

Christliche Genealogie des modernen Atheismus?

Ist der moderne Atheismus irgendwie, wenn auch noch so indirekt und illegitim, eine Folgeerscheinung des Christentums? Gibt es einen in diesem Sinn christlichen, nämlich christlich bedingten und ermöglichten, Atheismus? Die Frage scheint paradox. Sich auf sie einzulassen wird man eher geneigt sein angesichts der radikaleren Behauptung, Atheismus stelle sogar eine mögliche oder gar die einzig mögliche Weise des Christseins in der Welt von heute dar, es gebe also eine atheistische Erscheinungsform des Christentums selber¹. (Darunter wird allerdings zumeist nur die Kritik an dem – oft vergrößert gefaßten – metaphysischen Theismus der christlichen Tradition verstanden².) Nicht danach, nicht nach „*a-theistischem Christentum*“ soll hier gefragt werden, sondern nach „*christlichem Atheismus*“, der kein Bindestrich- oder Gänsefußchen-, sondern ein höchst wirklicher Atheismus ist, im eben anvisierten, noch näher zu bestimmenden Sinn: als eine Konsequenz der Glaubensbotschaft von dem Gott-Schöpfer der Welt.

Charakteristisch für den Atheismus der Neuzeit und Gegenwart ist die Radikalität seiner Absage nicht nur an einen personalen Gott, sondern an jegliche numinose Macht in und über der Welt unserer Erfahrung; hinzu kommt, extensiv gesehen, seine weltweite Verbreitung. Der heutige Atheismus ist entstanden im Bereich der europäisch-westlichen, durch das Christentum mitgeprägten Kultur, und es scheint, daß seine Entstehung in nachweisbarem Zusammenhang steht mit der jüdisch-christlichen Glaubensbotschaft. Dafür spricht, daß sich im vor- und außerchristlichen Raum ein radikaler, breit gestreuter Atheismus offensichtlich nicht findet: vor allem der Vergleich mit der griechisch-römischen Antike legt sich nahe. Den wenigstens umrißweise zu erhebenden äußeren, faktischen Befund erhärten innere Gründe für einen *Entstehungszusammenhang zwischen Atheismus und Christentum*.

Atheismus in der Antike?

Zwar gibt es in der *Antike* seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. eine ziemlich fixe Namensliste der Atheoi, die „schlechthin sagen, es gebe keine Götter“. Dazu gehören *Diagoras* von Melos (um 430), *Theodoros* von Kyrene und *Euhemeros* von Messene

¹ Vgl. z. B.: Th. J. J. Altizer, ... daß Gott tot sei (Zürich 1968); D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben (Olten 1968, ²1969); Gibt es ein atheistisches Christentum?, in: Merkur 23 (1969) 33–44.

² Zum Problem „a-theistisches Christentum“ s. den demnächst erscheinenden Sammelband: Atheismus der Gegenwart, hrsg. v. E. Coreth u. J. B. Lotz (Freiburg 1970).

(beide um 300 v. Chr.). Aber gerade das Aufsehen, das sie erregten, ist bezeichnend für die Außergewöhnlichkeit ihrer Einstellung; es waren eben nur „einige Philosophen“. Auch der Dichter *Kinesias*, der auf Athener Partys um 400 mit seinen Gesinnungsgenossen über die Götterverehrung spottete, gab dafür eine alljährlich stereotyp wiederkehrende Komödienfigur ab. Das wenige, das von den Atheoi zuverlässig überliefert ist, erlaubt keine nähere Bestimmung ihres „Atheismus“; die Anekdoten, die sich um ihren Namen ranken, lassen eher auf bloße herbe Kritik der landläufigen religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen schließen. Dort, wo bei vorsokratischen Philosophen ersten Rangs, wie Heraklit und Xenophanes, ein deutlicherer Textbefund vorliegt, wird auch eindeutig klar, daß die schroffe Verurteilung des zu anthropomorphen traditionellen Religionswesens einer geläuterten, gemäßigteren Auffassung des Göttlichen dienen soll. Des weiteren stehen unter Atheismusverdacht einige markante Sophisten. *Kritias*, Anführer der Dreißig Tyrannen Athens (um 400), läßt im „Sisyphos“ einen schlaunen Staatsmann die Götter erfinden: als Superpolizisten zur Abschreckung vor geheimen Verbrechen. Aber das *genus litterarium* der Komödie sowie *Kritias*' Charakter und reaktionäre politische Funktion legen nahe, daß dies parodistisch gemeint war. Und wenn *Protagoras* (etwa 480–410) die erste griechische Schrift „Über die Götter“ mit dem als einzigem daraus erhaltenen skeptischen Satz einleitet, er vermöge über sie „nichts zu wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind“, so muß er doch wenigstens meinungsweise im Verlauf der Schrift allerhand über sie zu sagen gehabt haben. Für *Prodikos* (etwa 450–400) sind die Götter Personifikationen der dem Menschen wohl­tätig-nützlichen Naturkräfte, des Feuers als Hephaistos, des Meers als Poseidon, des Brots als Demeter . . . *Thrasymachos* gibt seiner Ablehnung eine moralische Begründung: die Götter bringen die Menschen nicht dazu, gerecht zu sein miteinander. Solche ja keineswegs völlig unberechtigte Entmythisierung und aus dem Theodizeeproblem sich nährende Kritik bündelt und unterbaut durch verschiedene Erklärungen der Atomtheoretiker *Demokrit*. Aber weder er noch *Epikur*, der eine praktische Lebensphilosophie ausbreitet, leugnen einfachhin die Existenz der Götter, sowenig diese in ihr physisches und ethisches System passen. Das geschieht deutlich erst im epikureischen Lehrgedicht „De rerum natura“ des Römers *Lukrez*.

