Als Rebellion des Verstandes ist er vornehmlich gegen den Glauben, gegen die Tugend des Glaubens (!), gerichtet, als Rebellion des Affektes oder des Gemütes ist er vornehmlich gegen die Hoffnung, gegen die Tugend der Hoffnung (!), gerichtet und als Rebellion des Willens ist er vornehmlich gegen die Liebe, gegen die göttliche Tugend der Liebe (!), gerichtet.

Neben den drei Formen des theoretischen Atheismus stellt sich der praktische Atheismus als eine vierte Form des Atheismus dar. Er leugnet das Dasein Gottes nicht theoretisch, sondern praktisch. Oft geht er mit einem mehr oder weniger bewussten theoretischen Theismus einher, aber nicht unbedingt. Er lehnt die Tugend der Gottesverehrung ab, deren Wurzel die Geschöpflichkeit des Menschen ist. In den Augen Gottes ist er - nach Auskunft des Neuen Testaments - schwerwiegender als der theoretische Atheismus, dieser Atheismus der Indifferenz oder der Lauheit, weil die Tugend der Gottesverehrung an der Spitze aller Tugenden steht und weil sie dem Menschen gewissermaßen ins Herz geschrieben ist. Die erste Tafel des Dekalogs beschäftigt sich mit den Pflichten des Menschen gegenüber Gott. Ihnen kommt die Priorität im Leben des Menschen zu. Das sagt uns die Offenbarung, das sagt uns aber auch die Vernunft, wenn sie tiefer über das Gottesphänomen nachdenkt.

Neben einem mehr oder weniger dezidierten theoretischen Atheismus und einem praktischen Atheismus begegnet uns heute vielfach das Bekenntnis zu einem völlig undefinierbaren Gott, der so nebelhaft ist, dass er im Grunde nichts anderes ist als eine Apotheose der Fragwürdigkeit des Menschen und der Welt. Diese häufiger anzutreffende Gottesvorstellung rechtfertigt man mit dem Hinweis darauf, dass das Gottesbild der kirchlichen Verkündigung und überhaupt jedes begrifflich klar umschriebene Gottesbild naiv sei. Psychologisch gesehen erklärt sich die Bevorzugung eines solchen Gottesbildes vor allem aus dem Bestreben, einen unverbindlichen Gott zu haben.

Ich stellte dann im ersten Teil dieser Atheismus-Vorlesung noch fest, dass die Position des Theologen Walter Kasper, wie er sie in seinem Buch „Der Gott Jesu Christi“<sup>1</sup> vertritt, in gewisser Weise typisch ist, sofern sie ein verbreitetes Misstrauen gegen die Philosophie, näherhin gegen die Metaphysik, widerspiegelt. Vielleicht ist das eine der negativen Früch-

---

<sup>1</sup> Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz <sup>2</sup>1983 (406 S. ).

te der Ökumene, denn das Misstrauen gegenüber der Philosophie hat im Protestantismus eine lange Geschichte.

Zwei problematische Positionen sind es nämlich, die Kasper in dem genannten Buch vertritt, zum einen die Position, dass nicht der Theismus, sondern die Trinitätslehre die einzig haltbare Antwort auf den modernen Atheismus sei, zum anderen, die Position, dass es für Gott auch Werden, Bewegung und Leiden gibt. Mit der letzteren Position will er die Frage der Theodizee lösen.

Die uns hier vor allem interessierende These ist die, dass der philosophische Theismus nach Kasper nicht als eine überzeugende Antwort auf den modernen Atheismus gelten kann. Demgemäß spricht Kasper von der „Häresie des Theismus“. Er bringt damit seine Antipathie gegenüber der Metaphysik oder auch gegenüber der Philosophie überhaupt zum Ausdruck, seine Antipathie oder auch sein Misstrauen. Kasper meint, man könne dem modernen Atheismus lediglich mit der christlichen Trinitätslehre entgegentreten. Für ihn ist die einzig haltbare Antwort auf den modernen Atheismus die christliche Trinitätslehre. Dem korrespondiert jenes Faktum, dass er Gott Werden, Bewegung und Leiden zuspricht, auch das ist nur verständlich von seinem Verzicht auf die Philosophie her.

Kasper meint also, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus. Der Theismus führe, nicht anders als der Atheismus, zu nihilistischen Konsequenzen. Und man könne den Atheismus von daher lediglich mit der christlichen Trinitätslehre widerlegen.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass der dreifaltige Gott nur geglaubt werden kann, dass dieser Glaube jedoch allein auf dem Weg über den philosophischen Theismus rational gerechtfertigt werden kann. Ohne den philosophischen Theismus, ohne die natürliche Theologie, hängt der trinitarische Glaube in der Luft. Der Weg zum Gott der Offenbarung führt prinzipiell - nicht unbedingt im konkreten Leben - über den Gott der Philosophen. Den Gott der Philosophen erreichen wir indessen nicht als einpersönlichen Gott, wie Kasper meint, sondern lediglich irgendwie personal. Bei den philosophischen Erwägungen der Gottesfrage taucht die Frage nach der Einpersönlichkeit oder Mehrpersönlichkeit Gottes gar nicht auf. Diese Frage stellt sich erst von der Offenbarung her. Die Metaphysik behauptet lediglich die Existenz Gottes, einige grundlegende Eigenschaften dieses Gottes und endlich das Personsein Gottes, nicht mehr und nicht weniger. Die Philosophie erreicht Gott nur als den Endpunkt rationaler Schlussfolgerung. Damit kann sie nur der äußeren Seite

Gottes ansichtig werden. Das innere Wesen dieses Gottes bleibt ihr notwendigerweise verhüllt. Dieses aber beschreibt das Zentraldogma des Christentums, die Lehre von der Trinität. Der philosophische Theismus behauptet nicht die Einpersönlichkeit Gottes, wohl aber das Personsein Gottes. Damit aber lässt er selbstverständlich viele Fragen offen.

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

Der Gott der Philosophen wird zudem nicht als endliche Größe gedacht, wie Kasper meint - das ist absurd -, sondern als die Bedingung der Endlichkeit in ihrer Gesamtheit, als die Antwort auf das "totum" des geschaffenen Seins. Dabei ist er "per definitionem" das ungechaffene Sein.

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

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

Die Position Kaspers verdächtigt die natürliche Theologie und ist misstrauisch ihr gegenüber, derweil deren Rehabilitierung gerade heute von unumgänglicher Notwendigkeit ist. Die Theologie muss die „praeambula fidei“ sicherstellen, andernfalls kommt man zu einem offenen oder latenten Fideismus, den das I. Vatikanische Konzil ausdrücklich zurückgewiesen hat.

Fideistisch ist es auch, wenn Kasper feststellt, der Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens setze den Glauben und seinen Verstehenshorizont voraus, die natürliche Theologie

habe Überzeugungskraft nur auf dem Fundament der erfolgten Offenbarung. Das verkennt die biblische Lehre und die diesbezüglichen Aussagen des Lehramtes der Kirche.

Unhaltbar ist die Meinung, der rationale Weg zu Gott könne nur dann gelingen, wenn man bereits zum Glauben an den Gott der Offenbarung gekommen sei, oder alle rationale Glaubensbegründung habe nur den einen Sinn, den schon Gläubigen zu bestärken und sie könne nur von ihm nachvollzogen werden. Das ist im Grunde ein Verzicht auf die rationale Glaubensbegründung.

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

Die andere fragwürdige These Kaspers ist die vom werdenden Gott und von einem Gott, der leidet und leiden kann. Mit einer solchen Gotteslehre trägt man Widersprüche in das Gottesbild hinein und gräbt man schließlich jeder Verifizierbarkeit der theologischen Aussagen das Grab gräbt. Stellt man die philosophische Gotteserkenntnis in Frage, die natürliche Theologie, wie wir sagen, so kommt man zu einem Gott der Beliebigkeit und wird das Gottesbild willkürlich. Aber nicht nur das Gottesbild wird dann willkürlich, sondern auch die Theologie, die auf der jüdisch-christlichen Offenbarung aufbaut. Das führt dann zu einem Subjektivismus, der immer neue Konfessionen hervorbringt oder sich resignierend einem praktischen Christentum zuwendet, wie immer man das dann im Einzelnen versteht. Wir kommen dann zu einem Offenbarungspositivismus oder Fideismus, der nicht nur jede vernünftige Glaubensbegründung unnötig und unmöglich macht, sondern auch jede feste und klare Aussage im Rahmen der Theologie. Der Fideismus sagt: „Credo quia creditur“ - „ich glaube, weil der Glaube Glauben findet“. Die katholische katholische Theologie hat demgegenüber stets erklärt, explizit oder implizit: „Credo quia credibile, sc. Rationaliter“ - „ich glaube, weil der Glaube glaubwürdig ist, weil er vernünftiger Weise glaubwürdig ist“.

## **Kapitel II: Der intellektuelle Atheismus**

Von dem intellektuellen Atheismus sagte ich, dass er in der Religion oder in den Religionen eine naive und reaktionäre Deutung von Welt und Mensch sieht und dass er sich demgegenüber selbst als die einzig realistische und zukunftssträchtige Weltsicht betrachtet. Für den intellektuellen Atheismus ist der moderne und fortschrittliche Mensch areligiös oder atheistisch, oder er ist nicht modern. In der Religion sieht er daher den Widerpart von Fortschritt und Hoffnung, den absoluten Gegensatz zur Wissenschaft. Mit einer solchen Charakterisierung der Religion empfiehlt er sich in jeden Fall einer undifferenziert fortschrittsgläubigen Gesellschaft.

Gegen den intellektuellen Atheismus steht die natürliche Gotteserkenntnis. Sie weist auf verschiedenen Wegen die Existenz Gottes auf. Dagegen wendet man ein, dass unser Denken die Transzendenz nicht erreichen kann, weil das Kausalprinzip nur eine subjektive Denkform ist, mit der wir die Welt der Erscheinungen ordnen, so sagen es die einen, und die anderen, die intellektuelle Beschäftigung mit der Gottesfrage führe zu der Erkenntnis, dass genau so viele Gründe gegen die Existenz Gottes sprächen wie für die Existenz Gottes, dass hier also gewissermaßen eine Pattsituation vorliege. Die einen wie die anderen leugnen einen rationalen Zugang zur Gotteswirklichkeit, der nach katholischer Auffassung allerdings nicht nur philosophisch, sondern auch vom Glauben her gesichert ist. Das I. Vatikanische Konzil hat die rationale Gotteserkenntnis zu einem Glaubenssatz erhoben.

Hält man nicht an einer objektiven Begründung des Glaubens fest, wie das im Protestantismus der Fall ist - heute freilich faktisch auch im katholischen Raum, weitgehend -, hält man den Atheisten gern entgegen, wenn sie sich gegen den Glauben stellten, stünde Dogmatik gegen Dogmatik, weil der Atheismus genau so wenig beweisbar sei wie der christliche Glaube. Dazu ist zu sagen, dass der christliche Glaube zwar nicht beweisbar ist, dass es jedoch die Existenz Gottes ist, und dass nicht wenige gute rationale Gründe für die Wahrheit des Christentums gibt, was man freilich vom Atheismus wohl kaum - oder einfach nicht - sagen kann.

Das I. Vatikanische Konzil konstatiert, dass „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“. Das Konzil fährt fort: „... das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut“ (Röm 1, 20)“.

Im intellektuellen Atheismus rücken die Naturwissenschaften in den Mittelpunkt, werden sie das Ideal der Wissenschaft, werden sie gleichsam verabsolutiert. Zur Rechtfertigung dessen erklärt man dann, die Wissenschaft müsse voraussetzungslos sein, das aber sei lediglich in den Naturwissenschaften gewährleistet. Die Gottesvorstellung und die Religion, die hier keinen Ort hätten, seien nichts anderes als Vorurteile und sie behinderten die freie Forschung. Dass sie Vorurteile seien, gehe schon aus der Tatsache hervor, dass hier jeder Zweifel und jedes Fragen, jedes Nachprüfen und jedes Suchen verpönt sei, was natürlich so nicht stimmt. Organisatorisch hat der intellektuelle Atheismus seinen Niederschlag gefunden vor allem in der Humanistischen Union<sup>2</sup> und im Humanistischen Verband Deutschlands, abgekürzt HVD. Der Letztere ist neuerdings Träger eines sogenannten Humanistischen Lebenskundeunterrichtes an den Berliner Schulen. Der Humanistische Verband Deutschlands, der kämpferisch ist, zählt heute faktisch zu den führenden deutschen Organisationen, die ein Deutschland ohne Gott anstreben. In ihm geht man davon aus, dass jede Form von Glauben irrational und damit als Aberglaube zu qualifizieren ist. An die Stelle der Religion, in welcher Form auch immer sie sich darstellt, setzt man hier, wie man sagt, ein „selbstbestimmtes Leben“ oder die Autonomie. Vordringliches Ziel der Organisation ist, wie es heißt „die Überwindung der Dominanz der christlichen Kirchen“. Der Humanistische Verband Deutschlands geht zurück auf das Jahr 1905. Damals konstituierte er sich als „Verein der Freidenker für Feuerbestattung“, später nannte er sich auch „Deutscher Freidenker-Verband“. Seit 1993 ist daraus der Humanistische Verband Deutschlands geworden. Wie man kürzlich in der Zeitung lesen konnte, unterstützt der Berliner Senat des HVD jährlich mit 194 Euro pro Mitglied. Im Vergleich dazu unterstützt er die „christlichen Kirchen“ jährlich mit 10 Euro pro Mitglied<sup>3</sup>.

Der intellektuelle Atheismus beruft sich in erster Linie auf die Naturwissenschaften. Tatsächlich findet man Gott nicht in den Naturwissenschaften und in ihrer Manifestation in der Technik. Stützt man sich lediglich auf diese Bereiche der Wirklichkeit, so kann es Gott in der Tat nicht geben. Die modernen Naturwissenschaften und ihre vorherrschende Stellung haben unsere Welt säkularisiert und tiefgreifend gewandelt. Sie haben uns klar gemacht, dass die Welt durch eigene Gesetze und Kräfte bestimmt wird, die der Mensch immer mehr rational durchschaut und technisch in seine Gewalt bekommt, dass sie eine Welt ist, die er beherrschen und manipulieren kann, die immer mehr aus natürlichen Ur-

---

<sup>2</sup> Gerhard Szczyzny, Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen München 1959 (219 S.), passim.

<sup>3</sup> Vgl. Kurier der christlichen Mitte 10 (Oktober) 2005.

sachen erklärbar wird. Diese Erkenntnis führt dann - konsequenter Weise - immer wieder zu der Meinung, man brauche Gott nicht mehr, der Gottesgedanke sei überholt.

Sofern sich der intellektuelle Atheismus auf die Naturwissenschaften beruft und nur sie als Wissenschaften gelten lässt, ist ihm entgegenzuhalten, dass Gott nicht ein Gegenstand der Natur- oder der Geisteswissenschaften ist, sondern der Philosophie, speziell der Metaphysik, in der nach dem Sein des Seienden gefragt wird, dass deshalb weder in den Naturwissenschaften noch in den Geisteswissenschaften Aussagen über Gott gemacht werden können, weil diese Wissenschaften nicht die Transzendenz erreichen können und weil die Transzendenz auch gar nicht ihr Thema ist. Hier fehlt es oft an der begrifflichen Klarheit: In den Naturwissenschaften und in den Geisteswissenschaften kann man in jedem Fall keine Aussagen über Gott machen, keine positiven, aber auch keine negativen. Man kann hier weder sagen, dass Gott existiert, noch kann man hier sagen, dass er nicht existiert. Der Rationalismus oder der Naturalismus - der Rationalismus ist die erkenntnistheoretische Gestalt des Naturalismus, für den es nur eine Wirklichkeit gibt, die immanente Wirklichkeit -, der Rationalismus oder der Naturalismus, der definitiv die Existenz Gottes leugnet, verfehlt sich gegen die Vernunft, wenn er diese, die „ratio“, auf die Objekte der positiven Wissenschaften beschränkt. Das ist letztlich nicht eine Erkenntnis der Vernunft, sondern eine Entscheidung des Willens.

Der intellektuelle Atheismus ist die gängige Auffassung einer großen Zahl von Naturwissenschaftlern. Etwa die Hälfte von ihnen denkt so, also 50 %. Ungefähr 40 % von ihnen denkt agnostizistisch oder positivistisch, lassen also die Gottesfrage offen, und nur 10 % denken theistisch. So scheint es jedenfalls.

Ist auch der intellektuelle Atheismus bei den Naturwissenschaftlern sehr verbreitet in neuerer Zeit, so gibt es doch in der Gegenwart einige namhafte Vertreter der Naturwissenschaften, die davon abgerückt sind. Hier ist auf das Buch des US-amerikanischen Philosophen Alfred North Whitehead „Wie entsteht Religion“ zu verweisen, das 1985 in deutscher Sprache erschienen ist<sup>4</sup>.

Der intellektuelle Atheismus versteht den Menschen rein biologisch, er bezeichnet ihn als ein hoch entwickeltes Tier. Sofern er Geistiges im Menschen anerkennt, behauptet er, die-

---

<sup>4</sup> Alfred North Whitehead, Wie entsteht Religion? Vier Vorlesungen über Religion, Frankfurt/M. 1985 (127 S.).

ses sei so sehr an das stoffliche Substrat, näherhin an das Gehirn des Menschen, gebunden, dass es den Zerfall der körperlichen Struktur nicht überdauern könne. Auch hinsichtlich seiner Entstehung wird das Geistige in diesem Denken an die biologische Genese des Menschen gebunden.

Ein bedeutendes Argument für seine Position sieht der intellektuelle Atheismus in der von ihm behaupteten Unendlichkeit des Universums, die er an dessen unvorstellbaren zeitlichen und räumlichen Ausdehnung ablesen zu können vermeint. Die Entstehung des Universums erklärt er dann durch die materialistischen Theorien von dem Urknall, von der Evolution und von der Selbstorganisation der Materie. In seinem Dasein verdanke das Universum sich dem Zufall und in seinem Sosein sei es das Ergebnis der Evolution. Das ist eine Theorie, die man für gewöhnlich als Darwinismus oder als Neodarwinismus bezeichnet, obwohl sie sich in dieser Form wohl nicht auf Charles Darwin berufen kann. Charles Darwin starb im Jahre 1882.

Dass die Naturwissenschaften Gott nicht entdecken, das ist nicht verwunderlich, wenn man sich klar macht, dass diese es geradezu „per definitionem“ mit der Welt zu tun haben, mit der Immanenz, Gott aber nicht ein Teil dieser Welt ist, und das wiederum „per definitionem“, dass Gott vielmehr die transzendente Bedingung ist für die Gesamtheit dessen, mit dem sich die Naturwissenschaften beschäftigen. Die Naturwissenschaften dürfen sich nicht verabsolutieren. Das ist nicht berechtigt, genau das ist im Grunde naiv. Gott ist nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, er ist nicht eine „causa“ unter den vielen innerweltlichen „causae“, etwa die erste, die „causa prima“, Gott ist vielmehr die transzendente „causa prima“. Diese aber erreicht man nicht durch naturwissenschaftliches Forschen, zu ihr gelangt man erst durch philosophisches Fragen und durch schlussfolgerndes Denken.

Der intellektuelle Atheismus wirft darüber hinaus dem Theismus, speziell wie er sich kirchlich darstellt, Aationalität vor. So sagt man, auf der einen Seite mache man Aussagen über Gott, auf der anderen Seite sage man, Gott sei unbegreiflich. Dieser Vorwurf berücksichtigt nicht den Unterschied zwischen unvollkommener und vollkommener Erkenntnis.

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



Hier wird nicht der analoge Charakter der Aussagen über Gott gesehen, das heißt: Hier wird nicht gesehen, dass alle Begriffe über Gott nicht Gott fassen, wie er in sich ist, sondern in seiner Beziehung zur Welt bzw. in der Beziehung der Welt zu ihm.

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

In der Auseinandersetzung mit dem intellektuellen Atheismus ist es notwendig, dass man auch positiv das Problem der Gotteserkenntnis oder des Gottesglaubens behandelt. Hier ist vor allem auf begriffliche Klarheit zu achten, in welchem Sinne wir von Gottesglauben oder von Gotteserkenntnis zu sprechen haben. Streng genommen glaube ich an den Gott der Offenbarung, erkenne ich jedoch den Gott der Philosophen. Diese Erkenntnis erstreckt sich auf die Existenz Gottes und einige grundlegende Eigenschaften. Freilich handelt es sich bei dieser Erkenntnis um eine Erkenntnis, die sich als eine freie Gewissheit darstellt, wie sie für die philosophischen Erkenntnisse, aber auch für geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse allgemein, charakteristisch sind. Die freie Gewissheit ist den Geisteswissenschaften und der Philosophie und somit auch der Theologie zugeordnet, mehr oder weniger, wie den Naturwissenschaften die notwendige Gewissheit zugeordnet ist.

Von einer freien Gewissheit sprechen wir, wenn die Zustimmung zu dem Erkenntnisgegenstand nicht von diesem erzwungen wird. Der Grund dafür liegt in der besonderen Eigenart dieses Gegenstandes und in seiner Differenziertheit.

Ich stellte dann auch bereits im 1. Teil dieser Vorlesung fest, dass die Naturwissenschaften einerseits deshalb leicht zum Atheismus führen, weil Gott für sie (für die Naturwissenschaften) nicht fassbar ist, weil er welttranszendent ist, und andererseits deshalb, weil unsere Erkenntniskraft durch die Ursünde geschwächt ist bzw. durch die persönlichen Sünden weiterhin geschwächt wird, vor allem im Hinblick auf existentielle oder

philosophische Fragestellungen. Letzteres ist natürlich eine Auskunft, die der Glaube gibt, die aber immer wieder durch die alltägliche Beobachtung bestätigt wird.

Der intellektuelle Atheismus und der Atheismus überhaupt ist deshalb möglich, weil sich die Wirklichkeit Gottes dem geistigen Auge des Menschen nicht aufdrängt, und, mehr noch, weil Gott sich in der Welt prinzipiell nicht zeigt, in ihr aber auch faktisch oft abwesend zu sein scheint, je nachdem, aus welchem Blickwinkel man die Welt betrachtet, individuell oder epochal.

Wenn wir sagen: Gott ist der Welt transzendent, so bedeutet das, dass er die Welt nicht im räumlichen Sinne transzendiert, sondern im qualitativen Sinne, was oft nicht bedacht wird. Das Endliche ist vom Unendlichen wesenhaft unterschieden. Das Unendliche entzieht sich dem Experiment. Im Labor kann man Gott nicht finden. Das veranlasst den Naturwissenschaftler, die Existenz Gottes zu leugnen, wenn er seine Wissenschaft oder seine Weise der Wirklichkeitserkenntnis verabsolutiert, wie es faktisch oft geschieht, entweder im Sinne des Rationalismus oder - ein wenig bescheidener - im Sinne des Positivismus bzw. des Agnostizismus.

Hinzukommt, dass die Unvollkommenheiten der Welt manchmal ein zusätzliches Hindernis für die Gotteserkenntnis sind, dass Gott durch die Unvollkommenheiten der Welt zuweilen stark verhüllt wird. Die Welt ist zwar ein Spiegel Gottes, aber sie zeigt sich nicht selten als ein zerbrochener Spiegel. Daher bedarf es noch einmal einer gewissen Anstrengung, wenn man Gott entdecken will, besonders in Zeiten, die metaphysisch unbedarft sind und bei Personen, die areligiös oder antireligiös aufgewachsen sind.

Das heißt: Die Existenz Gottes liegt nicht offen zutage, und zum Teil wird sie in spezifischer Weise verdunkelt. Daher bedarf es immer noch einmal einer gewissen Anstrengung, wenn man Gott entdecken will. Diese aber wird man dort nicht aufbringen, wo man bereits eine materialistische Vorentscheidung, praktisch oder theoretisch, gefällt hat, wo man völlig okkupiert ist vom Animalischen und Triebhaften, wo man bequem ist und in Ruhe gelassen werden will, das heißt den Konsequenzen der Bejahung der Existenz Gottes aus dem Weg gehen möchte, wo man endlich das eigene Ich oder den Menschen allgemein zum Maß aller Dinge machen möchte und wo man gänzlich der Versuchung zum Stolz oder zum Hass erlegen ist. Andererseits ist aber die Anstrengung, Gott aufzuspüren, ethisch geboten, weshalb auch die Nichtanerkennung der Existenz Gottes in der Regel als

schuldhaft angesehen werden muss. Das lehrt nicht nur das Christentum, das lehren im Allgemeinen auch die Religionen. Das lehren nicht zuletzt auch viele Philosophen Und nicht selten bestätigt uns das die alltägliche Erfahrung.

Also: Gott ist kein Gegenstand der Naturwissenschaften, nicht eine Ursache neben anderen Ursachen, die der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung sind, er ist durch die Empirie nicht erreichbar, und seine Existenz ist auch nicht evident. Mit Gott kann man nicht experimentieren. Er ist nicht die erste Ursache einer Kette von Ursachen, sondern die transzendente Ursache einer jeden weltimmanenten Ursache und das Fundament der ganzen Kette der Ursachen. Daher ist es nicht sachgemäß, seine Existenz zu leugnen, weil er den Naturwissenschaften nicht zugänglich ist. Es gibt ja auch sonst Bereiche, die dieser Kategorie von Wissenschaften unzugänglich sind: die Kunst, die Musik, die Literatur, die Philosophie, kurz, der ganze Bereich der Geisteswissenschaften. Es ist unwissenschaftlich, wenn sich eine einzelne Wissenschaft oder eine Gruppe von Wissenschaften verabsolutiert.

Bereits das Alte Testament hebt die qualitative Jenseitigkeit, die qualitative Transzendenz Gottes, hervor, und das Neue Testament greift diesen Gedanken verschiedentlich auf, wenn es betont, dass Gott in unzulänglichem Licht wohnt. Man kann Gott also nicht mit Hilfe der Naturwissenschaften entdecken, man kann ihn lediglich entweder auf dem Weg über das philosophische Denken erkennen oder über die begründete Annahme der Offenbarung.

Der Naturwissenschaftler kann Gott nicht finden qua Naturwissenschaftler, wohl aber qua Philosoph und qua offenbarungsgläubiger Mensch. Er überschreitet seine Kompetenz, wenn er als Naturwissenschaftler Gottes Existenz bestreitet, das tut er aber nicht weniger, wenn er sie behauptet. Auf Gott stößt er erst, ihn kann er erst entdecken, wenn er nicht mehr nach der Ursache des Einzeldinge fragt, sondern nach dem Grund für das Ganze. Dann fragt er aber nicht mehr als Naturwissenschaftler, sondern als Philosoph, genauer gesagt: als Naturphilosoph, es sei denn, er rekurriert dabei auf die Offenbarung, dann fragt er als offenbarungsgläubiger Theologe. Anders ausgedrückt: Wenn der Naturwissenschaftler die Existenz Gottes bejaht, so tut er das als Naturphilosoph oder als offenbarungsgläubiger Christ.

Der Naturwissenschaftler muss Gott geradezu ausklammern in seiner Wissenschaft, zumindest methodisch, weil er ja „per definitionem“ nach den weltimmanenten Ursachen fragt. Die Frage nach dem Grund für das Ganze drängt sich dann aber auch ihm auf, sofern er ein

Mensch ist, sofern das philosophische Fragen zum Menschsein des Menschen dazu-gehört, es sei denn, der Mensch wersetzt sich einem solchen Fragen, flieht vor ihm oder unterdrückt es oder beantwortet es einfach negativ. Aber selbst dann drängt sie sich ihm im Allgemeinen immer wieder auf. Es gibt nämlich so etwas wie eine metaphysische Unruhe, die alle Menschen umtreibt, auch die dezidierten Atheisten.

Die Erkenntnis der Abwesenheit Gottes im Forschungsbereich des Naturwissenschaftlers hat allerdings auch ein Gutes. Sie kann das Gottesbild des Theisten reinigen. Erinnert sie ihn doch daran, dass Gott der ganz Andere ist, dass er nicht ein Teil unserer Welt ist, sondern ihr tragender Grund, dass wir erst dann auf ihn stoßen, wenn wir die Geschlossenheit des Systems durchbrechen. Solche Zusammenhänge werden manchmal vergessen, etwa wenn man selbstgerecht über Gott redet oder partnerschaftlich mit ihm umgeht oder umgehen zu können vermeint.

Weil Gott transzendent ist im qualitativen, nicht im räumlichen Sinn, deshalb kann er als der Transzendente im Innersten der Welt wirksam sein, und deshalb ist er so wirksam. In der Tat ist er als der Transzendente das unbegreifliche Geheimnis inmitten der Welt und inmitten unseres Daseins.

In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Verstandes muss festgehalten werden, dass es keinen naturwissenschaftlichen Beweis für Gott gibt, dass es ihn auch gar nicht geben kann, und zwar deshalb nicht, weil Gott immateriell ist und unsichtbar und weil er jenseits ist, im qualitativen Sinne, weil er jenseits des naturwissenschaftlich erfassbaren Universums existiert. Der Naturwissenschaftler kann Gott nicht beweisen, wohl aber der Philosoph. Statt von „beweisen“ sprechen wir hier jedoch besser von „aufweisen“, weil der Beweis eher der Mathematik und den Naturwissenschaften zu Eigen ist.

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

In der Religion wird aus dem erkannten Gott der anerkannte Gott. So können wir das griffig ausdrücken. Der Religion ist es Eigen, dass sie Gemeinschaft mit Gott sucht und vermitteln möchte. In der jüdisch-christlichen Offenbarung gewährt Gott dem Menschen diese Gemeinschaft, und zwar tut er das von sich aus. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist der eigentliche Inhalt der beiden aus der jüdisch-christlichen Offenbarung hervorgegangenen Religionen, des Judentums und des Christentums. In allen Religionen sucht der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, im Judentum und im Christentum findet er sie. Aber nur dort, in diesen zwei Religionen, jedenfalls normalerweise, also „modo ordinario“.

Wir müssen uns klar machen: Gott ist nicht ein Teil unserer Weltwirklichkeit oder unseres Kosmos, er ist vielmehr die Bedingung und die Voraussetzung allen Weltseins. Er ist das Unendliche, auf das das Endliche verweist, das Unbedingte, auf das das Bedingte hingebunden ist.

Deshalb gehört er nicht in die Naturwissenschaft hinein, die ihn als Naturwissenschaft weder bejahen noch verneinen kann.

In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Verstandes ist darauf zu achten, dass wir unterscheiden müssen zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der Alleinwirksamkeit Gottes, wir dürfen aus der Allwirksamkeit Gottes nicht eine Alleinwirksamkeit machen.

Geschieht das, so kommt man zu einem mythischen oder magischen oder auch zu einem pantheistischen Weltbild. In ihm wird der Unterschied zwischen der „causa prima“ und den „causae secundae“ nicht beachtet. Behauptet man demgegenüber die Alleinwirksamkeit des Menschen, so kommt man zu einem atheistischen Weltbild. Im Grund ist es immer wieder die Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes, die letztlich zur Behauptung der Alleinwirksamkeit des Menschen führt. Oftmals ist es so, dass die Extreme sich berühren.

Die überkommene Lehre von der Allwirksamkeit Gottes berücksichtigt die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe und der Naturdinge, sie berücksichtigt das relative Eigensein der Welt, betont dabei aber das Zusammenwirken Gottes mit den Geschöpfen, den „concursum divinum generalis“, wie ihn die Offenbarung lehrt und unter Umständen auch bereits die Philosophie. Dabei darf man allerdings nicht den Fehler begehen, Gott als innerweltliche Ursache zu verstehen. Es ist vielmehr so, dass Gott als die transzendente Ursache hinter al-

len weltimmanenten Ursachen steht, mit denen es die natürlichen Wissenschaften zu tun haben, abgesehen von der Philosophie, die hier eine Ausnahme darstellt, zumindest in der ihr zugehörigen Disziplin der Metaphysik.

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

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

Es ist unangemessen, dass die Naturwissenschaften sich verabsolutieren. Nur wenn der Naturwissenschaftler seinen Forschungsgegenstand und seine Forschungsmethoden wirklich bedenkt, wird er seine Wissenschaft nicht verabsolutieren. Gibt er sich jedoch nicht Rechenschaft über seinen Gegenstand und über seine Forschungsmethoden, so wird seine Wissenschaft ideologisch verfremdet.

Ich stellte dann auch noch fest im ersten Teil unseres Atheismus-Traktates, dass jede Wissenschaft ihre Voraussetzungen und ihre Prämissen hat, dass von Voraussetzungslosigkeit im strengen Sinne bei keiner Wissenschaft die Rede sein kann, dass die Wissenschaften jedoch diese ihre Voraussetzungen rational überprüfen müssen: Jede Wissenschaft muss ihr Fundament in Frage stellen, um ihre Grundlagen zu sichern, zumindest methodisch. Eine Wissenschaft, die in dieser Weise auf die Selbstkritik verzichtet und ihr System nicht durchbricht, wird zur Ideologie. Das gilt für die Naturwissenschaften nicht weniger als für die Geisteswissenschaften, das gilt auch für die Philosophie und erst recht für die Theologie.

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

Jede Wissenschaft hat ihre spezifischen Voraussetzungen und auch ihre spezifischen Methoden. Diese muss sie überprüfen und begründen. Sie darf diesen Voraussetzungen nur dann ihre Zustimmung geben, wenn sie sich vor der kritischen Vernunft als wahr erweisen und erweisen lassen. Dabei ist es immer so, dass die Methode einer Wissenschaft von ihrem jeweiligen Forschungsgegenstand bestimmt wird.

Wenn die Theologie etwa die Existenz Gottes voraussetzt, der sich geoffenbart hat, so muss sie diese Voraussetzung auf ihre Haltbarkeit hin prüfen. Die Rechtfertigung der Existenz Gottes erfolgt in der Philosophie, und die rationale Absicherung der erfolgten Offenbarung Gottes ist Aufgabe der Fundamentaltheologie. Werden diese Aufgaben nicht erfüllt, werden die Theologie und der Glaube zu Ideologien.

Die Grundlagenforschung kommt allen Wissenschaften zu, den Naturwissenschaften nicht weniger zu als den Geisteswissenschaften und der Theologie.

Ein blinder Glaube, ganz gleich, von wem er geleistet wird, entspricht weder der Würde des Menschen noch der Intention der göttlichen Offenbarung. Der Glaubensentscheidung, die eine Vorbedingung der Theologie ist, muss ein Verstandes- und Gewissensurteil über die Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden einerseits und über die Glaubpflichtigkeit des zu Glaubenden andererseits vorausgehen, wenn nicht zeitlich, so doch logisch. Die Glaubwürdigkeit nennen wir auch die „credibilitas“, die Glaubpflichtigkeit die „credentitas“. Die Glaubpflichtigkeit ergibt sich aus der Glaubwürdigkeit. Wenn etwas wahr ist, bin ich moralisch verpflichtet, es anzunehmen und mir zu Eigen zu machen. Wer sich gegen die Wahrheit verfehlt, verfehlt sich gegen Gott.

Auch in der Wissenschaft, die sich mit Gott beschäftigt, hat der Zweifel seinen Platz, in der Philosophie und in den anderen Wissenschaften der methodische und der reale Zweifel, in der Theologie jedoch nur der methodische. So entspricht es dem Selbstverständnis der Theologie. Die Theologie versteht sich nämlich als Glaubenswissenschaft, das heißt: Sie setzt als Theologie den Glauben voraus. Tut sie das nicht, setzt die Theologie nicht den Glauben voraus, wird sie zur Religionswissenschaft. Die Theologie beschäftigt sich mit dem Christentum von innen her, die Religionswissenschaft beschäftigt sich mit ihm von außen her. Faktisch sieht das allerdings häufig anders aus, sofern die Theologie heute häufig in der Weise der Religionswissenschaft geübt wird.

Was den angeblichen Widerspruch zwischen der durch die Religion, speziell durch das Christentum, behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes und dem tatsächlichen Reden über Gott angeht, ist zum einen auf die Lehre von der „*analogia entis*“ zu verweisen, zum anderen auf die scholastische Unterscheidung von apprehensiver und komprehensiver Erkenntnis.

Das bedeutet im Einzelnen: Bei diesem Einwand, es bestehe ein Widerspruch zwischen der durch die Religion behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes und dem tatsächlichen Reden über Gott wird nicht der analoge Charakter unserer Begriffe über Gott bedacht. Analogie bedeutet Ähnlichkeit. Sie gründet in der Ähnlichkeit der Beziehung der Kreatur zu ihrem Sein und der Beziehung Gottes zu seinem Sein. Deshalb sprechen wir auch von einer Proportionalitätsanalogie. Wenn wir Aussagen machen über Gott, vergleichen wir zwei Proportionen miteinander, etwa das Verhältnis des unendlichen Gottes zu seinem ungeschaffenen Sein und das Verhältnis des endlichen Menschen zu seinem geschaffenen Sein. Dabei gilt als ein wichtiger Grundsatz, dass bei allen Aussagen, die wir auf diese Weise von Gott machen, unbeschadet ihrer Richtigkeit, die Unähnlichkeit des Ausgesagten im Vergleich mit der ausgesagten Wirklichkeit immer größer ist als die Ähnlichkeit. Unsere Aussagen über Gott sind analog, nicht metaphorisch. Gewiss gibt es auch metaphorische Aussagen über Gott, aber diese haben eigentlich keinen eigentlichen Erkenntniswert im Hinblick auf die Wirklichkeit Gottes. Sie kommen hinzu zu den analogen Aussagen und ergänzen sie. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Theologen heute nicht selten die Auffassung vertreten, wir könnten nur in Metaphern von Gott und vom Jenseits reden. Eine solche Auffassung läuft allerdings auf einen Agnostizismus hinaus, der in der profanen Welt heute beinahe schon zu einer „*sententia communis*“ geworden ist, aber auch auf die Theologie nicht ohne Einfluss geblieben ist.

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

Wenn ich etwa sage: Gott ist gerecht, so habe ich damit etwas von der Gerechtigkeit Gottes erkannt, muss dabei aber mitdenken, dass Gottes Gerechtigkeit vollkommen, die menschliche Gerechtigkeit aber immer unvollkommen ist. Die menschliche Gerechtigkeit ist ge-



schaffen, die göttliche ungeschaffen, wie das menschliche Sein geschaffenes Sein ist, das göttliche aber ungeschaffenes.

Wenn der Atheismus des Verstandes dem Theismus, speziell dem christlichen Theismus, vorwirft, er sei widersprüchlich, sofern er einmal sage, man könne Gott verstehen und dann wiederum sage, man könne ihn nicht verstehen, so ist auch darauf hinzuweisen, dass man wohl unterscheiden muss zwischen komprehensivem Erkennen und apprehensivem Erkennen, wie die Scholastik sagt. Das komprehensiv Erkennen umfasst den Gegenstand des Erkennens, umgreift ihn und versteht ihn damit völlig, vollständig. Demgegenüber rührt das apprehensive Erkennen den Gegenstand des Erkennens gleichsam nur an, versteht ihn daher nur partiell, nur im Fragment, ausschnitthaft, gewissermaßen nur an der Oberfläche.

Der intellektuelle Atheismus beruft sich gern auf die unvorstellbaren Ausmaße des Universums, die für ihn dann ein Hinweis darauf sind, dass der Kosmos unendlich sei. Die gegenwärtige Forschung vertritt jedoch eher die Endlichkeit der Welt, in räumlicher wie auch in zeitlicher Hinsicht. Zur Begründung der räumlichen und zeitlichen Endlichkeit verweist die Astrophysik auf den radioaktiven Zerfall und auf das Auseinanderstreben des Kosmos, auf die Expansion des Universums. Darauf aufbauend, hat man das Alter unseres Universums auf 10 - 15 Milliarden Jahre berechnet.

Gegenüber dem materialistischen Evolutionismus, wie er im Neo-Darwinismus vertreten wird, erinnern heute auch Naturwissenschaftler daran, dass eine kontinuierliche Entwicklung im Kosmos und eine Selbstorganisation der Materie nicht einsichtig zu machen sind, es sei denn, man ist in Vorentscheidungen fixiert, ganz zu schweigen von den philosophischen Ungereimtheiten, die dabei auftreten. Hier ist vor allem an die Kausalität und an die Teleologie zu erinnern. Das Geheimnis beginnt schon bei der Entstehung neuer Arten und potenziert sich bei der Entstehung des Lebens und vor allem des geistigen Lebens, wie es uns beim Menschen begegnet.

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

Der Erklärung der Welt aus sich selbst ist prinzipiell entgegenzuhalten, dass alles Wirkliche, das uns begegnet, kontingent ist, das heißt: nicht notwendig ist. Das geht schon aus

seiner substantiellen Vielheit und aus seiner steten Veränderung hervor. Vor allem aber geht das aus seinem Entstandensein und aus seinem Vergehen hervor. Hinzukommt, dass alles weltliche Sein sich als verfügbares, als abhängiges Sein, erweist. Daran knüpft der Gottesbeweis aus der Kontingenz an, dessen Schlüssigkeit man sich eigentlich nicht entziehen kann.

Die verbreitete Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Welt gründet letztlich in der Dominanz der Naturwissenschaften und der Technik, die ihre Kompetenzen nicht wahren, die sich theoretisch oder praktisch absolut setzen. Man muss hier unterscheiden zwischen dem Nichtvorkommen Gottes im Weltbild der Naturwissenschaften, gegebenenfalls auch der Geisteswissenschaften, und seiner Nichtexistenz.

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

Die gewaltigen Dimensionen des Kosmos machen eigentlich den kosmologischen Gottesbeweis, der von der kontingenten Welt auf den notwendigen transzendenten Gott schließt, um so eindrucksvoller.

Ich darf hier vielleicht noch einmal an die wichtigsten Daten in diesem Kontext erinnern. Die Entfernung der Sonne von der Erde beträgt 150 Millionen Kilometer. Diese Distanz wird von dem Licht in 8,5 Minuten überwunden, wobei zu bedenken ist, dass das Licht in der Sekunde 300 000 Kilometer zurücklegt. Die beiden nach der Sonne uns am nächsten zugeordneten, mit bloßem Auge noch zu sehenden Fixsterne, die Proxima Zentauri und der Sirius, sind 4,2 und 8,5 Lichtjahre von der Erde entfernt. Noch weiter ist der Weg zum Nordpolarstern, den wir immerhin noch mit bloßem Auge sehen können. Er ist 400 Lichtjahre von der Erde entfernt und 1 Million mal so groß wie die Sonne, die wir schon, wenn sie nur 40 Lichtjahre von der Erde entfernt wäre, nicht mehr mit bloßem Auge sehen könnten.

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

Wenn man diese Ausmaße bedenkt, sind sie, so sollte man meinen, eher Argument für die Existenz Gottes als gegen sie.

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

Unser Planetensystem ist, wie gesagt, ein Teil der Milchstraße, die allein 100 Milliarden Sonnen zählt. Der Durchmesser dieser Milchstraße beträgt 100 000 Lichtjahre.

Eine zweite Milchstraße ist der Andromeda-Nebel. Er ist ungefähr 2 Millionen Lichtjahre von der Erde entfernt, erstaunlicherweise aber noch mit bloßem Auge wahrnehmbar, wenn auch nur in der Nacht.

Mit ihr erschöpft sich die Größe des Weltenraums noch lange nicht. Es gibt noch weitere 100 Milliarden Milchstraßensysteme im Universum und sein Durchmesser, der Durchmesser des Universums, beträgt 20 Milliarden Lichtjahre.

Das Alter des Universums hat man auf 10-15 Milliarden Jahre errechnet. Unser Planetensystem mit der Erde ist dann vor 4 Milliarden Jahren entstanden. Die ältesten Lebewesen sind dann etwa vor einer Milliarde Jahren oder gar erst vor 600 Millionen Jahren entstanden. Seit 100 Millionen Jahren gibt es dann Säugetiere und Vögel. Dann hat die Hominisation ihren Anfang genommen vor 50 Millionen Jahren. Die Hominisation meint die Entwicklung der Evolution auf den Menschen hin. Von Menschen kann man aber frühestens erst seit 600 000 Jahren sprechen. Vielleicht auch erst viel später. Die ältesten Kulturen, die die Paläontologie erreichen kann, sind 10 000 Jahre alt.

Ein wichtiger Umstand ist der, dass sich das unvorstellbar große Universum mit einer ungeheuren Geschwindigkeit ausdehnt. Fast alle Milchstraßen fliehen von uns weg, und zwar umso schneller, je ferner sie uns sind. Man hat hier eine Geschwindigkeit von mehr als 200 000 Sekundenkilometern gemessen oder errechnet. Gleichzeitig bewegen sich die Himmelskörper umeinander, teilweise auch um ihre eigene Achse, mit einer Präzision und Ord-

nung, die nicht nur unsere kühnsten Erwartungen übertrifft, sondern auch unsere technischen Möglichkeiten.

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

Die höchste Geschwindigkeit, die wir als möglich errechnet haben, ist die Lichtgeschwindigkeit. Aber schneller als diese ist die Geschwindigkeit des Geistes. In einem Augenblick kann der Gedanke alle nur denkbaren Entfernungen überwinden. Zur Überwindung von Entfernungen braucht der Geist keine Zeit, keine physikalische Zeit, über sie ist erhaben. Der Geist ist größer als das Universum, er transzendiert es, denn er hat Intellekt und freien Willen, er weiß um sich selbst und um seine Umwelt und um seine Mitwelt, und er ist nicht eingefügt in deren Kausalsystem.

Die Naturwissenschaften können ein Weg zu Gott sein, sie müssen es aber nicht sein. Das hängt damit zusammen, dass Gott nicht ein Gegenstand der Naturwissenschaften ist und dass der Mensch nicht nur aus dem Intellekt besteht, dass ihn neben dem Intellekt auch der Affekt und der freie Wille bestimmen.

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

Diese Form des Atheismus, die die Frage nach Gott offen lässt, die ihr interesselos gegenübersteht, ist der größere Feind des Gottesgedankens, weil er jede Auseinandersetzung bereits im Keim erstickt, denn der Agnostiker geht bereits dem Gespräch über die Transzendenz aus dem Weg.

Im Agnostizismus artikuliert sich die neuzeitliche Skepsis oder Resignation gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Darin drückt sich die Resignation des modernen Menschen aus gegenüber allem, was nicht durch die Sinneswahrnehmung erreichbar oder über-

prüfbar ist. Mit der Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf die Sinneswahrnehmung erliegt er der Faszination der Naturwissenschaften.

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

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

Des Näheren unterscheiden wir den idealistischen und den empirischen Agnostizismus. Im einen Fall argumentiert der Agnostizismus deduktiv, im anderen induktiv. Der empirische Agnostizismus - er geht gewissermaßen von unten nach oben - ist jene Form, die heute im Positivismus besonders einflussreich geworden ist. Er hat einen respektablen Vorläufer im Nominalismus des ausgehenden Mittelalters. Seit der Neuzeit wird er von David Hume (+ 1776), Auguste Comte (+ 1857) und Herbert Spencer (+ 1903) vertreten. In jedem Fall verbaut der Agnostizismus - gleichgültig in welcher Form er sich darstellt - den Erkenntnisweg zu Gott. Hält man aber einen Erkenntnisweg zu Gott nicht für möglich, kommt man notwendig zur Leugnung Gottes, es sei denn, man hält am Gottesgedanken fest als Postulat der praktischen Vernunft - so tut es Immanuel Kant (+ 1804) -, oder man begründet den Gottesgedanken oder die Wirklichkeit Gottes mit dem Gefühl - so tun es etwa Schleiermacher (+ 1834) und Ritschl (+ 1889) im 19. Jahrhundert.

Eine spezifische Ausformung hat der moderne Positivismus in der sogenannten Wiener Schule gefunden, die von Ludwig Wittgenstein (+ 1951) begründet worden ist. Man spricht hier auch von dem Neopositivismus.

Allgemein ist festzuhalten: Für den Agnostiker ist die Gottesfrage eine Scheinfrage. Deshalb erweisen sich ihm Metaphysik und Theologie als sinnlos, weil ihre Behauptungen weder tautologisch sind noch verifizierbar bzw. falsifizierbar durch die Sinneserfahrung. Für

den konsequenten Positivismus gibt es entweder nur Erkenntnisse, die tautologisch und damit reizlos sind, oder Hypothesen, deren Wahrheit oder Falschheit durch Sinneserfahrung bestimmbar, das heißt: überprüfbar sein muss. Die Gottesfrage fällt für den Agnostiker nicht einmal mehr unter die Kategorien von wahr und falsch und ist damit schlechthin undiskutabel.

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

Man kann den Positivisten auch nicht mit den Verheißungen des christlichen Glaubens aus seinem Desinteresse hervorlocken oder mit dem Gedanken des Weiterlebens nach dem Tode. Das metaphysische Desinteresse führt ihn nämlich allgemein zu einer Lähmung des Geistes, zudem hat der Positivist im Grunde eher noch den verborgenen Wunsch, dass mit dem Tode alles aus sein möchte.

Der Agnostiker ist nicht nur nicht an Gott und am Jenseits interessiert, im Grunde ist er auch nicht am Diesseits interessiert, eigentlich berührt ihn nichts mehr tiefer, und er betrachtet das Leben schlichtweg als Sisyphusarbeit, das heißt als ganz und gar vergeblich. Er vermag keinen Sinn in ihm zu erkennen.

Er beschränkt sich auf die nackte Faktizität der Welt, der Agnostiker. Das Faktische, das er erkennen kann, hinterfragt er nicht. Die Gesetze und Funktionszusammenhänge der Welt nimmt er hin in ihrer bloßen Faktizität, und die Frage, warum es überhaupt solche Gesetze gibt, gilt ihm als unbeantwortbar und daher als sinnlos.

Die agnostizistische Grundhaltung wird gestützt und zum Teil auch verursacht durch den Pluralismus der Meinungen in der modernen Gesellschaft, durch die Vielfalt der Überzeu-

gungen, Weltanschauungen und Religionen, die für die moderne Gesellschaft bestimmend sind. Sie, diese Vielfalt, verleitet nicht wenige dazu, sich jenseits all dieser Positionen einen Standort der Relativität zu suchen und die objektive Verbindlichkeit der Wahrheit mit der Nützlichkeit zu vertauschen, also mit der Zweckmäßigkeit und Dienlichkeit für das Leben, wodurch freilich auch die entlastende Funktion der solchermaßen relativierten Normen in Frage gestellt wird, was wiederum die allgemeine Unsicherheit des modernen Menschen begründet, die heute immer wieder apostrophiert wird.

Innerhalb des Christentums und innerhalb der Kirche führt die Position des Positivisten immer wieder dazu, dass man die christliche und auch die katholische Wahrheit relativiert oder dass man gar behauptet, es gebe eine doppelte Wahrheit.

Diese Position, die ein religiöses Bekenntnis für so gut wie das andere hält, bezeichnet der bedeutende Religionsphilosoph und Theologe Kardinal Newman (+ 1890) als religiösen Liberalismus. Er erklärt, da werde der ureigene Anspruch der Offenbarungsreligion - oder allgemeiner: der Religion überhaupt - übersehen, da werde die Sache der Religion zu einer Angelegenheit des Meinens oder des Gefühls oder des Geschmacks. Dieses Denken bezeichnet er schon zu seiner Zeit, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als charakteristisch für viele. John Henry Newman hatte diesem Indifferentismus den besonderen Kampf angesagt. Diesem Indifferentismus oder Liberalismus stellt er das dogmatische Prinzip entgegen. Mit dem dogmatischen Prinzip verbindet er dann das inkarnatorische. Im Glauben der Kirche stellt sich das dogmatische Prinzip für ihn als ein inkarnatorisches Prinzip dar.

Wir dürfen nicht übersehen, dass der Wahrheitsanspruch des Christentums oder sein Absolutheitsanspruch - die Wahrheit ist immer absolut - dem Christen in der modernen agnostizistisch gestimmten Gesellschaft unter Umständen zu einem existentiellen Problem wird, nämlich dann, wenn ihm wegen dieser seiner Position Dummheit oder Stolz oder Beides zugleich vorgeworfen wird. Da gilt es, dass er sich mit dem notwendigen Selbstbewusstsein wappnet. Er muss wissen: Der Agnostizismus ist Resignation, und er steht quer zum allgemeinen Verhalten des Menschen, quer steht er sogar auch zum Verhalten des Agnostikers.

Der Christ muss sich klar machen, dass der Verzicht des Agnostikers auf die Frage nach jener Unbegreiflichkeit, die faktisch erst unser Leben und die Welt ermöglicht, Resig-

nation und Skepsis ist, dass dieser Verzicht eine Haltung ist, die aus einer Fixierung auf die „certitudo necessaria“ der Naturwissenschaften und deren Verabsolutierung hervorgeht, die jedoch in keinster Weise intellektuell legitimiert ist.

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

Der Agnostiker kann sich durch die alltäglichen Dinge und durch geschäftige Betriebsamkeit in seiner religiösen Indifferenz immunisieren, das kann aber oftmals nur eine Zeitlang geschehen, nicht selten wird es so sein, dass der Agnostiker sich doch eines Tages nach festem Land sehnt und dass auch ihm die Indifferenz eines Tages schließlich zu einer Frage werden kann, vor der er die Augen nicht mehr verschließen kann und die er dann nicht mehr ertragen kann. Auf diesen Augenblick muss der Seelsorger warten, der Seelsorger oder auch der Gläubige, der bekümmert ist wegen der Indifferenz seiner Angehörigen, weil dann alles darauf ankommt, dass der Agnostiker in diesem Augenblick in der rechten Weise angesprochen wird.

In der existentiellen Auseinandersetzung mit der Indifferenz und mit der religiösen Gleichgültigkeit braucht man daher einen langen Atem und große Geduld. Der gläubige Christ, der um die Tragweite der Entscheidung gegen Gott und um die Tragweite der religiösen Indifferenz weiß und der es auch erlebt, dass er vergeblich wartet oder gewartet hat, kann sich letztlich damit trösten, dass man nicht nur ohne Schuld im dezidierten Atheismus verharren kann, sondern auch im Positivismus.

Die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Positivismus muss auf zweifache Weise erfolgen, zum einen mit Hilfe des Aufweises der ontischen Tragfähigkeit unserer Vernunft,



also mit dem Aufweis der Tatsache, dass unsere Vernunft die Fähigkeit hat, wahre Aussagen zu machen über metaempirische Sachverhalte, die immer und überall gelten, zum anderen mit dem Aufweis, dass die letzten Erkenntnisprinzipien nicht nur Erkenntnisprinzipien sind, sondern auch Seinsprinzipien. Damit wird dann freilich nicht nur dem Agnostizismus der Boden entzogen, sondern auch dem Rationalismus mit seinem dezidierten Atheismus.

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

Faktisch denkt jeder Mensch metaphysisch, auch wenn er den Namen „Metaphysik“ und den Streit um die Metaphysik nicht kennt. Dieses metaphysische oder auch ontologische Denken begegnet uns auch in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, wenngleich es da nicht im Vordergrund steht, wie das in der griechischen Philosophie der Fall ist.

Die Leugnung der transzendenten Tragfähigkeit unserer Erkenntnis ist eine Vorentscheidung, eine Vorentscheidung, die in keiner Weise konsequent ist, im Gegenteil. Das Verdikt der Metaphysik ist eine freie Entscheidung, nicht aber eine wirkliche Erfahrung oder eine wissenschaftliche Erkenntnis.

Der ontische Wert der ersten Prinzipien - des Widerspruchsprinzips, des Identitätsprinzips, des Substanzprinzips, des Kausalprinzips, des Prinzips vom zureichenden Grund - ist eine Erkenntnis, die wir unmittelbar und von Natur aus haben. Das meinen wir, wenn wir sagen: Diese Erkenntnis ist evident, die Erkenntnis der absoluten Gültigkeit der ersten Prinzipien unseres Denkens auch in der Ordnung des Seins. Zweifel daran stellen sich erst sekundär ein. Unreflex lassen auch die Agnostiker den ontischen Wert der ersten Prinzipien gelten, wenn sie davon ausgehen, dass ihr System, der Agnostizismus, richtig und wahr ist, dass er mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dass er nicht zugleich wahr und nicht wahr sein kann, um zunächst einmal an das Widerspruchsprinzip zu erinnern.

Das Widerspruchsprinzip, das Identitätsprinzip, das Substanzprinzip, das Kausalprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund - das sind die fünf entscheidenden Prinzipien unseres Denkens und infolgedessen auch des Seins -, diese fünf Prinzipien sind evident als Erkenntnisprinzipien, aber auch als Seinsprinzipien. Evident, das heißt: Wir erfassen sie unmittelbar als notwendig wahr. Wir erkennen spontan: Es kann nicht anders sein. Dass es anders sein kann, das ist absurd. Die fünf genannten Prinzipien ergeben sich unmittelbar aus dem Begriff des Seins, dem ersten aller Begriffe.

Ich wies dann in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Verstandes im vergangenen Wintersemester noch darauf hin, dass sich das I. Vatikanische Konzil ausdrücklich mit dem Agnostizismus und auch mit dem naturalistischen Rationalismus befasst und beide Systeme verworfen hat, ohne damit freilich zu leugnen, dass auch das Gefühl als intuitive Vernunftkenntnis und die praktische Vernunft ein Weg zu Gott sein können. Das I. Vatikanische Konzil hat vor allem den kosmologischen Gottesbeweis als Glaubenswahrheit definiert, das heißt: Es hat die Möglichkeit definiert, dass man Gott aus der Schöpfung erschließen kann. Somit ist die natürliche Gotteserkenntnis für den gläubigen Katholiken nicht nur eine Frage der Vernunft, für ihn gehört sie vielmehr auch zum Glauben.

Eine zweite Form des Atheismus ist nächst dem Atheismus des Verstandes der emotionale oder affektive Atheismus. Mit ihm hatte ich am Ende des vergangenen Wintersemesters mich zu beschäftigen begonnen.

### **Kapitel III: Der emotionale (affektive) Atheismus**

Ich hatte festgestellt, dass der emotionale Atheismus bei dem Problem des Leidens oder, allgemeiner ausgedrückt, bei dem Problem der Negativität ansetzt, wovon unsere Welt geprägt ist. Und ich hatte schon darauf hingewiesen, dass die Tatsache, dass der Mensch hier gegebenenfalls existentiell betroffen ist, die Auseinandersetzung mit dieser Form des Atheismus besonders schwierig gestaltet.

Die existenzielle Erfahrung der Negativität der Welt wird dem Menschen nicht selten zum Ärgernis, woraus dann die Empörung resultiert, die Rebellion, die sich daraufhin einen spezifischen Ausdruck verschafft in der Leugnung der Existenz Gottes.

Es ist für uns eine Grunderfahrung, dass unsere Existenz zutiefst mit dem Leid verbunden ist, und zwar strukturell. Angesichts dieser Tatsache sagt der emotionale Atheist, eine solche Welt sei mit der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes nicht zu vereinbaren. Denn wenn es einen Gott gebe, dann müsse dieser allmächtig und allgütig sein. Das sage die Vernunft.

Das Leid ist ein Sonderfall des Übels, des physischen und des moralischen Übels, des „malum“, oder - allgemeiner ausgedrückt - der Negativität, der Defizienz der Welt als solcher.

Im Einzelnen erinnert man in diesem Zusammenhang gern an die Tatsache, dass das Leben des Menschen im Allgemeinen, ja, eigentlich immer irgendwie, im Zeichen der Mühsal und des beständigen Widerstreites mit dem steht, was ihn glücklich machen könnte, dass viele Menschen unsägliches Leid durchmachen müssen, körperliches und seelisches Leid, dass es unendlich viel zerstörtes Leben gibt in der Natur, wenn etwa die Tiere einander fressen und zahllose Naturkatastrophen Nahrung und Leben vernichten, und dass der Mensch in sich die Neigung zum Bösen und zur Destruktion verspürt.

Man pflegt zwischen dem Übel als einem philosophischen oder besser: intellektuellen Problem zu unterscheiden und dem Übel als einem existenziellen Problem. Dabei ist festzuhalten, dass diese beiden Aspekte im praktischen Leben oft miteinander verwoben sind. Das eine Mal liegt der Akzent mehr auf dem einen der beiden Aspekte, das andere Mal mehr auf dem anderen. Kommt es der Philosophie zu, die intellektuelle Antwort zu geben auf die Frage nach dem Übel, so kommt es der Theologie zu, die existentielle Antwort darauf zu geben, wobei nicht zu übersehen ist, dass die Philosophie mit der Theologie eng zusammenhängt, nicht nur hier, auch sonst, baut doch die Gnade oder das Übernatürliche auf der Natur auf und ist doch faktisch eine genaue Abgrenzung der beiden Aspekte im Konkreten oft schwierig.

Unter Übel versteht man das Fehlen einer Vollkommenheit, die einem Wesen seiner Natur nach zukommen muss. Da heißt: Das Übel gründet stets in einer „privatio“. Dabei kann man die Begrenztheit eines endlichen Wesens als solche nur in einem uneigentlichen Sinn als Übel bezeichnen. Von einem Übel sprechen wir, wenn einem Wesen oder einer Wirklichkeit eine Vollkommenheit fehlt, die ihm bzw. ihr natürlicherweise zukommen muss.

Etwas ist übel oder schlecht, wenn ihm auch nur eine zu seiner Integrität gehörende Vollkommenheit fehlt. Das heißt: Gut ist etwas aus seinem innersten Wesen heraus, schlecht ist es, wenn es auch nur einen einzigen Fehler hat. Schlecht wird etwas dadurch, dass ihm irgendetwas fehlt, gut ist etwas aber aus seiner ganzen und unversehrten Ursache heraus. Die entsprechende lateinische Formulierung der „philosophia perennis“ lautet hier „ex quolibet defectu“, oder - um die Formel vollständig zu zitieren „bonum ens ex integra causa, malum ex quolibet defectu“ - das Gute wird zu einem „malum“, wenn ihm auch nur etwas fehlt, das zu den ihm zukommenden Vollkommenheiten gehört. So ist beispielsweise die Tatsache, dass das Tier nicht sprechen kann, kein Übel für das Tier, wohl aber ist das Nicht-sprechen-Können ein Übel für einen Menschen. Das wird nicht bedacht, wenn man jede Unvollkommenheit als solche als ein Übel bezeichnet, dabei aber nicht beachtet, dass einem geschaffenen Wesen notwendig die Begrenztheit zukommt.

Wir unterscheiden zwischen dem physischen und dem moralischen Übel. Das physische Übel hat seinen Sitz in der Natur oder im Sein, das moralische im Willen. Das physische Übel ist relativ, es verbindet sich stets mit Gutem - ganz schlecht ist nicht einmal der Teufel, gut ist er, sofern er das Sein hat, sofern alles Sein als von Gott geschaffen gut ist -, während das physische Übel relativ ist, da es sich stets mit Guten verbindet, ist das moralische Übel absolut, da es an ihm keine positiven Aspekte gibt.

Zu beachten ist hier, dass das moralische Übel zur Sünde wird, wenn man die religiöse Dimension mit einbezieht, und dass der lateinische Terminus „malum“ Beides umfasst, das physische und das moralische Übel.

Es darf hier nicht übersehen werden, dass zwischen dem physischen und dem moralischen Übel mannigfache kausale Beziehungen bestehen, und zwar vice versa. Das heißt: Aus dem moralischen Übel gehen nicht wenige physische Übel hervor. Andererseits sind die physischen Übel selten ein Grund für die Entstehung moralischer Übel.

Das physische Übel bewirkt Gott dank seiner Allwirksamkeit, das moralische Übel lässt er nur zu. Das folgt aus der Tatsache, dass das physische Übel relativ, das moralische hingegen absolut ist. Das moralische Übel bewirkt ganz und gar der Mensch, sofern er den freien Willen, den Gott ihm gegeben hat, missbrauchen kann, oder, wenn wir etwa an den Sündenfall der Engel denken, sofern der geschaffene Geist den freien Willen, den Gott ihm gegeben hat, missbrauchen kann.

Philosophisch gesehen fällt die Frage nach dem Übel, die Frage nach der Vereinbarkeit des in der Welt anzutreffenden Übels mit der Existenz eines unendlich mächtigen, weisen und gütigen Gottes, also die Frage, wie die Welt, in der es so viel Negativität und scheinbare Widersprüchlichkeit gibt, ihren Ursprung auf Gott zurückführen kann, in den Bereich der Theodizee. Schon immer wurde die Theodizee in der Philosophie, aber auch im Christentum und in einer Reihe von außerchristlichen Religionen in den Blick genommen und reflektiert.

Der Terminus „Theodizee“ leitet sich her von dem Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716). Leibniz hat sich intensiv mit dieser Frage befasst. Nach ihm ist diese Frage vor allem von den Philosophen Kant (+ 1804) und Hegel (+ 1831) aufgegriffen worden. Seit Leibniz versteht man unter „Theodizee“ die Rechtfertigung Gottes angesichts der Negativität und der angeblichen oder scheinbaren Widersprüchlichkeit der Welt. Sie ist demnach ein Teilgebiet der philosophischen Gotteslehre, wenn man nicht gar die ganze philosophische Gotteslehre als Theodizee bezeichnet. Diese Tendenz ist vor allem in der Gegenwart stark. Forciert wird sie durch den Schüler- und Freundeskreis des Theologen Johannes Metz unter dem Stichwort „Theologie nach Auschwitz“ im Anschluss an den Philosophen Theodor Adorno, Sozialphilosoph, den Begründer der so genannten Frankfurter Schule (+ 1961).

Die Negativität der Welt und speziell das Leiden, immer wieder als Argument gegen Gott verwendet, hat eine Fülle von Antworten auf Seiten des Theismus gefunden. Ich kann hier auf die umfangreiche Bibliographie zu dieser Frage in dem Werk von Walter Brugger: „Summe einer philosophischen Gotteslehre“, das zuletzt 1979 in München im Druck erschienen ist.

Eine besondere Zuspitzung erfährt die Theodizee-Frage angesichts des Glücks der Gewissenlosen und des Unglücks und der Erfolglosigkeit der Gewissenhaften, also im Blick auf die Ungerechtigkeit, die sich im Zusammenhang mit dem moralischen „malum“ in der Welt etabliert. Dabei ist zu bedenken, dass, wie die Psychologen meinen, das Gefühl für die Gerechtigkeit, zumindest für die Gerechtigkeit als etwas Seinsollendes, das Letzte ist, das dem Menschen noch verbleibt, wenn ihm schon alle übrigen moralischen Werte abhanden gekommen sind.

Ich betonte sodann, dass der Atheismus des Affektes oder der Emotion radikaler ist als der Atheismus des Verstandes, dass er explosiver und dynamischer ist als dieser, radikaler, explosiver und dynamischer auch als der voluntative Atheismus. Der Atheismus des Affektes oder der Emotion ist zugleich Klage und Anklage. Man klagt in ihm über das Leid und über die Negativität in der Welt und klagt diese Gegebenheiten an, um daraus die Leugnung der Existenz Gottes als Notwendigkeit zu erschließen, eigentlich müsste man sagen: zu fordern. Man sagt: Weil unsere Welt eine tragische Welt ist, deshalb kann es keinen Gott geben, der sie etwa geschaffen hätte. So, wie die Welt ist, kann sie nicht von einem Gott geschaffen sein.

In diesem Zusammenhang hat man immer wieder festgestellt: Wenn Gott das Übel nicht verhindern kann, dann ist er nicht allmächtig. Wenn er es aber nicht verhindern will, dann ist er nicht heilig, nicht gerecht und nicht gut. Wenn er es aber nicht verhindern kann und auch nicht will, dann ist er machtlos und ungerecht und unheilig. Dann aber ist er nicht Gott - so sagt man -, weil die Allmacht, die Gerechtigkeit und die Heiligkeit notwendiger Weise wesentliche Eigenschaften Gottes sind.

Die Argumentation geht dann so weiter: Wenn Gott das „malum“ aber verhindern konnte, es jedoch nicht verhindert hat, dann stellt sich die Frage: Warum hat er es nicht getan? Darauf pflegt man dann - nicht ganz ohne Zynismus - wiederum die Antwort zu geben: Weil er nicht existiert.

Dieser Gedankengang - wie immer man ihn im Einzelnen formuliert - entbehrt nicht einer gewissen Stringenz: Wenn Gott nicht mehr existiert, ist er nicht mehr verantwortlich für das „malum“. Ist er aber verantwortlich dafür, dann kann er nicht mehr existieren.

Wenn Gott nun aber nicht existiert und somit nicht verantwortlich ist für das Übel und die Negativität, dann stellt sich unausweichlich die Frage: Wer ist es dann? Auf diese Frage hat man des Öfteren lapidar geantwortet: Der Mensch. Ist aber das der Fall, dann bedarf es angesichts der Negativität in der Welt der Rechtfertigung des Menschen. So wird dann aus der Theodizee die Anthropodizee.

Von daher hat man im Blick auf die tragische Gestalt der Welt - nicht ohne Ironie - erklärt, dass die Welt, wenn sie denn Schöpfung sein wolle, nur den Teufel zum Schöpfer haben könne, dass von daher das aufmerksame Nachdenken über die Welt nicht zum Theismus,

sondern zum Satanismus führe. Diesen Gedanken hat sich vor allem der Philosoph Arthur Schopenhauer (+ 1860) zur Rechtfertigung des Atheismus zu Eigen gemacht.

Das ist ein Gedanke, der nicht ganz neu ist, in verschiedenen gnostischen Systemen des Altertums und des beginnenden Mittelalters wird der Teufel oder wird ein böser Geist als Schöpfer der Welt bezeichnet.

Ist aber der Teufel der Schöpfer der Welt oder ein böser Geist, so fragt sich jedoch, wer dem Teufel oder dem bösen Geist diese Macht verliehen oder wer diese Subjekte, den Teufel oder den bösen Geist, überhaupt ins Dasein gerufen haben sollte. Wären sie aber ungeschaffen und ewig, dann wäre Gott nicht mehr das „absolutum“. Wären sie aber von Gott erschaffen worden, dann wäre Gott letztlich doch wieder verantwortlich für das „malum“.

Der Philosoph Bertrand Russell (+ 1970), der eigentlich eher dem rationalen Atheismus zuzuzählen ist, erklärt, die Welt müsse vom Teufel erschaffen worden sein, und zwar in einem Augenblick, als Gott nicht Acht gegeben habe.

Solche Gedanken können indessen nicht ganz ernst genommen werden, und sie wollen es wohl auch nicht. Sie sind aber in jedem Fall ein Ausdruck der subjektiven Hilflosigkeit des Menschen im Angesicht der Theodizee-Frage.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass die maßlosen Schmerzen und das unsägliche Leid im Leben der Menschen wie auch in der Tierwelt nur schwer mit dem Bild eines allmächtigen und allgütigen Gottes in Einklang zu bringen sind, wenn das denn überhaupt möglich ist. Eine allseits befriedigende Lösung gibt es hier nicht, weder von der Philosophie noch von der Theologie her. Das ist klar. Dennoch kann man schon ein wenig Licht in die Problematik der Theodizee hineinbringen.

Um die innere Struktur des emotionalen Atheismus und einige - negative, so würden wir sagen - Lösungsversuche hinsichtlich der Theodizee-Frage noch ein wenig stärker ins Relief zu heben, war ich im vergangenen Wintersemester auf drei Philosophen eingegangen, die stellvertretend sind für viele andere Philosophen und für das Denken in der Gegenwart überhaupt, ich hatte die diesbezügliche Position der Philosophen Arthur Schopenhauer (+

1860), Eduard von Hartmann (+ 1906) und Friedrich Nietzsche (+ 1890) ein wenig erläutert.

Ich stellte damals fest, dass Schopenhauer - man pflegt ihn den „Philosophen des metaphysischen Pessimismus“ zu nennen - in einseitiger Weise auf die tragische Seite der Welt und des Lebens geradezu fixiert ist, wenn er nachdrücklich und mit großer Eindringlichkeit erklärt, das Leid, der Tod und die Vernichtung seien das Grundgesetz schlechthin in dieser Welt, speziell im Bereich des Lebendigen, alles Leben sei extremes Unbefriedigtsein, weil es von beständigem Begehren bestimmt sei, das niemals erfüllt werden könne, weil jede Erfüllung neues Begehren wachrufe, wodurch wiederum neues Leid entstehe. Er meint, sobald das Glück eine Weile währe, rufe es die Langeweile hervor, die aber neues Leiden bedeute, weil sie zu neuem Begehren führe, damit aber wiederum zu neuen Enttäuschungen und zu neuen Schmerzen. Zudem - so erklärt Schopenhauer - würde uns die absolute Langeweile befallen, wenn alle Übel und der Daseinskampf aus der Welt geschaffen wären.

Das Leid und das aus ihm hervorgehende Begehren oder das Begehren und das aus ihm immer neu hervorgehende Leid bilden nach Schopenhauer für den Menschen einen *circulus vitiosus*, aus dem er nur ausbrechen kann, wenn es ihm gelingt, die Begierden abzutöten. Schopenhauer erklärt, je größer die Erkenntnis des Menschen sei, umso größer sei auch das Leid. Denn gerade die Erinnerung und die Voraussicht, Fähigkeiten des menschlichen Intellektes, vergrößerten und vertieften das faktische Leid um ein Vielfaches, also die Angst vor dem Leid und das spätere Nachdenken darüber. Er meint, der Gedanke an den Tod verursache mehr Leiden als der Tod selber überhaupt verursachen könne.

Von daher ist die Welt für Schopenhauer nichts anderes als eine Hölle. In Anspielung auf Leibniz, der diese Welt als die beste aller möglichen Welten bezeichnet hat, bezeichnet Schopenhauer sie als die schlechteste aller möglichen Welten. Seiner Meinung nach ist sie so schlecht, dass sie gerade noch bestehen kann. Daher ist es für ihn geradezu absurd, zu behaupten, sie sei von einem Gott geschaffen. Er meint, bestenfalls sei es ein Dämon, der die erbarmungswürdige Welt geschaffen habe.

Um es genauer zu sagen: Für Schopenhauer ist die Welt im tiefsten Wille. „Die Welt als Wille und Vorstellung“, so lautet der Titel seines Hauptwerkes. Gerade deshalb, weil die Welt im tiefsten Wille ist, ist sie eine Welt des Leidens für ihn, und zwar notwendiger-



weise, denn Wille ist stets Begierde, wie er erklärt, woraus - wiederum notwendigerweise - Leid entsteht.

Lapidar bezeichnet Schopenhauer unsere Welt von daher als das Produkt eines blinden, unbewussten, ja, dummen Willens, der zudem von innerer Zwiespältigkeit erfüllt sei.

Er meint, der Schmerz, der Hauptreiz des Lebens, sei die einzige positive Realität und die Lust sei nichts anderes als das Aufhören bzw. das zeitweilige Fehlen des Schmerzes. Und er erklärt, das einzige Mittel gegen das Leiden sei die Reduzierung des Willens, das Abtöten der Begierden. Je weniger wir von unserem Willen Gebrauch machten, umso weniger würden wir leiden.

Mit einer solchen Weltsicht trifft Schopenhauer sich mit dem Buddhismus und seinen vier Grundwahrheiten, dem de facto seine ganze Sympathie gehört. Die Liebe zum Buddhismus war im 19. Jahrhundert sehr verbreitet. Sie wurde damals vor allem durch die Theosophie und noch wirksamer durch die aus der Theosophie hervorgegangene Anthroposophie propagiert. Die Liebe zum Buddhismus ist bis heute nicht nur ungebrochen, sondern sie hat sich verstärkt in der westlichen Welt dank der intensiven buddhistischen Mission, die sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa und in den USA breit gemacht hat.

Schopenhauer ist Atheist, bestenfalls Pantheist. Das entscheidende Argument gegen den Theismus ist für ihn - das ist für ihn eine Grundeinsicht - die ungelöste und unlösbare Theodizee-Frage.

