

Die Frage nach Gott in der modernen Philosophie

Neben der Frage nach dem Menschen in ihrer ganzen Breite ist es vor allem die Gottesfrage, die das Denken der gegenwärtigen Philosophie ausmacht¹. Dabei handelt es sich nicht um zwei Fragebereiche, vielmehr schließt die Gottesfrage die Frage nach dem Menschen ein, und, was noch bedeutungsvoller ist, auch die Frage nach dem Menschen schließt die Gottesfrage ein. Diese gegenseitige Implikation macht es verständlich, warum die Frage nach Gott immer wieder im philosophischen Denken von verschiedenen Ansätzen her gestellt werden muß, wenngleich manchmal die Antwort in die negative Richtung geht, wie im großen Bereich des atheistischen Denkens.

Wenn wir die „Frage nach Gott in der modernen Philosophie“ stellen, so geht es hauptsächlich darum, den Ansatz für die Frage und die Methode der Antwort aufzuspüren, da beide die Frage wesentlich bestimmen. Wenn wir von außen, d. h. unter Außerachtlassen der Implikation von Gottes- und Menschenfrage, an dieses Vorhaben herangehen, so können wir einen zweifachen Ansatz und dementsprechend eine zweifache Methode feststellen: die eine Art wollen wir die ontologisch-metaphysische, die andere die theologisch-religionskritische Fragestellung nennen. Beide sollen nun im einzelnen entfaltet werden.

I. Die ontologisch-metaphysische Fragestellung

Diese setzt beim Seienden an, das in der Erfahrung des Menschen gegeben ist, ohne jedoch auf das bloß unmittelbar Erfahrbare eingeengt zu sein. Vielmehr schließt die Aussage vom Sein mehr ein als das, was momentan im Blick ist; man könnte sagen: Seinsaussage meint immer mehr als sie sagt, oder anders ausgedrückt: mit der Erfassung eines Etwas als Seiendes erfassen wir nicht nur dessen Oberfläche — etwa im Sinne des Phänomens, wobei das „Ding an sich“ verborgen bleibt —, wir erfassen nicht nur Teilaspekte des Seienden — wie in den Einzelwissenschaften, wo jeweils nur ein Ausschnitt interessiert —, sondern wir gehen in die Tiefe und zum Gesamtaspekt. Zwar bleibt die Seinsaussage immer irgendwie undeutlich — wenn ich z. B. den vor mir liegenden Gegenstand als Uhr bezeichne, habe ich mich deutlicher ausgedrückt, als wenn ich ihn als Seiendes bezeichne —, und dennoch ist der Seinsbegriff eine adäquate und bessere Vergegenwärtigung des Konkreten, weil er die Gesamtheit der Aspekte stets noch offen läßt — die Uhr kann z. B., wenn sie als Seiendes bezeichnet wird, unter allen möglichen Aspekten bedacht werden. — Zusammenfassend ließe sich dieser erste Gedankengang mit M. Müller so ausdrücken: „Mit Sein wissen wir nicht alles (im Sinne des erkennenden Wissens), aber meinen alles (wissen es also im Sinne des meinenden Wissens), haben also alles unentfaltet, unausdrücklich, unausgesprochen schon mit gemeint².“

Mit der umfassenden und erschöpfenden Vergegenwärtigung im Seinsdenken, die dem Menschen möglich ist, ist ein zweites unmittelbar mitgegeben. In der Tiefe des Seienden ist immer auch schon sein Grund eingeschlossen; die Repräsentation als Seiendes verschließt sich nicht der Frage nach seinem Warum, sondern hält sich auch dafür offen. Dies heißt, daß sich die Erkenntnis eines Seienden als Seiendes nicht in der Erfassung seiner bloßen Faktizität (= faktische Existenz) erschöpft, sondern auch noch den Blick

¹ Aus der neueren Literatur zum Thema: G. Mainberger, *Wie weit bringt es die Philosophie in der Gottesfrage?* PhJ, 77 (1970) 41–65. — H. J. Schultz (Hg.), *Wer ist das eigentlich — Gott?*, München 1969. — *Neue Versuche zum Verständnis der Gottesfrage?*: HerKorr, 23. Jg. (1969), 184–189. — G. Rohrmoser, *Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche*: Internationale DIALOG Zeitschrift, 1. Jg. (1968), 130–145. — F. Skoda, *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*, Freiburg 1968. — F. van Steenberghe, *Ein verborgener Gott — Wie wissen wir, daß Gott existiert?*, Paderborn 1966. — N. Kutschki (Hg.), *Gott heute*, Mainz-München 1967. — H. Nitschke (Hg.), *Wo ist Gott?* Gütersloh 1967. — B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünemann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966. — E. Coreth, *Die Gottesfrage als Sinnfrage*: StdZ, 93. Jg. (1968), 361–372. — W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen³ 1957. — Brinkmann-Hähn (Hg.), *Die Gottesfrage heute*, Donauwörth 1967.

² M. Müller, *Sein und Geist*, Tübingen 1940, 46.

freiläßt auf den Grund des Seienden. Der Grund gehört dabei zu dem von allem Anfang an Mitgemeinten, weil alles zu dem von allem Anfang an Mitgemeinten gehören kann und gehört. Daraus folgt, daß der Grund als Implikation des Seinsbegriffes nur im Sein selbst liegen kann. Die Art und Weise dieses „Im-Sein-selbst-Liegens“ wollen wir zunächst noch ganz und gar offen lassen.