Es geht nicht darum, von den wenigen etwaigen Atheisten der Antike zu behaupten, sie seien keine gewesen; jedenfalls gab es keinen Atheismus im modernen, radikal-universalen Sinn. Der vorwiegend religionspolitische Horizont des Atheismusvorwurfs ist offensichtlich. Anaxagoras und Aristoteles entzogen sich durch die Flucht Asebie- (Gottlosigkeits-) Prozessen, die im Zusammenhang mit Reaktionen gegen die Herrschaft des Perikles bzw. der Makedonen standen. Sokrates wurde zum Tod verurteilt, weil er, nach Platon, „frevelt, indem er die Götter, die die Polis anerkennt, nicht anerkennt, sondern Anderes, Neues, Daimonisches“ – also eben doch auch Göttliches: Sein individueller innerer Daimon, auf den er sich berief, wurde als tödliche Gefahr für den Staatskult und den von ihm bestimmten Way of life empfunden. Auch in dem utopischen Staatsentwurf der „Gesetze“ Platons wird als Atheist traktiert, wer die

Polisgötter und ihre öffentliche Verehrung mißachtet. Dies alles entsprach den offiziellen Anklagegründen der Athenischen Asebieprozesse: die eigenen alten Götter nicht zu ehren oder fremde neue Götter einzuführen oder auf religionsgefährdende Weise Astronomie zu treiben. Allgemein galten den Griechen die Völker, die andere Gottheiten verehrten, als Atheoi im Sinn von Kakotheoi, so etwa die Thraker im barbarischen Norden.

Nicht anders in der römischen Reichsreligion, zumal in Sachen des Kaiserkults. Hier wurde, und dies wirft für uns ein besonderes Licht auf die Sachlage, während der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte gegenüber der neuen christlichen Sekte, wie auch gegenüber den Juden, der Vorwurf des Atheismus erhoben. Noch Kaiser Justinian, der um pagane Restauration bemüht war, bezeichnet die Christen durchweg als Atheoi, was sie zu Staatsfeinden stempelt. (Auch eine kleine Dichtung des Schriftstellers Hans Erich Nossack „Das Testament des Lucius Eurinus“ läßt seinen Titelhelden, einen maßgeblich mit den Christenprozessen befaßten römischen Juristen, der auf die Bekehrung seiner Frau zum Christentum mit seinem Freitod antwortet, von den Christen allenthalben und höchst selbstverständlich als von Atheisten sprechen.) Die frühen christlichen Schriftsteller haben sich erbittert gewehrt gegen den Atheismusvorwurf. Justinus, Philosoph und Martyrer, erkannte und anerkannte jedoch mit kühner Unterscheidung dessen Relativität und insoweit Berechtigung: „Wir gestehen's ein, daß wir gegenüber solchen vermeinten Göttern gottlos sind.“ Im wesentlichen ist deshalb wohl der lapidaren Bilanz des Cicero über die Einstellung des antiken Menschen zu den Göttern zuzustimmen: „Quales sint varium est: esse nemo negat. – Über ihre Eigenschaften gibt es verschiedene Meinungen; ihre Existenz leugnet niemand.“ Oder der genaueren Zusammenfassung gegenwärtiger Forschung: „Geschichtlich gesehen, ist der Atheismus der Antike hauptsächlich eine interessante Denkmöglichkeit, hat aber nirgends die bestehenden Kulte ernsthaft gefährdet oder gar den Charakter einer Massenbewegung angenommen“ (O. Gigon) – ausgenommen das Christentum!