Nicht viel anders als Arthur Schopenhauer sieht der Philosoph Eduard von Hartmann (+ 1906) die Welt und den Menschen. Auch er meint, besser wäre es, wenn es die Welt und den Menschen gar nicht gäbe. Lapidar bezeichnet er unsere Welt als ein Krankenhaus oder als Gefängnis und wertet sie damit nicht anders als Schopenhauer, wenngleich er etwas moderater ist in diesem Punkt, nicht so absolut. Er meint, sofern die Welt aus dem Willen hervorgegangen sei, sei sie ganz schlecht, sofern sie aber der Idee entstamme oder, sofern sie als Idee aufgefasst werden könne, sei sie immerhin die beste aller möglichen Welten. Von daher wird sie dann bei ihm zum besten Krankenhaus und zum besten Gefängnis, aber sie bleibt ein Krankenhaus und ein Gefängnis, und er meint, es wäre auf jeden Fall besser, wenn es sie nicht gäbe. Vor allem ist die Welt nach seinem Dafürhalten so, dass sie in ihrer Existenz als solcher ein klarer Beweis für die Nichtexistenz Gottes ist.

In diesem Zusammenhang weist auch von Hartmann darauf hin, dass, wenn man von unserer Welt auf einen Urheber schließen wolle, dieser nur ein Teufel sein könne.

Der Atheismus Friedrich Nietzsches (+ 1900) ist zwar eher dem postulatorischen Atheismus zuzuordnen, aber Nietzsche selbst hat ihn auch mit dem Hinweis auf das Übel und auf die Negativität in der Welt zu rechtfertigen versucht. Er will das Leid und die Negativität der Welt überwinden durch das Ideal des Übermenschen. An die Stelle des Schopenhauer-schen Willens zum Verzicht setzt er den Willen zur Macht.

Er will nicht resignieren gegenüber dem „malum“, wie auch Schopenhauer nicht resignieren will gegenüber dem Übel, aber sein Heilmittel ist nicht der Verzicht, die Askese, die Abtötung des Willens, sondern der Triumph über das Leid, über das „malum“. Von daher hat man Nietzsche nicht ganz zu Unrecht als einen ins Positive gewendeten Schopenhauer bezeichnet.

Mit seiner These von der Überwindung des Leids schlägt Nietzsche eine ähnliche Lösung des Theodizee-Problems vor wie der Schriftsteller Albert Camus (+ 1960), mit dem wir uns noch ein wenig eingehender werden beschäftigen müssen.

Zunächst wollen wir aber noch ein wenig bei Nietzsche verbleiben. Für Nietzsche ist der Herrenmensch eine Synthese von Unmensch und Übermensch. In diesem Sinne ist das staatsmännische Ideal für ihn der Diktator. Nietzsche meint, der autonome Mensch habe sein eigenes Gesetz „jenseits von Gut und Böse“. Dem Herrenmenschen entspricht eine Herrenmoral. Sie allein ist für Nietzsche der Schlüssel zur Überwindung der leidvollen Welt, zur Bewältigung der Negativität in dieser Welt.

Dabei führt er das Fortdauern des Leidens in der Welt auf das Christentum und auf das Judentum zurück, auf die Sklavenmoral des Judentums und des Christentums, der er die Herrenmoral des Übermenschen gegenüberstellt.

Mit dem Ideal des Übermenschen kommt Nietzsche zur Selbstvergottung des Menschen, womit er zeigt, dass er schließlich jeden Sinn für die Mitte verloren hat.

An diesem Punkt wird im Übrigen die Verwandtschaft Nietzsches mit Karl Marx (+ 1883) sehr gut deutlich. Nietzsche betet das Ich an. Das tut auch Marx. Bei Marx ist es das

Massen-Ich, bei Nietzsche das Herren-Ich. Für Marx ergibt sich aus dem gleichen Ansatz wie bei Nietzsche die Konsequenz der Herrschaft des Proletariates, für Nietzsche ergibt sich aus diesem Ansatz die Herrschaft des Übermenschen.

Nietzsche und Marx sind indessen in der Gegenwart - das darf man nicht übersehen - äußerst einflussreich, denn die Anbetung des Ich und der Anspruch einer extensiven Autonomie des Menschen bestimmen heute das durchschnittliche Lebensgefühl nicht weniger.

Den französischen Literaten Albert Camus (+ 1960) hat man als einen geradezu klassischen Vertreter des Atheismus des Affektes bezeichnet. Sein Einfluss auf das gegenwärtige Denken kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. In seinen Werken spricht er für viele, drückt er das aus, was viele denken. Das ist hier freilich nicht viel anders als bei Friedrich Nietzsche. Auch er spricht für viele, nach wie vor.

Für Camus ist die Negativität des Daseins und der Welt, speziell das Leiden Unschuldiger, ein quälendes Ärgernis und ein untrügliches Zeichen für die Absurdität des menschlichen Daseins und der Welt überhaupt, woraus nach ihm notwendigerweise die Nichtexistenz Gottes zu folgern ist. Er spricht immer wieder von der Absurdität des menschlichen Daseins und unserer Welt und plädiert angesichts dieser unserer Situation er allerdings nicht für den Selbstmord, wie man zunächst denken könnte, sondern für die Revolte, obwohl das eine wie das andere in diesem Kontext widersprüchlich erscheint, wenn man genauer hinschaut. Camus erklärt immer wieder, die einzig angemessene Reaktion auf die Absurdität seien nicht der Suizid und die Resignation, sondern sei die Rebellion, ohne dass er dabei den inneren Widerspruch erkennt, den diese (die Rebellion) angesichts der vorgängigen Behauptung der allgemeinen Absurdität darstellt.

In Camus' Atheismus dominiert zwar das affektive Moment, aber es gibt darin auch - das wird deutlich im Blick auf seine Idee von der Revolte - ein postulatorisches Moment. Zwar sagt Camus im Allgemeinen, es könne keinen Gott geben, aber gleichzeitig stellt er zuweilen auch fest, es dürfe ihn nicht geben, weil dadurch die Beseitigung des Übels durch die Revolte verhindert werde.

Also: Aus der Absurdität der Welt folgert Camus das „Ethos“ der Revolte als Auflehnung gegen das Absurde, gegen das Leid, gegen die Negativität, gegen die Ungerechtigkeit und -

im Zusammenhang damit - das Ethos der Solidarität, von dem er sagt, dass es sich aus dem Ethos der Revolte ergebe. Die Revolte und die Solidarität in der Revolte sind nach ihm ethisch geboten. Treffend spricht er in diesem Zusammenhang von dem Heiligen ohne Gott. Symbolisiert ist dieser bei ihm durch Sisyphos, den Rebellen, den Helden des Absurden. „Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde“, so lautet der Titel einer programmatischen Schrift unseres Autors.

Die Rebellion, die Camus fordert, richtet sich eigentlich nicht gegen Gott - den gibt es ja nicht für ihn, und gegen einen, der gar nicht existiert, kann man nicht revoltieren -, die Rebellion, die Camus fordert, richtet sich eigentlich nicht gegen Gott, sondern gegen das Schicksal. Gott kann es für ihn nicht geben, denn gäbe es ihn, so wäre er grausam, einen solchen Gott aber kann es per definitionem nicht geben, da Gott wesenhaft die Güte zukommt. Hätte Gott aber eine Welt ohne das Leid nicht schaffen können, so die Argumentation bei Camus, dann wäre er nicht allmächtig, ein nicht allmächtiger Gott aber wäre wiederum nicht Gott. Gäbe es Gott aber doch, so würde sich die Revolte, die auch dann das entscheidende Gebot für Camus wäre, wenn Gott doch existierte, gegen diesen Gott, wie das bei den Helden Dostojewskis oft der Fall ist. Nun aber, so stellt Camus fest, da es ihn nicht gibt, diesen Gott, richtet sich die von ihm geforderte Revolte gegen das Schicksal, das dem Menschen in dieser nun einmal totalen Immanenz zufällt.

In seiner Deutung unserer Welt steht Camus Schopenhauer nahe und in der überstarken Betonung ihrer tragischen Gestalt, während er in den Konsequenzen, die er daraus zieht, also in dem moralischen Appell zur Revolte, stärker auf Nietzsche verweist.

Die Konzeption Camus' wiederholt sich bei einer größeren Zahl von Literaten der Nachkriegsgeneration: Absurdität unserer Welt und Rebellion gegen sie! So kann man die Weltanschauung Camus' etwa auf eine Formel bringen: Anklage gegen Gott angesichts der grausamen Welt und Negierung der Existenz Gottes und Appell an den Menschen, eine bessere Welt zu bauen.

Aber die Rebellion oder die Resignation sind nicht die einzig möglichen Antworten angesichts des „malum“. Das Leid, die Erfahrung der Negativität, muss zudem nicht zur Leugnung der Existenz Gottes führen, sie kann auch so etwas sein wie ein Weg zu Gott.

Die Empörung oder die Resignation und der Atheismus sind die eine Möglichkeit, die Bejahung Gottes, die Ergebung in seinen Willen und die Hingabe an ihn sind die andere.

Die Einstellung des Menschen zum Leid hängt zutiefst mit seiner Einstellung zu Gott und zur Wirklichkeit überhaupt zusammen. Das Leid erweist sich von daher irgendwie auch als Testfall für das Gottvertrauen und - besser noch - für das Grundvertrauen des Menschen. Das heißt: Im Hintergrund des affektiven Atheismus steht eine menschliche Grundhaltung, die entweder positiv oder negativ sein kann, vertrauend oder misstrauend, demütig oder stolz. Sie ist hier die ursprünglichere Entscheidung.

Somit können wir sagen: Der affektive Atheismus ist letztlich bedingt durch die Grundhaltung des Menschen gegenüber der Wirklichkeit, die positiv oder negativ sein kann. Dabei ist die Bejahung der Negativität im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott, die Meinung, dass die Negativität Gott geradezu fordert, im Grunde plausibler als die Negation der Negativität, als die Negation der Existenz Gottes in der Resignation oder in der Rebellion.

Angesichts des Leidens oder - allgemein - angesichts der Negativität in der Welt gibt es demnach im Grunde zwei Möglichkeiten des Verhaltens, zum einen die Empörung oder die Resignation, zum anderen die Ergebung, zum einen die Revolte gegen Gott und die absolute Negation, zum anderen die Hingabe an Gott. In der Hingabe ist aber - das muss deutlich gesehen werden - nichts von der Lösung Schopenhauers enthalten, aber auch nichts von der Lösung Camus'. Sie meint nämlich weder ein Auslöschen der Begierden noch den Kampf gegen das Leid.

Wenn man das unendliche Leid der Welt anschaut, dann kann man sagen: Es kann keinen Gott geben. Dann kann man aber auch umgekehrt sagen: Nur wenn es einen Gott gibt, kann man dieses unendliche Leid überhaupt anschauen.

Sicher ist auf jeden Fall, dass die Unbegreiflichkeit der Welt und die Unbegreiflichkeit Gottes im Leid tiefer und existenzieller erfahren wird durch den Menschen als in jeder anderen Situation.

Einem existenziellen Geheimnis gegenüber gibt es immer zwei Möglichkeiten. Man kann sich dagegen auflehnen, und man kann es annehmen.

Ich möchte noch einmal auf Albert Camus zu kommen, der in neuerer Zeit ein sehr bedeutender und äußerst einflussreicher Vertreter des Atheismus des Affektes gewesen ist. Er ist 1960 gestorben. Sein Einfluss auf nicht wenige Menschen unserer Zeit darf nicht zu unterschätzt werden. In seinen Romanen und Schauspielen kennt Camus im Grunde nur ein Thema, die Absurdität der Welt angesichts der „unlösbaren“, der angeblich unlösbaren - so müssen wir sagen - Frage ihrer Negativität, angesichts der Frage von Leid und Ungerechtigkeit, woraus für ihn notwendig die Nichtexistenz Gottes folgt.

Um Camus besser verstehen zu können, ist es angebracht, einen kurzen Blick auf sein Leben zu werfen. Geboren im Jahre 1913 in Algerien, verlor Albert Camus seinen Vater, einen einfachen Landarbeiter, im Ersten Weltkrieg. Nach Abitur und Studium vom Staatsexamen ausgeschlossen, verdiente er sein Geld als Journalist, erwarb sich aber schon bald eine bemerkenswerte Anerkennung als Schriftsteller. Mit 27 Jahren kam er nach Paris. Damals hatte er bereits eine größere Zahl von Werken veröffentlicht. In dieser Zeit erschienen nacheinander die Romane „Der Fremde“, „Der Mythos des Sisyphus“, „Die Pest“ und schließlich der Essay „Der Mensch in der Revolte“. Camus hat später noch eine Reihe von Theaterstücken geschrieben, so die Stücke „Das Missverständnis“, „Caligula“, „Die Gerechten“ und noch einige weitere. Im Jahre 1957 erhielt Camus den Nobelpreis für Literatur. 1960 verunglückte er tödlich bei einem Autounfall. Es ist bemerkenswert, dass Camus sich zwischen 1947 und 1950 so sehr dem Katholizismus angenähert hatte, dass manche seiner Freunde schon mit einer baldigen Konversion rechneten, ohne das freilich zu billigen. Der Grund für die Annäherung unseres Schriftstellers an den Katholizismus war der, dass er in den Kämpfen um die Befreiung Frankreichs mit überzeugten Katholiken in Berührung gekommen, die sich gegen jede Form von Unrecht auflehnten und deren Revolte von der christlichen Hoffnung und von dem Glauben an die Botschaft der Kirche gespeist wurde. Polemisch unterstellte Sartre (+ 1980) seinem ehemaligen Weggefährten damals emotionales Heimweh nach Gott<sup>5</sup>. Er sprach von „religiösen Anwandlungen“, die nichts anderes seien als Nostalgie. Faktisch gingen diese „Anwandlungen“ wohl auch nicht besonders tief. Dafür spricht jedenfalls die Tatsache, dass sie nur eine relativ kurze Zeit dauerten.

Das entscheidende Thema ist für Camus, das gilt für all seine Schriften, die Absurdität, das heißt die Unvernünftigkeit und Sinnlosigkeit des Lebens. Immer ist es das gleiche Thema bei ihm: Der Mensch steht vor der absurden Welt, in der er ein Fremder ist, auf die er

---

<sup>5</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969, 216.

keinen Einfluss hat. Es gibt keinen Gott und keine Hoffnung. Das Leben hängt von Zufällen ab. Und Gott schweigt, wenn der Mensch in Not ist.

Camus hat sich zum Sprecher dieser „absurden Welt“ gemacht. Er hat dabei das Prinzip der Gerechtigkeit, das tief im Menschen verankert ist, dem Prinzip der Ungerechtigkeit gegenübergestellt, das in der Welt wirksam ist. In Gott hat er den Vater des Todes gesehen, der deshalb abgesetzt werden muss<sup>6</sup>. Kategorisch erklärt er: Wenn es Gott gäbe, so müssten wir ihn abschaffen. Er lehnt jede Hoffnung auf ein Jenseits schon deshalb ab, weil sie Verrat an dieser Welt und am Mitmenschen wäre. In einer solchen Feststellung verbindet sich das affektive Motiv mit einem voluntativen.

Der Anklage des Schriftstellers Camus liegt die persönliche Erfahrung vieler Leiden zugrunde: Frühe Tuberkulose, Besetzung Frankreichs durch die Truppen des nationalsozialistischen Deutschland, Mitleid mit vielen Geschundenen und Leidenden.

Der Gipfel der Absurdität ist für Camus der Tod. Die Absurdität der Welt und des menschlichen Lebens kulminiert für ihn im Tod. An ihm zeigt sich, so Camus, in besonderer Weise die Machtlosigkeit des Menschen, seine Begrenztheit gegenüber dem Schicksal und die Begrenztheit seiner Freiheit.

Die rechte Konsequenz aus der Sinnlosigkeit des Lebens ist für Camus nicht der Selbstmord, sondern die Revolte, die Revolte gegen das Absurde. Diese sieht er in seinem Werk „Der Mythos des Sisyphos“ in klassischer Weise symbolisiert in Sisyphos, dem ewigen Rebellen, dem „Helden des Absurden“. Das Werk „Der Mythos des Sisyphos“ ist 1943 erschienen. Sein Untertitel lautet - charakteristischerweise -: „Ein Versuch über das Absurde“. Camus konstatiert in dieser Schrift: „... es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann“<sup>7</sup>. Und er fügt hinzu: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“<sup>8</sup>. Der Ausweg aus dem Absurden ist also die Revolte. Das ist jedoch inkonsequent, denn wenn alles sinnlos ist, dann ist konsequenterweise auch die Revolte sinnlos. Ja, selbst der Selbstmord wäre, würde man ihn in dieser Weltsicht propagieren, wenn also alles sinnlos ist, inkonsequent. Würde der Selbstmord nämlich als eine echte Möglichkeit angesehen, dann würde er von der Sinnlosigkeit ausgeschlossen sein.

---

<sup>6</sup> Albert Camus, Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1961, 28 - 30.

<sup>7</sup> Ders., Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1959, 99.

<sup>8</sup> Ebd., 101.

Wenn Camus angesichts des Absurden die Revolte empfiehlt, wird seine innere Nähe zu Friedrich Nietzsche deutlich, der an die Stelle der Resignation angesichts des Leides dessen Überwindung durch die Herrschaft des Übermenschen setzt.

Für Camus ist die Welt ohne jedes Ziel, untersteht sie keinem Gesetz und keiner Ordnung. Es gilt für ihn: „Man wird geboren, man isst und arbeitet, man wächst, man mordet oder stirbt, ohne dass es eine wahrhaft befriedigende Erklärung für all dies Tun gibt“<sup>9</sup>. Daher fragt er sich, weshalb die Menschen, die die Realität erkennen, trotzdem weiterleben, statt Selbstmord zu verüben.

Einmal erklärt Camus, es gebe nur ein ernst zu nehmendes philosophisches Problem, nämlich den Selbstmord. Seine Schrift „Der Mythos des Sisyphos“ - der Untertitel dieser Schrift lautet „Ein Versuch über das Absurde“ - leitet er ein mit dem Satz: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: Den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie“<sup>10</sup>. Er persönlich wählt ihn jedoch nicht, diesen Selbstmord, stattdessen empfiehlt er die Auflehnung gegen die sinnlose Existenz, empfiehlt er das Nein gegen sie, die Revolte. Er meint: „Weil man dieser Revolte nicht entfliehen darf, hat man kein Recht zum Selbstmord“<sup>11</sup>. So begründet er seine Ablehnung des Selbstmordes. Die Revolte ist für ihn eine ethisch verpflichtende Alternative zum Selbstmord.

Die Revolte geht nach Camus eigentlich nicht gegen Gott, denn einen solchen kann es für ihn nicht geben in einer so sinnlosen Welt, sie richtet sich vielmehr gegen das Schicksal, das dem Menschen in dieser totalen Immanenz zufällt. Diese Revolte würde Camus auch dann fordern, wenn er den Gottesgedanken akzeptieren würde. Dann allerdings würde seine Revolte, ähnlich wie das bei manchen Helden Dostojewskis der Fall ist, sich gegen Gott richten. Dann würde er ihn, nämlich Gott, verantwortlich machen für die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins<sup>12</sup>.

Ein besonderer Schmerz war es für Camus, als er erkennen musste, wie jene, die sich im Namen des Menschen gegen Gott empört hatten, bald selbst zu Tyrannen wurden. Gegen diese neuen Unterdrücker lehnte Camus sich auf, damit blieb er sich selber treu. Camus

<sup>9</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969, 215.

<sup>10</sup> Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Reinbek 1959, 9; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie, Münster 1968, 236 f und Ansgar Paus, Hrsg., Suche nach dem Sinn - Suche nach Gott, Kevelaer 1978, 309.

<sup>11</sup> Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Reinbek 1959, 9.

<sup>12</sup> Ebd., 215 f.



hatte sich nämlich zunächst den Marxisten zugewandt, bis er sich enttäuscht von ihnen abwandte. Damals kam es zu harten Kämpfen oder Auseinandersetzungen mit den Kommunisten und ihren Weggenossen, speziell mit Sartre und seinen Freunden<sup>13</sup>.

Recht eindrucksvoll thematisiert hat Camus das Absurde in seinem Roman „Die Pest“, in dem geschildert wird, wie sich die Pest als ein sinnloses und unerklärbares Verhängnis in einer Stadt ausbreitet, der sich dann niemand entziehen kann. In der Schilderung dieser Situation arbeitet er den entscheidenden moralischen Appell heraus, der lautet: Nicht Annahme des Absurden, sondern Rebellion dagegen. Um dieser Rebellion willen darf es Gott nicht geben, sagt er. Wörtlich heißt es da: „Wenn er (der Arzt) an einen allmächtigen Gott glaubte, würde er aufhören, die Menschen zu heilen, und diese Sorge ihm überlassen“<sup>14</sup>. Mit dem dominierenden affektiven Moment dieses Atheismus verbindet er hier ein voluntatives oder postulatorisches, wenn er meint, Gottes Existenz verhindere das Bemühen um die Beseitigung des Übels.

Weil sich die Welt als absurd erweist, so die Argumentation, kann es auf der einen Seite Gott nicht geben - hier zeigt sich der affektive Ansatz dieses Atheismus -, darf es ihn aber auf der anderen Seite auch nicht geben - hier wird deutlich, dass in dieser Form des Atheismus auch das postulatorische Moment eine Rolle spielt. Das heißt: Der Schwerpunkt liegt hier auf der Behauptung: Es kann keinen Gott geben. In einem zweiten Anlauf wird dann festgestellt: Es darf ihn auch nicht geben.

Camus stellt resigniert fest: „... aber da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt“<sup>15</sup>.

Dabei fordert Camus um der Auflehnung gegen das Absurde willen die Solidarität der Menschen untereinander. Die ethische Forderung der Solidarität geht nach Camus konsequent hervor aus dem Ethos der Revolte.

Die Überlegung Camus‘ stellt sich somit folgendermaßen dar: Ein Gott, der eine sinnlose Welt geschaffen hat, deren Furchtbarkeit sich vor allem im Leiden Unschuldiger zeigt, muss ein grausamer Gott sein. Einen solchen aber kann es nicht geben, per definitionem. In

---

<sup>13</sup> Ebd., 216.

<sup>14</sup> Albert Camus, Die Pest, Reinbek 1950, 76.

<sup>15</sup> Ders., 77.

diesem Sinne spricht Camus einmal von der „hoffnungslosen Kluft zwischen der Frage des Menschen und dem Schweigen der Welt“<sup>16</sup>.

Das Ganze spitzt sich zu in der Alternative, Gott kann wegen des Bösen und der Leiden in der Welt entweder nicht gut oder nicht allmächtig sein. Wenn ihm aber eine dieser beiden Eigenschaften nicht zukommt, dann ist er nicht Gott.

Camus ruft daher zur Revolte auf gegen Gott, zur Revolte, die eigentlich eine Revolte gegen das Schicksal ist. Er spricht in diesem Zusammenhang von den Heiligen ohne Gott.

Geradezu zynisch und frivol wird unser Thema bei Camus behandelt, wenn er in seiner Erzählung „Der Fremde“ die Hauptfigur angesichts der bevorstehenden Hinrichtung zum Gefängnisgeistlichen sagen lässt: „Ich glaube nicht an Gott.“ Dieser fragt ihn, ob er sich denn dessen ganz sicher sei, und jener antwortet: „Ich brauche mich das nicht zu fragen, ich finde das ganz unwichtig. Ich habe nur noch wenig Zeit. Und die will ich nicht mit Gott verträdeln“<sup>17</sup>.

Für nicht wenige Literaten wird in neuerer Zeit die Rede von Gott „im Modus der Negation“ „zur Funktion der Spiegelung einer absurden Welt, in der der Mensch sich auf sich selber zurückgeworfen“ erfährt<sup>18</sup>, und sich durch moralische Anstrengungen zur Überwindung dieser Absurdität berufen fühlt.

Immer neu thematisieren sie den schrecklichen und grausamen Gott<sup>19</sup>. Die Anklage gegen Gott wird hier zur entscheidenden literarischen Form der Redeweise über Gott. Wolfgang Borchert fragt in dem Drama „Draußen vor der Tür“: „Warst du in Stalingrad lieb, lieber Gott, warst du da lieb, wie, ja? Wann warst du denn eigentlich lieb, Gott, wann? Wann hast du dich jemals um uns gekümmert, Gott?“<sup>20</sup>

Neu ist das Problem jedoch keinesfalls. Bereits vor 140 Jahren schrieb Georg Büchner (+ 1837) in „Dantons Tod“: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus“<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Ders., Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1958, 10.

<sup>17</sup> Vgl. Hans Pfeil, Gott und die tragische Welt, Aschaffenburg 1971, 51.

<sup>18</sup> Karl-Josef Kuschel, Gottesbilder - Menschenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit, Einsiedeln 1985, 25.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 14 ff.

<sup>20</sup> Wolfgang Borchert, Draußen vor der Tür, in: Das Gesamtwerk, Hamburg 1949, 148.

<sup>21</sup> Georg Büchner, Dantons Tod, in: Werke und Briefe (Hrsg. Fritz Bergemann), München 1965, 40.

Das Übel in der Welt wird bereits von Thomas von Aquin (+ 1274) als ein entscheidender Einwand gegen die Existenz Gottes verstanden<sup>22</sup>.

Das „malum“ ist und bleibt das große Ärgernis. Die Frage nach seinem Woher lässt den Menschen nicht zur Ruhe kommen. Bereits die alten Griechen haben sich Gedanken darüber gemacht, sowohl über das physische wie auch über das moralische „malum“. Bis in die Neuzeit hinein, bis in die Gegenwart hinein, ist die Schuld das eigentliche und entscheidende Thema in der Literatur gewesen. Heute, im Zeitalter des Unschuldswahns, ist es allerdings von der Sinnfrage verdrängt worden. Seit der Zeit der griechischen Tragödie wurde das „malum“ in dramatischer Weise immer wieder literarisch entfaltet bis in die Gegenwart hinein. Der griechische Dichter Aischylos (+ 456 v. Chr.) - siebzig Tragödien hat er geschrieben, von denen uns allerdings nur sieben überkommen sind - stellt im Blick auf das Übel fest, dass der Schmerz ein bedeutender Lehrmeister ist.

In den vergangenen Jahrzehnten wurde des Öfteren das Wort des Begründers der Frankfurter Schule Theodor Adorno (+ 1969) zitiert „Nach Auschwitz kann man weder Geschichte schreiben noch beten“. Damit will man sagen, dass durch das Schreckliche, das dort geschehen ist, jeder Überzeugung von Gottes Existenz der Boden entzogen ist. Das gilt nur dann, wenn man das Übel als ein Argument gegen die Existenz Gottes versteht. Man kann es aber auch als Weg zu Gott verstehen, in dem Sinne, wie man auch heute noch zu sagen pflegt „Not lehrt beten“. Das gilt allerdings nur, wenn man nicht völlig mit der Überzeugung von der Existenz Gottes gebrochen hat, wenn das religiöse Empfinden nicht total zerstört ist. Ist das der Fall, dann kann selbstverständlich keine Not mehr zu Gott führen und sei sie noch so groß. Die Behauptung der Nichtexistenz Gottes mit Berufung auf das Leid liegt demnach eigentlich der Erfahrung des Übels voraus, das erkennt man nicht oder will man nicht wahr haben, wenn man diese Behauptung mit eben dem Leid begründet.

Wenn man der Meinung ist, dass das unsägliche Übel in der Welt gegen Gottes Existenz spricht, dann kann freilich die Erfahrung von großer äußerer und innerer Not nicht mehr ein Weg zu Gott sein. Gegen diese Ausgangsposition spricht allerdings nicht nur die geschichtliche Erfahrung, sondern auch eine Fülle von rationalen Argumenten, wie ich in dieser Vorlesung noch im Einzelnen darlegen möchte.

---

<sup>22</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 2, a. 3.

Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass die Anfechtungen des affektiven Atheismus auch einen gläubigen Menschen treffen können, gibt Reinhold Schneider in seinem Buch „Winter in Wien“, das in erschütternder Weise seine innere Zerrissenheit und Gebrochenheit zum Ausdruck bringt, die er in jenem Winterelend durchlitten hat.

Das Leid muss nicht zum Atheismus führen. Es kann auch geradezu ein Weg zu Gott sein.

Tatsächlich wurde konkretes Leid nicht selten ein Anlass zum Unglauben, aber es gibt auch Fälle, da es gerade ein Weg zum Glauben oder zur Vertiefung des Glaubens wurde.

Fest steht, dass der Mensch im Leid die Unbegreiflichkeit der Welt oder Gottes wie in keiner anderen Situation erfahren kann. Man kann den unbegreiflichen Gott im Leid als teilnahmslos verstehen oder leugnen, man kann aber auch von der Warte Gottes her das Leid in einem ganz anderen Licht sehen. Das gilt in besonderer Weise angesichts des Gottes der Offenbarung.

Jesus hat das menschliche Leid nicht erklärt, sondern als Schuldloser durchlitten, und zwar bis zum bitteren Ende. Darin unterscheidet er sich wesentlich von Hiob im Alten Testament. Die Geschichte der Passion Jesu gibt eine tiefere Antwort auf die Frage des Leidens als die des Hiob, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie eine reale Geschichte ist. Das Sterben Jesu erhält einen tiefen Sinn durch seine Auferstehung, damit erhält aber auch das Sterben und der Tod dessen einen tiefen Sinn, der auf diesen Jesus schaut. Dann bleibt das Leid ein Übel, dann verliert es jedoch seine Unbedingtheit.

Wenn Albert Camus und viele andere Gott leugnen mit Berufung auf die Unbegreiflichkeit des Leidens und mit Berufung auf das Grauen in der Welt, mit Berufung auf das unbegreifliche Geheimnis des Übels in der Welt, so gibt es andererseits nicht wenige Zeugnisse von solchen, die durch eben dieses Geheimnis hindurch zu Gott vorgestoßen sind. Eine geradezu klassische Wegmarke dafür ist im Alten Testament die Antwort des Dulders Hiob, im Neuen Testament die Person und das Schicksal des gekreuzigten Messias. Aber davon soll hier noch nicht die Rede sein. Im Schweigen kann Gott umso lauter reden, in der äußeren Ohnmacht kann er umso spürbarer wirken. Einem existenziellen Geheimnis gegenüber gibt es immer zwei Möglichkeiten, man kann sich dagegen auflehnen und man kann es anbeten. In der Anbetung bekennt sich der Mensch existen-

ziell zu seiner Geschöpflichkeit<sup>23</sup>. Zu der letzteren Deutung des Leidens gelangt der russische Schriftsteller Dostojewski. Bei ihm ist die Frage nach dem Leid das Hauptthema neben der Gottesfrage.

Zu dieser positiven Deutung des Übels, zur Annahme des Unbegreiflichen in der Anbetung gelangt schließlich der russische Schriftsteller Fjodor Dostojewski (1821 - 1881). Neben der Gottesfrage ist das Leid das Hauptthema bei ihm. Er beschäftigt sich in seinem Werk in besonderer Weise mit der Frage, wie sich die Allmacht und Liebe Gottes mit der Realität des Leidens vereinbaren lassen. Darin spiegelt sich die von Leid und Tränen gezeichnete Geschichte Russlands. Ein Teil der Gestalten seiner Romane will mit der Aporie des Leidens die Gottesfrage erledigen, andere insistieren dennoch auf der Existenz Gottes. Sie erkennen Gottes Anwesenheit mitten im Leid. Mit ihnen identifiziert sich der Autor. Die Frage des Leidens und der Negativität ist in besonders eindrucksvoller Weise das Thema in dem Roman „Raskolnikoff“<sup>24</sup>.

Dostojewski gelangt in zu einer positiven Deutung des Leidens in der vertrauensvollen Annahme des Unbegreiflichen, wenngleich nicht wenige seiner literarischen Gestalten angesichts der unbeantworteten Frage nach dem Warum des Leidens die Existenz Gottes negieren. Bei seiner positiven Bewältigung des Leidens operiert Dostojewski vor allem mit dem christlichen Gedanken der Auferstehung.

Der Autor aus dem Zarenreich hat nicht nur in russischen, sondern auch in deutschen Köpfen tiefe Spuren hinterlassen. Das liegt an den Themen, die er literarisch verarbeitet hat. In ihnen geht es um menschliche Dramen, die auch 125 Jahre nach seinem Tod nichts an Aktualität verloren haben.

Mehr noch als Leo Tolstoi (+ 1910), sein Zeitgenosse, hat Dostojewski das Bild der russischen Literatur in der Welt geprägt. Seine Romane erforschten tief schürfend alle Regungen der menschlichen Seele bis in Extremsituationen. Er beeinflusste so unterschiedliche Schriftsteller des 20. Jahrhunderts wie Hermann Hesse, Albert Camus, oder Ernest Hemingway.

---

<sup>23</sup> Yves Congar, Das Problem des Übels, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit, Graz <sup>3</sup>1957, 746.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 44 - 47.

In einer verarmten Adelsfamilie in Moskau geboren, errang er bereits als Vierundzwanzigjähriger mit seinem Erstlingswerk „Arme Leute“ die Anerkennung als Schriftsteller. Vier Jahre später wurde er wegen seiner Kontakte zu linksgerichteten Zarengegnern zum Tode verurteilt. Er musste eine Scheinhinrichtung über sich ergehen lassen, der Schock, der ihn dabei traf, ließ eine latente Epilepsie zum Ausbruch kommen. Das Urteil wurde in zehn Jahre Haft unter Schwerverbrechern in Sibirien abgewandelt. Nach der Rückkehr nach St. Petersburg blieb Dostojewskis Leben ein ständiger Kampf gegen seine Krankheit, gegen die Spielsucht und gegen drückende Schulden. Die Not zwang ihn zu langen Reisen ins Ausland. In Deutschland machte er in Berlin, Dresden, Wiesbaden und Baden-Baden Station. Erst in den letzten Lebensjahren erlaubten seine Bücher ihm ein auskömmliches Leben. Als Höhepunkt seiner öffentlichen Anerkennung hielt er ein Jahr vor seinem Tod 1880 die Rede zur Einweihung des Puschkin-Denkmal in Moskau.

Dostojewskis Romanfiguren leben bis heute: der Student Raskolnikow aus „Schuld und Sühne“ mit einem Mord auf seinem Gewissen, der hilflos naive „Idiot“ Fürst Myschkin und der herzensgute Klosternovize Aljoscha als Jüngster der Karamasow-Brüder.

Dostojewski hatte die besondere Fähigkeit, Seelenzustände in Krisensituationen zu beschreiben.

Dabei plante er seine Romane sehr genau. Er ließ seine Figuren, jede einzelne Trägerin einer bestimmten Geisteshaltung, in einen Dialog miteinander treten, in dem er, der Autor, wenig mehr als ein Moderator war.

In der atheistischen Sowjetunion war der religiöse Anti-Revolutionär Dostojewski über Jahrzehnte verpönt. Erst 1972 erschien eine Gesamtausgabe seiner Werke. Für Schüler im heutigen Russland gehört „Schuld und Sühne“ zum Unterrichtsstoff.

„Dostojewski - das ist Russland. Es gibt kein Russland ohne Dostojewski“, schrieb der russische Autor Alexej Remisow 1927 im Pariser Exil. Als Dostojewski 1881 starb, gaben ihm 60.000 Menschen das Geleit. Sein Grab liegt auf dem Friedhof des Alexander-Newski-Klosters in St. Petersburg<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Vgl. Friedemann Kohler, dpa vom 9. September (Internet t-online)

Dostojewskis Antwort auf die Aporie des Leidens ist letztlich der Hinweis auf den Gott des Lebens bzw. den Gott der Lebendigen und auf die Erwartung der Auferstehung. Der Gott Dostojewskis ist der Gott der Todesüberwindung, wie sie offenbar geworden ist für ihn in der Auferstehung Jesu Christi. Damit erhebt er jedoch nicht den Anspruch, eine Lösung des Problems des Leidens zu bieten. Eine solche gibt es für Dostojewski nicht. Gäbe es nämlich eine Erklärung des Leidens, dann wäre das Leid in seiner tiefsten Abgründigkeit bereits aufgehoben und entwirklicht. Es gibt für ihn nur die Hoffnung auf die Überwindung des Leidens im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi. Die Hoffnung auf die Auferstehung, in der die Überwindung von Sünde und Leid erfolgt, wirkt für ihn schon jetzt als eine Kraft, die das notvolle Leben erhebt und emporreisst.

Das ist natürlich eine theologische Antwort auf das Leid, nicht eine philosophische, eine Antwort auf dem Fundament der Offenbarung. Die theologischen Antworten, die hier gegeben werden können, möchte ich zunächst noch zurückstellen, zunächst möchte ich noch über die philosophischen Antworten sprechen, die hier gegeben wurden und die hier möglich sind.

Mit der Leugnung Gottes verliert das Leid jeden Sinn. Damit lastet es aber noch schwerer auf dem Menschen. Das sieht auch die natürliche Vernunft ein. Ohne Gott wird die Welt noch grausamer, als sie es ohnehin schon ist, während das Leid im Festhalten am Theismus relativiert wird, unter Umständen radikal. Im Festhalten am Theismus verliert es seine Unbedingtheit, braucht es nicht - wie bei Schopenhauer oder im Buddhismus - durch Verneinung des Lebenswillens aufgehoben zu werden oder braucht es nicht - wie bei Camus und anderen Literaten - durch die Revolte überwunden zu werden oder braucht es nicht - wie bei Nietzsche - durch den Willen zur Macht neutralisiert zu werden, was dann letztlich doch nicht gelingt, das Aufgehobenwerden, das Überwundenwerden und das Neutralisiertwerden. Im Kontext des Theismus wird das Leid dadurch relativiert, dass es in ihm einen letzten Sinn behält, wenn dieser auch nur ein verborgener ist.

In der Relativierung des Leids drängt sich dann die Erkenntnis auf, dass es im Grunde nur ein einziges Übel gibt, das als ein unbedingtes Übel verstanden werden muss, nämlich die Trennung von Gott, weil allein die Verbindung mit ihm allem konkreten Übel einen, wenn auch unbegreiflichen, Sinn gibt, während durch die Trennung von Gott alle Übel ihren Sinn verlieren.

Die Relativierung von Kummer und Sorgen „sub specie aeternitatis“ hat im Übrigen positive Auswirkungen auf die physische Konstitution des Menschen, wie andererseits Kummer und Sorgen sowie die unbewältigte Erfahrung von Leid und Not den Menschen physisch und seelisch krank machen.

Dabei kann nicht geleugnet werden, dass Schopenhauer, Nietzsche und Camus Richtiges gesehen haben, Schopenhauer, wenn er vom Auslöschen der Begierde spricht, Camus und Nietzsche, wenn sie vom Kampf gegen das Leid sprechen. Davon muss auch in der theistischen Lösung der Hingabe an Gott im Leid, wie sie etwa das Christentum empfiehlt, etwas enthalten sein. Die Ergebung in das Unbegreifliche darf nicht zur Passivität verführen. Dabei bleibt die moralische Verpflichtung, das Leid nach Kräften zu beseitigen, und zwar in Solidarität mit allen Gutwilligen. Das gilt auch für den Theisten.

Viele werden heute krank, seelisch und körperlich, weil sie ihr Leben als sinnlos verstehen, weil sie keine Antwort wissen auf die Frage nach dem Sinn ihres Lebens. Viktor Frankl, Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien, der Begründer der Logotherapie - er starb im Jahre 1997 - erklärt, dass das „existentielle Vakuum“, das Gefühl der Sinnlosigkeit und der Leere, heute viele Menschen zum Psychiater und zum Neurologen führt. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer Art Massenneurose und charakterisiert sie des Näheren als eine noogene Neurose. Es ist ein Faktum, dass die Sinnlosigkeit pathogen ist, dass sie zu Erkrankungen, zu spezifischen Neurosen, führt. Das Sinnlosigkeitsgefühl führt aber nicht nur zu spezifischen Neurosen. Häufiger führt es auch in den Suizid, in die Kriminalität und in die Drogenabhängigkeit. Diese drei Phänomene erweisen sich als besonders charakteristisch für die junge Generation von heute<sup>26</sup>. Immer häufiger kommt der Selbstmord heute schon bei Vierzehn- bis Fünfzehnjährigen vor<sup>27</sup>. Mit Nachdruck weist Viktor Frankl darauf hin, dass es in den psychologischen Beratungsstellen für Jugendliche primär um die Sinnfrage geht, wie sie sich extrem in dem Problem des Selbstmordes manifestiert.

Ich denke, die unbeantwortete Sinnfrage liegt auch wesentlich dem Amok-Lauf zugrunde, der in diesen Tagen durch die Presse ging, obwohl die Medien diese Kausalität sorgfältig ausgeklammert haben, verständlich, da sie ja selber betroffen sind. Das entscheidende

---

<sup>26</sup> Viktor Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, in: Ansgar Paus, Hrsg., Suche nach dem Sinn - Suche nach Gott, Kevelaer 1978, 309 - 340.

<sup>27</sup> Vgl. Joseph Schumacher, Das Recht auf den Freitod. Zum Problem des Selbstmords, in: Forum Katholische Theologie 16, 2000, 161 - 184.



Problem ist hier das Fehlen jeder religiösen Perspektive in weiten Teilen unserer Jugend heute und schon bei den Kindern und die moralische Zersetzung, die damit einhergeht oder die ihr vorausgeht, speziell die totale Zerstörung der Sexualmoral. Nicht wenig Schuld trifft da die Zeitschrift „Bravo“, die extrem totalitär ist, die man jedoch im Namen der Freiheit gewähren lässt.

Eine spezifische Antwort auf die Frage nach dem „malum“ begegnet uns im Dualismus der Gnosis, im horizontalen Dualismus, so müssen wir sagen, der Gnosis. Die Heimat der Gnosis ist der Vordere Orient. Entstanden ist sie im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Sie führt die Welt auf zwei gleich ursprüngliche Prinzipien zurück, auf ein gutes und ein böses Urprinzip. Durch die Annahme eines durch und durch bösen Urwesens als des Ursprungs alles physischen und moralischen Übels will man Gott entlasten von der Verantwortlichkeit für das „malum“. Übels. Dadurch wird jedoch das Problem nur verschoben, wie bereits der Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220) festgestellt hat. Es stellt sich nämlich dann die Frage, warum der allmächtige und gute Gott das böse Prinzip nicht daran hindert, sich auszuwirken.

Die dualistische Vorstellung der alten Gnosis hat seit dem Beginn unserer Zeitrechnung Geschichte gemacht in den verschiedenen gnostischen Systemen, die sich dabei teilweise auch mit dem Christentum verbunden haben. Ich erinnere hier vor allem an die altchristliche Irrlehre des Markionismus. Diese Vorstellung lebte dann wieder auf bei Priszillian (+ 335), den Urheber des Priszillianismus, und wirkte im 5. und 6 Jahrhundert weiter in Spanien. Ein integrales Moment ist sie Manichäismus. Im Mittelalter begegnet sie uns noch einmal bei Petrus de Bruys (+ um 1140) und seinen Anhängern, den Albigensern oder Katharern. Noch heute hat er eine gewisse Bedeutung in den verschiedenen esoterischen Gruppierungen, die die gnostische Tradition weiterführen, die heute irgendwie im Aufwind sind, speziell in der Gestalt der New Age - Ideologie, die mit nicht wenigen esoterischen oder gnostischen Elementen durchsetzt ist, die teilweise die etablierten christlichen Kirchen und Gemeinschaften unterwandern. Nicht zuletzt ist hier auch an die Theosophie und an die Anthroposophie zu erinnern.

Kritisch ist gegenüber dem Dualismus der Gnosis anzumerken: Ein Dualismus ist im Absoluten unmöglich. Das Absolute kann nur eines sein, einen zweiten Gott kann es nicht geben, das wäre ein innerer Widerspruch. Das hat jedoch nicht, dass es nicht Dualitäten von

ungleichen Größen gibt, wie Gott und das Geschöpf, Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit.

Diese Lösung ist als Erklärung des Theodizee-Problems also unbrauchbar, weil sie vor der Vernunft keinen Bestand hat. Das Absolute kann nur eines sein. Zwei Götter kann es nicht geben. Das wäre ein innerer Widerspruch. Widersprüchliches kann nicht gedacht werden und auch nicht existieren.

Die Stoiker - ihre Zeit reicht vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert nach Chr., sie entfaltete sich in Griechenland und später im Römerreich - lösten das Problem des Übels, indem sie das Auslöschen der Wünsche und den Verzicht predigten, wodurch sie eine Übereinstimmung mit den Dingen finden wollten. So sollten ihnen die Übel in der Welt nicht mehr zum Skandal werden. Tatsächlich werden sie uns erst dann zum Skandal, wenn wir gewissermaßen die Welt ein zweites Mal schaffen, wenn wir uns nicht mit ihr abfinden wie sie ist, wenn wir uns eine Vorstellung machen von der Welt, wie sie eigentlich sein sollte, und uns daran festhalten. In der Stoa wird also das Auslöschen der Wünsche und das Sich-Abfinden mit der Wirklichkeit empfohlen, eine Auffassung, die an Schopenhauer und auch an den Buddhismus erinnert und die auf jeden Fall eine gewisse Berechtigung hat und auch für die christliche Deutung bzw. für das christliche Bestehen der Leidensproblematik nicht belanglos ist.

Der Epikureismus, eine zweite philosophische Richtung der Antike, die zeitlich parallel läuft mit der Stoa, löst das Problem mit der Empfehlung, den maßvollen Genuss anzustreben und dadurch einen Ausgleich für das unvermeidliche Quantum an Leiden zu schaffen. Man soll sich also von der Negativität und vom Leid ablenken durch die Hinwendung zum Genuss. Im Epikureismus wie in der Stoa haben wir eine lebenspraktische Lösung der Theodizee-Frage. Das heißt, man lässt da die Theodizee-Frage als solche im Raum stehen und bemüht sich um Wege zur Überwindung des Leides oder allgemeiner: der Negativität im praktischen Leben.

Anders ist das im Neuplatonismus. Hier empfiehlt man die Ganzheitsbetrachtung der Wirklichkeit, womit man einen Gedanken aufgreift, der sich bereits bei dem Stoiker Marc Aurel (+ 180 n. Chr.) - er gehört der späten Stoa an - und vor allem bei Platon findet. Platon starb im Jahre 347 v. Chr. Bei Platon findet sich dieser Gedanke in seinem Alters-

werk über die Gesetze, in den „Nomoi“<sup>28</sup>. Irenäus von Lyon hat ihn aufgegriffen und nicht wenige andere Kirchenväter sind ihm darin gefolgt<sup>29</sup>, und Thomas von Aquin (+ 1274) hat ihn nachdrücklich thematisiert in der „Summa Theologiae“ und in der „Summa contra Gentiles“<sup>30</sup>. Die Ganzheitsbetrachtung der Wirklichkeit, die wir also nicht nur in der heidnischen Antike finden, ist ohne Zweifel ein Schlüssel zur Erklärung der Theodizee-Frage.

Auch bei dem Neuplatoniker Plotin (+ 269 n. Chr.) finden wir diesen Gedanken, wenn er gleichsam als goldene Regel die *Maxime* aufstellt: „Man muss stets den Blick auf das Ganze gerichtet halten“.

Im Einzelnen will man damit sagen, mit der Ganzheitsbetrachtung der Wirklichkeit: Unverständlich werden die Dinge dann, wenn sie atomisiert werden, während sie durchsichtiger werden, wenn man sie in einen größeren Zusammenhang hineinstellt.

Die Ganzheitsbetrachtung hat als Lösung der Theodizee-Frage einen festen Ort in der „*philosophia perennis*“ gefunden. Das gilt aber auch für die Lösung der Stoa und des Epikureismus.

Ein weiterer wichtiger Gedanke ist hier relevant: Die Kirchenväter gingen in der Metaphysik des Kosmos vom Gutsein aller Dinge aus. Damit konnten sie anknüpfen an die Lehre von Platon (+ 347) und Aristoteles (+ 322) bzw. an den Neuplatonismus, der sich, wie gesagt, vom 2. bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert entfaltete. Demnach war die Idee als solche nicht neu. Neu war jedoch die Kompromisslosigkeit, mit der diese Lehre von den Kirchenvätern im christlichen Altertum vertreten wurde, und sofern nun auch die Materie in das Gutsein einbezogen wurde. Die Kirchenväter fügten mit dieser Lehre der „*philosophia perennis*“ einen neuen Baustein zu.

Augustinus (+ 430) sagt in seinen „Bekenntnissen“: „Alles, was ist, ist gut. Das Böse also, dessen Grund ich suche, ist keine Substanz. Daher ist das Übel *contra naturam*, denn alle Natur ist als solche gut“<sup>31</sup>, das Übel ist also gegen die Natur. Das heißt: Das Übel hat kein Eigensein. Es kann nur an einem Guten wirklich sein. In seinem Buch gegen einen

---

<sup>28</sup> Platon, *Nomoi*, 10, 903 B (Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. III), Berlin o. J., 577.

<sup>29</sup> Irenäus von Lyon, *Adversos haereses*, lib. II, cap. 25.

<sup>30</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* lib. III, cap. 7; *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 2.

<sup>31</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch VII, Kap. 18.

markionitischen Häretiker schreibt er: „Non est ergo malum nisi privatio boni“ - „es gibt kein Übel, es sei denn etwas ist seiner Gutseins (also seiner Güte) beraubt“<sup>32</sup>. Daher kann das Übel nur an etwas Gutem wirklich sein. Anders ausgedrückt: Das „malum“ ist ein dialektisches Zeugnis des Gutseins der ihm zugrunde liegenden Natur. In seinem Monumentalwerk „De civitate Dei“ schreibt Augustinus: „Etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae“ - „auch der böse Wille ist ein großartiges Zeugnis der guten Natur“<sup>33</sup>.

Diese Lehre stellt Schopenhauer im 19. Jahrhundert auf den Kopf, wenn er das „malum“ als das eigentlich Wirkliche und das „bonum“ als die „privatio mali“ bezeichnet. Dem metaphysischen Pessimismus Schopenhauers steht von daher der metaphysische Optimismus der vom Christentum inspirierten Philosophie der Kirchenväter gegenüber. Dabei ist wohl zu bedenken, dass auch heute noch viele in den Spuren Schopenhauers wandeln, auch im Hinblick auf seine Deutung des „malum“, des Übels.

Die Frage nach dem Woher des moralischen „malum“, des moralischen Übels, also die Frage nach dem Woher der Schuld, beantwortet Augustinus mit dem Gedanken der Zulassung durch Gott. Das physische „malum“ wird nach ihm von Gott bewirkt, und Gott will es, das moralische hingegen lässt er zu. Augustinus hat damit das Böse ganz und gar in den Willen des Menschen verlegt. In seinem Enchiridion, in seiner Schrift „De fide, spe et caritate“, schreibt er: „Wenn es nicht gut wäre, dass es auch ein Böses gibt, so würde dessen Sein von dem Allmächtigen unbedingt nicht zugelassen werden“<sup>34</sup>. Damit will er sagen: Gott lässt das Böse zu und stellt es letzten Endes dann doch in den Dienst des Guten und gibt so auch dem Bösen schließlich noch einen positiven Sinn.

Gott lässt das Böse letzten Endes zu um des höheren Gutes der Freiheit willen, damit der Mensch in Freiheit die sittlichen Werte verwirklichen kann. Der Missbrauch der Freiheit, wodurch das Böse gewirkt wird, gehört als Möglichkeit zur geschaffenen Freiheit.

Damit ist freilich nicht das Problem des physischen Übels angesprochen, zumindest nicht in jedem Fall, denn nicht immer ist das physische Übel die Konsequenz des moralischen.

---

<sup>32</sup> Ders., *Contra adversarium legis et prophetarum*, lib. I, cap. 5.

<sup>33</sup> Ders., *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 17.

<sup>34</sup> Ebd., *Augustinus, Enchiridion*, Nr. 96.

Wie die „philosophia perennis“ im Anschluss an Augustinus lehrt, lässt Gott das physische Übel nicht nur zu, sondern will er es auch, er beabsichtigt es auch, positiv, um dadurch höhere Ziele zu erreichen, während er das Böse nie positiv wollen kann, weil es dem letzten Sinn der Schöpfung, der Verherrlichung Gottes, widerstreitet. Das moralische Übel kann nicht gewollt sein von Gott. Würde Gott das moralische Übel wollen oder wäre es von ihm beabsichtigt, geriete er damit in einen inneren Widerspruch zu sich selbst. Das moralische „malum“ kann nur zugelassen sein von Gott.

Die Zulassung des Bösen durch Gott aber, die ist möglich, darin liegt nicht ein innerer Widerspruch. Gott lässt das Böse zu, das heißt: er verhindert es nicht, obwohl er es voraussieht und die Macht hat, es zu verhindern. Ihre Rechtfertigung erfährt diese Zulassung in jedem Fall durch ein höheres, ebenfalls der sittlichen Ordnung angehörendes Gut.

Die Möglichkeit des moralischen wie auch des physischen Übels ist letztlich mit der Endlichkeit der Geschöpfe und der Welt gegeben.

Müsste Gott alles Übel oder auch nur alles Böses unbedingt verhindern, so würde einerseits seine Freiheit in unwürdiger Weise eingeschränkt, und so könnten andererseits die sittlichen Werte als solche nicht verwirklicht werden. Die Möglichkeit des Bösen ist der Preis für das Tun des Guten. Wenn der Mensch das Böse tut, missbraucht er seine Freiheit. Die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit gehört zur geschaffenen Freiheit. Dabei kann Gott auch die schlimmsten Übel zum Guten wenden, das heißt: in Dienst nehmen. Die Möglichkeit des Übels, nicht nur des moralischen, ist letztlich mit der Endlichkeit der Schöpfung gegeben<sup>35</sup>.

Die Frage nach dem Woher der Schuld beantwortet Augustinus (+ 430) des Näheren mit der Lehre von der Prädestination. Darin geht es um die Verdoppelung des Willens des ewigen Urgrundes. In dieser Lehre wird nicht der ewige Urgrund selber verdoppelt, wie das im Manichäismus der Fall ist, sondern der Wille des einen ewigen Urgrundes. Augustinus verbindet den Gedanken der Zulassung mit seiner Prädestinationslehre, die er dadurch abmildert, dass er den Begriff der alleinseligmachenden Kirche einschleibt. Der getaufte Gläubige soll, sich der Kirche anvertrauend, so leben, als ob er zur Seligkeit prädestiniert sei. Praktisch nimmt Augustinus damit das Heil des Menschen aus den Händen

---

<sup>35</sup> Vgl. Walter Bruggler, Philosophisches Wörterbuch 1953, 320 f. 334 f.

Christi an und legt es in den Schoß der Kirche und in den Schoß unserer persönlichen Erfahrung. So könnte man es vielleicht ausdrücken.

Thomas von Aquin (+ 1274), der die Theodizee des Augustinus ausbaut, verdeutlicht dessen Schlüsselbegriff von der Zulassung und die Indirektheit des Entstehens von Gutem und Bösem und verlegt es so ganz in die Verantwortung des Menschen. Er unterstreicht, dass durch die wesenhafte Defizienz der Zweitursachen die Erstursache entlastet wird.

Es ist hier an die Frage Gottes zu erinnern, die er an den Dulder Hiob im Alten Testament richtet: Was weißt du von den einfachsten Dingen des täglichen Lebens, wie die Bewegungen des Meeres entstehen, wie die Vögel des Himmels geschaffen sind<sup>36</sup>.

Das Übel ist entsprechend der „philosophia perennis“ etwas sehr Reales, aber es ist selbst nicht eine Realität. Es haftet nur einer Realität an, die ihrerseits in allem, was in ihr Sein ist, positiv und gut ist. Das Übel ist nicht ein Etwas. Die Dinge sind nicht schlecht durch das, was sie sind, sondern durch das, was sie nicht sind. Das Übel ist eine Negation von dem, was nicht ist, was aber doch sein sollte, ein Mangel. Es gibt kein absolutes Übel, auch der Teufel besitzt seinshafte Güte und Schönheit.

Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Wenn ich beim Überspringen eines Grabens den gegenüberliegenden Rand verfehle und dabei mir das Bein verletze, so bedeutet das nicht, dass mein Sprung in allem, was er war, nicht gut war, nur war er 10 cm zu kurz. Ebenso ist mein Bein nun nicht in allem, was es ist, schlecht, schlecht ist nur das Fehlen des vollkommenen Funktionierens des Gelenkes. Anders ausgedrückt: Es gibt üble Dinge, aber das Übel als solches gibt es nicht, es ist nicht ein Etwas.

Die Dinge sind nicht übel durch das, was sie sind, sondern durch das, was sie nicht sind, aber sein sollten. Das Übel besteht im Mangel des Seins, es ist ein Loch im Sein. Daher kann es kein absolutes Übel geben. Immer gibt es das Übel nur in einem Etwas, das gut ist. Das Übel ist ein „defectus entis“, und es ist sogar auch von Gott gewollt, das physische Übel, nicht das moralische, das Übel ist von Gott gewollt oder zugelassen, allerdings in jedem Fall „sub specie boni“. Als Begrenztheit und Mangel erfordert es keinen Grund für sein Sein, sondern nur einen Grund für sein Nichtsein.

---

<sup>36</sup> Hiob 42, 1-5; vgl. Yves Congar, Das Problem des Übels, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit, Graz <sup>3</sup>1957, 744 - 746.

Sogar der Teufel besitzt, wie gesagt, seinshafte Güte und Schönheit, sofern er ein Engelwesen ist, und zwar in einem höheren Maße als der Mensch. Böse ist er in seiner Negation des Willens Gottes, die bei ihm zu einer permanenten Haltung geworden ist.

Ein Grundaxiom der Scholastik lautet „*Ens et bonum convertuntur*“, alles Sein ist gut, sofern es ist. Das „*bonum*“ ist eines der drei Transzendentalien, die allem geschaffenen Sein zukommen.

Weil das Übel kein Sein hat, bedingt es nicht die Kausalität Gottes wie das Gute. Das Übel ist ein „*defectus entis*“, es hat kein Sein. Als Begrenztheit und Mangel erfordert es keinen Grund für sein Sein, sondern nur einen Grund für sein Nichtsein. Für diese Begründung reicht die Begrenztheit und die natürliche Gebrechlichkeit der Kreatur aus. In ihrer Begrenztheit tragen die Kreaturen in sich zwar nicht das Übel, aber sie tragen in sich die Möglichkeit des Übels und seiner Erklärung, falls es sie affizieren sollte. In jedem Fall nimmt Gott das Übel in Dienst für das Gute.

Das physische Übel ist gewollt „*sub specie boni*“, das moralische Übel ist von Gott zugelassen, der es wiederum in den Dienst des Guten stellt. Gott lässt das moralische Übel zu im Rahmen eines allgemeinen Planes des Guten. Gott nimmt das Übel hin oder lässt es zu um seiner Beziehung zu einem Guten willen, weil und sofern es indirekt einem Werk dient, das im Ganzen gesehen gut ist. Das gilt immer. Für uns besteht dann allerdings die Schwierigkeit darin, dass wir nicht sogleich erkennen können, für welches Gut ein bestimmtes Übel von Gott zugelassen wird<sup>37</sup>.

Das kann man verdeutlichen an dem Beispiel eines hochweisen und gelehrten Lehrers und den Aufzeichnungen des Schülers über diese Lehre, die unter Umständen sehr lückenhaft sind. Da genügt die intellektuelle Schwäche des Schülers oder seine mangelnde Konzentration zur Erklärung der Tatsache, dass in einem konkreten Fall die Lehre des Lehrers nur sehr lückenhaft dargestellt ist<sup>38</sup>.

Möglicherweise hätte Gott mehr und anderes tun können, aber das steht hier nicht zur Frage. Was er tut, wofür er die Ursache ist, das ist als solches gut<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Ebd., 723.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

Dabei lässt er das Übel zu im Rahmen eines allgemeinen Planes des Guten<sup>40</sup>.

Unsere Schwierigkeit resultiert dann aus dem Faktum, dass wir sofort erkennen möchten, für welches Gut dieses Übel von Gott zugelassen wird, was uns jedoch verwehrt ist<sup>41</sup>.

Viele Naturkatastrophen haben ihren Ursprung in der einfachen Pluralität und der Ungleichheit der Kräfte. Darin aber erfolgt eine reichere Darstellung der göttlichen Vollkommenheit<sup>42</sup>. Schaut man genauer hin, so entdeckt man jenseits des besonderen Übels ein allgemeines Gut, das nicht ohne Opfer existieren kann.

Wir dürfen auch nicht übersehen, dass die physische Welt in gewisser Weise autonom ist, so dass in ihr alles so ablaufen kann, als ob es keinen Gott gäbe. So kann beispielsweise ein Pilgerzug verunglücken genau so wie ein Zug mit Wintersportlern. Die physische Welt in gewisser Weise autonom, so dass in ihr alles so ablaufen kann, als ob es keinen Gott gäbe, was freilich nicht heißt, dass diese Eigengesetzlichkeit nicht durchbrochen werden könnte durch Gott, was wir bekanntlich im Fall des Bittgebetes voraussetzen.

Das Übel kann durch das Zusammentreffen zweier Tatsachenreihen entstehen, von denen jede für sich auf ein Gut abzielt, das zufällige Zusammentreffen jedoch ein Übel hervorruft, wie das etwa bei einem Verkehrsunfall der Fall ist, wenn beispielsweise zwei Autos kollidieren.

Ein Übel kann auch dadurch entstehen, dass ein Gut erstrebt wird, das ein anderes notwendig ausschließt.

„Die Natur ist im Ganzen gesehen geordnet, aber ihr Ablauf vollzieht sich nach Gesetzen und Folgen, die für gewöhnlich mit der geistig-sittlichen Ordnung nichts zu tun haben. Heiligkeit und Macht decken sich hier auf Erden nicht“<sup>43</sup>. Die Harmonie des Kosmischen und des Spirituellen ist dem vollendeten Gottesreich vorbehalten. Das heißt freilich nicht, dass die Eigengesetzlichkeit der physischen Welt nicht durchbrochen werden kann durch das Gebet.

---

<sup>40</sup> Ebd., 724.

<sup>41</sup> Ebd., 725.

<sup>42</sup> Ebd., 731.

<sup>43</sup> Ebd., 730.



Die physische Welt weist in dieser Zeitlichkeit auch eine Art Indifferenz auf gegenüber der Welt des Sittlichen, weil wir in einer Welt leben, in der sich unsere Freiheit ausspielen soll<sup>44</sup>.

Clive Stuart Lewis - ein geistreicher anglikanischer Lientheologie, der eine Reihe von interessanten Büchern geschrieben hat, das bekannteste ist vielleicht das Buch „Dienstweisung an einen Unterteufel“ -, schreibt einmal: „Wenn das Holzscheit, mit dem ich einen Unschuldigen totschiagen will, plötzlich in meiner Hand leicht und weich würde, wenn das Wort nicht mehr über die Lippen käme, da ich es zur Lüge gebrauchen wollte, wäre es um diese Freiheit geschehen“<sup>45</sup>.

Unter diesem Aspekt ist das Übel die Bedingung „für ein entfernteres, weniger unmittelbar erfahrbares, aber höheres Gut: die Freiheit und Reinheit des Geistigen“<sup>46</sup>.

Würde Gott die Gerechten irdisch belohnen, so würde er um seiner Gaben willen, nicht um seiner selbst willen geliebt<sup>47</sup>.

Angesichts der Frage nach dem Übel empfiehlt sich die Ganzheitsbetrachtung. Sie kann viele Schwierigkeiten erklären, die uns die Frage nach dem „malum“ in der Welt aufgibt. Sie galt bereits in der heidnischen Antike<sup>48</sup>. „Die Welt ist in der Tat ein Ganzes. Jedes Wesen und jede Art findet in ihr den Fortbestand, aber in unheilvoller Weise auf Kosten irgendeines anderen Teiles. Selbst der Kampf der Teile untereinander ist eine Voraussetzung für ihr Gleichgewicht und sogar für ihr Überleben. Die Zoologen haben oft vermerkt, dass eine Tierart eines Feindes bedarf, um fortzubestehen: Die Wölfe fressen die Hirsche, das muss so sein, weil die Hirsche sich, wenn es keine Wölfe gäbe und wenn die Wölfe die Hirsche nicht fressen würden, die Hirsche sich im Übermaß vermehren würden“. Zum einen fänden sie dann keine Nahrung mehr, zum anderen würden sie dann die Instinkte der Beweglichkeit, der Wanderung und der Verteidigung verlieren. Selbst in der geistigen Ordnung ist es so, dass ein Gedanke den Widerspruch braucht, um seine ganze Kraft und seinen ganzen Reichtum zu entfalten. In diesem Sinne sagt der heilige Augustinus: Wenn es keine Irrlehre gäbe, würden die Gläubigen auf dem Schatz der

---

<sup>44</sup> Ebd., 730.

<sup>45</sup> Clive Stuart Lewis, Über den Schmerz, Köln 1954, 38.

<sup>46</sup> Yves Congar, Das Problem des Übels, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit, Graz <sup>3</sup>1957, 731.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd., 732 f.

Schriften einschlafen. Echte Freunde Gottes werden nur die, die durch die Versuchung hindurchgegangen sind. Der Philosoph Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) hat ein tiefes Gesetz des Wirklichen entdeckt, wenn er im Widerspruch den großen Motor der Geschichte erkannt hat<sup>49</sup>.

Nach Thomas von Aquin (+ 1274) ist Gott weder direkt noch indirekt die Ursache der Sünde<sup>50</sup>. Als „causa prima“ wirkt er nur insoweit mit zur Sünde, als darin ein Sein und Handeln<sup>51</sup>, also etwas Positiv-Reales, eine Auswirkung lebendigen Wollens und einer Regung von Kraft liegt. Darin besteht aber nicht das Wesen der Sünde nach ihm, in der Auswirkung lebendigen Wollens und in der Regung von Kraft, sondern im Abweichen oder Nichterreichen der sittlichen Normhöhe, das heißt in einem Mangel an sittlicher Kraft, in einem Defekt, der letzten Endes auf die Geschöpflichkeit des Menschen und der Engel zurückgeht, woran selbst Gott nichts zu ändern vermag. Die Geistigkeit und Freiheit dieser Geschöpfe macht die Sünde nicht zur Unmöglichkeit, aber sie gewährt die Möglichkeit des Nichtsündigens. Ich betonte wiederholt: Die Wirklichkeit der Sünde beruht auf dem Missbrauch des freien Willens.

Wird nun die sittliche Freiheit des Menschen im Blick auf die Ursünde und ihre Folgen gänzlich geleugnet, wie das bei den Reformatoren geschieht, fällt die Verantwortung für die Sünde auf Gott zurück. Ohne Freiheit gibt es keine Sünde. Hier liegt eine bedeutende Differenz zwischen dem katholischen und dem reformatorischen Glauben, der in diesem Punkt nicht ganz konsistent ist. Die Kirche hat die diesbezügliche Anschauung der Reformatoren durch das Tridentinum zurückgewiesen. Diese ihre Position hat sie später noch einmal unterstrichen in der Zurückweisung der Lehren des Baius und des Jansenius.

Nach dem grundlegenden christlichen Seinsoptimismus ist jedes Seiende an sich auch werthaft, während das Übel ein „ouk ón“ ist, ein „me ón“. Ein „ouk ón“ ist ein nicht Seiendes, objektiv betrachtet, ein „me ón“ ist ein nicht Seiendes, das zugleich ein nicht sein Sollendes ist.

In der Hochscholastik lautet dann das berühmte Axiom: „Ens et bonum convertuntur“. Die Hochscholastik betont mit Nachdruck, dass das Übel ein „defectus entis“ und lässt es „sub specie boni“ gewollt sein, das physische Übel. Das moralische Übel will Gott nicht,

---

<sup>49</sup> Ebd., 733.

<sup>50</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologica I/II, q. 79, a 1.

<sup>51</sup> Ebd., a. 2.

das lässt er als frei gewollten Ungehorsam gegen Gott zu, er überantwortet den Sünder damit aber der Strafe.

Hinsichtlich der Weltschöpfung lehrt Thomas von Aquin (+ 1274): Gott konnte die vorhandene Welt nicht besser schaffen als er sie tatsächlich geschaffen hat, denn er schuf sie gemäß seiner göttlichen Weisheit. Er hätte aber eine bessere Welt schaffen können als die, die er geschaffen hat, und zwar aus derselben Weisheit heraus. Thomas sagt: Gott hätte die Welt überhaupt nicht schaffen müssen, und er hätte eine bessere Welt schaffen können als die, die er geschaffen hat, vorausgesetzt, dass er es gewollt hätte.

Nach Thomas ist die Welt, die Schöpfung, wie sie ist, die relativ beste, nicht die absolut beste. Das aber meint Leibniz (+ 1716). Nach ihm musste Gott zum einen die Welt schaffen, um seine Macht und Güte zu äußern, musste er zum andern in seiner Weisheit die Beste aller möglichen Welten schaffen. Das Übel besteht nach ihm lediglich in der Endlichkeit der Dinge, wie das Böse nach ihm die Folge der begrenzten Einsicht der Geschöpfe ist.

Ein solcher Optimismus verzerrt allerdings die Wirklichkeit. Zugrunde liegt ihm eine rationalistische Weltanschauung. Hier wird das Problem von Sünde und Leid bagatellisiert und entwertet, und die Natur wird zum notwendigen Wesensausdruck Gottes. Solche Gedanken sind ein sprechender Ausdruck des Fortschrittsoptimismus des Liberalismus der Aufklärung. Sie haben aber bis heute ihre Bedeutung nicht verloren.

Eine klassische Ausprägung haben sie bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) gefunden, für den alles Übel und selbst das Böse der notwendige Durchgangspunkt ist zur unendlich entfernten Durchdringung alles endlichen Seins mit der ratio. Heute begegnet uns dieser Seinsoptimismus in der Gestalt eines verbreiteten Fortschrittsoptimismus, der vom Glauben an die Allmacht der Technik geprägt ist. Politisch-wirtschaftlich begegnet er uns heute im Liberalismus oder auch - in etwas anderer Akzentuierung - im Marxismus.

Dem exzessiven Seinsoptimismus, wie er uns hier bei Leibniz und bei Hegel und bei nicht wenigen Modernen begegnet, die in den Spuren dieser Philosophen wandeln, ist der exzessive Seinspessimismus Schopenhauers entgegengesetzt, für den unsere Welt die schlechteste aller Welten ist, und für den das Seiende selbst essentiell schlecht ist. Im

einen Fall werden die Sünde und das Leid bagatellisiert und entwertet, nicht ernst genommen, im anderen Fall werden sie übermäßig betont und in ihrer Bedeutung überspitzt.

Die christliche Position ist demgegenüber eine mittlere zwischen den beiden Extremen. Sie steht zwischen Seinsoptimismus des Leibniz und Hegels und dem Seinspessimismus Schopenhauers. Man pflegt sie als relativen oder realistischen Seinsoptimismus zu bezeichnen.

Wenngleich die reformatorische Theologie nachdrücklich betont, dass nicht Gott vor den Menschen zu rechtfertigen sei, sondern der Mensch vor Gott - das hängt mit der reformatorischen Skepsis gegenüber der Vernunft und der Philosophie zusammen -, werden doch überlieferte Gedankengänge der christlichen Theodizee durch sie nicht ausgeschlossen. So stellt etwa Martin Luther (+ 1546) fest, dass Gott durch das Böse das Gute schaffe, dass Gott also das „malum“ in Dienst nimmt, um Gutes damit hervorzubringen.

Eine Auseinandersetzung mit dem affektiven Atheismus ist dadurch erschwert, dass hier oftmals leidvolle Erfahrungen das nüchterne Denken behindern und den klaren Blick für die Wirklichkeit verdunkeln. Die Auseinandersetzung mit dem affektiven Atheismus wird dadurch erschwert, dass er emotional ist, eine Auseinandersetzung jedoch immer nur, so auch hier, auf dem Fundament der Vernunft möglich ist.

Es ist hier darauf hinzuweisen, dass es zwar viel Schmerz und Leid, Irrtum und Laster, und Angst und Verzweiflung im Leben der Menschen und in der Schöpfung gibt, dass man darüber jedoch nicht übersehen darf, dass es da auch viel erhabene Schönheit, Freude, Größe und bewundernswerte Zweckdienlichkeit gibt. Gleichwohl sind die Übel ein Faktum, das nicht als nebensächlich abgetan oder gar geleugnet werden darf.

Grundsätzlich falsch ist es jedoch, den Blick nur auf die Unordnung zu richten und von daher die Ordnung in Abrede zu stellen. Wenn wir eine Erklärung für die in der Welt vorhandene Unordnung suchen, müssen wir gleichzeitig auch eine Erklärung für die vorhandene Ordnung suchen. Andernfalls sind wir einseitig. Es ist einseitig und unsachgemäß, nur die dunklen Seiten der Wirklichkeit zu betonen und darüber ihre hellen Seiten zu vergessen. Immer stellt sich mit der Frage nach dem „malum“ auch die Frage nach dem „bonum“.

Der belgische Theologe Vieujean schreibt: „Wenn ich ein Haus betrete, das solide gebaut und gut möbliert ist, in dem es aber gerade recht übel aussieht, weil die Türen herausgerissen und die Stühle umgeworfen sind und die Wäsche auf dem Boden verstreut ist, dann verdrießt mich die Unordnung und ich forsche nach ihrer Ursache. Aber trotz Unordnung und Verwüstung kommt mir nicht der Gedanke, dass das Haus, die Türen, die Fenster und die Wäsche nicht von einem Architekten, einem Schreiner und einem Schneider hergestellt worden seien. So kann auch angesichts der Welt trotz ihrer Unzweckmäßigkeit nicht der Gedanke aufkommen, dass sie zu ihrer Erklärung nicht eines höchst intelligenten Schöpfer- und Erhaltergottes bedürfe“.<sup>52</sup>

Es ist einseitig, über die Frage nach der Unordnung die Frage nach der Ordnung zu übersehen.

Auch ist es nicht angemessen, dass man deduktiv ein Gottesbild entwirft, das man sich ausdenkt, wie Gott sein muss, um dann diesen Gott an der Realität, an der Wirklichkeit zu messen bzw. um dann seine Vereinbarkeit mit der konkreten Schöpfung zu prüfen. Ich darf nicht deduktiv ein Gottesbild entwerfen und dann seine Existenz, die Möglichkeit seiner Existenz, an der konkreten Schöpfung prüfen. Wir sind nicht berechtigt, davon auszugehen, dass Gott, wenn er existiert und die Welt geschaffen hat, den gesamten Weltplan von vornherein genau festgelegt und geordnet und bewirkt haben muss, so dass darin keine Sinnwidrigkeiten, keine Schmerzen und keine Leiden vorkommen können. Gott kann vielmehr, wie uns die Wirklichkeit zeigt, den Geschöpfen auch eigene Kräfte zur Entfaltung ihrer Wesensformen und zur Erreichung ihrer Ziele verleihen. Er kann offenbar in seiner Schöpfung dem Eigenwirken der Geschöpfe Raum geben. Und gerade ein solcher Schöpfer erweist sich als größer, weil eine solche Welt, die nicht determiniert ist, in der freie Wesen existieren, die Spuren des Schöpfers in vollkommenerer Weise sichtbar macht. Wir können nicht sagen, wie Gott die Welt geordnet haben muss, und wir können ihm bei Strafe der Behauptung seiner Nichtexistenz nicht verbieten, dem Eigenwirken des Geschaffenen Raum zu geben, dessen Krönung die menschliche Willensfreiheit darstellt<sup>53</sup>.

