

Der Glaube im Horizont des Unglaubens

Als Einstieg in unsere Überlegungen¹ soll ein inzwischen verschiedentlich zitierter Text Friedrich Nietzsches dienen, der wohl wie kein anderer für unser Thema treffend ist:

„Habt Ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage 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 verlorengegangen? 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 schrien 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? ... 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? ... 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 unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? ... Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? ...‘ – Hier schwieg 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 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?‘“²

Dieser Text ist gleichsam ein Vexierbild einer biblischen Schriftlesung. Bewußt formt er jene Anekdote um, derzufolge der antike Philosoph Diogenes am Tag mit einer Laterne umherläuft und einen Menschen sucht. Statt dessen wird hier Gott gesucht. Der Autor spricht nicht selbst, sondern läßt den tollen Menschen sprechen „ich suche Gott“, um – zur gehörigen Verblüffung der Zuhörer, die bereits schon nicht mehr an Gott glaubten – zu verkünden: „Wir haben ihn getötet – ihr und ich!“ Daß Gott tot ist – inzwischen vielfach als Modejargon zur Harmlosigkeit herabstilisiert, löst nach diesem

¹ Vortrag auf der Tagung des Bundes Neudeutschland in Bad Neustadt (Saale) am 13. 4. 1974.

² Die fröhliche Wissenschaft III 125; Werke, hrsg. v. K. Schlechta (München o. J.) II 126–128.

Text die Erde aus ihrer Gravitation, läßt sie richtungslos ins unendliche All, besser, ins unendliche Nichts irren. Die Nachricht, die Botschaft aber, daß Gott tot ist, kommt noch zu früh. Der sie verkündigte, konnte nur noch in verschiedenen Kirchen sein „Requiem aeternam deo“, statt jenes uns geläufigen „Requiem aeternam“ für einen Verstorbenen, anstimmen in jenen Kirchen, die nichts anderes mehr sind als Gräfte und Grabmäler Gottes.

Uns interessiert dieser Text nicht nur als sachliche, sondern untrennbar davon auch und vor allem als persönliche Aussage Friedrich Nietzsches, und dies nicht aus Indiskretion, sondern weil dieser Text eine Einheit von inhaltlicher und persönlicher Aussage eines Menschen ist, der die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben aufs äußerste durchexerziert hat. Wiederholt kommt er auf dieses „größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“, zurück³. Er konstatiert, daß dieses Ereignis seine ersten Schatten über Europa zu werfen beginnt, daß es unsere Welt abendlicher, fremder, älter erscheinen läßt, daß es zu groß ist, als daß es jetzt schon erfaßt werden könnte, daß es alles einfallen läßt, nachdem dieser Glaube untergraben ist, z. B. die Moral. Nietzsche prophezeit eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?“ Und angesichts dieser ungeheuren Verdüsterung erfährt er sich als einen jener „Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts“, die angesichts der Nachricht, „daß der ‚alte Gott tot‘ ist“, wie von einer „neuen Morgenröte“ angestrahlt werden.

Mit diesen verschiedenen Texten dürfte ein Einstieg in unser Thema gegeben sein. Nietzsche erwartet für den weiteren Fortgang der Geschichte zunächst äußerste, als Untergang erfahrene Ereignisse, durch die aber zugleich ein Hoffnungsschimmer dringt, der den Anbruch einer neuen Zeit ankündigt. Allen Prophetien ist diese Mischung von Untergang und Anbruch einer neuen Zeit eigen. Ob und inwieweit die Prophezeiungen Nietzsches hinsichtlich seiner Hoffnung in Erfüllung gegangen sind, ist hier nicht zu entscheiden. Die Aktualität und Fragwürdigkeit solcher Prophezeiungen in heutiger Hoffnung auf eine durch Katastrophen hindurch zu begründende neue Gesellschaft ist offenkundig.

Neben dieser mehr die Struktur des Geschichtsprozesses betreffenden Auskunft Nietzsches verdanken wir ihm einen wesentlichen Hinweis für unser Thema in inhaltlicher Hinsicht: Wenn auch nicht für jeden einzelnen von uns oder für den Durchschnitt unseres alltäglichen Bewußtseins, so ist doch für die Entstehung unserer heutigen Situa-

³ Ebd. V 343: a. a. O. 205, vgl. auch 279; das Folgende a. a. O. 205 f. – Dieser persönliche Hintergrund bleibt meist ausgeblendet, vgl. z. B. die eingehende Interpretation von B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, in: ders., Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 228–261. – Auf eine detaillierte Berücksichtigung der Literatur zum Atheismusproblem muß verzichtet werden.

tion die Gottesfrage so wichtig, daß an ihr die Entstehung unserer säkularen Weltvorstellung hängt. Auch nach der berühmten Aussage von Karl Marx begann ja alle Kritik mit der Kritik der Religion, die „die Voraussetzung aller Kritik“ ist⁴. Bei Nietzsche ist dieser Zusammenhang offenkundig: Gott ist tot, so lautet der Ausgangspunkt; aus ihm folgt, daß die Welt nun von Gott als Zentrum der Gravitation wie als Quelle des Lichts und damit des Lebens losgelöst ist und, auf sich gestellt, zunächst dunkel und schwerelos im Nichts herumirrt; die Folge ist der Untergang bisheriger Moral; erst dann kann das Neue anbrechen. Gottesvorstellung, Weltverständnis und Ethik sind hier in engstem Zusammenhang gesehen.

Besteht dieser Zusammenhang tatsächlich, so betrifft unser Thema jeden persönlich, auch jenen, der sagt, Gott und Glaube seien für ihn kein Problem mehr; denn auch hierin liegt ja eine persönliche Stellungnahme mit entsprechenden Konsequenzen für Weltanschauung und Ethik.

Dem Thema Glaube und Unglaube kann man sich daher nicht neutral, sondern nur unter Einschluß einer persönlichen Entscheidung zuwenden. Dabei ist zu bedenken, daß wir als Glaubende nur versuchsweise die Sicht des Glaubens durch den Unglauben zu rekonstruieren vermögen. Ohnehin muß die Frage offen bleiben, ob jene, die glauben (wollen), tatsächlich glauben, und jene, die sich als Ungläubige verstehen, tatsächlich nicht glauben; denn glauben und nicht glauben fallen mit unserem Empfinden und Bewußtsein davon nicht einfach zusammen. Sind somit die „Grenzen“ zwischen Glaube und Unglaube so einfach nicht zu ziehen⁵, so wird hierdurch jede apologetische Widerlegung wie auch jede – ebenso apologetische – Vereinnahmung derer, die sich als Nichtglaubende verstehen, ausgeschlossen. So sehr in allen Bereichen eine Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube unvermeidlich ist, so wenig darf sie den Respekt vor der persönlichen Entscheidung jedes Beteiligten vermissen lassen.