Der antike Sakralkosmos

Der innere Grund für das Ausbleiben eines radikalen Atheismus in der Antike liegt in der sakral-religiösen Gesamtmentalität des antiken Menschen, in seiner – im wörtlichen Sinn – Welt-Anschauung, für die alle für den Menschen bedeutsamen Gegebenheiten und Geschehnisse dieses Kosmos numinos-göttlich, „theia“ sind: Berge, Quellen, Wind, Wald und Jagd, Feuer und Schmiedekunst, Meer und Schifffahrt . . . Die Götter und Göttinnen sind die zu Gestalten gewordenen Naturkräfte und Kulturmächte, von Verehrung umwoben. „Alles ist der Götter voll“, nach dem Zeugnis Thales', des ersten der griechischen Philosophen; auch der alltäglichste Lebensumkreis, wie Heraklit verdeutlicht. Denn das All, „Pan“, ist der große Gott. Der Kosmos, die „ewige

Zier“ in Goethes Übersetzung, mit Sonne und Mond, Sternen und Erde in der Gesetzmäßigkeit ihres Laufs und Bestands ist „der große sichtbare Gott“, „Götter und Göttliches“, „das Beste und Schönste“, „heilig, ewig, unendlich“: so Platon und Aristoteles, sowie im späteren Römertum Cicero und Plinius. In den sakral-numinosen Makrokosmos Welt ist, sakral auch er, eingeschlossen und verflochten der Mikrokosmos Mensch. Ragt er über das Normalmaß hinaus, ist er, schon bei Homer, „gottähnlich“, ja „gottgleich“. Die weitere Entwicklung von Platonismus und Stoa hat die „Verwandtschaft zwischen Gott und Menschen“ unterschiedslos ausgedehnt, bis zur Vergottung des Menschen, vor allem in den Mysterienkulten. Die Apotheose der Herrscher ist nur der augenfälligste Ausdruck dieses unlösbaren Ineins von Gottsein und Menschsein – wie von Gott und Welt. So daß „es kein zweites Weltbild gibt, in dem das irdische und menschliche Dasein so voll von der Gegenwart des Göttlichen wäre“ (W. F. Otto), das „für die Griechen eine selbstverständliche Gegebenheit der Welt“ ist (K. Kerényi). „Der schärfste Unglaube war geborgen in der Gestaltenfülle einer nicht verlassenen mythischen Wirklichkeit“ (K. Jaspers): „Der Atheismus... widerstrebt dem griechischen Lebensgefühl“ (F. Taeger). Der Grund dafür, zusammenfassend: die totale Sakralqualität des antiken Kosmos.

Entsakralisierung durch den Schöpfungsglauben

Hier setzt jene Funktion der jüdisch-christlichen Offenbarung ein, die deren Zusammenhang mit dem modernen Atheismus nahelegt: die *Entsakralisierung* des antiken Sakralkosmos durch den biblischen Schöpfungsglauben. Der Gott des AT duldet keine fremden Götter neben sich (Ex 20, 1–8), denn er hat die Welt und alles, was zu ihr gehört, in souveräner Freiheit aus nichts geschaffen (Gen 1): „Du sprachst, und sie trat ins Dasein“ (Jud 16, 24). Damit hat der Gott Israels eine unendliche Distanz zwischen sich und alles andere sonst gelegt: Jahwe allein ist Gott – die Welt ist das Nicht-Göttliche schlechthin. Ein „gewaltiges antimythisches Pathos“ (G. v. Rad) prägt die Schöpfungserzählungen bis in ihre Einzelzüge; besonders der Vergleich mit den babylonischen Weltentstehungsepen macht das deutlich. Das Chaos-Meer, in Babylon zur Urmacht Tiamat personifiziert, repräsentiert in Gen 1 als neutralisiertes Vorstellungsrelikt das Nichts; die von der altorientalischen Astralreligion göttlich verehrten Gestirne entmachtet Gen 1, 14 zu bloßen Beleuchtungskörpern im Dienst des Menschen: der große die Sonne, der kleine der Mond; die großen mythischen Meerungeheuer werden Gen 1, 21 (anders als Gen 1, 25 die Landtiere) ausdrücklich dem exklusiv göttlichen Erschaffen (*bara*) unterworfen; in der umgekehrten Reihenfolge ihres Geschaffenwerdens Gen 1, 14–27 werden alle Weltbereiche durch Deut 4, 16–19a insofern enttabuiert, als ihnen alle Sakralwürde, jeglicher Anspruch auf Verehrung aufs entschiedenste abgesprochen wird; zwar bringt die Erde auf Gottes Geheiß Pflanzen und Tiere hervor (Gen 1, 11 f. 24), aber als Magna Mater, große Mutter

des Menschen erscheint sie keineswegs (vgl. Gen 1, 26 f.). Entmythologisierung ist keine Erfindung der jüngsten Jahrzehnte: sie durchzieht bereits das Schrifttum des AT.