Im Uebrigen gilt: Der entscheidende Satz der philosophischen wie auch der theologischen Gotteslehre ist der von der Unbegreiflichkeit Gottes. Gott ist unbegreiflich. Was

---

<sup>52</sup> Jean Vieujean, *L'Acte de Foi et son Mystère*, Lüttich 1955, 7.

<sup>53</sup> Hans Pfeil, *Die Frage nach Gott. Wege fort von Gott*, in: *Theologisches*, Nr. 149 (September 1982), 4817 f.

immer wir begreifen, das ist nicht Gott. Das ist der entscheidende Satz der gesamten Gotteslehre<sup>54</sup>. In diesem Sinn sagt Augustinus (+ 430): „Wenn du ihn verstehen würdest, wäre er nicht Gott“, und der Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton (+ 1936): „Die Rätsel Gottes sind befriedigender als die Lösungen des Menschen“. Ähnlich heißt es bei Irenäus von Lyon (+ um 202): „Entsprechend seiner Größe (zwar) und seiner staunenswerten Herrlichkeit, kann niemand Gott schauen und dabei leben bleiben“ (Ex 3, 20), denn der Vater ist unfassbar; aber entsprechend seiner Liebe und Menschlichkeit und weil er alles kann, gewährt er auch dies, nämlich Gott zu erkennen, (und zwar) denen, die ihn lieben“<sup>55</sup>.

Gott wird nicht widerlegt durch das Übel in der Welt. Ganz im Gegenteil, das Übel verlangt geradezu nach der Existenz Gottes, denn „das Vertrauen auf seine Wirklichkeit ist das Letzte und Äußerste, was der Mensch der Hoffnungslosigkeit und dem Tod entgegensetzen hat. Gott ist die Kraft der Hoffnung gegen alle Hoffnung. Und das Bekenntnis zu seiner Allmacht, das Bekenntnis zu ihm als dem Schöpfer aller Dinge, ist nicht einfach Feststellung von etwas, was unbestreitbar vorhanden wäre, sondern Ausdruck der Hoffnung und des Vertrauens auf die Übermacht der göttlichen Liebe über alles Grauen und alle Absurdität dieser Welt, ja, auch über den Tod“. So schreibt der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg<sup>56</sup>. Um es mit anderen Worten zu sagen: Ohne Gott wird das Übel noch abgründiger, als es ohnehin schon ist, und noch rätselhafter.

In der Auseinandersetzung mit dem affektiven Atheismus muss auch auf die Ganzheitsbetrachtung der Wirklichkeit hingewiesen werden. Gerade sie erklärt nicht wenige Schwierigkeiten in diesem Kontext. Durch sie finden viele Ungereimtheiten und wirkliche oder vermeintliche Sinnwidrigkeiten, findet die Negativität in ihren vielfältigen Formen sozusagen auf einer höheren Ebene eine einsichtige Erklärung. Bereits in der heidnischen Antike war sie in der Theodizee gebräuchlich<sup>57</sup>. Im Kampf ums Dasein begegnet uns nicht, wie Friedrich Nietzsche (+ 1900) meint, der Wille zur Macht, ein sinn- und zielloser Wille, der alles Fremde überwältigt, unterdrückt und ausbeutet, nicht einfach ein brutaler Machtwille, nicht einfach das Streben nach Macht und Herrschaftserweiterung,

---

<sup>54</sup> Josef Pieper, Heinrich Raskop, Christenfibel, München 1979, 14. Hier finden sich sehr gute Ausführungen zur Gottesfrage bzw. zum unbegreiflichen Wesen Gottes.

<sup>55</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, lib. IV, cap. 20, 5 (PG 7, 1035).

<sup>56</sup> Wolfhart Pannenberg, *Gottesfrage heute*, Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Gottesfrage des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags, Stuttgart 1969, 55.

<sup>57</sup> Yves Congar, *Das Problem des Übels*, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, Köln 1963, 732 f.

sondern das Streben nach Entfaltung der Möglichkeiten und Anlagen, die in jedem Seienden verborgen vorhanden sind. Das Seiende ist im Grunde nicht Wille zur Macht, sondern Wille zur Vollendung. Es geht in ihm um die stetige Vervollkommnung und Vollendung des eigenen Wesens. Das ist aber nicht etwas Un- oder gar Widergöttliches, sondern zielt gerade nach oben, nach Gott.

Alle Machtsteigerung steht im Dienste dieses Strebens nach Vollendung. Es geht um die stetige Vervollkommnung des eigenen Wesens, um die Entwicklung nach oben.

Das Vollendungsstreben ist gut einzufügen in eine von Gott geschaffene und gelenkte Weltordnung. Das gilt auch im Blick auf die schrecklichen Folgen des Daseinskampfes, im Blick auf das große Sterben in der Natur, im Blick auf den Massentod, der alle Bereiche des Lebens beherrscht und oft auch als frühzeitiger Tod auftritt? Der frühzeitige Tod eines Geschöpfes, vor allem des Menschen, der eine sinnvolle Daseinentfaltung verhindert, ist hier ein besonderes Problem. Aber auch er erhält einen gewissen Sinn in der größeren Teleologie Gottes.

Als sinnwidrig erscheinen uns auch die Missbildungen in der Natur, als sinnwidrig erscheint das durchgehend in der Natur zu beobachtende Phänomen, dass das Niedere das Höhere zugrunde richtet. Die Bakterien zerstören einen Organismus, Pflanzen, Tiere und Menschen fallen Katastrophen zum Opfer. Betrachten wir die Welt in ihrer Ganzheit, dann hat auch das Faktum einen Sinn, dass die Wölfe die Hirsche fressen oder dass es Irrlehrer gibt. Eine Tierart bedarf geradezu des Feindes, um fortbestehen zu können, der wahre Fortschritt bedarf der geistigen Auseinandersetzung, so schmerzlich das im konkreten Fall auch sein kann.

Das Herabfallen von Milliarden Blüten, die nicht zur Reifung kommen, ist von Wichtigkeit für die Erneuerung des Erdreichs. Im Ganzen der Welt erkennen wir eine Stufenordnung, angefangen von den Mineralien bis hin zum Menschen, eine Stufenordnung, in der das Gesetz bestimmend ist, dass das Niedere dem Höheren untergeordnet, auf das Höhere hin bezogen ist, und dem Höheren zu dienen hat. Das Niedere wird jeweils geopfert, „um der Formung durch eine höhere Seinsstufe als Material zur Verfügung zu stehen“<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Ebd., 47.

Sinnwidrig ist das alles, wenn wir jedes Lebewesen allein für sich betrachten, oder wenn wir alle Vorgänge in der Natur unter dem Gesichtspunkt des Nutzens für den Menschen bewerten. Aber davon können wir nicht von vornherein ausgehen. Nicht jedes Lebewesen existiert lediglich für sich, und der Mensch ist nicht der Maßstab der kosmischen Zweckmäßigkeit. Eine solche Sicht der Dinge ist offenkundig zu eng. Hier ist wieder zu erinnern an den Gedanken der Ganzheitsbetrachtung.

Vordergründig betrachtet, erscheint es verständlich, wenn man in den so genannten Sinnwidrigkeiten ein Argument gegen Gott sieht. Verständlich werden sie jedoch, wenn man sie in ihrer Ganzheit betrachtet und wenn man es Gott nicht verwehrt, dass er den geschaffenen Dingen die Kraft zum Eigenwirken gibt, wenn man nicht fordert, dass Gott alles in der Natur von vornherein so festgelegt und geordnet hat, dass keinerlei Sinnwidrigkeiten, scheinbare Sinnwidrigkeiten, darin Platz finden.

Das Eigenwirken der geschaffenen Dinge bedingt die Möglichkeit, dass sich verschiedene Wesenstendenzen in der Natur gegenseitig durchkreuzen. Das ist hier in Rechnung zu ziehen. Das Eigenwirken der geschaffenen Dinge ist jedenfalls ein Faktum. Seine Kulmination erfährt es in der Willensfreiheit des Menschen. In diesem Kontext kann man es nicht mehr als sinnlos bezeichnen, dass Niederes Höheres zugrunde richtet.

Bei der Ganzheitsbetrachtung finden die Sinnwidrigkeiten, die scheinbaren Sinnwidrigkeiten, in der Natur, etwa die massenhafte Vernichtung der Lebenskeime und der frühzeitige Tod, eine Erklärung, wir müssen dabei allerdings unterscheiden zwischen dem Selbstzweck und dem Fremdzweck der Geschöpfe. Gemäß dem Selbstzweck hat jede Entwicklungsphase ihren eigenen Wert. Den Selbstzweck erfüllt das Geschöpf einfach durch seine Existenz, ganz unabhängig von der Dauer dieser seiner Existenz. Darüber hinaus steht das einzelne Wesen in dem größeren Zusammenhang des Ganzen. Das ist gemeint mit dem Fremdzweck. Im Blick auf den Fremdzweck erkennen wir, dass in der Stufenordnung der Welt das Niedere auf das Höhere hingeordnet und dem Höheren untergeordnet ist, dass das Niedere auf das Höhere bezogen ist, damit aber von ihm in Dienst genommen wird. Es ist nicht einzusehen, wieso das Gesetz der Unterordnung der niederen Seinsstufen unter die höheren ein Argument gegen Gott sein soll. Gerade an diesem Gesetz wird deutlich, wie das Ganze der Welt der Reflex eines vorbedachten Schöpfungsplans ist und so eine grandiose Teleologie anzeigt. Gerade eine solche Ordnung weist hin auf ein erkennendes und planendes Subjekt. Mit einer so konzipierten Welt muss man allerdings die Möglichkeit



in Kauf nehmen, „dass sich die verschiedenen Wesenstendenzen gegenseitig ... durchkreuzen“<sup>59</sup>, woraus sich dann leicht Zerstörungen höheren Seins durch niederes Sein, Missbildungen im Organischen und selbständige Kräfte der Umwelt ergeben, die störend auf das Geschehen einwirken.

Eine Ordnung, die den Geschöpfen eigenes Mitwirken bei der Weltgestaltung einräumt, ist großartiger und entspricht eher dem lebendigen und tätigen Gott als ein genau festgelegtes System. Eine so strukturierte Schöpfung offenbart die Größe des Schöpfers in einem helleren Licht als ein genau festgelegtes System, auch wenn es dabei die Möglichkeit gibt, dass sich die Wesenstendenzen gegenseitig durchkreuzen.

In unserer konkreten Weltordnung steht das einzelne Wesen im größeren Zusammenhang des Ganzen. Das ist gemeint mit dem Fremdzweck. In einem größeren Zusammenhang erscheint Manches als sinnvoll und durchaus vernünftig, was in einer isoliert-individualistischen Betrachtungsweise als Übel erscheint.

Es ist nicht einzusehen, wieso dieses Gesetz der Unterordnung der niederen unter die höheren Seinsstufen ein Argument gegen Gott sein kann, zumal gerade hier deutlich wird, wie das Ganze der Welt der Reflex eines vorbedachten Schöpfungsplans ist und eine grandiose Teleologie anzeigt<sup>60</sup>.

Im Blick auf die Sinnwidrigkeiten in der Natur, in der Schöpfung, die scheinbaren Sinnwidrigkeiten, sagt der Philosoph und Mathematiker Blaise Pascal (+ 1662): „Die Natur besitzt Vorzüge, um zu zeigen, dass sie das Abbild Gottes ist, und sie besitzt Mängel, um zu zeigen, dass sie nur das Abbild ist“. Er will damit sagen, dass die Sinnwidrigkeiten auch als ein Sperrriegel aufgefasst werden können gegen die Weltvergötzung oder gegen die Weltvergötterung. In den Sinnwidrigkeiten kann man auch die Intention Gottes erkennen, die Menschen vor der Weltvergötterung zu warnen. Das ist eine Versuchung, die erfahrungsgemäß angesichts der Größe und Schönheit der Welt im Ganzen und in ihren Teilen immer wieder aufgetreten ist in der Geschichte der Menschheit<sup>61</sup>.

Das Hauptproblem der Theodizee ist jedoch die Frage, weshalb Tiere und Menschen so viel leiden müssen, die Frage des Schmerzes oder der Schmerzen. Wie kann man dieses

---

<sup>59</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 48.

<sup>60</sup> Ebd., 46 - 48.

<sup>61</sup> Ebd., 48 f.

Faktum mit dem Gedanken eines allgütigen und allmächtigen Gottes vereinbaren? Diese Frage ist besonders schwerwiegend, da sie für den Einzelnen immer wieder zu einer existenziellen Frage wird. Hier stellt sich die Frage: Was ist der Schmerz? Und: Wie entsteht er?

Hier muss zunächst die pessimistische Behauptung Schopenhauers zurecht gerückt werden, nur dem Leiden komme Realität zu, während das Glück nichts anderes sei als das gelegentliche Freisein von Schmerzen. Glück und Freude sind in gleicher Weise Realitäten wie Leid und Schmerz. Man kann auch nicht sagen, dass alles Leben Begehren und Leiden bedeutet. Vielmehr ist es so, dass Leben Bewegung ist, Sich-Auswirken und Sich-Entfalten. Kann diese Entfaltung ungehemmt erfolgen, so stellt sich das Gefühl des Glücks und der Freude ein. Schmerz und Leid treten dann ein, wenn das naturgemäße Tun gehemmt oder gestört wird. Das Erstere ist jedoch der Normalfall, das Glück, die Freude, das von der Freude und der Erfüllung begleitete Tätigsein des Menschen. Dabei ist freilich nicht die Freude das Ziel, sondern die innere Entfaltung und die Vervollkommnung des Lebewesens. Die Freude ist, nicht anders als Unlust oder Leid, Mittel und Ansporn zur Entfaltung des Lebens. Der seelische oder körperliche Schmerz stellt sich immer dann ein, wenn das naturgemäße Tun gehemmt wird, wenn es gestört wird, wie andererseits die naturgemäße Entfaltung und Vervollkommnung der Lebewesen von Glück, Freude und Lust begleitet ist.

Es ist nicht zu bezweifeln, als beseelte Organismen empfinden auch die Tiere Schmerz und Unlust, wie auch Freude und Lust, wobei sie diese Gemütsregungen oder diese körperlichen Empfindungen jedoch nicht bewusst registrieren wie das beim Menschen der Fall ist. Dadurch erhalten der Schmerz und die Lust beim Tier empfindungsmäßig einen gänzlich anderen Stellenwert. Der Schmerz der Tiere deshalb darf nicht mit menschlichen Maßstäben gemessen werden, weil er nicht als seelisch-geistiges Leid verstanden werden kann, wie das wie beim Menschen der Fall ist. Der Schmerz der Tiere ist immer nur momentan und ohne Bewusstsein. Aber bei den Tieren scheint der Normalfall nicht der Schmerz, sondern die von der Lust begleitete Tätigkeit zu sein. Anders ist das beim Menschen. Wenn normalerweise im Leben der Tiere die Lust das Übergewicht hat, so heißt das nicht, dass es hier Ausnahmen geben kann, speziell auch infolge menschlicher Quälereien.

Weil das naturgemäße Tun, die naturgemäße Entfaltung des Lebens, die naturgemäße Vervollkommnung der Lebewesen von Glück, Freude und Lust begleitet ist und weil sich der Schmerz immer damit einstellt, wenn das naturgemäße Tun gestört wird, deshalb kommt dem Schmerz die eminent wichtige Bedeutung zu, die Lebewesen zu veranlassen, die Widerstände, die sich ihrer Entfaltung entgegenstellen, zu überwinden und für einen normalen und gesunden Lebensablauf zu sorgen. So haben Schmerz und Unlust eine wichtige Bedeutung für das Tier, sofern sie es dazu antreiben sollen, dass es sich so verhält, dass das objektive Wohlbefinden wieder hergestellt wird, denn zwischen dem objektiven Befinden und dem subjektiven Erleben besteht ein biologisch sehr wichtiger Zusammenhang. Schmerz und Unlust erweisen sich von daher als Mittel zum Zweck. Es geht hier um einen normalen und gesunden Lebensablauf. Es geht darum, dass das Lebewesen angetrieben wird, sich so zu verhalten, dass das objektive Wohlbefinden wiederhergestellt wird.

Ein wenig komplizierter ist das Problem des Schmerzes beim Menschen. Beim Menschen ist immer das bewusste Leben und die differenzierte geistige Struktur in Rechnung zu ziehen, wobei grundlegende Einstellungen zum Leben, Erwartungen und Hoffnungen eine wichtige Rolle spielen. Der Mensch lebt im Unterschied zum Tier bewusst, er ist sich seiner selbst bewusst, er registriert seine Gemütsregungen und seine körperlichen Empfindungen dank seiner geistigen Struktur.

Wenn man sagen muss, dass beim Tier normalerweise die positiven Gefühle dominieren, so ist es beim Menschen schon etwas schwieriger, hier eine genaue Bilanz aufzustellen, eine Bilanz hinsichtlich der Freude und des Schmerzes. Zu verschieden sind die Lebensschicksale der einzelnen Menschen, ihre Verhältnisse und ihre Haltungen, die sie ihnen gegenüber einnehmen. Zäh und unbeugsame Charaktere ertragen Schweres leichter als zarte und empfindsame Naturen. Die einen sind gleichgültig und undankbar im Glück, die anderen freuen sich bereits über den kleinsten Sonnenstrahl in ihrem Leben. Auch ist das gemüthafte Leben qualitativ differenziert bei den verschiedenen Menschen. Ebenso kann beim Menschen eine Fülle von Schmerz durch eine tiefe Freude aufgewogen werden, so können etwa Alltagssorgen durch echtes, eheliches Glück aufgewogen werden, so können etwa große leibliche und seelische Nöte durch eine tiefe Geborgenheit in Gott einen Ausgleich finden.

Der Mensch ist ein leibgeistiges Wesen, und mit dem Geist tritt beim Menschen eine ganz neue Dimension auf den Plan. Dank des Geistes hat der Mensch bestimmte Einstellungen, Erwartungen und Hoffnungen gegenüber dem Leben. Der Geist gibt ihm aber auch ganz neue Möglichkeiten. Vor allem gibt er ihm die Möglichkeit, sein Leben zu bewältigen oder zu zerstören. Mit Hilfe des Geistes kann er selber viel beitragen zu seinem Glück wie auch zu seinem Unglück. So kann er etwa das Leid überwinden, kann er seine Aufmerksamkeit lenken und unter Umständen die dunklen Seiten des Lebens durch die helleren kompensieren. Ja, er kann, wenn er einen ungünstigen Charakter hat, an diesem arbeiten und ihn bis zu einem gewissen Grad umgestalten.

Auch wenn man das alles berücksichtigt, wird man doch sagen müssen, dass im Allgemeinen das Leben der Menschen von viel Schmerz und Leid bestimmt ist. Da stellt sich natürlich wiederum die Frage nach dem Warum.

Was ich von den Schmerzen der Tiere sagte, gilt natürlich auch für die Schmerzen der Menschen. Auch für den Menschen gilt die biologische Funktion der Schmerzen. Die Schmerzen haben vor Gefahren zu warnen und das objektive Unwohlsein anzuzeigen, sie haben zur Abwehr aufzurufen und zur Wiederherstellung des objektiven Wohlbefindens anzutreiben. Das ist ihre biologische Bedeutung. Sie hat auch für den Menschen ihre Gültigkeit. Beim Menschen aber haben die Schmerzen darüber hinaus noch eine geistige Bedeutung, denn hier stehen sie auch im Dienste des Fortschritts; durch die Schmerzen wird die Forschung, werden Wissenschaft und Technik vorangetrieben und sollen sie auch vorangetrieben werden. Durch das Ertragen der Schmerzen wächst die Widerstandskraft des menschlichen Organismus, wird der sittliche Wille gestählt, wird der Charakter veredelt, wird eigene und fremde Schuld gesühnt und wird die Übung der Tugenden der Geduld, des Mutes, der Tapferkeit, des Mitleids und der Nächstenliebe angeregt. Durch das Ertragen der Schmerzen erfolgt eine innere Reinigung des Menschen, lernt der Mensch, das Relative zu relativieren, verinnerlicht er sein Leben.

Auch beim Menschen hat der Schmerz die Aufgabe, vor Gefahren zu warnen, das objektive Unwohlsein anzuzeigen, zur Abwehr aufzurufen und zur Wiederherstellung des objektiven Wohlbefindens anzutreiben, wie das auch beim Tier der Fall ist. Darüber hinaus steht der Schmerz beim Menschen aber im Dienst des Fortschritts von Wissenschaft und Technik, im Hinblick auf den einzelnen im Dienst des Wachstums der Widerstandskraft, der sittlichen Reifung, der Sühne für die Schuld, für die eigene und für die fremde, und der

Übung spezifischer Tugenden, wie der Tugenden der Tapferkeit, der Geduld und des Mutes, des Mitleids und der Nächstenliebe, der Milderung der Leiden und der Pflege der Kranken. Endlich dient der Schmerz beim Menschen der Verinnerlichung, der Reinigung und der Relativierung des Relativen. Diese positiven Wirkungen treten freilich nur dann ein, wenn der Mensch sich im Leid bewährt, wenn er sich ihm gegenüber nicht verschließt, etwa in Ungeduld, in Verzweiflung oder gar in der Schmähung Gottes, anders ausgedrückt: wenn der Mensch das Leid bejaht.

Leiden und Krankheiten, die nicht nur vorübergehend sind, können auf einer höheren Ebene als Faktoren der Ordnung und der Güte gerechtfertigt werden. Hier gilt wieder das schon erwähnte Prinzip der Ganzheitsbetrachtung des Übels.

Die genannten positiven Wirkungen des Leidens und der Schmerzen treten freilich nicht notwendig ein als Folge der Schmerzen und der Leiden, es kann auch das Gegenteil eintreten, es können sich auch Missmut, Ungeduld und Verzweiflung einstellen, und der Leidende kann durch sein Leiden dazu geführt werden, dass er flucht und Gott lästert. Die genannten positiven Wirkungen treten nur dann ein, wenn der Mensch sich im Leid bewährt, wenn er das Leid bejaht, wenn er eine positive Einstellung ihm gegenüber gewinnt. Von daher ist der Schmerz stets ein sittlicher Appell für den Menschen. Das alles kann noch die natürliche Vernunft erkennen. Ein tieferes Verständnis des Leidens gewinnt der Mensch dann im Licht des Glaubens, im Licht seiner „ratio“, sofern diese durch den Glauben erleuchtet ist; im Licht der „ratio fide illustrata“. Seine Aufmerksamkeit wird dann auf den leidenden Christus gerichtet und er erfährt dann, dass Gott getreu ist, dass er den Menschen nicht über seine Kräfte hinaus prüft und dass er in allen Prüfungen und Anfechtungen auch die Kraft gibt zu einem guten Ausgang<sup>62</sup>.

Das Übel kann von daher eine Schule höchster Selbstverwirklichung sein, wenn der Mensch sich ihm nicht verschließt. Es kann ihm einen Zugang verschaffen zu hohen geistigen Gütern, es kann ihm das rechte Verhältnis vermitteln zu den irdischen Dingen und zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge und so sein Leben von Grund auf ordnen<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> 1 Kor 10, 13; vgl. Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 49 - 52.

<sup>63</sup> Yves Congar, *Das Problem des Übels*, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, Köln 1963, 725 - 728.

Sieht man genauer hin, erkennt man, dass eigentlich nicht der Schmerz ein Übel ist, dass der Schmerz im Grund vielmehr das Empfinden eines Übels ist. In seinem Buch „Le Problème du mal“ schreibt der Dominikaner Antonin D. Sertillanges: „Der Schmerz hat eine nützliche Funktion. Man kann ihn nur als Übel ansehen, wenn man ihn isoliert von der Verletzung, deren Warnzeichen er ist, und von dem allgemeinen Empfindungsvermögen, das er bezeugt. Unter dieser Annahme aber muss man ihn als ein Gut bezeichnen“<sup>64</sup>.

Im Grunde ist nicht der Schmerz ein Übel, er, der Schmerz ist vielmehr das Empfinden des Übels. Als ein Übel kann man den Schmerz nur dann ansehen, wenn man ihn von der Verletzung isoliert, deren Warnzeichen er ist. Der Schmerz ist als solcher mithin kein Übel, sondern ein Faktor der Ordnung und des Guten, der zudem das Geschöpf qualitativ höher führen will und das auch tatsächlich tut, wenn er recht begriffen wird. Das gilt für den eigenen Schmerz wie auch für den fremden.

Trotzdem darf der Schmerz nicht rein passiv ertragen werden, muss der Mensch ihn reduzieren, soweit er es vermag, vor allem dann, wenn er nicht selbst betroffen ist, wenn es um das Leid und um den Schmerz der anderen geht.

Eine solche Deutung des Leidens oder ein solches Verständnis des Leidens darf jedoch nicht zur Passivität führen. Es bleibt die moralische Pflicht des Menschen, das Leid zu lindern und zu reduzieren, eine Pflicht, die sich mit der Sorge um die Leidenden, um die Kranken, die Waisen, die Aussätzigen und die Gefangenen verbinden muss.

Die Deutung des Schmerzes als eines Faktors der Ordnung und des Guten entbehrt nicht einer gewissen Plausibilität. Sie ist plausibel im Leben des Individuums im Blick auf das persönliche Leid, das jemand zu tragen hat, aber auch im Hinblick auf jenes Leid, das man an anderen beobachten kann, sofern es einen erschüttert und ernst macht und zum Helfen anregt. In diesem Fall, im Fall des fremden Leides, könnte man das Leid auch als einen Faktor der Ordnung und der Güte, natürlich auf einer höheren Ebene.

Es ist festzuhalten: Durch Schwierigkeiten und Leiden wächst die Widerstandskraft. Das Holz, das in der Ebene gewachsen ist, ist weicher als das der Berge. Der Wein, der in der Ebene gewonnen wird, erreicht nicht die Würze des Weines, der am Hang gewachsen ist.

---

<sup>64</sup> Antonin D. Sertillanges, Le problème du mal, Paris 1951, 15.

Der Schriftsteller Léon Bloy sagt: „Der Mensch hat Bereiche in seinem armen Herzen, die noch nicht existieren, in die der Schmerz einziehen muss, damit sie seien“<sup>65</sup>. Damit will er sagen, dass der Schmerz den Menschen reicher macht.

Auch das ist hier zu bedenken: „Wenn man leidet“, so schreibt Yves Congar, „ist man gleichsam entleert von falschen Wertschätzungen eitlen Ruhmes, alles erscheint gering und bedeutungslos - außer der Freude, die Gott im Innern schenkt: Das ist die gesegnete Erfahrung, die Franz von Assisi gemacht hat und mit ihm die zahl- und namenlose Menge aller durch das Leid Erleuchteten“<sup>66</sup>. In diesem Kontext kann selbst der Tod eines kleinen Kindes eine Bedeutung bekommen. Die Eltern der hl. Theresia von Lisieux hatten vier von acht Kindern verloren. Dieses Faktum wird nicht zuletzt ihren Weg zur Heiligkeit des Lebens bestimmt haben.

Die Übel können auf jeden Fall nicht die Existenz eines guten und allmächtigen Gottes ausschließen, eines guten Gottes, der die Welt erschaffen hat und der sie im Dasein erhält. Ein guter und allmächtiger Gott und die Übel können durchaus miteinander ko-existieren. Wenn man dann die Übel im Lichte der natürlichen Erkenntnis und vor allem auch im Lichte der Offenbarung betrachtet, erkennt man, dass auch den dunklen Wirklichkeiten der Welt irgendwie ein Sinn abgewonnen werden kann. Gewiss vermag so nicht alles Dunkel gelichtet werden, das die Frage nach dem „malum“ umgibt, und das Geheimnis des Übels kann so nicht völlig befriedigend gelöst werden, aber immerhin wird hier die Richtung erkennbar, in der eine Lösung des Problems zu finden ist. Nicht zuletzt ist hier aber auch zu bedenken, dass die Leugnung der Existenz Gottes in diese, Kontext größere und schwerwiegendere Fragen aufwirft<sup>67</sup>.

Ein spezielles Problem ist in diesem Zusammenhang die Verletzung des Gerechtigkeitsempfindens, wie sie in der häufigen Erfahrung des Untergangs der Guten und des Triumphes der Bösen erlebt wird und in der ärgerniserregenden Verteilung von Gut und Böse im Leben der Menschen. Die häufiger vorkommende ärgerniserregende Verteilung von Gut und Böse oder besser: die Tatsache, dass oft die Guten untergehen und die Bösen triumphieren, wird immer wieder als eine Verletzung des dem Menschen urtümlich eigenen Gerechtigkeitsempfindens erfahren.

---

<sup>65</sup> Léon Bloy, Brief vom 25. April 1883 an G. Landrey, zitiert nach Léon-Ernest Halkin, *A l'ombre de la mort* (Cahiers de la Revue nouvelle), Tournai-Paris 1947, 183.

<sup>66</sup> Ebd., 728.

<sup>67</sup> Hans Pfeil, *Die Frage nach Gott. Wege fort von Gott*, in: *Theologisches*, Nr. 149 (September 1982), 4817 f.

Bereits im Alten Testament ist diese Frage immer wieder durchdacht worden. Das Glück der Gottlosen wird im Alten Testament für die Jahwe-Anhänger zu einem geradezu quälenden Problem<sup>68</sup>, vor allem deshalb, weil im Alten Testament die zeitlichen Güter als Lohn der Treue im Vordergrund stehen<sup>69</sup>.

Im Blick auf die Frage der Ungerechtigkeit ist zum einen auf die Eigengesetzlichkeit der Welt zu verweisen, zum anderen auf die Möglichkeit Gottes, die Gerechtigkeit im Jenseits wieder herzustellen und auf die erst durch die Freiheit ermöglichte sittliche Entscheidung. Auch daran ist hier zu erinnern, dass es ohne Freiheit kein verantwortliches Handeln gäbe. Denn wenn Gott schon auf Erden die Gerechtigkeit herbeiführen oder erzwingen würde, dann würde das Gute nur um des Lohnes willen getan und dann würde das Böse nur aus Angst vor der Strafe unterlassen. Die rechte Freiheit des Handelns ist dem Menschen erst dann gegeben, wenn Gott die endgültige Gerechtigkeit der Ewigkeit vorbehält.

Wieso sollte Gott es auch nötig haben, die Gerechtigkeit schon auf Erden zu erzwingen? Würde Gott das tun, würde der Mensch das Gute nur um des Lohnes willen tun und das Böse aus Angst vor der Strafe unterlassen. Erst die Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Jenseits ermöglicht dem Menschen die Freiheit der sittlichen Entscheidung. Die rechte Freiheit ist dem Menschen erst dann gegeben, wenn Gott die endgültige Gerechtigkeit der Ewigkeit vorbehält. Zudem ermöglicht gerade die bestehende Ordnung der ärgerniserregenden Verteilung von Gut und Böse dem Menschen Bewährung und Vervollkommnung in seinem sittlichen Leben<sup>70</sup>.

Bedenkt man das, dann erscheinen die Siege der Bösen und die Niederlagen der Guten nicht mehr als ein Beweis gegen Gott.

Also auch die Frage der ungerechten Verteilung der Übel erscheint in einem anderen Licht, wenn man an die Eigengesetzlichkeit der Welt denkt und an die Möglichkeiten Gottes hinsichtlich der Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Jenseits bzw. an die erst so ermöglichte Freiheit der sittlichen Entscheidung.

---

<sup>68</sup> Jer 12, 1- 6; Mal 3, 13 - 18; Hab 1, 12 - 17; Ps 37; Ps 49; Ps 73; Hiob 21, 7 - 15; 24, 2 - 12.

<sup>69</sup> Lev 26, Dtn 28.

<sup>70</sup> Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 54 f.



Was das Leid angeht, so ist auch darauf hinzuweisen, dass es sehr oft selbstverschuldet ist. Das heißt: Nicht selten ist das physische Übel eine Folge des moralischen Übels, eine Folge der Schuld. Das ist sehr viel häufiger der Fall, als man das, oberflächlich betrachtet, bedenkt.

Also: Das physische Übel ist nicht selten eine Folge des moralischen Übels, eine Folge der Schuld, viele physische Übel haben ihren Grund oder - wenigstens - ihren letzten Grund in moralischen Übeln, direkt oder indirekt. Damit wird Gott weithin auch hinsichtlich seiner Verantwortung für die physischen Übel entlastet. Viele Übel gehen aus dem schlechten Gebrauch der Freiheit hervor. Dieses Faktum darf jedoch nicht den Blick für den guten Gebrauch der Freiheit verstellen, für das Geschenk der Freiheit, die, recht betrachtet, im Grunde die höchste Auszeichnung des Menschen ist. Durch die Freiheit wird der Mensch Person. Gerade in ihr erweist er sich als ein Ebenbild Gottes. Die Freiheit und der Intellekt, die Voraussetzung für die Freiheit, sind jene Kräfte des Menschen, die seine Gottebenbildlichkeit ausmachen. Die Schwäche des Menschen, die Fähigkeit, schuldig zu werden, gründet somit gerade in dem, was seine höchste Auszeichnung ist. Auch hier gilt das immer wieder herangezogene Axiom: „Abusus non tollit usum“.

Manche sagen: Wenn Gott existierte, gäbe es keine Kriege. Richtiger wäre es zu sagen: Wenn das Gesetz Gottes beobachtet würde, gäbe es keine Kriege, dann gäbe es weder Kriege noch Verbrechen noch zahllose andere Übel, die aus der Zuchtlosigkeit des Menschen hervorgehen. Natürlich gäbe es das nicht, wenn der Mensch nicht frei wäre. Aber die Freiheit ist ein großes Gut. Sie rückt den Menschen in die Nähe Gottes. Sie macht aus ihm so etwas wie einen kleinen Gott<sup>71</sup>.

Es ist ein Faktum, dass ein Großteil der physischen Übel daraus hervorgeht, dass der Mensch einen schlechten Gebrauch von seiner Freiheit macht. Die Freiheit ist aber ihrerseits das höchste der geschaffenen Güter in der Ordnung der Natur. Durch sie wird der Mensch nämlich, wie gesagt, zur Person, zu einem Abbild Gottes. Die Freiheit und der Intellekt sind jene Kräfte des Geistes, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen bewirken. Dabei ist die Freiheit im Vergleich mit dem Intellekt das Höhere, sie ist das „primum“, der Intellekt ist das „secundum“. Die Freiheit hat allerdings den Intellekt zur Voraussetzung. Durch die Freiheit wird der Menschen zum Schöpfer seines Schicksals.

---

<sup>71</sup> Yves Congar, Das Problem des Übels, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit, Köln 1963, 735.

Der Schriftsteller Fjodor Dostojewski, der einerseits wie kein anderer gequält wurde von dem Problem des Bösen, hat andererseits unsere Verfassung als freie Wesen in ihrer Tiefe begriffen und immer wieder mit trefflichen Worten hervorgehoben und charakterisiert. Der schlechte Gebrauch der Freiheit darf nicht den Blick für ihren guten Gebrauch verstellen. Die Schwäche des Menschen, die Möglichkeit, schuldig zu werden, ist zugleich seine Größe.

In der Legende vom Großinquisitor legt Dostojewski dem Großinquisitor eine Frage in den Mund, die der Mensch sich angesichts seiner Freiheit, sofern sie die Möglichkeit ihres Missbrauchs in sich schließt, wohl des Öfteren gestellt hat, wenn er ihn fragen lässt, ob die Liebe, mit der Gott uns erschaffen hat, nicht größer gewesen wäre, wenn er uns nur als Dinge erschaffen hätte, als unfreie Wesen, wenn er uns nicht als frei und dem Bösen unterworfen geschaffen hätte, als wenn er uns als freie Wesen geschaffen hat, die ihre Freiheit missbrauchen können. In diesem Sinne macht der Großinquisitor Christus den Vorwurf, er habe den Menschen dadurch, dass er die Bürde der Freiheit auf ihn gelegt habe, unglücklich gemacht. „Du hast gehandelt, als ob du sie liebtest“, heißt es da. Gewiss ist die Freiheit eine Bürde für den Menschen, eine Last, aber zugleich ist sie eine hohe Auszeichnung für ihn, die höchst denkbare.

Wenn man den Menschen angesichts seines offenkundigen Versagens entlastet durch Reduktion oder gar durch Leugnung seiner Freiheit, dann wird Gott verantwortlich für das Versagen des Menschen. Wenn der Mensch exkulpiert wird, so wird Gott schuldig, es sei denn, man leugnete seine Existenz.

Zwar ist nicht alles Leid auf den Menschen zurückzuführen, aber doch der Großteil. Daher sollte der Mensch nicht leichtfertig seine Schuld auf Gott abschieben. Und sicherlich könnte Gott auch das unvermeidliche Leid könnte Gott wirksamer lindern.

Als Antwort darauf stellt der Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) fest: „Nur dann wäre Gott ungerecht, wenn wir nicht schuldig wären“. Das Leid, dessen der Mensch sich schuldig macht, geht aber gerade aus der Anklage Gottes hervor, aus der Emanzipation, mit der der Mensch Gottes Platz einnehmen zu können glaubt, aus der Weigerung des Menschen, sein Tun und Lassen vor Gott zu verantworten. Auf jeden Fall mindert der „Tod Gottes“

nicht das Leid, im Gegenteil, er vervielfältigt es, und zwar in einem ungeahnten Ausmaß<sup>72</sup>.

Wenngleich ein großer Teil der physischen Übel dem verantwortungslosen Handeln des Menschen zugeschrieben werden muss, so gilt das indessen nicht für alle, so sind sie damit noch nicht in ihrer Gesamtheit erklärt.

Wir müssen wohl unterscheiden: Das moralische Übel kann Gott keinesfalls wollen, auch nicht als Mittel zu einem guten Zweck, denn der gute Zweck heiligt niemals ein schlechtes Mittel. Sie erinnern sich: Ich stellte fest, dass Gott das physische Übel will, dass er das moralische Übel aber nur zulässt. Das Verhältnis Gottes zu den sittlichen Übeln ist ein grundlegend anderes als sein Verhältnis zu den Weltübeln. Die Sünde kann Gott weder als Zweck beabsichtigen noch als Mittel zum Zweck bejahen, er kann sie lediglich zulassen, zulassen um höherer Güter willen. Die physischen Übel aber will Gott, er beabsichtigt sie, zwar nicht unmittelbar als Zweck, aber doch als Mittel zum Zweck, das heißt: um ein größeres Gut zu erreichen. Das Böse kann er hingegen niemals wollen. Das wäre ein innerer Widerspruch, damit würden wir einen Widerspruch in Gott hineinbringen. Einen Widerspruch aber kann es nicht geben, weder im Sein, noch in unserem Denken.

Die Ursache für das moralische Übel ist somit der Mensch, allgemeiner ausgedrückt: das Geschöpf, und zwar ganz allein. Das ist indessen anders bei den physischen Übeln.

Deshalb bleibt als Ursache für das Böse nur das Geschöpf. Gott aber lässt es zu, das Böse, weil er geistbegabte Geschöpfe wollte, weil er wollte, dass geistbegabte Wesen in seiner Schöpfung in Freiheit mitwirkten, die ihn erkennen und sich bewusst und frei für seinen Dienst entscheiden können und sollen, weil er die Kommunikation mit seiner Schöpfung wollte durch die Vermittlung personaler Wesen.

Vollends verständlich wird diese Zulassung des Bösen durch Gott schließlich im Licht der Erlösung. Das bringt die Liturgie der Osternacht zum Ausdruck, wenn da im „Exsultet“ die Schuld als glückliche Schuld besungen wird. „O certe necessarium Adae peccatum“ heißt es da, „quod Christi morte deletum est, o felix culpa, quae tantum ac talem

---

<sup>72</sup> Vgl. Hans Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet, Herder Bücherei 413, Freiburg 1968, 90 – 92.

meruit habere Redemptorem“. Diese Worte gehen übrigens zurück auf den Kirchenvater Augustinus.

Die physischen Übel kann Gott zwar nicht direkt und unmittelbar als Zweck beabsichtigen, aber doch als Mittel zum Zweck wollen, indirekt und mittelbar, weil sie nicht in sich schlecht sind. So sagt es die „philosophia perennis“. Gott will die physischen Übel, aber indirekt, als Mittel zu einem guten Zweck. Er will sie, aber als Mittel zum Zweck. Die moralischen Übel, das Böse, kann Gott demgegenüber niemals wollen, er kann das Böse nur zulassen um höherer Güter willen, vor allem um der Freiheit des Geschöpfes willen, wodurch die Verwirklichung sittlicher Werte möglich und wodurch der Mensch zum Ebenbild Gottes wird. Die moralischen Übel kann Gott in keiner Weise wollen. Aber er kann sie zum Guten führen, er kann sie in den Dienst des Guten stellen. Faktisch sehen wir nicht selten, dass das Böse ein Anlass zum Guten wird, eine Anlass zum Guten, nicht eine Quelle des Guten.

Festzuhalten ist hier, dass eine Welt, die in ihrem Ablauf an das Mitwirken der Geschöpfe gebunden ist, großartiger und gottebenbildlicher ist als eine Welt, die in ihrem Sein und Wirken von vornherein völlig vorausbestimmt ist. Das gilt in eminenter Weise nun für eine Welt, in der es freie Geschöpfe gibt.

Auf die immer wieder gestellte Frage, ob Gott nicht hätte, um der Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit willen, den Geschöpfen diese vorenthalten müssen, haben Augustinus (+ 430) und Thomas von Aquin (+1 1274) zur Antwort gegeben, dass Gott ja auch das Böse noch zum Guten wenden kann.

Augustinus schreibt in seinem kleinen Schrift „Enchiridion“ oder „De fide, spe et caritate“ : „Gott würde, da er unendlich gut ist, in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst das Böse noch ins Gute zu wenden“<sup>73</sup>. Darauf bezieht sich Thomas von Aquin in seiner Summa, wenn er feststellt: „Es steht durchaus im Einklang mit der unendlichen Güte Gottes, wenn er manche Übel zulässt, um daraus Gutes entstehen zu lassen“<sup>74</sup>. Dass dem so ist, bestätigt nicht selten die Beobachtung des alltäglichen Lebens. Immer wieder machen wir die Erfahrung, dass Gott das Böse zum Guten wendet, dass Gott die Menschen durch Leid zum Heil führt.

---

<sup>73</sup> Augustinus, Enchiridion, c. 11.

<sup>74</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 2 a. 3 ad 1.

Das Böse kann zwar, wie gesagt, nicht zur Quelle des Guten werden, wohl kann es ein Anlass sein zum Guten.

Thomas von Aquin weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass es ohne die Verfolgung der Christen durch die Tyrannen keine Geduld der Märtyrer geben würde<sup>75</sup>. Nicht zuletzt ist hier s zu bedenken, dass Gott „im Ertragen des Bösen seine Langmut, im Verzeihen des Bösen seine Barmherzigkeit und im Strafen des Bösen seine Strafgerechtigkeit .... offenbaren“ kann<sup>76</sup>.

Dann fragt sich aber noch, ob Gott denn nicht hätte freie Wesen schaffen können, die nicht die Möglichkeit des Missbrauchs ihrer Freiheit gehabt hätten, die nicht die Möglichkeit gehabt hätten, diese ihre Freiheit zu missbrauchen. Das müsste möglich sein, denn Gott ist frei und kann dennoch nicht sündigen. Ebenso sind die Engel und die Menschen in der Vollendung frei und können dennoch nicht (nicht mehr) sündigen. Gott hätte eine freie Welt ohne die Sünde schaffen können. Das wäre in der Tat möglich gewesen. Dass Gott frei ist und dass die und die vollendeten Geschöpfe frei sind, seien sie nun Engel oder Menschen, wird man nicht vernünftiger Weise leugnen können, obwohl sie nicht sündigen können, Gott kann grundsätzlich nicht sündigen und die vollendeten Geschöpfe können es nicht mehr. Gott kann seine Freiheit grundsätzlich nicht missbrauchen, die vollendeten Geschöpfe können es nicht mehr.

Augustinus stellt ausdrücklich fest, eine Freiheit, die nicht sündigen könne, sei eine höhere Freiheit als jene, die sündigen könne<sup>77</sup>. Dieser Gedanke ist seither Allgemeingut in der „Philosophia perennis“ und in der Theologie.

Gott hätte also eine freie Welt ohne Sünde schaffen können, jedenfalls der reinen Möglichkeit oder dem rein Denkbaren nach. Aber offenbar hat Gott es anders gewollt<sup>78</sup>.

Dann hätte er freilich dem Willen des Mensch in besonderer Weise zur Hilfe kommen müssen, denn die Möglichkeit des Missbrauchs gehört zunächst zur geschaffenen Freiheit.

---

<sup>75</sup> Ebd., q. 22 a. 2 ad 2.

<sup>76</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 54; vgl. 52 - 54.

<sup>77</sup> Augustinus, *Enchiridion* c. 105.

<sup>78</sup> Yves Congar, *Das Problem des Übels*, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, Köln 1963, 736.

Wie die Offenbarung mitteilt, unterlag auch die Willensfreiheit der Engel der Möglichkeit ihres Missbrauchs, jedenfalls zunächst, sofern sie „in statu viatoris“ geschaffen wurden. Deswegen sagte ich, dass sie nicht mehr sündigen können, nicht mehr, weil sie in der Anschauung Gottes sind.

Die Möglichkeit, die Freiheit zu missbrauchen, gehört zur geschaffenen Freiheit einer rationalen Kreatur, sofern sie im „status viatoris“ geschaffen wird. Deshalb hätte Gott dem Menschen in besonderer Weise zu Hilfe kommen müssen, wenn er gemäß seinem Schöpfungsplan den Missbrauch der Freiheit beim Menschen hätte ausschließen wollen.

Wenn auch eine Welt ohne die Sünde der Weisheit Gottes würdig gewesen wäre - eine Freiheit, die nicht sündigen kann, ist eine höhere Form der Freiheit, wie Augustinus mit Recht feststellt -, wenn auch eine Welt ohne die Sünde der Weisheit Gottes würdig gewesen wäre, so konnte Gott doch in einer Welt der Sünde und der erlösenden Menschwerdung seine Güte vollkommener verwirklichen. Sofern die Freiheit, die missbraucht werden kann, im Dienst der Güte Gottes steht, entspricht sie auf jeden Fall in vollem Maße der Weisheit Gottes<sup>79</sup>. Dass Gott in einer Welt der Sünde seine Güte vollkommener verwirklichen konnte, leuchtet ein, wenn man den Blick auf die Mysterien der Inkarnation und der Erlösung richtet. Durch die Offenbarung wird uns mitgeteilt, dass Gott zugleich mit der Sünde die Erlösung gewollt hat, wie sie uns schon im Proto-Evangelium, Gen 3, 15, bezeugt wird.

Mit anderen Worten: Sicherlich wäre eine Welt ohne Sünde der Weisheit Gottes würdig gewesen, aber man kann nicht sagen, dass eine Welt, in der es die Sünde gibt, nicht der Weisheit Gottes würdig ist. In ihr konnte Gott auf jeden Fall seine Güte vollkommener verwirklichen, was vor allem einleuchtet, wenn man den Blick auf die Mysterien der Inkarnation und der Erlösung richtet. Durch die Offenbarung wird uns mitgeteilt, dass Gott auf der einen Seite ein Welt gewollte hat, in der die Freiheit missbraucht werden kann, dass er aber auf den anderen Seite mit der Sünde die Erlösung gewollt hat, wie sie uns bereits im Proto-Evangelium Gen 3 bezeugt wird.

Damit werden wir auf die Erlösung verwiesen, die den innersten Kern der biblischen Offenbarungswirklichkeit darstellt. Von Anfang an hat Gott nämlich zugleich mit der Sünde ihre Heilmittel gewollt.

---

<sup>79</sup> Ebd., 737.

Was wir schon im Zusammenhang mit dem physischen Übel sagten, das gilt auch hier. Es zeigt sich hier wiederum: Wo immer sich der Blick vom Teil zum Ganzen erhebt, da ist die Perspektive in der Frage des Übels schon beträchtlich lichter geworden.

Die „Aporie“ des Übels, auch des moralischen Übels, lichtet sich auf jeden Fall, wenn wir den Blick nicht nur auf das Detail richten, wenn wir ihn vielmehr vom Teil zum Ganzen erheben. Das aber ist die Weise, wie Gott seine Welt sieht. Gott sieht und er will die Dinge von oben her, wir sehen und wollen sie gleichsam nur von unten her. Wo immer der Mensch den Blick vom Teil zum Ganzen erhebt, da ist die Perspektive des Übels, des physischen, aber vor allem auch des moralischen Übels, beträchtlich lichter geworden. Das Problem ist hier, dass wir die Dinge gleichsam von unten her sehen und wollen. Gott aber sieht und will die Dinge von oben her.

Wir sind allerdings für das Unmittelbare oder Nähere stets empfänglicher als für das Entferntere, weshalb wir auch für eine außergewöhnliche Erschütterung empfindsamer sind als für die gewöhnliche Harmonie.

Gott sieht und will die Dinge von oben her, wir sehen die Dinge gleichsam nur von unten her. Gott sieht das Übel nur in dem überragenden Gut, das es über alle Maßen aufwiegt, tilgt und wiedergutmacht<sup>80</sup>.

Wenngleich man das Übel sinnvoll in eine von Gott geplante und gelenkte Weltordnung, deren Zielsetzung die Ehre Gottes und das Wohl der Geschöpfe ist, einfügen kann, so kann man nicht sagen, dass seine Problematik damit letztlich bewältigt ist. Es bleiben die Fragen, wie es kommt, dass die Übel in dieser Welt so zahlreich und so furchtbar sind, wie Gott sie zum Besten wendet und auf welche Weise er den Menschen hilft, damit fertig zu werden.

An diesem Punkt aber führt uns die Offenbarung weiter. Sie bestätigt die philosophischen Antworten und vertieft sie. Und sie führt uns über sie hinaus, wenn sie uns berichtet, dass Gott die Welt zunächst im Ganzen wie im Einzelnen als eine gute Welt geschaffen hat, dass sich die Menschen dann aber am Anfang gegen Gott erhoben und damit Unglück auf sich selbst und die Welt heraufbeschworen haben und dass sie somit in besonderer Weise der Herrschaft Satans, des Teufels und seiner Engel, verfielen, der Herr-

---

<sup>80</sup> Ebd., 737 - 740.

schaft jener Geistgeschöpfe, die sich schon früher gegen Gott empört hatten und daher bestrebt waren, seit der Erschaffung des Menschen auf der Erde ein Reich gegen Gott aufzurichten und die Menschen ins Unglück zu stürzen. Von daher entfaltete sich die innere Dynamik des Bösen. Das eine Böse bringt das andere hervor. Die innere Dynamik des Bösen ist der Inhalt der auf das dritte Kapitel der Genesis folgenden Kapitel.

Der entscheidende Beitrag der Offenbarung zur Theodizee-Frage ist somit der Hinweis auf jene Katastrophe der Menschheit am Morgen ihrer Geschichte, die wir als den Sündenfall bezeichnen, der Hinweis auf eine Katastrophe am Anfang und auf den Teufel bzw. auf die bösen Engel.

Das Johannesevangelium spricht in diesem Zusammenhang von dem „Fürsten dieser Welt“<sup>81</sup>. Paulus nennt ihn den „Gott dieser Welt“<sup>82</sup>. Und er spricht von dem Seufzen der Kreatur und dem Warten der Schöpfung auf die Offenbarung der Kinder Gottes<sup>83</sup>.

Die Lehre des Alten Testaments ist hier eindeutig: Am Anfang war die Welt gut, der Mensch war zu einem Leben im Paradies bestimmt. Dann er folgte sein Abfall von Gott, und in ihm liegt der Urgrund allen Übels. So kamen Geburtswehen, Mühsal, Leid und Leiden, Krankheit und Tod in die Welt, wie es Gen 3 heißt<sup>84</sup>. Da werden einzelne physische Übel herausgegriffen, die als beispielhaft zu verstehen sind für das physische Übel überhaupt.

Das gilt auch für das Neue Testament: Das physische wie auch das moralische Übel hat seinen Grund im einem Urfall des Menschen, im Abfall des Menschen oder der Menschheit von Gott am Anfang. Dieser Urfall verbindet das moralische Übel mit dem physischen, wenn das physische Übel in der Bibel als von Gott verhängte Strafe verstanden wird.

Das heißt: Alle Übel gründen im Verständnis der Bibel letztlich in der Sünde. Leid und Tod sind durch die Sünde in die Welt gekommen, das ist eine Kernaussage des Alten wie des Neuen Testaments. Das heißt: Nicht nur ein Großteil der physischen Übel geht auf

---

<sup>81</sup> Joh 12, 31.

<sup>82</sup> 2 Kor 4, 4.

<sup>83</sup> Rö 8, 19 - 22.

<sup>84</sup> Gen 3, 16 - 19.



das moralische Übel zurück, sondern alle physischen Übel gehen auf das moralische Übel zurück, prinzipiell.

Der Mensch, der als Ebenbild Gottes erschaffen war, konnte seiner Natur nach fallen, und er ist gefallen. In seiner Freiheit brach er mit dem ihm bekannten Willen Gottes, der eigentlich die Norm dieser seiner Freiheit sein sollte. Dieser Abfall ist das Wesen der menschlichen Ursünde. Mit ihm kam das moralische, kam aber auch das physische Übel in die Welt.

Demnach ist der Mensch selber die Quelle der Übel, sofern sie in einem umfassenden Sinn als Strafe Gottes zu verstehen sind. Aber darin erschöpft sich nicht das biblische Verständnis des Übels.

Gott schickt das physische Übel auch zur Erprobung, wie es heißt, zur Läuterung und Bewährung, zur Warnung und - als Ruf zur Buße. Andererseits kann Gott aber auch - das ist bereits eine Grundaussage des Alten Testaments - die Menschen vor dem Übel bewahren und sie zur rechten Zeit daraus erlösen, und er kann das Übel in Segen verwandeln.

Im Buch Hiob tritt in der Deutung des Leidens der Gedanke der Läuterung hervor. Damit verbindet sich der Gedanke der reinigenden Prüfung des Glaubens und der Gottesliebe, wodurch der Mensch zu absoluter Hingabe an Gott und zur Einwilligung in das Leid geführt werden soll.

Die mühsame Arbeit der Reinigung durch das Leid wird - darauf verweist die Offenbarung wiederholt, direkt oder indirekt - nach dem Tod, sofern sie auf Erden noch nicht zu Ende geführt ist, im Purgatorium fortgesetzt, es sei denn, der Mensch ist schon geläutert im Tod oder er hat das Ziel grundsätzlich verfehlt und muss den „zweiten Tod“ erleiden. Das steht schon im Alten Testament. Das Alte Testament weiß bereits, dass das physische Übel auch im Jenseits noch seine Bedeutung hat, und zwar im Dienste der Reinigung im Purgatorium. In diesem Zusammenhang ist auch das Purgatorium als ein Übel, als ein physisches Übel, zu verstehen, das Gott im Hinblick auf ein höheres Gut gewollt hat<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Yves Congar, Das Problem des Übels, in: Jacques de Bivort de la Saudée, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit, Köln 1963, 746.

Die Sinndeutung des Leidens erreicht ihren Höhepunkt im Alten Testament in der Zeit des Babylonischen Exils mit dem Gedanken vom stellvertretenden Sühneleiden. Nach Jes 53, 10 ff - wir sprechen hier vom Deutero-Jesaja - hat der „Knecht Jahwes“ unsere „Sünden als Schuldopfer“ getragen und dadurch „die vielen“ gerechtfertigt.

Der gleiche Gedanke tritt auch bei dem kleinen Propheten Sacharja hervor, wenn nach Sach 12, 10 ff ein geheimnisvoller „Durchbohrter“ einen qualvollen Tod erleiden muss, damit Jahwe angesichts seiner Barmherzigkeit „über das Haus David und die Bewohner Jerusalems den Geist des Mitleids und des Flehens ausgießen“ und damit dem Volk die Rettung bringen kann. Auch die Jünglinge im Feuerofen (Dn 3, 39 f) und die makkabäischen Märtyrer (2 Makk 7, 37 f) übernehmen diese Sinndeutung für ihre Leiden, sie leiden in der Hoffnung, dass sie durch ihre Leiden den Zorn Gottes gegenüber seinem Volk besänftigen können. Zu erinnern ist hier auch an Kapitel 5 des Buches der Weisheit zu erinnern, in dem das Schicksal der Gerechten und der Frevler beim Gericht thematisiert wird. In Jes 53 und 2 Makk 7 aber auch in Weish 5 klingt im Zusammenhang mit dem Leiden auch die Hoffnung auf einen jenseitigen Lohn an. Mit diesen beiden Gedanken, mit dem Gedanken der stellvertretenden Sühne und dem Gedanken der Jenseitshoffnung und des jenseitigen Lohnes sind entscheidende Motive zum Durchhalten im Leid gewonnen.

Das Leid hat demnach einen tiefen Sinn für das Alte Testament, sofern es angenommen wird und sofern der Mensch Gott nicht verlässt in seinem Leid. Konsequenter Weise ist es sinnlos für die Verstockten und für die Verworfenen. Nach Hos 13, 13 sind die Leiden, speziell die Bedrängnisse des Gerichtes, für sie so sinnlos wie Geburtswehen, denen keine Niederkunft folgt.

Unbekannt ist dem Alten Testament das asketische Leiden, in dem der Fromme das Leiden sucht, um seine Frömmigkeit zu vertiefen oder die Herrschaft der Seele über den Leib zu erweisen.

Während das Alte Testament mehr den Blick auf das schuldhaftes Leiden richtet, geht es im Neuen Testament mehr um das unverschuldete Leiden, um das Leiden, das durch die Schuld anderer entsteht. Das Neue Testament preist die unschuldig Verfolgten selig um der

jenseitigen Belohnung willen<sup>86</sup> und kann von daher feststellen, dass denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereicht<sup>87</sup>. Wie das Neue Testament feststellt, sollen durch das unverschuldete Leiden, sollen durch das durch andere verschuldete Leiden, die Werke Gottes offenbar werden<sup>88</sup>. Während dem reinen Diesseitsmenschen das Leiden oft ungerecht, sinnlos, schädlich und unlösbar erscheint, gewinnt es nach Aussage des Neuen Testaments im Licht eines künftigen Lebens Wert und Verdienst, und zwar in dem Maß, als es den Menschen läutert und Gott näher bringt.

Die Heilkraft des Leidens, das Lebensweisheit, Charakterstärke und mitfühlende Nächstenliebe fördern kann, haben aber schon heidnische Philosophen gepriesen. Die Offenbarung sieht demgegenüber im Leiden gleichsam programmatisch ein Erziehungsmittel Gottes und einen Erweis seiner väterlichen Liebe<sup>89</sup>, einen Schutz gegen die Sünde<sup>90</sup>, inneres Wachstum in der Sehnsucht nach der ewigen Heimat und in der Hoffnung auf das ewige Leben<sup>91</sup>. Das Leiden soll hier ein Prüfstein der treuen Nachfolge Christi sein<sup>92</sup>. Es einigt den Gläubigen inniger mit dem mystischen Leib Christi, der ein Opferleib ist im Sinne von 1 Kor 12, 12 - 27 und Rö 12, 4 f.

Im Übrigen geht auch das Neue Testament nicht über die beiden zentralen Gedanken Sühne und Jenseitshoffnung hinaus, worin schon im Alten Testament die Deutung des Übels kulminiert. Diese zwei Aspekte, Sühne und Jenseitshoffnung, übernimmt auch das Neue Testament, und sie stehen auch im Neuen Testament im Vordergrund.

Der Christ erstrebt auf der Grundlage der Offenbarung, speziell auch des Neuen Testaments, letztlich nicht die Erlösung vom Leiden, wie es die Stoiker und auch die Buddhisten tun, er erstrebt vielmehr die Erlösung durch das Leiden. Das ist ein Unterschied. Die Askese des Christen hat allerdings auch den Sinn - das kommt im Christentum noch hinzu -, die innere Abhängigkeit von den Wünschen zu reduzieren und damit das Leiden oder die Leiden zu verringern - das wäre die buddhistische Antwort auf die Frage nach dem Leid -, aber sie erschöpft sich nicht darin. Entscheidend ist für den Christen die Überzeugung, dass ihm das angenommene Leiden die Erlösung schenkt, das Leiden, das

---

<sup>86</sup> Mt 5, 10.

<sup>87</sup> Rö 8, 28.

<sup>88</sup> Joh 9, 3.

<sup>89</sup> Hebr 12, 5 - 11.

<sup>90</sup> 1 Petr 4, 1 f.

<sup>91</sup> Rö 8, 18 f; 2 Kor 4, 16.

<sup>92</sup> Mt 10, 38; Lk 9, 23; 14, 27; 1 Petr 2, 21.

er im Geist der Hingabe trägt. Diese Deutung des Leidens ist umfassender als es die überkommenen Deutungen sind. Die christliche Deutung des Leidens unterscheidet sich grundlegend von jener des Buddhismus, wenn der Christ dem unvermeidlichen Leiden nicht in Gefühllosigkeit begegnet, sondern in der gläubigen Ergebung in den Willen Gottes, wie es das Beispiel Jesu deutlich macht<sup>93</sup> und wenn er dabei von der Überzeugung geleitet wird, dass er im angenommenen Leiden mit dem leidenden Christus verähnlicht wird. Die Ergebung in das Leiden sucht in dieser Gestalt Trost im Blick auf das Leiden Christi sowie im Blick auf dessen Verherrlichung<sup>94</sup>.

Nach Auskunft des Neuen Testaments wird dem Christen im Leid unbeschreiblicher Trost zuteil durch den Gedanken an die Verähnlichung mit dem leidenden Christus, die ihm zuteil wird, wenn er sich im Leid mit dem leidenden Christus bewusst identifiziert und dessen Leiden mitvollzieht. Daher kann der Christ das Leid suchen und sich gar darüber freuen, um der Verähnlichung mit Christus willen. Die letzte Antwort des Neuen Testaments auf das Übel, in welcher Gestalt auch immer es sich darbietet, ist dann die Auferstehung Christi, sofern Christus der Erstgeborene ist, wie es im Kolosserbrief, Kol 1, 15 und 1, 18, heißt, der vor allen Geschöpfen den Tod, der der Inbegriff des „malum“ ist, überwunden hat, sofern er der Erstling der Entschlafenen ist, wie es 1 Kor 15, 20 heißt, der als Erster von den Toten auferstanden ist. Anders ausgedrückt: Die Verbindung mit dem leidenden Christus führt nach christlicher Überzeugung zur Verbindung mit dem auferstandenen Christus.

Der christliche Heroismus kann von daher in dem Wunsch, Christus in Liebe nachzufolgen sogar nach Leiden verlangen, er kann sich über die Leiden freuen, die ihm auferlegt werden, und er kann sie auch noch für andere aufopfern. Diese Möglichkeiten werden uns immer wieder veranschaulicht im Leben der Heiligen. Im Blick darauf kann der Schriftsteller Adalbert Stifter (+ 1868) schreiben: „Das Leid ist ein heiliger Engel. Durch Leiden sind mehr Menschen vollkommen geworden als durch alle Freuden dieser Welt“.

Damit wird das Leid zu einem hervorragenden Medium der Vervollkommnung des Menschen, im natürlichen wie auch im übernatürlichen Sinne.

---

<sup>93</sup> Joh 11, 35; Mt 26, 38.

<sup>94</sup> Lk 24, 26; Hebr 4, 15; 5, 8f.

Das „malum“, speziell das „malum morale“, ist der entscheidende Hintergrund der christlichen Offenbarung, die letzten Endes nur von daher recht verstanden werden kann. Denn in ihr geht es primär und zentral um die Erlösung. Die Erlösung aber meint nichts anderes als die Befreiung vom Übel, sei es vom physischen, sei es vom moralischen Übel, sie ist im Grunde nichts anderes als die Antwort auf die Frage nach dem physischen und moralischen „malum“. Anders ausgedrückt: Erlösung, Sünde und Leiden sind von daher korrele Begriffe, wie Offenbarung und Glaube.

Der Kerngedanke der christlichen Offenbarung ist der Gedanke der Erlösung, wohl verstanden der Gedanke der Erlösung, nicht der Gedanke der Emanzipation.

Emanzipation meint Befreiung des Menschen durch den Menschen und die Selbstbefreiung des Menschen, Erlösung aber meint - christlich verstanden - Befreiung des Menschen durch Gott. Natürlich hat die Befreiung des Menschen durch den Menschen ihre Bedeutung und ihre Berechtigung. Das gilt auch für die Selbstbefreiung des Menschen. Das ist aber etwas anderes als Erlösung im christlichen Verständnis. Sie meint die Befreiung, die Gott wirkt.

Der Begriff der Erlösung ist zentral im Christentum. Damit ist aber auch der Begriff des Übels und der Sünde nicht zu trennen vom Christentum, denn die Erlösung richtet sich im Christentum auf die Heilung und auf die Überwindung des Übels, des moralischen und des physischen Übels.

Jesu Erlösung richtet sich auf Leid und Tod, Sünde und Schuld und damit auf das physische und auf das moralische Übel.

Tod und Sünde stehen in der Heiligen Schrift als pars pro toto für die physischen und moralischen Übel, die wiederum in einer innigen Beziehung zueinander stehen, sofern hinter dem Tod und damit hinter allen physischen Übeln, vom Urfall her betrachtet, die Sünde steht. Im Römerbrief heißt es demnach: „Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen“<sup>95</sup>. Gemeint ist hier nicht die persönliche Sünde, sondern die Ursünde, die Sünde des Hauptes der Menschheit.

---

<sup>95</sup> Rö 5, 12.

Das wird anschaulich, wenn nach dem Glauben der Kirche das „posse non mori“ die Folge der Begnadigung des Menschen im Urstand war. Dabei müssen wir sehen, dass die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 so etwas ist wie eine Ätiologie für den gegenwärtigen Zustand der Sünde und des Leides.

In 3. Kapitel des Buches Genesis begegnet uns übrigens die einzige thematische Behandlung des Sündenproblems im Alten Testament. Das heißt nicht, dass es sonst nicht behandelt wird im Alten Testament. Im Gegenteil, immer wieder wird es behandelt, aber gewissermaßen nur nebenbei oder einschlussweise. Die Grundaussage ist dabei die, dass die Sünde ein Verstoß ist gegen die gottgesetzte Ordnung, dass sie eine unzulässige Selbstbehauptung des Menschen Gott gegenüber ist und dass sie infolgedessen dem Sünder Unglück bringt. Immer tritt dabei der Gedanke hervor, dass die Sünde primär einen Bezug zu Gott hat und nicht allein von ihrer sozialen Relevanz her verstanden werden kann. Dabei ist in Israel unübersehbar alle Sittlichkeit religiös begründet. Nicht anders ist es im Neuen Testament. Zwar gibt es auch hier keine systematische Erörterung über das Wesen der Sünde, aber es ist sehr viel von der Sünde die Rede, und sie begegnet uns hier als der selbstverständliche Hintergrund der Erlösung durch Christus.

Das Gemeinsame, das die vielen verschiedenartigen Sünden miteinander verbindet, ist im Neuen Testament die Abkehr von Gott und die Aufkündigung der Gemeinschaft mit ihm, die Nichtbefolgung der göttlichen Weisung.

Um dieses Thema noch ein wenig weiterzuführen: Schon im Alten Testament tritt die un diskutierbare Verwerflichkeit der Sünde hervor, wird sie einerseits als Torheit und Verblendung erklärt<sup>96</sup> als Hemmnis der geistigen Kraft und Freiheit, als Zerstörer des wahren Glücks des Einzelnen wie auch der Völker und Staaten<sup>97</sup>, andererseits aber auch als Verstoß gegen das ewige Gesetz und gegen das Gewissen. Die Grundmelodie beider Testamente ist die, dass die Sünde Gottwidrigkeit ist. Das ist eine Auffassung, die in vielen Religionen verbreitet ist und in ihnen immer wieder zum Quellpunkt der Heils- und Glaubenslehre gemacht wird.

Die Sünde ist gemäß der Offenbarung des Alten wie des Neuen Testamentes Ungehorsam und Auflehnung gegen Gott, Abfall von ihm, auch wenn es sich um Verfehlungen

---

<sup>96</sup> Ps 13, 1; 91, 7; Jer 4, 22; 5, 21; Mt 17, 26; Rö 1, 21.

<sup>97</sup> Is 10, 6; Tob 12, 10; Jo 12, 25.

gegen die weltliche Obrigkeit, gegen den Nächsten oder gegen das eigene Ich handelt. Im Blick auf die unendliche Güte Gottes erweist sie sich als Undankbarkeit, Treulosigkeit und Lieblosigkeit<sup>98</sup>. Dabei muss die Sünde des Christen angesichts der Gnade und der Erkenntnis, die dem Christen zuteil geworden sind, als gesteigerte Bosheit angesehen werden. Die Sünde des Menschen reicht in diesem Verständnis jedoch nicht an die Sünde der Engel heran, bei weitem nicht, weil deren Sünde als reine Geistessünde eine Entscheidung für immer darstellt, bei der keine Umkehr möglich ist, und die daher unvergebbar ist.

Weil die menschliche Sünde sich in der Regel nicht unmittelbar gegen das sittliche Endziel und gegen Gott richtet, sondern gegen die von ihm ausgehende Natur- und Gnadenordnung, und aus der Hinkehr zum Geschöpflichen entspringt, und weil sich mit dem menschlichen Denken und Wollen erst allmählich das Böse entwickelt und ständig schwankt, deshalb sind nicht alle Sünden gleich, wie die Stoa und auch die lutherisch-protestantische Tradition behaupten.

Bekanntlich unterscheiden wir im katholischen Raum lässliche Sünden und Todsünden. Dann unterscheiden wir aber noch einmal innerhalb dieser beiden Kategorien eine breite Skala von Qualifizierungen. So entspricht es der Lehre der Schrift, aber auch dem allgemeinen rechtlichen und sittlichen Bewusstsein.

Im Christentum bezeichnen wir als Sünde ein schuldhaftes strafwürdiges Verhalten wider Gott und sein Gesetz. Dabei geht man davon aus, dass das ewige Gesetz, der Vernunftwille Gottes, in der natürlichen Ordnung der Dinge und im Geist des Menschen aufleuchtet, in der Vernunft und im Gewissen. Von daher besteht die Sünde konkret darin, dass der Mensch gegen die Naturordnung handelt, gegen die Vernunft, die ihm zu Eigen ist und gegen das Gewissen, das ein Teil seiner natürlichen Ausstattung ist. Solche Gedanken betont der Römerbrief im 2. Kapitel, hier vor allem in Vers 15, und im 14. Kapitel, hier vor allem in Vers 23. Daraus folgt, dass man, wenn man den göttlichen Ursprung der Natur- und der Vernunftordnung und des Gewissens und seiner Gesetze nicht anerkennt, nicht mehr von Sünde reden kann. Der Begriff der „Sünde“ schließt das Moment der Gottwidrigkeit in sich, die Sünde wird stets als Beleidigung eines persönlich gedachten höchsten Wesens verstanden, weshalb man nicht mehr von Sünde sprechen kann, wenn man nicht überzeugt ist von der Existenz eines persönlichen Gottes.

---

<sup>98</sup> Dt 32, 5 f; 15, 18; Is 1, 2 – 4; Jer 2.

Von daher ist es konsequent, wenn die moderne (philosophische) Ethik das Wort „Sünde“ meidet und den Gegensatz von Gut und Böse zu einem graduellen Unterschied abschwächt. Das Böse wird dann als ein potentiell Gutes oder als ein geringerer Grad des Guten bezeichnet und als notwendiger Durchgang zur Tugend verstanden. Sie entspringt dann den natürlichen Mängeln des Wesens, des Wissens und des Wollens des Menschen.

Gegen eine solche Verflüchtigung des Wesens der Sünde und des Bösen spricht jedoch die Religionspsychologie wie auch das Gewissen des Einzelnen. Die Geschichte der Menschheit ist beherrscht vom Bewusstsein der Sünde und der Schuldhaftigkeit. Ausdruck dafür sind in den Religionen das Selbstbekenntnis, die Besserung, vor allem aber das Gebet, die Askese und das Opfer. Durchgehend herrscht dabei die Überzeugung, dass jeder Einzelne in der mahnenden und rügenden Stimme des Gewissens die Autorität eines höheren heiligen Willens erfährt.

Die jüdisch-christliche Offenbarung betont aber auch immer wieder, indem sie die Geschichte des Unheils mit der Geschichte des Heils verknüpft, dass Gott die Übel zum Guten wendet. Ich erinnere hier daran, dass im 3. Kapitel des Buches Genesis sogleich nach dem Sündenfall der ersten Menschen die Erlösung verheißen wird<sup>99</sup>.

In der Menschwerdung Gottes in der Fülle der Zeit und in seinem Sterben am Kreuz für die Sünden der Menschen entriss Gott - das ist ein grundlegender Gedanke des Neuen Testaments - die Menschen „der Macht der Finsternis und versetzte (sie) ... in das Reich des Sohnes seiner Liebe“, wie es der Kolosserbrief zum Ausdruck bringt<sup>100</sup>, und überwand damit alle Negativität der Schöpfung, jedenfalls im Ansatz.

Die Beseitigung aller Übel hat nach Auskunft des Neuen Testaments im Kreuzesgeschehen ihren Anfang genommen. Das ist eine Grundaussage des Neuen Testaments. Im Dienste dieser Erlösungstat Gottes steht die Kirche, die Gottes Wahrheit und Gnade allen Menschen vermitteln soll, was ihre primäre Aufgabe. Dabei erlangt der Mensch nach Aussage des Neuen Testaments die Kräfte der Erlösung durch die Kirche. Um es anders auszudrücken: die Kräfte der Erlösung werden wirksam im Leben des Einzelnen, wenn er sich eng an Gott bzw. an Christus und an seine Kirche anschließt.

---

<sup>99</sup> Gen 3, 15.

<sup>100</sup> Kol 1, 31.



Das Neue Testament betont dabei den allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2, 4) und die endgültige Beseitigung aller Mühsal (Apk 21, 4), die im Kreuzesgeschehen ihren Anfang genommen hat. Im Dienste dieser Intention Gottes steht die Kirche, die Gottes Wahrheit und Gnade den Menschen vermitteln soll, damit sie auch tatsächlich das Ziel erreichen, zu dem Gott sie berufen und für das er sie bestimmt hat.

Im größeren Zusammenhang des christlichen Glaubens kann der Mensch die dunklen Seiten des Lebens, wie sie ihm immer wieder im „malum“ begegnen, sinnvoll bestehen, wenn er sich in seiner Lebensführung eng an Gott anschließt. Wenn der Mensch sich eng an Gott bzw. an Christus anschließt, werden die Kräfte der Erlösung in reichem Maß in seinem Leben wirksam und fruchtbar. Darauf spielt Paulus an, wenn er im Römerbrief sagt, dass denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereicht (Rö 8, 28)<sup>101</sup>.

Wenn der Mensch so erkennt, dass auch das Leiden von Gott umfassen ist, so kann es für ihn bei aller Gottverlassenheit, die er im Leiden erfährt und erfahren kann, dennoch zum Ort der Gottbegegnung werden.

Im Blick auf den leidenden Christus wird Gott für den gläubigen Christen uns gleichsam zu einem mitleidenden Gott, sofern er immer auf der Seite der Schwachen und Leidenden steht. Wird er gleichsam ein Mitleidender mit uns, dieses „gleichsam“ muss man hier betonen, denn dank seiner Vollkommenheit kann Gott nicht leiden.

Festzuhalten ist hier, dass die christliche Botschaft existentiell einen Weg zeigt, der durch das Leid hindurch, nicht am Leid vorbeiführt, ohne dass dadurch freilich die Verpflichtung zum Kampf gegen das Leid und seine Ursachen aufgehoben würde. Die Liebe Gottes bewahrt den Menschen zwar nicht vor dem Leid, sie bewahrt ihn aber im Leid, wenn er sich ihm in seinem Leid zuwendet.

