

Gestalten des Atheismus

Von Jörg Splett

Der Dialog mit dem Atheismus ist eine der großen Aufgaben, die das Konzil der Kirche — also uns — gestellt hat. In jedes Gespräch geht man mit einer Vorstellung, einem Vor-urteil über den Partner. Diese Vor-stellung muß „offen“, modifizierbar sein; wer der andere wirklich sei, wird oft erst das Gespräch selbst ergeben; dennoch markiert sie den Ausgangspunkt. Schon im Voraus zum Gespräch bedarf solches Urteil darum der Selbstkritik. Einen Beitrag dazu möchte das Folgende versuchen.

Eine Grundschwierigkeit liegt in der Unbestimmtheit des Begriffs. Als negative Benennung bestimmt A-theismus sich ja aus dem positiven Gegenbegriff, dem Theismus, und nach dessen unterschiedlichem (Selbst-)Verständnis wandelt er sich selbst.

Im weitesten Sinn wäre Atheismus „die Unkenntnis numinoser Wesenheiten oder deren Leugnung“¹. Das erste bedeutete völlige Religionslosigkeit; sie hat sich in der Ethnologie nicht finden lassen. (Über die Religionslosigkeit der Gegenwart ist noch zu handeln; sie hat jedenfalls einen anderen Charakter, insofern die moderne und auch eine zukünftige Zivilisation höchstens als „nachchristlich“, nachreligiös angesprochen werden könnten, nicht schlechthin als unreligiös.) Das zweite kennzeichnet den üblichen Sinn von Atheismus, bedarf aber nun näherer Bestimmung.

Zunächst a) bezeichnen Religionen die Verehrer anderer, also nicht der eigenen Götter bzw. des eigenen Gottes als Atheisten (Atheoi wurden so von der griechischen [Polis-] und der römischen [Staats-] Religion aus z. B. die Christen genannt). — Strenger gefaßt erhalten b) diesen Namen Religionen, die die Personalität Gottes leugnen. So kennt Buddha zwar Götter, aber sie sind wie die anderen Wesen auf das Rad der Wiedergeburten geflochten, das Ur-numinosum wird apersonal aufgefaßt. — Endlich c) sind Atheisten die skeptischen oder entschiedenen Leugner jeder Form des Göttlichen (oder zumindest seiner wie immer gearteten Erkenntnis); mit ihnen haben sich die Anhänger aller Kultur-Religionen auseinandersetzen müssen.

Im folgenden soll bewußt keine bindende definitorische Entscheidung getroffen werden. Wir scheiden zwar die erste Bezeichnung (a) aus, halten aber die beiden anderen (b und c) in gleicher Weise fest.

¹ G. Mensching, Atheismus I (religionsgeschichtlich), in: RGG 3I, 670–672:670.

Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des (abendländischen) Atheismus wird diese Zurückhaltung rechtfertigen. Zugleich beantwortet der historische Überblick schon auf seine Weise — gewissermaßen im Längsschnitt — die gestellte Frage.

In einem zweiten Gang soll dann ein Querschnitt gewonnen werden, im Versuch, die (kategorialen) Gestalten des Atheismus als grundsätzliche Lösungsmöglichkeiten *eines* gestellten Problems zu systematisieren.

Der dritte Gang überschreitet schließlich die phänomenologisch-faßliche Gestalthaftigkeit (die Kategorialität) der Erscheinungsformen, indem er den Bezug von Atheismus und Unglaube untersucht. Auch diese philosophisch-theologische Grenzfrage führt zu Formen des Atheismus und damit zu einer dritten Antwort auf unsere Frage; aber diese Formen entziehen sich empirischem Aufweis, und zwar nicht nur so, wie alle lebendig-konkreten Gestalten jedes Klassifikationssystem letztlich sprengen (hier liegt die Grenze des zweiten wie des ersten Ganges und damit der versuchten Antwort überhaupt, die Grenze also bereits unseres Themas), sondern prinzipiell; weil damit nicht die Dimension der gestalteten Gestalt, sondern die der gestaltenden (Selbst-)Gestaltung menschlicher Freiheit zum Thema wird, jener Vollzug, in dem Freiheit sich nicht *haben* kann, weil sie hier erstlich *ist* (von woher alles Haben überhaupt erst möglich wird), sich zudem nur vollzieht in der unaufhebbaren Zweideutigkeit der Interpersonalität menschlicher Freiheiten und in der gottmenschlichen Geschichte von Freiheit und Gnade².

I. Zur (abendländischen) Geschichte des Atheismus³

Zwar kannte schon die Antike Atheisten in dem hier gemeinten („offenen“) Sinn der Leugnung Gottes. Vor allem ist neben den Sophisten und dann der Skepsis der Materialismus Demokrits zu nennen, den verschiedene philosophische Schulen der Spätantike (so die Kyniker und Epikuräer) in ihr System aufgenommen haben. Doch es wird wohl weithin anerkannt, daß von einem allgemeinen, grundsätzlichen und dezidierten Atheismus erst in der Neuzeit gesprochen werden kann. Erst mußte durch die jüdisch-christliche Lehre eines schlechthin absoluten, welttranszendenten, allmächtigen persönlichen Gottes jene Situation geschaffen werden, angesichts deren dann auch

² Vgl. dazu J. Splett, Dogma und Glaube, in: *StimmZeit* 180 (1967) 182–190; ders., Symbole et liberté, in: E. Castelli (Hrsg.), *L'herméneutique de la liberté religieuse* (Paris 1968) 103–123.

³ Vgl. ausführlicher: H. Kößler, Atheismus II (neuzeitlicher Atheismus, philosophisch), in: RGG³I, 672–677; umfassend: F. Mauthner, *Geschichte des Atheismus im Abendlande*, 4 Bände (Berlin 1920 ff. [Nachdruck Hildesheim 1963]); A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Reinbek b. Hamburg⁴1964).

ein fundamentales Nein zu dieser Gesamtsicht gesprochen werden konnte.

Diese veränderte Situation charakterisiert darum durchgreifend auch die Wiederaufnahme antiker Positionen in der Renaissance. Allerdings ist es nicht sofort zur radikalen Gegenstellung gekommen; der Weg dazu beginnt vielmehr mit einer Absetzung nur vom (amtlichen) Christentum und kommt über die These einer „natürlichen Religion“ und den Deismus erst im 18. Jh. an sein Ziel.