Dem absoluten Auseinandertreten von Schöpfer-Gott und geschaffener Welt entspricht ein relatives Aus- und Zueinander von Mensch und Natur: Gott übergibt dem Menschen die ganze nichtmenschliche Schöpfung als Herrschaftsbereich, als von ihm zu kultivierendes Arbeitsfeld (Gen 1, 26 ff.), damit er aus Natur Kultur mache. Der ganz andere Gott ist der – durch den Menschen – das All Verändernde. Im NT hat Christus den Menschen umfassend (über Jahwes Eigentumsvolk Israel hinaus: vgl. Deut 4, 19b) und endgültig von allen ihn versklavenden Naturmächten und Geschichtsgewalten befreit (Kol 1 f.; Gal 4; Eph 1, 21 usw.): zur Freiheit seines Dienstes an der Welt.

Um die „Entgötterung der Natur“ durch die biblische Glaubensbotschaft, wodurch diese zur „weltlichen Erde“ des Menschen wurde (Hegel), haben schon die Denker des Deutschen Idealismus gewußt; ebenso die Dichtung Schillers („Die Götter Griechenlands“) und Hölderlins. Die Entsakralisierung des Räumlich-Überirdischen findet beißenden Ausdruck in einem Wort, das Hegel zu Heinrich Heine gesagt haben soll, am abendlichen Fenster stehend: daß nämlich „die Sterne nur ein leuchtender Aussatz des Himmels“ seien. Der „Trend zur ‚weltlichen Welt‘“ (H. U. v. Balthasar) ist demnach schon älteren Datums – wenn wir's auch erst später merkten. Gut ein Jahrhundert nach Hegel haben sich evangelische Theologen, besonders D. Bonhoeffer und F. Gogarten, zur positiven Bedeutung der modernen Säkularisation des Geistes bekannt. Allem Anschein nach unabhängig von ihnen haben auch Theoretiker des modernen Bewußtseins, die ganz gewiß nicht von Interessen christlicher Apologetik geplagt wurden, ähnliche Gedankengänge entwickelt, so z. B. K. Löwith und A. Kojève, sowie Historiker der Naturwissenschaft und Technik (R. J. Forbes, S. Samburski, L. White jr.). Sie machten geltend, daß in einem entscheidenden kulturgeschichtlichen Sinn erst die der Bibel verdankte „ernüchternde Welt-Werdung der Welt“ (G. Bornkamm) die Bahn frei machte für die in Neuzeit und Gegenwart im großen Maßstab verwirklichte theoretische naturwissenschaftliche Erforschung und praktische technische Beherrschung der Welt.

Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft

Nur eine Natur, die den Menschen nicht mehr zu ehrfürchtiger Scheu bannend einbezogen hält in ihr Sakral-Totum, die der Mensch sich vielmehr als *bloße* Natur, entgöttert und entgöttlicht, gegenüberzustellen vermag, konnte zum nüchtern sachlichen Gegenstand objektiver Wissenschaft werden, die kein mythisches Tabu kennt. Zu dieser allgemeinen kommt eine spezielle Voraussetzung der modernen Naturwissenschaft hinzu: Diese gründet, wie vor allem an Galilei nachzuweisen ist, in der Vorausannahme durchgängiger und unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit der Natur

in ihren Strukturen und Funktionen. Zu dieser Annahme aber ermutigt und ermächtigt wiederum der Bibelglaube, daß Gottes Allmacht in voller Entsprechung zu den Ideen seiner ewigen Weisheit in dieser Welt alles „nach Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet hat (Weish 11, 20); während etwa platonischer Dualismus die Verwirklichung des Geistig-Ideellen in der widerspenstigen Gegenmacht Materie nur in verminderter, getrübler Weise zuläßt, so daß Platons „unzuverlässige“ Welt gerade nicht Gegenstand exakter Forschung sein kann. In einer zweifachen Situierungs- und Abhebungsfunktion, sozusagen nach oben und unten, sichtet und richtet der Schöpfungsglaube die Welt erst daraufhin, daß sie „entdivinisiert“ ein mögliches und „entdämonisiert“ ein nützliches Forschungsobjekt des Menschen werde.

