

Bernhard Welte

Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus

Wir versuchen in dieser Abhandlung, uns über die Möglichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis klar zu werden, und dies mit der besonderen Hinsicht, in diesem philosophischen *itinerarium mentis in Deum* jene Stellen zu finden und zu deuten, aus denen so etwas wie Atheismus grundsätzlich als möglich erscheint.

Wir haben daher zuerst die philosophische Gotteserkenntnis zu erläutern. Die philosophische Gotteserkenntnis ist die theoretische Fassung jenes Grundverhältnisses, von dem her die Natur des menschlichen Geistes vor aller positiven Offenbarung schon Veranlassung hat zum Ewigen aufzublicken. Wir suchen dieses Grundverhältnis dann so zu erläutern, daß aus ihm die Möglichkeiten des Atheismus sichtbar werden. Dies wird im zweiten Teil dieser Abhandlung zu betrachten sein.

Wir werden dabei das eine wie das andere in einer starken Vereinfachung darstellen müssen, so daß nur die Grundzüge sichtbar werden. Dies kann, wenn es gut geht, den Vorzug haben, die Sache selber, um die es geht, in besonderer Prägnanz hervortreten zu lassen.

I. MÖGLICHKEIT DER PHILOSOPHISCHEN GOTTESERKENNTNIS

Die Sache der philosophischen Gotteserkenntnis hat eine verwickelte Geschichte, auf die wir hier nicht eingehen können.

Wir wollen vielmehr aus den Möglichkeiten, die die Geschichte des Denkens darbietet, den wichtigsten Typus auswählen, und wir suchen ihm in seinen entscheidenden Elementen nachzudenken.

Dieser Typus läßt sich, wie ich glaube, in fünf Stufen knapp darstellen.

1. Auf der ersten Stufe betrachten wir das, was sich uns in unserem Dasein in der Welt als Nächstes darbietet, d. h. als unmittelbar sich Bezeugendes.

Als Nächstes, was sich uns bezeugt und was wir als Wirkliches zu erfassen bekommen, sehen wir vielerlei Bilder und Gestalten unserer Welt, dazu das, was wir selber sind inmitten der vielen Bilder und Gestalten, die wir unsere Welt nennen. Die Größe, die den Namen Gott trägt, kommt in diesem Kreis, in dem wir immer schon angetreten sind und in dem wir uns wie selbstverständlich bewegen, zunächst nicht vor.

Diese unsere Welt zeigt in jedem einzelnen Punkte ebenso wie im Ganzen einen zunächst unscheinbaren, aber für alles weitere entscheidenden Grundzug, auf den es zu achten gilt.

Das in unserer Welt uns Erscheinende zeigt sich überall als eines das *ist*. Es *ist* der Himmel und es *ist* die Erde, es *ist* der Baum und es *ist* der Strauch, es *sind* die Mitmenschen, die nahen und die fern. In diesem, was das Wort «*ist*» sagt, scheint alles Seiende unserer Umwelt überein zu kommen.

Dieser Grundzug zeigt sich nicht nur an den Gebilden unserer Umwelt, auch an uns selber: auch

wir *sind* je und je, auch das, was wir selber sind, *ist* und zeigt sich als eines, das *ist*.

Und auch die Bezüge, die in diesem offenen Zueinander schwingen und leben: sie *sind*. Es *ist*, daß wir manches sehen, manches begehren oder fürchten, auf diese und jene Weise Umgang haben mit den Dingen und Wesen unserer Welt. Es *ist*, daß diese Dinge und Wesen uns anblicken, daß sie uns locken oder schrecken und auf manche Weise sich auf uns beziehen und uns begegnen.

Es *ist* auch, daß die Gebilde der Welt auf viele Weisen als untereinander Bezogene auftreten.

Alle Dinge und alle Bezüge aller Dinge, all dies ist. Das, was das Wort «ist» sagt, ist ein alles durchziehender Grundzug unseres Daseins. Es zieht sich durch jedes einzelne Ding und jeden einzelnen Bezug, es waltet aber auch so, daß es das Ganze umfängt, ich in meiner Welt, meine Welt für mich. Es *ist*, daß ich überhaupt da bin in meiner Welt, daß überhaupt Welt da ist für mich, daß überhaupt, alles umgreifend, ist, was ist.