1. Versuch einer Charakterisierung des Unglaubens

Unter dieser Rücksicht soll zunächst eine Charakterisierung jenes Unglaubens versucht werden, zu dem sich auch Nietzsche bekannte. Nietzsche wie Vertreter des Atheismus überhaupt geben sich meist, mindestens vordergründig, völlig sicher: Gott gibt es nicht, vorsichtiger gesagt, nicht mehr. Auch die Glaubenden geben sich vielfach sicher, so als sei die Existenz Gottes das Sicherste, was es nur gibt. Freilich wird gegenwärtig allenthalben von einer *Gottesfrage* gesprochen. Ist das nur eine Spielerei, so als handele es sich hier zuerst und zuletzt um eine rhetorische Frage, die doch kein Mensch als ernsthafte Frage mißverstehen wird? Wir wissen, daß die Frage nach Gott durchaus eine Frage sein kann. Was meint unter dieser Voraussetzung Unglaube?

⁴ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.

⁵ Vgl. dazu unter systematischem Aspekt J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem, in: *Concilium* 1 (1965) 484–492.

1.1 Der westlich-abendländische Unglaube

Zunächst begegnet uns Unglaube als der westlich-abendländische, nachchristliche Unglaube, der sich im Verlauf der Neuzeit durch Ablösung vom christlichen Glauben gebildet hat. Unglaube wird er allerdings zu Beginn vom christlichen Glauben her genannt, der jeden Dissens nicht als anderen Glauben, sondern als Häresie und damit als schlimmen Unglauben verstand. Im nachhinein ist deutlicher zu sehen, daß mindestens die ersten Generationen nach einer langsamen Trennung vom christlichen Glauben selbst noch so etwas wie glauben wollten, wenn auch nicht mehr an Gott, wie er in der Gemeinschaft der Christen geglaubt wird; und wenn sie an einen Gott, an ein göttliches Prinzip oder das Universum als Gott glauben wollten, so wird man offen lassen müssen, ob damit schon endgültiger Unglaube oder eine, wieder vom Christlichen her gesehen, verminderte Weise des Glaubens gegeben ist. Vom Christlichen her ist daher diese erste Gleichsetzung von Unglauben und Atheismus zu verstehen. Atheismus meint hier die Abwendung von jenem – christlichen – Glauben, den eigentlich alle hatten und zum großen, vielleicht ständig schwindenden Teil noch haben. Diese Form des Atheismus war den Christen der ersten drei Jahrhunderte selbst vorgeworfen worden⁶, waren sie für ihre römische Umwelt doch „Ungläubige“, Atheisten, weil sie sich der „Religion“ der privat und vor allem der von Staats wegen verehrten Gottheiten widersetzen.

Erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung hat sich dann der grundsätzliche Unglaube und der entsprechende Atheismus im strengen Sinn herausgebildet, der jede Gottesvorstellung ablehnt. Dieser Atheismus knüpft sich für uns vor allem an die Namen Feuerbach und Marx auf der einen, Freud auf der anderen Seite und zwischen allen an den eingangs genannten Nietzsche. Ob und inwieweit noch in diesem Atheismus selbst sich Aspekte des Glaubens durchhalten, sei dahingestellt. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß beide Arten des Atheismus, der Atheismus eines anderen Gottesglaubens als des gemeinhin üblichen und der Atheismus einer Leugnung jeden Gottesglaubens, schon ihre Vorbilder in der Antike hatten, wird doch, um nur das bekannteste Dokument zu nennen, in Platons Verteidigungsrede des Sokrates der Vorwurf zurückgewiesen, Sokrates sei in der einen oder anderen Weise „atheos“, gottlos⁷.

Seit der Antike, noch vor dem Entstehen des christlichen Glaubens, hat also das Problem der Gottlosigkeit schärfste Auseinandersetzungen heraufgeführt, und zwar zu Unrecht, wie man bei Sokrates, oder auch zu Recht, wie man bei den Sophisten mit ihrem „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ sehen kann. Von der Unmenschlichkeit des letzteren Satzes wird noch die Rede sein.

Vermerkt werden muß hier, daß wir in unserem Zusammenhang mit Unglauben und Atheismus also immer den westlich-abendländischen Raum meinen; die Entscheidung, ob wir für andere Kulturen, besonders die fernöstlichen, von Glauben und Theismus

⁶ A. v. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1905).

⁷ Apologie 26 C; das Substantiv „atheotes“ vgl. Platon, *Politicus* 308 E.

oder von Unglauben und Atheismus sprechen müssen, m. a. W. ob wir hier überhaupt von Religion sprechen können, muß außer acht bleiben. Auf die hierin liegende Beschränkung unseres Themas mußte jedoch aufmerksam gemacht werden.

Uns geht es also im folgenden um jenen Unglauben und Atheismus, der noch ohne rechtes Verständnis seiner Zeitgenossen von Nietzsche angesagt worden ist im Tod Gottes, heute vielfach wiederholt bis hin zu jener Todesanzeige Gottes bei Wolf Dieter Schnurre: „Von keinem geliebt, von keinem gehaßt, starb heute Gott.“⁸ Und für das Ende des Glaubens mögen die Zeilen von Gottfried Benn als Beispiel dienen:

„Fratze der Glaube,
Fratze das Glück,
leer kommt die Taube
Noahs zurück.“⁹

1.2 Aspekte der geschichtlichen Entstehung neuzeitlichen Unglaubens

Angeichts dieses westlich-abendländischen, nachchristlichen Unglaubens, der inzwischen weithin mit einem radikalen Atheismus verbunden ist, interessiert uns die Frage: Wie konnte ein solcher Atheismus entstehen? Diese Frage ist alles andere als eine akademische Frage. Derzeit findet sich nämlich gerade bei der jungen Generation in verstärktem Maß dieser Unglaube ausgesprochen. Galt für die Zeit der nun älter werdenden Generation, die einem weithin im Gefolge der Jugendbewegung spezifisch kirchlich geprägten Glauben entstammt, vornehmlich das Problem „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“¹⁰, so wäre nun vielleicht für manchen das Problem zu klären: der Christ und seine ungläubigen Kinder.

Dieses Problem werden wir hier nicht allseitig aufhellen können. Vielleicht ist es aber eine Hilfe, sich klar zu machen, daß dieser Vorgang nichts völlig Neues ist, daß nämlich u. a. durch den Unglauben der Kinder schon durch lange Generationen hindurch unsere neuzeitliche säkulare Welt entstanden ist, ein Vorgang, den wir vielfach unter dem Stichwort „Säkularisierung“ behandelt finden. Daß dieser Vorgang ein für beide Teile äußerst schmerzhafter Prozeß ist, wird selbst dann nicht zu übersehen sein, wenn man den neuzeitlichen Säkularisierungsvorgang nicht allein als Abfall vom christlichen Glau-

⁸ W. D. Schnurre, *Erzählungen* (Olten 1966), zit. nach D. Steinwede, *Die Frage nach Gott*, in: *Zum Religionsunterricht morgen*, hrsg. v. W. G. Esser, III (München 1972) 498, Anm. 36. Vgl. auch J. Kopperschmidt, *Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes*, in: ders., *Der fragliche Gott* (Düsseldorf 1973) 67–108; L. Wachinger, *Dichter reden von Gott*, in: R. Sauer, *Wer ist Gott – wo ist Gott* (München 1973) 159–167; ferner verschiedene Beiträge zum Thema „Zur Gottesfrage in der modernen Literatur“ in: *Gott*, hrsg. v. A. Grabner-Haider (Mainz 1972).