Die treibenden Kräfte dieser Entwicklung brauchen hier nicht diskutiert zu werden; eine geistesgeschichtliche Kausal-Deutung (aus der Konsequenz in der Selbstausslegung der vertretenen Ideen) bleibt ebenso ungenügend wie eine nur gesellschaftlich-wirtschaftliche Interpretation (z. B. Auflösung des mittelalterlichen Ständestaats durch den Kapitalismus dank der wissenschaftlichen und geographischen Entdeckungen). Überhaupt darf man sich im Rückblick auf den tatsächlichen Entwicklungsgang nicht zu einer „rückgewandten Prophezie“ verleiten lassen, das heißt dazu, über der vielfachen Bedingtheit und Nötigung eines solchen Prozesses die „Anfangskraft“ geschichtlicher Freiheit zu vergessen, der zwar in ihrer konkreten Situation niemals alles und jedes möglich ist, die dennoch aber ihre tatsächliche Antwort als *Entscheidung* gibt, also als (in welchen Grenzen immer) schöpferische, unverrechenbar neue und verantwortliche Setzung: keineswegs grund- und motivlos, aber ebensowenig (wirtschafts-, gesellschafts- oder geistes-)historisch deduzierbar. Ohne das hier weiter auszuführen, sei es doch als Vorbehalt notiert, den es im folgenden stets wachzuhalten gilt.

Die Vielheit der Konfessionen und ihre erbitterten Kämpfe einerseits, das Entstehen der exakten Naturwissenschaften, die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen wie der philosophischen Vernunft (im *Humanismus*) andererseits führen allmählich zu einer relativierenden Betrachtung. An die Stelle des überlieferten „Aberglaubens“ tritt das „aufgeklärte“ Bekenntnis zu einem höchsten (des näheren unerkennbaren) Wesen, dem die Welt ihr Dasein verdankt, das ihre Geschicke lenkt und eine endgültige Gerechtigkeit in Lohn und Strafe garantiert.

Die Wissenschaften, dann auch die Regelung des staatlichen Lebens bedürfen freilich dieses Glaubens nicht, wie sich herausstellt. Die Wissenschaften endgültig nicht, seit Laplace die Überflüssigkeit der Hypothese Gott erwies, und das Staatsleben nicht, seit man (erstmalig hypothetisch P. Bayle) Sittlichkeit und Religion getrennt denken konnte. Der *Deismus* radikalisiert sich zum Atheismus, dessen aktive Frontstellung gegen staatlichen und kirchlichen Absolutismus in

Frankreich in der Revolution die Möglichkeit sichtbarsten Ausdrucks findet.

In Deutschland bleibt die Aufklärung weniger kämpferisch. Hier wird (nach Voranklängen wie den „Träumen“ Jean Pauls) die geistige Welt erst 1798/99 durch den sogenannten Atheismusstreit um J. G. Fichte erschüttert. — Auch Hegel hatte sich gegen Vorwürfe zu verteidigen, zwar nicht des Atheismus, aber des spinozistischen Pantheismus. Nicht zuletzt an dieser Frage der Hegel-Interpretation spaltete sich die Hegelschule in die von D. F. Strauß so genannten Rechten und Linken. Innerhalb der Links- (oder Jung-)hegelianer wirft nun jeder seinem Vorgänger noch inkonsequent festgehaltene Religiosität vor und „überwindet“ ihn in fortschreitender Radikalisierung: von Strauß' Zurückführung des Christentums auf den Mythos, über L. Feuerbachs Reduktion der Religion auf die Tiefe ganzmenschlicher Liebe, A. Ruges Humanität, B. Bauers kämpferische Destruktion zu K. Marx, der die Religionskritik als erledigt erklärt und nun die (vor allem tätige) Kritik der gesellschaftlichen Zustände verlangt. M. Stirner erklärt sie alle nochmals für „fromme Leute“, weil es ihnen um *den* Menschen gehe, während er den „Einzig“, der „sein Sach' auf nichts“ als „sein Eigentum“ „gestellt“ hat, proklamiert⁴.

Die empirische Wissenschaft, Ch. Darwins Entdeckung und Hypothese führen zu dem platten Materialismus und Atheismus der K. Vogt, L. Büchner, J. Moleschott und E. Haeckel, gegen dessen Selbstzufriedenheit F. Nietzsche vergeblich seine schreckvollen Visionen verkündete. Erst aus der Erfahrung des Ersten Weltkriegs kam seine Schau wie die qualvolle Erfahrung S. Kierkegaards mit dem schrecklichen Gott oder das Ringen F. Dostojewskis im westlichen Denken zu breiter Wirkung.

Heute bietet sich uns in einem großen Teil der Erde ein amtlich-staatlicher (militanter) marxistischer Atheismus dar, der die religionskritischen Entlarvungsargumente (vom Priesterbetrug bis zum Selbstbetrug des von sich entfremdeten Menschen), die Argumentation aus dem Vollgenügen empirischer Wissenschaft mit dem Aufruf zu tätiger Selbstbefreiung des Menschen (statt tatenlos betenden Hoffens) verbindet. In letzter Zeit hebt sich freilich das Argumentationsniveau hinter dem eisernen Vorhang (vor allem in Polen und der Tschechoslowakei) und findet Anschluß an den westlichen Marxismus vor allem in Italien und Frankreich.

Neben diesem recht differenzierten marxistischen Atheismus⁵ steht der ebenfalls nicht gleichartige atheistische Existentialismus mit seinen

⁴ Vgl. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart 51964).

⁵ Vgl. z. B. E. Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus – heute (Wien 1966); R. Garaudy – J. B. Metz – K. Rabner, Der Dialog (Reinbek 1966).

großen Namen J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Camus u. a., der vor allem als postulatorisch zu kennzeichnen wäre; d. h. die Nichtexistenz Gottes wird aus der Selbsterfahrung der Freiheit und um der Möglichkeit menschlicher Freiheit willen gefordert (so schon zuvor in Deutschland bei Nietzsche, aber auch bei N. Hartmann).

Als dritte große Gruppe ist wohl die analytische Philosophie zu nennen. Hier herrscht Atheismus als Agnostizismus, da Aussagen ohne mögliche empirische Verifikation (oder doch Falsifikation) als sinnlos und beliebig ausgeschlossen werden. Auch die Vertreter dieser vor allem angelsächsischen Philosophie sagen mehr und Differenzierteres, als diese kurze Charakteristik auch nur andeuten kann⁶; doch tut sie ihnen wohl auch nicht unrecht.

Dieser dritten Gruppe gehört nach weitverbreiteter Ansicht die Zukunft. Wie man von der Vergangenheit des Existentialismus redet, so ist beim Gespräch zwischen Marxisten und Christen auf der Paulusgesellschaft die Frage gestellt worden, ob nicht die moderne technische Welt über diese weltanschaulichen Differenzen hinweg in eine rein profan-diesseitige, konkret-irdische Zukunft schreite. Die Mentalität der heutigen Gesellschaft wird jedenfalls schon weithin und offenbar immer mehr in dieser Richtung eines vagen Empirismus und Positivismus bestimmt. Einer Geistigkeit, die nicht vom Streit um verschiedene Antworten auf die Gottesfrage erregt werden kann, weil es diese „Gottesfrage des heutigen Menschen“⁷ als solche gar nicht mehr gibt, der Existenz der großen Kirchen und der lebhaften Tätigkeit unterschiedlichster religiöser Sekten zum Trotz.

