

und alle ihre Glieder Anteil haben. Von Anfang an bestehen aber in der Kirche verschiedene Dienstämter, unter denen dem Amt des Presbyters eine besondere Bedeutung zukommt. Für das Leben der Kirche ist es deshalb entscheidend wichtig, die Stellung des Weihepriestertums richtig zu sehen, seine nicht nur graduelle, sondern wesentliche Unterscheidung vom gemeinsamen Priestertum, den Inhalt und den Umfang seiner dem Gottesvolk dienenden Leitungsfunktion klar zu erkennen und im Gesamt der pastoralen Aufgaben der Kirche zur vollen Auswirkung kommen zu lassen. Wir betrachten es darum als eine unserer dringendsten Aufgaben, gegenüber Unklarheiten und Verzeichnungen des Priesterbildes die biblische Begründung, den kirchlichen Ort und die ureigenen Dienstleistungen des Weihepriestertums klar und überzeugend darzustellen. Wir hoffen die in Gang befindlichen Arbeiten an einem Lehrschreiben über dieses Thema in absehbarer Zeit abschließen zu können.

### *Abgrenzungen in der Zölibatsfrage*

8. Ebenso wie die theologische Grundlegung des Priestertums wird heute die Frage nach der Ehelosigkeit der Priester diskutiert. Das Priestertum war nicht zu allen Zeiten mit dem Zölibat verbunden. Er folgt auch nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Priestertum, wie das Beispiel der Ostkirchen zeigt, wenngleich auch bei ihm die Ehelosigkeit hoch geschätzt ist und nur die Unverheirateten zum Bischofsamt zugelassen werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die in der Lateinischen Kirche seit Jahrhunderten geltende Regelung bejaht und bekräftigt. Es hat damit das Vertrauen und die Hoffnung verbunden, daß Gott die Berufung zum ehelosen Leben geben werde, wenn die ganze Kirche demütig und inständig darum bittet (vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester, Abschnitt 16). Im Zusammenhang dieses kurzen Wortes können nicht alle Gründe genannt werden, die das Konzil bewogen haben, an der Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit festzuhalten. Ein wichtiger Grund ist die durch das Evangelium und die überlieferte Auffassung der Kirche bestimmte Einsicht, daß die Vorläufigkeit dieser Welt und die Erweiterung des kommenden Gottesreiches besonders in der Ehelosigkeit des Priesters zeichenhaft zum Ausdruck kommen. Ein weiterer Grund liegt in der durch die Ehelosigkeit ermöglichten Freiheit und Verfügbarkeit für den Dienst am Volk Gottes. Wir wissen um die ernststen Schwierigkeiten, die dem

Zölibat heute erwachsen, vor allem aus dem tiefgreifenden Umbruch des gesellschaftlichen Lebens und aus der Änderung in der Denk- und Verhaltensweise des Menschen. Unbeschadet der Argumente für oder gegen den Zölibat, halten wir es für notwendig, uns klar zu den Beschlüssen des Konzils zu bekennen und der mancherorts zu beklagenden Verwirrung durch einige Feststellungen entgegenzutreten. Alle Priester haben den Zölibat nach jahrelanger Prüfung in einem freiwilligen Entschluß um des Reiches Gottes willen auf sich genommen. Priestern, die der Heilige Vater von ihrer Verpflichtung entbindet, wollen wir helfen, daß sie einen anderen Beruf ergreifen können. Gott allein steht das Urteil zu, wie dieser Schritt für den einzelnen Menschen zu bewerten ist. Wir können aber keinen ausgeschiedenen Priester erneut mit Aufgaben betrauen, die einem Priester oder Diakon vorbehalten sind. — Alle Priester und Priestergruppen, die sich gegen die Zölibatsverpflichtung wenden, sollen ehrlich sagen, wie sie weiterhin zu ihrem persönlichen Entschluß der Ehelosigkeit stehen. Es geht nicht an, daß in der Gemeinschaft der Kirche in dieser Frage eine Unklarheit besteht und daß so eine Atmosphäre wächst, die das Leben in der Ehelosigkeit erschwert. Die jungen Männer, die sich auf das Priestertum vorbereiten, müssen wir bitten, sich freiwillig und ohne Vorbehalt für die Ehelosigkeit zu entscheiden, damit sie zum priesterlichen Amt zugelassen werden können. Wer glaubt, er sei für diese Lebensform nicht geeignet, möge rechtzeitig eine andere Berufswahl treffen. Alle Glieder der Kirche fordern wir auf, dem Anruf des Konzils zu folgen und Gott zu bitten, daß er die Berufe zur Ehelosigkeit und zum Priestertum schenke, deren sein Volk in dieser Zeit bedarf.

Wir haben einige Sorgen ausgesprochen, die uns gegenwärtig in der Verantwortung unseres Bischofsamtes tief bewegen. Wir fühlten uns verpflichtet, dazu ein deutliches Wort zu sagen, damit über die Haltung der Bischöfe keine Zweifel entstehen können. Priester und Laien bitten wir, dieses Wort mit demselben Ernst aufzunehmen, mit dem es gesprochen ist. Wir alle müssen uns gemeinsam mit der Kraft unseres Glaubens, mit der Geduld christlicher Hoffnung und im liebenden Dienst aneinander bemühen, die schweren Aufgaben zu bewältigen, die sich uns aus der gegenwärtigen Situation stellen. Möge uns der Herr der Kirche mit seiner Gnade und mit seinem Segen stärken für das Zeugnis der Herrlichkeit Gottes, die in ihm in unsere menschliche Geschichte eingegangen ist, aus Liebe zu uns und um unseres Heiles willen.