⁹ G. Benn, *Gesammelte Werke* III, 78, zit. nach A. Schöne, *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne* (Göttingen 1968) 235.

¹⁰ K. Rahner, *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, in: ders., *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1956) 419–439.

ben und Untergang der christlich-abendländischen Welt, sondern zugleich auch positiv als Entstehung eines säkular-humanitären Lebensmodus versteht, in dem grundlegende christliche Werte ohne ihre (ausdrückliche?) Fundierung im Glauben an Gott Allgemeinut geworden sind, mindestens was wesentliche ethische Forderungen angeht.

Einen Aspekt dieser neuzeitlichen Säkularisierung möchte ich hier besonders hervorheben. Seit Sigmund Freud wissen wir um den Zusammenhang zwischen der Erfahrung unseres menschlichen Vaters und der Erfahrung Gottes als Vater. Nicht nur menschlich, sondern auch christlich und theologisch spielt es daher eine erhebliche Rolle, wenn die Diagnose von Alexander Mitscherlich zutreffen sollte, daß wir uns „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“ befinden¹¹. Die Problematisierung der Gestalt des Vaters dürfte die Folge eines übermächtigen Vaterbilds sein, wie es uns vor allem durch das alttestamentliche Vater- bzw. Gottesbild sowie der diesem korrespondierenden Ethik repräsentiert wird. Nicht von ungefähr spielt die Vaterproblematik im Bereich des Jüdischen eine so ausschlaggebende Rolle, wie wir nicht nur bei Marx, sondern auch bei Freud bis hin zu Max Horkheimer feststellen können.

Die andere, für uns außerordentlich belangreiche Tradition scheint nur auf den ersten Blick gar nichts mit dieser jüdischen Tradition zu tun zu haben; es ist die Tradition des deutschen Protestantismus. Wenn wir allerdings das Gottesbild Luthers – und die entsprechende Ethik – uns vergegenwärtigen, so dürften sie wie kaum irgendwo anders vom Alten Testament her geprägt sein, wobei diese Affinität nicht zuletzt in der eigenen Vater-Erfahrung Luthers begründet ist. Hinweisen möchte ich hier auf den schon Jahrhunderte anhaltenden Säkularisierungsvorgang, der sich in evangelischen Pfarrhäusern abgespielt hat. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die deutsche Literatur zum beträchtlichen Anteil von Söhnen evangelischer Pfarrer stammt, werden wir die Tragweite der „Säkularisation als sprachbildender Kraft“ ermessen können, wie der Titel einer instruktiven Arbeit von Albrecht Schöne lautet, in der er „Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne“ vorlegt. Autoren wie Gryphius, Gottsched, Gellert, Lessing, Wieland, Claudius, Lichtenberg, Bürger, Lenz, die beiden Schlegel, Gotthelf, Fischer, Geibel bis hin zu Nietzsche oder auch Gottfried Benn und Friedrich Dürrenmatt entstammen Pfarrhäusern.

Einer der vielleicht frühesten, der sein ganzes Leben unter dem Gleichnis des verlorenen Sohnes zugebracht hat, ist Jakob Lenz (1751–1792), der in seinem letzten Brief an den Vater schreibt: „Aber – theurester Vater! ich winde mich als ein Wurm im Staube und flehe um Erlösung . . . Ich habe gefehlt, Tausendmal gefehlt . . . Ich lebe noch, allein bitte . . . zu bedenken, daß ich ein Mensch war, der fehlen konnte und Tausendmal gefehlt hat.“¹² Nach einer zwischenzeitlichen Rückkehr in seine Heimat war Lenz wieder

¹¹ A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie* (München 1973).

¹² Zit. nach A. Schöne, a. a. O. 133. – Generell ist für unseren Zusammenhang auf diese Studie zu verweisen, in der Schöne außer allgemeinen Überlegungen an fünf besonderen Beispielen das Phänomen der Säkularisation als sprachbildender Kraft belegt. Für unseren Zusammenhang sind besonders die Ausführungen über Lenz und Benn von Bedeutung wie abschließend kürzere Hinweise auf Nietzsche. –

in die Fremde gegangen, wo er in jungen Jahren in größtem Elend starb, damit biographisch vorlebend, was André Gide in seinem Gleichnis vom verlorenen Sohn nachgezeichnet hat, nämlich in der Hinzufügung eines dritten Sohnes, der die Rückkehr des zweiten erlebt und mißbilligt, dann selbst geht, um niemals wiederzukommen¹³.

Allen voran aber ist hier auf Nietzsche zurückzukommen; beide Großväter und sein frühverstorbenen Vater waren Pfarrer; damit nicht genug, begann er selbst theologische Studien, bis er sich dann eben nicht neutral vom Glauben löste, sondern die diametrale Gegenposition bezog. Und haben nicht auch Autoren wie Feuerbach zunächst selbst Theologie studiert, ehe der Versuch unternommen wurde, aus Theologie Anthropologie zu machen, den Glauben an Gott zu eliminieren und statt dessen den Glauben an den Menschen zu etablieren, was für Feuerbach die eigentliche Religion war¹⁴?

Wie ja auch die Revolutionäre seit den Gracchen im antiken Rom den Familien und der Gesellschaftsschicht entstammten, gegen die sie den entschiedensten Kampf führten, so entstammen wichtige Wortführer neuzeitlichen Unglaubens aus Zentren, Kristallisationspunkten jüdischen wie christlichen Glaubens selbst. Wie wenig sie dabei die Auseinandersetzung hinter sich lassen können, mag, um ein Beispiel aus der jüdischen Tradition zu nennen, die Lektüre der Tagebücher von Elias Canetti belegen: „Der Gottesglaube hat etwas für sich, das schwer wiegt: man glaubt an die Existenz eines Wesens, das nicht zu töten ist, auch durch die bösesten Bemühungen nicht.“ Und: „Es gibt keine gewaltigen Worte mehr. Man sagt manchmal ‚Gott‘, bloß um ein Wort auszusprechen, das einmal gewaltig war.“¹⁵

Nicht alle, die im christlichen Glauben heranwuchsen, insbesondere nicht alle, die besonderen Zentren dieses Glaubens entstammen, sind in die totale Opposition gegangen, wohl aber haben sich viele aus der Weitergabe dieses christlichen Glaubens entfernt. Daß aber auch diejenigen, die in die totale und radikale Opposition gegangen zu sein scheinen, weder menschlich sich völlig lösen konnten, noch auch das Problem hinter sich zu lassen vermochten, kann man wohl bei niemandem so gut wie bei Nietzsche studieren. Einerseits berichtet er voller Hochachtung von den verschiedenen Pfarrern der Familie, der er entstammt¹⁶; zugleich aber geht er mit schneidender Schärfe gegen diese Tradition an: „Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg: ich fand seine Spur überall. Wer Theologen-Blut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich. Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heißt sich *Glaube*.“¹⁷ Desgleichen sagt Nietzsche wiederholt, Gott sei ihm kein Problem: „‚Gott‘, ‚Unsterblichkeit der

Außer den hier genannten Söhnen von Pfarrern ist auf jene Autoren hinzuweisen, die selbst Theologie studierten und z. T. auch ein geistliches Amt ausübten, vgl. etwa Klopstock und Mörike.