Dieser „Indifferentismus“ stellt sich als *die* heutige und künftige Erscheinungsform des Atheismus heraus. Ihm sucht eine so spektakuläre Bewegung zu entsprechen wie die Gott-ist-tot-Theologie, aber auch ernster zu nehmende Versuche seitens der Theologie, ohne daß bisher eigentlich mehr als ein schärferes Bewußtsein der gestellten Aufgabe gewonnen worden wäre. (Das allein schon, vor allem auch die Leistungen auf dem Weg zu einer adäquaten, entideologisierten Theologie des Atheismus und des Unglaubens, wird freilich nur der geringachten, der die Schwierigkeiten des Unternehmens nicht kennt; doch ist solche Erkenntnis und Selbsterkenntnis tatsächlich nur der „erste Schritt“⁸.)

⁶ Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Stuttgart 1965) Kap. IX, X, XI.

⁷ (H. U. v. Baltasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen [München 1956].) So fordert etwa H. R. Schlette, Christen als Humanisten (München 1967) statt eines anachronistischen „christlichen“ einen („aporetischen“) „humanen Humanismus“.

⁸ Vgl. etwa Concilium II (1966), H.6; III (1967), H.3; J. B. Metz, Unglaube II (systematisch), in: *LThK* X, 496–499; K. Rabner, Atheismus, in: *Sacramentum Mundi* I, 372–383.

Nicht mehr als dieser erste Schritt soll indes auch hier getan werden, und nicht einmal er zur Gänze, da ich keine umfassende philosophische und theologische Theorie des Atheismus, sondern nur die Phänomenologie seiner Erscheinungsformen versuche; wenigstens andeutungsweise muß allerdings auch die Grundtheorie zur Sprache kommen, soll die verlangte Phänomenologie nicht ein willkürliches Auf-sammeln bleiben. Wir haben damit den Einsatz unseres zweiten Ganges erreicht: nach dem historischen Überblick die Frage „horizontaler“ Klassifikation.

II. Zur Systematik der (kategorialen) Gestalten des Atheismus

Philosophisches Reden ist nicht weltanschauliches Bekenntnis, es geht ihm um die Wahrheit ohne Ansehen der Person, gerade auch der eigenen. Dennoch ist es eine errungene Einsicht gerade heutigen Philosophierens, daß solches Gehen-um nie ortlos, „voraussetzungslos“ sein kann. Wer über den Atheismus spricht, spricht notwendig anders, wenn er glaubt, als wenn er nicht glaubt (was freilich letztlich dunkel bleibt, davon im dritten Gang), anders auch, ob er sich als Glaubenden oder als Atheisten versteht, sosehr er sich um Objektivität bemüht. Darum ist der Dialog der einzige Weg zur „Findung der Wahrheit“⁹ (nicht als fänden zwei Blinde notwendig weiter als einer allein, sondern weil zwei Sehende mehr, nein: richtiger sehen als einer).

Ein Gespräch jedoch wird nur dort, wo jeder wirklich das Seine, *sich* dazu einbringt, das heißt seine Voraussetzungen. Er bringt sie freilich nicht als „indiskutable“ ein, sondern gerade in die Diskussion. Was von ihnen dann mit welchen Momenten in den Voraussetzungen des Partners übereinstimmt, um jenen Boden zu bilden, ohne den jedes Reden „in der Luft hänge“, muß das Gespräch selbst ergeben. Es ergibt dann auch in Klarheit die Punkte der Differenz; einer Differenz, die bei aller notwendigen rationalen Begründung der Positionen letztlich nicht theoretisch, sondern personal ist, Entscheidung der Freiheit.

Damit soll keineswegs der rationalen Begründung, die die Stellung des Glaubenden (mit)motiviert und legitimiert, ein Entscheidungsirrationalismus vorgeordnet werden. Vielmehr führt gerade die Trennung, gar Entgegensetzung von Erkennen und Freiheit (Begründung und Entscheidung) zu der Alternative von Rationalismus und Irrationalismus, bei der das Ungenügen beider Positionen zum immer neuen Umschlag in das jeweils andere Extrem treibt.

Es gilt statt dessen die tiefere Einheit zu begreifen (oder vielmehr: von ihr aus die Differenzen; sie selbst entzieht sich dem Zugriff, und die Beschreibungsversuche werden darum unvermeidlich stets entweder rationalistisch oder irrationalistisch „getönt“ sein). Ist also einerseits die rationale Prüfung der Argumente nicht nur unabhängig-vorausliegende Bedingung, sondern integrier-

⁹ K. Rahner, Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“, in: Schriften zur Theologie (Einsiedeln 1954 ff.) VI, 104–110; *ders.*, Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1966) 287–297.

rendes Moment der Entscheidung selbst (und zu ihr muß man sich nochmals entscheiden, wobei nun diese Grundentscheidung für die Wahrheit – gegen ihr „Niederhalten“ – zwar in der Selbsthülle des Geistes gewußt, doch nicht mehr gegenständig bewußt werden kann); ist also einerseits die rationale Begründung Element einer Gesamtentscheidung und „zwingt“ darum für sich allein genommen nicht, auch wenn sie schließt – so ist andererseits eben dadurch diese Entscheidung nicht (dezisionistisch) irrational, sondern begründet und verantwortbar, auch wo dann die tatsächlich vorgelegte Begründung hinter dem inneren Wissen des Rechts und der Wahrheit dieser Entscheidung zurückbleibt.

Um es auf eine Formel zu bringen: Freiheit erfährt *und* er-wirkt sich im Lichte der Wahrheit, im Anspruch des Guten. Sie wirkt gewiß, was sie *erfährt* (denn sie ist gerufene, nicht absolute Freiheit); aber sie erfährt zugleich auch, was sie stets schon mit-*erwirkt* (denn sie ist Freiheit, und die identitas von cognitum und cognoscens ist hier geschichtliches Freiheitsgeschehen mit Konsequenzen für beide „Partner“ der gemeinsamen Identität)¹⁰.

Die Selbsterfahrung der Freiheit ist nun zugleich das Prinzip, von dem aus eine Systematik der Erscheinungsformen des Atheismus versucht werden soll. Der ausführliche Aufweis und die Entfaltung dieses Prinzips läßt sich in einem solchen Beitrag allerdings nicht durchführen. Zudem ergäbe sich dabei weithin nur eine Wiederholung dessen, was der Verfasser andernorts dargelegt hat¹¹. Es sei also erlaubt, sich jetzt auf Andeutungen zu beschränken. (Der Fortgang der Überlegung wird sie von selber entsprechend erläutern.)