Insofern sind moderne Naturwissenschaft und Technik eine mehr oder weniger direkte, jedenfalls legitime Konsequenz der jüdisch-christlichen Offenbarung. Daß deren Entwicklung seit dem 16./17. (oder auch schon 13./14.) Jahrhundert vorbereitet worden war durch das freie Streben der griechischen Antike nach rationaler Erkenntnis; daß zu ihr auch der initiative Geist und die Energie der germanisch-romanischen Völker beigetragen haben; daß sie erst nach einer Inkubationszeit von ein- oder einhalb Jahrtausenden zu voller Wirksamkeit durchbrach und daß dabei die – zumindest scheinbar – mehr an der Antike als am Christentum orientierte Renaissance in etwa als Katalysator fungierte; daß schließlich die offiziellen, behördlichen Christentümer mitsamt der christlichen Volksmentalität dieser – auch ihrerseits manchmal ins Ideologische überschäumenden – Entwicklung bis herauf zur Gegenwart ungehörlich viele Hindernisse in den Weg legten: das alles sind durchaus berechnete Einwände, die hier nicht diskutiert werden können – oder vielleicht doch eher nur Einschränkungen und Verdeutlichungen der vorgelegten Theorie. Wichtiger dürfte hier das folgende sein.

Der „methodische Atheismus“ der Naturwissenschaft

Die Naturwissenschaften – wie auch alle anderen Einzelwissenschaften – haben empirische Daten als Gegenstand, die Physik z. B. Meß- und Zählwerte, und können kraft ihrer Methode nicht über die Erfahrungswelt hinausgreifen. Gott gehört nicht zu ihrem Objekt, und auch sonst keine metaphysische „Größe“. Darüber können diese Wissenschaften – solange sie bleiben, was sie sind – grundsätzlich nichts ausmachen, weder in positivem noch in negativem Sinn. Das gehört nun einmal durchaus nicht zu ihrer Aufgabe. Infolge dieser Selbstbeschränkung haben sie sich aus dem Kontext von Theologie und Philosophie, in dem sie geschichtlich entstanden sind, herausgelöst zur Selbständigkeit; ihr verdanken sie ihre weltverändernden Erfolge. Jede metaempirische, aufs Erfahrungsjenseitige zielende Aussage wäre eine Grenzüberschreitung; das darf man von der Naturwissenschaft nicht verlangen, das muß sie sich selber verbieten: eben als *Naturwissenschaft*. Kant hat in der „Kritik der reinen Vernunft“

geklärt, daß und wie die Naturwissenschaft von jedem Phänomen zurückfragt nach dessen Bedingung, die ihrerseits wiederum ein bedingtes Phänomen der Raum-Zeit-Welt ist usw.: in einem endlosen Rückfragen, für das es keinen absoluten Anfang gibt und somit auch keine Schöpfung-aus-nichts. Zu meinen, hinter den Türen irgendwelcher naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse stehe niemand anderer als akkurat Gott, nur darauf wartend, sich uns zu präsentieren, ist eine Naivität. Und sie kann sich angesichts des Wandels naturwissenschaftlicher Theorien verhängnisvoll auswirken. Vor allem aber: so etwas ist grundsätzlich, wissenschaftstheoretisch falsch.

Andererseits ist jede Wissenschaft, solange sie sich an ihre Methode, an deren Gesetz und Grenzen hält, nicht von außen zu belangen; sie ist autark, und sie besitzt Autonomie. Immer: je auf ihrem Gebiet. Atomphysiker für Atomphysik (nicht ohne weiteres und im selben Maß für Politik) usw. Diese Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften in ihrem Recht und ihrem Wert anzuerkennen mußte sich die katholische Kirche mühsam durchringen. Sie erlag manchen integralistischen Versuchungen, reglementierend und dekretierend einzugreifen in innerwissenschaftliche Belange. Erst das Zweite Vatikanum hat hier größere Klarheit geschaffen, vor allem in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“.

Nun steht endlich die Frage nach dem Zusammenhang von Christentum und modernem Atheismus zur Antwort an. Genauer die Frage: wie dieser Zusammenhang, auf den unsere Überlegungen abzielen, etwa vermittelt ist durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft. Jene metaphysische Abstinenz, die den Naturwissenschaften erlaubt und auferlegt ist, ihr notwendiges Abstrahieren von „Gott“ und allen Weltbezügen zu Gott wurde bezeichnet als *methodischer Atheismus*. (Die Sache findet sich in Max Webers Religionssoziologie oder schon in Nietzsches „wissenschaftlichem Atheismus“; der Ausdruck scheint aufgekommen zu sein durch J. Lacroix.) Er ist im Bereich der Einzelwissenschaften der Sache nach – der Name mag auf sich beruhen – so legitim, wie die Naturwissenschaft selbst legitim ist. Wie Physik, Biologie usw. nichts von Gott, so vermag auch z. B. empirische Psychologie oder gar Medizin nichts von der Geistseele des Menschen oder dessen Willensfreiheit auszumachen. Rudolf Virchows Sezierschere hat da aus gutem Grund versagt. Dieses durch ihre Methode selber bedingte Unvermögen der Naturwissenschaft ist in bester Ordnung, es ist einzig-legitim; jede vermeintliche Alternativlösung wäre, im schlechten, finsternen Sinn, Mittelalter.