¹³ A. Gide, *Die Rückkehr des verlorenen Sohnes* (1907).

¹⁴ Den Zusammenhang von Religionskritik und persönlicher Problematik Feuerbachs hat überzeugend nachgewiesen R. Steer, *Zum Ursprung der Religionskritik von Ludwig Feuerbach*, in: *Jahrb. f. christl. Sozialwissenschaften IX* (Münster 1968) 43–71.

¹⁵ E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972* (München 1973) 23, 59.

¹⁶ *Ecco homo*, a. a. O. II 1073 f.; vgl. auch briefliche Äußerungen z. B. an seine Mutter, ebd. III 1093.

¹⁷ *Der Antichrist*, a. a. O. II 1170. Vgl. auch 1171 den Zusammenhang von protestantischer Pfarrertradition und Philosophie.

Seele', ‚Erlösung‘, ‚Jenseits‘, lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht – ich war vielleicht nie kindlich genug dazu?“ Und dann folgt jener Ausspruch: „Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis: er versteht sich bei mir aus Instinkt.“¹⁸

Dem widerspricht die unaufhörliche, unerbittliche und erbitterte Kritik am Gott des christlichen Glaubens: „Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. In ihm verehrt es die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden, – es projiziert seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann . . . Ein solcher Gott muß nützen und schaden können, muß Freund und Feind sein können – man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen. Die *widernatürliche* Kastration eines Gottes zu einem Gotte bloß des Guten läge hier außerhalb aller Wünschbarkeit. Man hat den bösen Gott so nötig als den guten: man verdankt ja die eigne Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit . . .“¹⁹

Dieses Gottesbild entsteht durch jene Projektion des Menschen ins Unendliche, die wir schon bei Feuerbach fanden und die dann bei Freud abgelehnt wird. Die Annahme einer solchen Projektion führt zur Leugnung Gottes: „Wir leugnen Gott als Gott . . . Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, würden wir ihn noch weniger zu glauben wissen . . . : deus, qualem Paulus creavit, dei negatio.“²⁰ In aller Vorsicht darf man annehmen, daß Nietzsche sich Gottes nicht anders zu erwehren wußte als in der Ankündigung seines Todes: „Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch – Herr!“, so heißt es in „Also sprach Zarathustra“²¹.

Es besteht wahrlich weder Anlaß zu herablassender oder gar optimistischer Apologetik noch gar zu irgendeiner Art von Selbstgewißheit und Selbstgerechtigkeit angesichts solcher Äußerungen. Dies muß festgestellt werden, ehe wir vorsichtig einige Aspekte eines solchen Phänomens von Atheismus, von Bekämpfung Gottes zu interpretieren versuchen. Sehen wir die Geschichte der Neuzeit richtig, so zeigt sich, daß gerade in den Zentren der Tradierung christlichen Glaubens auch zugleich dessen größte Gefährdung liegt. Die in den letzten beiden Jahrhunderten so gravierend gewordene Problematik des menschlichen Vaters, ins Unendliche verlängert zur Gottesproblematik, ist vielfach unüberwindbar geworden, wie die niemals zur Ruhe kommende Opposition derer zeigt, die an ihr zerbrochen sind. Niemand von uns hat sein Schicksal noch das Schicksal seiner Kinder in der Hand. Je mehr jemandem an seinem Verhältnis zu Gott liegt, um so mehr wird gerade dieser Glaube in die Krise der Loslösung der Kinder von den Eltern miteinbezogen. Gerade hier seinen eigenen Glauben nicht aufzugeben und

¹⁸ Ecco homo, a. a. O. II 1082.

¹⁹ Der Antichrist, a. a. O. II 1176.

²⁰ Ebd. 1212.

²¹ Ebd. 522; Zur Gestaltung des Zarathustra als „Heiliges Buch“ vgl. die Hinweise bei A. Schöne, a. a. O. 292 f.

ihm in der Weitergabe an die folgende Generation nicht mit falschen, letztlich klein-gläubigen Mitteln zur Annahme zu verhelfen, mag eine Regel sein, die hier zunächst genannt werden soll. Daß die erhoffte „Morgenröte“ (Nietzsche), die erhoffte Befreiung beim Verharren im Widerstand nicht erreicht werden kann, kann man wissen, niemandem aber andemonstrieren²², der den Schritt zur Eigenständigkeit tun muß, sowenig diese Eigenständigkeit im Versuch radikaler Autonomie bestehen kann.

Mit diesem Stichwort „Autonomie“, synonym auch „Mündigkeit“, zu denen die heute ständig geforderte „Emanzipation“ führen soll, ist jenes Streben der Neuzeit genannt, das noch einmal die Ambivalenz bei sich hat, zugleich wachsende Erfolge und Mißerfolge erfahren zu haben. Der Grund dafür liegt schließlich darin, daß eine Autonomie nicht erreichbar ist, die als absolute Freiheit, Selbständigkeit und Bindungslosigkeit, und zwar nicht nur anderen, sondern gerade auch Gott gegenüber verstanden wird. Dieses Verständnis von Autonomie des Menschen als Konkurrenten Gott gegenüber war allerdings nicht ursprünglich; spiegelt sich doch zunächst im Streben nach Autonomie der Versuch, den Menschen als Handelnden in der Geschichte zu etablieren und damit zugleich verantwortlich zu machen, um damit Gott als gütigen Gott glauben zu können. Dieses die neuzeitliche Philosophie nachhaltig beschäftigende Theodizee-Problem, das Problem der Rechtfertigung Gottes, der Versuch, eine Vorstellung von Gott als dem Allgütigen aufrechterhalten zu können trotz des Bösen in der Welt, ist auch heute noch nicht erledigt²³, selbst wenn es oft nur noch in seiner Karikatur erscheint.

Das immer wieder Bedauerliche ist, daß gerade Christen vielfach die Gottesfrage durch ihr Verhalten einer negativen Antwort nahegebracht haben; nicht umsonst wurde angesichts der schlimmen Religionskriege im Gefolge der Reformation etwa von Hugo Grotius der Versuch unternommen, menschliches Zusammenleben zu begründen „etsi deus non daretur“ – „wie wenn es keinen Gott gäbe“²⁴. Von diesem neutralen, besser: neutralisierten Fundament her mußte menschliches Zusammenleben ermöglicht werden in einer Zeit, in der aus Glaubensgründen nicht Frieden miteinander, sondern Krieg gegeneinander gesucht wurde, um mit Waffengewalt den Unglauben der Häretiker zu überwinden, eine Situation, die wir heute fassungs- und hilflos in Nordirland beobachten. Hier half – und hilft – kein Rekurs auf den Glauben, sondern nur die Ausschaltung des Glaubens aus dem politischen Bereich, um zum Frieden zu kommen. Erst später, nach dieser gerade aus Glaubensgründen von Christen durchgeführten Ausklammerung

²² Vgl. hierzu W. Heinen, Sünde wider die Gnade oder projektiver Widerstand? in: ders., Begründung christlicher Moral (Würzburg 1969) 165–173.