Alles meiner Welt, und alles was ich selber bin und alle Bezüge in diesem Raume von ich und Welt: alles dies tritt als *seiend* hervor, d. h. es zeigt sich in seinem Sein.

Dies ist das Äußerste, Umfassendste und Grundlegendste, was in der Unmittelbarkeit unseres Daseins in der Welt für uns an den Tag kommen kann.

2. Auf dieser ersten Stufe, in der uns die Elemente der Welt und die Welt im Ganzen als seiend begegnen, bleibt nun weder unsere Welt, noch unser Denken und der Umgang mit ihr stehen.

Vielmehr bricht aus dem Ursprunge unseres Daseins eine charakteristische Unruhe auf, und aus dieser Unruhe eine Bewegung. Wir können sie fassen als die Bewegung des *Fragens* (von uns aus gesehen) oder als die Bewegung des *Fragwürdigwerdens* (von unserer Welt her gesehen).

Mit dem Ausbruche dieser Bewegung des *Fragens* gelangen wir in die zweite Phase unseres Denkweges.

Es zeichnet den Menschen unter allen Wesen, die wir kennen, aus, daß ihm das Seiende der Welt nicht einfach in seiner Positivität genügt, daß es ihm vielmehr zum Fragwürdigen und Fragebedürftigen und also Fraglichen wird und ihn zur Frage herausfordert. Die Frage kann im einzelnen verschieden laufen. Was ist es um dieses, daß das so ist? Was darum, daß es so steht mit mir? Warum so? Wozu so? u. s. f.

Wir können uns für unsere Überlegung an die wichtigste dieser Fragen halten, an die, die «War-

um» fragt. Demgemäß bedenken wir die Situation, in der uns das Seiende unserer Welt oder auch das Seiende, das wir ja selber sind, zu der Frage herausfordert: Warum ist das so? Wir befragen jetzt diese Frage selber: was geschieht in ihr? Und wir befragen die ihr zu Grunde liegende Fragwürdigkeit: was zeigt sich in ihr?

Immer wo uns Seiendes fraglich wird, ist ein Unterschied aufgebrochen, eine Differenz. Es ist die Unmittelbarkeit des Das-da in einem neuen Lichte erschienen. Es läßt sehen, daß dieses Das-da in seinem puren Dasein als unklar für uns und als unentschieden in seinem Sein zu gelten hat. Dies jedoch so, daß es der Erklärung und der Entscheidung bedarf. Damit zeigt sich die Differenz: Das Unmittelbare ist nicht das, wonach die Frage fragt, das wovon das Unmittelbare Klarheit und Entschiedenheit empfangen könnte ist das von ihm sich Unterscheidende, auf das der Blick der Frage sich richtet. Die Frage fragt ja nach der Erklärung des Unmittelbaren, und sie findet diese im Unmittelbaren selber nicht. Wohl aber schaut sie auf diese vor.

Die Frage blickt suchend nach dem Moment, daß das Sein des Seienden erst erklärte und entscheiden würde.

Von woher ist der Aufbruch dieser Differenz und damit die Frage möglich? Von woher ruft uns in der Situation der Fraglichkeit und der Frage das, was den Sinn des Seins des Unmittelbaren erst klärte und entscheiden würde, aus der Ferne, und aus der Ferne doch winkend und ziehend an? Woher kommt die Vor-vertrautheit mit dem erklärenden und entschiedenen Sinn des Seins des Seienden, welche alle Frage erst ermöglicht?

Die empirisch begegnenden Dinge und Wesen geben uns den erklärenden Sinn nicht her, wir aber wissen fragend schon nach solchem zu fragen im einzelnen wie im ganzen. Wir wissen schon, wonach es zu fragen gilt, und so sind wir schon vor aller Begegnung mit dem Empirischen auf eine eigentümliche Weise vertraut mit diesem Wonach des möglichen *Fragens* als dem, was es uns, wenn es gefunden würde, erlaubte, im Begreifen dieses *Wesens* oder dieses *Dinges* fraglos und beruhigt mit uns selbst eins zu sein.