Vom methodischen zum doktrinären Atheismus

Was heute mehr oder weniger selbstverständlich geworden ist (oder es doch sein sollte), daß nämlich Gott in der physischen Welt als solcher nicht vorzufinden ist, das konnte oder mußte für den Menschen der beginnenden Neuzeit einen schweren Schock bedeuten. Er war durch das alte, ptolemäische Weltbild gewohnt, sich seine Erde als

den Mittelpunkt des Universums vorzustellen, in deren Tiefe die Unterwelt, die Hölle klappt, in deren Höhe, über den Sphären der Gestirne, sich der Himmel als überirdische Wohnung Gottes auftut. Alles was existiert, Dinge und Menschen, Engel und Dämonen und Gott selber, hatte seinen genau bestimmten angestammten Platz in den verschiedenen Stockwerken des kosmischen Hauses. Die Welt, mit Über- und Unterwelt, war die eine, allumfassende Wirklichkeit, außer welcher es nichts gab. Diese durch das Bewußtsein von Jahrtausenden zementierte wohlgefügte Ordnung wurde durch das neue, nach Kopernikus benannte Weltbild umgestürzt. Unsere Erde wurde degradiert zu einem kleinen Stern neben zahllosen anderen, die alle vom gleichen Stoff sind und sich in endlose Räumlichkeiten hinein erstrecken. Gott aber ist in diesem neuen Weltbild ortlos geworden oder, wie man mit einem bis vor kurzem in Deutschland noch aktuelleren Wort sagte, in Wohnungsnot geraten. Welt ist Welt, nichts sonst; ohne Verlängerung in „Überwelt“. Es scheint, daß bei dieser Problemlage so etwas wie eine Interferenz der Weltbilder eingetreten ist, mit verhängnisvoller Folge. Einesteils nämlich blieb die Grundvoraussetzung des alten Weltbilds – daß nur das wirklich sei, was im Kosmos geortet, behaust ist – unterschwellig maßgeblich im Tiefenbewußtsein der Menschen. Andererseits hat sich nun das vom neuen Weltbild vermittelte Wissen darübergelagert, daß es im Kosmos keinen Platz gibt für Gott.

Und solange sich dies so verhielt, solange bestand die Gefahr, daß aus der Unmöglichkeit einer vorstellungshaften, raummäßigen Ansiedlung Gottes innerhalb des Weltgefüges oder an dessen Rand unwillkürlich geschlossen wird auf die Nichtexistenz Gottes überhaupt. Oder anders ausgedrückt: daß aus dem rechtverstandenen legitimen Atheismus der physischen Welt ein illegitimer Atheismus der metaphysischen Welt wird; oder: daß der methodische Atheismus der Einzelwissenschaften umschlägt in einen dogmatischen, doktrinären Atheismus der philosophischen Grund- und Gesamtaufassung von Welt und Mensch. Man denke nicht, die Gefahr eines solchen Umschlags habe nur für die naivere Bewußtseinslage des 17. oder 18. Jahrhunderts bestanden. Für die damalige Zeit gibt es allerdings ein sprechendes Exempel aus der Wissenschaftsgeschichte: Auf die Frage Napoleons, wie er es mit Gott habe, den Newton noch als Lückenbüsser benötigte zur Korrektur von Abweichungen der Planetenbahnen, antwortete der Astronom Laplace: „Sir, ich brauche diese Hypothese nicht.“ Um dieselbe Zeit, 1805, behauptet sein Zunftgenosse Lalande (der sich in einem Atheistenlexikon mehr zu seinem Atheismus als zu seiner Astronomie gratulierte) dogmatisch, daß „Gott nicht beweisbar“ ist, weil „alles ohne ihn erklärt werden kann“. Ein schneller Schritt abgründtiefer Grenzüberschreitung!