²³ Vgl. hierzu die verschiedenen Arbeiten von O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Frankfurt 1973).

²⁴ So die heute übliche, verkürzte Formulierung, wie sie sich auch bei D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1966) 240 f., Neuausgabe 1970, 393 f., findet. Zum Wortlaut dieser Formel sowie zu Grotius' vorausgehenden Formulierungen vgl. die Hinweise bei R. Specht, Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle und E. W. Böckenförde (Mainz 1973) 48.

des Glaubens aus dem öffentlichen Bereich, wurde hieraus die militante Forderung nach Privatisierung des Glaubens²⁵ mit dem Ziel seiner endgültigen Abschaffung, um so einen weltanschaulich-politischen Atheismus durchzusetzen.

Entsprechend der Entfernung Gottes aus dem politischen Bereich verschwand die hiermit verbundene Konzeption eines Königtums von Gottes Gnaden; statt dessen wurde alle Macht vom Volk, also von der sog. „Basis“, abgeleitet.

Ebenso wie die Säkularisierung des politischen Bereichs verlief die Säkularisierung des naturwissenschaftlichen Bereichs. Mit dem Wachsen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse traten bis dahin angenommene Tätigkeiten Gottes zur Erhaltung und unmittelbaren Lenkung der Welt zurück. Damit trat das Bild des Gottes zurück, der „regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“. Erst in einem viel späteren Anlauf wurde aus der säkularen eine atheistische Weltauffassung; die Begründer des neuen Weltbilds waren wie z. B. Kopernikus und Kepler gläubige Christen.

Hiernach bleibt noch hinzuweisen auf die durch und seit Kant durchgeführte Kritik der menschlichen Vernunft, der die Möglichkeit der Gotteserkenntnis nicht mehr zuerkannt werden konnte, ohne daß hieraus für Kant und seine Nachfolger schon ein Atheismus folgte.

Ist Gott im Bereich des Denkens, der Natur und des Politischen nicht mehr unmittelbar anzutreffen, kann es nicht wundern, daß aus der hiermit bewirkten Erschütterung tatsächlich der Glaube an Gott selbst ins Wanken geraten konnte, ja angesichts der retardierenden Haltung der Kirchen und meist auch der Gläubigen in einen Atheismus umschlug; erst jetzt wurde aus dem sog. methodischen Atheismus ein konfessorischer, bekenntnishafter, tatsächlich ein *Unglaube*.

1.3 Der Glaube aus der Sicht des Unglaubens

Als solcher zugleich konfessorischer Unglaube formulierte der Atheismus Vorwürfe gegen den Glauben, gegen Kirchen und Christen, in denen die Sicht des Glaubens von seiten des Unglaubens zusammengefaßt werden kann, soweit dies von seiten des Glaubens überhaupt versucht werden kann und darf. In diesen Vorwürfen spiegelt sich vielfach die persönliche Betroffenheit und auch Verletzung, so daß sie auch die eigene Problematik des Unglaubens auf den Glauben projizieren²⁶; doch sind sie damit schon entkräftet?

Zusammenfassen lassen sich die Vorwürfe in den einen, daß der christliche Glaube ein Verrat an der Erde sei. Feuerbach ging mit dem Vorwurf voran, daß der Mensch

²⁵ Der Bedeutungswandel der „Privatreligion“, wie sie von Johann Salomo Semler (1725–1791) im Sinn einer nicht kirchengebundenen Religion konzipiert worden war, zur Religion als Privatsache, wie sie außertheologisch seit Marx und Lenin, innertheologisch von der liberalen Theologie vertreten worden ist, bedürfte dringend einer eingehenden Untersuchung.

²⁶ Vgl. die polemische Färbung der Auseinandersetzung mit Glaube und Theologie bei Hans Albert.

seine besten Kräfte „vergeudet“ an einen gar nicht existierenden Gott, an ein eingebildetes Jenseits²⁷ und darüber für sich und seine Welt nur Schlechtes übriglasse. „Der Glaube an das Jenseits gibt die Welt auf.“ Und bei Nietzsche heißt es: „Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christentume mit irgendeinem Punkte der Wirklichkeit“, so daß das Christentum eine „reine Fiktions-Welt“ annimmt²⁸. Für Feuerbach wie für Nietzsche besteht dabei ein direkter Zusammenhang zwischen dem Verrat an der Welt und dem Verrat am Menschen und seiner Moral²⁹. Für beide trifft denn auch jenes Nietzsche-Wort zu: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“³⁰

Von diesem – biblisch formulierten – Vorwurf gegen den Glauben her lassen sich vor allem drei Schwerpunkte der kritischen Sicht des Glaubens durch den Unglauben angeben, nämlich ein intellektueller, ein ethischer und schließlich, beide umfassend und tragend, ein institutioneller.

1.31 In intellektueller Hinsicht verstößt der Glaubende in der Sicht seiner Gegner gegen die Vernunft, denn etwas von Gott ableiten „heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen“³¹. Damit ist der Glaubende nicht nur *unvernünftig*, *irrational*, sondern zugleich intellektuell *unfrei*, weil er den Gebrauch kritischer Vernunft dem Glauben unterwerfen muß; der Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit des Glaubens und der Theologie hat hier seinen Grund. Tatsächlich wird man nicht leugnen können, daß im Bereich des Glaubens vielfach ein Dogmatismus praktiziert wurde und noch wird, der den Gebrauch der Vernunft beschneidet.

In seiner Verslossenheit gegenüber Erkenntnissen der Vernunft und dem damit gegebenen Beharren auf gewohnten Vorstellungen wird der Glaube als *konservativ* und *antiemanzipativ* angesehen, ein gleichfalls nicht selten zutreffender Einwand gegen den Glauben, der ja von Glaubenden selbst inzwischen verschiedentlich aufgegriffen wurde.

1.32 Diese Vorwürfe haben, wie nicht anders zu erwarten, zugleich ihre Entsprechung und Konsequenz im Ethischen, korrespondieren der Unfreiheit des Denkens doch die dieser vorausliegende und ihr folgende Unfreiheit des Lebens, die ihren schärfsten Ausdruck in einer kasuistischen Gebots-Moral gefunden hat, unter der ja zweifellos die Christen selbst schmerzlich gelitten haben. Gerade die Moral des Christentums ist, wie bei Nietzsche zu sehen, Zielpunkt heftigster Angriffe geworden, die gleichfalls heute weit in die Reihen der Glaubenden hinein Einlaß gefunden haben.