## **Problembereiche zum Zeitgeschehen**

### *Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottesfrage*

Vor aller Fülle der sich stellenden Einzelthemen ist das heutige theologische Denken wie wohl kaum je zuvor auf die Gottesfrage als das zentrale Thema zurückgeworfen worden. Als unabdingbare Forderung stellt sich die Dringlichkeit eines Problems, das in der eigenen Existenz-erfahrung, der wissenschaftlichen Reflexion und der pastoralen Verkündigung als gleichermaßen bedrängend empfunden wird. Das früher meist als selbstverständlich Vorausgesetzte wird nun selbst zur unmittelbaren radikalen Frage, zu jener notwendigen Bezugsmittel, von der aus dann erst anderes bedacht werden kann. Der gesamte Zeit-

hintergrund, die *Bewußtseinslage* des heutigen Menschen und ein umstrukturiertes Weltverständnis haben diese Entwicklung bedingt. Seit dem Entstehen des modernen Wissenschaftsbegriffs vollzieht sich in stetem Prozeß eine Entsakralisierung der Welt, die nun auf durchschaubare Kausalzusammenhänge hin befragt und aus immanenter Gesetzmäßigkeit heraus erklärt wird. Der Glaube erscheint dann vielfach als *unkritischer* Rückgriff auf ein — wie auch immer verstandenes — Numinoses, als Flucht vor der aufgetragenen Wirklichkeit, als Leugnung der eigenen Fähigkeiten. Es kann nur nicht mehr befriedi-

gen, dort, wo sich Grenzen der Erkenntnis aufzeigen, das Religiöse als Erklärung anzubieten. In diesem Verständnis gilt Gott als Lückenbüsser und Arbeitshypothese, als beliebig in die Rechnung einsetzbare Größe, die verfügbar und manipulierbar wird, als das nichtgewagte Ja zur eigenen Denkmöglichkeit. Und wenn dann die fortschreitende Wissenschaft das zuvor nicht Gewußte und deshalb aus dem Glauben Gedeutete einfach als das eben nur noch nicht Gewußte, grundsätzlich aber rational Verstehbare aufdeckt, geschieht eine Zurückdrängung des so verstandenen Glaubens, der als Weltbild und Ideologie enthüllt wird.

### *Die erlebte Macht der Weltlichkeit*

Insoweit die Theologie diese erfahrene Eigenständigkeit der Welt darstellt und aufarbeitet, geschieht dies vielfach in Anlehnung an die Schriften Dietrich Bonhoeffers, der mit geradezu vehementer Eindringlichkeit auf das *Mündigsein* des modernen Menschen hingewiesen hat. Die Bereiche von Wissenschaft, Ethik, Kunst und Politik stehen innerhalb ihrer eigenen Strukturen und bedürfen nicht eines göttlichen Rückbezugs. Die Welt muß als grundsätzlich „profane“ Größe bejaht und in Angriff genommen werden. Jede Dualisierung in einer Begrifflichkeit des Natürlichen und Übernatürlichen wäre hier vorge-schobener Ballast und Ausweichen vor dem Geforderten. Und diese erlebte Macht der Weltlichkeit überzieht selbst die Bereiche von Sittlichkeit und Religion, klammert auch jene Themen nicht aus, die im Religiösen gern als „letzte Fragen“ verstanden werden. Denn das Bewußtsein einer endgültig aufgebrochenen und nie mehr aufgebaren Eigenständigkeit ist das *uneingeschränkte Ja* zur Erklärbarkeit der Welt innerhalb der Möglichkeiten des Menschen. „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich. Sinnlos — weil sie mir wie der Versuch erscheint, einen zum Mann gewordenen Menschen in seine Pubertätszeit zurückzusetzen, d. h. ihn von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist, ihn in Probleme hineinzustoßen, die für ihn faktisch nicht mehr Probleme sind. Unvornehm — weil hier ein Ausnutzen der Schwäche eines Menschen zu ihm fremden, von ihm nicht frei bejahten Zwecken versucht wird. Unchristlich — weil Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen, d. h. mit einem menschlichen Gesetz verwechselt wird“ (*D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Kaiser-Verlag, München 1951, S. 218). Es geht also nicht nur um vereinzelte Vorstellungen eines veralteten Weltbildes. Letztlich entscheidend sind nicht gewisse theologische Redeweisen, die vielleicht in einer entmythologisierenden Deutung neu zu durchdenken wären, gefordert wird nicht bloß ein *irgendwie offeneres* Verhältnis der Kirche zur modernen Welt. Der moderne Mensch ist in seinem ganzen Bewußtsein vielmehr so umfassend auf „Mündigkeit“ hin geprägt, daß überhaupt jede im *Suprannaturalen* beheimatete Begrifflichkeit als unzureichend und wirkungslos gelten müsse. Von diesem Ausgangspunkt her versteht *J. A. T. Robinson* (Gott ist anders — *Honest to God*, Kaiser-Verlag, München <sup>11</sup>1966) die gegenwärtige Situation. Für ihn müssen alle herkömmlichen Versuche des Sprechens über Gott von vornherein scheitern, weil sie in einem überholten kategorialen System gründen und deshalb unnachvollziehbar und nichtsagend bleiben. Die Rede von einem jenseitigen höchsten

Wesen liegt nicht mehr im Verständnishorizont des heutigen Welterlebens.