Aber eben diese Gefahr besteht trotz ihrer heute offenkundigen Primitivität nach wie vor. Beweise: das 1958, im Jahr nach dem ersten Sputnik-Start, erschienene Büchlein der Ostberliner Atheismuspropaganda „Kein Platz für Gott im Weltall“; oder die Chruschtschowfrage an Kosmonaut Gagarin, ob seine Fotoapparate wohl etwas vom lieben Gott hätten konstatieren können. Aber auch der kleine Bestseller

von John A. T. Robinson „Gott ist anders“ (1963, ¹⁸1969) ist schnell damit bei der Hand, das berechtigte Nein zur mythologischen Vorstellung eines räumlich-überweltlichen Gottes auszuweiten auf die metaphysische Transzendenz Gottes. Schließlich teilten wohl auch die bedauerlichen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich bedauerten kirchlichen Fehlreaktionen gegenüber der modernen Wissenschaft mit dem doktrinären Atheismus dieselbe kurzschlüssige Voraussetzung, die nicht zu unterscheiden vermag zwischen methodisch abstrahierendem und dogmatisch verneinendem Atheismus: daß die Wissenschaft, weil einfachhin weltlich, auch schlechthin gottlos sei. Und nur die Richtung der daraus jeweils gezogenen Konsequenzen war gegensätzlich: Nein zur Existenz Gottes, weil unverträglich mit Wissenschaft; bzw. Nein zur modernen Wissenschaft als unverträglich mit dem Gottesglauben.³

Bilanz und Konsequenzen

Wir haben das Fazit zu ziehen: Die jüdisch-christliche Offenbarungsbotschaft von Gott, dem Schöpfer der Welt, hat den Sakralkosmos der Antike entsakralisiert. Dadurch erst konnte die Natur für den Menschen zum Objekt uneingeschränkter naturwissenschaftlicher Forschung und technischer Bewältigung werden. Der methodische Atheismus der modernen Naturwissenschaft wurde, auf eine psychologisch in etwa erklärbare Weise, zum Anlaß dogmatischer philosophischer Atheismen. Insofern die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft mitermöglicht ist durch den Schöpfungsglauben des Christentums (in direkter logischer Konsequenz), ist deshalb auch der Atheismus der Gegenwart (in indirekter psychologischer Scheinkonsequenz) bedingt durch das Christentum. – Damit ist nicht gesagt, daß etwa nur der naturwissenschaftliche Fachmann zu der illegitimen Grenzüberschreitung von methodischem zu dogmatischem Atheismus neige. Diese Gefahr ist vielmehr eingesickert in die Grundmentalität der Epoche. Sie liegt *unter* der wissenschaftlichen Reflexionsschwelle, und nur ein ungeklärtes, ungeschärftes Methodenbewußtsein verfällt ihr.

Die Abwesenheit, das „Fehl“ Gottes in der durch die empirischen Wissenschaften geprägten Gegenwart ist eine von uns anzunehmende, uns aufgegebene Situation. Nur wer die moderne Säkularisierung der Welt in ihrer empirischen Breitenerstreckung bejaht als gottgewollt, vermag daran mitzuarbeiten, daß sie nicht abgeleitet in einen gottwidrigen, weil schlechthin gott-losen, Säkularismus der Welt „tiefe“, in ein Verdämmern der metempirischen Gottbezogenheit von Mensch und Welt. Die Freisetzung der Wissenschaft, der Kultur- und Lebensbereiche aus ideologischen Bindungen legt auch die Wahrheit Gottes frei, der kein Weltfaktor neben anderen, keine innerweltliche Erklärungshypothese, kein Konkurrent des kulturschaffenden, weltgestaltenden

³ Belege und Literatur zum bisher Dargelegten bei: W. Kern, *Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft*, in: *Zeitschrift f. kath. Theologie* 91 (1969) 289–321; als erweiterte Buchausgabe demnächst: Düsseldorf 1970.

Menschen ist – kein „Dr. ing. ersten Grades“, wie Ernst Haeckel spottete. Gerade das Wissen um die christliche Genealogie der modernen Naturwissenschaft (und indirekt auch der modernen Atheismen) wird den Christen anhalten zu seiner zeitgemäßen Weltaufgabe. Nicht nur retrospektiv, von Entstehung und Begründung her ist doktrinär-dogmatischer Atheismus zu widerlegen: prospektiv, auf die Zukunftsgestaltung der Welt des Menschen hin sind die humanistischen Intentionen des heutigen Atheismus aufzunehmen und auszuführen. Für den Christen ist dies mit mehr Realismus möglich als z. B. für den Marxisten. In der Tat ist ja auch die christliche Botschaft, die, unter diesem Namen oder anonym, auf unsere Kultur einwirkte und das europäisch-westliche Gegenwartsbewußtsein mitprägte, schon lange auf dem Plan und am Werk gewesen, lange vor ihren atheistischen Kritikern. Gegenüber dem Versagen ihrer zeitgenössischen Christentümer hatten diese allerdings oft nur zu sehr Recht. Sollen wir sagen: ursprüngliche christliche Impulse seien, verkannt und ungenützt, emigriert in Atheismen und sie seien ungesäumt aus ihrem Exil zu repatriieren? Nur im tätigen Wettstreit um den Menschen und dessen menschlichere Zukunft ist Kritik am Atheismus radikal, d. h. von den Wurzeln her, möglich: von seinen letztlich *christlichen* Wurzeln her.