Zuvor wollen wir noch fragen, wie es überhaupt dazu komme, daß wir nach dem Grund fragen. Nach dem bisher Gesagten könnte nämlich der Eindruck entstehen, diese Frage entspränge entweder bloß menschlicher (vielleicht auch philosophischer) Neugier oder sei vom Ziel her, den Nachweis für die Existenz eines Gottes zu erbringen, bestimmt. Würde das erste den Wert der Überlegung, nach dem Grund zu fragen, zumindest in Frage stellen, so würde das zweite sie gänzlich entwerten, da dann offensichtlich ein Zirkel vorhanden wäre, wie er jeder Ideologie eigen ist. Das Seiende würde in die Abhängigkeit von einem Grund gebracht, um im Rückgang diesen Grund als im Seienden vorfindbar aufzuzeigen. Wird dann weitergefragt, warum das Seiende in die Abhängigkeit gedrückt werde, so wäre keine theoretische Antwort mehr möglich, sondern vielmehr müßte an deren Stelle eine praktische Bedürftigkeit treten, etwa „um die Religion als wahr zu erweisen“ oder ähnliches. Damit wäre aber nicht nur der Zirkel geschlossen, sondern auch das Vorgehen als ideologisch gekennzeichnet, wenn Ideologie mit Lauth als eine scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sich rückläufig legitimieren soll, angesehen wird³.

Um sowohl einer bloß psychologischen Begründung als auch dem Ideologieverdacht zu entgehen, ist es notwendig, die Frage nach dem Grund in der unmittelbaren Erfahrung zu suchen. In der Erfahrung des eigenen Ich bricht diese Urfrage nach dem Grund auf, insofern sich das „Ich als Grund seiner eigenen Erscheinungen“⁴ erfährt. Im Ich wird erstmals das Sein erfahren: „Ich bin“ könnte nämlich auch lauten: „Ich bin Sein“. Diese ursprüngliche Seinserfahrung, die mit der Icherfahrung zusammenfällt, ist aber noch näher bestimmt: Ich bin nicht einfach Sein, sondern „dieses bestimmte Sein“, das Ich manifestiert sich in ganz bestimmten Erscheinungen oder „Ich bin Ich“. Diese Ich-Erfahrung, die der Lichtpunkt⁵ der Seinserfahrung ist, ist aber zugleich auch eine Erfahrung der Begrenztheit, Beschränktheit und Bedingtheit⁶. Das Ich findet sich dem Nicht-Ich gegenüber und von diesem begrenzt, aber zugleich weitet sich diese Erfahrung, indem das Ich sieht, daß es als begrenztes Seiendes innerlich, wesentlich und konstitutiv auf anderes angewiesen ist. Endliches Seiendes ist nicht voll verstehbar aus sich, sondern verlangt zur vollen Verstehbarkeit das Mitbedenken der Bedingtheit von und durch anderes.

Neben diesem Weg aus der Erkenntnis der Bedingtheit von Seiendem, die mehr auf das Sein ausgerichtet ist, ist noch ein zweiter Weg gangbar, den wir ebenfalls im Anschluß an die Aussagen Günthers entfalten: Das Seiende ist nicht einfach ein statisch Gegebenes, sondern ist gekennzeichnet durch eine gewisse Prozeßhaftigkeit oder ein Handeln oder noch allgemeiner und ontologisch durch ein Werden. In diesem Handeln oder Werden ist das Seiende ebenfalls auf anderes angewiesen; es erreicht seine Selbstverwirklichung nur im Zusammenwirken mit anderem. So wie es in seinem Sein nicht aus sich verstehbar ist, ist es auch in seinem Handeln nicht aus sich allein verstehbar. Der Ort der Lichtung dieses Tatbestandes ist wieder das Ich: „Ich bin Quelle vielseitiger Tätigkeit. Jede ihrer Leistungen bringt mich in Kontakt mit der mich umgebenden Welt. Darin finde ich die ergänzenden Faktoren, deren mein Vermögen zum Handeln bedarf“.

³ Vgl. K. Rahner, *Ideologie und Christentum*: Concilium 1. Jg. (1965), 475–483.

⁴ J. H. Pabst, *Janusköpfe zur Philosophie und Theologie*, Wien 1834, 98.

⁵ A. Günther, *Euristheus und Herakles*, Wien 1843, 184 f.

⁶ Vgl. K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei A. Günther*, Wien 1967, 46 ff.

⁷ F. van Steenberghen, *Ontologie*, Einsiedeln 1952, 197.

Die Erfassung eines Seienden als Seiendes, wie sie die Metaphysik anstrebt, läßt uns, da das Seiende weder in seinem Sein noch in seinem Handeln aus sich voll verstehbar ist, auch den Grund des Seienden in den Blick kommen, so daß, wie schon gesagt, der Grund in den „Bereich“ des Seins selbst zu liegen kommt. Verfehlt wäre es, die Grundfrage dem Nichts zuzuordnen, da das Nichts nicht Grund für Seiendes sein kann, denn „vom Nichts abhängen ist das gleiche wie gar nicht abhängen“⁸. Hiemit ist aber auch die Art und Weise, das „Wo und Wie“ dieses „Im-Sein-selbst-Liegens“ deutlich geworden, da das Ganze des Seienden nur das Nichts gegenüber hat, von dem es distinkt ist, „kann das »Ganze« als solches von nichts anderem abhängen und muß folglich sich selbst genügen“⁹. Da das gesamte „Ganze“ nur dem Nichts gegenübersteht, kann es nicht als Ganzes relativ sein, sondern das Absolute und Grundgebende muß in ihm selbst sein.

Zusammenfassend ließe sich dieser zweite Gedankengang mit Steenberghen folgendermaßen darstellen: „Weil etwas existiert, darum existiert etwas durch sich selbst. Denn der Satz: »alles existiert durch etwas anderes« ist ein Widerspruch, der sich selbst aufhebt“¹⁰. Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen formuliert Steenberghen so: „Nicht mehr, aber auch nicht weniger ist erarbeitet, als daß der Seinsgrund von allem, was ist, sich *im Innern* der Gesamtheit findet, wenn unter Gesamtheit das Allgesamt des Seienden verstanden wird; es ist unmöglich, daß dieser Seinsgrund *außerhalb* der Allheit dessen, was ist, liegt“¹¹.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß es zwei mögliche Weisen zu sein gibt: zunächst jene, die die Angewiesenheit auf anderes einschließt und nur in dieser Relativität auch in sich erfaßt ist, und dann jene, auf die die erste Weise zurückweist und die demnach keine Angewiesenheit auf anderes einschließt. Damit ist im Bereich des Seins selbst zwischen Absolutem und Relativem eine im Sein gründende Differenz sichtbar geworden, deren positiver Aspekt von der traditionellen Philosophie mit der Transzendenz des Absoluten bezeichnet wurde, während der negative Aspekt der Andersheit zwar bedacht, aber nicht genügend deutlich hervorgehoben wurde. Eine erste Konsequenz aus dieser Differenz betrifft die Art und Weise des Seins des Absoluten, da es nicht als Seiendes (ens) existieren kann, sondern eben Sein (esse) ist; damit hängt unmittelbar die zweite Konsequenz zusammen, die die Denkweise über dieses Absolute betrifft und die Redeweise von einem ens a se oder ens absolutum fraglich oder zumindest gefährlich macht. „Das“ esse subsistens steht nicht als zweiter Bereich neben dem Relativen.