### *Die Unfähigkeit, Gott Gott sein zu lassen*

So ist der Mensch geneigt, sich aus der eigenen Autonomie seiner Freiheit zu verstehen, und bekennt sich zu einem Denken der Sachlichkeit, das jeder transzendentalen Erfahrung gegenüber skeptisch bleiben möchte. Damit verbindet sich der Begriff des Historischen, der auf die wandelbaren gegenseitigen Beziehungen im Gesamtgefüge abhebt; jede Annahme einer vorgegebenen *statischen Ordnung* wird durch den Begriff der *funktionalen Abhängigkeit* ersetzt, womit dann auch jede innerpersonale Struktur des Menschen faßbar zu werden scheint. In einer solchen Sicht des sich entfaltenden Menschseins scheint Gott wirkungslos und nutzlos, Beschränkung und Hemmnis im geforderten sozialen Engagement, in der totalen Hingabe des Dienstes an einer „weltlichen“ Welt. Während es dem Menschen früherer Zeiten der Einfluß von Erziehung, Kultur und gesellschaftlicher Umwelt beinahe unmöglich machte, an Gott zu zweifeln, verlaufen heute diese psychologischen Voraussetzungen weit eher in entgegengesetzter Richtung. In dem neuen Sammelband „Wer ist das eigentlich — Gott?“ (hrsg. von *H. J. Schultz*, Kösel-Verlag, München 1969) beschreibt *A. Görres* solche besonderen Momente des seelischen Empfindens. Es gibt die genossene Faszination, ganz Herr seiner selbst zu sein, ohne Rücksicht auf ein jenseitiges Gericht seine eigene Existenz leben zu können. Und die moderne Tiefenpsychologie weiß, daß auch oft *vorhandene* Ansätze einer Gottessuche irreführen und fehlschlagen, weil sie Projektion in die Ebene menschlicher Sehnsüchte und Wunschträume bleiben, unfähig dazu, Gott wirklich Gott sein zu lassen. In der Enge der seelischen Trostlosigkeit wird das Bekenntnis zur Unbegreiflichkeit Gottes — auch vor allem Elend des Daseins — nicht mehr gewagt.

Denn diese weithin bejahende Zuversicht unserer Gegenwart erfährt sich zugleich in der erlebten Spannung zu einer leidvollen Wirklichkeit, die kein vordergründiges Vertrauen auf eine heile Welt zuläßt. (Das ganze Werk *Reinhold Schneiders* spiegelt wider, daß nicht das Wissen zur Anfechtung wird, sondern die nagende Erosion des Schmerzes.) Angst, Ratlosigkeit und Verzweiflung haben sich zur lebendigen Erfahrung der Vielen verdichtet und führen so in unabweisbarem radikalem Ernst zur *Sinnfrage*. In diesem zweiten Pol heutiger Daseinswirklichkeit gründet ein weiterer Einwand gegen den überkommenen Gottesglauben. Das Bewußtsein weltweiter Schrecken, durchlittene Not und Unmenschlichkeit verdrängten weithin die Vorstellung von einem jenseitigen personalen Wesen, das „alles so herrlich regieret“. So ist nicht zuletzt gerade der um Sinn ringende absurde Mensch zum großen Thema moderner Literatur geworden. Diese radikal aufgeworfene Frage lebt in den Gestalten Becketts und Sartres, findet sich bei Ionesco und Camus, steht hinter dem proklamierten Humanismus Bert Brechts (vgl. *H. Beckmann*, *Godot* oder *Hiob*, Furche-Verlag, Hamburg 1965). Der Trost des Glaubens wird als ein der Situation unangemessener Ausweg empfunden, als intellektuelle Unredlichkeit und vordergründiges Hinweggehen über tiefste existentielle Nöte. Jeder Versuch einer religiösen Sinndeutung muß hier als Abwendung von der eigentlichen Problematik gelten. Ein Glaube, der auf alles eine Antwort weiß, bei dem alles glatt aufgeht und der

immer schon im voraus seine Lösungen anzubieten hat, kann hier kaum überzeugen.

### *Die unterschiedlichen Motive und Ansätze*

Unglaube kann aber auch wurzeln in einem Sich-zufrieden-Geben mit der vorfindbaren Wirklichkeit, im Festhalten an gesicherten und faßbaren Positionen, im Zurückweisen der Herausforderung. Er zeigt sich dann als Verharren in der Gleichgültigkeit, als nichtgestellte Frage, als Rückzug ins Unproblematische. Es kommt zu jener Haltung, die nicht aus der Eigentlichkeit des Daseins lebt und die sehr wohl auch hinter den Formen einer religiös tradierten Kirchlichkeit vorfindbar sein kann. Jede Analyse dieser der heutigen Theologie vorgegebenen Situation hat wohl zu bedenken, daß hier nicht vorschnell vom Phänomen eines dezidierten *Unglaubens* gesprochen werden darf. Nur in der Unterschiedlichkeit der Motive und Ansätze, im Aufspüren des eigentlichen Fragegehalts und vor allem im Bezug auf die *Gründe* dieses Unbehagens kann der ganze Themenkreis in den Blick genommen werden. Vorrangig wird dann auch hier die Besinnung auf den eigenen theologischen Standort, die kritische Sichtung bisheriger Verkündigung, welche Einwände erweisen sich dann nur als Protest gegen eine *unreflektiert* weitergetragene Begrifflichkeit, gegen ein falsch konzipiertes oder vermitteltes Gottesverständnis? Werden vielleicht nicht auch sinnvoll solche Momente aufgedeckt, die Teile des biblischen Glaubens tatsächlich entchristlichten, weil sie jene unpersonal-gegenständlich fassen wollten und weithin zur Ideologie eines veralteten Weltbildes werden ließen? Bonhoeffer hat jene latente Versuchung aufgedeckt, den Glauben zur Religion im Sinne menschlicher „In-Besitz-Nahme“ werden zu lassen. Er wird dann vorschnell zur Welterklärung mit dem *Deus ex machina* im Hintergrund, möchte seine Strukturen aller Wirklichkeit aufprägen und auch jene Probleme abhandeln, deren Beantwortung ihm nicht aufgetragen ist.