1.33 All diese Vorwürfe gründen schließlich auf Vorwürfe im institutionellen Be-

²⁷ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Sämtl. Werke, hrsg. v. W. Bolin u. F. Jodl (Stuttgart 1959/60) VI 327; das folgende Zitat 220.

²⁸ Der Antichrist, a. a. O. 1175.

²⁹ Für Feuerbach vgl. a. a. O. 330.

³⁰ Also sprach Zarathustra, a. a. O. II 280. Daß bei Nietzsche dieses Plädoyer für die Welt ebenfalls ambivalent ist, läßt sich aus seinem Gedicht „Vereinsamt“ ersehen: „Was bist du Narr, / Vor Winters in die Welt entflohn? / Die Welt – ein Tor / zu tausend Wüsten stumm und kalt!“ (Das deutsche Gedicht, ausgew. v. E. Hederer, Frankfurt 1957, 270; für den Hinweis danke ich E. Becker).

³¹ L. Feuerbach, a. a. O.

reich, ist doch die Kirche in ihrer untrennbaren und ununterscheidbaren Doppelheit als Gemeinschaft der Glaubenden und als menschliche Institution Zielpunkt heftiger Angriffe. Angegriffen als vielfach unglaubliche Zeugin jenes allein seligmachenden Glaubens, der schon ohnehin in sich selbst genug zum Widerspruch reizt, hat die katholische Kirche im Lauf der Neuzeit, ja seit der Reformation eigentlich fast nur reagiert, eher in dauernden Rückzugsgefechten befangen als offen auf neue Probleme zugehend. Dabei kam sie immer wieder in den gerade heute so oft – auch unberechtigt – geäußerten Verdacht, als spräche sie zwar allein im Dienst ihrer Aufgabe am Glauben, handle aber aus Interessen der Erhaltung ihrer Macht und ihrer Privilegien.

Die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat, entsprechend jener als selbstverständlich unterstellten Gegnerschaft von Glaube und Vernunft, spiegelt diesen Angriff wider. Daß die Kirche dabei, wie die zuvor genannten Aspekte der Unfreiheit des Denkens und Lebens zeigen, selbst nur zuwenig die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) gefördert und sich mindestens dem Anschein ausgesetzt hat, als suche sie diese Freiheit durch Gehorsam ihrer Glieder ihr gegenüber und – damit untrennbar verbunden – auch der Obrigkeit gegenüber zu gewährleisten, wird man nicht leicht bestreiten können. Daß die Kirche freilich längst nicht alle Angriffe verdient hat, die gegen sie gerichtet werden, wird man allerdings auch nicht leugnen können.

Aus der Sicht des Unglaubens nimmt sich der Glaube, nehmen sich Kirchen und Christen nicht eben besonders attraktiv aus. Die negativen Aspekte, mindestens soweit sie in der Diskussion sind, überwiegen, überwiegen vielleicht so sehr, daß man sich fragen kann, ob man nicht auch selbst gehen will, entsprechend jener neutestamentlichen Frage Jesu an seine Jünger: „Wollt nicht auch ihr gehen?“ (Joh 6,67)

2. Der Glaube im Horizont des neuzeitlich-westlichen Unglaubens

Angesichts der glaubenskritischen Tradition der Neuzeit, verschärft durch die Popularisierung kirchen- und glaubenskritischer Argumente in den letzten Jahren, sind der Glaube wie die Kirche überhaupt zur Zeit in eine bedrängte Lage gekommen. Nur Aspekte können hier herausgegriffen werden, die vielleicht besonders wichtig erscheinen.

2.1 Zum Verhältnis von Glauben und Wissen

Als erstes soll dabei das soeben skizzierte Verhältnis von Glauben und Wissen berücksichtigt werden. Die Frage lautet: Trifft eigentlich die neuzeitlich behauptete Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen zu? Auch wir selbst nehmen die so wirkungs- wie verhängnisvolle Unterscheidung von Glauben und Wissen weithin als berechtigt an. Was man weiß, braucht, ja kann man nicht glauben. Was man glaubt, kann man nicht wissen. Diese Alternative, die mit der anderen von rational und irra-

tional gleichgesetzt wird, läßt den Glauben zugleich irrational sein. Diese Unterscheidungen treffen nur zu, wenn man Glauben bzw. Irrationalität einerseits und Wissen bzw. Rationalität andererseits allein in naturwissenschaftlich-technischem Sinn interpretiert. Daß allerdings schon im zwischenmenschlichen Bereich Glaube und Wissen sich nicht in dieser Weise unterscheiden lassen, daß erst recht in der Geschichte, ja sogar in der Begründung menschlicher Rationalität Glauben und Wissen ineinander verwoben sind³², wird man nicht außer acht lassen dürfen: sich geliebt zu wissen, ist unmöglich ohne ein – freilich sich auf Kriterien stützendes – Vertrauen, wobei eine Zweideutigkeit nie endgültig überwindbar ist.

Wird man Glauben und Wissen, Rationalität und sog. Irrationalität nicht so voneinander trennen und beide als Gegensätze zueinander auffassen können, so auch nicht die zuvor unterstellte Gegensätzlichkeit von Freiheit und Unfreiheit als einzige Alternative, obwohl wir wie selbstverständlich immer wieder davon sprechen. Freiheit kann es nämlich nur im Zusammenhang mit Bindung, weniger hart formuliert, mit Verbundenheit, speziell mit Solidarität geben, die noch nicht Unfreiheit, Sklaverei sind, sondern zur Freiheit hinzugehören, wenn Freiheit nicht reine Beliebigkeit sein soll. Würden Freiheit und solche Bindung sich ausschließen, wäre schon Freundschaft nicht möglich, denn die Verbundenheit von Menschen schlosse ja die Freiheit aus.

Entsprechend ist auch – damit kommen wir zum nächsten Fragekreis, nämlich der Gottesvorstellung – die neuzeitlich unterstellte Alternative von Gehorsam gegen Gott und Autonomie des Menschen zu korrigieren. Dieses Gegensatzpaar von Heteronomie und Autonomie läßt sich nämlich – zumal Gott gegenüber – nicht aufrechterhalten: welches Gottesbild hätten wir, demzufolge menschliche Autonomie die Souveränität Gottes beeinträchtigen könnte oder umgekehrt, demzufolge die Absolutheit Gottes die Vollendung des Menschen ausschlosse. Autonomie des Menschen und Bestimmtheit von Gott, die mit einem schlecht gewählten Begriff Heteronomie genannt wird, können nicht auf derselben Ebene liegen und gegeneinander verrechnet werden. Hier ist sowohl Gott als auch der Mensch falsch gedacht.

2.2 Die Funktion des Glaubens in dieser Welt

Über solche eher apologetische Aspekte hinaus läßt sich eine unverzichtbare Bedeutung des Glaubens für unsere Welt belegen. Ich möchte einige Zeugen dieser These nennen, die man nur schwer als Renegaten abtun kann.