Von hier aus gilt es, auch einem anderen möglichen Mißverständnis zu begegnen, dessen Lösung zugleich auch den Gedanken weiterführt. Im Anschluß an den Standpunkt des Aristoteles könnte nämlich dieses absolute Sein, das sich mit Notwendigkeit ergab, in die Gesamtheit des relativen Seins verlegt werden. Damit wäre aber nicht nur eine besondere Form des Pantheismus begründet, sondern auch der unmögliche Versuch unternommen, jenes kontradiktorische Moment, das die Differenz zwischen Absolutem und Relativem einschließt, zu unterdrücken¹². Das absolute Sein ist nicht einfach die Summe des Seins des relativen Seienden, sondern dem relativen Sein entgegen- und gegenüberstehend. Daraus ergibt sich eine präzisere Fassung der angeführten Differenz: sie fällt zwischen Sein des Relativen und Sein des Absoluten und nicht etwa zwischen Seiendes und Sein oder Sein und Seiendes¹³. Es gehört zum Wesen dieses unendlichen Seins, daß es nicht der Ordnung des endlichen Seienden angehört, wenngleich es dieses begründet und aus diesem erkannt wird. Somit ergibt

⁸ Steenberghen, a. a. O. 88.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Steenberghen, a. a. O. 89.

¹² A. Günther wirft daher dem aristotelischen Denken einen versteckten Pantheismus vor.

¹³ Man könnte diese Differenz als „transzendente Differenz“ bezeichnen und diese über der

sich aus der faktischen Existenz des Seienden mit Notwendigkeit ein unendliches (dem endlichen entgegen- und gegenüberstehendes) Sein.

Dieser dritte Schritt, der uns vor die Existenz des unendlichen Seins bringt, ließe sich wieder mit Steenberghen folgendermaßen zusammenfassen: „Eine absolute Wirklichkeit drängt sich unabweisbar auf. In der Ordnung der endlichen Seienden ist sie nicht zu finden. Folglich ist sie dem Endlichen transzendent, sie ist nicht-endlich oder unendlich. Der Ausgang wird genommen von der Erkenntnis des Wirklichseins überhaupt, worin echt und eigentlich, jedoch undeutlich eine unbedingte Realität mit-erkannt ist, so daß die Stelle der letzteren noch nicht deutlich aus der Gesamtheit des Wirklichen hervortritt. Nun wird die Erkenntnis des Endlichen durchschritten, das sich wesentlich als relativ zeigt und wovon wir eine eigentliche Erkenntnis haben und zugleich voll deutlich angeben können, auf welcher Seite es sich findet. Von da geschieht der Übergang zum unendlichen SEIN, dem wir nun in aller Deutlichkeit seinen Ort anweisen können, wobei wir aber, von ihm selbst nur eine uneigentliche oder analoge Erkenntnis besitzen¹⁴.“

Mit dieser metaphysischen Folgerung, die eigentlich die Entfaltung einer Implikation ist, ist die Philosophie an ihr Ende gekommen: Das Sein des Endlichen gründet im unendlichen Sein¹⁵.

Dieser Denkweg, den wir jetzt durchschritten haben, konvergiert mit einer anderen menschlichen Erfahrung, die vor aller und unabhängig von aller philosophischen Erfahrung in der Vielzahl der menschlichen Erfahrung immer schon gegeben ist und wodurch der Mensch von einem letzten Absoluten nicht nur schon Kenntnis hat, sondern diese Erkenntnis vornehmlich in sein Leben integriert. Gemeint ist damit jene ursprüngliche Erfahrung, die wir religiöse Erfahrung nennen und die insbesondere das Angesprochensein des Menschen von einem persönlich-höchsten Wesen einschließt. Wesentlich für diese ursprüngliche Erfahrung ist der duhafte Charakter¹⁶. Diese personale und auf ein persönliches Du gerichtete Erfahrung ist ursprünglich gegeben, ihr letztes Woher wird sich ebensowenig erhellen lassen wie jenes der Seinerfahrung. Es ist höchstens denkbar, für unsere Frage bzw. Konvergenz in ihrer konkreten geschichtlichen Situation ein historisches Woher zu eruieren; dabei dürfte das Denken des semitisch-vorderasiatischen Kulturkreises einen entscheidenden Beitrag geleistet haben¹⁷.

von Heidegger angesetzten „ontologischen Differenz“ und unter der von Lotz angesetzten „theologischen Differenz“ einordnen.

¹⁴ Steenberghen, a. a. O. 238.

¹⁵ Es ist bisher noch nicht ausgesprochen, daß dieses unendliche Sein Gott sei. Eine solche Aussage wird sich von der Philosophie her auch kaum machen lassen, ohne nicht Gott zu funktionalisieren, d. h. als Verständnisfunktion für das endliche Seiende zu setzen, wie es in der ontotheologischen Metaphysik immer geschah.

¹⁶ Diesen Aspekt hebt als tragend besonders H. Mühlen (Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung, Paderborn 1968) hervor.