In diesem Kontext wird die letzte Vaterunser-Bitte zur täglichen Bitte um die Vollendung der Erlösung vom Leid in einem umfassenden Sinne, die Erlösung von dem „malum“, wie es schon in der Vulgata heißt. Die neue deutsche Übersetzung „erlöse uns von dem Bösen“ ist unter diesem Aspekt dürftiger und im Blick auf die Vulgata wohl nicht ganz angemessen. - In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob man noch revoltieren

---

<sup>101</sup> Vgl. Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 55 - 58.

kann gegen einen Gott, der im Leiden seines Sohnes sein ganzes Mitleid mit den Menschen offenbart hat.

Man kann aber nach Auskunft des Neuen Testamentes und im Blick auf die entfaltete Offenbarung in der Verkündigung der Kirche nicht, wenn man von dem Bösen, sachlich verstanden, spricht, absehen von dem persönlich verstandenen Bösen. Der Böse ist im Neuen Testament und auch schon im Alten Testament der Widersacher Gottes und die letzte Ursache des Bösen, sachlich verstanden. In ihm sieht die Offenbarung letzten Endes die Ursache alles Bösen. In gewisser Weise steht er, der Böse, der Widersacher Gottes, im Zentrum des Neuen Testamentes. Die Teufelaustreibungen stehen im Vordergrund der Zeichen, die Jesus wirkt. Im Johannes-Evangelium wird der Teufel als der „Menschenmörder von Anbeginn“ bezeichnet (Joh 8, 44).

Ganz allgemein müssen wir sagen, dass im Neuen Testament nicht das moralische Übel, das Böse, in einem neutralen Verständnis im Vordergrund steht, das Übel als das Schlechte, als das Schlimme, als das Arge, als das Widrige, als das Schädliche und als das Abträgliche, als das, was Ungemach, Not, Leid und Unheil bereitet, sondern der Böse als der Widersacher Gottes, der die Ursache des Bösen überhaupt ist. Damit tritt das moralische Übel vor dem physischen hervor, sofern der Blick mehr gelenkt wird auf das Subjekt des Übels, auf den sündigenden Menschen. Hinter dem Sünder aber steht der Teufel, der in gewisser Weise eine zentrale Stelle einnimmt im Neuen Testament. Deshalb muss am Ende dieses 3. Kapitels, das sich mit der Widerlegung des affektiven Atheismus aus der Vernunft und aus der Offenbarung befasst, noch von ihm die Rede sein.

Die Antwort der Offenbarung auf das Übel in der Welt kann nicht gegeben werden ohne Einbeziehung des Widersachers Gottes, den die Schrift als den „Menschenmörder von Anbeginn“ und zugleich als den Lügner „katexochen“, den „Vater der Lüge“ bezeichnet (Joh 8, 44). Man kann das geistige und kosmische Drama des Kampfes der Finsternis gegen das Licht, wie es uns vor allem im Johannes-Evangelium gezeichnet wird, nicht außer Acht lassen, wenn man sich mit der Frage des „malum“ auseinandersetzt. In der Offenbarung erfahren wir, dass Gott das seinen Plan durchkreuzende Übel und den, der diesen seinen Plan durchkreuzt, mit hinein nimmt in seinen Schöpfungsplan. Die Heilige Schrift bezeichnet dieses Faktum als die Weisheit des Kreuzes.

Gott hat das Übel in der Welt gewollt und zugelassen, indem er gleichzeitig die Menschwerdung seines Sohnes wollte. Die letzte Antwort darauf gibt die Auferstehung Christi als des Erstgeborenen vieler Brüder und schließlich der ganzen Schöpfung (Rö 8, 29; Kol 1, 18), die totale Korrektur und die totale Wiederherstellung (Apk 21, 4; 7, 17). Weil es das Übel in der Schöpfung gibt, so betont die Heilige Schrift, kann diese nicht nur die Güte und Weisheit Gottes kundtun, sondern auch seine Barmherzigkeit, die Barmherzigkeit, die in besonderer Weise ein Charakteristikum dessen ist, was Gott tut, wie es im 2. Buch Samuel (2 Sam 24, 14) und im Buch Hosea (Hos 11, 9) heißt.

Dem Sündenfall der Menschen geht gemäß der Heiligen Schrift der Sündenfall der Engel voraus. Eine erste Perversion eines verantwortlichen Willens in der Schöpfung begegnet uns gemäß der Heiligen Schrift in der Empörung Luzifers. Sie, die Empörung Luzifers, ist der eigentliche Ursprung des Bösen. Nach Anselm von Canterbury (+ 1109) gibt es auf die Frage: „Warum wollte Adam (das Böse)“ - „cur voluit Adam (malum)“? nur die eine Antwort: „Weil der Teufel es wollte“ - „quia voluit diabolus“. Anselm betont dabei jedoch, dass die Eingebung des Teufels, des Versuchers, stets ihren Anknüpfungspunkt findet in der Anfälligkeit des Menschen. Dass der Teufel der letzte Ursprung des Bösen ist, wird schon im 3. Kapitel des Buches Genesis deutlich, das wir wiederholt im Zusammenhang mit der Ursünde zitiert haben. Das Verständnis des Teufels oder der Teufel als Metapher ist eine Form der rationalistischen Verkürzung des christlichen Glaubens.

Das Böse kulminiert in dem Bösen. Herbert Haag - früher Alttestamentler in Tübingen, er starb erst vor einigen Jahren - hat in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Nachdruck den Abschied vom Teufel gefordert. Nicht Wenige sind ihm darin gefolgt, bis in die Gegenwart hinein. Haag wollte den Teufel seinerzeit als ein Bild, als ein Symbol, als eine Metapher verstehen, als eine Personifizierung des Bösen. Dagegen steht die Offenbarung und die ständige (verbindliche) Überlieferung der Kirche.

Das IV. Laterankonzil von 1215 hat verbindlich festgestellt: Es gibt eine geistige und eine körperliche Welt, die Engelwelt und die irdisch menschliche Welt<sup>102</sup>. Diese Aussage hat das Zweite Vatikanische Konzil wörtlich wiederholt<sup>103</sup>. Ja, schon im Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, im großen Glaubensbekenntnis, bekennt sich die

---

<sup>102</sup> Denzinger-Schönmetzer, Nr. 800.

<sup>103</sup> Ebd., Nr. 3002.

Kirche zu der unsichtbaren Schöpfung, wenn es da heißt: „Ich glaube an Gott ... den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“.

Wenn man heute weithin die Existenz des Teufels leugnet und ihn als eine Metapher verstehen will, ist das im Grunde nichts anderes als der Ausdruck eines neuen oder auch alten Rationalismus. Im einem gewissen Gegensatz zu solcher Ablehnung der Existenz des Teufels und der bösen Geister steht der irrationale und esoterische Satanismus unserer Gegenwart, der sich vor allem als Jugendsatanismus artikuliert, der sich seit einigen Jahrzehnten in der westlichen Welt, neuerdings auch in den Ländern des ehemaligen Ostblocks ausbreitet und zu einer Art von Subkultur geworden ist<sup>104</sup>.

Die Inspiration des Menschen durch den Teufel in der Sünde würde missverstanden, wenn man davon ausgehen würde, dass damit die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben wäre. Der Mensch kann auch bei starker Motivation frei handeln. Oder besser: Immer ist das freie Handeln des Menschen mit Motiven verbunden, die stärker oder schwächer zur Wirksamkeit kommen können. Unter Umständen können sie den freien Willen völlig ausschalten. Das wäre aber ein Extremfall. Normaler Weise entschuldigt das Wirken des Teufels den Menschen nicht.

Die letzte Ursache des Übels, des moralischen wie auch des physischen Übel ist somit gemäß dem christlichen Glauben der Teufel zusammen mit den bösen Geistern. Dadurch wird der Mensch allerdings nicht exkulpiert. Die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen werden durch das Wirken des Teufels oder der bösen Geister nicht suspendiert, jedenfalls nicht in der Regel, in der Ausnahmefällen, ja. Was die Freiheit des Menschen angeht, ist festzuhalten, dass kein freies Handeln gibt ohne Motive. Sie heben jedoch die Freiheit nicht auf. Selbst bei starker Motivation muss die Freiheit des Handelns nicht aufgehoben werden.

Uns geht es hier um die Letztverantwortlichkeit für das Malum. Diese aber kommt dem Teufel zu.

Hier ist zu bedenken, dass gerade durch die Existenz des Teufels und durch die Tatsache, dass er letztlich verantwortlich ist für das Böse, die Absolutheit des Guten umso deutli-

---

<sup>104</sup> Vgl. Horst Knauth, *Kulte, Morde, Schwarze Messen, Heimliches und Unheimliches aus dem Untergrund*, Stuttgart 1979.

cher hervortritt und dass dadurch erst die absolute Verurteilung des Bösen möglich wird. Denn wenn der Teufel nicht existent ist, wenn er nur die mythische Personifizierung des Bösen ist, ist damit die Möglichkeit der absoluten Verurteilung des Bösen hinfällig. Erst die absolute Verurteilung des Bösen macht die Absolutheit des Guten deutlich.

Mit der Leugnung des Teufels oder der bösen Geister verbindet sich notwendigerweise die Leugnung der Engel, der guten Geister. Das Lehramt der Kirche hat demgegenüber definitiv die Existenz einer körperlichen und einer geistigen Welt bekräftigt, und stets hat die Kirche den Teufel als real existierendes personales Wesen verstanden, das heißt: die bösen Geister wie auch die guten. Auf die diesbezügliche kontinuierliche Lehre der Kirche wies ich bereits hin<sup>105</sup>.

Ich möchte nun noch kurz eingehen auf eine fragwürdige Lösung der Theodizee-Frage, wie sie heute durch katholische Theologen geboten wird. Vor einiger Zeit fiel mir eine gedruckte Predigt in die Hände, in der es heißt: „... weil ich ... glaube, dass Gott, als er Mensch wurde, er ganz und gar Mensch wurde, nicht nur so zum Schein, weil ich glaube, dass Gott Leid und Tod nicht hinweggenommen hat - das wissen wir alle nur zu genau -, sondern dass Gott das Leid und den Tod mitgetragen, miterlebt, miterlitten hat, und vor allen Dingen: auch heute noch miterlebt und miterleidet, statt durch Wunder helfend und rettend einzugreifen - nur weil ich das glaube, glaube ich noch an Gott ... Die christliche Botschaft besagt aber ..., dass Gott leidet, mitleidet, damals in seinem Sohn, heute in und mit uns allen. Das allein rechtfertigt Gott vor unseren Klagen und Fragen“<sup>106</sup>. Der Prediger gibt damit wieder, was er in seinem Studium gelernt hat.

Man kann sicherlich sagen, dass der Gottmensch, Jesus von Nazareth, gelitten hat, aber sein Leiden gehört der Vergangenheit an, zudem hat er nicht als Gott, sondern als Mensch gelitten. Einen leidenden Gott, den kann es nicht geben. Das ist widersprüchlich. Widersprüche aber kann es nicht geben, auch nicht in Gott.

Die Auffassung, Gott könne leiden, scheint auch Walter Kasper, der gegenwärtige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zu vertreten. Diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls, wenn man sein Buch „Der Gott Jesu Christi“ liest<sup>107</sup>. In diesem Buch kommt Kasper wiederholt auf das Theodizeeproblem zu sprechen. Dabei

---

<sup>105</sup> Denzinger-Schönmetzer, Nr. 800; Nr. 3002.

<sup>106</sup> Michael Frinken.

<sup>107</sup> Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz <sup>2</sup>1983.

verfällt er zunächst einem allzu großen Pessimismus, wie das auch der Fall ist im Buddhismus, wenn er die Leidens- und Unheilssituation in der Welt als universal bezeichnet<sup>108</sup>, wenn er meint, dass es sich bei den Leidenserfahrungen „nicht um Rand- und Restphänomene des Daseins“ handelt, sondern dass es bei ihnen um die „condition humaine als solche“<sup>109</sup> gehe. Das heißt: Er überspitzt das Phänomen des „malum“ in der Welt. Er relativiert diese Aussage dann freilich wieder, wenn er konzediert, „dass es partiell und fragmentarisch (doch) erfahrbaren Sinn gibt, geglückte Erkenntnis der Wirklichkeit, die sich etwa in der Technik bewährt“, und dass es vor allem „die Erfahrung des Glücks zwischenmenschlicher Liebe“<sup>110</sup> gibt. Noch einmal relativiert er diesen Pessimismus sodann, wenn er feststellt, „dass das Böse bei all seiner Entsetzlichkeit nur eine sekundäre Wirklichkeit“ sei, „die nur im Widerspruch zum Guten möglich“ sei und „die nur im Horizont des Guten als böse erfahrbar“<sup>111</sup> sei, wenn er mit Max Horkheimer (+ 1973)<sup>112</sup> darin übereinstimmt, dass wir uns nach dem ganz Anderen sehnen, und mit Blaise Pascal (+ 1662), dass wir in unserem Elend auch gleichzeitig unsere Größe erfahren<sup>113</sup>.

Walter Kasper präsentiert diese für die Gegenwart irgendwie charakteristische Position in seinem Buch „Der Gott Jesu Christi“ vertreten. Denn nicht nur er vertritt diese Position. Vor ihm und vor vielen anderen ist diese Auffassung von Karl Rahner (+ 1984) vertreten worden, wenn er sich in seiner Gotteslehre von der Philosophie Hegels hat inspirieren lassen und wenn er die Trinitätslehre faktisch zu einem reinen Modalismus reduziert hat, das heißt: wenn die drei Personen für ihn faktisch nur noch drei Erscheinungsweisen des einen Gottes sind.

Kategorisch erklärt Kasper in dem besagten Buch, um diese Gedanken noch ein wenig weiterzuführen, der Theismus scheitere an der Theodizee-Frage, aber nicht nur er, auch der Atheismus scheitere an dieser Frage<sup>114</sup>, auch ihn stelle der Theismus vor unlösbare Schwierigkeiten stelle, denn ein Protest gegen das Übel und das Böse in der Welt in der Form der Gottesleugnung könne die Nichtexistenz Gottes keinstens beweisen<sup>115</sup>. Er

---

<sup>108</sup> Ebd., 202.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Ebd., 141.

<sup>111</sup> Ebd., 204.

<sup>112</sup> Kasper spielt an dieser Stelle an auf die Schrift Horkheimers „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970.

<sup>113</sup> Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz <sup>2</sup>1983, 202.

<sup>114</sup> Ebd., 244.

<sup>115</sup> Ebd., 33.

verweist dabei auf das Wort von Jürgen Moltmann: „Denn auch die Abschaffung Gottes erklärt das Leid nicht und beschwichtigt nicht den Schmerz. Der im Schmerz über das Leid aufschreiende Mensch hat seine eigene Ehre, die ihm kein Atheismus rauben kann“<sup>116</sup>.

Gewiss scheitert der Atheismus am Theodizeeproblem, die Übel sind sicherlich kein Beweis für die Richtigkeit des Atheismus, falsch ist es jedoch, zu behaupten, auch der Theismus scheitere an ihm<sup>117</sup>. Das davon keine Rede sein kann, dürfte unsere Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Affektes gezeigt haben.

Kasper macht sich im Einzelnen das Argument des Epikur, des Begründers des Epikureismus (+ 271 v. Chr.) zu eigen: „Gott will entweder das Übel abschaffen, aber er kann es nicht - dann ist er ohnmächtig und nicht Gott, oder er kann es, will es aber nicht - dann ist er böse, im Grunde ist er dann der Teufel, oder er will es nicht und kann es auch nicht, dann gibt es ihn nicht oder er ist dann ein Teufel, dann ist aber die Frage nicht zu beantworten, woher das Böse stammt. Eine etwas andere Form hat Albert Camus (+ 1960) dem gleichen Argument gegeben, wenn er sagt: „Entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig“<sup>118</sup>.

Die Erklärung, Gott lasse das Böse zu „als Strafe für die Schuld, als Prüfung und Läuterung für den Menschen, oder um erst so den ganzen Reichtum und die Vielfalt des Kosmos zum Ausdruck und die Schönheit des Guten zum Leuchten zu bringen“, weist Kasper ausdrücklich zurück. Ebenso die Erklärung des Teilhard de Chardin, der „das Böse als unvermeidliches Nebenprodukt der Evolution“<sup>119</sup> verstehen will. Kasper meint, bei solcher Argumentation werde die Bosheit des Bösen bagatellisiert, werde die menschliche Freiheit überspielt und nicht ernst genommen und werde das Leiden des je Einzelnen nicht respektiert<sup>120</sup>.

Kasper negiert damit auch die philosophischen Versuche der Theodizee, ja, er fegt sie allesamt vom Tisch. Speziell die Zulassung des Bösen durch Gott als Strafe, als Prüfung und

---

<sup>116</sup> Ebd., 202.

<sup>117</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Gott und die tragische Welt*, Aschaffenburg 1971; ders., *Im Umbruch der Zeit*, Aschaffenburg 1978, 107 ff.

<sup>118</sup> Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz <sup>2</sup>1983, 200.

<sup>119</sup> Ebd., 203.

<sup>120</sup> Ebd., 204.

als Läuterung für den Menschen oder die mittelbare Bewirkung des physischen “malum” durch Gott als Mittel zu einem guten Zweck oder die größere Vielfalt der Schöpfung angesichts des physischen und des moralischen Übels usw.

Die Lösung Kaspers ist die, dass auch Gott leidet, die natürlich nur eine Scheinlösung ist. Sie hat allerdings unabsehbare Konsequenzen für die Theologie und für ihr rationales Fundament. Zudem kann man aber auch fragen, was der Mensch davon hat, wenn auch Gott leidet, wieso dadurch eine Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Leid gegeben wird und wieso dadurch das Leid des Menschen gelindert wird.

Kasper verteidigt die Rede vom leidenden Gott, indem er die Anthropomorphismen der Bibel in ihrer Metaphorik verkennt und meint, wenn das „Leidenkönnen“ nicht mit der Unveränderlichkeit und mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar sei, dann müsse der Gottesbegriff einer Neuinterpretation unterzogen werden. Damit verstrickt er sich allerdings in verhängnisvolle Widersprüchlichkeiten.

Faktisch ist diese Neuinterpretation die Vorstufe des Atheismus oder, so könnte man es auch sagen, weil man skeptisch geworden ist gegenüber der Philosophie, flieht man in den Fideismus. Da tut man im Grunde genommen das, was die Protestanten schon 500 Jahre früher als angemessen erkannt und praktiziert haben.

Ich sagte in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Affektes, Gott könne in seiner Allmacht jedes Übel verhindern, aber in seiner Güte habe er dem Menschen den freien Willen geschenkt, damit er sein Leben eigenständig gestalten könne, und eine Welt, in der es freie Geschöpfe gebe, sei großartiger und sie entspreche dem ewigen Gott mehr als eine Welt, in der alles zwangsläufig verlaufen würde.

Wenn man aber darauf verweisen würde, dass Gott doch angesichts des vorhergesehenen Missbrauchs der Freiheit durch die Geschöpfe und angesichts der daraus entstehenden Folgen gerade um seiner Güte willen ihnen diese Freiheit hätte vorenthalten müssen, wäre darauf hinzuweisen, dass dieser Tatbestand nur dann mit der Güte Gottes unvereinbar wäre, wenn Gott das Böse um seiner selbst willen zuließe oder wenn er nicht verhindern würde, dass es überhand nehmen und dass es letzten Endes über das Gute triumphieren würde. Davon kann jedoch keine Rede sein. Es ist jedoch nicht einzusehen, dass Gott das Böse, das er nicht wolle, nicht zulassen dürfe, und dass er verhindern müsse, dass es sich



ausbreite, wenn er zugleich Sorge dafür trage, dass aus ihm noch Gutes entstehe. Hier ist an das tiefe Wort des Augustinus (+ 430) zu erinnern, der erklärt: „Gott würde, da er unendlich gut ist, in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und (so) gut wäre, um selbst das Böse noch ins Gute zu wenden“<sup>121</sup>.

Wird aber das Böse um des Guten willen zugelassen von Gott, und die alltägliche Erfahrung zeigt es, dass oft aus Bösem Gutes entsteht, wobei das Böse natürlich nicht die Quelle des Guten, sondern der Anlass zum Guten ist, wird aber das Böse um des Guten willen zugelassen von Gott, dann werden durchaus das Böse wie auch die Freiheit und das Leid der Menschen ernst genommen von Gott. „Der einmal geschenkten Freiheit wird (faktisch) ein solcher Spielraum gelassen (von Gott), dass sich der Mensch sogar definitiv gegen Gott entscheiden kann“, es werden dabei aber „das Böse in seiner ganzen Furchtbarkeit und die Leiden der Einzelnen ... so wenig verkannt, dass Gott den eigenen Sohn als Erlöser in die Welt gesandt hat, damit dieser das Böse überwinde und die Leidenden den Weg zu einer Herrlichkeit öffne, mit der die Leiden dieser Welt nicht zu vergleichen sind (Röm 8, 18)“<sup>122</sup>.

Ja, selbst aus den Schmerzen der Tiere, aus den Leiden der Menschen und gar der unschuldigen Kinder kann man nicht auf die Nichtexistenz Gottes schließen, so stellte ich fest, denn auch unsere Welt der Übel bedarf mit all ihren Fragwürdigkeiten eines Grundes ihrer Existenz. Dieser Grund aber ist Gott.

Die göttliche Zulassung der Möglichkeit des Missbrauchs der geschaffenen Freiheit durch den Menschen wäre nur dann mit der Güte Gottes nicht vereinbar wäre, wenn Gott das Böse um seiner selbst willen zuließe oder wenn er nicht verhindern würde, dass es überhand nimmt oder dass es gar letzten Endes über das Gute triumphiert.

Gerade durch die Existenz Gottes erhält das Problem der Übel eine wesentliche Erhellung, verliert die Tragik ihre Ausweglosigkeit und kann die Angst durch das Vertrauen überwunden werden. Das gilt vor allem angesichts der jüdisch-christlichen Offenbarung, durch die wir erfahren, dass alle Übel aus der Sünde entstehen, dass sie aber durch die Erlösungstat Christi und durch die endzeitliche Verklärung von Kosmos und Mensch überwunden werden. Das Geheimnis der Inkarnation und das Geheimnis der

---

<sup>121</sup> Augustinus, Enchiridion, c. 11.

<sup>122</sup> Hans Pfeil, Gott und die Übel der Welt, Teil 2, in: Theologisches, Nr.161 (Oktober 1983), 5436.

Erlösung überhöht gewissermaßen die philosophischen Argumente der Theodizee. In ihnen erfährt der Gläubige endlich, dass die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der Herrlichkeit, die den Erlösten zuteil werden soll.

Auch darauf ist im Zusammenhang der philosophischen Rechtfertigung der Existenz Gottes angesichts der Negativität in der Welt hinzuweisen, dass auch eine üble Welt, eine Welt mit vielen Fragwürdigkeiten, eines Grundes ihrer Existenz bedarf und dass erst durch den existierenden Gott das Problem des Übels - wenigstens in gewisser Weise - erhellt wird und dass erst durch den existierenden Gott die Tragik der Welt ihre Ausweglosigkeit verliert, derweil sie ohne ihn erst recht eine unlösbare Frage ist und bleibt.

Bedenken wir das, so leuchtet es ein, wie fragwürdig die Auffassung Kaspers ist, der Theismus könne die Theodizee-Frage nicht lösen, wie fragwürdig es ist, wenn Kasper so leichtfertig unsere philosophischen Überlegungen vom Tisch fegt.

Von all diesen Gründen, wie sie vorgelegt worden sind in dem Buch von Hans Pfeil, „Gott und die tragische Welt“<sup>123</sup>, oder in dem Buch von Charles Journet, „Le mal, Essai théologique“<sup>124</sup>, nimmt Kasper keinerlei Notiz. Andernfalls hätte er seine Behauptung, auch der Theismus vermöge die Theodizee-Frage nicht zu lösen, nicht aufrechterhalten können.

Kasper behauptet, nur die Tatsache, dass Gott sich mit unserem Leiden und Sterben identifiziere, erkläre die Übel in der Welt. Bestenfalls könnte man dem noch zustimmen, wenn man das Verbum mit dem Imperfekt verbinden und das „nur“ einklammern würde. Aber dann müsste man ihm auf jeden seine Skepsis gegenüber der Philosophie und seinen Fideismus zum Vorwurf machen und ihm vorwerfen, dass er damit das philosophische Fundament bzw. das rationale Fundament der Theologie und des Glaubens untergräbt.

Um die Argumentation Kaspers noch ein wenig weiterzuführen: Kasper erklärt, wenn im Alten Testament vom Mitleid, vom Zorn und vom Erbarmen Gottes die Rede sei, dürfe man das nicht als Anthropomorphismen abtun. Wenn das „leiden Können“ nicht mit der Unveränderlichkeit Gottes vereinbar sei und mit der Vollkommenheit Gottes, die die Lei-

---

<sup>123</sup> Hans Pfeil, Gott und die tragische Welt, Aschaffenburg 1971.

<sup>124</sup> Charles Journet, Le mal, Essai théologique, Paris 1961; deutsch: Vom Geheimnis des Bösen, Essen 1963.

densfähigkeit ausschließe, so müsse der Begriff Gottes einer Neuinterpretation unterzogen werden. Kasper meint, Gottes Leiden sei nicht widersprüchlich, wenn man es nicht als Ausdruck von Mangel wie bei endlichen Wesen oder als Ausdruck einer schicksalhaften Notwendigkeit verstehen würde. Gott leide vielmehr auf göttliche Weise, sein Leiden sei Ausdruck der Freiheit, Gott werde nicht vom Leiden betroffen, er lasse sich vielmehr in Freiheit davon betreffen, und zwar, er leide nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein, sondern aus Liebe, die der Überfluss seines Seins sei. Er meint, weil Gott die Allmacht der Liebe sei, könne er sich gewissermaßen auch die Ohnmacht der Liebe leisten<sup>125</sup>.

Er argumentiert also, weil Gott selber leide, deshalb sei unser Leiden kein Einwand gegen Gott. Der leidende Gott sei die einzig mögliche und richtige und endgültige Antwort auf die Theodizeefrage, an der sowohl der Theismus wie auch der Atheismus scheitern müssten<sup>126</sup>.

Es ist jedoch so, dass Gott, wenn er leidet, nicht Gott ist. Das liegt in dem Begriff, den wir von Gott haben. In dem Begriff, den wir von Gott haben, spiegelt sich aber die Wirklichkeit Gottes. Gott ist das höchste Wesen, das „*summum esse*“. Ein leidender Gott ist widersprüchlich, denn in Gott verbinden sich Dynamik und Statik, ewige und höchste Aktivität und absolute Unveränderlichkeit. Wegen der Unveränderlichkeit Gottes kann es für ihn weder eine substantielle noch eine akzidentelle Veränderung geben, kann es für ihn kein Entstehen und kein Vergehen, keinen Seinszuwachs und keinen Seinsverlust, kein Werden und keine Geschichtlichkeit geben. Er lebt in vollkommener und unveränderter ewiger Glückseligkeit. Die Glückseligkeit „ist in Gott nicht nur ewiger Besitz, sondern Grundgegebenheit seines personalen dreipersonlichen Wesens und Lebens und so Ausgangspunkt für alles Wirken Gottes nach außen, das diese Seligkeit nicht vermehren oder gar erst hervorrufen oder vollenden müsste“<sup>127</sup>.

Wenn im Alten Testament von Mitleid Gottes, von seinem Zorn und seinem Erbarmen die Rede ist, so muss man das in ähnlicher Weise für eine anthropomorphe Redeweise halten, wie wenn von seinen Augen und Ohren oder auch von seinem Lachen die Rede ist. Was jedoch die Selbstentäußerung des Gottessohnes, sein Leiden und Sterben am Kreuz betrifft, so berührt das Geheimnis der Inkarnation, worin die menschliche Natur mit der göttlichen vereint wurde in einer Vereinigung, die weder eine Vermehrung noch

---

<sup>125</sup> Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz <sup>2</sup>1983, 242 f.

<sup>126</sup> Ebd., 244.

<sup>127</sup> Josef Auer, *Gott – der Eine und Dreieine* (Kleine katholische Dogmatik, 2), Regensburg 1978, 562.

eine Verminderung des Seins noch eine Veränderung der zweiten göttlichen Person noch eine Veränderung Gottes bedeutet, nicht das Wesen Gottes.

Man darf nicht vergessen, dass die göttliche und die menschliche Natur in Christus nicht nur ungetrennt, wie es die klassische Formel von Chalcedon (451) sagt, sind, sondern auch ungemischt. Wie das Chacedonense feststellt bestehen die beiden Naturen in Christus „unvermischt und unverwandelt“ (gegen den Monophysitismus) und „ungetrennt und ungeteilt“ (gegen den Nestorianismus) bestehen, wobei der Unterschied der Naturen infolge der Einigung niemals aufgehoben wurde, sondern die Eigentümlichkeit einer jeden der beiden Naturen erhalten blieb<sup>128</sup>. Deshalb darf nicht alles, was für die Person Christi gilt, auch von jeder seiner Naturen ausgesagt werden. Die räumlichen und zeitlichen Kategorien gründen bei Jesus allein in seiner menschlichen Natur, das heißt für seine göttliche Natur gab und gibt es kein Hier und kein Dort, kein Zuerst und kein Später, denn diese ist allgegenwärtig und ewig. Darum hat Christus auch nur gelitten und ist er nur gestorben zufolge seiner menschlichen Natur, darum blieb seine göttliche Natur davon unberührt.

Nach der Regel der Idiomenprädikation können die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur auch von der göttlichen Person Jesu Christi ausgesagt werden, nicht aber von seiner göttlichen Natur. So darf ich etwa sagen: Jesus Christus hat gelitten und ist gestorben, ich darf auch sagen: der Sohn Gottes hat gelitten und ist gestorben, ja, selbst das darf ich sagen: Gott hat gelitten und ist gestorben, nicht aber darf ich sagen: Der Sohn Gottes hat in seiner göttlichen Natur gelitten, ich darf auch nicht sagen: Gott-Vater hat gelitten und ist gestorben, und ebenso darf ich nicht sagen: Der Heilige Geist hat gelitten und ist gestorben. Daher ist es auch verfehlt zu sagen: Gott leidet. Gott hat gelitten, das kann ich sagen, dann muss ich aber zum mindesten im Geist hinzufügen: er leidet nicht mehr. Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit, Leiden und Sterben betreffen allein die menschliche Natur Christi und können daher von Christus, vom Logos, oder auch von Gott allein im Hinblick auf die menschliche Natur ausgesagt werden, die die zweite göttliche Person im Geheimnis der Inkarnation angenommen hat.

Der Widerspruch zwischen der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes und seiner Leidensfähigkeit kann auch dadurch nicht ausgeräumt werden, dass man sagt, Gott

---

<sup>128</sup> Denzinger-Schönmetzer, Nr. 302.

leide auf göttliche Weise und sein Leiden sei Ausdruck seiner Freiheit oder er leide nicht aus Mangel an Sein, sondern aus Liebe.

Ein solcher Gottesbegriff, wie Kasper ihn hier zugrunde legt, ist nicht unbeeinflusst von den Gottesbegriffen der Philosophen Friedrich Wilhelm Schelling (+ 1854) und Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831). Schelling und Hegel sind Vertreter des Deutschen Idealismus. Mit dieser Philosophie kann man den Glauben der Kirche nicht fundieren und geistig durchdringen. Im Gegenteil, damit untergräbt man das geistige Fundament des Glaubens und macht ihn schließlich zu einem menschlichen Konstrukt, mythologisiert man den christlichen Glauben. Von dem Gottesbegriff Hegels ist auch Hans Küng fasziniert und bestimmt. Das wird etwa deutlich, wenn er von ihm sagt: „Dieser ist in seiner dialektischen Dynamik offensichtlich besser geeignet, das auszusagen, was von einer zu Ende gedachten klassischen Christologie her von Gott auszusagen ist“<sup>129</sup>.

Dagegen betont Michael Schmaus mit Recht: Das Problem der Theodizee kann „nicht gelöst werden durch die Aufgabe des Grundsatzes von Gottes Vollkommenheit und Unveränderlichkeit“<sup>130</sup>.

Die tieferen Wurzeln der Rede vom leidenden Gott dürften entweder in einer metaphysischen Skepsis bzw. in einem latenten Agnostizismus oder in einem verborgenen Pantheismus liegen, wobei diese Positionen durchaus miteinander vereinbar sind. Auf jeden Fall sind sie, die metaphysische Skepsis und der Pantheismus, für den modernen Menschen plausibel, weil sie, wenn ich so sagen darf, atmosphärisch überzeugen, das heißt: Sie liegen irgendwie in der Luft. Darum findet man heute mit solchen Feststellungen immer bereite Ohren.

Im Übrigen kann man hier natürlich auch fragen, was mit dem „leidenden Gott“ gewonnen ist, was der Mensch davon hat, wenn auch Gott leidet, wieso dadurch das Leiden der Menschen gelindert wird. Gewiss gilt nach wie vor das alte Sprichwort der Römer: „Solamen miseris socios habuisse malorum“ - „es ist ein Trost, Leidensgenossen zu haben“, aber diese Rolle können auch Menschen spielen. Es ist klar, dass es ein Trost ist für den leidenden Menschen, wenn er weiß oder wenn man ihn daran erinnert, dass der Gottmensch in seinem Erdenleben durch die tiefsten Tiefen des menschlichen Leides

---

<sup>129</sup> Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1979, 553.

<sup>130</sup> Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche IV*, 1, St. Ottilien <sup>2</sup>1980, 273; vgl. auch Hans Pfeil, *Gott und die Übel der Welt II*, in: *Theologisches*, Nr. 161 (Oktober 1983), 5434 - 5440.

hindurchgeschritten ist, zumal wenn man weiß, dass er nun in seine Herrlichkeit eingegangen und seinen Jüngern vorausgegangen ist. – Aber, ein heute noch leidender Gott, wie soll der ein Trost sein im Leiden? Ein heute noch leidender Gott würde sich gerade damit als gar nicht existent erweisen.

Die Theodizee Kaspers und vieler katholischer Theologen, die in seinen Spuren wandeln, eine solche Theodizee, die aus dem christlichen Glauben heraus argumentiert, dabei aber das philosophische Fundament des Glaubens zerstört oder nicht mehr ernst nimmt, missachtet die zweitausendjährige Geschichte der Theologie, weil sie sich von der “Philosophia perennis” abwendet, deren Fundament die “recta ratio”, die „rechte Vernunft“ ist, wie es das I. Vatikanische Konzil ausdrückt.

Also: Falsch ist es, wenn man sagt, Gott leide mit dem leidenden Menschen. Richtig ist es jedoch, wenn man sagt, der Gottmensch, der menschengewordene Gottessohn, habe mit dem leidenden Menschen gelitten, das hat er getan, das tut er aber heute nicht mehr.

Der affektive Atheismus als Rebellion des Gemütes begegnet uns nicht nur mit Berufung auf das Übel, sondern auch - in einem gewissen Gegensatz dazu (in einem konträren Gegensatz [!] dazu) - mit Berufung auf das Genügen der Welt. Man könnte diese Position als einen extremen Optimismus bezeichnen im Unterschied zu einem extremen Pessimismus im Hinblick auf die Leidenssituation des Menschen in der Welt. Hier vermeint man, je nach Veranlagung, in der Kunst, in der Wissenschaft, in der Technik, im Genuss, im Glück des Erfolgs, in der Machtsteigerung durch Erwerb und Besitz oder im Komfort der Zivilisation alles zu finden oder gefunden zu haben. Man fühlt sich so glücklich, rein weltimmanent, dass man die Idee Gottes für überflüssig hält. Man sagt: Die Welt ist so sinnvoll und so schön, dass sie keines Schöpfers bedarf. Man begnügt sich mit den Schätzen, die das Diesseits zu vergeben hat, und sieht keinerlei Veranlassung, nach einem Jenseits Ausschau zu halten.

Mit dieser Position des affektiven Atheismus der Selbstgenügsamkeit - so könnte man diese Form des affektiven Atheismus nennen -, mit dieser Position des affektiven Atheismus der Selbstgenügsamkeit verbindet sich nicht selten die Hoffnung auf ein irdisches Paradies, das der Mensch durch stetige Verbesserung der Lebensbedingungen bald aufgebaut haben werde. Dabei missbilligt man alle Hoffnung auf ein Jenseits, auf einen

Himmel hinter den Sternen, als vage Schwärmerei, womit ein reifer Mensch sich nicht mehr abgeben könne.

An die Stelle religiöser Sehnsucht setzt man hier nüchterne Lebensbetrachtung und Lebensgestaltung. Man spricht dabei von einer nüchternen Lebensbetrachtung und Lebensgestaltung, obwohl diese Lebensbetrachtung und Lebensgestaltung alles andere ist als nüchtern. Dabei verlegt man alle Hoffnung in das Diesseits, sieht man alle menschliche Hoffnung bereits im Diesseits erfüllt.

In dieser Form des affektiven Atheismus wird der Mensch durch körperliches und seelisches Wohlergehen in seinem Verstand und in seinem Gemüt so sehr gefangen genommen, dass er darüber die Schattenseiten des Daseins übersieht und dass er gar nicht bemerkt, dass die Lichtseiten des Lebens keineswegs in der Lage sind, sein tieferes Glücksverlangen zu befriedigen. Nicht selten wird es auch so sein, dass er solches Erkennen bewusst ausschaltet, dass er bewusst den Blick abwendet von dem Negativen in seinem Leben und in der Welt.

Wird im einen Fall die negative Seite des Lebens extremisiert oder überakzentuiert, so wird im anderen Fall die positive Seite überspitzt und einseitig akzentuiert. Dabei kommt man zu dem gleichen Ergebnis, zum affektiven Atheismus. Auch diese Form des emotionalen oder affektiven Atheismus begegnet uns, wenngleich der affektive Atheismus häufiger bei der Negativität ansetzt als bei der Positivität.

Es ist nicht zu leugnen, dass es viel Schönes und Begehrenswertes in der Welt gibt, aber das ist nur die eine Seite der Wirklichkeit. Es gibt die Schrecknisse der Naturgewalten, die Erschütterungen des Gemeinschaftslebens, den Irrtum und die Schuld. Die Schattenseiten haften der Welt und den Menschen, wie sie nun einmal sind, notwendigerweise an.

Der Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) spricht von der Größe und dem Elend des Menschen. Das könnte man auch auf die Welt übertragen.

Allein schon die Vergänglichkeit alles Irdischen und auch alles Schönen, das die Welt zu bieten hat, ist bereits eine Quelle unendlicher Leiden. Daher muss eigentlich gerade die nüchterne Betrachtung der Welt und ein illusionsfreier Blick auf das Leben die Un-

vollkommenheit der Welt und des menschlichen Lebens offen legen und von daher die Sehnsucht nach Gott wecken<sup>131</sup>.

Aber in Zeiten des Glücks und des Wohlergehens neigt der Mensch dazu, alles tiefere Nachdenken zu suspendieren und seine Wünsche und Gedanken ganz auf das Diesseits zu konzentrieren und Gott und seine religiösen Pflichten zu vergessen. Sofern diese Form des Atheismus allerdings nur im mangelnden Nachdenken besteht, ist sie eher einfach als praktischer Atheismus zu qualifizieren.

Die positive Form des emotionalen Atheismus ist in der Tat eng verwandt mit dem praktischen Atheismus, den man auch als Indifferentismus bezeichnet hat. In dieser Form des Atheismus lässt man die theoretische Gottesfrage auf sich beruhen. Das entscheidende Moment ist bei dem praktischen Atheismus, dass er jede Reflexion ausklammert, bewusst oder faktisch.

Man kann also sagen: Entweder wurzelt der affektive Atheismus im Unglück, in der Enttäuschung, in der hilflosen Erfahrung des „malum“, oder er wurzelt im Glück und im Wohlergehen. Häufiger ist dann allerdings die erste Form dieser Gestalt des Atheismus.

Es gibt also zwei Formen des affektiven Atheismus, die negative und die positive, so kann man vielleicht sagen. Diese beiden konträren Formen bestätigen die alte Erfahrung, dass sich die Extreme berühren, dass sie oftmals, wenn nicht gar immer, näher beieinander liegen, als wir denken. Hier ist auch das zu berücksichtigen, dass, wie im Glück oft an die Stelle der Sehnsucht die Ernüchterung tritt, so im Unglück oft an die Stelle des Vertrauens die Enttäuschung tritt<sup>132</sup>.

#### **Kapitel IV: Der volitive (voluntative) Atheismus**

Außer dem intellektuellen und dem affektiven oder emotionalen Atheismus gibt es noch eine dritte Form der Gottesleugnung. Ihre Grundlage ist im Willen des Menschen gelegen. Hier gilt: Um der menschlichen Freiheit und um der Durchsetzung eigener Ziele willlen darf es keinen Gott geben. Sagt der intellektuelle Atheist: „Es gibt keinen Gott!“ oder in der streng agnostizistischen Form: „Es ist kein Gott mit Hilfe des menschlichen

---

<sup>131</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 38 - 41.

<sup>132</sup> Ebd., 41.



Verstandes erkennbar!“ und sagt der affektive Atheist: „Es kann keinen Gott geben angesichts der tragischen Welt“, angesichts der tragischen oder auch „angesichts der Vollkommenheit der Welt“, so sagt nun der volitive, der postulatorische Atheist: „Es darf keinen Gott geben!“.

Nicht wenige Denker der Moderne haben die Forderung gestellt, Gott müsse existieren. So hat der etwas merkwürdige Philosoph der Aufklärung Voltaire (+ 1778) beispielsweise gesagt: „Wenn Gott nicht existierte, müsste man ihn erfinden“. Auch Immanuel Kant (+ 1804) forderte die Existenz eines Gottes. Er forderte sie um des moralischen Gesetzes willen, damit er die notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit im Jenseits herbeiführe. Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard (+ 1855) verlangte, um dem Nihilismus und der Verzweiflung zu entgehen, den willkürlichen Sprung in die absolut paradoxe Transzendenz Gottes.

Diese Philosophen fordern also nicht die Nichtexistenz Gottes, sondern seine Existenz. Das heißt: Sie sind postulatorische Theisten, nicht postulatorische Atheisten.

Demgegenüber geht es uns hier, wenn wir uns Gedanken machen über den volitiven Atheismus, um Denker, die die Forderung erheben: Gott darf nicht existieren. Ihrer aber sind nicht wenige. Diese Behauptung oder diese Forderung „Gott darf nicht existieren“, sie ist die Geburtsstunde des volitiven oder voluntativen, des postulatorischen Atheismus. In dieser Gestalt sieht der Atheismus den Grund für seine Forderung in der Freiheit des Menschen. Er sagt, wenn Gott existierte, dann würde er allein alles bestimmen und vollbringen. Dann wäre der Mensch seiner Freiheit und seiner Fähigkeit, eigenständig zu denken und zu handeln, beraubt. Der postulatorische Atheist erklärt, da der Mensch die Freiheit und die Kraft seines eigenen Willens erlebe, sich für eine Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen einzusetzen, und da er sich verantwortlich und verpflichtet fühle für eine Neuordnung der Welt, darum dürfe Gott nicht existieren. Der volitive Atheist sagt also, die Existenz Gottes sei mit der Freiheit des Menschen nicht vereinbar. In diesem Sinn erklärt er gelegentlich, Gott sei der „Räuber unserer Freiheit“. Er fordert die Nichtexistenz Gottes um des Humanum willen, um des Menschseins des Menschen willen.

Während die neueren Philosophen Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel und mit ihnen die gesamte philosophische Tradition des Abendlandes in mehr als zwei Jahrtausenden

die Transzendenz als die die Freiheit des Menschen tragende und zur Freiheit erst befähigende Wirklichkeit voraussetzen, sind Friedrich Nietzsche (+ 1900), Nicolai Hartmann (+ 1950), Jean Paul Sartre (+ 1980) u. a. der Meinung, dass das Dasein Gottes der Freiheit des Menschen im Wege stehe, dass um der Freiheit des Menschen willen nicht das Dasein Gottes, sondern sein Nichtsein postuliert werden müsse. Sie meinen, der Gottesgedanke stehe der menschlichen Entfaltung und auch dem menschlichen Glück im Wege. Für sie ist also der Gottesgedanke Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen, bedroht er die menschliche Freiheit und damit das Humanum<sup>133</sup>.

Diese dritte Form des theoretischen Atheismus, die als eine Rebellion des Willens zu verstehen ist, richtet sich letztlich gegen die Liebe, so, wie die erste Form des theoretischen Atheismus, die Rebellion des Intellektes, sich gegen den Glauben und die zweite Form des theoretischen Atheismus, die Rebellion des Affektes oder des Gemütes, sich gegen die Hoffnung oder gegen das Vertrauen richtet. Dass dem so ist, wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass der Gott der Christen Liebe schenkt und Liebe einfordert, dass Liebe aber eine Bindung an eine geliebte Person ist und von daher Verzicht auf eigene Rechte und Zuständigkeiten beinhaltet.

Die christliche Liebe besagt Bindung an Gott und, um Gottes willen, an die Menschen, aber Bindung in Freiheit. Bindung wird jedoch gern, speziell in der Gegenwart, ganz gleich in welcher Form, als Knechtung und Unterdrückung und als Beeinträchtigung der Freiheit verstanden und abgelehnt. In diesem Verständnis ist Freiheit gleich absolute Bindungslosigkeit. Sie wird damit freilich zur Willkür. In dieser Position wird das Streben nach Freiheit gleichsam extremisiert<sup>134</sup>. Ein solches Freiheitsverständnis macht unfähig zur Liebe, sofern Liebe Bindung in Freiheit meint. Also: Wenn man Freiheit als absolute Bindungslosigkeit versteht, als Willkür, dann führt das notwendig zu der Forderung, dass es keinen Gott geben darf, und zwar um der Selbstbestimmung des Menschen, um seiner Freiheit willen. Da will der Mensch ohne jede Einschränkung selbst bestimmen, in welche Richtung er sich zu entfalten hat, und sich keinerlei äußeren Normen unterwerfen, die durch Gott sanktioniert sind.

Dem postulatorischen Atheismus liegt also ein Konzept von Freiheit zugrunde, das absolute Willkür und Bindungslosigkeit meint.

---

<sup>133</sup> Wolfhart Pannenberg, Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, in: Evangelische Kommentare, Heft 8/1969, Stuttgart, 444f.

<sup>134</sup> Vgl. Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 59 f.

Dieses Denken zeigt sich heute in einer verbreiteten Vorstellung, in der man das Gewissen als einer normsetzende Instanz definiert, als eine normsetzende, nicht als eine normvernehmende Instanz. Dabei hält man unter Umständen an der Gottesvorstellung fest, macht sie aber unwirksam, sofern man Gottes gesetzgebende, seine normgebende Kompetenz ablehnt und ihn, Gott, damit letzten Endes zu einem Gedanken verflüchtigt.

Wo immer Gottes normgebende Kompetenz abgelehnt wird, da wird, auch wenn man äußerlich noch am Gottesgedanken festhält, dieser unwirksam und da verflüchtigt er sich. Wenn es einen Gott gibt, dann normiert er das Handeln des Menschen. Das aber ist unerträglich für viele in der Gegenwart und führt sie in den postulatorischen Atheismus.

Wenn es einen Gott gibt, dann normiert er das Handeln des Menschen, das aber ist unerträglich für den postulatorischen Atheisten. Man hat gesagt, gerade diese Gestalt des Atheismus, „es darf Gott nicht geben“, gerade diese Gestalt im Gegensatz zu den zwei anderen Gestalten des Atheismus, die wir gern als kategorischen Atheismus bezeichnen, „Gott existiert nicht“ und „Gott kann nicht existieren“, gerade diese Gestalt des Atheismus sei in der Gegenwart die verbreitetste Form des Atheismus. Vielleicht. Auf jeden Fall wird hier die Überheblichkeit des Menschen, die Tendenz des Menschen zum Stolz, sein exzessives Streben nach Autonomie, besonders deutlich<sup>135</sup>. Wirksam ist der postulatorische Atheismus gegenwärtig vor allem im Marxismus, der als Weltanschauung auch nach dem Zusammenbruch seiner Konkretisierung in den Ländern des Ostblocks in einer großen Anzahl von Ländern nach wie vor recht einflussreich ist.

Erst in der Neuzeit ist der postulatorische Atheismus im eigentlichen Sinne möglich geworden. Er hat die Aufklärung zur Voraussetzung. Erst jener Mensch, der sich mehr und mehr als Schöpfer fühlte - das ist nicht der Mensch der Antike und des Mittelalters -, begann, sich der Schöpfung und dem Schöpfer kritisch und richterlich gegenüberzustellen<sup>136</sup>. Dennoch gibt es dieses Phänomen, den postulatorischen Atheismus, bereits im Altertum und im Mittelalter, dort aber in jedem Fall in geringerer Perfektion als heute und auch seltener.

---

<sup>135</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus*, Aschaffenburg 1959, 60 f.

<sup>136</sup> Yves Congar, *Das Problem des Übels*, in: Jacques de Bivort de la Saudeé, Hrsg., *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, Köln 1963, 720.

Der Kirchenvater Aurelius Augustinus (+ 430) hat den prometheischen Versuch des Menschen, Gott zu verdrängen und das eigene Ich in die Mitte des Weltalls zu setzen, das „experimentum medietatis“ genannt<sup>137</sup>.

Man könnte den postulatorischen Atheismus auch als Antitheismus bezeichnen, weil er nicht einfach die Nichtexistenz Gottes registriert, sondern fordert. Im Grunde weiß man da um die Existenz, leugnet sie aber wider besseres Wissen.

Ein eindrucksvolles literarisches Beispiel für den postulatorischen Atheismus, für die willentliche Auflehnung des Menschen gegen Gott, ist die Gestalt des Iwan in dem Roman von Dostojewski „Die Brüder Karamasoff“.

Angesichts des Phänomens des postulatorischen Atheismus wird man an eine Stelle im Jakobusbrief erinnert, an der es heißt: „Die Dämonen glauben und zittern“ (Jak 2, 19). Gott wird verstandesmäßig anerkannt, mit dem Willen jedoch niedergehalten. Das ist satanisch, ja dämonisch.

Der postulatorische Atheismus ist zwar sehr radikal. Dennoch oder gerade deswegen liegt er näher bei einer Umkehr als die anderen Formen des Atheismus, dennoch ist die Umkehr für den postulatorischen Atheisten leichter zu vollziehen als für den affektiven oder den intellektuellen Atheisten. So blickt etwa der affektive Atheist Dr. Rieux in dem Roman „Die Pest“ von Albert Camus mit herablassendem, gönnerhaftem Mitleidsgefühl auf den einst geglaubten Gott. Er leugnet Gott wegen der grausamen Todesverfallenheit, welche die Welt beherrscht. Angesichts des metaphysischen Elends versteigt er sich zu der Behauptung: „Es ist vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt“. Das will sagen: Man kann einem Gott, der für eine solche Welt verantwortlich ist, nur Mitleid und Spott entgegenbringen. Es ist besser, wenn er nicht existiert, dann muss man ihn wenigstens nicht verächtlich machen. Diese Form der Gottesleugnung, in der man auf die Gottesüberzeugung nur noch mit Mitleid zurückblicken kann, ist eine extrem subtile Form der Gottesleugnung, die auf jeden Fall von einer Metanoia weiter entfernt ist als die postulatorische Gottesleugnung.

---

<sup>137</sup> Vgl. Walter Rehm, Experimentum medietatis, Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, München 1947.

Wenn der Mensch Gott intellektuell anerkennt, sich aber willentlich gegen ihn empört, ihn für abgesetzt erklärt, so tut er das, um sich selber an die Stelle Gottes zu setzen und dessen Platz einzunehmen. Deshalb ist diese Form des Atheismus oder dieser Antitheismus im Grunde notwendig verbunden mit der Utopie des Übermenschen, des „Mensch-Gottes“, der an die Stelle des „Gott-Menschen“ treten möchte, um es auf eine griffige Formel zu bringen: Es handelt sich hier um eine titanische, meinetwegen auch diabolische Verneinung Gottes, die sich aber gerade darin wieder als ohnmächtig erweist, dass die Absetzung Gottes nichts an seiner Wirklichkeit ändert, wohl aber, an der Wirklichkeit des kontestierenden Menschen, des Menschen, der Gott absetzt, den er doch nicht absetzen kann. Er zerstört sich dadurch nämlich selber. So tief ist die Gottes-bezogenheit des Menschen nun einmal, dass der Mensch sich im Aufstand gegen Gott selbst zerstört. Auch im Hass noch bleibt diese Gottbezogenheit bestehen und destruiert den Menschen daher in seinem tiefsten Wesen.

Der postulatorische Atheismus ist notwendig verbunden mit der Utopie des Übermenschen, mit der Utopie des Mensch-Gottes. Die Tragik ist hier jedoch die, dass der Mensch sich in solch titanischer oder prometheischer Verneinung Gottes als zutiefst ohnmächtig erweist und nicht selten auch konkret erfährt, sofern er mit seiner Absetzung Gottes an der Wirklichkeit dieses Gottes nichts ändern kann, wohl aber damit Wesentliches ändert an seiner eigenen Wirklichkeit, notwendigerweise. Da nämlich die Gottbezogenheit zum tiefsten Wesen des Menschen gehört, zerstört sich der Mensch in seinem Aufstand gegen Gott radikal, von der Wurzel her.

Daher erinnert die Gestalt des Iwans in den „Brüdern Karamasoff“ bei Dostojewski im Grunde an die historische Gestalt des Friedrich Nietzsche, der gleichsam paradigmatisch ist für den postulatorischen Atheismus, für diese Gestalt des Antitheismus.

Die fragwürdige Möglichkeit des Menschen, Gott willentlich zu verneinen, wider besseres Wissen, so möchte man sagen, hat der Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) auch im Sinn, wenn er von der Größe und dem Elend des Menschen spricht, von seiner Doppelheit, die glauben machen kann, dass wir zwei Seelen hätten<sup>138</sup>. Das Denken des postulatorischen Atheismus finden wir in klassischer Weise bei Marx (+ 1883) und Lenin (+ 1924) sowie bei Friedrich Nietzsche (+ 1900). Aber auch andere setzen in ihrem Atheis-

---

<sup>138</sup> Blaise Pascal, Pensées, 416, 417; vgl. Leo Scheffczyk, Gott und Mensch im Werk Fjodor Dostojewskis, in: Theologisches, Nr. 135 (Jui 1981), 4162 f.

mus beim Willen bzw. bei der Freiheit des Menschen an, mit dem wir uns hier wenigstens kurz auseinandersetzen wollen, nämlich Jean Paul Sartre (+ 1980) und Nicolai Hartmann (+ 1950).

Marx (+ 1883) und Lenin (+ 1924) lehnen Gott ab, weil sie in ihm, wie sie ausdrücklich immer wieder sagen, den Feind des Menschen sehen, der sie ihrer Freiheit beraubt und in ihrem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Elend belässt. Gott muss daher ihrer Meinung nach aus Liebe abgelehnt werden, um der Liebe zu den Ausgebeuteten und Entrechteten willen. Der Gottesgedanke verhindert ihrer Meinung nach die Beseitigung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten. Die Existenz Gottes ist für sie ein wichtiges Element der Ideologie des Kapitalismus, mit ihr rechtfertigen und sanktionieren die Kapitalisten, so sagen sie, ihre Vorrechte, die Vorrechte der Besitzenden und der Herrschenden. Religion ist daher Opium für das Volk, sofern sie die Proletarier, die Nichtbesitzenden, mit dem Versprechen auf jenseitiges Glück vertröstet und sich so dem gesellschaftlichen Fortschritt hemmend in den Weg stellt.

In ähnlicher Weise stellt sich auch, im Prinzip jedenfalls, der Nietzschesche Atheismus dar. Friedrich Nietzsche (+ 1900) meint, weil Gott die Weltverneinung verlange und weil er das Streben nach Macht verurteile, deswegen sei er schädlich, sei er ein Verbrechen am Leben, deswegen müsse er leidenschaftlich abgelehnt und bekämpft werden. vor allem den christlichen Gottesgedanken versteht Friedrich Nietzsche, natürlich fälschlicherweise, als einen Sammelbegriff für Weltabtötung, Weltflucht und Weltverleumdung oder auch Weltverleugnung als den klassischen Ausdruck des Willens zum Nichts. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, dass das ganze Leben und Denken Friedrich Nietzsches nichts anderes gewesen ist „als ein groß angelegter Begründungs- und Rechtfertigungsversuch des postulatorischen Atheismus“<sup>139</sup>. Zwar begründet Friedrich Nietzsche seinen Atheismus zum Teil auch kategorisch, das heißt: mit der Naturwissenschaft und mit den Weltübeln, aber diese Begründungen stehen bei ihm am Rand. Immer wieder gibt er offen zu, dass die Autonomie des Menschen die Negation Gottes fordert, dass der Gottesgedanke deshalb abgeschafft werden muss, weil er ein Verbrechen am Leben ist.

Auch Bertrand Russell (+ 1970) - wir hatten ihn bereits als intellektuellen Atheisten bestimmt, aber die Formen des Atheismus überschneiden sich manchmal - auch Bertrand Russell meint, Gott sei ein Feind des wissenschaftlichen und moralischen Fortschritts,

---

<sup>139</sup> Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 63.

weshalb er an den Menschen appelliert, nicht auf einen nicht existenten Gott zu vertrauen, sondern selber Sorge zu tragen für die Verbesserung seiner Lebensverhältnisse.

Ebenso sieht Jean Paul Sartre (+ 1980) in Gott den Widersacher des Menschen und seiner Freiheit. Er meint, Gott verhindere den freien Selbstentwurf des Menschen.

Etwas von diesem postulatorischen Atheismus finden wir selbst bei Albert Camus (+ 1960). Sie erinnern sich daran, dass ich die Parallele zum Nietzscheschen Atheismus zog und mit dem Hinweis auf Camus' Aufruf zur Revolte gegen Gott und zu einer Heiligkeit ohne Gott, wenn er sagt, durch den Gottesgedanken werde der Mensch veranlasst, die Weltübel für gottgewollt zu halten und sie gottergeben zu tragen. Damit werde aber seine Kampfbereitschaft gegen Krankheit und Unwissenheit, gegen Elend und Krieg und gegen die Geißeln der Menschheit gelähmt. Dennoch wird der Atheismus Camus' stärker vom Affekt her bestimmt, sofern er an diesem Punkt ansetzt.

Ein weiterer Vertreter des postulatorischen Atheismus, Nicolai Hartmann (+ 1950), lehnt Gott ab, um der ethischen Autonomie des Menschen willen. Der Mensch hat die Aufgabe, sich und die Welt zu gestalten und zwar nach autonomen Werten.

Die verschiedenen Formen des Atheismus überschneiden sich, das dürfen wir nicht übersehen. Zuweilen wird auch bei jenem Atheismus, der aus der Rebellion des Verstandes hervorgeht, oder bei jenem, der aus der Rebellion des Gemütes hervorgeht, postulatorisch argumentiert. Das gilt aber auch „vice versa“. So trägt etwa der emotionale Atheismus des Philosophen und Schriftstellers Camus Züge des postulatorischen Atheismus, oder auch der verstandesmäßige Atheismus eines Russell. So argumentiert etwa Karl Marx mit dem Muster des intellektuellen Atheismus. Überhaupt besteht in allen Formen des Atheismus die Tendenz, den Atheismus rational zu begründen, vordergründig jedenfalls, näherhin vor allem naturwissenschaftlich. So verweist man gern auf die Ewigkeit der Materie und tritt für eine Evolution im Sinne der Selbstorganisation der Materie ein. Oder man erklärt den Gottesgedanken psychologisch mit der These von der Projektion.

In diesem Zusammenhang ist auch an einen Theologieprofessor zu erinnern, der sich noch katholisch nennt, an Gotthold Hasenhüttl, der den theistischen Gott ablehnt, weil er, wie er sagt, „systemstabilisierend“ wirkt, weil er das, was ist, als gut und bleibend be-

gründet<sup>140</sup>. Er meint, für eine reine Konsumgesellschaft „sei ein solcher Gott von Bedeutung, da er als Rechtfertigung für den Besitz dessen, was ist, notwendig gebraucht“<sup>141</sup> werde. Der moderne Mensch lege auf einen solchen Gott jedoch keinen Wert mehr, weil er ja nur das Bestehende garantiere und an der Vergangenheit orientiert sei, das Leben werde jedoch nicht lebenswert durch Anpassung an das Vorgegebene, sondern durch unsere Umgestaltung<sup>142</sup>. Das sind merkwürdige Gedankengänge.

Die klassische Form des postulatorischen Atheismus ist der Marxismus. Zwar versteht der Marxismus sich selber als intellektuellen Atheismus - und tatsächlich war Karl Marx bereits Atheist, bevor er seine spezifischen Ideen entwickelte - aber das entscheidende Moment ist in seinem Atheismus der Wille, nicht der Intellekt, sofern er unvoreingenommen nachdenkt über ihn. Man begründet zwar im Marxismus die Ablehnung der Existenz Gottes naturwissenschaftlich mit der Ewigkeit der Materie und der durchgängigen Evolution, und psychologisch mit der These von der Projektion, nicht Gott habe den Menschen, sondern der Mensch habe Gott geschaffen, also intellektuell – man spricht vom wissenschaftlichen Atheismus! -, aber diese Begründung ist letztlich nicht ausschlaggebend. Das geht einmal daraus hervor, dass der Marxist sich nicht beirren lässt durch rationale Einwände von Seiten der Naturwissenschaft, und dass er nicht primär Theoretiker, sondern Praktiker ist. Das heißt am Anfang des Marxismus steht das revolutionäre Wollen und Wirken, womit sich die Überzeugung verbindet, dass man nur dann den Menschen befreien kann und die klassenlose Gesellschaft, ein irdisches Paradies, aufbauen kann, wenn Gott nicht existiert. Man sagt, als „Opium des Volkes“, mit dem die Besitzenden und Herrschenden ihre Privilegien legitimieren. Daher mag Marx selber im tiefsten intellektuellen Atheist sein, aber im Marxismus bezieht er seine Begründung aus der „voluntas“.

Der Marxismus fordert die Abschaffung Gottes, weil revolutionäre Haltung und religiöse Haltung kontradiktorische Gegensätze sind: Gott darf nicht existieren, nur so kann das irdische Paradies das letzte Ziel der Menschheit sein<sup>143</sup>.

Aus der postulatorisch-militanten Religionsfeindlichkeit des Marxismus folgt, dass er selber so etwas wie ein Religionsersatz wird, eine antichristliche Heilslehre. Dostojewski

---

<sup>140</sup> Gotthold Hasenhüttl, Kritische Dogmatik, Graz 1979, 134.

<sup>141</sup> Ders., Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 1980, 225.

<sup>142</sup> Ebd., 122; vgl. auch Hans Pfeil, Wege fort von Gott, in: Theologisches, Nr. 150 (Oktober 1982), 4876 f.

<sup>143</sup> Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 61 f.



hat das bereits vorausgeahnt, wenn er gesagt hat: „Die Unsrigen werden nicht bloß Atheisten sein, sondern an den Atheismus glauben wie an eine Religion“<sup>144</sup>.

Dieser Religionsersatz stellt sich faktisch dar als antitheistische Kosmologie, in der Gottes Stelle durch die Materie ersetzt wird, die mit unendlicher Schöpferkraft ausgestattet wird, und als antitheistischer Kollektivismus, in dem das Kollektiv der Menschen an die Stelle Gottes gesetzt wird<sup>145</sup>.

Allgemein findet sich im postulatorischen Atheismus ein grundlegendes Missverständnis hinsichtlich der Wirklichkeit Gottes. Man protestiert hier gegen einen Gott, der die Menschen bindet und knechtet, der sie erniedrigt und entrechtet, der ihnen ihre Würde und Freiheit sowie die Entfaltung ihrer eigenen Kräfte und Werte missgönnt, der der große Gegner und Widersacher des Menschen ist. Das trifft jedoch nicht zu für Gott. Das Wesen, das solchermaßen negiert wird, Gott, der Endpunkt rationaler oder metaphysischer Überlegungen - „der Gott der Philosophen“ - ist nicht der Konkurrent des Menschen. Das gilt erst recht von dem Gott der Offenbarung bzw. dem Gott des Evangeliums.

Gott ist nicht ein Konkurrent der Menschen, sondern er ermöglicht dem Menschen geradezu erst eine sachgemäße Entfaltung seines Menschseins. Diese Verzerrung Gottes ist der entscheidende Grundirrtum des postulatorischen Atheismus. In allen Formen des postulatorischen Atheismus weist man „Gott zurück als denjenigen, der den Menschen einengt, und man sieht nicht, dass durch die Beziehungen zu Gott der Mensch in sich ‚eine Art Unendlichkeit‘ besitzt. Man weist Gott zurück als denjenigen, der den Menschen unterdrückt, und man sieht nicht, dass es durch seine Beziehungen zu Gott geschieht, dass der Mensch jeder Sklaverei entflieht, besonders jener der Geschichte und der Gesellschaft“<sup>146</sup>.

Die vom postulatorischen Atheismus beanstandete Gottesvorstellung ist vor allem nicht mit der christlichen identisch. Zwar hat es in der Spätscholastik einige Philosophen und Theologen gegeben, die einen Gott gelehrt haben, der alles allein bestimmt, die gelehrt haben, dass auch die freien Handlungen des Menschen nur vermeintlich freie Handlungen sind, dass sie notwendigerweise so geschehen, wie es von Gott bestimmt und bewirkt wird. Das ist jedoch nicht die christliche Gotteslehre. Nach ihr wirkt Gott zwar mit bei

---

<sup>144</sup> Zit. nach Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 62.

<sup>145</sup> Ebd., 61 – 63.

<sup>146</sup> Henri du Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1983 (Ersterscheinung 1956), 268.

allem Geschehen als Erstursache, aber er bestimmt nicht allein und wirkt auch nicht allein. Er gibt seinen Geschöpfen die Kraft, Zweitursache zu sein, gewährt den Menschen die Freiheit des Wollens und Handelns, das heißt: Sie können ihr Verhalten gemäß ihrer eigenen Entscheidung selbst bestimmen. Zugleich fordert Gott von ihnen, dass sie in der Hingabe an den Willen Gottes ihre eigene Vervollkommnung suchen, nicht als Selbstentfremdung, sondern als Selbsterfüllung.

Es ist auch zuzugeben, dass an die Stelle der Verantwortlichkeit und der Aktivität und des eigenverantwortlichen Handelns faktisch manchmal bei den Christen müde Ergebung in Gottes Willen und Verantwortungslosigkeit gegenüber den Leiden der Mitmenschen getreten sind, dass Christen sich manchmal begnügt haben mit der Gottesverehrung und mit dem eigenen Seelenheil. Das ist jedoch, christlich gesehen, eine Fehlhaltung, die in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Das II. Vatikanische Konzil hat mit Nachdruck betont, dass die stetige Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen der Absicht Gottes entspricht, dass „die christliche Botschaft die Menschen nicht vom Aufbau der Welt ablenkt noch zur Vernachlässigung des Wohls ihrer Mitmenschen hintreibt, sondern sie vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet“<sup>147</sup>, wenngleich das irdische Wohl gegenüber dem übernatürlichen Heil durch das Christentum relativiert wird.

Von daher gesehen ist es eine wichtige Forderung für die Christen, um der Glaubwürdigkeit ihrer Gottesverkündigung willen tatkräftig den Kampf gegen die Übel und gegen alle Unmenschlichkeiten verantwortungsbewusst in Angriff zu nehmen. An diesem Punkt liegt auch die Rechtfertigung etwa einer legitimen Befreiungstheologie oder einer berechtigten „politischen Theologie“.

Das darf dann aber nicht zu einem rein horizontalistischen Aktivismus führen, worin man das Christentum auf den Weltdienst verkürzt, wie das bei bestimmten Formen der Befreiungstheologie der Fall ist oder auch bei einer einseitigen „politischen Theologie“. Man könnte das Problem so auf eine griffige Formel bringen: Die Konsequenz darf nicht zur Quintessenz werden. Das will sagen: Der Weltdienst ist nicht die Essenz des Christentums, aber seine Konsequenz. Die Mitte des Christentums ist Gott, nicht der Mensch. Das horizontale Engagement ist notwendig, es muss aber in der Vertikalen, im Gottesdienst, im Gebet, in der Gottesverehrung verankert sein<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Gaudium et Spes, Art. 34.

<sup>148</sup> Hans Pfeil, Wege fort von Gott, Wege fort von Gott, in: Theologisches, Nr. 150 (Oktober 1982), 4877 ff.

Nun noch zu einigen Vertretern des postulatorischen Atheismus bzw. des Antitheismus. Friedrich Nietzsche. Man hat ihn nicht zu Unrecht als den Prototyp der atheistischen Verzweiflung Europas bezeichnet. Nietzsche wurde geboren im Jahre 1844 und starb im Jahre 1900, er ist ohne Zweifel eine der größten Gestalten des 19. Jahrhunderts. Seine Gottesleugnung, das entscheidende Element seines Lebens und Wirkens, hat bis in die Gegenwart hinein paradigmatischen Charakter. Deshalb ist es angemessen, dass wir uns hier etwas genauer mit ihm auseinandersetzen.

Es ist hier allerdings zu bedenken, dass Friedrich Nietzsche durchaus nicht so originell ist, wie man das oft gedacht und gesagt hat, jedenfalls nicht in seinen inhaltlichen Aussagen. Seine Originalität liegt im Wie seiner Aussagen, nicht in ihrem Was. In dem, was er sagt, ist er im Grunde ein Sprachrohr seiner Zeit, freilich ein eindrucksvolles und, formal gesehen, auch originelles, in der Tat. Seine Ideen waren indessen längst vor ihm da. Wir dürfen nicht übersehen, dass sich da bei ihm zum Teil geradezu wörtliche Anklänge an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (+ 1831), Ludwig Feuerbach (+ 1852) und Heinrich Heine (+ 1856) finden<sup>149</sup>

Die Ideen Friedrich Nietzsches lagen also in der Luft, so kann man sagen. Gleichzeitig sind sie aber auch irgendwie prophetisch, das heißt erst in der Gegenwart wird ihre Wahrheit und ihre ganze Tragweite offenkundig. Der protestantische Kirchenhistoriker Walter Nigg (+ 1988), reformierter Theologe, nennt die Gottesleugnung Friedrich Nietzsches in seinem Buch „Prophetische Denker“ - er behandelt in diesem Buch außer Nietzsche Dostojewski, Kierkegaard und Newman - „ein bestürzendes Kapitel aus der religiösen Geistesgeschichte des modernen Menschen“. Und er meint, es handle sich hier um eine „mutige, demaskierende Standortbestimmung des europäischen Geisteslebens“<sup>150</sup>, deren Treffsicherheit und Bedeutung wir erst heute mehr und mehr erkennen würden.

Wie stark Friedrich Nietzsches Atheismus willentliche Gottesleugnung ist und damit zum Antitheismus wird, wird auch deutlich, wenn er in seinem „Zarathustra“ sagt: „Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“. Er fährt dann fort: „Wohl zog ich den Schluss; nun aber zieht er mich“<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Georg Siegmund, Gottesglaube und seelische Gesundheit, Würzburg 1962, 22 f.

<sup>150</sup> Vgl. Alfred Läßle, Glaube ohne Zukunft?, Düsseldorf 1970, 12.

<sup>151</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, II. Teil: Auf den glückseligen Inseln (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 344).

Nietzsche gesteht in seiner Autobiographie mit Stolz, dass der Atheismus für ihn nicht das Ergebnis des Denkens, sondern eine Voraussetzung seines Denkens gewesen sei. Wörtlich sagt er in dem Werk „Ecce homo“: „Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis: Er versteht sich bei mir aus Instinkt“<sup>152</sup>. Dieser Instinkt ist aber nicht intellektueller, sondern voluntativer Natur.

Dem entspricht die Tagebuchnotiz des Sechzehnjährigen: „So oft ein Mensch laut gegen Religion spricht, vermute man dreist, dass nicht seine Vernunft, sondern seine Leidenschaft Gewalt über seinen Lehrglauben gewann“. Ähnlich heißt es im Nachlass Nietzsches: „Alles, was auf Ehrfurcht sich gründet, bedarf, um bekämpft zu werden, seitens der Angreifenden eine gewisse verwegene, rücksichtslose, ja schamlose Gesinnung .... Dass diese Immoralisten sich selbst immer als ‚Martyrer der Wahrheit‘ aufgespielt haben, soll ihnen verziehen werden: die Wahrheit ist, dass nicht der Trieb zur Wahrheit, sondern die Auflösung, die frevelhafte Skepsis, die Lust am Abenteuer der Trieb war, aus dem sie negierten“<sup>153</sup>.

Diese Einsicht formulierte bereits Augustinus, wenn er erklärt: „Niemand leugnet Gott als der, dem etwas daran liegt, dass es keinen Gott gibt“.

Die Grundposition Nietzsches kann man auf die Formel bringen: „Gott muss sterben, damit der Mensch leben kann“. Die Existenz Gottes bedroht die Eigenständigkeit der Welt sowie die Freiheit und Entfaltung des Menschen. So ist es im Grunde bei allen Vertretern des postulativen Atheismus, wenn auch in je verschiedener Akzentuierung<sup>154</sup>.

Charakteristisch für den Entscheidungscharakter des Nietzscheschen Atheismus ist es, wenn Friedrich Nietzsche sagt: „Der unbefangene Blick auf die Wirklichkeit sagt: Gott ist. Der Wille des Menschen zur Autonomie erwidert: Er kann nicht sein, denn sonst kann ich nicht werden, was ich will. Und - der Blick auf die Wirklichkeit gibt nach“<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist: Warum ich so klug bin I* (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 1083).

<sup>153</sup> Nach: Friedrich Würzbach, *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*, Salzburg 1940, 118; Georg Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Buxheim<sup>3</sup> 1976, 305 f.

<sup>154</sup> Heinrich Fries, *Abschied von Gott. Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet*, Freiburg 1968 (Herder-Bücherei, 413), 37-39.

<sup>155</sup> Zitiert nach Romano Guardini, *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958, 215.

Da tritt der antitheistische Charakter dieser Gottesleugnung deutlich hervor. Das gilt aber im Grunde für jede Gestalt des postulatorischen Atheismus: Jeder postulatorische Atheismus ist im Grunde ein Antitheismus. Weil dem so ist, deshalb bedarf der postulatorische Atheismus auch stets flankierender Maßnahmen zu seiner Absicherung.

Würde man Nietzsche gefragt haben, ob denn nun nach seiner Meinung, wenn man einmal absehe von dem Dramatischen seiner Formulierungen, Gott in Wirklichkeit existiere, er würde höchstwahrscheinlich geantwortet haben: „Selbstverständlich!“ Denn all seine Äußerungen haben nur einen Sinn auf dem Hintergrund der selbstverständlichen Existenz Gottes. Würde Gott nicht existieren, so hätte er sich all seine Lästerungen und seinen Protest ersparen können.

Bezeichnenderweise führt der Antitheismus Nietzsche in den Wahnsinn. Eine solche Unternehmung ist eben nicht durchzuführen, wenn man nicht reiner Geist ist.

Auch der Atheismus von Karl Marx ist ein Antitheismus, aber er ist als solcher weniger offen, latenter, verborgener und stärker neutralisiert durch die flankierenden Maßnahmen und die Praxis des Lebens bzw. durch seine politische Akzentuierung. Nietzsche mahnt seine Jünger, der Erde treu zu bleiben, weil in ihr alle Kraft wurzelt. In seiner Schrift „Also sprach Zarathustra“ sagt er: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu; und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht“<sup>156</sup>.