Immerhin hat *Max Horkheimer* gegen Ende seines Lebens ganz deutlich zu diesem Thema Stellung genommen, ohne der Ansicht zu sein, seine früheren Äußerungen damit zu desavouieren, daß nämlich ohne die Annahme von Transzendenz wert-

³² Vgl. z. B. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968) 40 mit Hinweis auf K. Popper und H. Dingler.

orientiertes, wertvolles menschliches Leben nicht begründbar sei. Eine Aussage mag genügen:

„Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, läßt aber vom Theismus sich nicht schlechthin trennen. Sonst gilt der Positivismus, mit dem die neueste Theologie bei allem Widerspruch verbunden ist. Nach ihm heißt Wahrheit Funktionieren von Berechnungen, Gedanken sind Organe, Bewußtsein wird jeweils so weit überflüssig, wie die zweckmäßigen Verhaltensweisen, durch die es vermittelt war, im Kollektiv sich einschleifen. Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspräche dem Interesse eines Kollektivs diesseits und jenseits der Landesgrenzen.“³³

Schließlich ist Horkheimer kein Christ. Lange suchte er durch den Rekurs auf Marx wahre Humanität zu fördern. Die Enttäuschungen, welche die Verwirklichungen marxistischer Ideale in politischer Realität mit sich brachten, ließen ihn anknüpfen an zwischenzeitlich verborgen gebliebene Einstellungen, daß nämlich ohne den Rekurs auf Transzendenz, damit aber, wie wir interpretieren dürfen, auf den weder beweisbaren noch vorstellbaren Gott, menschliches Zusammenleben nicht human zu verwirklichen sei.

Will man diese Worte als Aussagen eines altgewordenen Mannes abtun, so gilt dieser Einwand nicht gegen Ausführungen, wie sie neuerdings der französische Marxist *Roger Garaudy* vorgelegt hat. Sein Buch „Die Alternative“, eine entschiedene Abrechnung mit autoritären Systemen, seien sie nun kirchlicher oder marxistischer Provenienz, enthält immerhin Bemerkungen, die aufhorchen lassen. Persönlich äußert er: „Welch gewaltige Umwälzung im Leben eines Menschen, der, nachdem er sich so viele Jahre zum Atheismus bekannt hat, den Christen entdeckt, den er in sich trägt und den er vielleicht immer in sich getragen hat! Und der bereit ist, die Verantwortung für diese Hoffnung zu übernehmen.“³⁴ Garaudy plädiert für das Recht des Glaubens, ja für die Notwendigkeit eines Glaubens, will man tatsächlich die Humanisierung unserer Welt bewirken, die er nur aufgrund einer Revolution für möglich hält. Immerhin gilt: „Die revolutionäre Haltung, in der Politik wie in der Kunst, bedarf der Transzendenz mehr als des Realismus.“ Ohne Transzendenz ist für Garaudy also die Heraufführung von Gerechtigkeit nicht möglich. Von Marx sagt er, auch er habe keinen weltanschaulichen, keinen prinzipiellen, sondern einen methodischen Atheismus vertreten. Überraschend genug jedenfalls, daß ein bislang entschiedener „Atheist“ den Glauben, die Transzendenz entdeckt als notwendig zur Humanisierung mitmenschlichen Lebens.

Schließlich darf an *Alexander Solschenizyn* erinnert werden, der in seinem letzten Buch geäußert hat: „Aber es ist für einen Menschen, der an etwas Höheres über uns allen glaubt und sich darum seiner Begrenztheit bewußt ist, die Macht noch nicht

³³ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 41.

³⁴ R. Garaudy, Die Alternative. Ein neues Modell der Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Kommunismus (Wien 1972) 231. Das folgende Zitat ebd. 111.

tödlich. Für Menschen ohne höhere Sphäre ist die Macht wie Leichengift. Für sie gibt's bei Ansteckung keine Rettung.“³⁵ Diese Aussage ist sachlich identisch mit jener von Max Horkheimer, die lautet: „Jedes endliche Wesen – und die Menschheit ist endlich –, das als Letztes, Höchstes, Einziges sich aufspreizt, wird zum Götzen, der Appetit nach blutigen Opfern hat und dazu noch die dämonische Fähigkeit, die Identität zu wechseln, einen anderen Sinn anzunehmen.“³⁶

In diesem Sinn wurde eingangs gesagt, daß die seit den Sophisten in unserer abendländischen Geschichte immer wieder wirkungsvolle These vom „Menschen als Maß aller Dinge“ höchst inhuman ist, daß Humanität allein begründbar ist, wird der Mensch *nicht* als das Letzte genommen. Und so erweist sich die Umformulierung des bei Hobbes formulierten „homo homini lupus – der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“ durch die Feuerbachsche Aussage „homo homini Deus“³⁷ als trügerisch; jeder Versuch, den Menschen zum Gott zu machen, hat ihn bislang nur zu einem opferverschlingenden Götzen werden lassen.

Trifft dies zu, hat der christliche Glaube seine unabdingbare Funktion. Freilich wird sie tatsächlich nur als Dienst erfüllbar sein, sosehr sie auch dann noch den entschiedenen Widerspruch jener Kräfte finden wird, die sich und die Welt verabsolutieren möchten, allen voran jede Form von Macht, die anscheinend zwangsläufig danach strebt, absolut, total zu werden, dabei freilich bis heute immer nur totalitär geworden ist.

2.3 Die Gottesfrage als Problem des Glaubens

Im Zentrum der Frage nach der Möglichkeit des Glaubens im Horizont neuzeitlichen Unglaubens steht die Frage, wer Gott für uns Glaubende ist. Wäre Gott beweisbar – wie viele Mühe hat man sich mit Gottesbeweisen gegeben! –, wäre das Problem nur scheinbar gelöst. Was wäre das für ein Gott, der beweisbar wäre? Die Unsichtbarkeit Gottes, die Unbegreiflichkeit Gottes, die von nichts als von menschlicher Sprache präzise angedeutet werden kann, ohne daß deswegen eine solche Aussage schon sinnlos wäre, hat zur Gottesvorstellung schon im Alten Testament hinzugehört. Und dennoch dürfte für uns die Unanschaulichkeit Gottes eine besondere Nuancierung erhalten haben, hat doch keine Zeit vor uns einen solchen Zuwachs an Wissen über uns und unsere Welt und damit einen solchen Schwund von Funktionen Gottes nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte erlebt wie die unsere. Gott ist nicht mehr direkt erfahrbar als Herr seiner Schöpfung, unserer Welt.

Es ist nicht zu verkennen, daß Christen und Theologen speziell es schwer haben, von Gott und dem Glauben an ihn zu sprechen in einer Zeit, in der Gott wissenschaft-

³⁵ A. Solschenizyn, Der Archipel Gulag, zit. nach H. Beckmann, Was erwartet Solschenizyn?, in: Luth. Monatshefte 13 (1974) 107.

³⁶ M. Horkheimer, a. a. O. 7.