¹⁷ An zwei Beispielen soll dies deutlich werden: 1. Im Denken des Alten Testaments hat dieses Angesprochensein tragende Funktion, das Reden Gottes steht im Vordergrund und wird im Neuen Testament und nach der altjüdischen Kanonauffassung als „Gesetz und Propheten“ zusammengefaßt; in beiden liegt ein dialogisches, duhaftes Reden zugrunde: der Prophet spricht und das Gesetz, deren klassische Formulierung das Du-sollst-Gebot ist, ist ebenfalls ein Sprechen; dabei ist beide Male der Mensch der Angesprochene. 2. Ein sprechendes Beispiel bietet auch ein königlicher Befehl, den der Schatzmeister Ichnofret, der im Jahre 19 Sesostri III. (1878–1841) auf königlichen Befehl nach Abydos geschickt wurde und diesen religiösen Auftrag – er sollte die Mysterien vorbereiten – im Du-Stil erzählt: „Königlicher Befehl an den Schatzmeister Ichnofret: Es befiehlt meine Majestät, daß du nach Abydos im thinitischen Gau fährst, um ein Denkmal für meinen Vater Osiris-Chontamenti zu errichten und sein geheimes Bild aus Gold herzustellen, das er meine Majestät aus Nubien in Sieg und Macht hat bringen lassen“ (zit. nach Otto Eberhard, Osiris und Amun, München 1966, 38). Vom König, der mit der Gottheit in enger Verbindung steht, und von Osiris Chontamenti erfährt sich der Schatzmeister im Du angesprochen.

Abgesehen von historischen Bedingungen der Konvergenz, die in der Begegnung des in das Christentum übernommenen personalen Denkens mit dem im griechischen Bereich beheimateten Seinsdenken gegeben sind, läßt sich auch eine sachliche Bedingung aufzeigen¹⁸. Das ursprüngliche religiöse Erleben ist zwar mitgetragen vom Verstand, geht aber in ihm nicht auf; es ist weder arational noch irrational, aber es ist auch nicht reflex und nicht kritisch; das sind Eigenschaften des philosophischen Denkens. Es ist nur selbstverständlich, daß nach Auftreten der Philosophie der religiöse Mensch mit Hilfe dieses Denkens sein religiöses Erleben reflex und kritisch prüft. Diese kritische Prüfung geht dahin, ob für jenes göttliche Wesen im Gesamt des Seins ein Platz sei. Da aber das philosophische Denken die notwendige Existenz eines absoluten Seins nachweisen kann, hat der religiöse Mensch damit zugleich eine kritische Prüfung und Sicherung seines Glaubens. Die Konvergenz des Seins wird weitergeführt zu einer Konvergenz der Eigenschaften. Jene Vollkommenheiten nämlich, die der Mensch in das göttliche Du verlegte, entdeckt er nun an jenem absoluten und letzten Sein wieder. Aus der Konvergenz beider ergibt sich für das Verhältnis des unendlichen Seins zum Gott der Religion folgendes: Was in der religiösen Erfahrung als Gott erlebt wird, wird in der philosophischen Erfahrung als letztes absolutes Sein erkannt¹⁹.

So wird die philosophische Reflexion über die notwendige Existenz eines absoluten Seins zu einer nachfolgenden kritischen Prüfung der Religion, die deren (ontologische) Wahrheit nachweist. Die Tradition hat daher mit Recht – wenn auch in einer abgekürzten Redeweise – jene philosophische Deduktion, die das letzte und absolute Sein aufweist, das mit dem Gott der Religion in Konvergenz ist, als „Gottesbeweis“ bezeichnet²⁰. Die ursprünglich in Einheit gegebene Erfahrung von du-haftem Gotteserlebnis und es-hafter Seinserfahrung ergibt in ihre Elemente zerlegt folgenden Aufbau: In einem du-haften Erlebnis anerkennt der Mensch Gott, und in der es-haften Erfahrung des Seins findet der Mensch ein absolutes Sein. Der zweite Gedankengang ist so wie alles Philosophieren dem Leben nachfolgend und dieses kritisch prüfend. Vor allem wegen der Konvergenz im Sein und in den Eigenschaften werden höchstes Du und letztes Sein als identisch erkannt, so daß die es-hafte Überlegung Prüfung und Verifizierung der du-haften Religion bzw. Theologie ist. So treffen Philosophie und Theologie einander nicht nur im gleichen „Gegenstand“ – trotz verschiedener Wege –, sondern sind schon geeint durch den Ursprung in ein und demselben Subjekt²¹. Das ist sicherlich von der traditionellen Philosophie und Theologie zuwenig bedacht worden, obwohl z. B. Thomas v. A. auf den Beitrag des Subjektes hinweist, wenn er die *quinque viae* stets schließt mit: „das nennen alle Gott“.

Zusammenfassend läßt sich von der ontologisch-metaphysischen Fragestellung folgendes sagen: Sie entfaltet sich lediglich in der Konvergenz zweier Stufen, deren eine philosophisch im es-haften Seinsdenken und deren andere theologisch im du-haften

¹⁸ Vor allem ging es dem jungen Christentum darum, seinen Gott nicht der herrschenden Mythologie zu übergeben – eine Schwierigkeit, die heute beim Verhältnis Christentum – Hinduismus erneut auftaucht –, darum geschieht eine Ausdrucksweise mittels der (neutralen) Philosophie. Vgl. dazu J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 103 ff.

¹⁹ In diesen Konvergenzen liegt auch die Ermöglichung, das Erlebnis „Gott“ in menschlicher „Sprache“ mit Hilfe philosophischer Begriffe darzustellen.

²⁰ Alle anderen Versuche eines Beweises, seien sie von physikalischen, mathematischen, biologischen, kosmologischen oder anthropologischen Gegebenheiten ausgehend, sind im Ansatz schon verfehlt. Insofern ist lediglich ein Gottesbeweis, eben dieser metaphysisch-ontologische Beweis, möglich; bei Thomas v. A. handelt es sich auch nicht um fünf Beweise, sondern um fünf Wege eines Beweises, die allerdings aus dem Ansatz des dritten Weges einer Fortführung ins Metaphysisch-ontologische bedürfen.

²¹ Wir folgen dabei vor allem methodisch den Gedankengängen A. Günthers, vgl. Anm. 6.

Personendenken fragt. Die Konvergenz gründet sowohl im Subjekt als auch im Objekt²².