Freiheit erfährt sich selbst nur im Bezug zu anderen Freiheiten, als gerufen und bedingt durch sie. Und sie erfährt sich mit diesen anderen Freiheiten in den gemeinsamen *Raum* einer „Welt“, in die Gemeinsamkeit einer *Geschichte* gestellt, in der im Augenblick der *Gegenwart* ihre und anderer *Herkunft* als Anspruch auf sie *zukommt*, dem sie zu entsprechen hat. Das Wort dieses Anspruchs artikuliert sich in der Sprache ihrer (von ihr mitbestimmten) „Situation“, ihres „Ortes“ im Raum-Zeit-Netz ihrer Geschichts-Welt. Aber er dankt nicht diesem Ort (und auch nicht der soziologisch, psychologisch oder wie immer zu erklärenden Interpretation dieses Orts) seine hoheitliche Unbedingtheit und undiskutable Souveränität; in ihm begegnet der Freiheit das „Licht“ der Wahrheit, des Guten, des Heiligen selbst: innerer als ihr Innerstes, höher als ihr Höchstes (Augustinus) zumal, der unhintergehbare Grund und Abgrund ihrer Existenz überhaupt. Das ist, in solcher Kürze gesagt, kaum mehr als eine Behauptung, vorerst also meine „Voraussetzung“ und mein Gesprächs-Beitrag; doch sei immerhin als auf ein (ungenügendes, weil zu starres) Bild ihrer gewaltlosen Macht auf die Geltung der logischen Gesetzmäßigkeit verwiesen.

Freiheit steht so in einer Welt von Freiheiten, in einer Welt von Dimensionen und Bedingungen dieser Freiheitlichkeit, und darin im Lichtglanz eines unbedingten Grundes und Abgrundes dieses Gesamts,

¹⁰ Vgl. *J. Splett*, Entscheidung, in: Sacramentum Mundi I, 1057–1061; *ders.*, Das Gute: ebd. II, 533–548; *E. Simons*, Erkennbarkeit Gottes: ebd. I, 1126–1134. – Zur Rede vom „Partner“ vgl. Anm. 14.

¹¹ Vgl. außer dem größeren Entwurf: Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967) – Bespr. in *dieser* Zeitschrift 43 (1968) 277–279 – den Beitrag: Vérité, certitude et historicité, in: ArchPh 30 (1967) 163–186 (deutsch als Kap. 2 und 3 von: Sakrament der Wirklichkeit [Würzburg 1968]).

der als Grund von Freiheit selber Freiheit, Ur-Freiheit sein muß (und nur so unbedingt beanspruchen kann). Als derart abgründiger Freiheits-Grund ist er zur Freiheit und ihrer Welt das Schlechthin-Andere; nicht ihr Anderes, das mit ihr zusammen das Ganze ergäbe (so Hegels Verständnis), sondern so, daß es das Nicht-Andere (Cusanus) zu ihr ist, nicht an sie grenzend und durch sie begrenzt, und eben so das Ganz-, das Schlechthin-Andere.

Sagt die Freiheit jedoch sich und anderen diese Erfahrung, so muß sie notwendig konkrete Worte wählen, muß sie von dieser Erfahrung in bestimmter Weise sprechen. Die Dimension, in der sie davon eigentlichst spricht, nennen wir die religiöse. Sie zielt auf das Umgreifend-Überdimensionale, sagt es aber, in Entgegensetzung zu anderen Ausageweisen, dimensional-begrenzt aus — und kann es einzig derart sagen. So aber wird ihr Sprechen von dem, was es meint, im doppelten Sinn des Wortes gerichtet: es mißt sich an dieser Erfahrung, richtet sich auf sie — und wird zugleich immer schon von ihr als unangemessen, vermessen überführt.

Sie nennt den Grund-Abgrund Gott, sie verhält sich zu ihm als ihrem Gott. Aber was sie so benennt, ist über alle Namen; wozu sie sich verhält, steht jenseits aller Bezüge. In diesem Dilemma gründet alles, was A-theismus genannt wird.

Zunächst alle Weisen des technisch-praktischen Atheismus, im lebens-praktischen Alltags-Vollzug wie in der wissenschaftlichen Theorie. Solches Handeln und solche Theorie hat ja mit Dingen, kategorialen (das heißt umschreibbar-bestimmbaren) Gegenständen zu tun, und Derartiges ist der Licht-Grund nicht. Unreflektiertes Reden von Gott macht ihn zu einem solchen Ding, stellt ihn also ins Bezugs-Geflecht der Weltbedingungen hinein — und dies nicht nur auf frühen Stufen, wo er als solcher Gegenstand alles andere in sich aufsaugt (die ganze Welt magisch-sakral scheint), sondern auch dort, wo er in eine Sakralsphäre ausgegliedert wird, die die Profan-Welt an ihren Rändern und in ihren „Lücken“ beschränkt und ständig verunsichert. In der Bestreitung dieser Konzeption dient wissenschaftlicher „Atheismus“ dem Göttlichen selbst — solange er sich auf Praxis und Theorie des Kategorial-Dinglichen beschränkt. Setzt er es absolut, leugnet er die Geltung und die Epiphanie des unbedingten Lichts schlechthin, dann ist er zum philosophischen Atheismus geworden (auch wenn er sich selber, metaphysik-feindlich, nicht als Philosophie verstehen will).

Auch der philosophische Atheismus, die zweite Gestalt, entspringt dem Grunddilemma der „Kategorialisierung“ des Schlechthin-Umgreifenden. Ein aufgeklärteres Reden von Gott spricht ihn nämlich nicht mehr als Welt-Gegenstand unter Gegenständen, als Welt-Wesen höherer Natur an, aber doch als Schlußstein dieses Gesamts, als ihren

Grund. Hätte freilich die Welt keinen Grund, dann wäre sie absurde Unmöglichkeit oder selber (Platon) der „selige Gott“; ein Grund indes, der *nur* ihr Grund wäre, gehörte eben dadurch noch zu ihr selbst, er wäre nicht Gott. Dagegen wehrt sich ein gott-loses Denken, um eben so dem wahrhaft Gemeinten wahrer zu entsprechen. „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“¹²

So kann es sein, muß es aber nicht: wie nämlich der „natürlich-wissenschaftliche“ Atheismus auch, als Entscheid für das bloß Greifbare, Negation des Unumgreifbaren sein konnte (und nicht nur berechtigte Negation der Vergötzung eines Greifbaren), so kann der philosophische Atheismus auch die (gegenüber dem primitiveren wissenschaftlichen Atheismus) aufgeklärtere Leugnung des Abgründigen sein, der Wille zur Selbstabschließung von Freiheit und Welt in einer immanenten Vernunft. Der Protest gegen den Grund ist dann nicht Protest gegen die Herabwürdigung des Heiligen (gegen die Indienstnahme des „Herrn“ durch den „Knecht“), sondern Protest eben gegen das unverfügbar „Herrliche“ seiner Abgründigkeit, die gerade in seinem dienenden Gründen anwest. — Streitet sie jedoch wirklich für den „göttlicheren Gott“, dann ist sie damit schon zum religiösen Atheismus geworden.