Es zeigt sich, daß der in aller Frage auf verschiedenerlei Weise erfragte Sinn des Seins des Seienden vor allem Seienden schon in der Natur des Denkens selbst aufleuchtet so, daß wir diese Vertrautheit aus dem ersten Anfange unseres Daseins her immer schon mitbringen. Der entscheidende Sinn des

Seins des Seienden leuchtet dem Wege unserer Fragen aus dem inneren Quell des Denkens her immer schon voraus, und ohne dies vorauslaufende Licht würden wir keine Frage stellen können, da wir ja nie wüßten, wonach zu fragen wäre.

Dies zeigt, daß der Sinn des Seins des Seienden unserer Natur immer schon beiwohnt, und zwar im apriorischen Grunde unseres Denkens, freilich so, daß dieser von da aus unseren möglichen Fragen die Bahn des Weges eröffnet, sich selber aber entzieht, und so erst zu finden ist.

Dies ist das Wesentliche, was uns auf der zweiten Stufe unseres Weges auffallen muß.

3. Von diesem merkwürdigen Befunde aus, den wir in der Frage und ihrem Fragwürdigen fanden, tasten wir uns weiter voran in der Richtung unseres Weges, indem wir dem Gange des Fragens zu seiner sich findenden Antwort im Zuge unseres Welt-daseins nachdenken. Damit treten wir in die dritte Stufe unseres Weges ein.

Für gewöhnlich sind es einzelne Züge an einzel-nem Seiendem, die uns zu Fragen veranlassen. Zu solchen Fragen finden wir zumeist auch eine Antwort, welche wiederum auf einen einzelnen Zug am einzelnen Seienden hinweist, der den erst Befragten erklären kann. Von ihm her wird also das Befragte zunächst klar, und das Denken ist zu-frieden.

Nun zeigt sich, daß jede Antwort dieser Art, sei es in welchem Felde des Wissens auch immer, weitere neue Fragen ermöglicht, auslöst und an-fordert. Jede Antwort ist der Anfang neuer Fragen.

Wenn also in diesem Bereiche der Antworten so etwas wie Sinn und erklärter Grund erfragt wurde, so hat sich dieser Sinngrund zwar entlang den Ant-worten in je einzelne Züge erhellt, aber im ganzen ist er doch auf dieser Stufe noch nicht gewonnen, er hat sich vielmehr um ein weiteres Stück zurück-gezogen und ruft nun das fragende Denken aus noch größerer Ferne und zugleich mit noch grö-ßerer Dringlichkeit an. Jedes Warum, das erklärt werden konnte, ruft neue Rätsel und neue Fragen auf, in der Natur wie in der Geschichte, und es sieht so aus, als ob des Fragens kein Ende sei.

Der ganze, den Sinn des Seins des Seienden über-haupt erklärende Sinn zieht sich auf diesem endlos scheinenden Gange der Fragen nicht nur immer weiter zurück, je mehr sich an einzelnen Antworten fand, der immer ferner enteilende Sinn erweckt immer mehr und immer bedeutendere Fragen. Je mehr sich die Front der Wissenschaft gegen das nicht Gewußte, das wir wissen möchten und soll-

ten, vorschiebt, je mehr und je erstaunlichere Ant-worten sie gewinnt: desto mehr und desto größere und schwerer wiegende Fragen werden möglich, nicht etwa weniger. So ist nie Aussicht, daß das noch zu Erfragende schließlich zu einem belang-losen Reste zusammensinken und vollends aufge-arbeitet werden könnte, jedenfalls dann nicht, wenn wir nach dem Ganzen fragen. Wer wenig weiß, mag versucht sein zu denken, er wisse demnächst alles. Wer aber sehr viel weiß, der weiß auch, wieviel er nicht weiß und wie unabsehbar das Heer und der Horizont der offenen Fragen ist. Mit der Masse der Antworten *wächst* die Erstaunlichkeit, die Frag-würdigkeit, die Fraglichkeit der Welt. Je mehr wir dem Dunkel Licht abgewinnen, um so mehr wächst das Dunkel an. Alle Einzelantworten kön-nen immer nur einen kleinen Lichtkreis ausleuch-ten in einem immer größer und dichter sich zeigen-den Ozean des Nicht-gewußten, in dessen Tiefe und Weite der Sinn im ganzen entzogen bleibt.