II. Die theologisch-religionskritische Fragestellung

Neben und nach der ontologisch-metaphysischen Fragestellung entfaltet sich jene Art der Fragestellung, die wir als die theologisch-religionskritische bezeichnen möchten. Fragt die erste um die philosophische Wahrheitsgarantie der Existenz jenes, das die Religion Gott nennt, so steht nun die Art und Weise des Redens von Gott in Frage. Mit der Wendung zur Rede von Gott erhält die Frage eine theologische Problematik, und da eben dieses Reden von Gott untersucht werden soll, erhält sie ihre religionskritische Zielsetzung²³.

Geschichtlich spannt sich der Bogen von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in unsere Tage, die in der „Gott-ist-tot“-Theologie²⁴ die letzte und offensichtlich radikalste Ausprägung erfahren hat.

Die Berechtigung (wenn solche im Felde freier Diskussion angeführt und besonders ausgewiesen werden muß) ergibt sich aus der kritischen Funktion der Philosophie im allgemeinen, nach der sie dem im Leben Gegebenen auf dessen rationalen Grund geht, und aus der ideologiekritischen Funktion im besonderen, nach der sie jene Deutungen des Lebens, zu denen auch eine theologische Deutung gehört, auf deren Wahrheit prüft²⁵. Geht es bei der ontologisch-metaphysischen Fragestellung um die Frage nach der ontologischen Wahrheit der Religion, so geht es bei der theologisch-religionskritischen Fragestellung um die Frage nach der logischen Wahrheit der Religion, d. h. ob die Denk- und Aussageweisen mit dem übereinstimmen, bzw. dem gerecht werden, was die Religion als „Ganz-anderen“ und „Geheimnisvollen“ erlebt. Die Schwierigkeit, die nach der theologisch-religionskritischen Fragestellung verlangt, ist die Gefahr, daß durch die Aussagen über Gott, die notwendigerweise von ihm gemacht werden müssen und dabei in der Sprache der Endlichkeit gemacht werden müssen, dieser selbst verendlicht bzw. sogar verdinglicht werden kann.

Die Bedingungen dieser Fragestellung, zumindest in ihrer Entstehung, sind sozio-kultureller Natur. Die gesamte Spannung und Tragweite läßt sich beinahe in zwei Jahreszahlen zusammenfassen: 1831 (Tod Hegels) und 1848 (Kommunistisches Manifest). Als Einzelmomente sollen hervorgehoben werden:

1. Es ist dies der Zeitraum, wo der Übergang von der sogenannten Primär- zur Sekundärwelt manifest und stationär wird. Während in der Primärwelt sich der Mensch noch unmittelbar von der Natur und ihren Produkten abhängig weiß, sieht der Mensch der Sekundärwelt sich seinen eigenen (industriellen) Produkten gegenüber. Der Mensch der Primärwelt ist zugänglicher für eine Botschaft, die Gott als „Spender“ darstellt; für den Menschen der Sekundärwelt ist eine solche Botschaft unverständlich. Wird sie dennoch weiterverkündet, wird das Nichtentsprechende sichtbar und es kann – wie es ja auch tatsächlich geschah – Atheismus die Folge sein.

2. Änderung von äußeren Lebensbedingungen verlangen Neufassung der Botschaft, diese wieder verlangt auf theologischem Gebiet nach dem, was Welte als „Selbst-

²² In Zusammenhang damit steht eine weitere Aussage über das Verhältnis von Philosophie und Theologie: Obwohl Philosophie und Theologie als Universalwissenschaften zwar immer „das Ganze meinen“, können sie dennoch nie „das Ganze wirklich wissen“ und bedürfen so der gegenseitigen Ergänzung bzw. des gemeinsamen Dialogs. Diese Erkenntnis muß vor allem gegen manche Bestrebungen betont werden, die beabsichtigen, die Philosophie aus dem theologischen Bereich zu verbannen.

²³ Es dürfte nicht zufällig sein, daß diese religionskritische Untersuchung gerade in der Zeit lebendig wird, in der auch die ideologiekritische Ausrichtung der Philosophie entsteht.

²⁴ Vgl. dazu die summarische Darstellung von J. Bishop, Die „Gott-ist-tot“-Theologie. Düsseldorf 1968.

²⁵ Wie berechtigt diese kritische Fragestellung ist, zeigt der Umstand, daß nun auch die moderne Theologie sich wieder mehr und mehr auf ihren eigentlichen und ureigenen „Gegenstand“ ausrichtet.

denkertum“ gekennzeichnet hat²⁶. Der fruchtbaren ersten Hälfte stand im 19. Jahrhundert jedoch die unfruchtbare zweite Hälfte gegenüber. Äußeres Bekenntnis zur Ablehnung des (notwendigen) „Selbstdenkertums“ durch die Kirche kann die 1857 erfolgte Verurteilung A. Günthers sein. Daran kann auch die 1879 versuchte Rückkehr zu Thomas nichts mehr ändern; man bleibt im „Konventionellen“. Zwischen Wirklichkeit und theologischer Rede bricht eine Kluft auf.

3. Aber dennoch tritt die Kirche, der die Botschaft übergeben ist, mit Machtansprüchen auf; ein letzter Ausdruck des kirchlichen Machtanspruchs verbirgt sich noch in dem 1925 eingeführten Christkönigsfest. Diesen Machtansprüchen wird widersprochen, und dadurch gerät die gesamte theologische Rede in Kritik.