Er stellt die dritte Gestalt unserer groben Systematik dar. Der wissenschaftliche Atheismus schloß Gott als Gegenstand, als kategorial existierendes Wesen aus; der philosophische Atheismus leugnete ihn als das höchste Seiende, als die Spitze einer Pyramide je höherstufiger Existenzen. So wie die erste Gestalt eine überempirische Dimension (oder jedenfalls allen Zugang zu ihr) bestreiten oder offenlassen konnte, so mag die zweite Form des Atheismus über die „Seinspyramide“ und ihre immanente Logik hinaus einen Bereich (beziehungsweise den Zugang zu ihm) bestreiten oder offenlassen. In der Bestreitung verfallen sie jeweils derselben Verwechslung oder Verkürzung der Dimensionen in der Selbsterfahrung der Freiheit wie die ihnen entgegenstehenden (und sie zumeist erst provozierenden) Fehlformen religiöser Selbstinterpretation. Lassen sie die Frage selbstkritisch offen, dann kehrt die Situation des Dilemmas auf höherer Stufe wieder.

Sie ist es, die auch den religiösen Atheismus provoziert. Gott als Grund-Abgrund meiner Freiheit angesprochen, begegnet mir als der Rufende eines Rufs, der sich den Hörenden und sein Hören zumal erst selber („aus dem Nichts“) hervorruft. Er ist nicht so mein Gegen-

¹² M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 71.

über, daß wir, jeder aus seiner Herkunft heraus, als „Partner“ uns trafen; der Sinn, die Wahrheit, das Gute läßt mich allererst zu ihm und mir selber überhaupt erwachen. Aus diesem Ruf-Ereignis nimmt der Gerufene den Mut (er ist zu ihm, erfährt er, nicht nur ermächtigt, sondern geheißten), zu antworten: er stellt sich ins Gegenüber zu dem Woher des Rufs; bei seinem Namen gerufen, antwortet er, und wie sollte er das anders als in Worten? Seine Dankbarkeit nennt den Rufenden verehrend seinerseits beim Namen. Ihn, den Menschen, hat der vernommene Name zu dem gemacht, der er ist; was aber wirkt nun der Name, den seine Anbetung dem Rufenden zuspricht?

Hier erhebt der religiöse Atheismus seinen Protest gegen die Gefahr subtilster Blasphemie. Der Name, den ich gebe, stammt (gerade wenn ich ihn unverfälscht, aus „reinem Herzen“ rufe) aus dem Ereignis meines erwachenden Hörens; der mich ruft, ist aber nie und nimmer nur mein Gegenüber, er ist in seiner schlechthinnigen Hoheit niemandes Gegenüber, hier gibt es keine Dialektik, keinen Kampf von Blick und Blick. Das Auge, vor dem, in das hinein ich das meine öffne, der Ruf, in dem ich zu mir komme, meint mich in einer völlig souveränen Unbetroffenheit durch meine Antwort. Ihn als mein Du, als Partner einer gemeinsamen Geschichte zu verstehen wäre die aufgeklärteste Form eines Bemächtigungsversuchs. Es wäre höchste Gestalt eines listigen Atheismus, und dagegen hat der religiöse Atheismus sich erhoben: in Buddha, aber auch in der Mystik eines Meister Eckhart, den spanischen Mystikern, bei Cusanus, vielleicht auch im religiösen Denken des späten Fichte, um von noch Näheren zu schweigen¹³.

Dennoch kehrt auch bei diesem Atheismus die bisher beobachtete Zweideutigkeit wieder (in ihr liegt — wie wir gleich sehen werden — der Einsatz zum dritten Gang). Auch dieser Atheismus schließt ja Gott aus einer Dimension aus: er leugnet ihn in der Dimension personalen Bezugs. Den gibt es doch nur zwischen bezüglichen = „relativen“ Wesen. Bestenfalls wäre der Bezug selbst absolut. Und wieder kommt es darauf an: Bestreitet man damit ein (wie immer zu denkendes) „Außerhalb“ dieses Bezugs (so daß „Gott“ nur die „Tiefe“, keineswegs das „Woher“ dieses Geschehens wäre, weil es ein solches Woher einfach nicht gäbe)? Dann verkürzt man die Ganz-Erfahrung interpersonaler Freiheit um ihre gründend-abgründige Tiefendimension; denn eine Tiefe, die nur ihre Tiefe wäre, wäre letztlich sie selbst,

¹³ Das Wort „Atheismus“ mag im Blick auf Eckhart und die folgenden Namen mehr als nur ungewöhnlich klingen. Aber es zielt auf die — freilich im einzelnen zu differenzierende — „negative“ Theologie dieser Denker, derzufolge „Gott“ eben noch nicht das „Höchste“ ist, und zwar nicht nur als „Gott-für-uns“, sondern gerade auch als „Gott-für-sich“: gegenüber jener reinsten Wirklichkeit, die sie als auch dem göttlichen Für-sich noch voraus- und zugrundeliegend zu denken versuchen.

könnte sie nicht unbedingt-fordernd und schaffend-schenkend begründen. Solcher Atheismus wäre wieder nur das Gegenstück eines sich bloß als Partnerbezug interpretierenden Glaubens, er wäre mit seinem Nein gegen dessen Verkürzung im Recht, doch mit seiner eigenen Blindheit im Unrecht gegen dessen tragende Erfahrung.