Nietzsche sagt, der Mensch müsse Gott abschaffen, damit er nach dem Übermenschen streben könne, damit er die Welt bejahen und seine ganze Energie darauf verwenden könne, die Herrschaft über die Natur und über die menschliche Gesellschaft zu erringen. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, das Christentum sei die „Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben“<sup>157</sup>. Der Gottesgedanke, speziell der christliche Gottesgedanke, ist für Friedrich Nietzsche der Sammelbegriff für Weltabtötung, Weltflucht und Weltverleumdung und der klassische Ausdruck des Willens zum Nichts. Durch den Gott

---

<sup>156</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, Zarathustras Vorrede, 3 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 280).

<sup>157</sup> Friedrich Nietzsche, Ecce homo: Der Fall Wagner, 2 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 1147 f); vgl. Götzendämmerung: Was ich den Alten verdanke, 5 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 1032).

des Christentums wird nach ihm die Flucht aus der Welt in ein geheimnisvolles Jenseits gepredigt<sup>158</sup>.

So fordert Nietzsche: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich den Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft“<sup>159</sup>. Oder er erklärt: „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch“<sup>160</sup>.

In seinem Werk „Also sprach Zarathustra“, schreibt Nietzsche: „Gott starb: nun wollen wir - dass der Übermensch lebe“. Dieser Gedanke ist der eigentliche Schlüssel zum Atheismus Nietzsches. Für Nietzsche ist Gott die größte Gefahr für den Menschen, Gott ist nach Nietzsche die größte Gefahr für den höheren Menschen, für den Übermenschen. Dieser aber ist das eigentliche und entscheidende Anliegen des Philosophen.

Er sagt: „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein erstes und einziges - und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste“<sup>161</sup>. Um des höheren Menschen willen muss Gott sterben, damit durch den Übermenschen eine völlige Umkehrung der Werte erfolgen kann. Der Übermensch aber verkündet den Nihilismus. Der Nihilismus meint jedoch das Nichts, die Sinnlosigkeit. Das aber ist die Wahrheit, so Nietzsche, wohingegen jede Gottesvorstellung aus einer feigen und lebensuntüchtigen Auffassung stammt.

Zwar hat Friedrich Nietzsche bei seiner Proklamation des Atheismus eine bestimmte Vorstellung von Gott gemeint. Dennoch hat er den Tod Gottes radikal und kompromisslos verkündet und gefordert, damit der Mensch uneingeschränkt sein und leben kann: Der Mensch will Gott sein, darum will er, dass es keinen Gott gibt<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung: Moral als Wadernatur*, 4 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 967 f).

<sup>159</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1. Teil: Von den Hinterwäldlern (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 298).

<sup>160</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1. Teil: Von der schenkenden Tugend (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 338).

<sup>161</sup> Vgl. Heinrich Fries, *Abschied von Gott? Eine Herausforderung. Ein Theologe antwortet* (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 37.

<sup>162</sup> Ebd., 37 - 39.

In seiner Hoffnung auf den Übermenschen steht Friedrich Nietzsche im Banne der von Darwin ausgehenden Entwicklungstheorie. Er meint, wie einst aus tierischen Vorstufen der Mensch entstanden sei, so solle er sich jetzt weiterentwickeln, über sich selbst hinaus, zum Übermenschen, der die Kraft zu wesenhafter Seinssteigerung und Selbstvollendung aus dem Reich des Dionysos gewinnen werde, in sich selbst solle er zuchtvoll, maßvoll und beherrscht sein, jedoch rücksichtslos und ungehemmt, wenn es gelte, den neuen Sinn der Erde zu verkörpern. Weil er in sich und vor sich die ungeheure Verantwortung für die Entfaltung von Mensch und Welt tragen müsse, deshalb gebühre ihm souveräne Freiheit von menschlichen Maßstäben und Gesetzen. Nietzsche erklärt in diesem Zusammenhang: „Einst sagte man Gott - nun aber lehrte ich euch zu sagen: Übermensch“<sup>163</sup>.

Der von Nietzsche verkündete Übermensch ist nichts anderes als Nietzsches persönliches Ideal, wie überhaupt bei Nietzsche die entscheidenden Gedanken die Spiegelung seiner persönlichen Haltung zum Leben sind und nicht das Ergebnis seines forschenden Geistes, wie man meinen könnte. Nietzsche war bestimmt von einem ungewöhnlichen Geltungsdrang, den man zu Recht als Kompensation einer Entmutigung aus Minderwertigkeitsgefühlen gedeutet hat. Man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Geltungsdrang oder diesen Hochmut als tiefsten Grund seines Atheismus ansieht. Das wird etwa klar, wenn er bekennt: „Dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“<sup>164</sup>. An einer anderen Stelle hingegen sagt er: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft“<sup>165</sup>.

„Nietzsches Lehre vereint konsequente Ehrlichkeit mit merkwürdiger Verblendung, zuchtvolle Haltung mit überschäumender Maßlosigkeit, scharfsinnig psychologische Beobachtung und seltsamer Kritiklosigkeit gegenüber der eigenen Grundhaltung“. Das Imponierende an der Gestalt Nietzsches ist, dass er, der große Gotteshasser, „die ungeheure Wucht und Lebensbedeutung des Gottesglaubens“ so wahr gezeichnet hat wie we-

---

<sup>163</sup> Heinrich Rössler, Christlicher Glaube, Ein Arbeitsbuch, Bd. I, A: Darstellung und Bewertung, Köln o. J., 18.

<sup>164</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, II. Teil (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 344); vgl. Georg Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse, Münsterschwarzach 1965, 171.

<sup>165</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I. Teil: Von den Hinterwäldlern (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 298).

nige es getan haben, und dass er den Mut hatte „mit rücksichtsloser Konsequenz den Weg der Menschenvergottung zu Ende zu gehen, den andere vor ihm und nach ihm nur eine kleine Meile weit zu gehen“ wagten<sup>166</sup>.

Gott ist der Konkurrent des Menschen. So sagt es Nietzsche. Er muss sterben, damit der Mensch leben, das heißt: damit der Übermensch entstehen kann. In der Polemik Nietzsches gegen den Gottesgedanken begegnen uns merkwürdige Gottesbilder, wenn er von Gott spricht, „der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht“, der „als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann“<sup>167</sup> fungiert, so dass „es eben nicht auf uns ankomme, wie alles geht“. In „Die fröhliche Wissenschaft“ bezeichnet er den christlichen Gott als einen „ehrsüchtigen Orientalen im Himmel“, vor dem der Mensch „sich im Staube wälzt“<sup>168</sup>. Scharf nimmt Nietzsche den „Lückenbüßer Gott“ ins Visier, aber ebenso den Vorsehungsglauben der Christen<sup>169</sup>.

Heftig wendet er sich gegen die überkommene Moral, die, wie er sagt, im Namen Gottes entwickelt worden ist. Er denkt dabei speziell an die christliche Moral. Dabei stellt er fest: „Die widernatürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich gegen die Instinkte des Lebens - sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. Indem sie sagt ‚Gott sieht das Herz an‘, sagt sie nein zu den untersten und obersten Begehungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des Lebens“<sup>170</sup>.

Friedrich Nietzsche wendet sich dann im Einzelnen gegen die Forderung der Gerechtigkeit, die gegen jeden Willen zum Großen und Überragenden stehe, gegen die Gebote der Güte und Wohltätigkeit, der Hilfsbereitschaft und der Liebe, worin das Minderwertige und Dekadente unterstützt werde, gegen die Tugenden der Demut, der Bescheidenheit, der Mäßigkeit und der Selbstverleugnung und erst recht die evangelischen Räte, die er als Selbstverleugnungsmoral, als Abtötungs- und als Entselbstungsmoral dem Erhö-

---

<sup>166</sup> Heinrich Rössler, Christlicher Glaube, Ein Arbeitsbuch, Bd. I, A: Darstellung und Wertung, Köln o. J., 18.

<sup>167</sup> Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, Aphorismus 52 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 1219)

<sup>168</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Buch III, 135 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 132).

<sup>169</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 2. Teil, Auf den glücklichen Inseln (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 343-346).

<sup>170</sup> Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, Moral als Widernatur, Nr. 4 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 968).



hungs- und Vervollkommnungsstreben des Menschen entgegenstellt, die er als den Willen zum Nichts charakterisiert, und endlich wendet Nietzsche sich gegen die Weltflucht, die aus Liebe zu Gott verlangt werde. In diesem Kontext lässt er dann Zarathustra sagen: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft“<sup>171</sup>. Endlich wendet sich Nietzsche scharf gegen jede Verurteilung und Verachtung der Welt, wenn er feststellt: „Welt“ sei „ein christliches Schimpfwort“<sup>172</sup>. Er meint, das Schlimmste sei in diesem Zusammenhang die Einführung des Sündenbegriffs, sie sei ein Attentat auf den gesunden und starken Menschen. Die eigentliche Erlösung von Sünde und Schuld könne daher nur durch die Leugnung Gottes erfolgen<sup>173</sup>.

Ich sagte bereits an, dass Nietzsche mit dem Gedanken vom Tod Gottes und vom Übermenschen die These des Nihilismus verbindet. Der Übermensch verkündet den Nihilismus, er verkündet die völlige Umkehrung der Werte, das Nichts, die Sinnlosigkeit. Unter Nihilismus versteht Nietzsche also eine grundlegende Umwertung aller Werte, worin die bisher gültigen obersten Werte, wie Liebe, Demut, Güte, Ergebung, Mitleid, Werte, die er als typisch christlich charakterisiert, ersetzt werden durch neue Werte, wie die Werte des Lebens, der Kraft, der Herrschaft, des Willens zur Macht. Diese neuen Werte treten an die Stelle der alten, der überkommenen Werte, deren Geltung bisher Gott, speziell der Christengott, verbürgt hat.

Der die bisherige Moral stützende Gott ist der eigentliche Angriffspunkt für Nietzsche, von dem er sagt, er werde als Alibi des Soseins des Menschen verstanden. Er will eine Moral treffen, von der er sagt, in ihr seien Passivität, Ergebung, Gehorsam und Geduld die entscheidenden Tugenden. Dabei stellt er einem weltflüchtigen Christentum ein erdhaftes entgegen<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1. Teil: Von den Hinterwäldlern (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 298).

<sup>172</sup> Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner, Epilog (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 938).

<sup>173</sup> Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, Die vier großen Irrtümer, 8; zum Übrigen vgl. Also sprach Zarathustra, 2. Teil, Von den Taranteln; 3. Teil, Vom Geist der Schwere; Der Antichrist, 7; Jenseits von Gut und Böse, 211; Der Wille zur Macht, Aphorismus 400, 397, 356, 351, 203; vgl. Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 64 – 67.

<sup>174</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 77 - 80.

Dieser Nihilismus entzieht ihm allerdings den Boden unter den Füßen. So verkehrt sich der Triumph in eine schmerzliche Niederlage, die ihn bis zur Verzweiflung treibt.

Nietzsche wollte die sich ohne Gott und ohne die Transzendenz einstellende Zerstörung der absolut geltenden Werte durch eine neue Wertsetzung überwinden, aber er konnte sie nicht fundieren und verankern. Nicht nur die Werteordnung schmilzt dahin ohne ihre transzendente Verankerung, ohne ihre transzendente Verankerung bricht auch die Seins- und Wesensordnung zusammen.

So wird der Nihilismus zur absoluten Sinnlosigkeit. Wenn Gott nicht ist, so verlieren alle neuen Werte ihr Fundament, dann steht das nichtende Nichts an jedem Anfang und an jedem Ende. Der Nihilismus Nietzsches hat Schule gemacht und ist heute verbreiteter als im 19. Jahrhundert, zur Zeit Nietzsches. Wir hatten diesen Nihilismus auch bei Camus, einem Vertreter des affektiven Atheismus konstatiert.

Bemerkenswert ist, dass der Nihilismus zwar immer wieder behauptet wird, jedoch in der Praxis nie durchgehalten wird, weil er sich dann doch als unangemessen und unsachgemäß erweist. Wenn nämlich alles sinnlos ist oder absurd, dann gilt das auch für die einzelnen Teilziele, die wir uns setzen. Ein Einzelziel kann nicht sinnvoll sein, wenn das Ganze sinnlos ist. Und letzten Endes ist es so, dass, wenn alles sinnlos ist oder absurd ist, es dann auch die Behauptung der Sinnlosigkeit und der Absurdität ist, wovon derjenige, der diese Behauptung aufstellt, jedoch nicht ausgeht.

Es zeigt sich immer wieder, dass auch der Nihilist nicht vom Nichts leben kann, dass er vielmehr stets Anleihen macht beim Sein, indem er Einzelbereiche aus dem Ganzen ausklammert, um in ihnen sein Bedürfnis nach Sinn zu befriedigen.

Schon die Behauptung der Absurdität der Welt ist in sich widersprüchlich. Wer immer diese Behauptung aufstellt, nimmt sie selbst von der allgemeinen Absurdität aus.

Es ist hier daran zu erinnern, dass auch heute sehr viel die Rede ist von einer neuen Werteordnung, speziell in jener Bewegung, die wir als das New Age bezeichnen, als die sanfte Verschwörung des Wassermanns. Immer wieder begegnet es einem, dass man die Liquidierung der moralischen Werte rechtfertigt mit dem Hinweis darauf, dass wir heute eine neue Moral und neue moralische Werte hervorgebracht haben.

Anders als manche anderen Vertreter des postulatorischen Atheismus leidet Nietzsche unter seiner Gottesleugnung, unter seinem Antitheismus, und zwar ungeheuer. Diese Tatsache hat Manche bewogen, ihn, Nietzsche, gleichsam zu kanonisieren, das heißt einen Heiligen in ihm zu sehen, was verfehlt ist. Gewiss dürfen wir über keinen Menschen den Stab brechen, aber wir müssen uns auch vorsehen, dass wir die objektive Sünde nicht bagatellisieren oder verniedlichen. Der artikulierte Aufstand gegen Gott, wie er sich im Antitheismus darstellt, ist, objektiv betrachtet, die Kulmination der Sünde. Objektiv betrachtet, gibt es keine schwerere Sünde als diese.

Das Denken Nietzsches kreist immerfort um Gott, den er verloren hat, den er leugnet, den er hasst, den er aber dennoch sucht. Er zerschlägt dabei alles, was einst dem gläubigen Menschen eine seelische Heimat bedeutete: Gott, Christentum, Kirche, Moral, Sitte und Recht, um so den Weg freizumachen für den Übermenschen. Am Ende aber steht dann das Ergebnis der absoluten Verlassenheit. In seinem berühmten Gedicht „Vereinsamt“ bringt er diese Situation zum Ausdruck, wenn er sagt: „Weh dem, der keine Heimat hat“<sup>175</sup>.

Immer wieder wird die berühmte Stelle vom Tode Gottes bei Nietzsche zitiert. Sie findet sich in dem Traktat „Die Fröhliche Wissenschaft“ und hat den folgenden Wortlaut: „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 zusammenstanden, 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 getötet - 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 taten 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? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der

---

<sup>175</sup> Vgl. Heinrich Rösseler, Christlicher Glaube, Ein Arbeitsbuch, I A: Darstellung und Wertung, Köln o. J. 18 - 20.

leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? - Auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet - wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat - und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! - Hier schweig der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. 'Ich komme zu früh', sagte er dann, 'ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne - *und doch haben sie dieselbe getan*'. - 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 dies entgegnet: 'Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?'<sup>176</sup>

Erschütternder noch beschreibt Nietzsche die Konsequenzen des Abschieds von Gott in seinen Vorarbeiten zu der Parabel vom tolleren Menschen, in einem Text, der dem endgültig veröffentlichten Text viel an Eindringlichkeit voraus hat. Da heißt es: „Wie? Nie mehr beten - Absolut sich ergeben und ausruhen im Vertrauen - Vor der letzten Wahrheit, vor der letzten Güte und Macht stehen, allein - ohne den fortwährenden Wächter, Freund - ohne den Glauben, das über uns hinaus die Gebirge ragen - ohne geheime Beihilfen - ohne Dankbarkeit .. Welche Verarmung! Und wohin werden sich alle diese Triebe entladen? Und welche Menge schlechter intellektueller Gewissen werden entstehen, weil sie sich entladen müssen und sich dabei schämen! Unsere Fehler! Unser mit allen

---

<sup>176</sup> Diese berühmte Stelle vom Tode Gottes findet sich bei Friedrich Nietzsche in: Die fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 125 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 126 f).

gemeinsam! Und die vergangenen und zukünftigen Wesen! Unsere abrundende und dichtende Kraft, die wir fortwährend für die Natur anwandten, nicht mehr anwenden dürfen für die innere Welt. Daran, dass Gott starb, müssen noch Unzählige sterben! Es ist noch zu zeitig“<sup>177</sup>.

Weiter heißt es an dieser Stelle: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen - du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirmen - du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten - du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupt und Gluten in seinem Herzen trägt - es gibt keinen Vergelter, keinen Verbesserer, keine letzte Hand mehr - es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird - deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat - du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: - Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!“

Und Nietzsche fährt dann fort: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss: Seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt“<sup>178</sup>.

Nietzsche leidet unter dem Tod Gottes. Er ist für ihn tot, vernichtet von der materialistischen Kultur und Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, Stück um Stück. Gott ist tot, die Menschen glauben nicht mehr an ihn, dennoch leben sie so, seltsamerweise, als ob er noch existiere. Diese Situation zeichnet Nietzsche in genialer Weise.

Der Philosoph Martin Heidegger (+ 1976) nennt die existentielle Erschütterung Nietzsches angesichts seines Protestes gegenüber Gott um des Übermenschen und um des Ni-

---

<sup>177</sup> Vgl. die von Eugen Biser in den Werkheften veröffentlichte Notiz aus dem Umkreis der Vorarbeiten zu der Parabel vom tollen Menschen: Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Buch III, 125 (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 126 f). In dem Aufsatz Bisers „Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen“ (in: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971) wird das Diktum Nietzsches als Umkehrung des Anselmschen Gottesbeweises herausgearbeitet; Balduin Schwartz, Antwort an einen Atheisten, Reden zur Zeit 26, Würzburg o. J, 27 f., 31. Hingewiesen sei hier auch auf das lesenswerte Buch Bisers: Gott ist tot - Friedrich Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.

<sup>178</sup> Ebd.

hilismus willen seine Gottesqual. Heidegger erklärt: „Der tolle Mensch ist eindeutig nach den ersten Sätzen des Stückes derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denker wirklich de profundis geschrien?“ Die Gottesqual Nietzsches bestätigen nicht wenige seiner Aufzeichnungen. Nur an zwei Beispiele sei hier noch erinnert. Nietzsche schreibt einmal: „Da es keinen Gott mehr gibt, ist die Einsamkeit nicht mehr zu ertragen“, und ein anderes Mal: „Der Du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zerteilt ...“<sup>179</sup>.

Manche möchten heute an die Stelle Gottes die Person Jesu setzen. Ihrem Nein zu Gott entspricht ein Ja zu Jesus. Man sieht in dem Gottesbegriff nur eine leere Vokabel und verlegt die Existenz Gottes in nebulose Fernen, so weit, dass seine Existenz sich schließlich ganz und gar auflöst. Gleichzeitig erhebt sich dann nicht selten ein neues Interesse für Jesus von Nazareth, wobei dieser Jesus allerdings in keinster Weise konturiert ist, keinerlei feste Formen mehr annimmt. Er wird dann als der Nahe, als der Bruder, als der Mitkämpfer bezeichnet, der sich mit den Diskriminierten, den Zöllnern, Sündern und Dirnen solidarisiert und sich für sie engagiert hat, als der Rebell, der es wagte, gegen die Etablierten anzutreten.

Den Nietzscheschen Nihilismus als eine besonders intensive Form des Theismus zu bestimmen, Nietzsche damit entgegen seinen Intentionen umzukehren, diese Tendenz ist heute sehr verbreitet. So hat man des Öfteren darauf hingewiesen, dass es Nietzsche nicht um die Leugnung Gottes, sondern „um den je größeren Gott“ gehe, „um den Gott, der jenseits der Worte, Maßstäbe und Begriffe ist, die die Menschen von Gott gebildet haben“<sup>180</sup>. Nietzsche meine im Grunde einen Gott, der „in den Spuren der so genannten negativen Theologie“ angesiedelt sei und ihm gehe es nur um eine „Läuterung des Gottesgedankens“<sup>181</sup>. Dabei hat man daran erinnert, dass ja immerhin auch in der deutschen Mystik erklärt worden sei: „Gott ist ein reines Nichts“, womit man nicht die Leere und Nichtigkeit Gottes habe aussprechen wollen, sondern die nicht auszuschöpfende Fülle<sup>182</sup>. Ja, man hat auch gesagt, dass Nietzsche nur deshalb die unendliche Fülle des Lebens und die absolute Freiheit habe wollen können, weil der Mensch ein Bild und Gleichnis Gottes sei, dass somit gerade der Protest Nietzsches ein verborgener Hinweis auf Gott

---

<sup>179</sup> Alfred Läßle, *Glaube ohne Zukunft?*, Düsseldorf 1970, 12.

<sup>180</sup> Heinrich Fries, *Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet* (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 80.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> Ebd.

sei<sup>183</sup>. Dieser Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen. In der Tat kann der Mensch Gott nur deshalb verdrängen wollen, weil er existiert. Aber den Protest Nietzsches auf ein verzerrtes Gottesbild zu begrenzen und Nietzsche auf einer Ebene mit den Mystikern und der negativen Theologie zu sehen oder seine Gottesleugnung als Appell an die Theisten zu verstehen, ihr Gottesbild zu korrigieren, das dürfte das Problem doch verharmlosen. Mit einer solchen Vereinnahmung würde man ihm und seinem Anliegen nicht gerecht. Das ist im Grunde die gleiche Methode, die uns bei Karl Rahner begegnet, wenn er die Nichtchristen vereinnahmt, indem er sie zu anonymen Christen macht.

Die Zwiespältigkeit oder die geistige Gespaltenheit Nietzsches im Hinblick auf die Gottesfrage, seine außerordentliche Sensibilität für die Folgen, die sich daraus ergeben, sie bleibt bestehen, sie kann man nicht aus der Welt schaffen, ebenso bleibt auch die furchtbare Not und Verlassenheit bestehen, die diese geistige Gespaltenheit für Nietzsche selber bedeutet hat. Das wird jedoch psychologisch am ehesten verständlich, wenn man diesen Atheismus als reine Form des postulatorischen Atheismus stehen lässt, so, wie er sich darstellt, auch wenn man ihn nicht verstehen kann, dass man ihn des Näheren als Antitheismus, als Extremisierung der Hybris des Menschen interpretiert. - Der gläubige Mensch wird darin das „mysterium iniquitatis“ erkennen, das in der Welt wirksam ist.

Um diesen Atheismus in einen Theismus auf einer höheren Eben zu verwandeln, hat man auch auf das bekannte Gedicht Nietzsches hingewiesen „Dem unbekanntem Gott“, in dem es heißt:

„...Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte  
auch bis zur Stunde bin geblieben:  
Sein bin ich - und fühl die Schlingen,  
die mich im Kampf darniederziehn,  
und, mag ich fliehn,  
mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,  
du tief in meine Seele Greifender,  
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,  
du Unfassbarer, mir Verwandter!

---

<sup>183</sup> Ebd., 81.

Ich will dich kennen, selbst dir dienen“<sup>184</sup>.

Das Gedicht beginnt mit den Versen:

Noch einmal, eh ich weiterziehe  
 und meine Blicke vorwärts sende,  
 heb ich vereinsamt meine Hände  
 zu dir empor, zu dem ich fliehe,  
 dem ich in tiefster Herzenstiefe  
 Altäre feierlich geweiht,  
 dass allezeit  
 mich deine Stimme wieder rief.

Auch hat man hier auf die Stelle aus dem Traktat „Also sprach Zarathustra“ (4. Teil) hingewiesen:

„Mein Unbekannter,  
 mein Henker - Gott! -  
 Nein! - Komm zurück,  
 mit allen deinen Martern!“

Ein wenig später heißt es dann:

„O komm zurück,  
 Mein unbekannter Gott!  
 Mein Schmerz!  
 Mein letztes - Glück!“<sup>185</sup>

Man darf diese Verse nicht im Sinne einer Zurücknahme des früher Gesagten interpretieren - dann missversteht man sie -, was sich aus ihnen ergibt ist das, dass der Abschied, den Nietzsche Gott gibt, alles andere als triumphal ist, dass er vielmehr Furcht und Schrecken auslöst in ihm. Damit ist bei ihm jedoch keineswegs eine Zurücknahme seines

---

<sup>184</sup> Heinrich Rösseler, Christlicher Glaube, Ein Arbeitsbuch, I A: Darstellung und Wertung, Köln o. J. , 113 f.

<sup>185</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil , Der Zauberer (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 493 f).



Protestes gegen Gott oder eine Zurücknahme seiner willentlichen Negation Gottes zum Ausdruck gebracht<sup>186</sup>.

Auf jeden Fall ist Nietzsche sich der Ungeheuerlichkeit eines solchen Geschehens, des Todes Gottes, der Gottesleugnung, bewusst, ja, er wird davon bis in die Tiefe erschüttert.

Wir werden den postulatorischen Aheismus in dieser Form und den postulatorischen Atheismus allgemein nicht weniger entschlossen zurückweisen als die anderen Formen des Atheismus, mit Berufung auf die Vernunft und mit Berufung auf den christlichen Glauben, nicht anders als den Atheismus des Intellektes oder der „ratio“ und den Atheismus des Affektes oder des Gemütes. Dabei ist jedoch nicht zu bestreiten, dass Nietzsche der Realität Gottes näher steht als die Vertreter der anderen Formen des Atheismus, weil er weiß, welche Folgen mit dem Abschied von Gott verbunden sind, wie es sich aus den erschütternden Worten ergibt, mit denen er diese neue Situation kommentiert.

Karl Jaspers (+ 1969) sagt von der Gottlosigkeit, oder besser, von dem Antitheismus Nietzsches: „Sein nihilistisches Transzendieren erreicht nicht die Ruhe im Sein. Daher ist Nietzsches Gottlosigkeit die sich steigernde Unruhe eines sich vielleicht nicht mehr verstehenden Gottsuchens“<sup>187</sup>.

Deswegen, weil Gott wirklich ist und weil er der beherrschende Mittelpunkt der Welt und die Quelle allen Lebens ist, deshalb hat der Abschied von ihm solch dramatische Folgen, deshalb bedeutet sein Tod oder sein Verschwinden oder seine Liquidierung eine so unheimliche Wandlung, stellt seine Liquidierung eine Wende dar, der gegenüber der Übergang vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltsystem nur eine geringfügige Kleinigkeit darstellt. Darum fragt Nietzsche mit Recht in diesem Zusammenhang: „Wer wird dir dazu die Kraft geben?“ Seine eigene hat offenbar nicht ausgereicht, wie aus seinen vielfachen Klagen und überhaupt aus seinem Lebensschicksal hervorgeht.

Was den Tod Gottes noch bis zu einem gewissen Grad erträglich macht, das ist die Hoffnung auf das Wachsen des Menschen, die Hoffnung auf das Kommen des Übermen-

---

<sup>186</sup> Zur Verharmlosung der Nietzscheschen Position vgl. vor allem Heinrich Fries Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg 1968, 77 - 83.

<sup>187</sup> Karl Jaspers, Friedrich Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin <sup>3</sup>1950, 433.

schen. Von ihm sagt Nietzsche, dass er nur aus der furchtbaren Not der erlebten und gelebten Gottlosigkeit geboren werden kann.

Mit folgenden Worten charakterisiert er dieses sein Ideal, das Ideal des Übermenschen: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham ... Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde .... Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe - dies sei einst am großen Mittag unser letzter Wille! - Also sprach Zarathustra“<sup>188</sup>.

Nietzsches Kampf gegen Gott spiegelt nicht nur die Situation des 19. Jahrhunderts. Ich wies bereits darauf hin. Sein Kampf gegen Gott ist weithin eine geniale Prognose der Geistesgeschichte im Hinblick auf den Gottesgedanken. Darüber hinaus hat dieser Kampf bis heute den Abfall Vieler von Gott zu motivieren und zu rechtfertigen vermocht. Deshalb ist die Auseinandersetzung mit Nietzsche und mit seiner Gottesleugnung und mit seinen Einwänden gegen die Existenz Gottes, mit seinen unhaltbaren Behauptungen, auch heute noch notwendig, deshalb kann man auch heute noch nicht auf eine Auseinandersetzung mit Nietzsche verzichten.

Nur auf einige wenige Punkte sei hier noch hingewiesen. Es ist nicht so, dass der gesunde und starke Mensch lediglich die endliche Welt bejaht und vom Willen zur Macht bestimmt wird. Zum einen bejaht er nicht nur die endliche Welt, sondern gegebenenfalls auch das Unendliche, wenn es ihm in irgendeiner Weise in den Blick kommt - „anima naturaliter religiosa“ -, zum anderen geht es dem gesunden Menschen nicht primär um Herrschaft, um den Willen zur Macht, sondern um die Verwirklichung seiner Anlagen, um die Entfaltung und Vollendung seines spezifisch menschlichen Wesens, um die Vervollkommnung seiner Persönlichkeit. Es kommt dem Menschen also nicht nur auf die endliche Welt und auf den Willen zur Macht an, auch das Unendliche erregt sein Interesse und seine Aufmerksamkeit, und bedeutsamer ist für ihn der Wille zur Vollendung als der Wille zur Macht. Der Wille zur Vollendung wird indessen nicht durch den Vorsehungsglauben und durch den Gott der Christen bzw. durch die von ihm geforderten Tugenden vernichtet, sondern geradezu gefördert.

---

<sup>188</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I (Friedrich Nietzsche, Werke II, Darmstadt 1997, 279 f. 298 f. 340).

Ein Weiteres ist hier festzuhalten: Nietzsche hat die christlichen Tugenden missdeutet, er hat sich in ihrer Bewertung von einem falschen angeblich christlichen Welt- und Menschenbild leiten lassen, offenkundig unter Einfluss von Arthur Schopenhauer (+ 1860). So ist beispielsweise die christliche Gerechtigkeit nicht auf eine Nivellierung des gesamten Menschengeschlechtes ausgerichtet, denn sie lässt nicht jedem das Gleiche zukommen, sondern das Seine, so dass Leistungssteigerung und Seinserhöhung nicht in Frage gestellt werden durch das Christentum. Bei dem Prinzip, dass jedem das Seine zukommen muss, wird den Unterschieden zwischen den Menschen hinsichtlich ihrer Intelligenz, ihres Charakters, und ihrer Leistung durchaus Rechnung getragen.

Zudem ist die christliche Nächstenliebe etwas anderes als ein rein humanitäres Wohlfahrtsethos, ist sie auch etwas anderes als ein Altruismus, wie er in der Renaissance, in der Aufklärung, im Liberalismus und im Sozialismus verkündet wurde. Die christliche Nächstenliebe wurzelt in der Selbstliebe. Sie ist ihr Maßstab, sie hat letzten Endes sogar einen höheren Wert als die Nächstenliebe, sofern der Einzelne verpflichtet ist, sein eigenes Seelenheil allem anderen, auch dem Heil jedes Mitmenschen, voranzustellen, während es in zeitlichen Angelegenheiten auch nur erlaubt und ratsam, nicht aber geboten ist, das Wohls des Nächsten über das eigene Wohl zu setzen. Zudem hat die Nächstenliebe eine tiefe Motivation durch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und durch die Tatsache, dass Christus für alle Menschen gestorben ist. Endlich geht es bei allen Werken der leiblichen und der geistigen Barmherzigkeit um die Förderung der Persönlichkeit des Nächsten, um ihre Einführung zum ewigen Heil.

Verhängnisvoll ist auch der Irrtum Nietzsches hinsichtlich der christlichen Ethik, wenn er die Tugenden der Demut und der Bescheidenheit, der Mäßigkeit und der Selbstverleugnung, sowie die evangelischen Räte als Willen zum Nichts bezeichnet, denn christliche Demut ist nicht Unterwürfigkeit und Selbsterniedrigung, sondern Anerkennung der tatsächlichen Stellung des Menschen, seine Unterordnung unter Gott und seine Einordnung in die Gemeinschaft, verbunden mit dem ernstesten Streben, alle Anlagen, Gaben und Vorzüge zur Ehre Gottes und zum Wohl des Menschen zu entfalten. Auch die Tugenden der Mäßigkeit und der Selbstverleugnung sind nicht negativ ausgerichtet, sondern durchaus positiv. Sie entspringen nicht einer Ablehnung des Leibes oder der Leidenschaften, sondern sie sind darauf ausgerichtet, dass die geistige Seele über den Leib herrscht. Sie zielen auf die rechte sittliche Unter- bzw. Überordnung von Leib und Seele, von Sinnlichem und Geistigem. In diesem Sinne sind auch die evangelischen Räte zu verstehen, die

mitnichten die Ehe, das Eigentum und die Selbstbestimmung gering schätzen, was sie vielmehr behaupten oder war vielmehr ihr Fundament ist, das ist die Höherbewertung von Offenbarung und Gnade, die Höherbewertung Gottes und der Ewigkeit. Die evangelischen Räte haben geradezu eine hohe Wertschätzung der Ehe, des Eigentums und der Selbstbestimmung zur Voraussetzung. Und das Ziel, um dessentwillen sie übernommen werden, ist die Freiheit für Gott.

Christliche Askese ist also niemals Selbstzweck, sondern stets Mittel zum Zweck, Mittel zum Zweck der Überwindung des Minderwertigen im Menschen, der Unordnung und der Unbotmäßigkeit des Begehrens. Sie ist also nie negativ, stets positiv.

Auch die angebliche Forderung des Christentums zur Weltflucht ist ein grobes Missverständnis, eine grobe Missdeutung des Christentums und seiner zentralen Inhalte. Wenn der Christ das Diesseits nicht vergötzen und sich ihm ganz und gar verschreiben darf, wenn er das Diesseits im Lichte des Jenseits sehen und beurteilen muss, so bedeutet das durchaus nicht eine einseitige Weltverneinung. Die Wirklichkeit und Bedeutung der Welt durch Gott wird nicht in Frage gestellt, im Gegenteil, als Schöpfung Gottes und Schauplatz des göttlichen Heilswirkens wird sie bejaht, und das Wirken des Menschen in der Welt ist gewissermaßen der Prüfstein für sein Leben im Jenseits. Die Welt wird in diesem Sinn nicht verneint. Sie darf nicht verneint werden in diesem Verständnis. Wohl aber muss der Christ sie radikal ablehnen, sofern sie als Inbegriff des Sündhaften und Gottwidrigen verstanden wird. Also: Das Wirken des Christen in der Welt, sein Weltauftrag, ist von grundlegender Relevanz für seine Ewigkeit. Alle Dinge sind gut, sofern sie von Gott geschaffen sind. Darum ist auch der rechte Gebrauch der Erdengüter durch den Menschen gut. Schlecht ist allein die Sünde und die Missachtung Gottes und seiner Ordnung, der Ordnung, die Gott in die Dinge hineingelegt hat. Der Christ weiß um das Faktum der menschlichen Schuld, aber er weiß auch um die Gnade der Erlösung<sup>189</sup>.

Der Schriftsteller Rudolf Binding (1867 - 1938) schreibt einmal: „Ganz aus sich selbst und ohne Gott Mensch zu sein - das ist die große Sehnsucht und das große Wagnis unserer Zeit“. Jean Paul Sartre (1905 – 1980) lässt in seinem Theaterstück „Der Teufel und der liebe Gott“ den Haupthelden des Stückes sagen: „Endlich ist Gott tot. Es beginnt das

---

<sup>189</sup>Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart, Aschaffenburg 1959, 67 - 73.

Zeitalter des Menschen ... Ich bin Henker und Schlächter“<sup>190</sup>. Das ist eine ähnliche Sprache, wie sie uns bei Friedrich Nietzsche begegnet.

Sartre artikuliert seinen voluntativen oder postulatorischen Atheismus zugespitzt, wenn er erklärt: „... der Mensch ist im Grunde genommen die Begierde, Gott zu sein“<sup>191</sup>.

Sartre ist ein Vertreter des existentialistischen Atheismus. Ebenso wie ihn könnte man auch Martin Heidegger (1889 - 1976) als einen Vertreter der atheistischen Existenzphilosophie vorstellen. Heidegger ist hier nicht weniger repräsentativ, aber Sartre macht seine Gottesleugnung deutlicher zum Kern seines Systems als Heidegger. Zudem hat er eine größere Breitenwirkung, wobei der philosophische Einfluss Heideggers, der sich jedoch mehr im akademischen Raum entfaltete, nicht geschmälert werden soll<sup>192</sup>.

Das Anliegen des Existentialismus ist es, den konkreten Menschen zu retten durch den Appell, nicht einfach „da zu sein“, sondern vom bloßen Dasein zum erfüllten menschlichen Sein, eben zur Existenz, vorzustoßen. Der Existentialismus ist in seinen verschiedenen Spielarten eine Reaktion auf die Tatsache, dass die Aufklärungsphilosophie, der Deutsche Idealismus und der Positivismus, bei allen Unterschieden im Einzelnen in der Betrachtung des Allgemeinen und Wesenhaften stecken geblieben ist und den Menschen in seiner Einzelheit, in seiner Zeitlichkeit und in seiner besonderen Situationsgebundenheit, mit seiner Veranlagung, mit seiner Verpflichtung und mit seiner Verantwortung nicht in den Blick genommen hat.

Dann ist der Existentialismus aber auch eine Reaktion auf die sich mehr und mehr ausbreitende Vermassung des Menschen in der Praxis des Alltags, auf seine Degradierung zu einer Nummer und auf die Nichtbeachtung seiner geistigen Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit.

Ohne Zweifel widerspricht es der Würde des Menschen, wenn er sich von den Meinungen und Wünschen der Öffentlichkeit bestimmen und beherrschen lässt, und sich damit begnügt, nur einfach zu sein, anstatt in Bewusstheit, in Freiheit und in Verantwortlichkeit

---

<sup>190</sup> Alfred Läßle, *Glaube ohne Zukunft?*, Düsseldorf 1970, 24.

<sup>191</sup> Jean Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Paris 1943 (dt.: Hamburg 1952), 712.

<sup>192</sup> Vgl. Ignace Lepp, *Psychoanalyse des modernen Atheismus*, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143), 167.

ein eigenständiges und menschliches Leben zu führen und die höchsten Möglichkeiten seines Menschseins zu entfalten.

Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst des Existentialismus, dass er den Menschen an seine „beständig zu erneuernde und zu vertiefende, eigentliche Menschwerdung“<sup>193</sup> erinnert hat, und so zumindest die Notwendigkeit der Überwindung der heutigen Vermassung und der Erneuerung des abendländischen Menschen ins Bewusstsein gerufen hat. Leider ist dieser Appell, ist diese Erinnerung jedoch im rein Formalen stecken geblieben, im Aufrütteln und im Drängen in die Entscheidung. Eine inhaltliche Sinngebung war hier jedoch nicht möglich, weil nach existentialistischer Anschauung der Mensch kein wesensbestimmtes Etwas ist, weil er keine Essenz hat, sondern nur Dasein, nur Individualität hat, weil es im Existentialismus für den Menschen „keine weltanschaulichen Wahrheiten und Werte gibt, die er anzuerkennen und nach denen er sich zur richten hat“<sup>194</sup>.

Im Existentialismus wird nicht gesehen, dass der Mensch sich zwar als unwiederholbares Individuum darstellt, dass er jedoch an allgemeinen Zügen des Menschseins partizipiert, die er mit allen Menschen gemeinsam hat. Jeder Mensch verfügt über jene leiblichen, vitalen, seelischen und geistigen Anlagen und Fähigkeiten und Zielgerichtetheiten, die wesentlich zum Menschsein dazugehören. Damit sind Sein und Wert des Menschen vorgegeben. Damit ist sein Selbstvollzug nicht gleich absoluter Freiheit. Es gibt also nicht nur das Dasein des Menschen, es gibt auch sein Sosein. Dieses Sosein und der sich daraus ergebende Wert des Menschen verpflichtet ihn, sein Menschsein zu entfalten und zu vertiefen.

Wir sind frei, sofern unser Denken und Handeln nicht von einer blinden Naturgesetzlichkeit bestimmt wird. Dabei verfügen wir aber nicht über die essentielle Freiheit, eine beliebige Essenz nach eigenem Ermessen zu erwerben. „Mit unserer faktischen Freiheit verbindet sich eine normative Gebundenheit, sofern sich unser Denken an der Wirklichkeit orientieren und unser Handeln sich nach einem absolut verbindlichen Sittengesetz ausrichten“<sup>195</sup> muss. Unsere Freiheit besteht demnach darin, dass wir „im Einklang mit unserer menschlichen Essenz (das heißt: mit unserem menschlichen Sosein) den objek-

---

<sup>193</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 82.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 83.

tiven Forderungen der Wahrheit und Gutheit in beschränktem Ausmaß gerecht werden“ können.

Freiheit kann es überhaupt erst in einem theistischen Kosmos geben. In einem atheistischen Kosmos gibt es nur die strenge Notwendigkeit. In diesem Kontext erinnere ich an die weit verbreitete Leugnung der Willensfreiheit in der Gegenwart. Sie liegt ganz in der Konsequenz des Atheismus.

Erst die Bezogenheit des Menschen auf Gott und gerade sie enthebt den Menschen der Gebundenheit an die Masse, erst sie und gerade sie führt ihn zum Bewusstsein seiner einmaligen Individualität.

Also: Der postulatorische Atheismus des Existentialismus hat in besonderer Weise Gestalt gefunden bei Jean Paul Sartre, der erklärt, würde der Mensch durch Gott angeblickt, verlöre er sein Subjektsein, würde er zu einem an sich seienden Objekt degradiert und somit seiner Freiheit beraubt. Das Problem ist hier das gänzlich andere Freiheitsverständnis bei Sartre. Weil der Mensch, wenn es Gott gäbe, sein Subjektsein verlöre und zu einem an sich seienden Objekt degradiert und damit seiner Freiheit beraubt würde, deshalb bedeutet der Gottesgedanke in der Sicht Sartres für den Menschen Selbstentfremdung, gegen die der Mensch sich indessen zu wehren hat, indem er Gott leugnet<sup>196</sup>.

Sartre will nicht nur ein akademischer Philosoph sein, er fühlt sich zur Sendung an die Massen beauftragt. Daher greift er neben seinen philosophischen Büchern zu volkstümlicheren und handgreiflicheren Ausdrucksformen seiner Ideen, zum Schauspiel und zum Roman. Dabei müssen wir jedoch davon ausgehen, dass der existentialistische Atheismus nicht durch Sartre geschaffen und ausgebreitet worden ist - das Letztere mag im Einzelfall zutreffen -, richtig ist, dass Sartre eher „der Wortführer und Theoretiker dieser Form von Atheismus“ ist<sup>197</sup>.

Die wichtigsten Werke, in denen Sartre diese Form des Atheismus artikuliert hat, sind die Werke „Die Fliegen“ (Les Mouches), „Der Ekel“ (La Nausée), „Geschlossene Gesellschaft“ (Huis-Clos), „Das Sein und das Nicht-Sein“ (L'Être et le Néant), „Die Wege der Freiheit“ (Les Chemins de la Liberté).

---

<sup>196</sup> Vgl. ebd., 78 – 86.

<sup>197</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143), 171.

Für Jean Paul Sartre ist der Atheismus so selbstverständlich, dass er der Meinung ist, es lohne sich nicht einmal, die Beweise für die Existenz Gottes zu prüfen oder zu widerlegen. Er weiß, dass Gott eine Projektion der menschlichen Psyche ist. Darüber, meint er, braucht man gar kein weiteres Wort zu verlieren. Dazu braucht man überhaupt keine Philosophie zu bemühen. Der Philosophie kommt es hier lediglich zu, die Modalitäten und die psychologischen Beweggründe dieser Projektion zu erklären. Das aber versucht Sartre in seiner „existentiellen Psychoanalyse“. Von daher hat er es sich zur Aufgabe gemacht, dezidiert in seinen Romanen und Dramen die „Gottes-Hypothese“ als für das Verständnis und die Verwirklichung der menschlichen Existenz überflüssig darzustellen.

Sartre geht davon aus, dass Gott der eigentliche Schutzherr der bestehenden Wert- und Vernunftordnung ist, wie auch Nietzsche, wie wir gesehen haben, weshalb er seiner Meinung nach im Namen der Freiheit geleugnet werden muss. Der Mensch wäre nach ihm nicht frei, wenn es eine universale Ordnung und absolute Werte gäbe<sup>198</sup>.

Sartre meint, wenn Gott existiere, so würde er uns beständig anblicken. Wenn aber ein Anderer uns anblickt, wird nach seiner Meinung nicht nur in unsere eigene Welt eingegriffen, sondern dann werden wir auch für sich seiende Objekte, dann werden wir zu an sich seienden Objekten degradiert und somit unserer Freiheit beraubt<sup>199</sup>.

In seinem Drama „Die Fliegen“ ist das eigentliche Thema die durch den Atheismus zu erreichende Freiheit. Charakteristischerweise heißt es da an einer Stelle: „Denn wenn einmal die Freiheit in einer menschlichen Seele angebrochen ist, vermögen die Götter nichts mehr wider diesen Menschen“. Damit will er sagen: Dann weiß er, dass er keine Götter und keinen Gott gibt und geben kann.

Sartre erläutert seinen Atheismus mit folgenden Worten: „Dostojewski hatte geschrieben: ‚Wenn Gott nicht existierte, so wäre alles erlaubt‘. Das ist der Ausgangspunkt des Existentialismus. In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und demzufolge ist der Mensch verlassen, da er weder in sich noch außerhalb seiner eine Möglichkeit findet, sich anzuklammern“. Diese Verlassenheit feiert Sartre freilich als einen unvorstellbaren Sieg, nicht anders als Nietzsche, als Triumph des Menschen und des Humanum. Anders als bei Nietzsche treten bei ihm allerdings nicht die Zeichen der inneren Not, die der Tod

---

<sup>198</sup> Vgl. Ebd., 167 f.

<sup>199</sup> Vgl. Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962, 354.



Gottes hervorruft, so deutlich zutage, wenn man einmal davon absieht, dass ihm auch nicht die Macht des Wortes gegeben ist, wie sie sein mehr als zwei Lebensalter älterer Mitstreiter hatte.

Hatte der merkwürdige Philosoph der Aufklärung Voltaire (+ 1778) - ich erwähnte ihn bereits und diese seine Position im Hinblick auf die Gottesfrage -, hatte Voltaire mit dem Blick auf das Ethos des Menschen gesagt, wenn es keinen Gott gäbe, so müsste man ihn erfinden, stellt Sartre dessen Postulat auf den Kopf, wenn er erklärt: Wenn es Gott gäbe, müsste man ihn abschaffen. Der Existentialismus Sartres ist daher - das ist nicht zu leugnen - nicht ein Atheismus in dem Sinn, dass er sich erschöpfen würde im Beweis, Gott existiere nicht. Zwar argumentiert auch Sartre rational, wie alle Atheisten rational argumentieren, aber darin erschöpft sich sein Atheismus nicht. Das wird ganz deutlich, wenn er feststellt: „Selbst wenn es einen Gott gäbe, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht als ob wir glaubten, dass Gott existiert, aber wir denken, dass die Frage nicht die seiner Existenz ist; der Mensch muss sich selbst wieder finden und überzeugen, dass ihn nichts vor sich selbst retten kann, wäre es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes“.

Wo Gott nicht existiert, da ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber geworden. So stellt Sartre fest im Anschluss an Dostojewski. Dieser Gedanke begegnet uns immer wieder bei dem kämpferischen postulatorischen Atheisten. Sartre hat ihn vor allem in seinen Dramen „Die Fliegen“ und „Der Teufel und der liebe Gott“ thematisiert<sup>200</sup>.

Zwar kann man sagen, dass ein Mensch, auf den der Blick eines anderen fällt, für den ihn Anblickenden zum Objekt wird, wie es Sartre tut. Dabei muss man allerdings sehen, dass das nicht beschämend oder feindlich sein muss, dass das - im Gegenteil - oftmals, ja, normalerweise, beglückend ist, Vertrauen einflößend und Gemeinschaft begründend. Wenn ich für den Anblickenden zum Objekt werde, werde ich dadurch noch nicht meines Subjektseins beraubt, es sei denn, der Blick würde hypnotisch wirken. Normalerweise führt das Erlebnis des Du geradezu zu einem vertieften Innewerden des Ich, zu einer größeren Erfahrung der Freiheit.

---

<sup>200</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 55 - 58.

Daher ist es auch ein Irrtum - vielleicht gar ein gesuchter, ein gewollter Irrtum -, zu meinen, dass der Mensch durch den Blick Gottes auf ihn seiner Subjektivität und seiner Freiheit beraubt werde. Der Blick Gottes auf den Menschen ist - ganz im Gegenteil - ein Appell, ein steter Appell für den Menschen, in Freiheit den Auftrag auszuführen, den Gott ihm gegeben hat.

Sofern der Blick aber Scham und Furcht im Menschen aufsteigen lässt, sofern er den Menschen an seine Untaten erinnert, an seine Unwürdigkeit und Sündigkeit, muss er beachten, dass Gott mit dem Appell zum Guten den Menschen zugleich zur Sehnsucht und zum Vertrauen auf die Vergebung, zur Anbetung und zur Liebe auffordert, da ja die Liebe sein tiefstes Wesen ist und der Mensch durch die Offenbarung weiß, dass er aus Liebe geschaffen, erlöst und geheiligt wurde<sup>201</sup>.

Sartre sieht nicht nur in Gott die Bedrohung der eigenen Freiheit, sondern auch in jedem anderen Menschen. Darin ist er wieder konsequent. „Die Hölle, das sind die anderen“, so heißt es in einem seiner Bühnenstücke. Die Möglichkeit, durch den Blick des Anderen die eigene Freiheit zu verlieren, ist für ihn unausweichlich, denn alle Beziehungen des Menschen zum Du sind bestimmt von dem Bewusstsein, Objekt für Andere zu sein. In der Beziehung zum anderen Menschen kann man das Objektsein für andere, so Sartre, kompensieren, nicht aber in der Beziehung zu einem Gott, wenn es ihn gäbe. Denn Gott „ist der unendliche, uneingeschränkte Blick, der jeden Menschen zum Objekt erstarren lässt“, so heißt es bei ihm, „ohne dass dieser die Möglichkeit hätte, seinerseits Gott zu objektivieren, um sich selbst zu retten“<sup>202</sup>. Das aber ist möglich gegenüber dem anderen Menschen, dass man seinerseits ihn objektiviert, nicht möglich ist das aber gegenüber Gott. Also: Den Blick des Mitmenschen kann der Mensch seinerseits objektivieren, das geht indessen nicht bei Gott. Gottes Blick hat vernichtende Kraft, weil Gott absolut ist. Deshalb muss der Mensch ihn abschaffen, seine Existenz negieren.

Sartre feiert den Tod Gottes als einen unglaublichen Sieg. Simone de Beauvoir, die Hausgenossin Sartres, die ganz in seinen Spuren wandelt, erklärt: „Eines Tages habe ich sie (die Gottesvorstellung) weggewischt“. Und sie fügt hinzu: „Ich habe Gott nie ver-

---

<sup>201</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 78 - 86.

<sup>202</sup> Ludwig Schulte, *Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften, Hrsg. von Johannes Walterscheid und Hermann Storz, Heft 20)*, Düsseldorf 1959, 41.

misst. Er stahl mir die Erde“. Ob sie ihn nie vermisst hat, den verlorenen Gott, das ist die Frage.

Im Atheismus Sartres gibt es nicht so etwas wie eine Gottesqual. Jedenfalls ist diese nicht so erkennbar wie das bei Nietzsche der Fall ist. Sartre empfindet die Nichtexistenz Gottes als unbeschreiblichen Triumph. So beteuert er jedenfalls immerfort. Darin unterscheidet sich sein Atheismus von jenem Nietzsches.

Mit großer Freude begrüßt er das Ende der Gottesvorstellung in seinem biographischen Werk „Die Wörter“, wenn er darin bekennt: „Ich brauchte Gott, man gab ihn mir ... Da er in meinem Herzen keine Wurzeln schlug, vegetierte er einige Zeit in mir und starb dann“. In dem gleichen Werk schreibt er: „Der Atheismus ist ein grausames, langwieriges Unterfangen; ich glaube, ihn bis zum Ende betrieben zu haben“. Das hat er getan, das kann man ihm bestätigen, und zwar durch die Kraft seiner Sprache und durch die Wahl seiner Worte, und zwar irgendwie auch eindrucksvoll, ja, faszinierend<sup>203</sup>.

Ohne Gott ist der Mensch für Sartre ein radikal freies Wesen, bei dem es kein vorgängiges, ihn bestimmendes „An-sich-Sein“ gibt. Daher verwirklicht der Mensch nach Sartre sein Menschsein in dem Maß, in dem er frei ist, wird er nach Sartre Mensch in dem Maß, in dem er frei ist. Denn die so verstandene Freiheit ermöglicht ihm die Selbstschöpfung. Für Sartre geht die Existenz der Essenz voraus. Von daher erklärt er: Der Mensch ist „nichts anderes, als wozu er sich macht“<sup>204</sup>.

Sartre entfaltet seinen atheistischen Existentialismus - wie gesagt - vor allem in den beiden Dramen „Die Fliegen“ und „Der Teufel und der liebe Gott“. Da macht er es ganz deutlich, dass das Ende Gottes ihn mit Wohlgefallen erfüllt, wenngleich dann doch schließlich auch bei ihm wenigstens eine Ahnung von den Folgen anklingt, die damit verbunden sind. In dem Drama „Der Teufel und der liebe Gott“ stellt er einmal fest: „Ich habe Gott getötet, weil er mich von den Menschen trennte, und nun versetzt mich sein Tod in um so größere Einsamkeit ...“, fährt dann aber sogleich triumphierend fort: „Das Reich des Menschen ist angebrochen“.

---

<sup>203</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 54 - 58.

<sup>204</sup> Ebd., 54.

Nach Jean Paul Sartre geht die Existenz des Menschen seiner Essenz voraus, wie das auch die anderen postulatorischen Atheisten behaupten und überhaupt die allermeisten Philosophen der Neuzeit und der Postmoderne. Weil die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgeht, so erklärt Sartre, deshalb ist der Mensch nichts anderes als das, wozu er sich selber macht. Seine „Selbstschöpfung“ ist dann verantwortlich und gut, wenn sie für alle gut ist. Daraus ergibt sich die entscheidende Maxime der rudimentären Moral Sartres, nämlich die, dass der Einzelne so handeln soll, dass die Menschheit seine Taten zur Regel nehmen kann.

Einen Gott gibt es nicht. So dekretiert Sartre. Und mit ihm dekretieren es alle atheistischen Existentialisten. Der Mensch ist absolut frei. Ja, er ist dazu verurteilt, frei zu sein, verurteilt deshalb, weil er sich nicht selbst geschaffen hat, frei, weil er nur sich selbst verantwortlich ist. Infolgedessen ist der Mensch sich selbst das höchste Wesen. Auf dem Fundament dieser Erkenntnis lässt sich nach Sartre und den atheistischen Existentialisten ein wahrer Humanismus aufbauen.

Während wir von der Nichtnotwendigkeit, also von der Kontingenz der Welt, auf Gott als den Urheber von allem schließen, schließt Sartre von dieser Nichtnotwendigkeit, von dieser Kontingenz, auf die Absurdität von allem. Das ist im Grunde ein merkwürdiges Denken. Wir schließen auf Grund des Kausalprinzips vom sichtbaren Nichtnotwendigen und Zufälligen auf das unsichtbare Notwendige und Nichtzufällige. Das macht Sartre nicht mit, weil es für ihn nur das Sichtbare gibt. Das ist jedoch eine Vorentscheidung bei ihm, eine willentliche Vorentscheidung, das ist mitnichten das Ergebnis des Denkens bei ihm.

Sie Erfahrung der Nichtnotwendigkeit bestimmt das Denken Sartres in grundlegender Weise, die Erfahrung der Nichtnotwendigkeit der Welt und die Erfahrung der Nichtnotwendigkeit vor allem auch des Menschen. Diese Erfahrung wird in besonderer Weise thematisiert in dem Roman „Der Ekel“. Da heißt es einmal: „Das Wesentliche ist die Zufälligkeit; die Existenz ist, kraft Definition, gerade das Nicht-Notwendige. Existieren heißt einfach: da sein. Was existiert, ist antreffbar; aber es lässt sich niemals deduzieren“<sup>205</sup>. An einer anderen Stelle heißt es dann „Alles Existierende wird ohne Grund geboren, lebt aus Schwäche weiter und stirbt durch Zufall“<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Jean Paul Sartre, Der Ekel, Hamburg 1963, 130.

<sup>206</sup> Ebd., 142.

Das ist aber bei ihm nicht als eine neutral theoretische Feststellung der tatsächlichen Kontingenz der Welt gemeint. Dass die Welt kontingent ist, das würden auch wir sagen, das sagt auch die „philosophia perennis“. Bei Sartre wird die Kontingenz der Welt als etwas Absurdes denunziert, als etwas Absurdes entlarvt<sup>207</sup>.

Die Erfahrung der Nichtnotwendigkeit der Welt bestimmt das Denken Sartres in grundlegender Weise, die Erfahrung der Nichtnotwendigkeit der Welt und die Erfahrung der Nichtnotwendigkeit vor allem auch des Menschen. Diese Feststellung ist als solche nicht zu leugnen. Tatsächlich ist die Welt und ist der Mensch in ihr kontingent.

In diesem Kontext sagt Sartre: „Alles ist sinnlos - der Park, die Stadt, ich selbst. Wenn dir das klar wird, dann dreht es dir den Magen um, und alles beginnt zu schwimmen: da ist er, der Ekel“. Im Französischen heißt das: „... voilà la nausée“<sup>208</sup>. Weiter lesen wir dann in dem zitierten Roman: „Dieses ungeheuerliche Hiersein - es war da, es lag auf diesem Park, auf diesen Bäumen, quallig, alles beschmierend, eine dicke Marmelade. Und mitten darin: ich! ... Ich bekam Angst; vor allem aber, ich geriet in Wut. Ich fand das alles so albern, so deplaziert; ich hasste diese gemeine Marmelade ... Ich empfand ohnmächtige Wut gegen dieses fette, absurde Wesen“<sup>209</sup>. „Ich hatte alles gelernt, was es über die Existenz zu erfahren gab. Ich ging, kehrte in mein Hotel zurück - und schrieb es nieder“<sup>210</sup>.

Das ist wie ein eindrucksvoller Kommentar zu dem alten „argumentum e contingentia mundi“, in dem es ja darum ging, zu zeigen, dass die Welt in ihrer offenkundigen Kontingenz, in ihrer fundamentalen Nicht-Notwendigkeit, absurd wäre, wenn es kein absolutes und notwendiges Sein gäbe, das sie trägt.

Die Kontingenz, die Nichtnotwendigkeit der Welt und des Menschen ist für Sartre nicht eine neutral theoretische Feststellung, er entlarvt sie vielmehr als etwas Absurdes. Er tut das im Kontext seines postulativen Atheismus.

---

<sup>207</sup> Josef Pieper, Kreatürlichkeit und menschliche Natur, Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean Paul Sartre, in: Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, Aufsätze und Reden, München 1974, 319 f.

<sup>208</sup> Jean Paul Sartre, Der Ekel, Hamburg 1963, 139.

<sup>209</sup> Ebd., 142 f.

<sup>210</sup> Ebd., 143.

Dazu kann man nur sagen: Tatsächlich wäre die Welt etwas Absurdes, wenn es kein absolutes und notwendiges Sein gäbe, das sie tragen würde. Aber dieses gibt es, das sagt uns das logische Denken.

Wir sagen: Weil die Welt nicht absurd ist, deshalb gibt es einen Gott, deshalb muss es ihn geben. Sartre sagt demgegenüber, weil die Welt absurd ist, deshalb kann und darf es keinen Gott geben, und weil es keinen Gott gibt und weil es ihn nicht geben darf, deshalb ist die Welt absurd. Kategorisch erklärt Sartre: „Es ist absurd, dass wir geboren werden; es ist absurd, dass wir sterben“<sup>211</sup>.

Die Behauptung der Absurdität der Welt und des menschlichen Lebens, die Absurdität von allem, macht sich bereits dadurch fragwürdig, dass kein Mensch imstande ist, diesen Gedanken, den Gedanken der Absurdität alles dessen, was ist und geschieht, konsequent durchzuhalten, auch Sartre nicht, denn sonst könnte nicht von Freiheit, von Gerechtigkeit oder von Verantwortung sprechen. Bei diesen Gegebenheiten handelt es sich offenkundig um Wirklichkeiten, die nicht absurd sind für ihn. Würde jemand behaupten, alles sei schlechthin absurd, dann gäbe es für ihn *eo ipso* keinen Grund mehr für irgendetwas, dann gäbe es für ihn keine *ratio* mehr. Dann könnte er überhaupt nichts mehr begründen, dann könnte er nicht einmal mehr die Nicht-Existenz Gottes begründen<sup>212</sup>. Damit sind wir wieder bei dem Retorsionsargument, das ich schon früher erwähnte.

Sartre definiert das Universum als das „Sein-an-sich“. Es ist ewig und ohne Sinn und Grund. „Unerschaffen, ohne Seinsberechtigung, ist das Sein-an-sich in Ewigkeit überflüssig“<sup>213</sup>. Dieses Sein-an-sich ist „eine Immanenz, die sich nicht realisieren, eine Behauptung, die sich nicht bestätigen, eine Wirkkraft, die nicht handeln kann“<sup>214</sup>. Über dieses Sein weiß man nichts, es ist undurchdringlich, ohne Außen und ohne Innen, ohne Bezug zu etwas anderem, dicht und in sich verschlossen<sup>215</sup>.

In dieses „Sein-an-sich“, in dieses „An-sich“, in dieses undurchdringlich regungslose All ist nun, ohne dass irgend jemand sagen kann, wann, wie und warum, die menschliche Re-

---

<sup>211</sup> Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris<sup>18</sup>1949, 631.

<sup>212</sup> Josef Pieper, *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*, Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean Paul Sartre, in: Josef Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, Aufsätze und Reden, München 1974, 319 - 321.

<sup>213</sup> Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris<sup>18</sup>1949, 34.

<sup>214</sup> Ebd., 132.

<sup>215</sup> Ignace Lepp, *Psychoanalyse des modernen Atheismus*, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch, 142/143), 168.

alität eingetreten. Diese menschliche Realität nennt Sartre das „Für-sich“. Es ist das Gegenteil des „An-sich“, es ist Freiheit und absolute Klarheit. Sein aber ist nur das „An-sich“. Die menschliche Wirklichkeit hingegen ist bloße Existenz. Sofern man die bloße Existenz Nicht-Sein nennen muss, ist auch die menschliche Realität nichts. Sie ist auf keinen Fall ein Fortschritt gegenüber dem undurchdringlichen Dunkel des „An-sich“.

Der Mensch ist nun frei, aber das ist weder ein Sieg noch ein Geschenk des Himmels, sondern Verdammung. So stellt es Sartre dar. Der Mensch ist dazu verdammt, frei zu sein, sowie der Stein dazu verdammt ist, ein Stein zu sein. Somit ist unsere Freiheit nach Sartre unsere Knechtschaft. Deshalb kann unser Bewusstsein nur unglücklich sein. Da der Mensch Nichts und Faktizität ist, ist es sein Los, als Bewusstsein und Freiheit einmal wieder spurlos zu verschwinden. Und das weiß er. An dieser Stelle wird es übrigens deutlich, dass auch für Sartre der Atheismus letztlich aus der Verzweiflung hervorgeht und in sie hineinführt, auch ihn selber und seine Mitstreiterin. Vielleicht erklärt sich daraus bei ihm auch die Tatsache, dass er immer geraucht hat.

Der Mensch kann nach Sartre der Sinnlosigkeit seines Schicksals nicht entkommen, die Geschichte der Menschheit ist für Sartre nichts Anderes als das Streben des Menschen nach der Aufhebung der unaufhebbaren Zufälligkeit der Welt und seiner selbst. Das ist für ihn die einzig richtige Perspektive hinsichtlich der Betrachtung von Welt und Mensch. Er erklärt: Der Mensch, ein „Für-sich“, möchte ein „An-sich“ werden, das heißt, er möchte gleich bleibend und ewig werden. Nur möchte er dabei nicht auf seine Freiheit und seine Erkenntnisfähigkeit verzichten, auf das, was ihn zu einem „Für-sich“ macht. Das aber ist, so betont Sartre, nicht möglich. Deshalb übertragen die Menschen ihren fundamentalen Entwurf auf eine eingebildete Wirklichkeit jenseits der Welt des Erfahrbaren, die sie dann „Gott“ nennen. Mit solchen Überlegungen macht Sartre sich in neuer Formulierung die alte Theorie von Ludwig Andreas Feuerbach (+ 1872) zu Eigen, nach der Gott nichts An-deres ist als die Projektion des unrealisierbaren Strebens des Menschen<sup>216</sup>.

Oftmals hat man darauf hingewiesen, dass Sartre teilweise die gleiche Sprache spricht wie die großen Mystiker, die ja auch behaupten, der Mensch sei als solcher ein Nichts. Es besteht hier jedoch ein wesentlicher Unterschied, sofern für die Mystiker der Mensch

---

<sup>216</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch, 142/143), 168 - 170.

zwar ein Nichts ist, aber ein „auf Gott gerichtetes Nichts“, nicht ein „auf das Nichts gerichtetes Nichts“. Für die Mystiker wartet der Mensch darauf, dass Gott seine Leere füllt. Für Sartre ist der Mensch jedoch das Nichts schlechthin, das durch nichts zu füllen oder umzuformen ist, wenn man einmal davon absieht, dass es ja für Sartre keinen Gott gibt und geben darf, der das Nichts des Menschen füllen könnte.

Für Sartre ist also der Mensch nichts Anderes als das, was er bei den Marxisten ist, sofern sie den Menschen in Umkehr des biblischen Wortes des Buches Genesis „Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis“ (Gen 1, 27) zum höchsten Wesen schlechthin machen, was natürlich nur verbaliter gilt<sup>217</sup>. In der Umkehr lautet das zitierte Wort des Buches Genesis „der Mensch schuf Gott nach seinem Bild und Gleichnis“.

„Sartre beschuldigt die meisten Menschen, zu feige zu sein, ihre ‚Freiheit zu nichts‘ zu leben“. Er meint, um „dieser Wahrheit aus dem Wege zu gehen, seien sie (die Menschen) nur zu gern bereit, sich davon überzeugen zu lassen, dass ihr Leben Sinn und Bedeutung“ besitze und dass „sie auf dieser Erde wahrhaft eine Aufgabe“ erfüllten. Nach Sartre besteht die „einzig wahrhaft ‚ehrenvolle‘ Haltung gegenüber der Sinnlosigkeit der Existenz“ darin, „mutig der radikalen Scheidung zwischen dem Menschen und der Welt zuzustimmen, zwischen dem, was jeder von uns vom Leben erwartet, und dem, was das Leben uns zu bieten“ vermag. Er meint, eine solche klare Erkenntnis der Existenz fordere vom Menschen, dass er in jedem Fall auf das Streben nach Ewigkeit verzichte<sup>218</sup>.

Wirft Friedrich Nietzsche dem Theismus bzw. dem Christentum vor, es lehre die Menschen das irdische Leben nicht ernst zu nehmen wegen des Versprechens der himmlischen Güter, kommt Sartre zu dem entgegengesetzten Vorwurf, wenn er sagt, das Christentum lehre die Menschen das irdische Leben ernst zu nehmen, indem es ihm einen Sinn und überzeitliche Bedeutung zuspreche. Die Beseitigung dieser Haltung ist nach Sartre eine der wesentlichsten Aufgaben seiner existentialistischen „Moral“. Um dieser „Moral“ willen müssen nach ihm alle Werte verächtlich gemacht werden, wie etwa das Vaterland, wie die Religion oder auch wie die Revolution. In diesem Kontext verherrlicht Sartre einmal mehrere hundert Seiten lang einen Gauner-Poeten und Päderasten, und behauptet, dieser stünde einem heiligen Johannes vom Kreuz an Heiligkeit nicht nach.

---

<sup>217</sup> Ebd., 170 f.

<sup>218</sup> Ebd., 174.



Johannes vom Kreuz starb im Jahre 1591. Er half der heiligen Theresa von Avila im 16. Jahrhundert bei der Reform des Karmeliterordens.

In Zusammenhang mit seiner existentialistischen „Moral“ verurteilt Sartre jeden persönlichen Einsatz und jedes Handeln, jeder ernsthafte Einsatz ist nach ihm sinnlos. Widersprüchlicherweise bedenkt er dabei jedoch nicht, dass sein eigener Einsatz, seine literarische und philosophische Tätigkeit, ja eigentlich auch von diesem Verdikt getroffen wird, wenn er solche generalisierenden Behauptungen macht. Er erkennt den Widerspruch nicht, der in seiner persönlichen Überzeugung, die er tatsächlich hegt, liegt, in der Überzeugung, er selber habe immerhin Bedeutendes und Nützliches geleistet in seinem Leben<sup>219</sup>.

Wenn Jean Paul Sartre um der Freiheit des Menschen willen Gott leugnet, so kann man darin sicherlich eine gewisse Schuld der Christen erkennen, die das Christentum als die Religion der Freiheit, der Freiheit von der Überwältigung durch das Böse und durch den Tod, nicht deutlich genug und nicht überzeugend genug dargestellt haben<sup>220</sup>. Wenn man auf diese Weise um Verständnis für den Sartreschen Atheismus wirbt, darf man jedoch nicht das Mysterium des Bösen verharmlosen und bagatellisieren. Das ist auch sonst in der Darstellung des Atheismus und der Auseinandersetzung mit ihm zu bedenken. Zunächst begegnet uns hier der Versuch des Menschen, Gott gleich zu sein bzw. sich an Gottes Stelle zu setzen.

Es ist selbstverständlich ein Missverständnis, wenn Sartre sagt, Gott müsse sterben, weil der Mensch, wenn Gott existiere, ein Nichts sei, und weil der Gottesgedanke die Menschen voneinander trenne. Immerhin deutet sich in einem solchen Missverständnis die Abgründigkeit der Rebellion des Menschen an.

Der Hinweis auf ein solches Missverständnis ist aber unter Umständen ein Anknüpfungspunkt für das pastorale Gespräch, für die Heilung des Menschen vom Atheismus. Aber hinter ihm werden - das darf man dabei nicht übersehen - die tiefen Abgründe der menschlichen Hybris offenbar.

---

<sup>219</sup> Ebd., 174 – 176.

<sup>220</sup> Diese Tendenz, dem Christentum bzw. dem christlichen Theismus die Schuld an dem postulativen Atheismus des atheistischen Existentialismus in die Schuhe zu schieben, ist sehr stark bei Heinrich Fries. Vgl. seine Schrift *Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet* (Herder-Bücherei, 413), Freiburg 1968, 92 - 97.

Das „Alles ist erlaubt“, das dem Christentum diametral entgegengesetzt ist, übt eine starke Faszination auf den Menschen aus. Es ist eine große Versuchung für ihn. Am ehesten entgeht der Mensch dieser Faszination und am ehesten besteht er diese Versuchung, wenn er die Folgen einer solchen Position bedenkt: Wenn er sich klar macht oder wenn es ihm klar gemacht wird, dass seine Freiheit geradezu verankert ist in Gott, dass es keine Freiheit für ihn gibt ohne Gott, keine konstruktive Freiheit, dass es ohne Gott für ihn nur eine Willkürfreiheit gibt und dass ohne Gott jeder Menschenwürde das Fundament entzogen und der Mensch sich ohne Gott skrupelloser Manipulation durch den Menschen überantwortet, wenn er sich klar macht, dass es nicht die in Gott veranker-te Freiheit des Menschen ist, die ihn vom Menschen trennt, dass diese Isolation vielmehr die Folge der Freiheit des Menschen von Gott ist.

Das Gesagte möchte ich nun noch ein wenig veranschaulichen. Der Mensch, wie Sartre ihn entwirft und propagiert, ist ohne Zweifel keine Seltenheit heute. Das gilt auch noch mehr als 25 Jahre nach dem Tod Sartres. Es gibt heute viele Menschen, vor allem junge, die keinerlei Ideale haben, die jeden religiösen Glauben verloren haben oder die jedem Glauben entsagen und sich dabei vielleicht gar auf die Philosophie Sartres berufen. Schaut man genauer hin, wird man sagen müssen, dass Sartres Philosophie eigentlich nicht die Ursache ist für diese Haltung, sondern dass sie eher ein Ausdruck ist für sie. Die Haltung, die dem Sartreschen Atheismus, dem Sartreschen atheistischen Humanismus - ein Humanismus will dieser Existentialismus in der Tat sein -, die Haltung, die dem Sartreschen atheistischen Humanismus zugrunde liegt, ist auf jeden Fall der geistige Hintergrund des Terrorismus und vieler Arten von Wohlstandskriminalität, die unser Leben heute bedrohen.

Bei diesen atheistisch geprägten jungen Menschen wird es schwer halten, mit den klassischen Argumenten der Fundamentaltheologie zu operieren, indem man etwa darauf hinweist, dass der Mensch ein Wesen ist, das über sich selbst hinausstrebt, das sich selber transzendiert, oder indem man darauf hinweist, dass der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele für den Menschen notwendig ist, damit er die Ungerechtigkeit und die Leiden der Welt ertragen kann, indem man erklärt, dass die Existenz Gottes gefordert wird auf Grund des Kausalprinzips und dass das menschliche Leben nur begreiflich ist, wenn man ihm einen Sinn zuerkennt und einen Grund. Man kann es mit solchen Argumenten versuchen, muss es wohl auch, aber möglicherweise wird man dann die Antwort erhalten, man wolle durchaus nicht über sich hinaus, man akzeptiere die Welt, wie sie ist, mit ihren

Leiden und Ungerechtigkeiten und mit ihrer Sinnlosigkeit, man empfinde kein Bedürfnis, ihre Existenz zu rechtfertigen, man habe kein Verlangen danach, an irgend-einen Gott zu glauben oder die Existenz Gottes vorauszusetzen, weil das Leben ohnehin schon kompliziert genug sei.

Bezeichnend ist für diese Haltung eine allgemeine Demoralisierung, verbunden mit einer außerordentlichen Gefühlskälte, wobei man als den einzig noch verbliebenen Wert den eigenen Egoismus ansieht, dem man sich mit Inbrunst hingibt.

In dieser Welt stiehlt und mordet man nicht, weil das Elend einen dazu treibt, sondern weil man seine „Freiheit“ beweisen, sein Freisein von allen edlen Grundsätzen bekunden will sowie seine Ablehnung aller Werte, die man als Täuschungen ansieht. Darum ist auch das Leben eines Mitmenschen in keinster Weise heilig, und man fühlt sich nicht einmal mehr schuldig, wenn man zum Mörder wird. Ja, man fühlt sich nicht einmal mehr schuldig, wenn man zum Mörder wird, weil einem auch das eigene Leben nichts gilt. Daher stirbt man dann gegebenenfalls bei seiner Hinrichtung in einer unbegreiflichen Gelassenheit.

In dieser Haltung des existentialistischen Nihilismus lehnt man es grundsätzlich ab, nach Ursprung und Ziel der Dinge zu forschen. Es genügt einem festzustellen, dass die Menschen und Dinge da sind und dass sie nichts dafür können, dass sie da sind<sup>221</sup>.