Neben diesen äußeren Bedingungen ist es vor allem eine bestimmte philosophische Darstellung der Gottesfrage selbst, die zur modernen Fragestellung führt. Es ist dies jener Gottesbegriff, der mit Descartes ins philosophische Denken eintritt, bei Hegel den Höhepunkt erreicht und bei Nietzsche destruiert wird: es ist der Gott als *ens causa sui*. Gott als höchstes Ding, als *ens causa sui*, das ist der eigentliche Name und Begriff Gottes, mit dem die abendländische Philosophie und die ihr verschwisterte Theologie Gott nannte und gegen den sich die Kritik der gegenwärtigen Philosophie richtet. Gänzlich falsch und absurd wäre es, unter den Angegriffenen auch Thomas v. A. zu sehen. Es war gerade Thomas²⁷ und im Gefolge von ihm Eckhart²⁸, die die Negativität unserer Gotteserkenntnis immer wieder betonten. Bei Thomas wird Gott nicht als höchstes *ens* sichergestellt, sondern „im Bedenken des Seins des Seienden gewahrt das Denken die *causa sempiterna et universalis totius esse*, die wir Gott nennen“²⁹. Das „*et hoc omnes intelligunt Deum*“³⁰ gewährt und wahrt jene Differenz zwischen dem *esse* subsistens und dem Gott der Religion, die um der Freiheit Gottes willen nötig ist. Wie fremd Thomas eine Auffassung Gottes als *ens causa sui* ist, zeigt der Tatbestand, daß er den Menschen als *causa sui* versteht³¹. Erst auf dem Boden eines im Wesen geänderten Denkens, das das Subjekt außerachtlassend sich zu scheinbarer Objektivität aufschwang, wurde Gott als *ens causa sui* fixiert. Dahinter stand bereits jenes rationalistische Erkenntnisideal, das in der Theologie und noch mehr in der verkündigenden und verkündigten Praxis bis zum Durchbruch der modernen Bibelwissenschaft vorherrschend blieb und dem positivistischen und historistischen Denken im geisteswissenschaftlichen Bereich der Theologie den Einzug ermöglichte. Der Geist denkt einfach die Wirklichkeit nach, in der alles an seiner Stelle steht: Gott nimmt dabei die oberste Stelle im Gesamten ein. In dieser *mathesis universalis* wird Gott *more geometrico* sichergestellt. Dabei geht jeder persönliche und personale

²⁶ „Selbstdenkertum bedeutet im theologischen Bereich jene geistige Haltung, welche die Gedanken der Botschaft des Christentums nicht einfach als schon gedachte und in der Form, in der sie schon gedacht wurden, wiederholt, dieselben vielmehr neu und aus eigenem und gegenwärtigem Ursprung und eigener Freiheit des Geistes bedenken, durchdenken und assimilieren will.“ B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, 386: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965.

²⁷ „... de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit“ (S. th. I. 3, Einleitung).

²⁸ Vgl. dazu B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin*: ThGl, 58. Jg. (1968), 409–416. Ders., *Meister Eckart als Aristoteliker*: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 197–210.

²⁹ B. Casper, *Der Gottesbegriff „ens causa sui“*: PhJ, 76. Jg. (1968/69), 317. Dort verwiesen auf S. th. I. 16, 7 ad 3; I. 19, 6 c; I. 45, 2 c; I. 45, 3 c; I. 103, 5 c; I. 103, 7 c; Gent III, 68, 80 u. 96.

³⁰ S. th. I. 2, 3 c.

³¹ *Compendium theologiae* cap. 76. Dieses Werk wurde nach den beiden Summen abgefaßt, was zeigt, daß der Gedankengang Thomas' nie in diese Richtung ging, die Descartes später durchführte.

Anspruch Gottes verloren. Es war Descartes, der diesen Gottesbegriff in das abendländische Denken einführte³².

Für das weitere Denken ergibt sich daraus eine wichtige Grundentscheidung, die in der cartesianischen Entscheidung eingeschlossen ist: Gott ist nicht mehr der Absolute, sondern Glied im Ganzen. Gegenüber dem thomasischen Denken ist Gott durch diese Funktionalisierung seiner Absolutheit beraubt. Mancher Atheismus der Folgezeit muß als Negation dieser Negation verstanden als Positivität interpretiert und als „gläubiges Schweigen“ aufgefaßt und geachtet werden.

Durch die in der Folgezeit vollzogene Entwicklung der Naturwissenschaft wird der causa-Begriff mechanistisch umgeprägt, so daß der Gott als *ens causa sui* auch noch *more mechanico* verstanden wird. „Diese Generalursache aber ist, wenngleich transzendent, so doch als Ursache der geometrisch-mechanisch und funktional-kausal verstandenen Natur prinzipiell gleichen Wesens wie das von ihr Verursachte. Hier liegt das verborgene Wesen der cartesianischen Gottesidee, die sich selbst als *substantia infinita causa sui* artikuliert“³³.

Spinozismus und Okkasionalismus sind nur noch Konsequenzen dieses Ansatzes; damit ist aber auch die Freiheit des Menschen vernichtet. Der später folgende Atheismus, vor allem marxscher Prägung, ist vor allem ein Protest des Menschen um des Menschen willen gegen einen Gott, der nicht Gott ist.

Eine primitivierte Schöpfungstheologie schafft diesem Gottesbild Breitenwirkung. Einen ersten Gegenstoß dagegen macht Kant³⁴: Gott steht außerhalb des Wissens (*more geometrico*). Da, und wenn der Wissensbegriff Kants im Sinne Descartes' eingengt ist, stimmt es, daß Gott außerhalb des Wissens gefunden wird. Doch wollte die Verkündigung der Theologen Gott wieder innerhalb des kantischen Wissens fixieren, und so wurde seine berechtigte Kritik an den Gottesbeweisen unberechtigtweise abgelehnt. Damit war nicht nur wieder jeder Fortschritt unterbunden, sondern ein noch größeres Einschwanken auf den Gott *more geometrico* vollzogen. A. Günthers Versuch, das „Wissen im Glauben“³⁵ zu finden, um so auf Grund der Unterscheidung von Begriff und Idee das Anliegen Kants weiterzuführen, wird unverstanden abgelehnt. Wenn Kant dem Gott im Glauben begegnet, so wird damit jenes alte Anliegen, daß Gott in den Bereich der Freiheit falle, die sich in der Sittlichkeit auswirkt, aufgegriffen. Allerdings gewinnt auch bei Kant der Gott *more geometrico* die Oberhand, da nach der 8 Jahre nach der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft erschienenen Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“³⁶ Gott uns nicht mehr offenbaren kann als das, was wir durch unsere Vernunft wissen beziehungsweise wissen können³⁷. Damit wird wieder das Wissen und Wissenkönnen das Maß für Gott. Wie stark diese Auffassung verbreitet und wie tief sie verwurzelt war, zeigt der Umstand, daß man Fichte, als er die Religion als moralischen Glauben

³² Die ganze dritte Meditation der *Meditationes de prima philosophia* ist diesem Thema gewidmet.