Bei allem realistischen Sicheinlassen auf das („methodisch“) atheistische Geschick der Epoche ist jedoch auch ein Gehalt und Gegenwirken dagegen angezeigt, einfach schon als Korrektur, wie sie alles mit Macht und Übermacht neu Aufkommende nötig hat. Kapitulation ist fehl am Platz, weder vor dem je Modischen noch vor den Grundströmungen eines Zeitalters. Die humanistischen Atheismen der Gegenwart fordern nicht nur zur *Konkurrenz* heraus, gleichsam auf *ihrem* Kampffeld, das aber auch das ursprünglich christliche ist, auf dem Feld der *weltlichen*, d. h. phänomenal-vordergründig nicht-göttlichen und insoweit gott-losen, Welt. Der Atheismus aller Art, auch und gerade in seinen doktrinären Erscheinungsformen, fordert auch auf zur Besinnung auf die trotz allem noch bestehende *Transparenz* der Welt. Die Außenbezirke der noch zusätzlich durch wissenschaftliche Abstraktion verkürzten und gesiebten Phänomenalität der Welt wollen durchstoßen sein: in ihrer Innenzone, ihrem Tiefenbereich erweist sich die Welt als bezogen auf Gott. Und für den keineswegs naiven, sondern kritisch geläuterten, aber zu neuer Unbefangenheit erwachten Blick des Menschen vermag wohl auch dieser göttliche Grundbezug der Welt vorzudringen in das – nicht empiristisch gefilterte – konkrete Erscheinungsbild der von dem *ganzen* Menschen erfahrenen Welt. Dem vortechnischen Menschen war angesichts der Schönheit der Schöpfung ein „morgendliches“ Erstaunen beschieden. Ist etwa auch ein bestürzt-beglücktes „abendliches“ Innewerden dessen möglich, daß „es mehr gibt im Himmel und auf Erden, als sich Demokritos träumen ließ“ (Shakespeare)?⁴ Muß

⁴ H. Verwey (Die ontologischen Grundlagen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969; darüber in dieser Zschr. 184 [1969] 355 f.) will ein neues Staunen vor den Wundern der Natur initiieren; dies als Alternative der transzendentalen Reflexion des Menschen auf sich selbst, in Gemeinschaft mit anderen Menschen, entgegensetzen scheint uns wenig glücklich. J. Schmucker anderseits ergänzt sein Plädoyer

dafür erst wieder ein neues Sehen und Verstehen eingeübt werden, das sich betreffen läßt von Bildern, Symbolen, Analogien? Und ist es an der Zeit oder ist es einfach unzeitgemäß, darauf zu hoffen? Ist der Christ, der an die Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus glaubt und an dessen je neues verhüllt-sichtbares Gegenwärtigwerden in der Eucharistie, nicht unausweichlich gewiesen an die Sakramentalität der Welt? Ist es nicht seine bleibende, entscheidende Aufgabe, dieser Welt gelebte Gotteserfahrung, erlebbare Christus-Präsenz einzustiften? Ist nicht das „Seht, wie sie einander lieben!“ gesetzt zum Kriterium der erfahrbaren Gegenwart Gottes in der Welt (vgl. Joh 13, 35; Mt 25, 31–46; 1 Joh)? So verbinden sich nun die beiden Antworten auf die Herausforderung des Atheismus: die Konkurrenz, das – nach Möglichkeit sogar vorauslaufende – „Mitlaufen“ tätigen Einsatzes in der Gestaltung der Welt auf menschlichere Zukunft hin *ist* schon die Transparenz Gottes im Füreinanderdasein der Menschen, die in der Gegenwart ihres Alltags leben aus der Liebe, die Jesus in die Welt brachte.

für Gotteserkenntnis aus den existenziellen Erfahrungen des Menschen (Die primären Quellen des Gottesglaubens, Freiburg 1967) durch eine neue Untersuchung vom andern Pol her (Das Problem der Kontingenz der Welt, ebd. 1969). Eindrucksvoll kreist um die Transparenz von Gott in Welt das bisher fünfbändige Werk von H. U. von Balthasar „Herrlichkeit“ (Einsiedeln 1961–1969); von ihm auch: Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Concilium 1 (1965) 468–475. Vielfache Anregung ist zu finden bei: J. Splett, Sakrament der Wirklichkeit (Aschaffenburg 1968).