Oder hält religiöser Atheismus sich offen? Dann stellt sich aber die Frage: Wofür? Bisher hatte die Offenheit jeweils zu einer neuen Alternative auf höherer Stufe geführt. Wie aber soll man sich auf einen Standpunkt jenseits von Person und Freiheit stellen? Offenheit heißt hier tatsächlich, sich dem Ereignis eben des Freiheitsgeschehens zu öffnen. Also nicht von sich aus zu dekretieren, wer der andere, wer Gott sei und wie man seine Würde wahre (etwa indem man gegenüber der „theistischen“ Behauptung seiner Personalität sie „atheistisch“ leugnet). In der Ahnung seiner Majestät läßt so der Mensch Gott selbst die Wahrung seiner Würde — und nimmt demütig an (demütig, da diese „Kenose“ durchaus auch ihn selber demütigt), daß Gott sich frei zu seinem Gegenüber macht, sich als Seiendes, als Du offenbart. Das heißt dann aber auch, er verzichtet darauf, an dieser Offenbarung *vorbei* den „wahren Gott“ ergreifen zu wollen (und sei es nur in „negativer Theologie“, indem er es ablehnt, sich von dem Gott ergreifen zu lassen, der sich ihm zukehrt); er verzichtet auf den „wahren“ Gott, um sich an den zu halten, der sich ihm gibt. So nur „*lebt* er aus dem Glauben“, das bedeutet, steht er *im* Bezug der Freiheit und sucht sich nicht geheim überlegen außerhalb zu stellen (und steht gerade auch mit einer „natürlichen Theologie“, einer theologischen Metaphysik *in* diesem Bezug, statt jenseits ihrer Gott sublim als „göttlicheren“ zu fassen)¹⁴.

Gewiß kann der Mensch die Gabe dieses Bezugs in ein vermeintliches „Haben“ verkehren (und tut das auch immer wieder — in Leben und Denken: in Metaphysik und Theologie), und gegen solchen „Theismus“ protestiert religiöser Atheismus zu Recht; doch rechtfertigt dieser Mißbrauch nicht, Wahrheit und Ernst der Gabe zu leugnen. Wer sie so nimmt, wie sie gegeben wird (und dieses Nehmen nochmals wird mit ihr gegeben), der erfährt Gott als den wahrhaft Unverfügbaren, weil nur aus seiner freien Zuwendung und niemals anders zu Erfahrenden. Als den, den er wirklich in dieser Zuwendung findet (der nicht „dahinter“ bleibt), der aber in dieser Zuwendung (also auch in deren personaler — und in einem wahren Sinn von uns betreff-

¹⁴ Wenn P. Henrici mir sagt: „Vom Menschen als ‚Partner‘ Gottes sollte ein denkender Theologe nicht sprechen“ (Greg 48 [1967] 721²⁵), dann meldet sich nicht nur die Gegenfrage, wie anders ein glaubender Theologe sprechen könne; gerade *denken* läßt sich Schöpfung von Freiheit nur als Schöpfungsruf zu „Bund“ und „Partnerschaft“.

barer¹⁵ — Gestalt) zugleich als der erfahren wird, der in ihr nicht aufgeht, der in ihr aus sich „ausgeht“, sich zeigt als ihr Grund und Abgrund zumal.

Sich-zeigen, Sich-setzen, Erscheinen, Wort-Werden der Freiheit, das war die Grundsituation, von der wir ausgingen. Freiheit ist nur in ihrem Wort, nicht „dahinter“, und doch übersteigt sie prinzipiell stets jedes ihrer Worte. In der Verwechslung der Dimension von Wort und wortender Freiheit gründet aller Aberglaube¹⁶; dagegen protestiert der „Glaube“ (im weitesten Sinn, als wahres Ja zur Wahrheit verstanden) — in der Sprache des Glaubens wie der des Atheismus.

Sein Protest verteidigt die Differenz von Faßlichkeit und Unfaßlichkeit dieses Geschehens: nicht als Dichotomie zweier „Welten“, die zuletzt doch überwunden werden müßte, sondern gerade als das Ereignis ursprünglicher (ursprüngender wie ursprung-gebender) Freiheit, die sich gibt, ohne sich aufzugeben, und nur so — aber so wirklich — *sich* gibt: offenbar als heiliges Geheimnis.

Doch wie der Atheismus einen bestimmten Glauben rechtens als Aberglauben verurteilen kann, so kann auch der Atheismus der Verwechslung von „Symbol und Symbolisiertem“ entspringen und ist dann gewissermaßen Aberglaube negativen Vorzeichens. Diese Zweideutigkeit führt uns zum dritten Gang. Jenseits der kategorialen Gestalten stellt sich nämlich die Frage nach den Formen des Atheismus noch einmal, nachdem sich ergeben hat, daß Atheismus Glaube oder Aberglaube sein kann. Kann er vielleicht in beidem: als Glaube wie als Aberglaube — Glaube oder Unglaube sein? Es muß sich zeigen, ob diese vermutende Frage mehr ist als paradoxe Wortspielerei.

III. Zur (überkategorialen) philosophisch-theologischen Problematik : Atheismus und Unglaube

In der Spannung von Freiheit und Wort der Freiheit (Freiheitsgrund und verwirklichender Selbstdarstellung der Freiheit) haben wir das Prinzip einer Klassifikation möglicher Formen des Atheismus gefunden, von woher wir die drei Gestalten technisch-praktisch-wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Atheismus' entwickelt haben. Jede dieser Formen hat indes ein Doppelgesicht, ohne daß

¹⁵ Vgl. dazu etwa K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 137-155, bes. 147f. Dabei ist, was hier theologisch zur Inkarnation ausgeführt wird, schon (wie Rahner selbst andeutet) auf das Ereignis von Schöpfung anzuwenden, und dies nicht erst theologisch (vgl. E. Simons, Philosophie der Offenbarung [Stuttgart 1966] Kap. II-IV des dritten Teils).

¹⁶ Vgl. dazu das Werk P. Tillichs. — Novalis, Werke/Briefe/Dokumente (E. Wasmuth) (Heidelberg 1953 ff.) III, 93 (Fragm. 2084): „Auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisierten — auf ihre[r] Identisierung . . . kurz auf Verwechslungen von Subjekt und Objekt beruht der ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen.“

diese Zweideutigkeit empirisch-phänomenologisch geklärt werden könnte.

Ist der jeweilige Atheismus Protest gegen die Verwechslung von Freiheitsgrund und Freiheitswort oder entspringt er selber diesem Mißverständnis? Weigert er sich, ein Ding, ein bloßes höchstes Seiendes, ein bloßes Du als Gott (will sagen: als Götzen) anzuerkennen (und ist so Glaube), oder weigert er sich, Gott anzuerkennen, weil er ihn nur als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denkt (und ist so Aberglaube)?

Und nun die Frage, die unmittelbar vor diesem dritten Gang formuliert worden ist: Kann nicht der Atheismus Gott als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denken *wollen*, um sich dann weigern zu können, ihn anzuerkennen (und wäre so Unglaube)? Umgekehrt könnte er Gott „anerkennen“, aber Realität, Existenz, Personalität von ihm ausschließen, damit die Anerkennung ohne Folgen bleibe (so in Faustens Antwort auf die Gretchenfrage).