Zur Verständnismöglichkeit und Dialogbereitschaft ist es dem theologischen Denken aufgetragen, im *phänomenologischen Vorfeld* erst einmal zu erhellen, was Glauben eigentlich beinhaltet, um so besonders dessen wesensmäßig personale Struktur fassen zu können. Das Problem liegt dann nicht mehr auf der Ebene vermittelnder Information von Sachwissen, es geht nicht um das „ich glaube etwas“, sondern um das vertrauende „ich glaube dir“. Der Mensch erlebt sich nicht nur in *kausal* erklärbaren Bezügen, mathematisch deduzierbaren Schlußfolgerungen und logisch evidenten Begriffsschemata. In seinem Personsein erfährt er sich vielmehr als das auf Begegnung angelegte Wesen, bereit zur schenkenden Hingabe und zur Öffnung auf das Du hin. So kann eigentlich erst von der Liebe her der Glaube verständlich gemacht werden. Ihm eignet dann jene *spezifische* Gewißheit, die nicht ein Besitzen und Festhalten, sondern viel eher Betroffensein und Ergriffenwerden ist. Als ganzheitlicher Akt, der auch die intellektuelle Dimension des Menschen mitintegriert, drängt zwar der Glaube auch stets zu einer thematisch-satzhaften Aussage seines Inhalts, geht jedoch in dieser nie auf (wie in allem echt personalen Erleben das Erfahren und Gewußte nie begrifflich fixiert eingeholt werden kann, ohne jedoch deshalb in einer nur gefühlhaft akzentuierten Haltung zu verbleiben). Er ist überhaupt nie gesicherte Ruhe, sondern besteht immer wieder im neuen Sich-Einlassen auf die *geschenkte* Wirklichkeit. Zugleich

aber erweist sich hier die unausschöpfbare Offenheit des Menschen, der sich in verantworteter Freiheit ständig selbst übersteigt. Hier öffnet sich jener Raum der Existenz, aus dem die Sinnfrage erwächst und in den sie einmündet.

### *Transzendentaler und kategorialer Atheismus*

Der Blick auf ein solches Über-sich-hinaus-Sein des Menschen erschließt nun auch eine im Vergleich zur herkömmlichen Beurteilung weitaus differenziertere Betrachtungsweise gegenüber den Erscheinungsweisen des Unglaubens. Das gesamte Problem des *Atheismus* — in all seinen Schattierungen vom Agnostizismus bis zur Leugnung Gottes um der Freiheit des Menschen willen — gewinnt von hier neu beleuchtete Aspekte. Zumindest muß dieses Phänomen als Verwirklichung einer echten Möglichkeit eingestanden werden und läßt sich nicht von vornherein als abartige Ausnahmerecheinung beiseite schieben. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es kirchenamtliche Auffassung, daß ein Akt des Glaubens als bejahte transzendente Verwiesenheit selbst dort vorliegen kann, wo sich dieser als bewußte Ablehnung der bekannten Formen des Gottesglaubens darstellt. So erhalten dann auch Schuldfrage und das Problem des ewigen Heils ihr neues Gewicht. Diesbezügliche Aussagen finden sich vor allem in der Kirchenkonstitution (Abschnitt 16), in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Abschnitt 19—22) und im Missionsdekret (Abschnitt 7).

Dieser existenzialen Analyse des Atheismus gilt somit auch ein vertieftes theologisches Durchdenken. *K. Rahner* betont die Unterscheidung zwischen einem *kategorialen* und einem *transzendentalen* Atheismus (Concilium, März 1967, S. 171—180). Ersterer leugnet zwar im Begrifflich-Satzhaften die transzendente Erfahrung, läßt sich aber auf diese ein und interpretiert sie nur falsch. Dies sei ebenso möglich, wie ein Mensch nach den Regeln der formalen Logik leben kann, ohne sich diese in theoretischer Reflexion bewußt zu machen, oder wie nach einem gesetzten — und damit auch subjektiv gewußten — geistigen Akt dieser nachträglich in eine falsch erklärende Begrifflichkeit übersetzt werden kann. Der nur kategoriale Atheismus sei „schuldlos“, weil hier die eigene Transzendentalität zwar ungenügend objektiviert, aber grundsätzlich doch angenommen wird. Wer sich etwa einer als absolut empfundenen Forderung seines Gewissens stellt und sie als für ihn gültig annimmt (also nicht nur aus Gründen bürgerlicher Wohlanständigkeit befolgt), bejaht damit implizit die Existenz eines solchen absoluten Grundes als Voraussetzung dafür, daß es eine derart bindende sittliche Forderung überhaupt geben kann. Schuldhaft hingegen ist der wirklich transzendente Atheismus, der durch die Freiheit (nicht erst durch die Erkenntnis) den in der Transzendentalität des Menschen immer schon mitgegebenen Gott verwirft.

### *Protest gegen Verdinglichung*

Das Problem des Unglaubens kann also nicht rein vordergründig nur auf der Ebene des *begrifflich* Objektivierten abgehandelt werden, wobei ja auch jede Begrifflichkeit Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen ist und Atheismus so oft einfach nur zur Ablehnung einer bestimmten Form des Theismus wird. So kann auch die Antwort nicht allein im Theoretisch-Lehrhaften bleiben und nur vom Erkenntnisvollzug her argumentieren (wie

dies in der traditionellen Theologie oft weithin geschah, insofern eben auch der Glaube stark unter dem Aspekt einer inhaltlichen Zustimmung und weniger als ganzheitlich-personale Daseinsweise konzipiert war). Eine tiefere Erarbeitung des Phänomens dürfte überdies deutlich werden lassen, daß die Reaktion auf falsche Gottesvorstellungen oder das Eingeständnis naturwissenschaftlicher Eigengesetzlichkeit noch keinen Atheismus beinhalten. So hatte Laplace mit Recht erklärt, daß er zu seiner Welterklärung der Hypothese Gott nicht bedürfe. Der Atheismus kann zum Protest gegen einen *verdinglichten* Gottesglauben nach dem Bilde des Menschen und dessen Fixierung in einer nichtssagenden Begrifflichkeit werden. Er kann sich auflehnen gegen den Machtanspruch einer etablierten Religion, die er in ihrem Unwesen entlarvt.