³³ Casper, a. a. O. 321. Zu welch gewaltsamen Verirrungen es dadurch kommt, zeigt ausgezeichnet *van de Pol*, Das Ende des konventionellen Christentums, 210 f. Eine letzte Auswirkung wird in der immer noch vorhandenen Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung und in der immer wieder im Anschluß an die Ergebnisse vom Alter der Welt versuchten naturwissenschaftlichen Interpretation der Schöpfung sichtbar.

³⁴ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kritik der reinen Vernunft, B XXX).

³⁵ A. Günther, Janusköpfe zur Philosophie und Theologie, Wien 1834, 338. Vgl. Beck, Offenbarung und Glaube bei A. Günther, 174 ff.

³⁶ A 1793, B 1794.

³⁷ Daß der einem solchen Naturalismus antithetisch entgegengesetzte Supranaturalismus in den gleichen Fehler verfiel, beweist die in der Folgezeit aufkommende mechanistische (und ganz unbiblische) Auffassung vom Wunder; eine Auffassung, die eine Gottesauffassung *more mechanico* impliziert.

auslegte, Atheismus vorwarf, woraus es 1798 zum sog. Atheismusstreit zwischen Fichte und Jacobi kam. Nicht von ungefähr ist, daß Jacobis Ideen pantheistischer Art sind, denn der Gott more geometrico ist in sich ein pantheistischer Gott. Dies kam schon bei Spinoza zur Auswirkung und bei Hegel, der sich schon früh auf Spinoza berief³⁸. Die Hegelsche Radikalisierung des Gottes more geometrico et mechanico geschieht vor allem durch das Aufheben der Verstandeskategorie der Kausalität, die bisher noch immer eine Trennung zwischen Gott und Welt im Sein zuließ, wenn beide auch in der Erkenntnis in dem einen Begriff der causa in eins fielen³⁹. Damit ist jene bisher übliche Abhebung von Logik und Ontologie (bzw. Metaphysik) aufgehoben: Alles ist Entfaltung des Geistes, „Selbstdarstellung des Geschehens des absoluten Geistes“. Wenn sich auch Hegel gegen den Vorwurf des Pantheismus wehrt, so ist dieser doch auf radikalste Weise durchgeführt, jedoch nicht als naiver Pantheismus, sondern als absoluter, da Gott sich als absoluter Geist entfaltet. In totale Destruktion verfällt dabei der Mensch, in dessen Namen dann auch von Feuerbach und Marx der Atheismus als Befreiung propagiert wird. Daß der Ansatz dafür der Mensch ist, beweist die historische Abhängigkeit Feuerbachs von Fichte⁴⁰; dabei berührt diese Abhängigkeit auch die theologische Frage, da Fichte zusammen mit Schelling gegen den Gott more geometrico opponierte. Bemerkenswert ist, daß jene letzten starken Versuche eines theologischen Selbstdenkertums, die sich bei A. Günther finden, der „Gott als Ungrund“⁴¹ bezeichnet und sich damit diametral dem herrschenden und verhängnisvollen Gottesbild entgegensetzt, keine Resonanz finden. Wie selbstverständlich der Gott als causa sui war, beweist die Tatsache, „daß die durchaus orthodoxen und des Semirationalismus nicht verdächtigten Tübinger den Terminus causa sui wörtlich oder der Sache nach in ihrer Gotteslehre gebrauchen; so etwa F. A. Staudenmaier, J. E. Kuhn und der in dieser Frage von Kuhn abhängige Würzburger Herman Schell“⁴². Auch in der Neuscholastik bleibt jenes Gottesbild vorherrschend, wenn auch das Wort causa sui vermieden wird; vergessen bleibt nämlich jene theologische Differenz, die Thomas mit dem „et hanc dicunt omnes Deum“ zum Ausdruck brachte, so daß gleichsam die jetzt mehr in den Vordergrund tretende Bezeichnung der Aseitität zu einer positiven Aussage wird. Gleichzeitiger Gegenpol ist Nietzsche, dem die abschließende Stellung zukommt, da Kierkegaard revolutionärer Außenseiter und Marx konsequenter Revolutionär bleibt. Für Nietzsche gibt es aus dem Bisherigen, wozu Philosophie und Theologie in gleicher Weise gehören, nur einen Ausweg, den er in der Rede des tollen Menschen⁴³ in die Welt hinausruft:

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 sind alle seine Mörder! Aber wie haben wir es 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

³⁸ In einem Aufsatz im Kritischen Journal der Philosophie von 1802 bezieht sich Hegel auf Spinoza.

³⁹ Philosophie und Religion: Werke 16, 514.

⁴⁰ Vgl. dazu J. Mader, Fichte, Feuerbach, Marx, Wien 1968.

⁴¹ A. Günther, Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums, 2. Aufl. Wien 1846, 127.

⁴² Casper, a. a. O. 327.

⁴³ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft III/125.

ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden! Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besaß, es ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, 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 nun 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, die alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne 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 verschiedenen 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!“

Der Gott, dessen Tod⁴⁴ Nietzsche verkündet, ist sowohl der Gott der Metaphysik, der Gott *more geometrico et mechanico* und darum Nicht-Gott und eben darum und dadurch getötet, als auch der Gott des Christentums, der auf Grund des christlichen Ideals jene humanitäre Mitmenschlichkeit impliziert, die gerade dem neuen Menschenbild widerspricht⁴⁵.