Es ergeben sich offenbar auch hier Erscheinungsformen des Atheismus. Aber die Fragerichtung steht gewissermaßen senkrecht zu der früheren. Hier erscheint nicht mehr so sehr der Atheismus in verschiedenen Formen, er wird vielmehr zur Erscheinung von Verschiedenem. Wie schon eingangs gesagt, lassen sich diese Formen prinzipiell nicht als hier und jetzt gegeben zeigen und beweisen. Um so wichtiger ist es, von ihnen zu sprechen, damit im konkreten Begegnen nicht doch unreflektiert eine bestimmte Deutung unterstellt wird.

Die Sicht dieser Problematik („Viele sind noch drinnen, die draußen, viele noch draußen, die drinnen sind“, hat Augustinus es ausgedrückt¹⁷) ist bekanntlich noch heute nicht ganz allgemein; nicht zuletzt darum, weil sie immer wieder resignierend-relativistisch interpretiert worden ist: Wenn man von den Früchten doch nicht auf den Baum schließen könne, dann sei es offenbar gleich, welche, ja ob überhaupt man Früchte bringe (und nach den „Werken“ sei man durch diese neue Reformation nun auch die Last des Glaubens los¹⁸).

Einem langen Zeitraum, da man Atheismus und Unglaube mehr oder weniger allgemein identifizierte (und zwar seitens der Gläubigen wie der Atheisten), scheint nun die Zeit zu folgen, die jeden (bestimmten) Glauben als Unglauben entlarven will, um den wahren Glauben (an das lebendige Geheimnis der Welt) dem Atheisten vorzubehalten. Aber derart grundsätzlich ungeschichtlich läßt sich das Problem nicht adäquat stellen, geschweige denn lösen.

Auf der Ebene dieser Antithetik ist darum auch mit gegenseitigen

¹⁷ En. in Ps. 106, 14 (MPL 37, 1428); vgl. Civ. Dei I, 35.

¹⁸ Vgl. F. Herzog, Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie, in: Evangelische Theologie 28 (1968) 129–153, Anm. 67 (152f.).

Verdächtigungen und „Entlarvungen“ nichts ausgerichtet. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn man dem Glaubenden entgegenhält: „Mein Durst beweist nicht die Quelle“¹⁹, dann stimmt das vielleicht (es kommt darauf an, wie dinglich einzelhaft man hier die „Quelle“ versteht²⁰); aber noch weniger beweist er deren Nicht-Existenz, ihr Nur-Erträumt-Sein. „Entlarvt“ man den Glauben als Wunschdenken, erklärt man ihm, er erfinde bloß, wohin er fliehen könne, dann mag er guten Rechts erwidern, der Gegner leugne seinerseits, *wovor* er fliehe; gibt es doch Gründe genug, nach der *Nicht-Existenz* dieses unbestechlichen Richters und seiner unerbittlichen Liebe zu dürsten. Bekommt man in einem solchen Wortwechsel den anderen überhaupt zu Gesicht? Ebenso wenig erblickt man freilich den anderen, wenn man ihn je schon „heimholend“ umfassen hat.

Der Atheismus kann Glaube, Aberglaube und freier Unglaube sein; ein bestimmtes „Bekenntnis“ Gottes kann Glaube, Aberglaube und Unglaube sein. Immer sind sie Tat der Freiheit; aber in welchem Maß ist sie darin schon zu sich befreit, wie weit hat sie ihr eigenes Wort, aus eigener Verantwortung gewonnen? Und hat sie dies, in welchem Sinn zutiefst spricht sie dann ihr atheisches oder religiöses Bekenntnis?

Der Glaubende kann nur *hoffen*, daß er im Bekenntnis seines Glaubens wirklich glaubt: „Ich bin mir zwar keiner Sache bewußt; aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, ist der Herr . . . Er wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, wird offenbar machen die bewegenden Absichten der Herzen“ (1 Kor 4, 4 f.). So kann und will und soll er den Glauben auch bei demjenigen hoffen, der sein Bekenntnis atheistisch bestreitet: er hofft den Atheisten als „anonymen Theisten“, ja „Christen“, wie man mit einem Wort K. Rahners sagt²¹.

Der Atheismus *kann* demnach Erscheinungsform von Un- und Aberglaube sein, gehofft wird er als Form des Glaubens. Da man den Atheisten also, wie jeden Menschen, nicht ohne ernste Gründe zum Bösewicht oder Neurotiker stempeln will, muß man ihn offenbar für naiv erklären und seinen Atheismus als Schein-Form, als Selbsttäuschung interpretieren.

Der Widerstand gegen solche „Vereinnahme“ ist nicht nur verständlich, sondern berechtigt. Wie aber wird man ihm gerecht unter Wahrung des bislang Gewonnenen (das heißt, unter bleibender Weigerung,

¹⁹ R. Garaudy, a. a. O. (Anm. 5) 87.

²⁰ Vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* (Barcelona – Freiburg ²1964) 130–144; C. Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence* (Paris 1964).

²¹ K. Rahner, Die anonymen Christen, in: *Schriften VI*, 545–554; *ders.*, Atheismus und implizites Christentum, in: *Schriften VIII*, 187–212.

den Atheisten einfachhin als Ungläubigen zu verstehen, gegebenenfalls seinem eigenen Selbstverständnis zum Trotz)?

Die einzige Möglichkeit liegt in einer genügend ausgreifenden Bestimmung des Glaubens (gemäß dem im zweiten Gang Erreichten): darin, daß der Glaubende sich gegenüber dem Atheisten, den er als anonymen „Theisten“ erhofft, selber als „anonymen Atheisten“ bekennt.

Aus der Unreflektierbarkeit der Grundentscheidung der Freiheit folgt für den Gläubigen zunächst die drohende Möglichkeit, er sei trotz seines Glaubensbekenntnisses „eigentlich“ Atheist. Über die bloße Möglichkeit hinaus aber geben die „Früchte“ seiner gläubigen Existenz durchaus realen Anlaß zu solcher Annahme (da Glaube nur dort lebt, wo er sich in der Liebe auswirkt). Vor allem ist zudem die konkrete Gesamtsituation der Freiheit einzubeziehen, der Unheilszusammenhang, in dem sie sich selbst nicht sagen kann, wie weit sie diese Situation „ohne Gott“ nur leidend mitträgt und nicht auch ihrerseits bejaht und, wenn nicht mitbegründet, so doch mit aufrechterhält²². Es entspricht so durchaus seiner Selbsterfahrung, wenn der Gläubige sich als „simul fidelis et infidelis“, als atheistisch glaubend und glaubend atheistisch versteht, in Aufnahme jenes Rufs, den er bei Markus (9, 24) liest: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (eine Dialektik, die objektiv zwar durch die Kirche als überindividuelles, „groß-personales“ Glaubenssubjekt²³, subjektiv jedoch nur in Hoffnung überwunden werden kann, freilich nicht in einem vag-irrationalen Vermuten, sondern — siehe unten — im geschenkten Licht „gerechtfertigter Hoffnung“ [1 Petr 3, 15]).