Dieser Kategorie von Menschen ist der Sinn ihrer Existenz völlig gleichgültig. Es geht ihnen nur um das Eine: Zwischen den beiden unausweichlichen Gegebenheiten ihrer Geburt und ihres Todes wollen sie es sich möglichst leicht machen und wollen sie das tun, was ihnen gefällt. Damit das möglich ist, brauchen sie vor allem Geld, und sie nehmen sie es da, wo sie es finden. Ihre Hauptinteressen sind dann Mädchen, Tanzen, Alkohol, Tabak und Kino, wenn ich es einmal so ausdrücken darf. Es macht auch keinen Eindruck auf sie, wenn man ihnen sagt, dass sie eines Tages arbeiten müssen, um sich Geldquellen zu erschließen. Wenn es nicht anders geht, wenn sie anders nicht an Geld kommen können, dann arbeiten sie eben. Gleichgültig ist ihnen dabei, was sie dann arbeiten. Auch darüber machen sie sich keine Gedanken. Überhaupt machen sie sich über nichts Gedanken. Ihre entscheidende Lebensmaxime ist die, dass jeder das tun soll, was ihm Spaß

---

<sup>221</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142/143), 178 bzw. 176 – 178.

macht, wie sie ja auch tun, was ihnen Spaß macht. Man hat hier nicht zu Unrecht von der Spaßgesellschaft gesprochen. Wenn man diese Menschen dann etwa fragt, ob sie denn keine Angst vor dem Tod haben, da dieser sie doch (ihrer Überzeugung nach) in das unvermeidliche Nichts stürzt, werden sie vielleicht antworten, dass sie darüber zwar nicht erfreut sind, dass sie das aber gelassen hinnehmen. Vielleicht fügen sie dann aber noch hinzu, weil man doch nicht immer jung und gesund bleiben könne, sei es besser, nicht allzu lange zu leben, nicht alt zu werden, sondern im richtigen Moment zu verschwinden, zu verschwinden, bevor man alt werde. Auf jeden Fall machen sie sich im Augenblick keine Gedanken über ihre Zukunft oder verdrängen sie im Augenblick alle Gedanken, die sich ihnen in dieser Hinsicht aufdrängen, wenn sie zur Ruhe kommen. Für einen so gear teten Menschen ist es bezeichnend, dass es ihn, wenn etwa sein Freund durch einen tragischen Unfall ums Leben kommt, wenig Kummer bereitet, dass er sich bestenfalls darüber freut, dass ihm das nicht passiert ist. Er möchte im Augenblick leben, und zwar vergnügt, im Augenblick möchte er so leben, als ob das Leben und das Vergnügen ewig dauern würden.

Es handelt sich hier um eine Kategorie von Menschen, die gefühllos sind und liebes unfähig und diesen Mangel weithin nicht einmal mehr als solchen empfinden. Zuneigung empfindet sie weder für Angehörige noch für sonst irgendeinen Menschen. Für sie gibt es letzten Endes nur das eigene Ich. Man kann hier von einem beinahe oder schon wirklichen pathologischen Egoismus sprechen, von einer Monomanie oder von einer Egomanie. Diese Kategorie von Menschen ist daher im Letzten einsam und isoliert, was sie dann aber vielfach wiederum nicht einmal mehr empfindet, weil sie weithin empfindungslos geworden ist, abgestumpft.

Eine metaphysische Unruhe, auf die wir sonst so gern verweisen, gibt es für die Generation nicht mehr. Es hat den Anschein, als ob sie diese Unruhe nicht mehr kennt. Wenn man diese Menschen dann etwa fragt, wie sie denn über jene denken, die an Gott glauben oder besser: wie sie über jene denken, für die die Existenz Gottes irgendwie der Angelpunkt ihres Lebens ist, oder wie sie über die denken, die sich als praktizierende Christen verstehen, werden sie möglicherweise mit der Schulter zucken und etwa erklären: „Wenn es ihnen Spaß macht, sollen sie es doch tun! Sie jedenfalls haben keinen Spaß daran, und sie befassen sich lieber mit etwas Anderem. Es ist merkwürdig, dass diese Menschen jene metaphysische Unruhe, die doch eigentlich zur *conditio humana* dazugehört - der

Mensch ist ein ens religiosum -, dass diese Menschen die metaphysische Unruhe und jede andere Unruhe gänzlich verloren zu haben scheinen.

Es fehlt hier nicht nur der Gottesgedanke, absolut, es fehlt hier auch jede Begeisterungsfähigkeit, wir stoßen auf eine beinahe unfassbare geistige Abstumpfung. Daher muss man hier ansetzen. Man muss solchen Menschen zuerst einmal einen Zugang zum Leben verschaffen. Was ihrer strukturellen Gottlosigkeit vorausliegt, ist nämlich ihre geistige Abstumpfung. Sie müssen erst einmal wieder Menschen werden. In ihrer Antriebschwäche und in ihrer Desillusionierung sind sie nicht normal, sind sie neurotisch, wenn nicht pathologisch. Das wird man ihnen nicht sagen, aber das muss man wissen.

Der Atheismus ist in dieser Ausprägung die Folge einer Neurose, in dieser Ausprägung muss er als eine Haltung verstanden werden, die zutiefst krankhaft ist, die man als eine seelische Krankheit qualifizieren muss. Man könnte hier von einer Zivilisationsneurose sprechen<sup>222</sup>. Im den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat der französische Philosoph und Tiefenpsychologe Ignace Lepp, er war lange Jahre Professor an der Sorbonne in Paris, er starb 1966, geboren war er 1909, ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: „Psychoanalyse de l'athéisme moderne“, zu deutsch „Psychoanalyse des modernen Atheismus“, das zum ersten Mal in deutscher Sprache im Arena Verlag in Würzburg erschienen ist, 1969 auch als Taschenbuch im gleichen Verlag. Ignace Lepp, der vor seiner Hinwendung zur katholischen Kirche lange Jahre hindurch kämpferischer Kommunist war, hat diese Zivilisationsneurose in dem besagten Buch überzeugend analysiert und dargestellt.

Der Skeptizismus und die Amoralität, die ohnehin nicht in allen Fällen mit gleicher Konsequenz durchgeführt werden, sind hier allerdings manchmal nur ein Spiel. Man eignet sich diesen Atheismus und dieses Denken an aus Snobismus und spielt gleichsam einige Jahre lang den atheistischen Existentialisten, um dann wieder zurückzukehren in das angestammte Milieu und unter Umständen sogar wieder konventionell praktizierender Christ zu werden. Aber in vielen Fällen ist es eben nicht so.

Dennoch muss man mit Ignace Lepp konstatieren, dass uns in diesem Atheismus die „am meisten entwürdigende, entmenschlichende Form des Unglaubens“ begegnet<sup>223</sup>. Während, wenn man etwa im Marxismus oder im intellektuellen Atheismus den Gottesgedan-

---

<sup>222</sup> Vgl. Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch, 142 / 143), 178 - 181.

<sup>223</sup> Ebd., 181.

ken und die Religion ablehnt, das im Interesse von etwas tut, von etwas, was man – wenigstens subjektiv - als Wert ansieht, erfolgt hier die Ablehnung des Gottesgedankens bzw. der Gotteswirklichkeit im Interesse von nichts oder für nichts. Im Marxismus geht es etwa um mehr Gerechtigkeit, jedenfalls sagt man es so. Hier handelt es sich um die Ablehnung des Gottesgedankens im Interesse von irgendeinem Wert, hier handelt es sich um eine rein narzisstische Ablehnung. Einerseits wird hier der absolute Un-Sinn der Existenz verkündet und andererseits die Leere des Himmels oder besser: die Nicht-Existenz der Transzendenz.

Der Weg zu einer solchen Haltung führt durch die geistigen Moden der Zeit oder auch durch große Enttäuschungen, speziell mit Menschen, von denen man viel erwartet hat und die auch sonst angesehen und geehrt waren.

In der Auseinandersetzung mit diesem Atheismus muss man bemüht sein, die geistige Situation und die Gestalt dieses Atheismus schonungslos offen zu legen. Es muss vor allem das zur Sprache kommen, was diesem Atheismus, dem existentialistischen Atheismus des Sartre und seiner Protagonisten, zugrunde liegt, die totale Negation, die ebenso totale Frustration und die grundlegend falsche Beurteilung der Wirklichkeit, die zudem dem praktischen Verhalten seiner Vertreter entgegensteht. Dann müsste zuerst eine Bejahung des Lebens erreicht werden, das heißt, es müsste eine Art von „préconversion“ erfolgen, eine intellektuelle und ethische „préconversion“. Das müsste geschehen in einem geduldigen Dialog, in einer geduldigen intellektuellen Auseinandersetzung. Zumindest müsste es so versucht werden. Dabei wird man jedoch möglicherweise nicht viel erreichen. Dann aber bleibt noch das gelebte Beispiel, das auch sonst in der Vermittlung der religiösen Wirklichkeiten im Allgemeinen eher zum Ziel führt als die intellektuelle Auseinandersetzung, so sehr man auf sie nicht verzichten kann.

Wir kommen damit zu einem weiteren Vertreter des postulatorischen Atheismus, eines postulatorischen Atheismus um der Humanität willen, zu Nicolai Hartmann (+ 1950), der gewissermaßen den postulatorischen Atheismus Friedrich Nietzsches erneuert, wenn auch wiederum in einer anderen Akzentuierung. Hartmann stammt aus dem Balticum, geboren war er im Jahre 1882. Er lehrte Philosophie in Marburg, Köln, Berlin und Göttingen. Auch er hat den postulatorischen Atheismus mit einer gewissen Radikalität vertreten, nicht anders als Nietzsche und Sartre es getan haben.

Seine Argumentation stellt sich im Grunde so dar. Er sagt: Zum Einen ist der Mensch ein sittliches Wesen, zwar ist er nach Hartmann nicht ein „ens religiosum“ - so würden wir sagen -, aber immerhin ist er ein „ens morale“, zum Andern aber ist Sittlichkeit nur möglich, wenn Gott nicht existiert, deswegen darf Gott nicht existieren.

Während der Ausgangspunkt Nietzsches der gesunde, nach Macht und Herrschaft strebende Mensch ist, ist der Ausgangspunkt Hartmanns der sittliche, der in seinem Handeln wertorientierte Mensch.

Hartmann betont, der Mensch habe in seiner Freiheit die Aufgabe, die Welt zu gestalten und bei der Erfüllung dieser Aufgabe habe er sich nach autonomen Werten zu richten. Er ist der Meinung, dass weder die Freiheit noch die Aufgabe der Weltgestaltung noch die Orientierung nach autonomen Werten möglich wäre, wenn Gott existierte. Wenn Gott existierte, wäre er Wirkursache und Zweckursache von allem, so meint Hartmann, dann aber wäre alles von ihm determiniert. Damit wäre der Mensch als freies und sittliches Wesen und damit als Person nicht mehr existent.

Wörtlich sagt Hartmann: „In einer durchgehend teleologisch determinierten Welt ist ein sittliches Wesen ein Ding der Unmöglichkeit. Die konsequente Weltteleologie hebt die Ethik schlechterdings auf“<sup>224</sup>. Hartmann erklärt: „Der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung hebt die ethische Freiheit auf“<sup>225</sup>. Dem fügt er noch hinzu, in einer Welt, die Gottes Gedanke und Werk sei, könne etwas nur wertvoll sein, weil Gott es wolle, weil er es anbefehle oder weil es wie aus seinem Wesen folge. Wenn es dann daneben noch an sich bestehende Werte gäbe, so müsste Gott sie entweder verneinen oder erst durch seinen Willen sanktionieren<sup>226</sup>. Dann aber gingen alle verpflichtenden Werte auf fremde Gesetzgebung zurück und wären damit heteronomer Natur.

Er meint, wenn man die Werte näher betrachte, so erkenne man, dass hinter ihnen nicht eine Autorität oder Machtspruch stehe, sondern dass sie autonom seien, da „ihre Materie selbst und als solche den betreffenden Wertcharakter“ trage“<sup>227</sup>. Aus all dem schließt Hartmann, dass der Mensch nur dann als sittliches Wesen möglich sei, wenn Gott nicht

---

<sup>224</sup> Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin <sup>3</sup>1949, 302 f.

<sup>225</sup> Ebd., 815.

<sup>226</sup> Ebd., 813.

<sup>227</sup> Ebd.

existiere, dass es aber falsche Gottesfurcht wäre, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Menschen preisgäbe<sup>228</sup>.

Ähnlich wie Nietzsche vertritt auch Hartmann die Meinung, mit dem Gottesgedanken sei für den Menschen notwendigerweise eine Entwertung des Diesseits gegeben sowie die Forderung allseitiger Weltflucht, während doch alle Sittlichkeit „ganz und gar diesseitig eingestellt“ sei. Wörtlich sagt er: „Die Materien aller sittlichen Werte betreffen das konkrete Verhalten des Menschen in dieser Welt zu Menschen dieser Welt“<sup>229</sup>. Deshalb sieht er in der Jenseitstendenz nichts anderes als eine „Vergeudung und Ablenkung sittlicher Kraft von den wahren Werten und ihrer Verwirklichung“<sup>230</sup> und bezeichnet sie als schlechthin unmoralisch.

Hartmann bringt in diesem Zusammenhang noch einen weiteren Gedanken. Er sagt, wenn Gott existierte, dann müsse er für das schlechthin Beste gehalten werden. Es liege jedoch im Wesen des Menschen, dass für ihn der Mensch ethisch das Wichtigste und Höchste sei, näherhin das Personale in jedem Menschenwesen<sup>231</sup>. Er meint, der Mensch könne nicht sein eigener Gott sein, wenn es die Transzendenz gäbe. Es sei jedoch im Wesen des Menschen verankert, dass er sich selber als das höchste Wesen verstehe, dass er sein eigener Gott sei.

Endlich erklärt Hartmann noch in diesem Zusammenhang, Sünde und Erlösung, verstanden als Schuld vor Gott und als Befreiung von der Schuld durch Gott, seien so etwas wie Attentate auf den sittlichen Menschen. Für den sittlichen Menschen oder für den Menschen allgemein gebe es nur eine Schuld, die sich nicht abtrennen lasse von ihm und die er auch nicht abgenommen zu bekommen wünsche, weil ihre Aufhebung eine Verletzung der Freiheit und damit ein wirklich moralisches Übel wäre, weil sie eine Entmündigung und eine Entwürdigung des Menschen wäre. Darum könne sie der Mensch auch nicht wollen. Der sittlich freie Mensch müsse der Aufhebung der Schuld „den Willen zur Schuld, den berechtigten sittlichen Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen“<sup>232</sup>. In diesen Positionen gibt es nicht wenige Missverständnisse und Irrtümer. Das eigentliche Fundament all dieser Missverständnisse und Irrtümer ist, um es gleich vorauszuschicken, wiederum das rätselhafte Streben des Menschen, sich selber absolut zu setzen.

---

<sup>228</sup> Ebd., 816.

<sup>229</sup> Ebd., 811.

<sup>230</sup> Ebd.

<sup>231</sup> Ebd., 812.

<sup>232</sup> Ebd., 819.



Richtig ist der Ausgangspunkt Hartmanns, dass der Mensch ein sittliches Wesen, ein „ens morale“ ist. Der Mensch ist, so würden wir sagen, einerseits ein „ens religiosum“ und andererseits ein „ens morale“. Die Moral und die Religion schließen sich nicht gegenseitig aus, sie sind vielmehr aufeinander hingebordnet. Als „ens morale“ wird der Mensch nicht in Frage gestellt durch Gott, weil Gott nicht die einzige Wirk- und Zweckursache aller Dinge ist: Gott ist nicht ein allwirkender Gott, nicht aber ein alleinwirkender Gott. Er verleiht seinen Geschöpfen die Kraft, Zweitursachen zu sein. Daraus ergeben sich viele Zweckmäßigkeiten, aber auch Unzweckmäßigkeiten. Die Tatsache, dass Gott seinen Geschöpfen die Kraft verliehen hat, Zweitursachen zu sein, bezeichnen wir auch als das mittlere Wirken Gottes. Dieses mittlere Wirken Gottes ist ein Prinzip, das die ganze Schöpfung durchzieht.

Das will sagen, dass wir stets unterscheiden müssen zwischen der „causa prima“ und den „causae secundae“, die „causa prima“ ist welttranszendent, die „causae secundae“ sind weltimmanent.

Diese Differenzierung wird in zwei Extrempositionen nicht beachtet, zum einen nicht in einem mythischen Weltbild, zum anderen nicht in den verschiedensten Formen des Atheismus. Im einen Fall leugnet man die „causae secundae“, im anderen leugnet man die „causa prima“.

Beim Menschen wird die Fähigkeit zum Eigenwirken auf die Stufe des freien Eigenwirkens erhoben, so dass er nach eigenem Ermessen in den kosmischen Ablauf eingreifen kann, aufbauend oder vernichtend, und dass er seine eigenen Anlagen entfalten oder verkümmern lassen kann. Dabei wirkt Gott freilich immer mit als Erstursache.

Das Zusammenwirken der göttlichen Erstursache mit der weltlichen oder weltimmanenten, also mit der menschlichen Zweitursache bleibt für uns stets ein letztlich undurchdringliches Geheimnis. Auf jeden Fall ist es einzusehen, dass die Erstursächlichkeit Gottes durch das geschöpfliche Mitwirken nicht außer Kraft gesetzt zu werden braucht, weil Gott es ja von vornherein in seinen Weltenplan einbeziehen konnte und Gott zudem zeitlos zu denken ist, als das „nunc stans“.

Das ist eben auch die Antwort auf die Behauptung Hartmanns, dass der Mensch sich nicht mehr frei entscheiden könne, wenn Gott immer schon wisse, wie er, der Mensch,

sich entscheiden werde: Für Gott gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, weil er unveränderlich ist. Die Kategorie der Zeit gehört zum Geschöpf, in der sichtbaren wie auch in der unsichtbaren Schöpfung, nicht aber zum Schöpfer.

Was die Frage der Heteronomie bzw. der Theonomie der moralischen Normen, der moralischen Vorschriften, betrifft, ist wohl zu beachten, dass sie genau das fordern, was der menschlichen Natur entspricht und sie zu ihrer höchstmöglichen Vollendung führt, dass sie damit nicht schlechthin fremdgesetzlicher, heteronomer Natur sind. Zwar ist Gott der letzte Bezugspunkt der moralischen Vorschriften, es gilt also die Theonomie, nicht die Autonomie, die Theonomie ist dann allerdings Fremdgesetzlichkeit, aber Fremdgesetzlichkeit in relativer Selbstgesetzlichkeit, in relativer Autonomie. „Denn Gott erzwingt im Physischen bzw. verlangt im Moralischen nichts Fremdes und Willkürliches, sondern genau das, was dem von ihm verliehenen Sein mit seinen Anlagen und Zielgerichtetheiten entsprechend ist“<sup>233</sup>. Es ist also so, dass einerseits das Sittengesetz identisch ist mit der Idee des Menschen und dass andererseits das dieser Idee gemäße Sich-Auswirken des Menschen von Gott zur religiösen Pflicht erhoben wird bzw. den Rang einer religiösen Verpflichtung erhält.

Religion und Sittlichkeit stehen nicht gegeneinander, sie sind vielmehr einander zugeordnet. Die Religion fordert einerseits das wirklichkeitsgemäße Verhalten zu Mitmensch und Umwelt, andererseits die rechte Einstellung zu Gott und zum Jenseits. Die echte Religion ist daher nicht allein auf Gottes Ehre bedacht, wie der Schweizer Reformator Johannes Calvin (+ 1564) gemeint hat, und die echte Sittlichkeit ist nicht allein auf den Menschen und seine Ehre ausgerichtet, wie Nicolai Hartmann es behauptet. Da haben wir wiederum zwei Extreme. Es ist vielmehr so, dass Gott die sittliche Ordnung garantiert, weil sie Ausdruck seines Wesens und seiner Schöpfung ist. Eine Verfehlung gegen die sittliche Ordnung ist daher eine Verfehlung gegen Gott.

Falsch sind auch die Auffassungen Hartmanns über Schuld und Erlösung. Denn sie verkennen das Wesen der Schuld sowie den Vorgang der Rechtfertigung von Grund auf<sup>234</sup>. Die Versöhnung bedeutet nicht eine Entwürdigung des Menschen, sie bedeutet nicht seine Entmündigung und die Verletzung seiner Freiheit, sondern ihre höchste Verwirkli-

---

<sup>233</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 77.

<sup>234</sup> Ebd., 73 - 78.

chung, sofern in ihr Fehlentscheidungen korrigiert werden können und der Mensch eine neue Entscheidung fällen kann.

Damit kommen wir zu einer weiteren Form des postulatorischen Atheismus, zum Marxismus. Dieser ist heute wohl die wirksamste Form dieser Gestalt des Atheismus. Der willentliche Ansatz des Atheismus ist bei Karl Marx, dem Begründer des Marxismus - er lebte von 1818 bis 1883 - unübersehbar, wenn er etwa die mythische Gestalt des Prometheus als den vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender bezeichnet<sup>235</sup>.

Die entscheidenden Werke der Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus sind auf katholischer Seite von Marcel Reding, Joseph M. Bochénski und Gustav Andreas Wetter. Das grundlegende Werk Wetters über den Marxismus ist zuletzt im Jahre 1960 als fünfte Auflage erschienen<sup>236</sup>. Es ist vielleicht das beste und umfassendste. In ihm findet sich sehr viel dokumentarisches Material. Allgemein ist zu sagen, dass es das entscheidende Anliegen der drei genannten Autoren ist, die hauptsächlichsten philosophischen Schwächen des marxistischen Systems anzusprechen. Gustav Wetter weist darauf hin, „dass die Weltanschauung, die in diesem System ihre konsequenteste Formulierung erhalten hat, nicht allein die Weltanschauung der verschiedenen kommunistischen Parteien darstellt, sondern darüber hinaus die oft unbewusste oder unausgesprochene Einstellung des Durchschnittsbürgers von heute wiedergibt, soweit er nicht noch positiv religiös und christgläubig ist<sup>237</sup>. Das dürfte auch heute, beinahe 50 Jahre später, noch gelten.

Auf evangelischer Seite wird der Dialog mit dem Marxismus von Helmut Gollwitzer und Helmut Thielicke angeführt<sup>238</sup>. Über den christlich-marxistischen Dialog, wie er im vorigen Jahrhundert in einer Reihe von Jahren in der so genannten Paulus-Gesellschaft gepflegt wurde, informiert das Buch von Erich Kellner: Christentum und Marxismus heute<sup>239</sup>.

---

<sup>235</sup> Joachim Kahl, in: Karl Heinz Deschner, Hrsg., Warum ich Christ/Atheist/Agnostiker bin?, Köln 1977, 107.

<sup>236</sup> Gustav Andreas Wetter, Der dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg <sup>5</sup>1960

<sup>237</sup> Ebd., 627; vgl. Marcel Reding, Der politische Atheismus, Graz <sup>2</sup>1958; Joseph M. Bochénski, Der sowjet-russische dialektische Materialismus - Diamat, München <sup>2</sup>1965.

<sup>238</sup> Helmut Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München 1965.

<sup>239</sup> Wien 1966.

Der Marxismus ist eine Reaktion auf die Missstände der kapitalistischen Gesellschaft bzw. auf die Missstände, die die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts den europäischen Ländern beschieden hat. Im Marxismus hat diese Reaktion ein geradezu weltgeschichtliches Ausmaß angenommen. Der Marxismus will die Verfremdung des Menschen, die aus jenen Missständen erwachsen ist und immer wieder erwächst, überwinden. Sein entscheidendes Anliegen ist die Humanität. Eine andere Reaktion auf die besagten Missstände sind die Sozial-Rundschreiben der Kirche, allen voran die Enzyklika „Rerum novarum“. Im Marxismus geht man davon aus, dass die materielle Lebensgrundlage und speziell der Besitz der Produktionsmittel bestimmend sind für Glück und Unglück bzw. für die Erreichung des wahren Lebensziels oder die Verfremdung des Menschen. Aus dem Marxismus entwickelten sich die verschiedenen Formen des Sozialismus und Kommunismus.

Im Allgemeinen verstehen wir unter Marxismus die Ausgangsdoktrin, wie sie von Marx und Engels formuliert wurde, während wir unter Kommunismus jene Ausprägung des Marxismus verstehen, wie sie durch Lenin ihre Gestalt gefunden hat.

Um das Problem zu konkretisieren: Der Marxismus und die kommunistische Ideologie haben als philosophische Grundlage den dialektischen Materialismus zusammen mit dem historischen Materialismus. Man pflegt hier vom Diamat und vom Histomat zu sprechen. Gustav Wetter schreibt: „Zumeist versteht man heute unter dem „Diamat“ (gleich dialektischer Materialismus) das von Marx grundgelegte, systematisch aber von Engels ausgearbeitete und von Lenin sodann in einigen Punkten weitergebildete philosophische System“<sup>240</sup>.

Ein integraler Bestandteil des dialektischen Materialismus ist die atheistische Religionskritik<sup>241</sup>. Karl Marx spricht bezeichnenderweise von der „Nebelregion der religiösen Welt“<sup>242</sup> und vom „Opium des Volkes“<sup>243</sup>.

Der junge Marx schreibt bereits: „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“<sup>244</sup>. Am einer anderen Stelle heißt es in den Frühschriften von Karl Marx: „Die

---

<sup>240</sup> Gustav Andreas Wetter, Dialektischer Materialismus, in: Claus D. Kernig, Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Freiburg I, 1966, 1212.

<sup>241</sup> Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 262.

<sup>242</sup> Karl Marx, Das Kapital I, Berlin 1947, 78.

<sup>243</sup> Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Frühschriften, Hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1955, 208.

Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und ihnen entsprechende Bewusstseinsformen behalten ... nicht länger den Schein der Selbständigkeit“<sup>245</sup>. Daher ist „die Kritik keine Leidenschaft des Kopfes, sie ist der Kopf der Leidenschaft ... Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, den sie vernichten will“<sup>246</sup>.

Karl Marx war von Anfang an Atheist, und zwar mehr aus psychologischen und affektiven Gründen als aus rationaler Überzeugung. Eine rationale Begründung oder Rechtfertigung dieses seines Verhaltens fand er in der Anthropologie Ludwig Feuerbachs (+ 1872), die er begeistert aufgriff. Karl Marx war nicht fanatisch antireligiös, das war anders bei Lenin. Lenin starb 1924 in Gorki bei Moskau, geboren war er 1870. Er war der führende Kopf der Oktoberrevolution 1917 in Russland, mit der das blutige Drama des Kommunismus in Russland und in Osteuropa begonnen hat. Eigentlich hieß er Wladimir Iljitsch Uljanow. Er ist der Autor zahlreicher theoretischer und philosophischer Schriften. Neben Karl Marx und Friedrich Engels (+ 1895) gilt er als der Schöpfer des so genannten wissenschaftlichen Sozialismus.

Karl Marx war von Anfang an Atheist, er war indessen nicht fanatisch antireligiös, das war anders bei Lenin. Karl Marx ließ sich beispielsweise aus familiären Gründen kirchlich trauen, das war im Jahre 1843 in Bad Kreuznach. Und er nahm auch später einmal an der kirchlichen Beerdigung eines Schülers teil. Mit Feuerbach war er indessen der festen Überzeugung, dass der Mensch erst dann seine wahre Größe realisieren könne, wenn er die Götter entthront habe. Dabei bedauert er, dass Feuerbach nicht begriffen hat, dass die religiöse Selbstentfremdung in erster Linie ein soziologisches Faktum ist. Seitdem Marx das begriffen hat, versteht er sich als Vorkämpfer der Befreiung des Proletariates. In diesem Kontext erklärt er, der Staat und die Gesellschaft brächten die Religion hervor und damit das falsche Bewusstsein von der Welt, weil sie selbst eine falsche Welt bildeten. Die Religion sei „die umfassende Theorie dieser (falschen) Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre populär gefasste Logik, ihr geistiges Ehrenmal, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihr allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund .... Sie sei die vorgetäuschte Realisierung des menschlichen Wesens, weil dieses noch keine

---

<sup>244</sup> Karl Marx, Frühschriften, Hrsg. von Siegfried Landshut (Kröners Taschenausgabe, Bd. 209), Stuttgart 1968, 207.

<sup>245</sup> Ebd., 349.

<sup>246</sup> Ebd., 210.

echte Realität besitze ... Die religiöse Not sei einerseits Ausdruck der wirklichen Not, zugleich aber auch Protest gegen diese Not ...<sup>247</sup>.

Die Areligiosität hat sich bei Marx durchgehalten. Noch der alte Marx ist von einer lebendigen Areligiosität durchdrungen. Davon zeugen zahlreiche Bemerkungen in seinem „Kapital“ und seine Randglossen zum „Gothaer Programm der deutschen Arbeiterpartei“. Speziell in den Randglossen findet sich die Umschreibung der Gewissensfreiheit von Marx, die bis heute maßgeblich ist für alle marxistischen Parteien. Danach bedeutet Gewissensfreiheit nicht die „Duldung aller möglichen Sorten religiöser Gewissensfreiheit“, danach bedeutet Gewissensfreiheit vielmehr nichts anderes als „die Gewissen von religiösem Spuk zu befreien“<sup>248</sup>. Bei Marx ist also nicht das eingetreten, was Platon den alternden Menschen prophezeit in seiner letzten Schrift, in den „Nomoi“, dass sie sich auf Gott und auf die Religion besinnen.

Manche sagen, der alte Marx sei zur völligen Religionslosigkeit gelangt, jenseits jeder Religion und jenseits jedes Atheismus. Diese Auffassung scheint jedoch nicht ganz der Wirklichkeit zu entsprechen. Das Verhältnis des alten Marx zur Religion wird man vielleicht so ausdrücken können: Die Frage nach Gott war ihm irgendwie „ein Dorn im Fleische“, der ihn nicht zur Ruhe kommen ließ. Das blieb. Im Grunde ist er mit Gott nicht fertig geworden. Das gilt irgendwie auch für seinen Mitstreiter Engels und gar auch für Lenin<sup>249</sup>. Das wird man sagen müssen, in aller Bescheidenheit.

Es darf dabei nicht übersehen werden, wie es oft geschieht, dass der Atheismus nicht nur im persönlichen Leben der Klassiker des Marxismus eine beherrschende Rolle gespielt hat, sondern auch in der Ausbildung ihrer Weltanschauung. Nicht nur die Urheber des Marxismus sind atheistisch von der Wurzel her, auch die Weltanschauung des Marxismus ist es.

Der Atheismus, zu dem Marx sich schon entschieden hatte, bevor er den Marxismus hervorbrachte, ist für ihn der Ausgangspunkt der Beurteilung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Diese seinem Denken vorlaufende Entscheidung bedingt seine Blindheit für die tiefer liegenden Ursachen der menschlichen Entfremdung. Die Got-

---

<sup>247</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena -Taschenbuch 142 / 143), 82 bzw. 81 f.

<sup>248</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Berlin 1952/53, II, 27.

<sup>249</sup> Peter Ehlen, Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961, 219 f.

tesleugnung ist bei ihm jedoch nicht nur die psychologische Voraussetzung seiner philosophischen Weltanschauung, sondern auch das sachliche Fundament davon.

Die Philosophie von Karl Marx folgt in ihrer Gänze aus der grundlegenden Einsicht des jungen Marx, dass der Mensch sein Wesen verloren und an eine fremde Macht entäußert habe. Vorbereitet war diese Einsicht durch den Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (+ 1831) und ausgelöst worden war sie durch den Philosophen Ludwig Andreas Feuerbach (+ 1872). Die fremde Macht, von der hier die Rede ist, ist für Feuerbach Gott. Aus ihm muss der Mensch sein Wesen zurücknehmen, indem er sich selber an Gottes Stelle setzt. Diese Überzeugung übernimmt Marx, wenn er feststellt: „Die Kritik (Kritik, damit meint er das unabhängige unvoreingenommene Nachdenken des Menschen) muss mit der (Kritik der) Religion beginnen, denn diese (Kritik der Religion) zeigt dem Menschen sein wahres Wesen, die Tatsache seiner Selbstentfremdung und die Notwendigkeit seines absoluten Selbstbesitzes“<sup>250</sup>. Karl Marx erklärt (wörtlich): „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“. Er sieht den Grund „der religiösen Selbstentzweiung“, wie er sich ausdrückt, „in der vorhergehenden Entäußerung des menschlichen Wesens in den kapitalistischen Staat, konkreter, in das vom arbeitenden Menschen erzeugte, aber einem Fremden, dem Kapitalisten, gehörende Arbeitsprodukt“<sup>251</sup>. Damit will er sagen, dass die ökonomische Entfremdung sachlich der religiösen vorausgeht und diese bedingt, dass ihre Überwindung aber mit der Erkenntnis der religiösen Entfremdung, mit der Religionskritik, beginnen muss, weil wir nur so uns unseres wahren menschlichen Wesens bewusst werden können. Hier wird es ganz deutlich, dass die marxistische Anthropologie und Gesellschaftslehre auf jeden Fall nicht denkbar ist ohne den Atheismus<sup>252</sup>.

Wenn es heute Autoren gibt, die den Atheismus nicht für einen wesentlichen Punkt des Marxismus halten, so dürfte der Hauptgrund dafür darin liegen, dass man den strengen Materialismus von Marx, Lenin und Engels verkennt und den Marxismus in eine humanistische Gesellschaftslehre umdeuten möchte.

Die Tatsache, dass der Mensch bei Marx im Mittelpunkt des Denkens steht, rechtfertigt keineswegs die Auffassung Redings, dass der marxistische Materialismus ein Humanis-

---

<sup>250</sup> Peter Ehlen, *Der Atheismus im dialektischen Materialismus*, München 1961, 220.

<sup>251</sup> Ebd., 220 f.

<sup>252</sup> Ebd., 219 - 221.

mus ist. Eine Deutung geht an der Realität vorbei, sie erweist sich als rein formalistisch<sup>253</sup>.

Karl Marx, aber auch Friedrich Engels waren Atheisten lange bevor sie Kommunisten wurden. Das stellte ich bereits fest. Diese Faktum darf man jedoch nicht aus dem Auge verlieren. Marx war in einer glaubenslosen Atmosphäre aufgewachsen und hat eigentlich in seiner Jugend nie eine echte religiöse Begegnung gehabt. Der Religionsunterricht während seiner Gymnasialjahre ist ohne Einfluss auf ihn geblieben. Soweit wir sehen, hat Marx überhaupt niemals in seinem Leben in der Tiefe seiner Person um Gott gerungen, wie das immerhin noch bei Friedrich Engels der Fall gewesen ist, der in dem stärker religiös geprägten dominant freikirchlichen Bergischen Land aufgewachsen war. Schon früh, während des Studiums des Idealismus, hat Marx die Gottesfrage endgültig ad acta gelegt. Damit hat er die Religion wissenschaftlich für erledigt gehalten. Dennoch hat er nie aufgehört, mit Hohn und Verachtung über die Religion zu sprechen, sie leidenschaftliche zu hassen, was nicht ganz konsequent ist und irgendwie dafür spricht, dass die Areligiosität bei ihm doch nicht so wissenschaftlich war und dass die Religion doch eine gewisse Stellung in seinem Leben beibehalten hat.

Was Marx menschlich ausgezeichnet hat, das war nach Auskunft von Zeitgenossen und Freunden seine vorherrschend intellektuelle Begabung, seine Arbeitskraft und die Leidenschaftlichkeit in der Verbreitung seiner Ideen.

Psychologisch interessant ist es, dass Marx bei aller Hinneigung zum Abstrakten, speziell zur Mathematik - er war im Grunde ein trocken-intellektueller Mensch - zuweilen leidenschaftlich sein konnte bis zur Gehässigkeit. Daneben steht, was auch nicht ganz einzuordnen ist in seine Psychologie, sein sehr herzliches Verhältnis zu seinen Kindern und überhaupt seine besondere Kinderliebe. Nach Friedrich Lessner soll Marx oft gesagt haben, dass ihm an dem Christus der Bibel am meisten dessen große Kinderfreundschaft gefalle<sup>254</sup>.

Es ist davon auszugehen, dass die vorwiegend abstrakt-intellektuelle Veranlagung von Karl Marx, die sich aber, wie gesagt, teilweise mit einer leidenschaftlichen Kämpfernatur verbunden hat, die Ablehnung der Religion bei ihm erleichtert, nicht aber verursacht hat.

---

<sup>253</sup> Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Graz, 160.

<sup>254</sup> Friedrich Lessner, *Erinnerungen eines Arbeiters an Karl Marx*, in: David B. Rjazanov, Hrsg., *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Berlin 1928, 118.



Die eigentliche Ursache oder die Hauptursache seiner negativen Einstellung zur Religion scheint sein übersteigertes Selbstbewusstsein gewesen zu sein. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Marx die Gestalt des Prometheus zum Symbol seines Denkens gewählt hat, jenes Mannes, der in der altgriechischen Mythologie den Göttern das Licht stahl und es den Menschen brachte, um sie den Göttern gleichzustellen, dass Marx in diesem Bild das Anliegen seiner Philosophie ausgedrückt gesehen hat.

Auf jeden Fall ist der Atheismus bei Marx nicht eine Folge seiner antikapitalistischen Einstellung, in der er die Religion als ein Machtmittel der Ausbeuterklassen charakterisiert hat, denn seine persönliche Entwicklung zum Atheismus war spätestens im Jahre 1839 abgeschlossen. Damals war er 21 Jahre alt. Gestützt wurde diese endgültige Entscheidung durch die Berliner Junghegelianer, in deren Kreis Marx sich damals befand. Das ist für unsere Fragestellung hier bedeutsam. Das dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren.

In der Bewertung der Religion als Opium des Volkes wurde er bestärkt durch den freundschaftlichen Verkehr mit Heinrich Heine (+ 1856) in Paris. Just zu dieser Zeit, als Marx dorthin emigriert war, hatte Heine in seinem Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“ das Christentum „das Eiapopeia vom Himmel“ genannt, „womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den großen Lümmel“<sup>255</sup>.

Mit Sicherheit wurde dann die Abneigung Marxens gegen das Christentum verstärkt, als er bei seinen ökonomischen Studien auf die Ausbeutung der Ärmsten durch die Grundherren Englands im 17. Und 18. Jahrhundert stieß, die sich in besonderer Weise christlich nannten.

In seinem Werk „Das Kapital“ spricht Marx von den englischen „protestantischen Pfaffen, die das katholische Gebot des Priesterzölibats von sich selbst abgeschüttelt und das ‚Seid fruchtbar und mehret euch‘ in solchem Maße als ihre spezifisch biblische Mission vindiziert haben, dass sie überall in wahrhaft unanständigem Grad zur Vermehrung der Bevölkerung beitragen, während sie gleichzeitig den Arbeitern das ‚Populationsprinzip‘ predigen“<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> Peter Ehlen, Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961, 113 f bzw. 108 - 114.

<sup>256</sup> Karl Marx, Das Kapital I, Berlin 1947, 760; vgl. auch 647 - 650; Peter Ehlen, Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961, 114.

Abgründiger als bei Marx ist der Hass gegenüber der Religion bei Lenin. Marx hatte sich immerhin 1843 in Bad Kreuznach noch kirchlich trauen lassen - ich sprach bereits davon - und einmal hatte er an der kirchlichen Beerdigung eines Schülers teilgenommen<sup>257</sup>. Geradezu exzessiv scharf ist demgegenüber die Ablehnung der Gottesidee bei Lenin. Immer wieder bricht sie sich Bahn in seinen Briefen. So schreibt er einmal an Maxim Gorki, einen Schriftsteller und Mitstreiter, der 1936 gestorben ist, nachdem dieser in gewisser Weise für Toleranz gegenüber den religiösen Ideen der Bauern eingetreten war: „Gerade weil jede religiöse Idee, jede Idee von jedem Herrgott ... eine unsagbare Abscheulichkeit ist, die von der demokratischen Bourgeoisie mit besonderer Duldsamkeit (oft sogar wohlwollend) aufgenommen wird - gerade deshalb ist sie die gefährlichste Abscheulichkeit, die widerlichste Sache“<sup>258</sup>.

Der russische Schriftsteller Alexander Solschenizyn schreibt einmal: „Grausame Feindseligkeit gegenüber der Religion ist das beharrlichste Merkmal des Marxismus.“ Das muss man sich gut merken, damit man nicht auf die immer wieder behauptete Vereinbarkeit des Christentums mit dem Marxismus hereinfällt. Das Opium der Religion muss in der Sicht des Marxismus mit allen Mitteln ausgerottet werden, da es nach Meinung der Marxisten die besten Kräfte im Menschen lähmt. In einem marxistisch-sozialistischen oder kommunistischen Land ist kein Platz für die Religion, wenngleich dort immer wieder auf dem Papier Religionsfreiheit garantiert wird.

Der Kampf gegen die Religion gehört zum System, wo immer der Marxismus sich etabliert hat.

Zwar haben Marx und Lenin die Religion als Privatsache proklamiert, das gilt jedoch nur da, wo die kommunistische Gesellschaft noch nicht herbeigeführt worden ist, wo der Marxismus noch nicht zur Macht gekommen ist. In der kommunistischen Gesellschaft gibt es für den Menschen die Dimension der Privatheit nicht mehr, weshalb in ihr auch die Religion hier nicht mehr Privatsache sein kann. Von daher gehört der Kampf gegen die Religion zum Wesen des Marxismus, zum Wesen des konsequenten Marxismus, so muss man genauer sagen.

---

<sup>257</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142 / 143), 81f.

<sup>258</sup> Zitiert nach Iring Fetscher, Der Marxismus - Seine Geschichte in Dokumenten, München 1967, 95.

Daher begnügt sich der Marxismus nicht damit, die Religion als Illusion zu entlarven, daher ist ihre Liquidierung ein wesentlicher Punkt seiner Strategie. Der Marxismus ist ja nicht nur eine Philosophie der Erkenntnis, sondern er hat es sich auch zur Aufgabe gemacht, die Welt radikal umzugestalten. Das wahre Glück der Welt erfordert nach Marx die Abschaffung der Religion, weil das Glück, das sie dem Volk gibt, nur vorgetäuscht ist.

Der Marxismus will darüber hinaus eine umfassende, revolutionäre Kritik sein, das heißt, die Kritik der Religion muss zur Kritik des Rechtes werden, die Kritik des Himmels muss zur Kritik der Erde und die Kritik der Theologie zur Kritik der Politik werden<sup>259</sup>.

„Der Sozialismus, wie der Marxismus einer sein will, kann sich nicht verstehen ohne die Beseitigung der religiösen Entfremdung“<sup>260</sup>. Für den Marxismus gibt es nur die Feuerbachsche Religionskritik. Darum kommt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Christentum oder mit dem Phänomen der Religion überhaupt für ihn nicht in Frage<sup>261</sup>.

Als einen probaten Weg, den Marxismus an die Macht zu bringen, betrachtet der Marxismus die Demoralisierung der Massen. Davon spricht nicht nur Lenin (+ 1924). Durch die Demoralisierung der Massen muss ein areligiöses Klima herbeigeführt werden, müssen die Menschen von Gott weggeführt und muss der Atheismus propagiert werden. Bekannt ist das klassische Wort Lenins: „Wenn wir eine Nation vernichten wollen, so müssen wir zuerst ihre Moral vernichten. Dann wird uns die Nation als reife Frucht in den Schoß fallen!“ Dieser Gedanke begegnet uns bereits bei Dostojewski (+ 1881) in seinem Roman „Die Dämonen“: „Demoralisierung als Mittel, Anarchie und Gottlosigkeit und damit die Revolution herbeizuführen.“

Da sagt Werchowenskij zu Stawrogin: „... Jetzt sind eine oder zwei Generationen des Lasters wichtig: ungeheuerlichen, abscheulichen Lasters, das den Menschen in ein wildes Reptil verwandelt. Das brauchen wir. Und darüber hinaus ein bisschen frisches Blut, damit wir uns daran gewöhnen können ... Wir werden die Zerstörung proklamieren ... Wir werden Feuer legen... Russland wird verschlungen werden von der Finsternis ... Wir werden Trunkenheit, Verleumdung, Bespitzelung einsetzen, wir werden jedes Genie in

---

<sup>259</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142 / 143), 85 - 87.

<sup>260</sup> Ebd., 89.

<sup>261</sup> Ebd., 90.

der Wiege erwürgen. Wir werden alle auf einen Nenner reduzieren. Völlige Gleichheit. Nur das Notwendigste ist notwendig: das ist das Motto der ganzen Welt von uns an“<sup>262</sup>.

Weiter heißt es dann: „Wir verbreiten Trunksucht, Klatsch, Angeberei, Verleumdung ... Wir verbreiten unerhörte Demoralisation ... Wir machen Unruhen, Aufruhr, Empörung ... Die Schuljungen, die einen Bauern töten, um Schauer zu erleben, sind unser ... Eine oder zwei Generationen mit unerhörter Sittenverderbnis sind jetzt unbedingt notwendig; vertierte Sitten, gemeine Sitten, so dass der Mensch sich in einem einzigen, widrigen, grausamen und feigen Ekel verwandelt“<sup>263</sup>.

Die Gehässigkeit des Atheismus ist deswegen im Marxismus so groß, weil man hier darauf aus ist, in der Gesellschaft wie im Bewusstsein des Einzelnen jene Rolle zu spielen, die einst den Religionen zukam. Somit stellt sich der marxistische Atheismus, wo immer er die politische Macht hat, als atheistische „Kirche“ dar. Im marxistischen Atheismus bekämpft man deshalb nicht nur den öffentlichen Anspruch der Kirche, ihren Einfluss in der Gesellschaft, sondern auch im privaten Bereich, ganz abgesehen davon, dass es ja im Totalitarismus keinen privaten Bereich geben kann. Der Mensch selber soll hier umgeformt werden. Deshalb kann man nicht zulassen, dass sich das Gewissen des Menschen dem äußeren Einfluss entzieht<sup>264</sup>.

Man täuscht sich, wenn man glaubt, den Marxismus nur als Wirtschaftssystem verstehen zu können. Er ist eine Ideologie, ein Weltanschauungsprogramm, „das den Menschen auf keinem Gebiet des Lebens ohne Antwort lassen und auf keinem Gebiet andere, fremde Gesichtspunkte dulden will“<sup>265</sup>. Der Marxismus ist in seinem Wesen totalitär. Man versteht ihn nur dann richtig, wenn man ihn als umfassendes Programm, als innerweltliche Religion, als Religionsersatz versteht<sup>266</sup>. Gerade deshalb entfaltet er auch eine solche Werbewirksamkeit und Attraktivität bei den Menschen der Gegenwart, speziell bei solchen, die alle tieferen Werte und Zielsetzungen verloren haben. Die Kategorie von Menschen begegnet uns mehr bei den Jüngeren als bei den Älteren, aber auch bei ihnen werden sie immer zahlreicher. Es ist das religiöse Vakuum, in das der Marxismus einströmt.

---

<sup>262</sup> Zitiert nach Janko Lawrin, Dostojewski in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1963, 139.

<sup>263</sup> Ebd.; vgl. auch Gisbert Kranz, Der Mensch in seiner Entscheidung, Über die Freiheitsidee Dostojewskis, Bonn 1949, 135.

<sup>264</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch, 142 / 143), 70.

<sup>265</sup> Klaus Bockmühl, Herausforderungen des Marxismus, Giessen 1977, 10.

<sup>266</sup> Ebd.

Für Karl Marx und für den Marxismus gilt: „Herz und Kopf eines Menschen können nicht leer bleiben, sie müssen so oder so gefüllt werden, der Kopf mit einem umfassenden Denken, das Herz mit einer leidenschaftlichen Verpflichtung“<sup>267</sup>.

Der Marxismus hat ein uneingeschränktes Sendungsbewusstsein und ist ungewöhnlich zielstrebig im Hinblick auf seine Ausbreitung. Das sind wichtige Momente, die im Christentum verloren gegangen sind, teilweise jedenfalls.

Der Marxismus ist eine Totalauffassung der Welt und des Menschen, ein umfassendes Lehr- und Lebenssystem, ein Weltanschauungsprogramm, das den Menschen „auf keinem Gebiet des Lebens ohne Antwort lassen und auch auf keinem Gebiete andere, fremde Gesichtspunkte dulden will“<sup>268</sup>.

Von daher hat man den Marxismus nicht zu Unrecht als einen „neuen Islam“ bezeichnet, um anzudeuten, dass er sich als eine gegebenenfalls mit dem Schwert auszubreitende Religion etabliert.

Der Eröffnung eines umfassenden Lebenssinnes aber entspricht bei dem Einzelnen die umfassende Lebenshingabe.

Man hat im Marxismus interessante Parallelen zum Christentum kenntlich gemacht, indem man darauf hingewiesen hat, dass auch er eine Schöpfungslehre vertritt, eine Lehre von der Entstehung der Welt und des Menschen, nämlich die Lehre von der Evolution, dass auch er von einem Sündenfall weiß, der Sündenfall ist für den Marxismus das Privateigentum, dass auch er von einem Erlöser weiß, als solchen versteht er das Proletariat, dass es auch eine Kirche gibt für ihn, die Partei, und eine Eschatologie, die klassenlose Gesellschaft.

Man verkündet im Marxismus die Schaffung eines neuen Menschen und einer neuen Welt, in der alle Konflikte gelöst sind, eine Welt, in der der Mensch die Natur beherrscht und mit ihr völlig ausgesöhnt ist, eine neue Gesellschaft, in der alle Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu Ende ist, die völlig herrschaftsfrei ist und dem

---

<sup>267</sup> Ebd., 31.

<sup>268</sup> Ders., Marxismus als innerweltliche Religion, in: Theologisches, Nr. 112 (August 1979), 3307.

Individuum vollendete Freiheit schenkt, wobei sie ihm gleichzeitig die ideale Verwirklichung eines gemeinsamen Lebens schenkt<sup>269</sup>.

Es handelt sich bei dieser Lehre um eine perfekte säkularisierte Heilslehre, um eine Ersatzreligion oder um einen Religionsersatz. Diese säkularisierte Heilslehre des marxistischen Atheismus hat Dostojewski (+ 1881) vorausgesehen. Das wird deutlich, wenn er schreibt: „Die Unsrigen werden nicht bloß Atheisten sein, sondern an den Atheismus glauben, wie an eine Religion“.

Im Marxismus geht man davon aus, dass es in der kommunistischen Zukunftsgesellschaft keine Religion mehr geben, dass sie von selbst aufhören wird. Wenn es nämlich keine Ausbeutung mehr gibt und die Menschen aufgeklärt sind gegenüber den Mächten der Natur bzw. gelernt haben, sie bezwingen, ist die Religion überflüssig geworden. Es wird keine Unterjochung und keine Ausbeutung mehr geben und die Menschen werden die Mächte der Natur bezwingen. Genau darin liegt ja nach der Lehre des Marxismus der Ursprung der Religion, in der Ohnmacht des Menschen gegenüber den Ausbeutern und gegenüber den Mächten der Natur. Diese Ohnmacht aber wird in der kommunistischen Zukunftsgesellschaft endgültig beseitigt sein.

Hier liegt ein gewisser Widerspruch. Auf der einen Seite vertritt man die Meinung, die Religion werde von selbst verschwinden mit der wachsenden Sozialisierung, auf der anderen Seite aber wird sie bekämpft, die Religion. Das registriert man wohl, wenn man konstatiert: Die Religion wird bekämpft, weil sie im Augenblick als Hindernis auf dem Weg zur kommunistischen Zukunftsgesellschaft ist und weil man die Entwicklung beschleunigen möchte.

Karl Marx ist nicht zu verstehen ohne Ludwig Feuerbach. Er selbst hat seine Nähe zu Feuerbach in dem geflügelten Wort zum Ausdruck gebracht: „Es gibt keinen anderen Weg zur Wahrheit und zur Freiheit als den Feuer-Bach. Der Feuer-Bach ist das Purgatorium der Gegenwart“. Ich sagte: Die Philosophie von Karl Marx folgt aus der grundlegenden Einsicht des jungen Marx, dass der Mensch sein Wesen verloren und an eine fremde Macht entäußert habe. Vorbereitet war diese Einsicht durch den Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel und ausgelöst worden war sie durch den Philosophen Ludwig Andreas Feuerbach. Die fremde Macht, von der hier die Rede ist, ist für Feuerbach

---

<sup>269</sup> Ebd.

Gott. Aus ihm muss der Mensch sein Wesen zurücknehmen, indem er sich selber an Gottes Stelle setzt. Diese Überzeugung übernimmt Marx von Feuerbach.

An dieser Stelle seien einige Anmerkungen zu Feuerbach eingefügt, weil dessen Atheismus in gewisser Weise konstitutiv ist für den marxistischen Atheismus.

Ludwig Andreas Feuerbach lebte von 1804 – 1872. In Landshut geboren, starb er in Nürnberg. Er hatte seine philosophische Laufbahn als Student der evangelischen Theologie begonnen, ging dann nach Berlin, um den Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (+ 1831) zu hören, dem er sich dann ganz verschrieb.

Mit Hilfe der Hegelschen Philosophie wollte er zunächst sein verlorenes Christentum wiedergewinnen, was ihm allerdings nicht gelang. So sagte er sich bald los von Hegel, um sich einer sensualistisch-naturalistischen Anthropologie zuzuwenden und sie zur Universalwissenschaft zu erheben. Charakteristisch für ihn wurde nun im Blick auf seine Biographie das Bekenntnis: „Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter der Mensch“. - Man zählt Feuerbach zu den Linkshegelianern, das sind jene Hegel-Schüler, die im Materialismus endeten.

Nach seiner Habilitation in Erlangen kam Feuerbach daselbst mit den akademischen Behörden in Konflikt, weshalb er schon bald aus dem Lehramt ausscheiden und fortan als freier Schriftsteller sein Leben fristen musste. Der Streitpunkt war damals in der Auseinandersetzung mit den akademischen Behörden seine 1830 anonym veröffentlichte Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“.

Die wichtigsten Werke, die Feuerbach veröffentlicht hat, sind die Werke „Das Wesen des Christentums“ (1841) und die „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ (1851) sowie die „Theogonie“ (1857), in der er den Ursprung der Religion aus dem Egoismus behauptete.

Nach Ludwig Feuerbach geht die Religion psychologisch auf das Ungenügen zurück, das der Mensch mit sich und seiner Welt empfindet. Das veranlasst ihn dazu, die Hoffnung, die er auf das Dasein setzt, seine Glückssehnsucht, seine Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach oben hin zu projizieren. Der Mensch erschafft also Gott aus seinen Sehnsüchten und

Erwartungen heraus. Nicht Gott erschafft den Menschen nach seinem Bild, sondern der Mensch erschafft Gott nach seinem Bild und Gleichnis.

Für Feuerbach ist die Gottesvorstellung damit nichts anderes als das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, was der Mensch freilich nicht erkennt bzw. nicht wahr haben will. Wörtlich erklärt er: „Religion ist der Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen“<sup>270</sup>. Er konstatiert: „Der Mensch ist dem Menschen (selbst) der Gott“<sup>271</sup>. Er will damit sagen, dass der Mensch in der Gottesvorstellung sein eigenes Wesen bzw. seine eigenen Wünsche auf Gott projiziert, dass er sich Gott schafft als ein besseres Abbild seiner selbst.

Diese Erklärung der Gottesvorstellung ist nicht ganz neu. Eine ähnliche Position vertrat bereits der Epikureer Lucretius (+ 55 v. Chr.), wenn er erklärte: „Timor facit deos“ - „die Furcht erschafft die Götter“. Das Axiom „Timor facit deos“ hat dann auch Sigmund Freud (+ 1939) aufgegriffen, wenn er feststellte, die Religion erwecke „den erschreckenden Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit, die das Bedürfnis nach Schutz - Schutz durch Liebe -“ erwecke<sup>272</sup>. Diese Erklärung der Gottesvorstellung muss im Zusammenhang mit der Lehre Freuds vom „Vater-Komplex“ gesehen werden. Für Freud leidet die Menschheit nämlich als Ganze am Vater-Komplex, an einem Schuldkomplex, in dem sie Hilfe sucht durch die Projektion ihres Willens nach Geborgenheit und Vergebung. Um diese Hilfe zu finden, schafft sie die Religion.

Der Mensch soll für Feuerbach sein eigener Gott sein. Das ist die Grundthese, die uns überall im postulatorischen Atheismus begegnet. Feuerbach hat das geflügelte Luther-Wort „Deus homini homo“ - „Gott ist für den Menschen Mensch“ - umgekehrt und daraus das geflügelte Wort gebildet „homo homini Deus“ - „der Mensch ist für den Menschen Gott“. Nach Feuerbach hat also nicht Gott den Menschen geschaffen, sondern der Mensch hat Gott geschaffen, daher sieht Gott das Dasein mit Augen, die die Augen und die Brille des Menschen sind<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> Vgl. Werner Trutwin, Hrsg., Gespräch mit dem Atheismus, Theologisches Forum 1, Düsseldorf 1970, 10.

<sup>271</sup> Ebd., 12.

<sup>272</sup> Ebd., 21.

<sup>273</sup> Gunther Backhaus, Atheismus - eine Selbsttäuschung?, München 1962, 40 - 52.



Feuerbach hat sein Programm in folgenden Thesen entwickelt: „Aus Theologen will ich Anthropologen, aus Theophilen Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits Studenten des Diesseits, aus Betern will ich Arbeiter, aus religiösen Kammerdienern will ich freie Bürger machen“.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Für Feuerbach sind die Religion und ihre Inhalte nichts anderes als eine Schöpfung der Phantasie und der Einbildungskraft. Die Phantasie mit ihrer innewohnenden Kraft zur Bildhaftigkeit, zur Personifizierung und Idealisierung wird bewegt von den Wünschen und Bedürfnissen des Menschen. Wörtlich sagt Feuerbach: „Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, macht er zu seinem Gott, oder das ist sein Gott“. „Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Religion“. „Der Mensch glaubt an Götter, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, weil er selbst selig sein will; er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht sterben will. Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor. Die Götter sind die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen“. Demnach ist Gott ein Wesen der Einbildung, ein Bild des Menschen. „In dem Gegenstand der Religion, den wir griechisch „theos“, deutsch „Gott“, nennen, spricht sich nichts anderes aus als das Wesen des Menschen“. Daher besteht der Unterschied zwischen dem heidnischen Gott und dem christlichen Gott für Feuerbach faktisch lediglich in dem „Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschen“<sup>274</sup>. Das bringt Feuerbach mit dem von ihm immer wieder zitierten Satz zum Ausdruck: „Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde“. Deshalb ist Gott für ihn die Gesamtheit der Attribute, die die Größe des Menschen ausmachen. Und er erklärt: „Der Wendepunkt in der Geschichte der Menschen wird der Augenblick sein, in dem es dem Menschen bewusst wird, dass der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist“<sup>275</sup>. Dann nämlich wird ihm alles zurückgegeben, was er bis dato fälschlicherweise auf Gott übertragen hat, dann ist Gott endgültig tot und dann hat er sich unwiderruflich als nichts erwiesen.

---

<sup>274</sup> Ebd.

<sup>275</sup> Ebd.; vgl. auch Heinrich Fries, *Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet* (Herder Bücherei, 413), Freiburg 1968, 24 bzw. 23 f.

Wenn der Mensch diese Erkenntnis voll realisiert, überwindet er alle Selbstentfremdung und findet er zum wahren Humanismus<sup>276</sup>. Es ist konsequent, wenn für Feuerbach „der wahre Sinn der Theologie (daher) nur die Anthropologie sein“ kann<sup>277</sup> und wenn die christlichen Mysterien für ihn nichts anderes sind als „Mysterien der menschlichen Natur“<sup>278</sup>, wenn er will nicht einfach jede Theologie abschaffen will, sondern „die Anthropologie zur Theologie“ erheben will<sup>279</sup>.

Der alte Gottesglaube ist für Feuerbach eine geistige Entwicklungshemmung, die dem Erwachsenenstatus des Menschen nicht mehr entspricht. Am Beginn des Prozesses der Reifung hat der Mensch die Neigung, sein eigenes Wesen eher außer sich als in sich zu suchen. Genau das aber ist, so Feuerbach, die Situation des Menschen angesichts des Gottesgedankens. „Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit; aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich - als Kind ist der Mensch sich als ein anderer Mensch Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, dass das, was der früheren Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet“<sup>280</sup>. Der alte Gottesglaube ist somit nichts anderes als nicht überwundener Infantilismus, ein Kindheitsprodukt der Menschheit, „das solange geduldet werden darf, als der Mensch noch kindlich genug ist, an seine Illusionen zu glauben. Jedoch ist der Mensch ... in einem unaufhaltsamen Reifungsprozess begriffen; naturnotwendig wächst er über seinen Kindheitszustand hinaus. Sofern noch der ‚Erwachsene‘ an seinem Kinderglauben festhält, kann das nur als Entwicklungshemmung, als Retardierung, als pathologische Erscheinung gewertet werden“<sup>281</sup>. Feuerbach sieht es somit als seine Aufgabe an, pädagogisch-therapeutisch einzugreifen, in gewisser Weise eine Nacherziehung in Gang zu setzen und dem Menschen ein gesundes Verhältnis zu sich selbst zu vermitteln, ihn von kindlichen Fixierungen abzulösen und ihm das rechte Selbstbewusstsein zu geben. Stereotyp heißt es immer wieder bei Feuerbach, der Gottesglaube sei veraltet.

Konsequenterweise ist das Bewusstsein des unendlichen Wesens nach Feuerbach „nichts anderes als das Bewusstsein des Menschen von der Unendlichkeit seines Wesens. Erst

---

<sup>276</sup> Ebd., 24 f.

<sup>277</sup> Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Hrsg. von Werner Schuffenhauer), Berlin 1956, Bd. I, 21.

<sup>278</sup> Ebd.

<sup>279</sup> Ebd., 22.

<sup>280</sup> Ebd.; vgl. auch Georg Siegmund, Gottesglaube und seelische Gesundheit. Würzburg 1962, 21.

<sup>281</sup> Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Hrsg. von Werner Schuffenhauer), Berlin 1956, Bd. I, 22.

diese befreiende Erkenntnis führt den wahren Humanismus herbei. Der Mensch verliert seine Selbstentfremdung, seine Selbstentzweiung, wenn er erkennt, dass Gott nichts anderes ist als er selbst, als sein eigenes Wesen<sup>282</sup>.

Die Wirkungen, die von Feuerbach im Hinblick auf den Atheismus ausgegangen sind, sind ungeheuer groß bis in die Gegenwart hinein: Gott hat sich - das ist das Fazit seiner Philosophie - als Phantasieprodukt entlarvt, und zwar als ein sehr verhängnisvolles, sofern dieses Phantasieprodukt den Menschen in die Selbstentfremdung geführt hat und ihm damit zum Hindernis seines Menschseins geworden ist<sup>283</sup>.

Wenn Ludwig Feuerbach der Meinung ist, der Gottesgedanke habe nur in der Phantasie des Menschen existiert, in seinem Wunschenken, so ist daran richtig, dass es diese Versuchung gibt und dass der Mensch ihr oft verfallen ist, dass er Gott oft Züge zugeschrieben hat, die seine eigenen Wunschprojektionen sind, dass damit jedoch nicht der Gott der Offenbarung getroffen ist.

Auch kann man Feuerbach darin Recht geben, dass der Gottesgedanke in der Geschichte manchmal in den Dienst unreligiöser, menschlicher Interessen gestellt wurde.

Auch ist zuzugeben, dass die Weltaufgabe des Christen manchmal zur Distanz von der Welt und zur Vernachlässigung seines Weltauftrags geführt hat. Wenn Feuerbach sagt: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bild und Gleichnis, so kann das doch nur deshalb gesagt werden, weil die Umkehrung dieses Satzes bereits in der Bibel ausgesprochen ist und der Wirklichkeit entspricht, nämlich: Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis. Wenn der Mensch das Bild Gottes ist, so muss Gott auch in irgendeiner Weise als das Bild des Menschen bezeichnet werden können. Weil der Mensch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen wurde, deshalb gibt es in ihm etwas Göttliches. Das zeigt sich im Intellekt und in der Freiheit des Menschen, woraus ihrerseits die Selbsttranszendenz des Menschen hervorgeht, der Anspruch des Menschen auf die Dimension des Unendlichen.

Der Gott der Offenbarung entspricht nur teilweise der Erwartung des Menschen. In gewisser Weise ist er aber auch ganz anders als der Mensch, übersteigt er alle menschlichen Vorstellungen und Entwürfe, ja, steht er im Widerspruch dazu, etwa wenn der Gott

---

<sup>282</sup> Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg 1968, 23 - 25.

<sup>283</sup> Ebd., 25 - 28.

des Alten Bundes bereits den Menschen als fordernder und heiliger Gott begegnet, als welttranszendenter, qualitätsloser und monotheistischer Gott, als unwelthafter Gott, der den Menschen verbietet, sich ein Bild von ihm zu machen. Wie wenig diese Vorstellung der Erwartung des Menschen entsprach, geht aus der Tatsache hervor, dass Israel immer wieder dem Götzendienst verfiel.

Auch im Neuen Testament wird es deutlich, wie sehr Gott den Erwartungen und Wünschen des Menschen widerspricht, wenn Gott etwa sich in der Niedrigkeit und Entäußerung, im Tod am Kreuz offenbart und gerade das Unscheinbare, die Armut und die Ausgestoßenheit, wählt.

Zudem ist hinsichtlich der Feuerbachschen Religionskritik auch zu bedenken, dass ich zwar nicht vom Wunsch oder von der Bedeutung, die etwas für mich hat, auf die Existenz dessen schließen darf, was ich wünsche oder was für mich bedeutsam ist. Aber ebenso wenig darf ich schließen, dass etwas nicht existieren könne, weil es für mich Bedeutung hat oder weil es irgendwie die Erfüllung meines Wunsches ist.

Der These Feuerbachs, der Mensch habe Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen, um sie noch einmal aufzugreifen, ist entgegenzuhalten, dass der Mensch deshalb Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, weil Gott ihn, den Menschen, nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Weil Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, weil der Mensch tatsächlich ein Bild und Gleichnis Gottes ist, deshalb kann er hier Ursache und Wirkung vertauschen. Leugnet man das hartnäckig so, bleibt die Frage: „Warum muss das Göttliche und Unendliche als Prädikat und Eigenschaft des - ungöttlichen, endlichen, begrenzten - Menschen in Anspruch genommen werden? Wie kommt der Mensch dazu, über das Menschliche hinauszugreifen und das, was nur dem Menschen zukommt, mit dem Prädikat Gottes und des Göttlichen zu bestimmen? Warum genügen ihm nicht der empirische Mensch und das bloß Menschliche?“

Ferner ist festzuhalten, dass selbst dann, wenn die Götter Wunschwesen sind, daraus für ihre Existenz oder Nichtexistenz gar nichts folgt. Darauf hat bereits Philosoph Eduard von Hartmann (+ 1906) - wir haben ihn bereits als Atheisten der Vernunft kennen gelernt - hingewiesen. Gewiss darf ich nicht von dem Wunsch und von der Bedeutung, die etwas für mich hat, auf dessen Existenz schließen. Aber umgekehrt darf ich auch nicht schließen, weil etwas bedeutsam für mich ist, deshalb kann es nicht existieren. Zudem lässt

sich leicht nachweisen, dass bereits das Gottesbild des Alten Testaments gerade nicht der Erwartung der Menschen entspricht, dass es geradezu gegen den Widerstand der Menschen erst durch das Wirken der Propheten die Jahrhunderte überdauert hat.

Was von dem alttestamentlichen Gottesbild gilt, das gilt nicht weniger vom christlichen Gottesbild. „Der Gott, den der christliche Glaube bekennt, ist nicht der Gott menschlicher Vorstellungen und Wunschgebilde, nach des Menschen Bild geschaffen, sondern der Gott, der allem widerstrebt, was menschliche Vorstellung von Gott ausdenken kann. Ein Gott, der das Unscheinbare erwählt, der sich in Armut in der Ausgestoßenheit, in der Erniedrigung, in der Entäußerung, im Kreuz, im Tod am Kreuz offenbart, ist kein Gott nach des Menschen Vorstellung. Angesichts eines Gottes, der sich in dieser Gestalt zeigt und mitteilt, kann der Mensch nur auf Skandal, Wahnsinn und Narrheit plädieren. Dass der Mensch so reagiert und reagieren wird, sagt schon der Apostel Paulus“<sup>284</sup>.

Gott begegnet dem Menschen nicht nur als das „mysterium fascinosum“, sondern auch als das „mysterium tremendum“. Allein unter diesem Aspekt wird man immer Schwierigkeiten haben mit der Feuerbachschen Projektionstheorie. Denn dieser Zug „Gott als das mysterium tremendum“ begegnet uns in allen Religionen. Schon an diesem Punkt erkennen wir, dass hier auch Motive wirksam sind, die sich nicht unter die Begriffe Bedürfnis, Wunsch und Naturerklärung subsumieren lassen<sup>285</sup>.

Der Atheist ist also für Feuerbach ein Mensch, der zur Erkenntnis der wahrhaften Realität seiner selbst gekommen ist. Damit hat er, Feuerbach, die wahre Religion gefunden. Damit meint er, die wahre Religion gefunden zu haben. Sie ist eine solche, in der der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist. Sie verwirklicht sich individuell in dem Verhältnis von Ich und Du, sozial in dem Verhältnis von Ich und Gesellschaft. Speziell das Geschlechterverhältnis wird für Feuerbach von daher zum Ort der Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen Religion. Offen bleibt dann allerdings die Frage, wie es möglich ist, dass im Menschen sich die Natur mit sich selbst entzweit, wie die Natur im Menschen mit sich selbst in Widerspruch treten kann.

Individuell tritt für Feuerbach an die Stelle der Religion die Sexualität, sozial die Politik. Die Sexualität und die Politik sind für ihn die beiden neuen entscheidenden Formen der

---

<sup>284</sup> Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg 1968, 72.

<sup>285</sup> Helmut Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Tübingen, 598 ff.

Verwirklichung der Religion. Hier offenbart sich sehr einsichtig die innere Verbindung Feuerbachs mit den beiden anderen Philosophen der Moderne, die den Ansatz Feuerbachs weitergeführt haben, nämlich mit Freud und Marx. Für Freud wird, ein wenig plakativ ausgedrückt, die Sexualität zur Religion, für Marx die Politik.

Wenn der Mensch sich ein Bild von Gott macht, wenn er bestimmte Vorstellungen von ihm hat, so ist das etwas anderes, als wenn er einen solchen Gott schafft, wenn er dessen Realität setzt. Die Realität ist vielmehr die Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich ein Bild oder eine Vorstellung von Gott machen kann.

Es ist plausibel: Wenn der Mensch dem Menschen das Höchste wird, dann wird die Politik zur Religion. Unter diesem Aspekt könnte man sich seine Gedanken machen über die politische Theologie und über die Theologie der Befreiung.

Andererseits ist es aufschlussreich, wenn sich die sexuelle Anarchie zu einer Religion entartet, wenn sie ihre gottgegebene Teleologie negiert und sich ihrer moralischen Normen entledigt, wenn sie den Anspruch erhebt, die Sexualität normenfrei auszuleben.

Bei Thomas von Aquin lesen wir, dass Gotteszweifel und Gottesleugnung nie etwas anderes sind als die Vergöttlichung einer Sache der Welt<sup>286</sup>.

Feuerbach hat keine plausible Begründung dafür angeben, dass der Mensch gerade seine Sehnsucht in das Jenseits projiziert. Karl Marx versucht es, wenn er feststellt, jedes Gottesbild habe lediglich sozial-ökonomische Wurzeln und es seien die verkehrten ökonomischen Verhältnisse, die, soweit sie auf Erden keine Aussicht auf Besserung erwarten ließen, den Menschen ins Jenseits trieben. Anders ausgedrückt: Die religiöse Abhängigkeit, die sich der Mensch ausdenkt, ist in Wirklichkeit eine Mystifikation der gesellschaftlichen Abhängigkeit und zugleich eine Ausfüllung der Lücken in der jeweiligen Naturerkenntnis. Sie ist ein Protest gegen die bestehende Ordnung, zugleich aber auch eine nachmoralische Sanktion für sie. In diesem Sinne sagt Karl Marx: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Ge-

---

<sup>286</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 12 a. 11 c; vgl. Jacques Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949, 9.

müt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“<sup>287</sup>.

Damit ist die Religion ein illusionäres Glück des Volkes, woraus Karl Marx folgert: „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 (das heißt der schlechten ökonomischen Zustände). Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist“<sup>288</sup>.

Von daher darf Gott nicht sein, weil seine Existenz die Selbstbefreiung der Menschheit gefährdet.

Karl Marx versteht unter dem Menschen nicht etwa den Einzelmenschen, sondern die Menschheit in strenger Gesellschaftlichkeit, wie er es sagt, das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ oder die „vergesellschaftete Menschheit“, das Kollektiv. In ihm ist der Einzelmensch nur Produktionsfaktor.

Wichtiger als die Theorie ist für Karl Marx die Praxis. Er erklärt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie verändern“<sup>289</sup>. Dabei bedingt die materialistische Grundeinstellung, die nicht mit einsichtsvollem, freiem Handeln der Menschen rechnet und rechnen kann, Änderungen nur auf dem Weg über die Gewalt, auf dem Weg über die Revolution, also staatspolitisch. Das revolutionäre Element ist somit ein wesentliches Moment der marxistischen Weltansicht. Träger der hier gemeinten Revolution kann nur das Industrieproletariat sein, das sich so der Herrschaft bzw. dem Beherrschtsein und der Ausbeutung entzieht. Das Ziel dieser Revolution ist das irdische Paradies der klassenlosen Gesellschaft, in der alle Menschen der materiellen Entwicklung ohne Widerspruch dienen und darin ihre menschliche Erfüllung finden. Um der Erreichung dieses Zieles willen muss sich der einzelne Zwang gefallen lassen, sofern er dieser Entwicklung im Wege steht. Mit der Idee des irdischen Paradieses in der kla-

---

<sup>287</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, in: Karl Marx - Friedrich Engels, Hrsg. vom Institut für Marxismus - Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957 - 1966, I, 378.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> 11. These zu Feuerbach: Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Berlin 1952, 595.

ssenlosen Gesellschaft ist die humane Gesellschaft sozialer Menschen an die Stelle Gottes und seiner Vollkommenheit getreten<sup>290</sup>.

Friedrich Engels war es dann, der die von Marx für den gesellschaftlichen Bereich aufgestellten dialektischen Entwicklungsgesetze auf den Bereich der Natur übertragen hat.

„Die Lehre von der Dialektik der Wirklichkeit ist gleichsam die ‚Ontologie‘ dieses materialistischen Monismus“<sup>291</sup>. „Die Begriffsdialektik, die bei Hegel die Dialektik des in der Wirklichkeit zu sich kommenden Geistes darstellt, wird von Engels umgekehrt, sie ist der ‚bewusste Reflex‘ der Dialektik der wirklichen Welt“<sup>292</sup>. Unsere Welt ist nichts Anderes als „die sich in Gegensätzen und Unterschieden bewegende Materie und deshalb nicht ein Komplex von fertigen Dingen, sondern ein Komplex von Prozessen“<sup>293</sup>.

Bei Lenin, bei dem die Anti-Stellung gegen die Religion schärfer ist als bei Marx und Engels, ist die Religion nicht mehr das zwar falsche Heilmittel, das das Volk selbst gegen sein Elend ergreift, bei ihm wird sie das entscheidende Unterdrückungsmittel in der Hand der Kapitalisten im Dienst der Ausbeutung. Charakteristischerweise spricht er nicht mehr vom Opium des Volkes, also von dem Opium, den das Volk sich selbst verabreicht, sondern vom Opium für das Volk, also von dem Opium, das dem Volk verabreicht wird<sup>294</sup>.