³⁷ L. Feuerbach, a. a. O. 326.

lich wie gesellschaftlich-politisch inexistent geworden zu sein scheint. Den Wandel dieser Gottesvorstellungen hat wohl niemand so deutlich wie Dietrich Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen ausgesprochen³⁸: Für uns gibt es keinen Gott als *Deus ex machina* mehr, keinen Gott, der an den Grenzen menschlicher Erkenntnis angesiedelt ist, wobei er dann mit dem Wachsen menschlicher Erkenntnis freilich ein Stück weiter sich zurückziehen muß, keinen Gott mehr, der als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer figurieren kann, wo menschliche Erkenntnis versagt. Wer ist denn dann Gott? Wer ist er angesichts heutigen Unglaubens, angesichts seiner Unauffindbarkeit in unserer Welt, angesichts vor allem all der Not, der Verbrechen und Grausamkeiten? Wer ist jener Gott, dessen Name schon zur Rechtfertigung nicht zu rechtfertigenden Unrechts verwandt werden konnte, in dessen Namen menschliche Selbständigkeit vielfach verhindert wurde, der so vielfach vergeblich gesucht wurde?

Wir haben bislang immer wieder von Gott und dem Glauben an ihn gesprochen. Dies geschah deswegen, weil der Unglaube ja an der Gottesfrage hängt. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß diese Fragestellung noch einmal neuzeitlich bestimmt ist, während sich doch auch für sie inzwischen so etwas wie ein Ende der Neuzeit andeutet. Christlicher Glaube konnte sich bislang als Korrektur an vorhandenen Gottesvorstellungen verstehen, entsprechend jener Aussage der lukanischen Areopagrede des Paulus, den unbekannten Gott zu verkünden, dem die Athener schon einen Altar geweiht hatten (Apg 17). Wenn nicht alles täuscht, gilt es heute nicht mehr, vorhandene Gottesvorstellungen aufgrund derjenigen Jesu Christi zu korrigieren, sondern von ihm her überhaupt Gott als existent anzunehmen. Damit geht auch für den christlichen Glauben die Möglichkeit zu Ende, auf jene Gottesvorstellungen zurückzugreifen, unter denen er sich Gott bislang anschaulich gemacht hatte.

Das gilt besonders für die exklusive Übernahme des alttestamentlichen Gottesbilds. Daß wir uns wohl doch zu sehr – entgegen dem alttestamentlichen Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen – vom Alten Testament her Gott vorstellten in seiner Bedeutung für die Welt und unsere Ethik, zeigt sich m. E. darin, daß in Verkündigung und Religionsunterricht nahezu immer, wenn von Gott oder Ethik die Rede ist, alttestamentliche Texte herangezogen werden. Wir orientieren unsere Gottesvorstellungen damit aber zu sehr an naturalen Theophanien, an der Erscheinung im brennenden Dornbusch oder auf dem Sinai, die wir von Kindheit an als historische Berichte ansehen, wie wir ja auch die Verkündigung der zehn Gebote als historischen Bericht auffassen. Gott wird dabei als der unumschränkte Herrscher der Welt gesehen, als Gesetzgeber und konsequent als Richter. Daß dieses juristische Wortfeld aber nur bildhaft auf Gott übertragen werden kann, können wir nur vom Neuen Testament her wissen, das uns Kenntnis davon gibt, daß auch der Vatername für Gott wie alles über ihn nur bildhaft – was nicht heißt irrelevant – gesagt werden kann. Wer Gott ist, können wir nicht direkt, sondern nur vermittelt von Jesus Christus her zu beantworten suchen.

³⁸ Widerstand und Ergebung, a. a. O., passim.

Machen wir mit dieser radikalen Mittlerschaft Jesu von Nazareth ernst, so brauchen uns die Erschütterungen des bisherigen Gottesbilds nicht so zu betreffen. Denn an Jesus von Nazareth allein können wir uns orientieren für unser Verhältnis zu Gott, wenn wir Christen sein wollen. Nicht, als ob Gott dann begreiflich wäre; gerade das Gedächtnis von Kreuz und Auferweckung schließt das aus. Wohl aber brauchen wir nicht dauernd auf eigene direkte und unmittelbare Gotteserfahrungen zu warten, weder in der Welt noch in der Geschichte; wir brauchen die Annahme der Existenz Gottes nicht von (heute geschehenden) Wundern abhängig zu machen, die ja auch ursprünglich bei Jesus Zeichen für die Glaubenden, nicht aber Gottesbeweise waren. Christlich glauben heißt also, sich auf die Nähe Gottes in Jesus Christus einlassen. Die Verbundenheit mit Jesus Christus in der Gemeinde derer, die sich auf ihn einlassen, vermag allein zu realisieren, was im Neuen Testament als Heil, Freiheit und Liebe für uns und für die Welt angesagt wird.

Die fragmentarischen Überlegungen müssen hier abgebrochen werden. Unsere Aufmerksamkeit galt dem Glauben in der Sicht und im Horizont des Unglaubens. Es scheint deutlich, daß sich der Verlust alter Gottesvorstellungen nicht zwingend als Ende des Glaubens selbst, sondern ebensosehr als hoffnungsvolle Chance verstehen läßt. Damit folgen wir jener christlichen Hoffnung, der auch Nietzsche insoweit folgte, als er das Anbrechen einer neuen Zeit erhoffte, nur daß er sie gegen Gott vom Menschen her erwartete.

Die zuvor genannten Texte sollten weniger gedankliche Reflexion für oder gegen Gott als vielmehr persönliche Zeugnisse repräsentieren. Sie belegten ein Ringen um Gott, das sich auch bei Glaubenden findet. Wir brauchen nur an Reinhold Schneider oder Theresia von Lisieux zu erinnern. Es scheint eine Solidarität zwischen Mystikern in der Erfahrung der Nacht des Glaubens und Ungläubigen zu geben. Für uns könnte diese Solidarität in der Glaubensfrage und der darin enthaltenen Gottesfrage eine Hilfe für unseren Glauben sein. Ist der Tod von Gottesvorstellungen nicht der Tod Gottes, hat der Glaube auch heute noch oder erst recht seine Funktion, so gilt es, diese deutlich zu machen. Dies kann am ehesten durch Dienst geschehen. Ob Kirchen und Christen für ihn schon einigermaßen überzeugend gerüstet sind?

Statt dessen hängen wir wohl viel zusehr an der vertrauten Gestalt des Glaubens – oft aus Angst – und sind daher in Gefahr, das Verbleiben in ihr als Treue zum Glauben zu deklarieren, statt zu fragen, ob dies nicht ein Alibi für eigenen Immobilismus sein kann, der sich nicht auf eine neue Gestalt einlassen mag. Es darf hier aber keinen Kleinglauben geben. Wir sollten Zutrauen zu neuen Aufbrüchen haben und Gelassenheit den vielen gegenüber, die sich angesichts der überkommenen Vorstellungen nur noch als partiell oder gar nicht mehr identifiziert mit dem Glauben ansehen können. Niemand hat seinen Glauben selbst gemacht. Man kann ihn nur in sich Gestalt annehmen lassen in der Hoffnung, daß diese Welt und wir nicht im Tod bleiben, wie wir glauben, daß Gott derjenige ist, der Jesus von Nazareth nicht im Tod ließ.