In solcher Sicht wird „Atheismus“ negativ verstanden. Der zweite Gang hat jedoch auch seine positive Bedeutung gezeigt (auch sie übrigens ist der traditionellen Metaphysik und Theologie wahrhaft weniger fremd, als man uns häufig glauben machen will). In diesem Sinn ist er nicht nur die stete Bedrohung, der ständige „Schatten“ des Glaubens, sondern der Glaube ist nur dann wahrhaft Glaube (und nicht Aberglaube), wenn er den Atheismus aller drei Formen in sich „aufgehoben“ hat, also zwar nicht ihn selbst (der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt), aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält (so wenig ausdrücklich das im konkreten Fall sein muß). Der Glaube meint mehr, als was er sagen und bekennen kann; so meint er nicht eigentlich, was er sagt, sondern was er in diesem seinem Sagen meint: den „je größeren Gott“, von dem (und zu dem) er deshalb spricht, um recht von ihm (und vor ihm)

²² Vgl. J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium I (1965) 484–492.

²³ Vgl. H. Mühlen, Una Mystica Persona (Paderborn 1967).

schweigen zu können (von dem seine Worte das Unbegriffene abtun wollen, damit unverstellt seine Unbegreiflichkeit sich zeige).

Dann aber ist es auch keine triumphalistische Einvernahme des Atheisten, wenn der Gläubige ihn als dennoch Glaubenden hofft. Er will ihn damit nicht doch wider dessen eigenes Wissen und Wollen auf sein stets begrenztes Bekenntnis verpflichten; er hofft nur, daß das artikulierte Nein seines atheistischen Partners letztlich ebenso dem heiligen Geheimnis dienen will, wie er das von seinem eigenen kategorial-artikulierten Ja erhofft.

Haben wir also schließlich Ja und Nein über ihre Entgegensetzung hinweg als gleichnotwendig und als gleichberechtigt zu verstehen? — Dieser Meinung wäre zumindest mit der Frage zu begegnen, von welchem Ort her sie die beiden Standpunkte überschaue. Darauf ließe sich antworten, hier werde nicht überschaut, sondern gemeinsam *aufgeschaut*, Ja und Nein seien als gleichen Rangs und Rechtes nicht (allgemein und grundsätzlich) erkannt und behauptet, sondern (im jeweils konkreten Fall) erhofft.

Damit verliert die Behauptung schon wesentlich an Anstößigkeit — freilich nicht in der Sicht eines bestimmten Humanismus (für den sich so vielmehr erneut eine im Grunde intolerante Ideologie durchgesetzt hat). Aber vielleicht klärt nach beiden Seiten die weitere Frage, woher diese Hoffnung gerechtfertigt sei. — Hier wird der Christ (und er ist gefragt) auf „Christus, den Herrn“ verweisen (gemäß der oben zitierten Stelle 1 Petr 3, 15). Er stützt sich also weder bloß auf sich noch auf eine allgemeine Wahrheit noch einfach auf das unergründliche Geheimnis über Ja und Nein; er beruft sich auf eine Person und ihr Ja (2 Kor 1, 19 f.), auf die Erfahrung ihrer Selbstzusage²⁴.

So wahr es also bleibt, daß er in einem letzten Sinn nicht weiß, ob er glaubt (vgl. DS 1534, 1549), so weiß er doch, *wem* er geglaubt hat (2 Tim 1, 12). Und dieses Wissen ist es, aus dem auch seine Hoffnung, *daß* er glaube, gerechtfertigt wird. So ist sie mehr als Vermuten und Wagnis, sie ist (gerade im oben erörterten Sinn der Einheit von Entscheidung und Begründung) Glaubens-*Gewißheit*. Vom Geist bezeugt (Röm 8, 16) und darum zum eigenen Zeugnis verpflichtend.

Von daher erhält einmal das Ja einen unvergleichlichen Vorrang; nicht im Sinne „festhaltender“ Exklusivität, sondern als Übermaß, das gar nicht anders kann als (*bonum diffusivum sui*) „missionarisch“ überborden (vgl. etwa Phil 1). Dann aber wird offenkundig (siehe gerade Phil 1), wie wenig das Bekenntnis der Erfahrung dieses Ja mit

²⁴ Vgl. E. Biser, Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen, in: *Natur und Geschichte* (Festschrift K. Löwith) (Stuttgart 1967) 11–33; H. Fries, Herausforderter Glaube (München 1968); L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott* (Mainz 1968).

Ideologie und Intoleranz zu schaffen hat. Wo sie auftauchen (unleugbar ist die Geschichte der christlichen Predigt von ihnen gezeichnet), wird die Botschaft gerade verkürzt und mißbraucht (und dieser Mißbrauch läßt sich eben von diesem Ja her indizieren).

Mißbraucht wird das Ja, wo es die eigene Selbstbehauptung stützen und egoistische Intoleranz legitimieren soll, mißbraucht aber auch, wo in seinem Namen unter dem Vorwand toleranten „Geltenlassens“ nur verschiedene Egoismen ihre Sphären abgrenzen, wo also Selbstbehauptung und Selbstbehauptung sich arrangieren, indem man verschweigt, daß dieses Ja zugleich das Nein zu unserem Nein ist und sich der lastenden Berufung zur Kritik (nicht nur an sich, sondern auch an dem anderen) entzieht. Verkürzt wird das Ja schließlich, wenn man es nicht zu bekennen wagt, weil unvermeidlich jede Verkündigung auch den Verkünder verkündet — und so das zu Verkündigende verstellt. Dann wären doch wir es, die über die Zusage verfügten (und sie ginge so in unser Ja oder Nein ein, daß sie nicht mehr zugleich auch deren Gericht sein könnte). Wie sie aber in Wahrheit im Atheismus wirksam sein kann, so vermag sie auch durch die Verdeckung ihrer Bekenner hindurch zu wirken. Der Ernst der Hoffnung bezüglich des Atheismus ist darum die Hoffnung auf sein „Überführtwerden“ (Joh 16, 8—11); im doppelten Sinne des Wortes: Hoffnung auf die Enthüllung seiner Unwahrheit und auf seine Verwandlung (aufgrund der schon in ihm wirkenden Wahrheit). Dies aber nicht als „Sieg“ des Glaubenden (vielmehr als Gericht auch über ihn, da er für seinen Bruder verantwortlich war), sondern als die Offenbarung dessen, an den er hoffend glaubt.