Der eigentliche Kernpunkt des Gesprächs mit dem sich als ungläubig Bezeichnenden muß also vor allen mehr peripheren Erörterungen zur *Sinnfrage* des Menschen hinführen. Nur von dieser richtungsweisenden Mitte her kann der Dialog beginnen: „Die Theologie wird klar machen müssen, daß der Mensch, wenn er sich selbst recht versteht, den Menschen ständig übersteigt, daß menschliche Existenz sich nicht selbst begründet, sondern sich als verdankt weiß, daß er in den Grundakten seines Geistes: im Fragen, im Erkennen, im Lieben, in der Entscheidung seines Gewissens und in seiner Verantwortung, immer das Unbedingte mitbejaht, das gerade nicht rein innerweltlich und innermenschlich vorfindbar und verfügbar ist“ (H. Fries, Herausgeforderter Glaube, Kösel-Verlag, München 1968, S. 221).

Und dann können vielleicht Glaube und Unglaube vor einem gemeinsamen Beziehungshintergrund aufgezeigt werden. Der in der Transzendentalität des Menschen wurzelnde Glaube ist dann nicht mehr jene gesicherte Position schon immer zuvor bereitgestellter Lösungen, sondern er lebt unmittelbar aus dem stets neu gebotenen Sich-Einlassen, weiß sich auf das ihm nie habhaft werdende gerichtet und erfährt sich im Charakter der *Vorläufigkeit*, stets unterwegs zu neuen Ufern. Aber, „so werden wir jetzt das Ineinandergeschobensein der menschlichen Geschichte anerkennen und sagen müssen, daß auch der Nichtglaubende keine rund in sich geschlossene Existenz darstellt. Denn wie forsch er sich auch immer als reiner Positivist gebärden mag, der die supranaturalen Versuchungen und Anfälligkeiten längst hinter sich gelassen hat und jetzt nur noch im unmittelbar Gewissen lebt — die geheime Ungewißheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, wird ihn doch nie verlassen... Wer der Ungewißheit des Glaubens entfliehen will, wird die Ungewißheit des Unglaubens erfahren müssen, der seinerseits doch nie endgültig gewiß sagen kann, ob nicht doch der Glaube die Wahrheit sei. Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar“ (J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, Kösel-Verlag, München 1968, S. 22—23). So sind es wohl gerade der anfechtende Zweifel und die nie zur letzten Endgültigkeit gefestigte Gewißheit, die sowohl den Gläubigen als auch den Ungläubigen davor bewahren, sich ganz im Eigenen zu verschließen und nicht mehr zur Kommunikation hin offen zu sein. Dieser erlebte *gemeinsame* Erfahrungshintergrund, in allem redlichen Ernst übernommen und in seinem der Existenz unabdingbar zugewiesenen Charakter begriffen, kann zur verbindenden Basis werden. Es geht dann nicht um ein unehrliches Sich-Anbiedern dem anderen gegenüber, sondern um das

hörende Gespräch vor der Forderung der Sinnfrage. Jeder unredliche Ansatz würde nur vorzeitig scheitern.

Der Glaube kann sich heute nicht mehr in der Form des abgerundeten Weltverständnisses darstellen, wobei dann jede andere Haltung als Dummheit oder schuldhafteste Verstocktheit erscheinen müßte. Er gehört nicht ins System jener Integrismen, die aus sich heraus als totale Erklärung aller Wirklichkeit gelten wollen. Gefordert ist vielmehr eine solche Form der Daseinserfahrung, die sich in aller eingestandenen Ehrlichkeit einer weltlich gewordenen Welt — die eben nicht unmittelbar als *vestigium Dei* transparent wird — und deren Aufgaben stellt, zugleich aber auch die düsteren Perspektiven unserer heutigen Situation in den Blick nimmt und nach einer Antwort sucht, die nicht nur vordergründige Aussage bleiben soll. Nur wer die *existentiellen* Fragen des Atheisten in ihren echten Möglichkeiten aufgreift und sich mit ihnen wahrhaft auseinandersetzt, kann wohl allein sinnvoll den Blick auf die dahinterliegende Gotteserfahrung im Akt des transzendentalen Verwiesenseins freilegen. Jenes *gemeinsam* erlebte Sich-Einlassen auf eine letztlich unverfügbare Wirklichkeit müßte zur Mitte des Dialogs werden.

### *Die Gottesfrage als Sinnfrage*

Bei all dem geht es aber gerade heute primär weit weniger um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes, sondern gemeint ist eigentlich zunächst immer der Sinn, der sich mit jeder Aussage über Gott verbindet; gemeint ist die Frage, ob Gott vom heutigen Menschen überhaupt als sinnvolle Wirklichkeit erfaßt werden kann. E. Coreth weist so „die Gottesfrage als Sinnfrage“ auf (Stimmen der Zeit, Juni 1968, S. 361—372) und weist darauf hin, daß sie immer im Bedeutungszusammenhang von Weltverständnis und Daseinserfahrung angegangen wird und erst von hier aus ihre Mächtigkeit erweist. Nur auf einem *letzten* sinngebenden Daseinsgrund konstituiert sich ein Gesamthorizont des Verstehens, der darüber entscheidet, ob sich Gott mir als Wirklichkeit ereignet. Und es sei ein zu bedenkendes Zeichen der Hinordnung des Menschen auf das Absolute, daß dort, wo Gott nicht mehr bestimmend wird, andere Absolutsetzungen an seine Stelle treten.