Für Marx ist die Produktionsweise der materiellen Güter der entscheidende Faktor der geschichtlichen Entwicklung, die ihrerseits notwendigen, unwandelbaren, erkennbaren Gesetzen unterworfen ist. Diese Produktionsweise wird von Produktivkräften und den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen bestimmt. Der so genannte Überbau spiegelt die Produktionsverhältnisse wider. Dieser wird als politischer Überbau gedeutet, sofern er den Staat, das Heer, das Recht usw. umfasst, und als ideologischer, sofern er die Religion, die Moral, die Kunst und die Philosophie umfasst. Dabei unterscheidet der Marxismus wiederum wahre und ideologisch verzerrte Inhalte. Letztere sind im Sprachgebrauch der Marxisten von falschem Bewusstsein geprägt. Sie verdanken ihre Entstehung der Teilung der Gesellschaft in Klassen und werden mit der Herbeiführung der klassenlosen Gesellschaft wieder verschwinden. Von einem gänzlich falschen Bewusstsein geprägt aber ist vor allem

---

<sup>290</sup> Iring Fetscher, Wandlungen der marxistischen Religionskritik, in: Concilium 2, 1966, 462.

<sup>291</sup> Adolf Kolping, Fundamentalthologie I, Münster 1968, 267.

<sup>292</sup> Ebd.

<sup>293</sup> Ebd; vgl. auch 263 - 268.

<sup>294</sup> Ebd., 268.



die Religion. Daraus folgt, dass Moral, Kunst und Philosophie werden in der klassenlosen Gesellschaft ihre Bedeutung beibehalten werden, in modifizierter Form freilich, nicht aber die Religion, denn sie ist in ihrer Ganzheit vom falschen Bewusstsein geprägt, sie ist nichts Anderes als „der Seufzer der unterdrückten Kreatur“, „das Opium des Volkes“, „eine Art geistigen Fusels“, wie es Lenin formulierte, „in dem die Sklaven des Kapitalismus ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen“.

Was die Religionskritik von Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud miteinander verbindet, das ist, dass sie alle die Religion als Illusion bezeichnen, die es zu entlarven gilt. Freilich ist die Genesis dieser Illusion bei den verschiedenen Autoren anders akzentuiert, aber das Ergebnis ist im Grunde das Gleiche. Ob man nun Gott auf das Trostbedürfnis des Menschen zurückführt oder auf die unbefriedigenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder auf die Schwäche des Menschen oder ob man ihn als Produkt des Sinnlich-Triebhaften versteht, in allen Fällen ist die Religion eine Selbstentfremdung des Menschen und erhofft man sich durch die Entlarvung der Illusionen die Befreiung des Menschen und die Wiedergewinnung seiner Identität.

Freud definiert die Religion als eine Illusion, sofern sich in ihrer Motivierung die Wunsch-erfüllung vordrängt. Er meint, „es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben“, aber es sei doch sehr auffällig, dass dies alles so sei, wie wir es uns wünschen müssten. Er fügt hinzu: „Und es wäre noch sonderbarer, dass unseren armen, unwissenden, unfreien Vorvätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte“<sup>295</sup>.

Nach marxistischem Verständnis gehört der Gottesgedanke zum Überbau des Kapitalismus. Er ist davon überzeugt, dass der Überbau dahinsinken wird, wenn das gesellschaftliche Fundament neu gelegt sein wird. Überbau bedeutet jedoch für den Marxismus Illusion, „schlechtes Bewusstsein“. Das ist jedoch eine willentliche Vorentscheidung, die ein denkender Mensch so nicht hinnehmen kann. So sollte man meinen

Das Problem eines Gespräches zwischen einem Theisten und einem Atheisten beginnt schon bei der Frage der gemeinsamen Basis, die ja immer vorhanden sein muss, wenn ein sinnvolles Gespräch geführt werden soll. Es liegt nahe, dass man sagt, man könne ja auf

---

<sup>295</sup> Werner Trutwin, Hrsg., Gespräch mit dem Atheismus, Theologisches Forum 1, Düsseldorf 1970, 55.

dem Boden der Wissenschaft ein solches Gespräch führen, aber da entsteht sogleich das Problem des Wissenschaftsbegriffs. Auch hier gehen etwa die Meinungen, speziell im Gespräch mit den Marxisten, auseinander.

Der Marxismus unternimmt nicht nur den Beweisversuch der Nichtexistenz Gottes, sondern er ist auch bemüht, den Theismus, den Gottesgedanken, als anthropologische oder gesellschaftliche Funktion darzustellen.

Im Gespräch mit dem Marxismus ist es wichtig, dass man die Terminologie beachtet, die sich oft wesentlich unterscheidet von der überkommenen. So z. B. bedeutet Idealismus im Marxismus stets nur soviel wie „nicht materialistisch“, während wir sonst gewohnt sind, den Idealismus im Gegensatz zum Realismus oder Objektivismus im Zusammenhang mit der auf Kant zurückgehenden Theorie der Erkenntnis zu verstehen. Gerade zu dieser Erkenntnistheorie stehen die Marxisten in einem ausgesprochenen Gegensatz.

Dann ist noch wichtig, zu sehen, dass mit Materialismus einerseits der „Primat der Materie dem Geist gegenüber“ bezeichnet wird, andererseits der erkenntnistheoretische Realismus, also jene Erkenntnistheorie, die zu der Kantischen im Gegensatz steht.

Mit einer solchen Terminologie, in der man alles Geistige als materiell hinstellt, und davon ausgeht, dass es nichts als materielle Realität gibt, kann man den Gottesgedanken schon von vornherein abwürgen, ohne in eine eigentliche Diskussion darüber einzutreten. Das Bewusstsein wird hier lediglich als „Produkt, Funktion und Eigenschaft der Materie“ hingestellt.

Die These „Die Materie ist die einzige Realität“ ist sicherlich verständlich im 19. Jahrhundert als Reaktion gegen die, wie Engels es nennt, „trunkene Spekulation“ der Hegelschen Metaphysik des „absoluten Geistes“. Damit wird sie jedoch nicht richtig. Hier hat man wieder einmal das Kind mit dem Bade ausgegossen.

Nicht selten haben in der Geschichte Naturwissenschaftler bei der Behauptung „Alles Sein ist materieller Natur“ Pate gestanden, ohne dass man sich freilich klarmachte, dass eine solche Behauptung nicht eine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische ist.

Blaise Pascal (+ 1662), der nicht nur Philosoph, sondern auch ein genialer Mathematiker und Physiker und dazu noch ein tiefer religiöser Geist gewesen ist, hat sehr gründlich über den Stufenbau des Seins und über die Vielfalt der Seinsordnungen nachgedacht. Dieser Stufenbau wird durch den materialistischen, dialektischen Monismus völlig beiseite geschoben. Charakteristisch ist die Bemerkung von Olaf Klohr: „Die moderne Naturwissenschaft fasst heute die Welt nicht nur als ein einheitliches materielles Ganzes, sondern auch als einen einheitlichen Prozess auf“<sup>296</sup>.

Eine solche Vereinfachung ist jedoch von der Sache her nicht gerechtfertigt. Die Leugnung der Gestuftheit des Kosmos, vor allem auch der Einzigartigkeit des personalen Lebewesens und der mit diesem Wesen selbst gegebenen Transzendenz, ist ein entscheidendes Moment jeden Materialismus, auch des dialektischen Materialismus. Daher kann im Marxismus die Würde des Menschen nicht begriffen werden, obwohl sie zunächst einmal hier eine wichtige Rolle spielt. Wie soll die geistige Natur dem Menschen eine besondere Würde verleihen, wenn sie nur eine Funktion der Materie ist?

Wenn wir den Menschen jedoch unvoreingenommen betrachten, so sehen wir, dass in ihm alles auf einen Bezug über sich hinaus angelegt ist, dass er von daher im Stufenbau der Wesen, wie er uns unmittelbar bekannt ist, an höchster Stelle steht. Dieser Bezug des Menschen über sich hinaus wäre etwas in sich Abgebrochenes, wäre er nicht hineingestellt in den Dialog mit der absoluten Person. Dann stände der Mensch auf der höchsten Stufe des Alls, ohne ein ansprechbares Gegenüber.

Es ist merkwürdig, dass der Mensch als einziges Wesen, über sich selbst nachdenkend, die Möglichkeit besitzt, „die absolute metaphysische Einsamkeit zu erleben, die Möglichkeit also, dass er im Letzten allein sei“<sup>297</sup>. Angesichts dieses Tatbestandes erhebt sich die Frage, ob die absolute Person, das Ur-Gegenüber des Menschen, nur eine Fiktion ist, oder ob es Wirklichkeit ist. Zumindest kann man hier die Frage nach der Existenz Gottes nicht bagatellisieren. Pascal hat im Hinblick auf die Gottesfrage festgestellt: „Es handelt sich um uns selber und um unser alles“<sup>298</sup>. Und im Anschluss daran sagt er: „Das Nachlässigste in einer Sache, wo es sich um sie selbst handelt, um ihre Ewigkeit, um ihr alles, irritiert mich mehr, als dass es mich betrübt; es erstaunt mich, und es erschüttert mich“.

---

<sup>296</sup> Olaf Klohr, *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus*, Berlin 1964, 263.

<sup>297</sup> Balduin Schwarz, *Antwort an einen Atheisten* (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 20.

<sup>298</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, 310.

Der Marxismus polemisiert gegen die Lehre vom „identischen Ich“ und von der „Einheit des Bewusstseins“. Er will diese Einheit „genau wie alle anderen psychischen Erscheinungen auf rein natürliche und diesseitige, nämlich anatomisch-physiologische Grundlagen“<sup>299</sup> zurückführen. Demgegenüber ist zu sagen, dass die physischen Erscheinungen selbstverständlich diesseitig und natürlich sind. Das Problem ist aber ihre Zurückführung auf die anatomisch-physiologischen Grundlagen. Dabei wird nicht eine Wechselbeziehung zwischen der geistigen und der physischen Sphäre behauptet, das wäre nicht zu leugnen, sondern die Reduktion des Geistigen auf das Physische. Das aber wird in keiner Weise bewiesen, sondern nur behauptet<sup>300</sup>.

Wenn man nur Natur- und Gesellschaftswissenschaft gelten lässt, dann ist es nicht verwunderlich, dass man über all da, wo andere Methoden beansprucht werden oder zum Tragen kommen, von Wissenschaftsfeindlichkeit spricht.

Klohr schreibt bezüglich des Zusammenhangs, der zwischen dem Geistigen und dem Physischen besteht: „Diese exakt wissenschaftlichen Forschungsergebnisse sind gesicherte Zeugnisse für die dialektisch-materialistische These, dass Physisches und Psychisches im Menschen eine unauflösbare Einheit bilden“<sup>301</sup>. Das soll nicht geleugnet werden, wie schon gesagt, dass das Geistige und Physische im Menschen eine Einheit bilden, die auf dieser Erde unauflöslich ist. Darüber gibt es keine Kontroverse zwischen uns und den Marxisten. Die Frage ist jedoch die, ob in dieser Einheit Gleiches oder sehr Verschiedenes miteinander verbunden ist, ob es sich um zwei Arten des Seins handelt, die eng miteinander verbunden sind, oder nur um eine Art des Seins. Anders ausgedrückt: „Ist das Geistige etwas Physisches, oder ist es nur hineingesenkt ins Physische und aufs innigste mit ihm verbunden?“<sup>302</sup> Diese Frage kann man nicht beantworten oder entscheiden, indem man immer wieder darauf hinweist, dass diese Bereiche miteinander verbunden sind. Wäre es so, wie die Marxisten sagen, dann könnte man im Grunde sagen, dass in einem Gespräch Moleküle miteinander polemisieren, oder physiologische Funktionen verschiedener Meinung sind. Das aber ist doch absurd.

Die Reduzierung der geistigen Prozesse auf physiologische wird für die Marxisten zu einer besonders prekären Frage im Bereich des Wollens, in dem sich das personale Wesen des

---

<sup>299</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 20.

<sup>300</sup> Olaf Klohr, Hrsg., Moderne Naturwissenschaft und Atheismus, Berlin 1964, 198.

<sup>301</sup> Ebd., 193.

<sup>302</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 21.

Menschen besonders urhaft manifestiert. Der Marxismus ruft nämlich nachdrücklich zur Weltverbesserung auf, dabei sieht er den Menschen als „ein zur sozial-ethischen Entscheidung verpflichtetes Wesen“<sup>303</sup>, als ein Wesen, das für sein Tun verantwortlich ist, das damit also nicht einfach physiologisch bestimmt ist. Darauf bezieht sich der Marxismuskritiker Karl Löwith mit Recht, wenn er sagt: „Man fragt sich, ob Marx sich jemals die menschlichen, moralischen und religiösen Voraussetzungen seiner Forderung: durch die Umschaffung des Menschen eine neue Welt zu schaffen, klar gemacht hat“<sup>304</sup>.

Auf der einen Seite begegnet uns in der marxistischen Anthropologie die sozial-ethische Komponente, auf der anderen Seite die naturwissenschaftlich-deterministische. Diese beiden Komponenten sind jedoch nicht miteinander zu vereinbaren. Anders ausgedrückt: Das Freiheitsproblem ist im Marxismus unlösbar. Man kann nicht einerseits die Freiheit des Willens emphatisch bejahen und zugleich behaupten, dass alles in der Natur und in der Geschichte aufgrund einer strengen Gesetzmäßigkeit verläuft. „Abwägendes Erkennen, Urteilsbildung, Entscheidung angesichts des ‚Für‘ und ‚Wider‘ in einer anerkannten Situation setzen jedoch Fähigkeiten voraus, die der kausal determinierten Materie nicht zugesprochen werden können“<sup>305</sup>. Darauf hat auch bereits Gustav Andreas Wetter in seiner nach wie vor wegweisenden Auseinandersetzung mit dem Marxismus hingewiesen<sup>306</sup>.

Bereits die Rede von einer Gewissensfrage - und diese finden wir immer wieder auch im Munde von Marxisten - widerlegt die verbalen Theorie des Marxismus. Wenn ich nämlich sage, etwas sei für mich eine Gewissensfrage, dann will ich doch damit zum Ausdruck bringen, dass meine Entscheidung eine sinnvolle Antwort auf eine Situation ist, dass sie nicht durch physiologische Funktionen determiniert ist.

Anders ausgedrückt: Wir müssen also sehen, dass die Erfassung des personalen Seins des Menschen, oder besser: die Erfassung des Menschen in seinem personalen Sein, von entscheidender Bedeutung ist für das Atheismus-Problem. Gerade mit diesem personalen Sein ist nämlich die religiöse Natur des Menschen untrennbar verbunden. Zwar kann ich nicht unbedingt von der religiösen Natur des Menschen auf das Dasein Gottes schließen, aber immerhin kann ich zeigen, welche Konsequenzen das hat, wenn bestimmte Fähigkeiten

---

<sup>303</sup> Ebd., 22.

<sup>304</sup> Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart <sup>2</sup>1953, 41.

<sup>305</sup> Balduin Schwarz, *Antwort an einen Atheisten* (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 22.

<sup>306</sup> Vgl. Gustav Andreas Wetter, *Sowjet-Ideologie heute I. Dialektischer und historischer Materialismus*, Frankfurt <sup>6</sup>1965.

und Verfasstheiten des Menschen einfach ins Leere greifen. Das würde nämlich zur Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz und der Welt überhaupt führen<sup>307</sup>.

Im Marxismus wird nicht gesehen, welche besondere Eigenart dem Bewusstsein des Menschen zukommt. Wenn etwa gesagt wird, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein determiniere, so wird nicht unterschieden zwischen den Inhalten des Bewusstseins und dem die menschliche Eigenart bestimmenden spezifischen „bewussten Sein“. Dieses bewusste Sein, die Mitte der Person, beinhaltet die Fähigkeit, sich selbst zu transzendieren, und in dieser Fähigkeit des Menschen, seine Selbstbeschlossenheit zu transzendieren, ist auch seine Gemeinschaftsfähigkeit begründet. Der Mensch ist erst als „bewusstes Sein“ in der Lage, aus dem Innersten seiner personalen Natur heraus, gesellschaftlich zu existieren, mehr zu sein als ein Herdentier.

Da diese Zusammenhänge im Marxismus nicht gesehen werden, ist in seiner Anthropologie die Vermassung des Menschen bereits vorprogrammiert.

Die Auflösung der Anthropologie in Gesellschaftslehre, die Ignorierung dessen im Menschen, was nicht von seiner sozialen Natur her zu erfassen ist, diese Auflösung der Anthropologie in Gesellschaftslehre, liegt auch der marxistischen Religionstheorie zugrunde. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, der Staat und die Gesellschaft, sie produzieren die Religion, sie produzieren damit ein verkehrtes Weltbewusstsein<sup>308</sup>.

Studiert man aber das Phänomen der Religion genauer, so erkennt man bald, dass der Quell des religiösen Lebens nicht in den sozialen Auswirkungen, sondern „im Innersten des personalen Seins“<sup>309</sup> zu suchen ist. In die Religion, in die Beziehung zur Person Gottes, tritt der Mensch als „auf das absolute Du angelegte Person“<sup>310</sup> ein. Diese Beziehung denkt der Mensch nicht nur, sondern er lebt sie und sie durchdringt sein ganzes Wesen.

Überhaupt ist die Behauptung des Primates des Gesellschaftlichen, als ob sich alles mit dem Menschen ändern werde, wenn nur einmal die gesellschaftlichen Verhältnisse geändert werden, nicht fundiert.

---

<sup>307</sup> Vgl. Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 16 - 23.

<sup>308</sup> Olaf Klohr, Hrsg., Moderne Naturwissenschaft und Atheismus, Berlin 1964, 208.

<sup>309</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J., 24.

<sup>310</sup> Ebd.

Auch steht der Marxismus ohnmächtig vor der Frage des menschlichen Leidens. Es wird immer Quellen menschlichen Leidens geben, niemals werden sie versiegen. Anders ist das bei der Religion, die sich mit dem ganzen Menschen befasst, und ihn nicht auf reine Innerweltlichkeit reduziert<sup>311</sup>.

In der Auseinandersetzung mit der marxistischen Religionskritik ist es notwendig, dass das Christentum seine historische Komponente hervorhebt, eine Komponente, die allerdings weder bei Barth (+ 1968) noch bei Rudolf Bultmann (+ 1976) beachtet wird.

Die Behauptung des Marxismus, der Gottesglaube lenke vom Dienst am Nächsten ab, ist leicht zu widerlegen mit dem Hinweis darauf, dass die Diakonie eine Schöpfung des Christentums ist<sup>312</sup>.

In der marxistischen Ethik handelt es sich „um die Durchsetzung der absoluten Herrschaft des Menschen über diese Welt, im Christentum jedoch um die Herrschaft Gottes“<sup>313</sup>. Den Marxisten ist jedes Mittel recht, um dieses ihr Ziel zu erreichen. Jede Sittlichkeit steht allein im Dienst des proletarischen Klassenkampfes. „Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluss aller Werktätigen um das Proletariat dient“, so heißt es bei Lenin in einer Rede im Jahre 1920<sup>314</sup>. Das Handeln wird ohne Einschränkung von dem Grundsatz bestimmt: „Der Zweck heiligt die Mittel!“ Das hat indessen die „Willkür eines rein auf das Subjekt gestellten Handelns“ zur Folge, woraus dann die absolute Herrschaft von Menschen über Menschen resultiert<sup>315</sup>. Von daher ist es konsequent, wenn die Predigt des Hasses gegen den Klassenfeind ein genuines Element der marxistischen Ethik ist.

Beschämend ist der unermüdliche revolutionäre Einsatz der Marxisten im Vergleich mit der mangelnden missionarischen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit der Christen, speziell in der Gegenwart<sup>316</sup>. Das muss man sehen.

Ignace Lepp, der selber vom Kommunismus zum Christentum konvertiert ist, schreibt einmal, es seien ihm kaum Kommunisten begegnet, die im Ernst hätten sagen können, sie hät-

---

<sup>311</sup> Ebd., 23 f.

<sup>312</sup> Klaus Bockmühl, Herausforderungen des Marxismus, Gießen 1977, 48.

<sup>313</sup> Ebd., 59.

<sup>314</sup> Ebd., 67.

<sup>315</sup> Ebd., 85.

<sup>316</sup> Ebd., 77.

ten ihren Glauben an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung verloren. In der Regel hätten sie ihn niemals gehabt<sup>317</sup>. Er erklärt, selbst wenn sie in ihrer Kindheit eine Zeitlang Religionsunterricht gehabt hätten, hätten sie niemals die Geschichte der Bibel und überhaupt den Glauben anders betrachtet als die Märchen.

Ignace Lepp resumiert: „Der ungewöhnlich große Erfolg des Marxismus lag nicht in seiner größeren Wahrheit, sondern in seiner vollkommenen Anpassung an den Zeitgeist“<sup>318</sup>. Er meint, der Atheismus von Marx habe nichts Wissenschaftliches an sich, er gehe lediglich „aus einer komplexen Gefühlslage“ hervor, weshalb nicht die Volkswirtschaft, sondern die Tiefenpsychologie darüber zu befinden habe<sup>319</sup>.

Der Marxismus will ein Humanismus sein. Angesichts dieses Wollens ist ihm die Frage entgegenzuhalten: Wie kann ein Humanismus ohne Gott möglich sein, wenn er sich ohne Gott nicht einmal mehr begründen lässt? Die Erfahrung geht auch tatsächlich dahin, dass der Mensch gerade ohne Gott niedrig, gemein und unmenschlich wird. Es fragt sich zudem auch, wieso die Abhängigkeit des Menschen von Gott Selbstentfremdung und Entehrung des Menschen bedeutet, wenn diese in allen Bereichen anzutreffende Abhängigkeit des Menschen, die Abhängigkeit von seiner Natur, die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen usw. nicht als solche zu verstehen ist. Es fragt sich vielmehr, ob nicht gerade durch die Abhängigkeit des Menschen von einer Wirklichkeit, die höher ist als er selbst, dieser seine wahre Würde und Ehre und Unantastbarkeit empfängt, die jedenfalls von den konkreten Menschen her nicht ableitbar sind.

Im marxistischen Atheismus behauptet man, der Mensch müsse an die Stelle Gottes treten. Nach einem Wort von Karl Marx ist der Mensch dem Menschen das höchste Wesen. Wie schlecht es aber gerade dem Menschen dort ergeht, wo der marxistische Atheismus alltägliche Wirklichkeit geworden ist, darüber schreibt der evangelische Theologe Helmut Gollwitzer: „Wer jahrelang das Transparent über den Toren der Gefangenenlager der Sowjetunion, den Satz von Karl Marx gelesen hatte: Das höchste Wesen für den Menschen ist der Mensch, hatte Zeit genug, darüber nachzudenken und sich den Widerspruch zwischen dem Wortlaut des Satzes und dem Augenschein um ihn herum nachzuspüren. Wenn der Mensch das höchste Wesen sein soll, wer ist dieser Mensch? Der konkrete Mensch - wieso ist dieser, wieso soll und kann dieser das höchste Wesen für

---

<sup>317</sup> Ignace Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1969 (Arena-Taschenbuch 142 / 143), 92 f.

<sup>318</sup> Ebd., 83.

<sup>319</sup> Ebd., 85.



mich sein? Oder ist dieser Mensch der Mensch der Zukunft? Wenn aber dem so ist, dann wird der konkrete Mensch unwichtig, und er kann dann eben nicht das höchste Wesen für den Menschen sein“<sup>320</sup>.

Diese Religion des Menschen ist deshalb so unmenschlich, weil sie sich des Grundes der Menschlichkeit und des Ethos überhaupt beraubt hat.

Die Erfahrung zeigt, dass nicht die Abhängigkeit des Menschen von Gott Selbstentfremdung für ihn bedeutet, sondern gerade die Abhängigkeit vom Menschen. Die Würde, die Ehre und Unantastbarkeit des Menschen sind am ehesten bei Gott aufgehoben.

Der marxistische Atheismus versteht sich aber nicht nur als eine humanistische, sondern auch als eine wissenschaftliche Weltanschauung und behauptet somit die wissenschaftliche Widerlegung aller Religion. Wissenschaftlich bedeutet hier „Beweisbarkeit, Nachprüfbarkeit, Unwiderlegbarkeit, Perfektion und sichere Richtschnur für erfolgverheißendes Handeln“<sup>321</sup>.

Der marxistische Atheismus erhebt zwar den Anspruch der Wissenschaftlichkeit, genügt jedoch in keiner Weise diesem Anspruch, denn die Wissenschaften erstreben den Nachweis kausaler und funktionaler Zusammenhänge und erforschen, speziell im Bereich der Naturwissenschaften, verifizierende Beziehungen einzelner isolierter Phänomene. Hier spielt die experimentell beobachtbare Gesetzmäßigkeit und die Beherrschbarkeit und die Manipulierbarkeit dieser Phänomene eine wichtige Rolle. Gerade davon kann beim Marxismus keine Rede sein, denn im Bereich dieser Weltanschauung verzichtet man von vornherein auf das Kausalitätsprinzip und leugnet rundweg eine „causa“ für die Entwicklung. Das aber ist absolut unwissenschaftlich. Die Wissenschaft geht davon aus, dass alles, was ist, einen Grund hat für sein Dasein und für sein Sosein.

Der Marxismus ist demnach weder humanistisch noch wissenschaftlich, er vermag sich weder als wissenschaftlich auszuweisen noch vermag er zu zeigen, dass er human ist.

Das Grunddogma des Marxismus besteht darin, dass die Wirklichkeit sich dialektisch zu immer höheren und endlich gar zu geistigen Daseinsformen entfaltet. Diese Wirklichkeit

---

<sup>320</sup> Vgl. Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herder Bücherei, 413), Freiburg 1968, 73, vgl. 68 - 74.

<sup>321</sup> Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 172.

ist aber ausschließlich materiell. Es gilt demnach das Prinzip der Höherentwicklung, das darin wurzelt, dass das Wesen der Materie Selbstbewegung in Gegensätzen und Unterschieden ist, wodurch sie zur Entwicklung höherer Ordnungen und Formen fortschreitet. Wenn so die Höherentwicklung als Folge der Selbstbewegung der Materie bestimmt wird, kann das indessen nur geschehen „um den Preis einer Verletzung des Kausalprinzips ... das in anderem Zusammenhang streng verteidigt wird“<sup>322</sup>.

Aus allem ergibt sich, dass der materialistische Atheismus nicht die Folge theoretischer Erwägungen ist, sondern die Frucht eines Vorentscheides, kraft einer „irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung“<sup>323</sup>, und das der Kampf gegen die Religion sich von daher aus dem innersten Wesen dieses Systems ergibt<sup>324</sup>.

Es gibt eine Reihe von Widersprüchen, in die sich der dialektische Materialismus verstrickt. Ein wesentliches Moment ist hier die falsche Einschätzung des Menschlichen als bloßer Funktion der Materie. Der Marxismus leugnet nicht einfach die Höherentwertigkeit der geistigen Funktion des Menschen, wie das etwa im Vulgärmaterialismus geschieht, sondern er behauptet die Entwicklung des Geistigen aus dem Materiellen. Gerade hier begegnet der Marxismus immer neuen Schwierigkeiten<sup>325</sup>. Einerseits ist es dieser Psychologie verwehrt, eine Seele als Substrat der psychischen Prozesse anzunehmen, andererseits aber darf sie nicht die Positionen des Vulgärmaterialismus absinken, worin das Psychische auf das Physiologische zurückgeführt wird<sup>326</sup>.

Die Marxisten kritisieren den Aufweis der Existenz Gottes mit Hilfe der Kausalität damit, dass sie sagen, dieser Aufweis enthalte einen Widerspruch in sich, denn, wenn jedes Ding eine Ursache habe, so müsse auch Gott eine Ursache haben, und diese Ursache müsse dann wieder eine andere haben usw. Deshalb werde durch die Behauptung, Gott sei das Wesen, das an sich keiner Ursache bedürfe, der Satz aufgehoben, auf dem der Existenzbeweis Gottes gründe<sup>327</sup>.

---

<sup>322</sup> Gustav Andreas Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien <sup>5</sup>1960, 630.

<sup>323</sup> Ebd., 637.

<sup>324</sup> Ebd., 638.

<sup>325</sup> Ebd., 538 - 558.

<sup>326</sup> Ebd., 553.

<sup>327</sup> Olaf Klohr, Hrsg., *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus*, Berlin 1964, 48.

Dagegen ist zu sagen, dass die behauptete Notwendigkeit einer Ursache lediglich auf das kontingente Sein zu beziehen ist, auf jenes Sein, zu dessen Wesensstruktur es gehört, dass es eben die Quelle seines Seins nicht in sich selber trägt. Das erkennen wir durch die Beobachtung, vor allem auch durch die Selbstbeobachtung<sup>328</sup>. Gott bedarf keiner Ursache, da er notwendig existiert, ohne Anfang und ohne Ende.

Ein weiterer Einwand gegen den Beweis der Existenz Gottes mit Hilfe des Kausalitätsbeweises erklärt, man dürfe die Frage nach der Ursache der Welt nur stellen unter der Voraussetzung, dass die Welt einen Anfang gehabt habe. Der Marxismus geht jedoch von der Ewigkeit der Welt aus. Dabei bedenkt er aber nicht, dass diese Voraussetzung eine metaphysische These ist, dass die Ewigkeit der Welt ein spekulativer, kein erfahrungsmäßiger Begriff ist, das heißt: Die Ewigkeit der Welt ist alles andere als das Resultat systematischer Beobachtung<sup>329</sup>. Zudem sagt uns die unvoreingenommene Vernunft, dass Ewigkeit nur Gott zukommen kann, dem *summum ens*, das von daher auch als *ens a se* bezeichnet werden kann.

Wenn der Marxismus die These von der Nichtexistenz Gottes für bewiesen hält, beruft er sich dabei auf die Anerkennung der Resultate der Naturwissenschaft. Dazu ist zu sagen, dass Gott nicht der Gegenstand der Naturwissenschaften sein kann, weil er jenseits der Ursachen ist, welche die Naturwissenschaften erforschen.

Der Marxismus sagt: Was immer existiert, ist entweder bereits mit den naturwissenschaftlichen Methoden aufgezeigt, oder es ist grundsätzlich von einer solchen Art, dass es eines Tages mit Hilfe dieser Methoden als existent erwiesen werden kann.

Gewiss haben die Naturwissenschaften viele Dinge erforscht und die Geheimnisse der Wirklichkeit in den Blick gerückt. Sie werden auch noch weitere Wirklichkeiten entdecken. Aber hier handelt es sich stets nur um die weltliche Wirklichkeit, um das weltimmanente Sein. Aber selbst da bleiben ihr manche Bereiche verschlossen, wie etwa die Kunst, die personalen Beziehungen, die Philosophie usw. Man kann nicht alles mit einer einzigen Methode erforschen. Die ungeheure Vielfalt des Seienden und der Aspekte, die sich darin finden, zwingt zu einer Vielfalt der Methoden, wenn man das Ziel, nämlich die Wahrheit, nicht verfehlen will.

---

<sup>328</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J, 8.

<sup>329</sup> Ebd.

Der Methoden-Monismus, von dem der Marxismus hier ausgeht, führt sich selber ad absurdum, denn man hält ihn offenkundig nicht durch. Bereits die These „es gibt keinen anderen Weg der objektiven Wahrheitsfindung als die naturwissenschaftliche Methode und ihre Variation, die gesellschaftswissenschaftliche“, diese These ist selber weder naturwissenschaftlich noch gesellschaftswissenschaftlich, sie ist vielmehr einer Wesens-Überlegung entsprungen, das heißt: Gegenüber den Einzelwissenschaften, speziell gegenüber den Naturwissenschaften, ist sie eine Meta-Überlegung, sie ist schlicht und einfach eine philosophische These.

Eine Methoden-Überlegung ist stets eine Meta-Überlegung, sie ist stets philosophischer Natur. Sie hat „die Einsicht in das Verhältnis von wissenschaftlichen Verfahrensweisen zu ihren jeweiligen Gegenständen zum Inhalt“, ist aber nicht selber „ein an einem Sachgebiet entwickeltes Vorgehen“<sup>330</sup>. Die Frage nach den Wegen der Wahrheitsfindung muss gelöst werden auf Grund „der Einsicht in die tatsächlich sich darbietenden wesentlichen Möglichkeiten der Wahrheits-Bemühung“. Als eine Einsichtsfrage ist sie, wie gesagt, eine philosophische Frage.

Daraus folgt, dass es unzulässig ist, die Nichtexistenz Gottes auf Grund von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beweisen zu wollen, denn überall da erweist sich eine Vielfalt der Methoden als notwendig, wo auf Grund „der Natur der Sache aus einer Seinsgesetzlichkeit übergegangen werden muss in eine ganz andere Fragestellung, also überall dort, wo es sich um Transzendenz handelt“<sup>331</sup>.

Selbstverständlich ist der Satz richtig: „Gott kommt in der Naturwissenschaft nicht vor“. Falsch ist jedoch die daraus oft fälschlicherweise gezogene Konklusion: „Also gibt es keinen Gott“.

Jeder Gegenstand verlangt seine ihm gemäße Methode. Mit Hilfe etwa von linguistischen Methoden kann ich einen Text untersuchen, nicht aber den Schreiber dieses Textes erreichen. Es wäre jedoch töricht, zu behaupten, es gebe keinen Schreiber, weil man mit diesen Methoden nicht seiner ansichtig werden kann.

---

<sup>330</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J, 9.

<sup>331</sup> Ebd., 10.

Hat Gott keine naturwissenschaftlich erfassbare Funktion, so ist das kein Beweis dafür, dass es ihn nicht gibt. Deshalb ist auch jeder Hinweis auf den Fortschritt der Naturwissenschaften für unsere Frage völlig irrelevant. Der transzendente Ursprung des Ganzen wird dadurch keineswegs berührt. „Dass das Wirkliche, wie komplex und nach welchen Gesetzlichkeiten auch immer es geordnet sein mag, nicht aus sich selber da ist, dass es des tragenden, seinsmächtigen Urgrundes bedarf“, das ist nicht eine Frage der Physik, sondern eine Frage der Metaphysik bzw. der natürlichen Theologie, die ein Teil der Metaphysik ist.

Um das noch ein wenig zu spezifizieren: „Die Frage, ob kontingente Realität sich selbst genügt, ob es das ‚Durch-sich-selbst-Sein der Natur und des Menschen‘ gibt, von dem Marx spricht, ist keine naturwissenschaftliche Frage. Sie ist es sowenig wie die Frage, ob die reale Existenz eines in Schriftzeichen niedergelegten Sprachkomplexes ‚durch sich selbst‘ erklärt werden kann, eine Frage der Grammatik ist“<sup>332</sup>. Es ist eben nicht gerechtfertigt, ein einzelnes bestimmtes Verfahren, das auf Wahrheitsfindung gerichtet ist, wie etwa die naturwissenschaftliche Methode, auf alle Wahrheitsfragen auszudehnen vielleicht deshalb, weil sie sich in ihrem Bereich besonders fruchtbar gezeigt hat.

Von daher gesehen ist auch die Terminologie „Wissenschaftlicher Atheismus“ entweder trivial oder unzulässig, sofern man wissenschaftlich hier als naturwissenschaftlich versteht, denn auch die Philosophie ist eine Wissenschaft. Trivial ist die Wortkombination „a“ und „theismus“ in diesem Kontext, wenn man damit sagen will, dass das „A“ zum Ausdruck bringen soll, dass sich in der Wissenschaft, eben in der Naturwissenschaft, die man hier betreibt, die Theismus-Frage nicht stellt. Das wäre dann eine ähnliche Behauptung, wie wenn man sagen würde, die Mathematik sei ahistorisch. Denn in der Mathematik stellt sich die Frage der Geschichtlichkeit und ihre spezifische Thematik eben nicht, so wenig wie sich in der Naturwissenschaft die Gottesfrage stellt. Es würde niemand deswegen hingehen und einen Lehrstuhl der Mathematik als Lehrstuhl für „Wissenschaftliche A-historik“ vorschlagen.

Soll jedoch die Wortkombination „Wissenschaftlicher Atheismus“ etwas anderes bedeuten, nämlich, dass die Naturwissenschaft zeigen kann, dass es Gott nicht gibt, was freilich in der Regel gemeint ist, wenn man diese zwei Begriffe miteinander verbindet, so ist sie unzulässig, weil man damit doch behaupten würde, dass die Theismus-Frage mit

---

<sup>332</sup> Ebd., 11.

den Methoden der Naturwissenschaft negativ erledigt werden könne. Das wäre ähnlich, wie wenn man von „a-historischer Mathematik“ sprechen würde und damit zum Ausdruck bringen wollte, dass die Mathematik mit ihren Methoden erwiesen habe, dass es keine Geschichte gibt.

Wir müssen uns klar machen, dass bei dem Studium etwa der Fallgesetze oder der Struktur der Moleküle die Frage: „Was ist das eigentlich, das Sein im Seienden?“ ganz und gar unangebracht ist und vom Thema wegführt. Es ist daher absolut sachgemäß, wenn die Naturwissenschaften die Gottesfrage beiseite lassen, ausklammern. Und sie müssen es. Wir würden hier dann von einem „methodischen Atheismus“ sprechen.

Des „methodischen“ Charakters der Suspendierung der Gottesfrage war man sich allerdings am Beginn der Neuzeit in den Naturwissenschaften tatsächlich nicht bewusst. Diese Zusammenhänge wurden dann später mehr und mehr vergessen im Sinne der populären Überzeugung: „Wer Wissenschaft bejaht, bejaht auch den Atheismus“, oder: „Die Wissenschaft hat die Religion entthront.“

In geradezu klassischer Weise begegnet uns die Überzeugung im atheistischen Marxismus, wenn in ihm vom Wissenschaftlichen Atheismus die Rede ist.

Wenn etwa der schon wiederholt genannte Olaf Klohr schreibt: „Der Einwurf, dass es ein erstes Ereignis gegeben haben muss, verrät Mangel an Übung in mathematischem Denken“, übersieht er, dass es bei der „causa prima“ bzw. bei der Schöpfung nicht um das Ereignis Nummer eins in seiner Reihe von gleichartigen Ereignissen geht, sondern um eine ganz anders geartete Ursache, die alle übrigen Ursachen erst einmal ermöglicht.

Thomas von Aquin (+ 1274) nennt daher im Unterschied zu den innergeschöpflichen kausalen Verbindungen den Akt der Schöpfung nicht „motus“ im Sinne eines verändernden Ereignisses, sondern „relatio“ im Sinne eines Seinsverhältnisses<sup>333</sup>.

Es ist hier festzuhalten, dass alle Gottesbeweise auf das Eine hinauslaufen, dass das Daseiende, das wir kennen, zwar ein Sein hat und dass es sein Gestaltsein in sich und mit sich hat, dass es jedoch nicht aus sich ist<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 45 a. 3.

<sup>334</sup> Ebd., 14 bzw. 9 – 14.

Ein ganz spezifisches Problem ist auch für den dialektischen Materialismus das Problem der Wahrheit. Friedrich Engels hat sich diesbezüglich für einen Relativismus eingesetzt und so die Forderung endgültiger Lösungen und ewiger Wahrheiten ein für allemal abgetan<sup>335</sup>. Wenn aber alles relativ ist, so muss es auch der dialektische Materialismus sein. Das aber hat man nicht zugegeben. Den dialektischen Materialismus hat man vielmehr von der Relativität ausgenommen., da er ja, wie man sagte und sagt, die Realität widerspiegelt. Das aber ist widersprüchlich. Man kann nicht behaupten, alles sei relativ, man kann sich nicht zu einem generellen Relativismus bekennen, um gleichzeitig diesen Relativismus bzw. diese Behauptung davon auszunehmen. Tut man es aber nicht, so hat eine solche Behauptung auch keinen Sinn mehr. Wenn alles relativ ist, dann ist auch die Behauptung, alles sei relativ, relativ, dann aber hat die Behauptung keinen Sinn mehr. Ist jedoch die Behauptung nicht relativ, dann stimmt wiederum nicht der Inhalt der Behauptung. Das heißt: Dann ist eben doch nicht alles relativ<sup>336</sup>.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass die härteste Bewährungsprobe des materialistischen Marxismus die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens und die Frage nach dem Tod<sup>337</sup> ist.

Wenn man im Marxismus das Christentum als Mittel zum Lustgewinn oder als Narkotikum für menschliches Leiden charakterisiert, so geht man dabei total an der Wirklichkeit des Christentums vorbei, denn dieses bedeutet „Aufruf zum inneren Kampf mit allen Mächten des Egoismus, die in uns schlummern, und schärfste Verurteilung der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen“<sup>338</sup>.

Das Christentum ist, wenn man es recht versteht, mitnichten „Opium des Volkes“, sondern Mahnung, aufzuwachen und sich der Verantwortung bewusst zu werden, die auf uns lastet, weil wir Rechenschaft ablegen müssen über unser Leben. Der Christ kann sich nicht vorbeidrücken an der Wirklichkeit, dass er „Hüter seines Bruders ist“. Von daher fragt sich, ob nicht eher der Atheismus „Opium der Unterdrücker“ ist<sup>339</sup>. Denn welche

---

<sup>335</sup> Gustav Andreas Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien 1960, 60.

<sup>336</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 275 f.

<sup>337</sup> Ebd., 276.

<sup>338</sup> Balduin Schwarz, *Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26)*, Würzburg o. J., 24.

<sup>339</sup> Ebd.

Hemmungen sollten sie, die Unterdrücker, haben, wenn am Ende alles ausgelöscht sein wird, wie es ja der marxistische Atheismus behauptet<sup>340</sup>.

Wenn der Marxismus behauptet, der Tod sei „ein völlig natürlicher Vorgang“, so wird damit eine Selbstverständlichkeit ausgesagt, das eigentliche Problem des Todes jedoch ausgeklammert, denn diese Selbstverständlichkeit wird dem Menschen gerade zum Problem. Im Marxismus wird „die (ganze) Innendimension des existierenden Menschen“, übersehen, „der auf seinen Tod zu lebt“, übersehen wird „überhaupt das Personale, das wir zunächst bei uns selbst von innen her erfassen, dann aber auch, und zwar mit gleicher Mächtigkeit, beim anderen Menschen“<sup>341</sup>. Gerade die Problematik des Todes ist im Marxismus die Problematik schlechthin. Der Marxismus übersieht klar das, was das tiefe Wort Pascals zum Ausdruck bringt: „Der Mensch geht unendlich hinaus über den Menschen.“ „Der Mensch findet seine Erfüllung nur, indem er sich in Beziehung setzt zu dem, der größer ist als er. Der Mensch ist auf den Dialog mit der Person angelegt, und zwar nicht nur mit seinesgleichen, sondern aus der Tiefe seines Wesens, auf den Dialog mit der absoluten Person. Es ist ebenso wichtig, in Gott den Urgrund aller Dinge zu sehen, wie auch, ihn zu begreifen als jenen, auf den hin der Mensch angelegt, geschaffen ist. Tod, Liebe, Schuld, Ehrfurcht, Demut, Dankbarkeit und vieles andere, was zum Tiefsten und Unentbehrlichsten des menschlichen Seins gehört, würden ihren Sinn verlieren, wären ins Leere gerichtet, fielen in sich zusammen, wenn die metaphysische absolute Einsamkeit das Schicksal des Menschen wäre“<sup>342</sup>.

Es gibt für den Menschen keine Sinnerfüllung ohne Gott. Daher ist es so, dass dem Menschen letztlich nur die völlige Sinnlosigkeit bleibt, wenn es keinen Gott gibt<sup>343</sup>.

Der Marxismus erwartet die Erlösung des Menschen von den veränderten Produktionsverhältnissen. Damit erweist er sich jedoch als Illusion, denn wie sollen die äußeren Verhältnisse dem Menschen den inneren Kampf abnehmen? Den Kampf mit den negativen Mächten in seinem Innern, mit der Trägheit, mit der Gier, mit der Selbstzufriedenheit, mit dem Dünkel, mit der Gleichgültigkeit oder auch mit der Lust am Unterdrücken seiner Mitmenschen?

---

<sup>340</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit 26), Würzburg o. J, 24 f.

<sup>341</sup> Ebd., 25.

<sup>342</sup> Ebd., 25 f.

<sup>343</sup> Ebd.



Praktisch sehen wir auch nichts vom Entstehen eines neuen Menschen dort, wo die Verhältnisse im marxistischen Sinn geändert worden sind. Anders ist das beim Christentum. Es hält keinerlei Versprechungen dieser Art bereit, wohl aber ruft es auf zur inneren Arbeit an sich selbst, und vermittelt dazu die Gnade Gottes durch die Sakramente.

Auch die These von der Erfindung der Religion durch die Ausbeuter feudaler oder kapitalistischer Provenienz erweist sich als leere Behauptung, die durch die Wirklichkeit in keiner Weise bestätigt wird. Die religiösen Impulse gingen gerade von solchen Persönlichkeiten aus, „die alles hingaben und ein Leben letztes Ernstes und totalen Dienens gelebt haben.“ Gerade von ihnen erging dann auch der Ruf „nach Hilfe für die Armen und Bedrängten, nach Achtung der Menschenwürde, Verbesserung der menschlichen Verhältnisse, Belehrung der in Unwissenheit Lebenden“<sup>344</sup>. Wenn im Namen des Christentums Ausbeutung, Grausamkeit und Unterdrückung unternommen wurden, so kann man das nicht aus dem christlichen Prinzip herleiten, muss man darin vielmehr eine Schändung und Beleidigung des christlichen Namens sehen.

Sofern im Marxismus echte ethische Imperative Bedeutung haben, kann man sie nur erklären von ihren religiösen Wurzeln her, sofern auch in der säkularisierten Religion des Marxismus solche Impulse nicht ganz unwirksam geblieben sind<sup>345</sup>.

Ein wichtiges Argument gegen den marxistischen Atheismus ist die Destruktion des Menschen, wo immer der marxistische Atheismus sich etablieren konnte, obwohl er gerade im Zeichen des Humanismus antritt. Mit der „Befreiung“ des Menschen von Gott, mit der Einsetzung des Menschen als des höchsten Wesens für den Menschen, wird gerade dessen Depersonalisierung deutlich. Der Mensch wird hier im wörtlichen Sinne transzendiert, überschritten, zu Boden getreten, um einer imaginären Zukunftsmenschheit willen. Die angebliche Erhebung des Menschen führt zu einer unerträglichen Anmaßung von Menschen gegenüber Menschen. Augustinus schreibt: „Wenn also der Mensch nach dem Maß des Menschen lebt, nicht nach dem Maße Gottes, wird er dem Teufel ähnlich“<sup>346</sup>.

Der „heilige Krieg“, die Gewaltanwendung, wird für den Marxisten zu einer heiligen Pflicht, weil seine Utopie nur so durchgesetzt werden kann. Zwar behauptet der Marxist,

---

<sup>344</sup> Ebd., 27.

<sup>345</sup> Ebd.

<sup>346</sup> Augustinus, De civitate Dei, 1414.

seine Weltanschauung sei wissenschaftlich und er legt von daher gesehen auch großes Gewicht auf Schulung, dennoch gehört der Zwang wesentlich zum System, weil es eben nicht wissenschaftlich ist, sondern ein Postulat. Helmuth Gollwitzer meint, dieser Zwang folge aus der „Ungeduld der Marxisten“, der sich seiner Sache nicht sicher sei, obwohl er sich selbstsicher auf die Wissenschaftlichkeit seiner Weltanschauung berufe. Man gewinnt den Eindruck, dass der Marxist mit Gewalt und List das erreichen will, was er seiner Theorie nicht zutraut.

Gerade mit der Gewaltanwendung gibt der Marxismus auch zu, dass der Faktor Mensch ein Mehr hat gegenüber der Materie, nämlich seine freiheitliche Selbstbestimmung und seine Selbstverwirklichung. Gerade an diesem Punkt aber wird seine Einzigartigkeit deutlich. Indirekt wird sie zugegeben, direkt wird sie in Abrede gestellt. Das bewusste personale Geistesleben des Menschen und seiner Kulturwelt kann man aber nicht als eine Erscheinung der Materie erklären<sup>347</sup>.

Marx leugnet die Freiheit des Menschen, und gleichzeitig bekämpft man sie. Wenn der Mensch nämlich nicht frei ist, kann man ihn nicht zur Rechenschaft ziehen. Faktisch zeigt sich: Wo immer der Mensch sich selbst vergötzt, da erniedrigt er sich zutiefst. Vertritt man die These „homo homini Deus“, gelangt man zu der Erfahrung „homo homini lupus“.

Der evangelische Theologe Helmuth Gollwitzer unterscheidet zwischen einem inneren Grund für die Dogmatisierung des Atheismus im Marxismus und einem äußeren. Er meint: „Die diesseitige Eschatologie mit ihrem Messianismus“ sei „der innere Grund für die Dogmatisierung des Atheismus“ im Marxismus, die kirchliche Empirie hingegen der äußere. Die kirchliche Empirie, damit meint er die Enttäuschung der Menschen an der Kirche<sup>348</sup>. Ich denke, dass man die eine wie die andere Aussage in Frage stellen kann, dass man hier tiefer ansetzen muss. Der Atheismus ist im Marxismus „die Folge eines trotzig-triumphierenden, emanzipatorischen Bekenntnisses des Menschen zu sich selbst“, nicht jedoch der diesseitigen Eschatologie oder gar einer vorgängigen Enttäuschung an der Kirche. Der atheistische Marxismus muss als konsequent durchgeführter Rationalismus verstanden werden, in dem die uralte Menschheitsverlockung Gestalt gefunden hat, wie sie in Gn 3, 5 zum Ausdruck kommt: „Ihr werden sein wie Gott!“ Hat der

---

<sup>347</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 275 f.

<sup>348</sup> Helmuth Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, München 1965, 95.

atheistische Marxismus aber seinen Grund in solcher Selbstüberschätzung des Menschen, dann muss auch an dieser Stelle die Auseinandersetzung mit ihm beginnen. Es muss gezeigt werden, dass das, was als Gipfel der Freiheit erfahren wird, im Grunde zur tiefsten Versklavung des Menschen führt. Der Mensch ist zur Herrschaft berufen, aber in Unterordnung unter Gott. Seine grundlegende Aufgabe ist es, die Herrschaft Gottes auf Erden durchzusetzen. Bedenkt er das, wird er dadurch vor der eigenen Absolutsetzung bewahrt<sup>349</sup>.

Es hat keinen Sinn, einem marxistischen Atheisten etwa mit Hilfe der traditionellen Gottesbeweise die Existenz Gottes nahezubringen, da es für ihn keinen Anfang der Bewegung gibt, das will sagen, dass man im Weltbild des marxistischen Atheisten nicht von der Bewegung in der Welt auf den ersten Bewegter schließen kann. Auch kennt er keine Seinsstufen, weshalb man darauf für ihn keinen Gottesbeweis aufbauen kann. Und schließlich kennt er keine Zielstrebigkeit, weshalb ihm auch der teleologische Gottesbeweis nichts sagt<sup>350</sup>.

Daher muss man sich in der Auseinandersetzung mit ihm auf die immanente Kritik des atheistisch-materialistischen Systems verlegen. Man kann dann hinweisen auf eine Fülle von Ungereimtheiten in seinem System. Man kann dann hinweisen auf die nicht eingetretenen Prognosen des Marxismus, sofern etwa der von Marx prophezeite revolutionäre Umschlag der fortgeschrittenen kapitalistischen Industriegesellschaft in den Sozialismus nicht stattgefunden hat und die marxistischen Revolutionen in rückständigen Agrarländern künstlich herbeigeführt wurden. Man kann dann aber auch hinweisen auf die Widersprüchlichkeit des marxistischen Grunddogmas von der sich in einer Höherentwicklung selbst bewegenden Materie. Zudem ist eine immer höher fortschreitende Entwicklung, die keinen Anfang hat, widersinnig, „denn wo es keinen Anfang gibt, dort kann es auch keine Entwicklung geben“<sup>351</sup>, oder diese Entwicklung besteht, wenn das Universum anfanglos ist, in einer stetig auf- und abwärtsschreitenden Bewegung. Damit wird dann jedoch das marxistische Dogma von der Höherentwicklung, an dem dem Marxismus so sehr gelegen ist, gänzlich hinfällig. An seine Stelle tritt dann die ewige Wiederkehr des schon Dagewesenen<sup>352</sup>.

---

<sup>349</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 276 - 278.

<sup>350</sup> Vgl. Erwin Adler, *Grundlinien der atheistischen Propagandaliteratur im Ostblock*, in: *Conc* 3, 1967, 231 - 243.

<sup>351</sup> Vgl. Ebd.

<sup>352</sup> Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 179 f.

Auch das ist hier zu bedenken. Im Marxismus wird der christliche Gott missverstanden, wenn er gleichsam als überhöhter Kapitalist an der Spitze der Herrschaftspyramide angesehen wird. Denn es ist geradezu ein Spezificum des Gottes der Christen, dass er ein dem Menschen naher Gott ist und dass er herabsteigt und am Kreuz den Tod eines Sklavens und eines Verbrechers stirbt. Der Christengott thront in nicht gleichsam in einer Überwelt, er ist vielmehr das Herz dieser Welt. Er ist nicht ein Despot, sein Wesensmerkmal ist vielmehr die Liebe. Er wurde arm, so heißt es im 2. Korintherbrief heißt, damit wir durch seine Armut reich würden (2 Kor 8, 9).

Friedrich Engels (+ 1895) glaubt, für die in seiner Sicht ewig in Bewegung sich befindliche Materie auf den ersten Beweger, nämlich Gott, verzichten zu können. Dieser Verzicht ist jedoch nicht das Ergebnis einer Beweisführung, sondern ihr Ausgangspunkt, eine Willensentscheidung, die als Resultat vor aller Beweisführung liegt. Dennoch versucht Engels eine rationale Beweisführung für diese Position, wenn er den physikalischen Satz von der Erhaltung der Energie als Beweismittel heranzieht. Dieser Satz kann das, was er beweisen soll, jedoch nicht beweisen, denn er besagt nur, dass bei jedem physikalischen Geschehen die Summe der Energie konstant ist<sup>353</sup>.

In der Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus kann man nicht zuletzt auch kritisch hinweisen auf die Tatsache des Aufblühens der Religion in kommunistischen Ländern, woraus hervorgeht, dass die Religion tief im Menschen verwurzelt ist. Gerade dieses Faktum bereitet dem dialektischen Materialismus des Marxismus die größten Kopfschmerzen. Dennoch weist man angesichts solcher Erfahrung konstant darauf hin, dass die Religion als Überbau des ökonomischen Systems notwendigerweise verschwinden wird, wenn es in der idealen kommunistischen Gesellschaft keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr geben wird und dass eine Verfolgung der Religion im Marxismus überflüssig und nur im Anfangsstadium der Entwicklung des kommunistischen Wirtschaftssystems notwendig ist.

Die Religionskritik des Marxismus, die Gott als Ebenbild des Menschen entlarven zu können glaubt, ist indessen eine bleibende Herausforderung an jede Theologie, die allzu sehr den Menschen in den Mittelpunkt stellt“. Ja, sie „ist eine „Aufdeckung des heimlichen Anthropozentrismus, der heimlichen Herrschaft des Menschen in weiten Gebieten

---

<sup>353</sup> Franz König, Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. 7. 1977, S. 6.

von Religion und Theologie“<sup>354</sup>. In der Tat ist es so: „Wer den Menschen zum Gegenstand der Theologie macht, wer sich selbst, seine fromme Subjektivität und ihre religiösen Erfahrungen predigt ... wer die Theologie auf menschliche Befindlichkeiten reduziert, der präpariert das Christentum für die Vernichtung durch die marxistische Religionskritik“<sup>355</sup>. Zumindest ist der Rahnersche Ansatz der Theologie, der heute überall dominant ist in der Theologie, nicht ganz frei von dieser Tendenz. Rahner erklärt kategorisch: Theologie ist Anthropologie, und Anthropologie ist Theologie. Angesichts der gegenwärtigen Tendenz, die Theologie auf die Anthropologie zu reduzieren, sollte man sich daran erinnern, dass diese Reduktion bereits programmatisch von Ludwig Feuerbach (+ 1872) gefordert wurde.

Die Attraktivität des atheistischen Marxismus beruht weitgehend darauf, dass er als der große Sinngeber fungiert in einer Welt, die Gott verloren hat und die auf den Nihilismus zutreibt. So verstanden ist er eine weltliche Heilslehre mit einer außergewöhnlichen messianischen Stoßkraft, die sich heute als eine starke Konkurrenz des Christentums darstellt.

Der Mensch braucht eine Antwort auf die Sinnfrage, um leben zu können. Früher ist diese Antwort für weiteste Kreise verbindlich vom Christentum gegeben worden. Durch den Prozess der Säkularisierung, der eigentlich global ist und der noch heute weitergeht, ist ein geistiges Vakuum entstanden, in das weithin der Marxismus eingedrungen ist und noch forwährend eindringt.

In den kommunistisch regierten Ländern wird er als Sinngeber vorgeschrieben, in den nicht kommunistischen Ländern greift man vielfach nach ihm ohne äußeren Zwang, aus der inneren Not der Erfahrung der Sinnlosigkeit des Daseins.

Da ist dann der Marxismus der Retter vor dem sich ausbreitenden Nihilismus, der notwendig dort entsteht, wo der christliche Glaube preisgegeben wurde und wo keine andere Religion an seine Stelle getreten ist. „Achtzig Prozent aller aktiven Studenten hier (im Westen) sind Marxisten“, so schrieb im Jahr 1979 ein christlicher Studentensekretär aus einer großen deutschen Stadt. Ähnliches hört man von den Universitäten Südamerikas. „Ein glaubensloses Bürgertum hat seiner Jugend neben den materiellen Gütern, die als

---

<sup>354</sup> Klaus Bockmühl, Herausforderungen des Marxismus, Gießen 1977, 42 ff.

<sup>355</sup> Ebd., 45.

selbstverständlich vorhanden erlebt werden, keine tieferen Werte und keine Zielsetzung zu bieten ...<sup>356</sup>. Die ganze Tragik der Geistesgeschichte der Gegenwart wird deutlich, wenn ein kritischer Beobachter kürzlich schreibt: „Wenn es aber überhaupt möglich ist, angesichts der Mauern, Stacheldrahtverhaue, Minenfelder und Flüchtlingsscharen den Sozialismus als die Verheißung zu akzeptieren, wenn ein Religionssurrogat sich auszubreiten vermag, das zu irgendeinem späteren Zeitpunkt sicher als Irrwitz der Geistesgeschichte bezeichnet werden wird, - wie riesenhaft muss dann das existierende geistige Vakuum sein“<sup>357</sup>. Dieses Zitat stammt aus dem Jahr 1979, zehn Jahre vor dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa. Dieser Zusammenbruch hat indessen den Marxismus in diesen Ländern nicht überwunden. Das zu meinen, wäre blauäugig. Die Marxisten von ehedem unterscheiden heute lediglich zwischen dem tatsächlichen und dem idealen Marxismus.

Nicht wenige halten deshalb am Marxismus fest, weil sie zu wenig von ihm wissen, weil sie ihn einfach mit Sozialreform identifizieren und ihn für nichts anderes halten als für einen energischen Versuch, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen und sich für die Armen zu engagieren<sup>358</sup>.

Es ist jedenfalls nicht zu leugnen, dass der Marxismus im verweltlichen Westen wie auch in den ehemals kommunistischen Ländern augenblicklich vitalste Heilslehre ist<sup>359</sup>.

Vor einigen Jahren erschien ein Buch von dem Politologen und Marxismusforscher Konrad Löw mit dem Titel „Warum fasziniert der Kommunismus“<sup>360</sup>. Als wichtige Momente der Attraktivität des Kommunismus nennt der Autor hier neben dem Wunsch nach Auffüllung des metaphysischen Vakuums, neben der Suche nach einem plausiblen, in sich geschlossenen, ganzheitlichen Weltbild, das zudem als Religions- und Bildungser-satz gelten kann, den Hass auf das Bestehende, die Kompensation von Schuldbewusstsein und eine Pädagogik, die den Konflikt als einen Wert hinstellt. Hier ist auch speziell im Westen auf die Tatsache zu verweisen, dass der Marxismus von einem hohen moralischen Ethos bestimmt ist.

---

<sup>356</sup> Klaus Bockmühl, Marxismus als innerweltliche Religion, in: Theologisches, Nr. 112 (August 1979), 3305.

<sup>357</sup> Ebd. 3306.

<sup>358</sup> Ebd.

<sup>359</sup> Ebd.

<sup>360</sup> Konrad Löw, Warum fasziniert der Kommunismus?, Köln <sup>2</sup>1981.

Jan Milic Lochmann, ehemals Professor für Systematische Theologie in Basel, schreibt in seinem 1975 in Gütersloh erschienen Buch „Marx begegnen“: „Zu den stärksten Eindrücken, welche ich als osteuropäischer Theologe in den ersten Jahren meiner Lehrtätigkeit in Westeuropa sammeln konnte, gehörte die Erfahrung einer erstaunlichen Aktualität und Anziehungskraft der marxistischen Theorie für ganze Gruppen von jungen Theologen. Ein solches Interesse war ich in den zwei Jahren meiner Dozentur in Prag nicht gerade gewohnt“<sup>361</sup>.

Obwohl in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von 1931 klar gesagt worden ist, dass der Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem Marxismus unüberbrückbar ist, hat man hier immer wieder den Versuch einer Aussöhnung unternommen, oder die Vereinbarkeit dieser Gegensätze behauptet.

Es gibt im Übrigen eine Reihe weiterer offizieller Lehrverlautbarungen der Kirche, in denen diesen unüberbrückbaren Gegensatz artikuliert wird, so etwa in der Enzyklika „Quod apostolici muneris“ im Jahre 1878, in der Enzyklika „Rerum novarum“ im Jahre 1891, oder auch in der Enzyklika „Divini Redemptoris“ im Jahre 1937. Die zuletzt genannte Enzyklika bezeichnet das „neue Evangelium, das der bolschewistische und atheistische Kommunismus als Heilsbotschaft und Erlösung der Menschheit bietet“, als ein System voll von Irrtum und Trugschlüssen, das sowohl der Vernunft als auch der Offenbarung widerspricht, das Entrechtung, Entwürdigung und Versklavung der menschlichen Persönlichkeit bedeutet<sup>362</sup>.

Nach der erwähnten Enzyklika „Quadragesimo anno“ aus dem Jahre 1931 ist der Abgrund zwischen dem Sozialismus und dem Christentum so tief, dass ein Sozialismus, der getauft werden könnte, praktisch kein Sozialismus mehr wäre. Ein nichtatheistischer Sozialismus würde tatsächlich aufhören, Sozialismus zu sein. Wer immer sich vorurteilsfrei mit dem Sozialismus als Philosophie beschäftigt, wird bald erkennen, dass ein christlicher Marxismus so etwas ist wie die Quadratur des Kreises bedeutet, ein hölzernes Eisen.

Hinsichtlich der Attraktivität des Marxismus im Westen erklärt der Historiker Golo Mann in dem Aufsatz in der Zeitung „Die Welt“: „Bekanntlich hat Marx die Religion das

---

<sup>361</sup> Jan Milic Lochman, Marx begegnen, Gütersloh 1975.

<sup>362</sup> Enzyklika Divini Redemptoris, Nr. 14.

Opium des Volkes genannt ... In Antwort auf Marx hat Raymond Aron den Marxismus das ‚Opium der Intellektuellen‘ genannt: Das Gedankensystem, das innerweltliches Dogma ist, aber vorgibt, Wissenschaft zu sein, das den Glaubenslosen Glaubensersatz, Halt und unangreifbare Überlegenheit gibt. Solche Überlegenheit können schon Zwanzigjährige haben, es ist ein Jammer, es zu sehen“<sup>363</sup>. Und Golo Mann fährt fort, dass die deutsche Sozialdemokratie die Breitenwirkung des Marxismus von heute entfacht hat, wobei der „Einfluss auf die Intellektuellen in der Partei bedeutend größer“ sei als auf jene Parteiführer, „die aus der Arbeiterschaft“ gekommen seien. Abschließend erklärt Golo Mann: „Was, um es zusammenfassend zu sagen, so viele Intellektuelle von Marx angezogen werden ließ, war die Geschlossenheit seines Weltbildes, der Religionsersatz, die scheinbare Überlegenheit, die er gab, und die anscheinende Gescheitheit des Ganzen“.

Man könnte demnach sagen, dass die marxistische Ideologie der Religionsersatz der aufgeklärten Intelligenz ist.

Zustimmen kann man Golo Mann hier, wenn man absieht von seiner Gegenüberstellung von Wissenschaft und Dogmatik bzw. von seiner Voraussetzung, dass ein dogmatisches System immer nur eine emotionale oder voluntative Begründung haben kann.

Richtig ist hier vor allem, dass der Anspruch der Wissenschaftlichkeit des Marxismus, der auf jeden Fall publikumswirksam ist, seine Anhänger über die Realität dieser Weltanschauung hinwegtäuscht, dass Wissenschaftlichkeit hier so etwas ist, wie ein Fetisch, der vage Zukunftsspekulationen und politische Wunschträume als unleugbare Wirklichkeiten verkündet und der seine Anhänger über die gegenwärtige Misere mit der siegessicheren Parole vom „Einholen und Überholen“ hinwegzutrusten und gegen allen Anschein die Überlegenheit des marxistischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems über das freie zu stützen versucht. Der Marxismus bezeichnet sich nicht nur als wissenschaftlich, er bezeichnet sich auch als fortschrittlich. Auch dieses Attribut ist äußerst publikumswirksam, wenngleich es der Wirklichkeit in keinster Weise gerecht wird.

Ein zweiter wichtiger Punkt kommt hinzu: Der Marxismus oder die sogenannte marxistische Wissenschaft ersetzt nicht nur die Religion, sondern macht auch die Moral überflüssig, trotz des hohen ethischen Anspruchs. Wer wollte daher nicht über den Marxis-

---

<sup>363</sup> Golo Mann, Das Opium der Intellektuellen, Warum der Marxismus immer wieder viele Menschen in seinen Bann schlägt?, in: „Die Welt“ vom 2. Dezember 1978.



mus triumphieren, wenn er seine Moral verloren hat und hier die ideologische Rechtfertigung dafür erhält?<sup>364</sup>

Immer werden im Marxismus wieder Prognosen gemacht, wie das nicht anders bei den zahllosen Sekten der Fall ist. Wenn sie dann nicht eintreffen, bricht - analog den Sekten - keinesfalls die Ideologie zusammen, sondern man produziert dann flugs neue Prognosen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Nikita Chruschtschow sagte auf dem Parteitag der KPdSU im Jahre 1961 voraus, im Jahre 1980 werde Russland den Westen überflügelt und „begraben“ haben und werde Russland sich beim kürzesten Arbeitstag des höchsten Lebensstandards in der Welt erfreuen können. Wo immer solche Prognosen nicht eintreffen, erinnert man daran, dass die Endphase, die kommunistische Gesellschaft, noch nicht gekommen sei, dass sich der Idealzustand, das große „Reich der Freiheit“ noch ein wenig verzögert habe.

Im totalitären Kommunismus der Sowjetunion versprach man immer wieder Frieden und Freiheit, Glück und Gleichheit, brachte jedoch das genaue Gegenteil hervor, statt Frieden und Freiheit ein Aufgebot an Militär, wie es das niemals in der Geschichte Russlands gegeben hatte, und dort, wo Völker das kommunistische Joch abschütteln wollten, gab es immer neue militärische Interventionen, zuletzt noch in Afghanistan, die man dann als „brüderlicher Waffenhilfe“ tarnte. An die Stelle des versprochenen Glücks traten bei unzähligen sowjetischen Bürgerrechtlern Gefängnis, psychiatrische Klinik, Arbeitslager und Verbannung, an die Stelle der versprochenen sozialen Gleichheit traten die Privilegien der „herrschenden Klasse“ der Staats- und Parteifunktionäre, der linientreuen Intellektuellen und der linientreuen Künstler.

Auch was den Lebensstandard angeht, hat sich keine Prognose der Marxisten erfüllt. Immer wieder geraten die marxistischen Systeme in Versorgungsengpässe, auch bei den Grundnahrungsmitteln, von den etwas ausgefalleneren Waren ganz zu schweigen. Die Ukraine war einst die Kornkammer Europas gewesen. Trotzdem musste die Russen dazumal jährlich umfangreiche Getreideeinkäufe in Amerika tätigen. Gemessen am Lebensstandard, war die Vormacht des Weltkommunismus damals ein Entwicklungsland.

Wie immer in solchen Fällen, machte sich das Volk Luft in politischen Witzen. So schrieb damals ein Wirtschaftsfachmann der CSSR: „Wäre Karl Marx doch Arzt ge-

---

<sup>364</sup> Ebd.

worden! Dann hätte er seine Heilmittel, die er den Leuten verschrieben hat, erst einmal bei den Affen ausprobieren müssen“. Und ein Exil-Tscheche schrieb: „Der Kapitalismus ist die schlechteste Gesellschaftsform ... für alle, die keine andere erlebt haben“<sup>365</sup>.

Wenn man heute immer wieder hört, es gebe eine Versöhnung zwischen Christentum und sozialistischem Marxismus, so liegt das daran, dass man dem atheistischen Marxismus für gewöhnlich nicht bis auf die Wurzeln nachgeht. Dann kann man erklären, der Atheismus sei im Marxismus nur ein zeitbedingtes Missverständnis. Wer so redet, hat jedoch nur niemals den wirklichen Marx gelesen. Bereits in seiner philosophischen Doktor-Dissertation hat der junge Marx sich mit betonter Feierlichkeit zu Prometheus bekannt, der in selbtherrlichem Trotz sich gegen die Götter empörte, um eine eigene Welt aufzubauen. Das promotheische Aufbegehren ist der Kern nicht nur des marxistischen Atheismus, sondern auch mancher anderer Formen des Atheismus in der Gegenwart, wie ich bereits feststellte.

Wer Marx wirklich gelesen hat, weiß, dass der Atheismus bei ihm nicht ein Mäntelchen ist, das man abnehmen kann, ohne damit sein Wesen zu verändern.

Bereits beim jungen Marx wird deutlich, dass der tiefste Grund seines Atheismus die menschliche Hybris ist, in der der Mensch den Grund seines Seins in sich selber finden will. Es ist die gleich Hybris, die auch bei Friedrich Nietzsche eine große Rolle gespielt hat<sup>366</sup>.

August Bebel (+ 1913) hatte einst gesagt. „Sozialismus und Christentum verhalten sich wie Feuer und Wasser“. Das war die Wahrheit. Wenn man sich später davon trennte, tat man das in der unehrlichen Absicht, das Christentum für den Sozialismus in Dienst nehmen. Das gilt indessen nicht für den tschechischen Philosophen Milan Machovec, der in seinem Buch Jesus für Marxisten eine ideale Identität zwischen Jesus und den Ideen von Karl Marx<sup>367</sup>.

In den Frühschriften von Karl Marx heißt es: „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Men-

---

<sup>365</sup> Vgl. A. Kraus, Von Marx bis Chruschtschow, Betrogene Hoffnungen und Illusionen, in: Deutsche Tagespost Nr. 62 vom 26. Mai 1981.

<sup>366</sup> Georg Siegmund, Dialog mit marxistischem Atheismus?, Zum Kongreß „Evangelisation und Atheismus“ in Rom, in: Theologisches, Nr. 128 (Dezember 1980), 3926 - 3928.

<sup>367</sup> Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972.

schen ... der Kampf gegen die Religion ist auch der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist ...“<sup>368</sup>. Von daher bezeichnet Marx dann die Kritik an der Religion als Weg zu einer neuen und besseren Welt zu einer Welt, in der der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, in der alles das beseitigt wird, was den Menschen erniedrigt, knechtet und zur Selbstentfremdung führt<sup>369</sup>.

Ein wesentlicher Punkt dieses Credo ist die Behauptung, dass es nur diese eine, greifbare, sichtbare, materielle Welt gibt, dass diese Welt sich aus sich selbst erklärt und dass es nichts anderes gibt als sie, kein Jenseits, keinen Himmel und keinen Gott. Der Gipfel der irdischen Wirklichkeit ist in diesem Weltbild der erkennende und denkende Mensch, das Endprodukt der aus sich selbst erklärbaren und der aus sich selbst zu erklärenden Evolution, der erkennende Mensch, der autonom und sich selbst Gesetz ist. In einem gewissen Gegensatz dazu behauptet man dann allerdings, dass der Mensch eingebettet ist in das große Ganze, dass der Einzelne nichts und dass das Ganze, die Sozietät, die Kommune, alles ist.

Die Meinung, man könne den Marxismus von seinem Atheismus lösen, wird heute vehement von manchen Befreiungstheologen vertreten, aber auch von Vertretern einer so genannten „Kirche von unten“. Sie wollen theistische Marxisten sein. Die Genesis und das Wesen dieser Weltanschauung sprechen indessen eine andere Sprache. Deshalb für der Gedanke der Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum faktisch zum Verrat am Christentum.

Papst Pius XI. stellt in der Enzyklika „Divini Redemptoris“ im Jahre 1937 fest, dass der Kommunismus und das Christentum sich radikal widersprechen. Diese Auffassung greift Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Mater et Magistra“ auf<sup>370</sup>, ebenso in der Enzyklika „Pacem in terris“<sup>371</sup>. Da heißt es dann, dass die falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen nicht toleriert werden können. Das ist auch der Tenor des II. Vatikanischen Konzils in „Gaudium et Spes“<sup>372</sup>.

---

<sup>368</sup> Karl Marx, Frühschriften (Kröner-Taschenbuch), Stuttgart 1953, 207.

<sup>369</sup> Ebd., und folgende Seiten.

<sup>370</sup> Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et Magistra«, Nr. 34.

<sup>371</sup> Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris«, Nr. 159.

<sup>372</sup> Gaudium et spes, Nr. 21.

Das bedingt, dass der Dialog der Christen mit den Sozialisten und die Zusammenarbeit von Christen und Kommunisten, worauf die Christen nicht verzichten dürfen, ein äußerst schwieriges Unterfangen ist. Der Versuch des Dialogs und der partiellen Zusammenarbeit ist hier auf jeden Fall unverzichtbar.

In der Enzyklika „Mater et Magistra“ sagt Papst Johannes XXIII.: „Daher kann der Fall eintreten, dass Fühlungen und Begegnungen über praktische Fragen, die in der Vergangenheit unter keiner Rücksicht sinnvoll erschienen, jetzt wirklich fruchtbringend sind oder es morgen sein können“<sup>373</sup>. Und in „Pacem in terris“ stellt der Papst fest, dass sich auch im Marxismus unter Umständen Gutes und Anerkennenswertes geben kann, soweit die Gesetze einer geordneten Vernunft und die rechten Forderungen der menschlichen Person berücksichtigt werden<sup>374</sup>.

In der Enzyklika „Ecclesiam suam“ erklärt Papst Paul VI., man dürfe die Hoffnung nicht aufgeben, „dass sich eines Tages zwischen den Kommunisten und der Kirche ein positiver Dialog anbahnen“ werde<sup>375</sup>.

Die entscheidende Voraussetzung eines jeden Dialogs ist, das wird hier oft nicht bedacht, die Tatsache, dass beide Seiten davon ausgehen, dass es Wahrheit gibt und dass es sich lohnt, die Wahrheit zu suchen<sup>376</sup>.

Vor Jahren hat man in der Paulus-Gesellschaft bzw. in den Marienbader Gesprächen in verschiedenen Konferenzen den Dialog mit dem Marxismus versucht. Dieser Dialog war nicht ganz echt, weil damals jene Philosophen fehlten, die die Wirkungen des östlichen Atheismus am eigenen Leibe erfahren hatten. Auf jeden Fall vererbte er schon bald wieder, auf jeden Fall waren die Gespräche damals nicht von Dauer. Immer wieder ist der Dialog zwischen Christen und Marxisten fehlgeschlagen, wenn die Christen wirklich ihre Position festhielten. Es fehlt hier offenbar ein gemeinsames Fundament. Ohne ein solches ist jeder Dialog illusorisch. Wo ein solches fehlt, da ist jedes Gespräch sinnlos. Darum hat man wiederholt gefragt, ob ein Dialog zwischen Christen und Sozialisten oder Marxisten überhaupt möglich ist.