Nach Nietzsche sind sowohl der kosmologische Gott als auch der anthropologische Gott endgültig tot, und damit ist jener Nihilismus, der das abendländische Denken beherrschte, überwunden. Mit Selbstverständlichkeit ergibt sich aus der These vom Tod Gottes eine neue Geschichtsphilosophie. Dies wird auch der Weg, auf dem sich ab Nietzsche die Frage nach Gott stellt und entfaltet. Konkret heißt dies, daß die nun folgende Geschichte den bisherigen Gott als *ens causa sui* als auch den Gott der Mitmenschlichkeit überwunden haben muß und, wenn es für sie den Gott geben soll, diesen nur in der Geschichte manifest⁴⁶ machen kann. Damit ist nicht nur eine Rückkehr zum biblischen Gottesbild vollzogen, sondern auch das unmittelbare Betroffensein des Menschen von und durch Gott angesprochen.

Auf dem seit Nietzsche allgemein vorgezeichneten Weg bringt M. Heidegger einen speziellen Ansatz zur Auswirkung und Entfaltung, der sich im Rahmen unserer Fragestellung, die nicht identisch ist mit der Heideggers, dem es nicht um Gott, sondern „nur“ um das Sein geht, folgendermaßen darstellt: Heidegger erkennt, daß die Seinsproblematik in ihrer Gott-losigkeit auf den göttlichen Gott verweist. Dem dient auch die Geschichtsreflexion, daß die abendländische Metaphysik es mit dem Gott als *ens causa sui* nie zu einem göttlichen Gott gebracht habe. „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen⁴⁷.“ So wird der philosophische Atheismus, der diesen Gott aufgibt, zu einem Credo: „Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophen, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher⁴⁸.“

⁴⁴ Äußerst aufschlußreich wäre eine Untersuchung des Wortes „Gott ist tot“, das die verschiedensten Inhalte hat, wenn es von Hegel, Nietzsche, Garaudy, der „Gott-ist-tot“-Theologie und von heutigen Formen des Atheismus in Anspruch genommen wird.

⁴⁵ Nietzsche beruft sich dabei auf jene platonische Weltverdoppelung, auf Grund der das Christentum den Menschen hindere, in sein Eigentliches zu kommen.

⁴⁶ Geschichte ist dabei die Gestaltung des Weltprozesses aus und in der Freiheit des Menschen.

⁴⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 70.

⁴⁸ Ebd. 71.

Von einem anderen Ansatz her hat jedoch die Gottesbeweisproblematik nicht nur Berechtigung, sondern sogar die Verpflichtung unter Beachtung der Differenzen, die nicht überbrückt werden können, nach der philosophischen Möglichkeit dessen zu fragen, den die Religion Gott nennt⁴⁹.

Neben diesem „Atheismus um Gottes willen“, wie wir ihn bei Heidegger und manchen Vertretern der „Gott-ist-tot“-Theologie finden⁵⁰, gibt es noch den aus eben derselben Geschichte kommenden und daraus verständlichen „Atheismus um des Menschen willen“, der besonders in den marxistischen Richtungen und von J. P. Sartre vertreten wird, für den Gott im Widerspruch zur Freiheit des Menschen steht⁵¹.

Beiden Formen des Atheismus ist die religionskritische Funktion gemeinsam.

Als Ausblick und als Regulativ jeder theologischen Verkündigung ergibt sich, daß von Gott nur gesprochen werden kann, wenn Gott im Raum absoluter Freiheit gelassen wird und dadurch der Mensch im selben Raum der Freiheit bleibt.

⁴⁹ Diese Problematik wurde ausführlich von J. B. Lotz untersucht, besonders: Seinsproblematik und Gottesbeweis: Gott in Welt I. 136–157.

⁵⁰ Dazu sind D. Bonhoeffer, G. Vahanian, J. Robinson, P. van Buren und W. Hamilton zu zählen, während bei Th. Altizer an Stelle des dem Theologen ureigensten Gottes die Mitmenschlichkeit tritt, wobei sich nicht unabhängig vom Marxismus gewissermaßen eine Umprägung des Theologischen ins Soziologische vollzieht.

⁵¹ Anders als in den beiden erwähnten Formen des Atheismus, weil noch vor den beiden Wenden bei Marx und Kierkegaard an Kant anknüpfend, stellt sich die Gottesfrage bei K. Jaspers, dessen Gottesidee im Sinne der moralischen Idee Kants die Befreiung des Menschen aus dessen Bedrohung bewirken soll.

WOLFGANG BEILNER

Predigten und Formeln im Neuen Testament

In dem Beitrag über „Kerygma und Theologie in der Schrift“ (ThPQ 118 [1970] 116–129) wurde versucht, Wesen und Verhältnis dieser beiden für je das kirchliche Leben wichtigen Größen etwas näher zu bestimmen. Von dort her muß aber auch konkret nach der Predigt gefragt werden.

Weitergabe der Offenbarung ist an die „Predigt“ im weiteren Sinne gebunden. Die Predigt der Urkirche ist uns prinzipiell direkt unzugänglich. Predigt setzt als personaler Vollzug den direkten Einsatz der Person voraus, unterscheidet sich daher wesentlich von der objektivierenden Form schriftlicher Mitteilung. (Personale Begegnung ist nur zwischen zugleich Lebenden möglich.) Immerhin hat ntl Predigen sich – da in untrennbarer Wechselwirkung mit der Funktion des Schreibens stehend – gerade auch im NT in verschiedenen Spuren niedergeschlagen. Von dort her sind legitime Rückschlüsse auf die Predigt ihrem Wesen, ihrer Form und ihrem Inhalt nach möglich. Daher wird diesen Fragen in einem eigenen Kapitel nachgegangen (I). Tradition (παράδοσις!) ist Auseinandersetzung mit Überkommenem. Daher ist es zu einem adäquaten Traditionsverständnis im NT, damit auch einem solchen der Weitergabe in der „Predigt“ notwendig, Art und Weise der Verwendung des Überkommenen zu kennen. Etliche Schlüsse lassen sich aus der Verwendung bestimmten, festzustellenden, vorher geformten Gutes ziehen (II). Ein Prüfstein der ganzen Problematik ist das Vorhandensein und die Verwendung bestimmter Glaubensformeln im NT. Ihre erschließbare Gestalt, vor allem ihre Verwendung im NT gibt klärende Einsichten. Von hier aus lassen sich auch die gemachten Beobachtungen kurz zusammenstellen und in ihrer Tragweite andeuten (III).