Aber diese Sinnfrage stellt sich nun nicht einfach isoliert als reine transzendente Erfahrung, sondern sie spricht den Menschen inmitten seiner psychologischen und soziologischen Verfaßtheit an. Sie konkretisiert sich weithin erst mittelbar an den faktisch begegnenden Weisen des Gottesglaubens und kann dabei in ihrer Ursprünglichkeit vorzeitig verdeckt und verdrängt werden. Denn dieser Glaube manifestiert sich in geschichtlich gewordenen Formen und Gemeinschaftsstrukturen, wird sichtbar in den Vollzügen von Theologie und Kirche. Und das ihm entgegengebrachte Unbehagen gründet oft in Fehlentwicklungen *erlebter* Glaubensdarstellung. Glaube kann sich ja auch als Absicherung einer liebgewordenen Position ausweisen, zur interessengesteuerten Ideologie und Rechtfertigung fixierter Standpunkte werden. Er läßt sich zur Grundlage hedonistischer Stimmungen umdeuten, als Entschuldigung nichtgewagter Initiative anführen. In der Gestalt einer formalen Autorität, die Gott als Herrschaftsgaranten beansprucht, wird er zum fordernden Machtanspruch. Jeder Einwand wird dann im Bewußtsein, der Antwort längst schon sicher zu sein, abgetan; der Blick auf das Ganze unterbleibt.

So bleibt die Erfahrung eines numinosen Daseinsgrundes

immer auch auf eine faktische Situation bezogen, läßt aber gerade dann das eben begonnene Fragen oft nicht zur Weiterführung kommen. Es geht nicht mehr um das bloße Sich-Einlassen auf die eigene Transzendenz, sondern zugleich auch schon um die Stellung gegenüber ganz bestimmten Aussageinhalten. Aber diese realen Erscheinungsformen — und hier enthüllt sich nun ein ganz grundsätzlicher Sachverhalt — brauchen nicht erst dann zu psychologischen Barrieren zu werden, wenn sie sich in Unzulänglichkeiten und Irrwegen darstellen. Die Ablehnung einer verpflichtenden Bindung, der Widerspruch gegen die Übernahme tradierter Bekenntnisse und das Nein zur soziologisch fixierten Struktur zeugen von einer unabweisbaren Vorgegebenheit: der Glaube der Christen begegnet *immer schon* als Anspruch einer geschichtlichen Offenbarungsreligion. Und von dieser vorgegebenen Bedingtheit kann auch die Gottesfrage des heutigen Menschen letztlich nicht gelöst werden. Gerade hier erfährt sie wohl im Charakter der Herausforderung ihre *entscheidende* Zuspitzung. „Der Glaube erscheint so gar nicht mehr eigentlich als der zwar verwegene, aber doch die Großmut des Menschen herausfordernde Sprung aus dem scheinbaren Alles unserer Sichtbarkeitswelt in das scheinbare Nichts des Unsichtbaren und Unbegreiflichen . . . Ja in gewissem Sinne wird erst hier die Eigenart des christlichen Skandals sichtbar, nämlich das, was man den christlichen Positivismus, die unaufhebbare Positivität des Christlichen nennen könnte. Christlicher Glaube hat es gar nicht bloß mit dem Ewigen zu tun, das als das ganz andere völlig außerhalb der menschlichen Welt und der Zeit bliebe; er hat es vielmehr mit dem Gott in der Geschichte zu tun, mit Gott als Menschen. So stehen wir heute ein wenig fassungslos vor dieser christlichen ‚Offenbarung‘ und fragen uns vor ihr, ob es nicht doch viel einfacher gewesen wäre, an das Verborgene-Ewige zu glauben, sich sinnend und sehnend ihm anzuvertrauen“ (J. Ratzinger, a. a. O., S. 29—31). Die ganze Tiefe der christlichen Gottesfrage führt so zur Mitte jenes radikalen Ärgernisses, das Gott auf einen ganz bestimmten Punkt der Geschichte hin *einzuengen* scheint. Kann in aller Redlichkeit diese Annahme positiver Fakten noch verantwortet werden, oder müßte es nicht als gebotene Pflicht gelten, in der Wirklichkeit des Heute mit dem Traum zu brechen? Das Problem des Unglaubens kann also nie ganz ohne diesen Beziehungshintergrund der Offenbarungswirklichkeit bedacht werden und läßt sich in einer nur existentialen Analyse wohl kaum erschöpfend angeben. Eine nichts mehr besagende Verflüchtigung der Glaubensinhalte in allgemeinmenschliche Denk- und Verhaltensweisen verkürzt die den Atheismus bedrängende Provokation und wird dem Ernst der Forderung, in der gemeinsamen Daseinserfahrung dem Ungläubigen das „Vielleicht doch“ des Glaubens entgegenzustellen, *nicht* gerecht.