---

<sup>373</sup> Johannes XXIII. »Enzyklika Mater et Magistra«, Nr. 160.

<sup>374</sup> Johannes XXIII. »Enzyklika Pacem in terris«, Nr. 159.

<sup>375</sup> Paul VI. Enzyklika, »Ecclesiam suam«, Nr. 107.

<sup>376</sup> Balduin Schwarz, Antwort an einen Atheisten (Reden zur Zeit, 26), Würzburg o. J, 8.

Lenin (+ 1924), der Ahnherr des kommunistischen Sozialismus, wollte von Dialog und Zusammenarbeit mit Christen nichts wissen. Er hat betont und konsequent jede Diskussion des Atheismus mit Theisten abgelehnt. Die sogenannte „Gottsucherei“ hat er aufs Heftigste angegriffen und verurteilt. Das hat er schon deshalb gemacht, weil er der Meinung war, dass dadurch dem Sozialismus sein revolutionärer Impuls genommen werde. Er hat die „Gottsucherei“ als einen verdammenswerten „Idealismus“ qualifiziert. Er meinte, jedes Gespräch mit Theisten führe den atheistischen Sozialismus von seinem wahren Ziel weg<sup>377</sup>. Andere Marxisten haben sich immer wieder ähnlich geäußert, vor allem da, wo sie sich mit ihrem Marxismus etabliert hatten.

Es ist bemerkenswert, wenn bereits in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Ländern, in denen der Staatsatheismus sich über Jahrzehnte hin etabliert hatte, in einer Reihe von Ländern des so genannten Ostblocks, der Gottesgedanke und die Religion eine Renaissance erlebten, speziell für Russland.

Schon lange vor der Wende erregten dabei die Bücher und Vorträge der ehemaligen marxistischen Philosophiedozentin Goritschewa, die seinerzeit in den Westen emigriert war, großes Aufsehen. Tatjana Goritschewa hatte sich nach ihrer Ankunft im Westen in Paris dem Studium der orthodoxen Theologie gewidmet, nachdem sie einen erfolglosen Versuch gemacht hatte, katholische Theologie an der Jesuiten-Hochschule in St. Georgen bei Frankfurt zu studieren.

Erinnert sei hier auch an das Schicksal der Lieblingstochter Stalins Swetlana Allilujewa. Diese flüchtete im Jahre 1966 über Indien in den Westen und ließ sich in den USA nieder. Sie schrieb zwei Bücher, in denen sie der Welt Einblick in ihre innere Entwicklung gab. Ihre Mutter hatte sich 1936 das Leben genommen. Bis sie, die Tochter, sich von den Grausamkeiten ihres Vaters überzeugen konnte, galt seine Autorität für sie unerschütterlich. Dann aber begann ihr Vertrauen zu den Lehren des Marxismus-Leninismus zu wanken. Sie wandte sich der Religion zu und begann ein neues Leben. Wörtlich sagt sie: „Ich war in einer Familie aufgewachsen, wo nie von Gott die Rede war. Doch als ich erwachsen war, kam ich darauf, dass es einfach unmöglich sei, ohne Gott im Herzen zu existieren. Ich kam

---

<sup>377</sup> Vgl. Georg Siegmund, Dialog mit marxistischem Atheismus?, Zum Kongreß „Evangelisation und Atheismus“ in Rom, in: Theologisches, Nr. 128 (Dezember 1980), 3935 - 3938.

ganz von selbst auf den Gedanken, ohne eines anderen Hilfe oder Predigt ... Im Frühjahr 1962 wurde ich in einer russisch- orthodoxen Kirche in Moskau getauft<sup>378</sup>.

Zu erinnern ist hier auch an das Buch von Chrysostomos Dahm „Millionen in Russland glauben an Gott“, das 1972 in erster Auflage, 1974 bereits in vierter Auflage in Jestetten erschienen ist, und sich besonders mit dem religiösen Aufbruch der Jugend in Russland beschäftigt.

Diese Erfahrung artikuliert Romano Guardini, wenn er feststellt, dass man Gottes Existenz leugnen, ihn und die Religion jedoch nicht auslöschen kann. Er bringt hier das eindrucksvolle Beispiel von dem Gummiball, der auf dem Wasser schwimmt, den man herunterdrücken kann, der aber, sobald der Druck nachlässt, wieder hoch kommt<sup>379</sup>. Guardini stellt in diesem Zusammenhang fest, dass der Atheismus gerade darum so kämpferisch ist, weil er seinen Erfolg als Selbstbestätigung brauche.

Romano Guardini erklärt, der Atheismus sei nur schlechten Gewissens möglich. Diese Beunruhigung wirke im Unbewussten weiter und äußere sich in Gewaltsamkeiten, seelischen Ausfallserscheinungen und Angstgefühlen, aber auch in Gefühlen der Sinnlosigkeit, in abergläubischen Maßnahmen und in der Kapitulation vor politischen Doktrinen<sup>380</sup>. Daher ist er im Grunde nie gänzlich zu eliminieren.

Dass der Gottesgedanke für den Menschen etwas Natürliches ist, wird oft in erschütternder Weise deutlich an der Erfolglosigkeit der atheistischen Propaganda. So gibt es beispielsweise in der Gegenwart eine religiöse Renaissance im kommunistischen Russland.

Die Religion gehört so sehr zum Wesen des Menschen, dass, wo immer sie verlorengelht oder verdrängt wird, Ersatzreligionen an ihre Stelle treten, weil der Mensch das religiöse Vakuum auf die Dauer nicht erträgt. Thomas von Aquin (+ 1274) hat bereits von der Vergöttlichung einer Sache der Welt gesprochen, wo immer der Gottesbegriff ausfällt. Heute sehen wir, wie Idole, Götzen oder abergläubische Praktiken an die Stelle des Ausfalls der Gottesverehrung, der Religion, treten. Es gibt heute im Zuge der totalen Säkularisierung so etwas wie eine Pseudo-Resakralisierung, einen neuen Irrationalismus, in

---

<sup>378</sup> Allilujewa Stalin, Das erste Jahr, Wien 1969, 131 ff; vgl. Georg Siegmund, der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 414.

<sup>379</sup> Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 157.

<sup>380</sup> Ebd., 155 - 210.

dem der Rausch und die Ekstase gesucht werden, etwa durch Drogen oder fernöstliche Meditationstechniken. Wo Gott nicht mehr anerkannt wird als das Absolutum, da wird die Materie oder das Leben oder die Entwicklung oder der Mensch oder die Kultur oder die Nation oder die Macht oder der Besitz oder der Erfolg absolut gesetzt.

### **Kapitel V: Der praktische Atheismus**

Verbreiteter als die verschiedenen Formen des theoretischen Atheismus ist der Atheismus der Indifferenz, des Indifferentismus, der Gleichgültigkeit. Hier steht man dem Thema Gott oder Religion mit gelangweilter Interesselosigkeit gegenüber. Würde man hier tiefer nachdenken, würde man vielleicht zum theoretischen Atheismus kommen, aber dazu kann man sich nicht einmal mehr aufraffen.

Ich stellte bereits fest, dass diese Form des Atheismus eine gewisse Ähnlichkeit mit jener Form des theoretischen Atheismus hat, die bei der emotionalen Ablehnung Gottes anknüpft, nicht bei jener Form des affektiven Atheismus, der von der Tragik der Welt überwältigt ist, sondern bei jener Form, die optimistisch ausschließlich und einseitig die Größe und Schönheit der Welt betrachtet und daraus ihre Selbstgenügsamkeit ableitet. Hier verstellt das Glücksempfinden den Blick für das Negative und für Gott. Wenn in diesem Kontext die Ablehnung Gottes theoretisch erfolgt, handelt es sich um diese Sonderform des emotionalen Atheismus. Wird die Gottesfrage in diesem Kontext jedoch nicht thematisiert oder bleibt die Ablehnung Gottes in diesem Kontext rein praktisch, dann handelt es sich um den Atheismus des Indifferentismus.

Dieser praktische Atheismus oder der Atheismus der Gleichgültigkeit entpuppt sich bei näherem Zusehen nicht selten als unreflektierter Agnostizismus. Man kümmert sich deswegen nicht um die Gottesfrage, weil man meint, darüber könne man doch nichts aussagen, weil die Existenz Gottes weder beweisbar noch widerlegbar ist. Dabei lässt der Agnostiker letzten Endes dann doch durchblicken, dass für ihn die Nichtexistenz Gottes schließlich doch die größere Wahrscheinlichkeit hat<sup>381</sup>.

Letzten Endes muss der Agnostizismus immer auf einen Atheismus hinauslaufen, denn ein Gott, über den nichts auszumachen ist, und der auch keinerlei Bedeutung für den

---

<sup>381</sup> H. R. Klette, Hrsg., *Der religiöse Agnostizismus*, Düsseldorf 1979; Karl Heinz Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott, Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit*, in: *Stimmen der Zeit* 105, 1980, 32 f.

Menschen besitzt, unterscheidet sich nicht von einem Gott, dessen Existenz einfach bestritten wird.

Der Atheismus des Indifferentismus oder der Selbstgenügsamkeit wird in klassischer Weise im Buch des Predigers im Alten Testament dargestellt, wenn es heißt: „Genieß dein Leben mit dem Weibe, das du liebst, alle Tage deines eitlen Lebens, die Gott dir gibt unter der Sonne! Denn das ist dein Anteil am Leben und an deiner Mühe, mit der du dich plagst unter der Sonne. Alles, worauf deine Hand nur stößt, vollführe mit Kraft! Denn es gibt kein Handeln und Planen, nicht Wissen und Weisheit in der Totenwelt, wohin du wanderst“<sup>382</sup>. Die gleiche Position apostrophiert auch Paulus im 1. Korintherbrief, wenn er sagt: „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, so lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“<sup>383</sup>.

Der Atheismus der Indifferenz führt als innerkirchliches Problem schnell zu einem tiefgreifenden Substanzverlust des Christlichen, wie er umgekehrt mehr schon seine Wurzeln in einem solchen Substanzverlust hat. Die Einflüsse des atheistischen Indifferentismus sind besonders stark in der modernen Konsumgesellschaft. Sie brauchen dem Einzelnen nicht immer zum Bewusstsein zu kommen. Es ist geradezu so, dass sie, je weniger sie bewusst werden, umso tiefer ihre Wirkung entfalten können.

Daher mag es von diesem innerkirchlichen praktischen Atheismus herrühren, wenn in der Gegenwart das Verständnis für die Kirche als gottmenschliches Geheimnis zurückgeht und wenn Gott durch das eigene Ich im Vollzug des Lebens verdrängt wird, wenn Glaube und Leben mehr und mehr auseinanderklaffen. Da geht man dann beispielsweise am Sonntag in die Kirche und verkauft am Werktag Pornohefte, oder man identifiziert sich mit den Lehren der Kirche nur partiell.

Bedingt durch die totale Säkularisierung unserer Welt, sind heute hinsichtlich der Überzeugung von Gottes Existenz und von der Sinnhaftigkeit von Religion wichtige Stützen gefallen sind. In unserer Welt kommen Religion und Christentum und Kirche immer weniger vor. Sie sind kein ernsthaftes Thema, das mit den anderen alltäglichen Themen konkurrieren könnte. Immer wieder hat man gesagt, die Religion, erst recht das Christentum sei ein „Auslaufmodell“. Bestenfalls wird die Religion heute in der Öffentlich-

---

<sup>382</sup> Pred 9, 9 f.

<sup>383</sup> Paulus, 1 Kor 15, 32 b.



keit noch als die Antwort auf ein Bedürfnis des Menschen verstanden, dabei misst man ihr aber keinesfalls ontologische Qualität zu, allenfalls, mit einem gewissen (herablassenden) Wohlwollen, pragmatische Qualität.

### **Kapitel VI: Folgen des Atheismus**

Mit dem wachsenden Atheismus und dem Schwinden der Religion verschafft sich der Mensch immer neue Surrogate, Ersatzreligionen in der Gestalt der Ideologien. In diesem Kontext ist auch die zunehmende Hinneigung des Menschen zur Esoterik zu sehen, die einfach ein Faktum ist. Neben der Astrologie breiten sich merkwürdige gnostische Überzeugungen aus. Darin kündigt sich so etwas wie ein Pseudo-Resakralisierung in der Gestalt eines neuen Irrationalismus an. Faktisch ist es so, dass nicht wenige Sekten und esoterischer Gruppierungen Hochkonjunktur haben.

Wenn es keinen Gott gibt, verlieren Welt und Mensch ihren letzten Seins- und Sinngrund. Daraus entstehen seelische Heimatlosigkeit und Überdruß des Menschen an der Welt. Das so entstehende „existentielle Vakuum“, ein Gefühl der Sinnlosigkeit und der Leere, führt heute, so stellt Viktor Frankl (+ 1997) fest, nicht wenige Menschen zum Psychiater. Er spricht hier von einer Art von Massenneurose und charakterisiert sie als eine noogene Neurose<sup>384</sup>. Das will sagen: Die Sinnlosigkeit ist pathogen, das heißt sie führt zu Erkrankungen, zu spezifischen Neurosen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Phänomene des Selbstmordes, der Kriminalität und der Drogenabhängigkeit zu verweisen.

Es ist nicht zu leugnen, dass eine innere Beziehung besteht zwischen der Verbreitung des Selbstmordes, der Kriminalität und der Drogenabhängigkeit. Diese Phänomene sind charakteristisch für die junge Generation von heute<sup>385</sup>. Viktor Frankl stellt fest, dass es in den psychologischen Beratungsstellen für Jugendliche primär um die Sinnfrage geht, wie sie sich extrem manifestiert in dem Problem des Selbstmordes, der heute immer häufiger schon bei Vierzehn- bis Fünfzehnjährigen vorkommt. Im Jahre 1950 nahmen sich 848 Jugendliche im Alter von 15 - 25 Jahren und 32 Kinder unter 15 Jahren das Leben. 1970 waren es 1050 Jugendliche und 87 Kinder. Das ist eine Verdopplung der Kinderselbstmorde in den letzten beiden Jahrzehnten, die übrigens ausschließlich die Gruppe der Zehn- bis Fünfzehnjährigen betrifft. Die Dunkelzifferquote und die Zahl der Selbstmordversuche

---

<sup>384</sup> Viktor Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, in: Ansgar Paus, Hrsg., Suche nach dem Sinn - Suche nach Gott, Kevelaer 1978, 310 f.

<sup>385</sup> Ebd., 314.

liegen nach Schätzungen von Fachleuten acht bis zehnmal so hoch. Selbstmordversuche werden am häufigsten von Mädchen durchgeführt<sup>386</sup>.

Es ist nicht so, wie man oft gesagt hat: *Primum vivere, deinde philosophari* - Bert Brecht drückt das etwas drastischer aus: Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral -, sondern eher müsste man sagen: „*Primum philosophari, deinde mori*“<sup>387</sup>. Die Sinnfrage flammt auch und gerade in Todeslagern und auf Sterbebetten auf, die Befriedigung der niederen Bedürfnisse ist durchaus nicht eine notwendige Bedingung für das Ringen um Sinn.

Mit dem Atheismus, mit der Leugnung Gottes, wird notwendigerweise das Einmalige und das Unwandelbare geleugnet. Wenn es kein unwandelbares Absolutes gibt bzw. wenn es nicht den unwandelbaren Absoluten gibt, so gibt es nur das Relative. Aber das Relative kann logischerweise nicht bestehen ohne den Halt des unwandelbaren Absoluten. Mit der Leugnung Gottes gehen alle unverrückbare Maßstäbe verloren, gerät alles in Bewegung, gibt es keinen Ausgang und kein Ziel mehr. Damit ist dann aber auch jede Frage nach einer letzten Wahrheit gegenstandslos oder sinnlos geworden, denn die Wahrheit kann nur am Sein gemessen werden, die letzte Wahrheit aber nur am unwandelbaren Sein Gottes.

Dann ist alles in Bewegung, und alles ist dabei Materie. Dann ist auch der Mensch in die Bewegung der Materie eingeschlossen, und dann hat er in ihr aufzugehen. Dann ist der Mensch nichts anderes als bewusst gewordene Bewegung. - Eine größere Zerstörung des Menschen in seiner Personalität ist kaum denkbar. Wer wollte behaupten, dass dadurch dem Menschen in seinem Menschsein gedient werde?

Keine Form des Atheismus kann behaupten, sie diene dem Menschen, sie sei humanistisch, wenngleich die verschiedenen Formen des Atheismus immer wieder diesen Anspruch erheben. Ganz im Gegenteil, ohne Gott verliert der Mensch notwendig seine Sonderstellung, weil es für sie ohne Gott keine Begründung mehr gibt<sup>388</sup>.

Das Bild, das der Mensch sich von sich selber und seinen Artgenossen macht, ist entscheidend bestimmt von der Gottesvorstellung. Leugnet der Mensch Gott, zerstört er

---

<sup>386</sup> Vgl. Deutsche Tagespost vom 17. und 18. Oktober 1980.

<sup>387</sup> Viktor Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, in: Ansgar Paus, Hrsg., Suche nach dem Sinn - Suche nach Gott, Kevelaer 1978, 326.

<sup>388</sup> Vgl. Peter Ehlen, Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961, 224 - 226.

auch das Bild des Menschen. Menschenwürde und Menschlichkeit kann der Mensch auf die Dauer nicht verwirklichen ohne den Gottesgedanken.

„Darin, was ein Mensch über Gott denkt, liegt seine eigene Geschichte“, schreibt Romano Guardini. „Prüft man die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Elementen im Daseinsverständnis genau, so kommt man zu einem Ergebnis von großer Erhellungskraft: Das Bild, das ein Mensch von sich selbst hat, wird letztlich nicht von unten, also von seiner Auffassung der eigenen Natur, sondern von oben, nämlich von seinem Gottesgedanken, her bestimmt. Anders gesagt: Sein Gottesgedanke bildet die Antwort darauf, wie er sich selbst, den Menschen verstehen will“<sup>389</sup>.

Man hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Einsamkeit die Folge der Trennung des Menschen von Gott ist. Der Atheismus führt in der Tat zur Unfähigkeit zu echter Begegnung und innerlicher Bindung, zu wahrer Freundschaft und dauerhafter ehelicher Gemeinschaft. Man hat in diesem Zusammenhang auch zu Recht von der Unfähigkeit des Menschen zu trauern, gesprochen. Der in sich selbst verbogene und verkrampfte Mensch ist unfähig zu jeder Gemeinschaft geworden. Die zeittypische Perversion der Gemeinschaft ist heute das Kollektiv.

Jean Paul Sartre (+ 1980) erklärt: „Ich habe Gott getötet, weil er mich von den Menschen trennte, und nun versetzt mich sein Tod in um so größere Einsamkeit“<sup>390</sup>. Der Atheismus führt aber auch zur Entzweiung der Menschen. Daran erinnert der Tübinger Theologe Johann Sebastian Drey, wenn er schreibt: „Die Scheidung des Menschen von Gott führt zur Scheidung des Menschen vom Menschen“.

Da die Religiosität, der Bezug des Menschen zu Gott, die tiefste Kraft im Menschen ist, ist die tiefste Entmenschlichung die Folge ihres Verlustes.

Bei dem russischen Dichter Vladimir Maksimov lesen wir in dem 1972 im Druck erschienenen Roman „Die sieben Tage der Schöpfung“: „Sie meinten, eine Erleuchtung gehabt zu haben: Gott existiert nicht. Aber diese Erleuchtung hat nur tödliche Instinkte in den Menschen bloßgelegt, Raubtierinstinkte“<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 216.

<sup>390</sup> Jean Paul Sartre, Der Teufel und der liebe Gott, Hamburg 1951, 131.

<sup>391</sup> Vladimir E. Maksimov, Die sieben Tage der Schöpfung, Bern 1972, 85.

Bereits Platon (+ 347 v. Chr.) hat betont, dass der religiöse Glaube die Grundlage des heilen Zusammenlebens in der Polis bilde, und dass der Unglaube die Quelle aller Gesetzlosigkeit und Überheblichkeit des Menschen sei. Er ist der Überzeugung, „dass der religiöse Glaube die geistige Grundlage eines heilen Zusammenlebens in der Polis bildet, bei dessen Erschütterung das Gemeinwesen in heilloser Zerrüttung gerate; deshalb forderte er eine Sicherung dieser Grundlage durch die Gesetzgebung“<sup>392</sup>. Dieses Bewusstsein hat auch Friedrich Nietzsche (+ 1900), wenn er fürchtet, dass mit dem Zusammenbruch des Gottesglaubens, der die geistige Grundlage der europäischen Kultur gebildet habe, auch die darauf aufgebaute Kultur einstürzen werde und müsse<sup>393</sup>. Er erklärt, es sei naiv zu meinen, es bliebe Moral, wenn Gott tot sei, wenn der sanktionierende Gott fehle. Der römische Philosoph und Politiker Cicero (+ 43 v. Chr.) erklärt: „Wenn du Gott aus der Welt entfernst, musst du notwendig Treue und Geselligkeit aus dem menschlichen Geschlecht entfernen und zur selben Zeit die vorzüglichsten Tugend: die Gerechtigkeit“.

Dostojewski (+ 1881) lässt Iwan in den „Brüdern Karamasoff“ sagen, alles sei erlaubt, wenn Gott nicht existiere. Jean Paul Sartre (+ 1980) hat in dieser Formel den Ausgangspunkt des Existentialismus gesehen, wenn er, dem zustimmend, schreibt: „In der Tat, alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert ...“<sup>394</sup>. Friedrich Nietzsche (+ 1900) drückt den Sachverhalt so aus: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten“<sup>395</sup>.

Der Kernphysiker Werner Heisenberg (+ 1976) meint, in einer nachchristlichen oder atheistischen Welt würden möglicherweise schreckliche Dinge passieren, die über die Konzentrationslager und die Atombomben hinausgingen<sup>396</sup>.

Bei Alexander Solschenizyn lesen wir: „Dass die Macht Gift ist, ist seit Jahrtausenden bekannt. Hätte doch nie jemand materielle Gewalt über einen anderen gewonnen! Aber es ist für einen Menschen, der an etwas Höheres glaubt und sich darum seiner Begrenztheit

---

<sup>392</sup> Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim <sup>3</sup>1976, 469.

<sup>393</sup> Ebd.

<sup>394</sup> Jean Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Drei Essays, Frankfurt a. M. 1963, 16.

<sup>395</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Groß-Oktav-Ausgabe, Bd. V, 163.

<sup>396</sup> Werner Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1971, 214.

wohl bewusst ist, die Macht noch nicht tödlich. Für Menschen ohne höhere Sphäre ist die Macht wie Leichengift. Für sie gibt's bei Ansteckung keine Rettung.“<sup>397</sup>

Henry de Lubac (+ 1991) schreibt: „Geist, Vernunft, Freiheit, Wahrheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit: diese großen Dinge, ohne die wahre Menschlichkeit nicht ist, die die heidnische Antike geahnt und die das Christentum begründet hatte, werden gar rasch unwirklich, sobald sie nicht mehr als Ausstrahlung Gottes erscheinen, sobald sie der Glaube an den lebendigen Gott nicht mehr mit seinen Säften nährt. Sie werden dann leere Formeln ... Ohne Gott ist die Wahrheit selbst ein Idol, ist die Gerechtigkeit selbst ein Idol. Und diese Idole sind zu blass, zu sein angesichts der Götzen von Fleisch und Blut, die heute wieder aufstehen; diese Ideale sind zu abstrakt, angesichts der großen kollektiven Mythen, die die mächtigsten Urinstinkte wecken“<sup>398</sup>.

Die zerstörende Wirkung der Gottesleugnung richtet sich nicht nur gegen den einzelnen Menschen, sondern auch gegen die menschliche Gemeinschaft. Sie nimmt dem Menschen nämlich seine Würde. Ohne diese sinkt er aber herab auf die Stufe einer Sache, die behandelt, gebraucht und verbraucht werden kann. Diese Situation wird noch verschärft dadurch, dass der Mensch ohne Gott in besonderer Weise den Mächten des Hasses und der Selbstsucht ausgeliefert ist. So wird der Mensch zum Raubtier, „homo homini lupus“. Das so entstehende Chaos ruft nach der Diktatur, die die „Raubtiere bändigt“. Die letztere wiederum ruft nach der Revolution, in der die Versklavung abgeschüttelt wird. Die Revolution ihrerseits aber erweist sich in der Regel als eine große Täuschung, sofern durch sie die erhofften Verbesserungen nicht gebracht werden. Die Revolution bringt eine neue Versklavung, die im Vergleich mit der alten lediglich ein neues Vorzeichen erhält. Da tritt an die Stelle des Verfalls der echten Autorität ihr Zerrbild, die Autorität der gnadenlosen Gewalt und der unbarmherzigen Grausamkeit.

Überhaupt entfesselt die Gottlosigkeit im Menschen die Instinkte der Zerstörung, die sich nicht zuletzt auch in der gewissenlosen Ausbeutung der Erde auswirkt, wodurch der Mensch in irreversibler Weise seinen eigenen Wohnraum zerstört.

---

<sup>397</sup> Alexander Solschenizyn, Archipel Gulag I, Bern 1974, 148.

<sup>398</sup> Henry de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950, 57 f.

Das sind Fakten, nicht rein spekulative Überlegungen, Fakten, die immer wieder durch die Geschichte bewiesen werden. In solchen Fakten kann man so etwas sehen wie einen geschichtlichen Gottesbeweis.

Selbst wenn es in einer atheistischen Welt partiell positive Entwicklungen gibt, vielleicht große technische Fortschritte oder auch gute soziale Einrichtungen, so besteht doch die Gefahr, dass das nicht von Dauer ist, weil da im Grunde das Menschliche verkümmert und eine tiefere Motivierung für die positiven Entwicklungen fehlt<sup>399</sup>.

Vom Theologischen her würden wir sagen, dass der zerstörerische Charakter der Gottlosigkeit daher rührt, dass so dem Teufel der Eingang in die Welt verschafft wird. Die Schrift sagt es wiederholt klar und deutlich, dass dort, wo Gott nicht herrscht, der Satan herrscht, der seinerseits per definitionem der Zerstörer der Welt ist<sup>400</sup>.

Die Erfahrung zeigt, dass nicht die Bejahung Gottes oder die christliche Religion den Menschen zur Selbstentfremdung führt, sondern gerade die Gottesleugnung. Die exklusive Bejahung der Welt und die Verneinung Gottes um des Menschen willen führt zur radikalen Verneinung von Welt und Mensch, zur zynischen Verachtung alles Menschlichen. Friedrich Nietzsche (+ 1900) selbst gibt es zu, dass sich da, wo Gott nicht mehr ist, das „grausame Gespenst des Nihilismus“ einschleicht, die Sinnlosigkeit, das Nein zu jeder Wahrheit, zu jedem Wert, zu jeder menschlichen Besonderheit, zu jeder Ganzheit und zu jeder Ordnung.

Solche Gedanken finden wir auch bei dem Mathematiker und Philosophen Blaise Pascal (+ 1662), wenn feststellt: Der Mensch ohne Gott wird zum Ungeheuer. Ohne Gott ist die Welt nicht mehr Kosmos, sondern Chaos.

Bei Friedrich Nietzsche (+ 1900) lesen wir in der Vorrede seines nachgelassenen Werkes „Der Wille zur Macht“: „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: Die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke. Die Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für die Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere

---

<sup>399</sup> Vgl. Henri de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950; Gustav Andreas Wetter, Der dialektische Materialismus, Freiburg 1952.

<sup>400</sup> Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, München <sup>6</sup>1960, 241 - 243.

ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen“.

Friedrich Nietzsche sieht klar, dass der Nihilismus sich als Folge der Gottesleugnung einstellen wird. Dieser Nihilismus aber ist das Nein zu jedem Wert, zu jeder Wahrheit, zu jeder menschlichen Besonderheit und zu jeder Ganzheit und Ordnung.

Was das Nein zu jedem Wert angeht, erklärt Friedrich Nietzsche selbst. „Naivität, als ob Moral übrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt“<sup>401</sup>. „Die moralische Auslegung ist zugleich mit der religiösen Auslegung hinfällig geworden“<sup>402</sup>. „Populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel nicht“<sup>403</sup>.

Mit der Gottesleugnung ist auch das Nein zu jeder Wahrheit gegeben. Wiederum sagt Nietzsche, ohne Gott müssten wir „gewissenlos sein in betreff von Wahrheit und Irrtum“<sup>404</sup> und müssten einsehen, dass der Wille zum Irren ebenso zum Leben gehöre wie der Wille zum Erkennen. Ohne Gott gibt es keine Wahrheit in den Dingen, keine seinsmäßige, ontologische Wahrheit, und damit ist auch die Möglichkeit einer logischen Wahrheit, einer Erkenntniswahrheit, hinfällig geworden.

Die Gottesleugnung bringt das Nein zu jeder Besonderheit des Menschen und hat auch damit den Nihilismus im Gefolge. Der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) erklärt, ohne Gott werde der Mensch ein Ungeheuer, Friedrich Nietzsche gesteht, der Glaube an die Würde, Einzigkeit und Unersetzlichkeit des Menschen in der Rangfolge der Wesen sei dahin, der Mensch sei ein Tier geworden, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (Kind Gottes, Gottmensch) gewesen sei<sup>405</sup>.

Hinzu kommt eine furchtbare Vereinsamung des Menschen. „Da es keinen Gott mehr gibt, ist die Einsamkeit nicht mehr zu ertragen“<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, Aph.. 253.

<sup>402</sup> Ders., Aus dem Nachlaß.

<sup>403</sup> Ebd.

<sup>404</sup> Ebd.

<sup>405</sup> Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 3. Abhandlung, Aph. 25.

<sup>406</sup> Ders., Aus dem Nachlaß.

Ohne Gott ist endlich die Welt kein Kosmos mehr, sondern ein Chaos, da ja alles absolut wertlos und sinnlos geworden ist. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die Instinkte der Zerstörung dieser Welt geweckt werden, der Vernichtung des Bestehenden bis hin zur Selbstvernichtung<sup>407</sup>.

Die Negierung des Menschen und seiner Kultur wird auch deutlich im dialektischen Materialismus. Durch die Leugnung der Freiheit wird der Mensch seines Menschseins entkleidet, ebenso durch die Deutung des Menschen als eines Entwicklungsproduktes der Materie. Sartre (+ 1980) sagte einmal: „Allem kann der Mensch entsagen, ohne dass er aufhört, Mensch zu sein, nur nicht seiner Freiheit“. Für Lenin (+ 1924) gibt es keine eigen-tätige und eigenverantwortlichen Individuen, sondern nur eine Menschenmasse. Von denn Kollektivmenschen nimmt man im dialektischen Materialismus an, dass sie „denken und glauben, planen und handeln, wie es die gesellschaftlichen Verhältnisse erfordern, unter denen sie leben“<sup>408</sup>, die gesellschaftlichen Verhältnisse sind aber nichts anderes als der Reflex der jeweiligen Produktionsweise der materiellen Güter. So kann man die Menschen, ihres personalen Charakters beraubt, in der kommunistischen Gesellschaftsordnung dämonisch versklaven.

Auch die Kultur ist das ausschließliche Produkt, der ideologische Überbau, der jeweiligen ökonomischen Verhältnisse. Damit kommt ihr aber weder Objektivität noch Allgemeingültigkeit zu.

Das ist die Wahrheit. In der Praxis wird jedoch der kommunistischen Wissenschaft die höchste Fortschrittlichkeit, der kommunistischen Weltanschauung objektive Wahrheit und der kommunistischen Ethik absolute Geltung nachgerühmt. Aber die Inkonsequenz scheint hier zum Prinzip erhoben zu sein, was sich bereits darin zeigt, dass das Grundgesetz der dialektischen Höherentwicklung nicht weitergeht, wenn die Entwicklung bei der kommunistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung angekommen ist, oder wenn die Menschen in einer streng determinierten und wertfreien Welt zu einsatzfreudiger Betätigung für die Ziele des Kommunismus angespornt werden.

Nicht anders ist es beim Atheismus Sartres. Auch hier ist der Nihilismus die naturnotwendige Konsequenz. Für ihn gibt es kein Wesen der Dinge und keine menschliche Natur,

---

<sup>407</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 97 - 99.

<sup>408</sup> Ebd., 101.



sowie keine Moral und keine Werte. Unmissverständlich sagt Sartre, dass ohne die Werte das Leben a priori keinen Sinn hat<sup>409</sup>. Durch das Wählen-Müssen und das Erfinden-Müssen wird dem Menschen die Freiheit zu einer furchtbaren Last. Seine Ungeborgenheit in der Welt, seine Ratlosigkeit und Verlassenheit, führt ihn im Zusammenhang mit seiner Verantwortung in Angst und Ekel vor dem Dasein. Dabei ist Sartre freilich der Meinung, dass die absolute Freiheit die höhere Würde garantiere und dem Menschen gestatte, sein eigenes Wesen und seine Wahrheiten und Werte frei zu schaffen und seinem Leben so einen Sinn zu geben. Ein solcher Optimismus ist jedoch schwer zu vereinbaren mit der völligen Aufgabe des Eigenseins und des Eigenwertes von Welt und Mensch, zumal Sartre andererseits dezidiert von der Absurdität des Lebens und des Sterbens und der Welt überhaupt spricht. Negativer geht es eigentlich nicht<sup>410</sup>.

Der Nihilismus führt zur Frustration und zum Überdruß sowie zur skrupellosen Zerstörung oder Schädigung des eigenen Lebens, etwa durch Rauschgift und Narkotika, und zur Zerstörung der Welt, sofern sie der Lebensraum der Menschen ist. Achtet man das eigene Leben nicht mehr, so verachtet man auch das fremde. Hier haben auch das so oft beklagte Anwachsen der Kriminalität und die Eskalation der sexuellen Verwilderung ihre tieferen Wurzeln.

Ohne Gott wird der Mensch entwurzelt. Dem Entwurzelten aber ist nichts wahr und alles erlaubt. Er fragt nur noch nach der Nützlichkeit, ohne freilich gültige Kriterien für diese Nützlichkeit angeben zu können.

### **Kapitel VII: Versuch einer Beurteilung des Atheismus / Zusammenfassung**

Der Atheismus ist nicht nur negativ, sondern er hat für uns auch positiv die Aufgabe, „die Rolle einer läuternden Bewegung“<sup>411</sup>. Als unheilvoll hat sich die Rede Rahners (+ 1984) von den „anonymen Theisten“ bzw. von den „anonymen Christen“ ausgewirkt. Damit wird gewissermaßen durch einen Trick das Problem des Atheismus heruntergespielt und die echte Auseinandersetzung abgeschnitten. Man könnte hier von einer Bekehrung mit Hilfe der Sprachregelung sprechen. Leo Scheffczyk (+ 2005) schreibt dazu: „Leider ist das Argument auch umkehrbar: denn, wenn die Atheisten, anonyme Christen sind, können auch

---

<sup>409</sup> Jean Paul Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich 1947, 63.

<sup>410</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 101 – 104.

<sup>411</sup> Jean Lacroix, *Wege des heutigen Atheismus*, Freiburg 1960, 60.

die Christen als anonyme Atheisten ausgegeben werden“<sup>412</sup>. Es ist unsinnig, aus dem Atheisten einen Gläubigen zu machen, der sich selbst nicht kennt. Man würde somit das tiefste Drama der Geschichte auf ein oberflächliches Missverständnis zurückführen.

Später hat Karl Rahner die These von Maurice Blondel (+ 1949) und Henri de Lubac (+ 1991) aufgegriffen, wenn er wie jene betont hat, der Mensch könne aufgrund seiner wesenhaften Zuordnung zu Gott niemals Atheist sein, er täusche sich vielmehr über sich selbst, wenn er meine, nicht an Gott zu glauben, das heißt, es gibt also nur in dieser Version vermeintliche Atheisten. Wie diese Auffassung freilich mit der Schrift zu vereinbaren ist, steht auf einem anderen Blatt. Den Atheismus als bloße Fehldeutung eines verborgenen Theismus zu verstehen, entspricht kaum den Aussagen der Schrift.

Dennoch wird man vielleicht sagen können, dass die jedem Menschen gewissermaßen von Natur aus gegebene Gottesvorstellung manchmal infolge ungünstiger sozialer Verhältnisse unentfaltet bleibt und nicht hinaus gelangt über die Stufe eines unbestimmten Ahnens. Aber dieses Ahnen wird kaum einen Menschen sein ganzes Leben hindurch fehlen<sup>413</sup>.

Der Atheismus hat ohne Zweifel auch eine positive Bedeutung. Er ist nämlich auch eine Erinnerung daran, dass Gott „in unzugänglichem Licht wohnt“<sup>414</sup>, dass er mit dem Verstand nicht zu sehen ist. Er offenbart gleichzeitig die Grenzen der Gottesbeweise und stellt ein allzu sattes und infantiles Gottesbild in Frage. Mit dem Nein zu einem allzu billigen Gott kann ein heimliches Ja zum wahren Gott verbunden sein. Jean Lacroix schreibt: „Jede nicht von der atheistischen Kritik gereinigte Gottesvorstellung entartet zum Götzendienst“<sup>415</sup>.

Wir dürfen den Atheismus nicht nur negativ sehen. Zweifellos hat er auch gute Folgen. So etwa ruft er den Christen die leicht vergessene Wahrheit in Erinnerung, dass Gott in unzugänglichem Licht wohnt, dass kein Mensch ihn gesehen hat oder zu sehen vermag<sup>416</sup>.

Der Atheismus erinnert uns auch daran, dass wir nicht zuviel von den Gottesbeweisen erwarten dürfen, dass sie vielmehr nur Gottesaufweise oder Gotteshinweise sein können. Vor allem ist es ihnen nicht gegeben, den Menschen gefühlsmäßig anzusprechen. Bereits John

---

<sup>412</sup> Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 354.

<sup>413</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960, 247 f.

<sup>414</sup> 1 Tim 6, 16.

<sup>415</sup> Jean Lacroix, *Wege des heutigen Atheismus*, Freiburg 1960, 60.

<sup>416</sup> 1 Tim 6, 16.

Henry Newman (+ 1890) sagt von ihnen: „... Sie erwärmen mich nicht, sie nehmen den Winterfrost der Trostlosigkeit nicht von mir, sondern lassen meine Seele freudenleer“<sup>417</sup>. Das will sagen, Gott kann nicht andemonstriert werden. Es ist ein Unterschied, ob ich Gott erkenne oder ich ihn anerkenne. In diesem Bereich geht es um die freie Gewissheit, verstanden als „certitudo libera in causa et in effectu“.

Auch stellt der Atheismus manche infantile und kitschige Gottesbilder in Frage, demaskiert nicht wenige Frömmigkeitspraktiken. So schreibt etwa Wolfgang Borchert in seiner Szenenfolge „Draußen vor der Tür“ in der 5. Szene enttäuscht: „Ach, du bist alt, Gott, du bist unmodern ... Wir kennen dich nicht mehr so recht, du bist ein Märchenbuchliebergott. Heute brauchen wir einen neuen ... Deine Hosen sind zerfranst, deine Sohlen durchlöchert, und deine Stimme leise geworden - zu leise für den Donner unserer Zeit. Wir können dich nicht mehr hören“.

So kann der Atheismus auch ein Protest gegen einen allzu billigen Gott sein und Ausdruck der Sehnsucht nach dem größeren, göttlicheren Gott. „Es ist möglich, dass mit diesem Nein zu Gott ein heimliches Ja zum wahren Gott verbunden ist. Ja, das Wachstum in der Gotteserkenntnis besteht in der stets neu vollzogenen Zertrümmerung unwürdiger und unvollkommener Gottesvorstellungen“<sup>418</sup>.

Endlich kann der Atheismus noch das Gute bewirken, dass er den Christen unruhig macht und ihn herausfordert, seine Beziehung zu Gott im Leben zu bezeugen. Hier ist vielleicht zu erinnern an das bekannte Friedrich Nietzsche-Wort: „Erlöster müssten mir seine Jünger aussehen, dass ich an ihren Erlöser glauben könnte“<sup>419</sup>.

Wenn wir feststellten, dass im klassischen Gottesbild Gott der Seiende selbst, die Erstursache von allem, und der höchste Wert ist, ohne dass dadurch der Welt das Eigensein, das Eigenwirken und der Eigenwert genommen wird, und wenn dieses klassische Gottesbild mehr und mehr auf Kosten des Eigenseins der Welt, ihres Eigenwirkens und ihres Eigenwertes zugunsten des Alleinseins, des Alleinwirkens und des Alleinwertes Gott depraviert wurde seit der Spätscholastik, so fällt uns auf, dass die drei skizzierten Formen des theoretischen Atheismus der Neuzeit auch je einen Protest darstellen gegen solche Verfälschungen. Der intellektuelle Atheismus hat daher nachdrücklich auf das Eigenwirken der Welt-

---

<sup>417</sup> Alfred Läßle, *Glaube ohne Zukunft?*, Düsseldorf 1970, 26.

<sup>418</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München <sup>6</sup>1960.

<sup>419</sup> Vgl. Alfred Läßle, *Glaube ohne Zukunft?*, Düsseldorf 1970, 26 - 28.

dinge hingewiesen und um dieses Eigenwirkens willen Gott geleugnet, mit Berufung auf die Wissenschaft, die das Gesetz der Entwicklung erkannt hat.

Gegen den alleinwirkenden Gott richtet sich auch der emotionale Atheismus, wenn er alles auf Gott zurückführt, um seine Existenz angesichts der Übel zu leugnen. Gäbe es nämlich einen Gott, so sagt er, so müssten alle physischen und moralischen Übel von ihm stammen, was jedoch dem Gottesbegriff zutiefst widerspricht. Deshalb könne er nicht existieren. Deshalb müsse man eher von der Existenz eines alleinwirkenden Satans ausgehen.

Endlich stellt sich auch der volitive Atheismus als ein Protest gegen einen alleinbestimmenden und alleinwirkenden Gott dar. Er sagt, wenn Gott existierte, so würde alles von ihm abhängen. Das aber würde die Freiheit des Menschen zerstören<sup>420</sup>. Mit der Leugnung Gottes wollte man den Eigenwert, das Eigenwirken und das Eigensein der Welt retten. Da erhebt sich die Frage, ob und in welchem Maße die Atheisten der verschiedenen Richtungen dieses ihr Ziel erreicht haben.

Um es gleich zu sagen: Man hat genau das Gegenteil erreicht. Man hat den Eigenwert, das Eigenwirken und Eigensein von Welt und Mensch nun erst recht verloren. Man hat, um der Bejahung der Welt willen Gott verneint, dadurch aber die radikalste Verneinung von Welt und Mensch heraufbeschworen, denn die Grundhaltung oder Grundstimmung der verschiedenen Formen des neuzeitlichen Atheismus ist nihilistisch. Dafür mögen paradigmatisch Friedrich Nietzsche, Lenin und Sartre stehen.

Die Beurteilung des Atheismus muss jeweils bestimmt sein durch das zugrundeliegende Gottesverständnis. Wenn Gott als alleinseiender, als alleinwirkender und alleinbestimmender Gott verstanden wird, und dieser Gott geleugnet wird, so kann man dem seine Zustimmung nicht versagen, denn ein solcher Gott ist in der Tat ein Phantom. Dass er nicht existent ist, beweist diese Welt in ihrer Eigenständigkeit, in ihrer Eigenwirksamkeit und ihrem eigenen Wert. Die Entwesentlichung oder Seinsverflüchtigung der Welt, ihre Entwertung und Entmachtung, widersprechen in der Tat jeder Erfahrung und jeder Vernunft.

---

<sup>420</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 94 - 96.

Berechtigt und geboten ist auch der Atheismus, wenn man, wie es von pantheistischer Seite geschieht, Gott mit der Welt identifiziert und so die Welt vergötzt. Die Welt ist nämlich begrenzt, zufällig und mit vielen Mängeln behaftet, und zudem unpersönlich<sup>421</sup>.

Das Alte und das Neue Testament zeichnen den Atheismus, sofern er schuldhaft ist, als strafwürdigstes Vergehen<sup>422</sup>. Es wird betont, „dass aus den machtvollen und schönen Dingen der Welt die ungeschaffene Macht und Schönheit Gottes von der menschlichen Vernunft mitgeschaut werden kann“<sup>423</sup>. Bedingt durch die Sünde, kann der Mensch bei der Welt oder einzelnen Teilen davon stehenbleiben und diese vergötzen. Dennoch ist ein solcher Götzendienst unentschuldigbar, „weil die Vernunft den Aufstieg zum wahren Gott leicht vollzieht, wenn sie nicht durch ein Versagen auf moralischem Gebiet daran gehindert wird“<sup>424</sup>.

Diese Gedanken des Buches der Weisheit werden durch Paulus im Römerbrief aufgegriffen<sup>425</sup>. Paulus stellt fest, dass „das Unsichtbare aus dem Sichtbaren mit dem natürlichen Licht der Vernunft so leicht erkannt werden kann, dass eine Sünde begeht und nicht zu entschuldigen ist, wer Gott nicht die ihm gebührende Verehrung und Anbetung entgegenbringt, sondern sich gegen ihn verschließt und an die Welt verliert“<sup>426</sup>.

Der Atheismus wird aber auch noch an verschiedenen anderen Stellen der Heiligen Schrift gegeißelt und in seinen Ursachen und Wirkungen entlarvt. Der Psalmist sagt. „Es spricht der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“<sup>427</sup>. Solche Torheit ist aber nicht entschuldigbar, denn ihre Wurzel liegt in der Verdorbenheit des Lebens<sup>428</sup>.

Als Folge der Sittenlosigkeit führt der Atheismus zu größerer Sittenlosigkeit und zum Verderben in der jenseitigen Welt. Das erklärt Paulus Rö 1, 28-32. Wie sie die Erkenntnis Gottes verwarfen, überließ sie Gott ihrer verwerflichen Gesinnung, so dass sie taten, was nicht in Ordnung ist, sie wurden erfüllt mit jeglicher Frevelhaftigkeit, Schlechtigkeit, Unzucht, Habsucht, Bosheit, voll Neid, Mord, Zank, Arglist, Hinterhältigkeit, übelredend, verleumderisch, gottfeindlich, überheblich, hoffertig, prahlsüchtig, findig im Bösen, Ungehorsam

---

<sup>421</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 145 f.

<sup>422</sup> Weish 13, Röm 1 und 2.

<sup>423</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 150.

<sup>424</sup> Ebd.

<sup>425</sup> Rö 1, 18 - 23.

<sup>426</sup> Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 151.

<sup>427</sup> Ps 14.

<sup>428</sup> Ebd.

den Eltern, unverständlich, unbeständig, herzlos und ohne Erbarmen.“ Nach Ps 49, 15 wird es für die Gottlosen im Jenseits kein Erbarmen geben.

Hebr 11, 6 betont, dass es ohne Glauben nicht möglich ist, Gott zu gefallen, dass der, der zu Gott kommen will, glauben muss, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird. Die Gotteserkenntnis muss zum übernatürlichen Glauben werden, das heißt zu einem Ja zu dem sich selbst mitteilenden Gott, der die natürliche Gotteserkenntnis in Dienst nimmt. Hier vollzieht sich dann das, was wir für gewöhnlich die Vermittlung der allgemeinen, nicht amtlichen, übernatürlichen Offenbarung nennen. Der übernatürlichen Begnadung des Menschen durch Gott muss eben in irgendeiner Form die übernatürliche Offenbarung vorausgehen. Der Anfang des Heiles, der übernatürlichen Berufung des Menschen, muss seinen Ausgang bei Gott selber nehmen.

Die Begegnung eines Christen mit dem Atheismus führt entweder zu einer Krise seines Christseins, das ist vor allem der Fall bei jungen Menschen, die ihrerseits zu einer Vertiefung und Erstarkung der christlichen Existenz oder zum Abfall führt, oder sie hinterlässt dadurch ihre Eindrücke, dass sie die bisherige christliche Gesinnung und Haltung verzerrt und zu einem christlichen Substanzverlust führt bzw. zu einer Reduktion des Glaubenslebens. Das Letztere ist vor allem bei erwachsenen Christen der Fall, zumal wenn die Begegnung mit dem Atheismus permanent ist.

Krisen sind Belastungen, geistige Notzeiten, die entweder zu einer Festigung und Klärung der ursprünglichen Geisteshaltung führen, oder eine Wende einleiten, eine Wende zum Guten oder zum Schlechten.

Gerät der junge Mensch durch die Begegnung mit dem Atheismus in eine Krise, etwa durch die Begegnung mit dem intellektuellen Atheismus, so drängen sich ihm viele Fragen auf: Besteht ein Gegensatz zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Lehren des Christentums? Kann die Annahme der Existenz Gottes vor der Vernunft bestehen? Stehen Glaube und Wissen im Gegensatz zueinander oder sind sie aufeinander hingeeordnet? Solche Fragen entstehen immer neu und bohren sich als Zweifel in die Seele des Menschen. Eine solche Krise ist umso gefährlicher, je weniger der junge Mensch darauf vorbereitet ist, das heißt, je weniger er seinen Glauben kennt und je mehr er sich den glaubensfeindlichen Einflüssen auch in seinem ethischen Leben öffnet. In solchen Situationen ist es

sehr wichtig, dass man einsichtigen und wohlunterrichteten und verständnisvollen Menschen begegnet, Menschen, die vielleicht ähnliche Krisen am eigenen Leib gespürt haben.

In der Krise des Glaubens kommt der Mensch nicht umhin, den Glauben zu prüfen. Objektiv kann er freilich jede Prüfung bestehen, aber ob das subjektiv der Fall ist, hängt von den jeweiligen Verhältnissen ab.

Eine Krise des Glaubens besteht für einen jungen Menschen sehr leicht aus seinen hochgespannten Erwartungen, in denen er angesichts der negativen Seiten des Lebens, der Ungerechtigkeiten und der Krankheiten enttäuscht und ernüchtert wird. Es stellt sich so die Versuchung des emotionalen Atheismus ein. Da empfiehlt es sich, dass er sich den Blick für das Ganze bewahrt und nicht einseitig sich auf die negativen Seiten der Welt und des Lebens fixiert, dass er darüber hinaus das Vertrauen auf Gottes gütige Vorsehung bewahrt.

Das wird um so eher möglich sein, als er in Ruhe die Probleme, die sich ihm aufdrängen, durchdenkt, und sich nicht von seinen Emotionen völlig beherrschen lässt.

Auch der volitive Atheismus kann dem jungen Menschen in seinem oft unbändigen Freiheitsstreben zur Versuchung werden. In einer solchen Lage muss er sich klar machen, wie es um die Freiheit des sich an Gott bindenden Menschen wirklich bestellt ist, dass er diese seine Freiheit gerade nur dann bewahren kann, wenn er in Liebe und Gehorsam sich Gott hingibt.

Die seelischen und religiösen Entwicklungen der einzelnen Menschen sind sehr verschieden. Ebenso verschieden sind auch die Krisen, die er dabei durchlaufen muss. Nicht nur die Weise, wie die Einzelnen eine Krise überwinden, ist verschieden, sondern auch die Zahl der Krisen ist recht unterschiedlich. Auf jeden Fall bergen sie in sich große Chancen und Möglichkeiten.

Man braucht darüber nicht zu erschrecken, aber man muss sie wohl ernst nehmen und sich bemühen, sie in rechter Weise zu bestehen<sup>429</sup>.

Das Zweite Vatikanische Konzil ermuntert zur Zusammenarbeit mit den Atheisten, sofern es um den rechten Aufbau dieser Welt geht und hier eine Zusammenarbeit möglich ist.

---

<sup>429</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg 1959, 128 - 134.

Dazu ist ein aufrichtiger und kluger Dialog notwendig, in dem beide Parteien einander respektieren<sup>430</sup>.

Das Zweite Vatikanische Konzil erwartet die Heilung des Atheismus vor allem durch eine situationsgerechte Darlegung der christlichen Lehren und durch ein konsequentes Leben der Gläubigen. Es ist nämlich die erste Aufgabe der Kirche, Gott und den menschengewordenen Sohn präsent und sichtbar zu machen, indem die Gläubigen sich stets unter der Führung des Heiligen Geistes erneuern und läutern. Der christliche Glaube muss dabei seine innere Fruchtbarkeit entfalten, indem er das ganze Leben der Gläubigen, auch das profane, durchwirkt, speziell auch im Hinblick auf die soziale Gerechtigkeit und die konkrete Bruderliebe<sup>431</sup>.

Die Pastorkonstitution verschweigt auch nicht die Schuldhaftigkeit des Atheismus bei jenen, die ihn propagieren, wie auch bei jenen, die sich von ihm prägen und beeindrucken lassen. Diese Schuldhaftigkeit wird damit begründet, dass der Atheismus nicht als eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung zu erkennen ist, dass er vielmehr weithin sekundär durch „Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder durch die Mängel ... (des religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens)<sup>432</sup> ... “ entsteht, wodurch das „wahre Antlitz Gottes und der Religion“ eher verhüllt als offenbart wird<sup>433</sup>.

Es ist durchaus einzugestehen, dass das Christentum nicht ganz unschuldig ist an Entstehung und Ausbreitung des voluntativen Atheismus, wenngleich man die heute üblichen Anklagen an das Christentum wiederum nicht übertreiben darf, vor allem, wenn sie generell oder radikal vorgetragen werden. Das Christentum hat sich Übergriffe gegenüber der Freiheit zu Schuld kommen lassen. Das wurde auch bereits erwähnt. Auch war die christliche Verantwortung gegenüber der Welt nicht immer so zentral, wie sie an sich durch die Offenbarung geboten wird. Hier muss man allerdings die Mentalität und die realen Möglichkeiten der verschiedenen Zeitepochen berücksichtigen. Manchmal hat man sich in der Tat innerlich von der Welt distanziert und seine religiösen und sittlichen Bemühungen auf die unmittelbare Gottesverehrung und die Sorge um das eigene Seelenheil konzentriert, dabei aber die Aufgabe der Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse und

---

<sup>430</sup> Gaudium et spes, Nr. 21.

<sup>431</sup> Ebd.

<sup>432</sup> Ebd., Nr. 19.

<sup>433</sup> Ebd.



des Fortschritts, der Kultur im Geiste und nach dem Willen Jesu aus dem Auge verloren. Dem Supranaturalismus eines weltlosen Christentums folgt naturgemäß der Säkularismus einer anti- oder achristlichen Weltgestaltung. Weltloses Christentum ist ohne Zweifel mit verantwortlich an der Entstehung Ausbreitung des voluntativen Atheismus.

Demnach müsste er für den Christen so etwas wie ein Appell zur christlichen Weltgestaltung, zu einem weltgestaltenden Christentum sein.

Auch ist zu fragen, wo der Atheismus faktisch eine humane Welt geschaffen hat. Und selbst wenn der Gottesgedanke Humanität verhindern würde, wäre das kein zwingendes Argument gegen seine Wahrheit.

Hinsichtlich der Entstehung des Marxismus und des Kommunismus muss man jedoch bedenken, dass diese Systeme im wesentlichen Synthesen und Weiterbildungen glaubensfeindlicher Theorien der Neuzeit sind, an denen die Christenheit wohl keine Schuld trägt, und dass die Auseinandersetzung dieser Systeme mit der sozialen Frage von Anfang an in einem radikalen, unkirchlichen und kirchenfeindlichen Sinn erfolgte und jede Mitwirkung christlicherseits schroff zurückgewiesen bzw. jede selbständige kirchliche Initiative bekämpft wurde<sup>434</sup>.

Der voluntative Atheismus hat der Kirche speziell wiederholt eine unzulängliche Bewältigung der Probleme der Menschheit vorgeworfen. Man hat gesagt, sie wolle zwar dem Glück der Menschen dienen, könne diesem Ziel aber nicht genügen. Der Offenbarungsglaube bedrohe die vitale Freude am Leben und könne nicht eine bessere Welt aufbauen. Damit sei das Christentum lebensfeindlich. Diese Auffassung veranlasste vor allem Friedrich Nietzsche (+1900) unerbittlich gegen das Christentum zu kämpfen. Hier schiebt man die Wahrheitsfrage beiseite bzw. versteht Wahrheit von vornherein pragmatisch als Lebensechtheit oder als das, was sich bewährt hinsichtlich der seelischen Gesundheit und des Menschseins überhaupt.

Diese Revolte hat ihren geistigen Hintergrund in der protestantischen Auffassung vom erb-sündigen Menschen. Nach der Grundüberzeugung des reformatorischen Christentums sind nämlich Natur und Person des Menschen „durch die Erbsünde als mit einem geistlichen

---

<sup>434</sup> Vgl. Hans Pfeil, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit den Nichglaubenden*, Donauwörth 1965, 73 - 95.

Aussatz durch und durch ganz und gar für Gott vergiftet und verderbt“<sup>435</sup>. Die Natur des Menschen ist demnach restlos verderbt. Der erbsündige Mensch besitzt vor Gott überhaupt keine Freiheit mehr. Die Vernichtung der menschlichen Freiheit ist freilich nicht weltimmanent gemeint, sondern auf den Gott der Paradiesesoffenbarung hin bezogen. Vom Menschen wird daher ein blinder Glaube, ein fideistischer Glaube verlangt, er steht in der Entscheidung zwischen dem Glauben mit verbundenen Augen und der Einforderung der Freiheit bzw. der Revolte. Es ist von daher interessant, dass viele ehemalige protestantische Theologen die geistigen Führer dieser Form des Atheismus geworden sind. Sie verstanden dabei freilich die erbsündige Vernichtung der menschlichen Freiheit im weltimmanenten Sinn. Hier ist an Friedrich Nietzsche (+ 1890), aber auch an die Vorwürfe im Nationalsozialismus zu erinnern<sup>436</sup>. Ebenso gilt das für Ludwig Feuerbach (+ 1872), Gustav Wyneken (+ 1964) und Gottfried Benn (+ 1956).

Im Einzelnen verbindet man den Vorwurf der Lebensfeindlichkeit mit der Sündenpredigt der Kirche, mit der Verkündigung der unwandelbaren sittlichen Normen, mit der asketischen Praxis und dergleichen<sup>437</sup>.

In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist vor allem auf die Folgen hinzuweisen. Platon hat bereits den Gedanken mit Nachdruck hervorgehoben, dass die Gottlosigkeit die Quelle aller Gesetzlosigkeit und Überheblichkeit des Menschen sei. Er ist deren Überzeugung, „dass der religiöse Glaube die geistige Grundlage eines heilen Zusammenlebens in der Polis bildet, bei dessen Erschütterung das Gemeinwesen in heillose Zerrüttung gerate; deshalb forderte er eine Sicherung dieser Grundlage durch die Gesetzgebung“<sup>438</sup>.

Dieses Bewusstsein hat auch Friedrich Nietzsche, wenn er fürchtet, dass mit dem Zusammenbruch des Gottesglaubens, der die geistige Grundlage der europäischen Kultur gebildet hatte, auch die darauf aufgebaute Kultur einstürzen werde und müsse<sup>439</sup>. Er erklärt, es sei naiv zu meinen, es bliebe Moral, wenn Gott tot sei, wenn der sanktionierende Gott fehle.

---

<sup>435</sup> Konkordienformel SD I, 6.

<sup>436</sup> Vgl. Georg Siegmund, Die seelischen Gründe für den Verlust des christlichen Glaubens, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 68, 1959, 96 f.

<sup>437</sup> Vgl. auch Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 234 - 236.

<sup>438</sup> Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim<sup>3</sup>1976, 469.

<sup>439</sup> Ebd.

Was ist nun zu tun angesichts des Atheismus? – Zunächst ist festzuhalten, dass die Schrift den bewussten Atheisten nicht von Schuld frei spricht<sup>440</sup>. Auch das II. Vaticanum bestätigt diese Auffassung bzw. bekennt sich ausdrücklich zu ihr, wenn es feststellt: „Die, ungehorsam gegen den Spruch ihres Gewissens, absichtlich Gott von ihrem Herzen fernzuhalten und religiöse Fragen zu meiden suchen, sind nicht ohne Schuld“<sup>441</sup>. Weiter heißt es in diesem Dokument: „... die Kirche kann nicht anders, als (den Atheismus) mit aller Festigkeit zu verurteilen, wie sie ihn bisher verurteilt hat“<sup>442</sup>.

Das gleiche Dokument hebt allerdings auch selbstkritisch hervor, dass „an der Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben“, und zwar „durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre, durch Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens“, die „das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“<sup>443</sup>.

Daraus ergeben sich drei Aufgaben: 1. Der Gläubige muss sich um Entfaltung und Klärung seines eigenen Glaubens und seiner Gottesvorstellung in seinem Leben kümmern. Die religiösen Wahrheiten müssen, wie alle anderen Wahrheiten des Menschen, entsprechend seiner natürlichen Entfaltung wachsen und reifen. 2. Der Pflicht der Glaubenserziehung wird nicht genügt, indem man nur religiöse Praxis vermittelt, sondern es muss die religiöse Wirklichkeit, speziell die Wirklichkeit Gottes, auch ernsthaft erkannt und bedacht werden. Ein gesunder Gottesglaube ist die Basis auch für das Christentum. 3. Endlich muss die dezidierte Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit dem Atheismus der Gegenwart, speziell wie er sich im marxistischen Atheismus darstellt, hinzukommen. Dabei muss das religiöse Leben des Christen zeigen, dass Gottesverehrung und wahre Frömmigkeit die Menschen reiner und reifer macht.

Das religiöse Leben muss demnach natürlich und gesund sein. Nur so kann es aus dem Gottesglauben die Kraft zu einem ehrlichen und klaren sittlichen Leben gewinnen. Von besonderer Weise ist nach der Pastoralkonstitution dabei das soziale Verhalten des Christen, denn in dem Kampf des Atheismus marxistischer Prägung beruft man sich ja allzu oft auf das asoziale Verhalten der Christen in der Zeit des beginnenden Industriezeitalters, wenngleich diese Begründung für den Atheismus der Marxisten nicht überzeugend ist, zumal

---

<sup>440</sup> Weish 13 - 15; Rö 1, 18 - 32.

<sup>441</sup> Gaudium et spes, Nr. 19.

<sup>442</sup> Ebd., Nr. 21.

<sup>443</sup> Ebd., Nr. 19.

auch die Kirche auf dem Sektor des sozialen zu allen Zeiten Bemerkenswertes geleistet hat. Freilich meint das Christentum, und das müsste es immer wieder auch in dieser Auseinandersetzung verständlich machen, mit sozial etwas anderes als der Sozialismus, speziell in seiner kommunistischen Form, das meint und praktiziert. Durch einheitliche Verarmung des Volkes und den Aufbau eines gewaltigen Staatskapitalismus dient man nicht dem Menschenbild und auch nicht dem Frieden in der Welt.

Der Christ verteidigt zwar das Privateigentum, er weiß aber auch, dass ihm gegenüber Eigenverantwortung und soziale Verantwortung die Waage halten müssen.

Endlich gehört zu der Auseinandersetzung der Christen mit dem Atheismus das Gebet der Christen, weil der Christ stets davon ausgehen muss, dass die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens nicht zuletzt Gnade ist. Bereits Israel kannte das Gebet und das Opfer für die „Ungläubigen“. Auch Christus hat sich der Kranken<sup>444</sup>, der Zöllner und Sünder,<sup>445</sup> angenommen und sein Erlösungsopfer für alle dargebracht, für die es freilich nur dann fruchtbar werden kann, wenn sie sich nicht dem Geschenk der Gnade versperren. Für die „Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren“, wie es in der Apostelgeschichte<sup>446</sup> heißt, bleibt auch das Opfer umsonst dargebracht, weil Gottes Barmherzigkeit grundsätzlich die Freiheit und Würde des Menschen achtet<sup>447</sup>.

Man darf freilich auch nicht übersehen, dass in den atheistischen Schriften vielfach eine Karikatur des bekämpften Christentums entworfen wird, eines Christentums, das vielleicht gewisse Anhaltspunkte in konkreten Erscheinungsformen hat, die aber durchaus nicht als authentisch zu bezeichnen sind<sup>448</sup>. Zweifellos liegt dem Atheismus nicht selten eine falsche Gottesvorstellung zugrunde, die bedingt ist durch Erziehung und Umwelt oder durch das Leben mancher Christen oder Gottgläubiger. In diesem Sinne dürfte das Wort von Bernanos (+ 1948) zu verstehen sein: „Nicht dass es Gottesleugner gibt, ist das Unglück unserer Zeit, sondern dass wir so schlechte Christen sind“.

Allgemein wird man sagen dürfen, dass der Atheismus in vielen Fällen nichts anderes ist als Opposition gegen eine unglaubwürdige Bezeugung Gottes durch das Christentum, als

---

<sup>444</sup> Mt 9, 12.

<sup>445</sup> Mk 2, 16; Lk 15, 2.

<sup>446</sup> Apg 7, 51.

<sup>447</sup> Vgl. auch Johann Auer, Gott der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik, Bd. II), Regensburg 1978, 92 - 94.

<sup>448</sup> Der Atheismus als Frage an die Kirche, Handreichung der VELKD, Berlin 1962, 43.

gekränkte Liebe zum Christentum. Diese Erkenntnis führt nicht selten der Dialog mit den Atheisten herbei. Der Christ wird so gezwungen, sein eigenes Gottesbild zu profilieren und von allen fragwürdigen Zusätzen zu reinigen. Je größer das Gottesbild des Christen ist, um so eher wird er den Atheismus des Ungläubigen damit erschüttern können<sup>449</sup>.

Der Atheismus ist nicht primär ein intellektuelles Problem, das stellt bereits Platon in den „Nomoi“ fest, wenn er sagt, dass der Grund für den Atheismus ein schlechter Lebenswandel sei<sup>450</sup> und wenn er im Politikos erklärt, dass die Gottlosigkeit stets mit „hybris“ und „adikia“ im Verbund stehe<sup>451</sup>.

In den „Nomoi“, dem letzten Werk, das der gereifte Platon geschrieben hat, will er die Philosophie, die er im „Staat“ als Retterin des heillosen Lebens bezeichnet hat, durch die Religion ersetzen. Im X. Buch verteidigt er die Religion gegen den Atheismus der Sophisten und der aufgeklärten Naturphilosophen.

Es mutet schon recht christlich an, wenn Platon in diesem Alterswerk erklärt, an der Stellung zu Gott entscheide sich das endgültige Heil oder Unheil des Menschen.

Die Leugnung Gottes ist für Platon nicht einfach ein irrtümliches Urteil über die Existenz der Gottheit, „das mit dialektischen Mitteln aufzuklären wäre“. Der Unglaube ist für ihn von daher „eine auf affektivem Untergrund entstehende Haltung ethischer Art“<sup>452</sup>.

Gerade weil der Unglaube in unerleuchteten affektiven Vorentscheidungen wurzelt, nicht aber ein Verstandesirrtum über das Dasein und das Wesen der Gottheit ist, darum ist ihm auch so schwer beizukommen. Dennoch sind Beweise für die Existenz der Gottheit nach Platon nicht unwichtig<sup>453</sup>.

Bereits die Ursprünge des abendländischen Atheismus zeigen dessen wahre Gründe. Neben affektiven Gründen ist das Theodizeeproblem, an dem der Mensch in seinem Willen zu einem unbedingten Recht irre wird, was ihn veranlasst, eine göttliche Vorsehung zu leugnen. Nicht aber ist es die sachliche Durchdenkung der Welt und des menschlichen

---

<sup>449</sup> Mgr. Veuillot, L'Athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens, Paris 1963, 245 - 249.

<sup>450</sup> Platon, Nomoi, 887 b 5-888 d 5; 886 a 8 - b 1.

<sup>451</sup> Platon, Politikos, 308 c - 309 a.

<sup>452</sup> Georg Siegmund, der Kampf um Gott, Buxheim<sup>3</sup>1976, 55.

<sup>453</sup> Ebd., 58.

Lebens, die zu dem Ergebnis führen würde, dass die Welt in sich stehe und eines Wirklichkeitsursprungs in Gott nicht bedürfe<sup>454</sup>.

Platon ist der Meinung, dass der Atheismus nicht sehr beständig ist. In den bereits zitierten „Nomoi“ erklärt er: „Weder du noch deine Gesinnungsgenossen sind die ersten, die eine solche Meinung von der Gottheit heben, sondern zu jeder Zeit, bald weniger, bald mehr, wurden solche gefunden, welche dieselbe Krankheit wie du hatten. Und da ich mit vielen von ihnen Umgang pflegte, so will ich dir sagen, dass niemand je, der in seiner Jugend die Gottheit leugnete, bis in sein Greisenalter bei dieser Meinung verblieb“<sup>455</sup>.

Wir sagten: Der moderne Atheismus ist einerseits vom Christentum oder, sagen wir es allgemeiner, von der Religion, andererseits von der Anthropologie her bestimmt. Er versteht sich als Kritik an der Religion um eines wahren Humanismus willen. Daraus folgt für den Dialog mit dem Atheismus der Gegenwart, dass nicht die philosophische Auseinandersetzung im Vordergrund zu stehen hat, sondern die Auseinandersetzung um das Christentum als Gegebenheit. Es geht um die gelebte, um die konkrete Beziehung des Menschen zu Gott und um den Einsatz für den Menschen im Christentum. Die philosophische Rechtfertigung des Atheismus ist ein sekundäres Phänomen, ihr voraus geht die Verweigerung des Menschen gegenüber Gott<sup>456</sup>.

Die Vorwürfe der verschiedenen Formen des Atheismus der Kirche gegenüber sind für die Kirche und für das Christentum in jedem Fall ein ernster Appell zur Gewissenserforschung. Das ist ein wichtiger Zug des modernen Atheismus, dass er sich weithin als Kritik am Christentum versteht und als bessere Alternative sich darbieten will. Die Christen müssten ihn von daher als Anfrage erkennen, mit der zu beschäftigen und auseinanderzusetzen eine notwendige Aufgabe ist. Beschäftigung mit dem Atheismus ist von daher nicht nur missionarischer Vorstoß, sondern auch und vor allem Gewissenserforschung und Durchforstung des eigenen Glaubens.

Papst Paul VI. erklärt in der Enzyklika „Ecclesiam suam“: „Wir treffen bisweilen auch Menschen an, die aus reinem Idealismus Atheisten sind, aus Empörung gegen Mittelmäßigkeit und Egoismus, die in so weiten Kreisen der heutigen Gesellschaft anzutreffen sind;

---

<sup>454</sup> Georg Siegmund, *der Kampf um Gott*, Buxheim<sup>3</sup>1976, 74.

<sup>455</sup> Platon, *Nomoi*, X.

<sup>456</sup> Vgl. Pierre M. Veuillot, *L'Athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens?*, Paris 1962, 231 - 235.

sie verstehen es, Solidarität und menschliches Mitgefühl in einer Form und Sprache auszudrücken, die sie unserem Evangelium entwenden“.

Daher kann ein Dialog zwischen Christen und Atheisten, wenn immer er in ehrlicher Weise geführt wird, nur von Nutzen sein. Dieser Dialog setzt allerdings primär die Achtung vor dem jeweiligen Gesprächspartner voraus sowie die Bereitschaft, konsequent die rationalen Grundlagen seiner eigenen Position zu überprüfen und darzulegen. Der echte Dialog wird vor allem gefährdet durch Vorwürfe wie Dummheit oder Ignoranz bzw. durch Lächerlichmachung des Gesprächspartners.

Durch den Dialog mit den Atheisten wird der Christ gezwungen, eine authentische Gottesvorstellung zu bilden, die befreit ist von allem störenden Beiwerk, von missverständlichen Vorstellungen und von Einseitigkeit. Man könnte vielleicht ein wenig dialektisch sagen, eine allzu menschliche Gottesvorstellung ist inhuman. Der Mensch ist immer in der Gefahr, sich einen Götzen zu schaffen.

Hier ist an das bekannte Wort des frühchristlichen Schriftstellers Justin zu erinnern, der in der Auseinandersetzung mit den Atheisten festgestellt hat: „Ja, auch wir sind Atheisten gegenüber den falschen Göttern, aber wir glauben an den wahren Gott“. Das heißt im Dialog mit den Atheisten ist Bereitschaft zur Korrektur der eigenen Gottesvorstellung eine notwendige Voraussetzung. Dann aber gilt es, die Positionen und Begründungen der Atheisten auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Man wird hier vor allem mit Fragen operieren. Der Atheist muss seinen angeblichen guten Glauben und die Transparenz seiner Gewissensentscheidung offenlegen. Durch Fragen und Hinweise auf wichtige Gesichtspunkte, die der Atheist möglicherweise übersehen hat, müsste er so bewegt werden, seinen Standpunkt zu revidieren<sup>457</sup>.

Man hat seitens des Atheismus der Kirche nicht selten den Vorwurf gemacht, sie habe nicht die entscheidenden Probleme der Menschheit hinlänglich bewältigt. Demgegenüber ist zu beachten, dass einmal die primäre Aufgabe der Kirche nicht in diesem Bereich liegt, dass zum anderen der Wirksamkeit der Kirche natürlicherweise Grenzen gesetzt sind. Abgesehen davon ist es jedoch ein Leichtes, aufzuzeigen, wie das Christentum sehr viel zur Humanisierung der Welt geleistet hat.

---

<sup>457</sup> Vgl. Pierre M. Veuillot, *L'Athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens?*, Paris 1962, 243 - 245.

Die Kirche setzt an bei den großen Fragen der Menschheit, bei der Frage nach dem Woher und dem Wohin des Menschen, nach der Ursache und den Aufgaben, die das Leid für den Menschen mit sich bringt, die Frage nach den tragenden ethischen Normen für das menschliche Verhalten. Die entscheidende Aufgabe der Kirche ist es, ihrem Selbstverständnis gemäß die Menschen zur innersten Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zu führen und sie dadurch auch untereinander zu einen. Vor allem aber hat sie den Auftrag, allen Menschen die Offenbarung zu verkünden.

Mit einer solchen Aufgabe wird die Kirche naturgemäß immer in gewisser Weise als Fremdkörper in der Welt angesehen. Freilich muss man unterscheiden zwischen einer selbstverschuldeten, überwindbaren Fremdheit und einer wesensnotwendigen Fremdheit der Kirche<sup>458</sup>. Solche Gedanken hebt auch die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils hervor<sup>459</sup>.

Das II. Vaticanum hat ausdrücklich die richtig verstandene Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche hervorgehoben<sup>460</sup>, was allerdings nicht dahingehend missverstanden werden darf, dass die Autonomie der zeitlichen Dinge als Unabhängigkeit der geschaffenen Dinge von Gott angesehen wird oder dass der Mensch die geschaffenen Dinge ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könnte<sup>461</sup>.

Auf keinen Fall darf das bedeuten, dass der kirchliche Glaube die Menschen von der Eigenarbeit an einer besseren Welt entbinden würde. Die genannte Konstitution erklärt ausdrücklich, dass die Menschen „durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln“ sollen und „auf die Wohlfahrt ihrer Brüder bedacht sein und durch persönlichen Fleiß zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Planes beitragen“<sup>462</sup> sollen. Aber das ist die Folge der Annahme der Offenbarung, nicht das Wesen, wobei freilich wiederum das Wesen ohne das Bemühen um diese Konsequenz wieder verlorengeht.

---

<sup>458</sup> Vgl. Heinrich Rendtorff, Die Sendung der Kirche an die Welt, in: Theologische Literaturzeitung 81, 1956, 325 - 332.

<sup>459</sup> Gaudium et spes, Nr. 2.

<sup>460</sup> Ebd., Nr. 36.

<sup>461</sup> Ebd.

<sup>462</sup> Ebd., Nr. 34.