### Die Mitte eines möglichen Dialogs

Im abschließenden Rückblick läßt sich nochmals jene Situation skizzieren, innerhalb derer sich die heutige Theologie der Gottesfrage gegenübergestellt sieht. Sie kann dabei nur in der Vielschichtigkeit der bestimmenden Elemente erhellt werden, wobei sich dann auch die Polarität zwischen Glaube und Unglaube in einem ganz eigenen Ineinanderschobensein aufweist. Der Breite des Problems entspricht eine Fülle theologischer Ansätze, die nicht nur das Vorgegebene analysieren, sondern auf das eigene *Glaubensverständnis* hin befragen wollen. Weit-

hin steht dabei auch das Bemühen um ein neu zu konzipierendes *Gottesbild* und dessen Verkündigung im Vordergrund. Ohne jetzt bereits diese Versuche explizit darzulegen, wird doch in der Analyse der Situation bereits deutlich, aus welchen Motiven sie sich ableiten und vorbereitet werden. Hier ist vor allem auch auf die Zusammenfassung hinzuweisen, mit der H. Vorgrimler den bereits genannten Band „Wer ist das eigentlich — Gott?“ abschließt.

Die sichtbare Wirklichkeit wird nicht mehr primär als unmittelbare Gotteserfahrung verstanden, kein Deus ex machina leistet die naturwissenschaftlich gesuchte Weltklärung. Es gibt eigenständige Bereiche, die ganz den Methoden empirischer Forschung zugewiesen sind. Damit ist aber die erlebte und durchlittene Sinnfrage des Menschen noch nicht erfaßt. Sie läßt sich nicht ausklammern und wird als transzendentes Verwiesensein zu einer solchen Grunderfahrung, daß auch der sich als Atheist Verstehende sie bejahend übernehmen kann.

In der immer mitgegebenen Konfrontation mit den faktisch gelebten Formen des Glaubens zeigt sich das Anliegen einer berechtigten Religionskritik, die zum Einspruch gegen alles ideologisch Erstarrte wird. Das Unbehagen an der überkommenen Religion macht bewußt, daß Glaube nur als stets neu zu wagendes Engagement gelebt werden kann. Für das nach vorn blickende Ja des Menschen ist Gott nicht der, der alle Probleme löst, sondern der sie stellt und dabei zukünftige Möglichkeiten öffnet. Die Annahme einer säkularisierten Welt kann theologisch durchaus von der Tatsache der Inkarnation her bedacht werden.

Die Unfähigkeit zur Kommunikation gründet oft im Vorfeld interessengesteuerter Ansprüche, die als institutionalisierter Glaube die Sache selbst gar nicht mehr zum Ausdruck bringen. Als Diener an der Humanisierung der Welt ist jedoch der Dialog unabdingbar gefordert. Dabei wird aber der Glaube nie aufhören dürfen, sich als *Herausforderung* zu begreifen, weil er nicht nur auf einen irgendwie verstandenen Existenzgrund, sondern auf die geschichtliche Offenbarung bezogen bleibt (vgl. auch ds. Heft, S. 53). Die Theologie muß sich dabei bewußt werden, daß nicht nur dieser Anspruch weithin abgelehnt wird, sondern daß das Gottesproblem überhaupt sich oft nicht (wenigstens scheinbar) als bedrängende Frage stellt. Die Gleichgültigkeit zeigt sich als Hintergrund einer Bewußtseinslage, die der Wirklichkeit Gottes keinen Sinn beimessen möchte.

### Nicht formale, sondern analoge Sprechweise

Insofern eine solche Haltung auch als Protest gegen Fehlformen des Glaubensverständnisses erwachsen ist, stellt sich im Reden über Gott das Problem der Sprache. Das Wort „Gott“ muß aus seinen *dinghaften* Verobjektivierungen, aber auch aus den Schemata einer *formalen* Begrifflichkeit gelöst und als *analoge* Sprechweise begriffen werden. Ein totes Es kann nicht mehr deutlich machen, daß es hier um das lebendige Du personaler Begegnung geht. Nur eine Aussage, die auf diese Wirklichkeit hin transparent bleibt, kann ein Gespräch eröffnen. Gefordert ist dabei auch die Selbstbescheidung der Theologie, die um ihre ständige Vorläufigkeit und ihren Charakter als auch gesellschaftlich mitbestimmtes Phänomen wissen muß. Die Aussage, von Gott könne nur geredet werden, indem vom Menschen geredet werde, hat insofern ihren Sinn, als auch der mündig in der Welt Stehende alle seine Er-

fahrung in das je größere Walten Gottes einmünden lassen kann, weil er seine Existenz als letztlich geschenkt erfährt und erst in ihm die totale Erfüllung des radikal angenommenen Menschseins findet. Aber in der Offenbarung wird nicht nur die Wahrheit des Menschen sichtbar, sondern auch Gott in seiner *Freiheit* zum völlig überraschenden und unberechenbaren Geschehen. Denn

wenn er (*H. Vorgrimler*, a. a. O., S. 285) „nicht frei wäre, überraschend anders zu sein, als ‚man‘ von ihm erwartet, als man von ihm in Moralgesetzen und in eschatologischen Entwürfen sagt, wäre er nicht Gott. In diesem Sinne wird es deutlich, warum der Mensch sein einziges Bild sein kann: weil auch des Menschen Liebe nicht zu berechnen und vorauszusehen ist.“

## Die Evolutionslehre zwischen Wissenschaft und Weltanschauung

Die Evolutionslehre, einst „die avantgardistische Modewissenschaft des 19. Jahrhunderts, in deren Namen wohl mehr Unsinn und Banales verfaßt wurde als bis dahin im Namen irgendeiner anderen Wissenschaftsrichtung“ (*W. Wieser*, *Die molekulare Sprache der Biologie*, „Merkur“, April 1968, S. 317), steht heute, so möchte man jedenfalls meinen, nicht mehr so sehr im Vordergrund aktueller Auseinandersetzung, auch wenn sie ihre volle Bedeutung für das Verständnis des Werdens und der Interpretation vor allem der biologischen Wirklichkeit behält. Sie scheint auf jeden Fall nicht mehr das vornehmliche, geradezu *privilegierte* Thema weltanschaulicher Auseinandersetzung zu bilden. Darüber sind sich offensichtlich nicht nur Naturwissenschaftler, sondern auch philosophische und theologische Autoren einig. Zwar hat die moderne Naturwissenschaft, haben vor allem die biologischen Disziplinen, die Daten, die zur Erklärung des Evolutionsphänomens herangezogen werden, ungeheuer angereichert, doch ist dem weltanschaulichen Streit, von der Theologie in äußerst defensiver Haltung, von den mechanistisch orientierten (darwinistischen) Biologen und Evolutionsinterpreten mit äußerster Aggressivität geführt, eine nüchterneren Betrachtung der nachweisbaren und im Experiment reproduzierbaren Fakten gewichen.

### Auslaufende Kontroversen

Umgekehrt ist man auch von philosophisch-theologischer Seite längst dazu übergegangen, in der Evolutionslehre keinen Widerpart des Glaubens zu sehen, sondern Evolution als ein grundlegendes Phänomen und Instrument der Weltinterpretation anzuerkennen und in das eigene wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Instrumentarium zu integrieren. Verstand man im 19. Jahrhundert die Evolution der Arten — darin schienen sich in je verschiedener Weise die weltanschaulichen Kontrahenten einer mechanistischen Welterklärung auf der einen und eines noch „statischen“ Gottes- und Menschenbildes auf der anderen Seite in seltsamer Dialektik einig zu sein — als Generalangriff auf den Glauben von der Schöpfung des Lebendigen, durch den dieser nun endgültig als Aberglaube entlarvt würde, wie noch Haeckel in seinen „Welträtseln“ meinte, so ist (in dieser groben Form) eine solche Alternative heute kein Gegenstand mehr ernsthafter wissenschaftlicher Auseinandersetzung. „Das unglückliche ‚Entweder-Oder‘ scheint mehr und mehr dem ‚Sowohl-Als-auch‘ zu weichen. Entwicklung *und* Schöpfung sind . . . sehr wohl miteinander vereinbar. Ja, sie ergänzen einander: Die Entwicklung macht die Schöpfung nicht überflüssig, im Gegenteil, sie setzt sie (jedenfalls im philosophisch-theologischen Verstande) voraus.“ Entwicklung sei ja Entfaltung von etwas, was bereits durch den Schöpfungsakt Gottes ins Dasein gerufen war. Die Schöp-

fung ihrerseits setze sich fort und vollende sich in gewissem Sinne in der Entwicklung (vgl. *M. Wrede*, *Die philosophische Interpretation der Evolutionslehre*, „Lebendiges Zeugnis“, April 1968, S. 5). Von christlicher Seite, ursprünglich in die Defensive gedrängt durch die Engführung auf Evolution und Bibel, ist diese Kontroverse durch das Vordringen der modernen Bibelkritik (bereits in ihrem ersten Stadium) und der wachsenden Erkenntnis von der wesenhaften Geschichtlichkeit des Menschen stufenweise überwunden worden. „Die Problematik ist heute so weit abgeklärt, daß der katholische Christ, ohne eigens zu einer detaillierten Begründung verpflichtet zu sein, von einer Vereinbarkeit der Entwicklungslehre und Offenbarungslehre und darüber hinaus auch wohl schon von einer Abstammung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich sprechen kann“ (*W. Bröcker*, *Der Sinn der Evolution*. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag, Patmos, Düsseldorf 1968, S. 7).

Theologisch-naturwissenschaftlich ist nicht mehr eigentlich das Gesamtphänomen Evolution, sondern sind noch innertheologische Fragen kontrovers, die mit dem Evolutionsgeschehen, vor allem der Stammesgeschichte des Menschen (z. B. Mono- oder Polygenismus im Zusammenhang mit der biblischen Erbsündenlehre), zusammenhängen. Die Interpretation des Werdens der Schöpfung ist im weitesten Sinne theologisch evolutiver Theoriebildung freigegeben nach dem Grundsatz, daß Gott nicht schafft, was durch Evolution werden kann. „Was genauerhin durch Evolution werden kann, ist dann eine naturwissenschaftliche Frage, wenn als Grenzen der Evolution festgehalten (werden), daß die Materie aus nichts erschaffen ist, daß das Geistige nicht Evolutionsstufe des Materiellen ist und daß das durch Evolution so Gewordene und auch das vom Menschen so Gemachte (Technik) damit nicht der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott entgleitet“ (*H. Volk*, *Art*, Entwicklung, LThK, Bd. 3, Sp. 907). Auch wenn diese Abgrenzung selbst wieder in bezug auf das Wie der Abhängigkeit der Evolutionsstufen (Materie, Leben, Mensch) der Interpretation bedürfte, gibt sie doch den Stand des Problems in nuce wieder. Selbst die Entstehung des Lebendigen (als Schöpfungsakt oder als Hervorgang aus der leblosen Materie, nach Teilhard der Vorgang der „Vitalisation“, die Entstehung der „Biosphäre“) wird heute wohl primär als naturwissenschaftliche Frage angesehen, zählt jedenfalls kaum noch zu den klassischen theologisch-biologischen Grenzproblemen in der Begegnung mit der Naturwissenschaft wie in der älteren klassischen christlichen (katholischen) Apologetik.

Doch wäre es eine Fehlinterpretation, wollte man meinen, das Thema Evolution habe seine weltanschauliche Brisanz vollends verloren. Auch für moderne Evolutionstheoretiker, die aus einem mechanistischen Weltbild kommen,