4. Indem wir den ebenso notwendigen wie in letzter Absicht erfolglosen Gang des Fragens im einzelnen zu den Antworten im einzelnen verfol-gen, indem wir ferner in solchem Verfolgen ein-sehen, daß dieser Gang nie an sein eigentliches Ende kommen kann, vermag sich ein Umschlag des Fragens im ganzen vorzubereiten, der gleich-wohl, wenn er eintritt, nicht einfach in der Verlän-gerung der vorher verfolgten Richtung des Fragens liegt. In diesem Umschlage allein vermögen wir auf die entscheidende vierte Stufe unseres Weges zu kommen.

Der Umschlag läßt sich ungefähr so darstellen: Die fragende Bewegung des Denkens kann vom endlosen Umgang mit dem Einzelnen zugleich er-füllt und ermüdet werden. Sie kann sich darum ver-wandeln derart, daß sie sich schließlich nicht mehr auf dieses und jenes d. h., nicht mehr auf einzelne Momente am Seienden richtet, vielmehr auf das *Sein des Seienden* selbst. Dann kann die Frage die Form annehmen: was ist dieses, daß überhaupt etwas ist? Was ist es mit dem Sein des Seienden? Warum ist überhaupt etwas? Wird solchermaßen das Sein des Seienden selber fraglich und dessen entscheidender Sinn das Erfragte, dann ist dem Bis-herigen gegenüber alles verwandelt.

Die Verwandlung zeigt sich zunächst darin, daß nun nicht mehr dies und jenes Einzelne fraglich ist, vielmehr *alles in einem*. Indem das Sein des Seienden fraglich ist als solches, ist eben dieses fraglich, was alles umfaßt. Wo diese Fraglichkeit und Fragewür-digkeit sich ernstlich vor uns aufrichtet, da wird

also mit einem Schläge die Welt im ganzen fragwürdig, und dies so sehr und so gründlich, daß alle Einzelauskünfte davor belanglos werden.

Wird dieses, daß überhaupt etwas ist, für uns fragwürdig und damit auffällig, dann muß solches Auffallen das Denken und den Denkenden selber auf unvergleichliche Weise angehen und betreffen. Denn ich muß mich ja dann selber als Denkender mit allem meinem Denken als einbezogen erfahren in dem Überfall der großen Frage nach dem, daß überhaupt etwas ist. Auch ich *bin* ja, und auch mein Denken *ist* ja. Wo also dieses, daß überhaupt etwas ist, in Frage steht, kann ich mich selbst nicht draußen halten. Die Frage: «hat überhaupt alles, was ist, einen Sinn und einen Grund», wird von selber auch zur Frage: Habe *ich* einen Sinn, einen Grund? Mein Dasein, mein Denken, alles, worum es mir geht? Die neu gewonnene Gestalt der Frage, wenn anders ich ihr denkend ihren Wesensraum gewähre, wird also mich selbst und mein Denken durchdringen und durchstimmen müssen. Die Frage ist nun in jedem Sinne eine *totale* geworden, insofern das Fragliche das Ganze ist.

Wohin aber blickt diese Frage, was ist das von ihr Erfragte? Die so sich stellende Frage kann ja nicht mehr und nie mehr sinnvoll mit dem Hinweis auf Seiendes beantwortet werden. Denn sie umfaßt und ergreift in einem jegliches Seiende als das Fragliche. Antworten wir also solcher Frage in der Art, daß wir etwa sagen, es liege daran, daß dieses oder jenes so ist wie es ist, so sind alle Antworten dieses Typs keine eigentlichen Antworten auf unsere Frage und können es nicht sein. Denn die Frage nach dem, warum überhaupt etwas ist, hat ja alles was ist, auch das, was als Antwort genannt werden könnte, schon in sich einbezogen und also wiederum in Frage gestellt. Mit anderen Worten: Die Fragwürdigkeit und damit die Erstaunlichkeit des Seins des Seienden wird durch den Hinweis auf anderes Seiendes überhaupt nicht berührt.

Es wird also sichtbar, daß infolge solcher Fraglichkeit des Seienden als solchem die Frage selber ausblickt in einen Bereich jenseits alles Seienden und damit jenseits alles dessen, was in irgend einem Sinne *ist*. Was soll aber das sein, was nicht Seiendes ist und also überhaupt nicht «ist»? Etwa nichts? Nichts im Sinne einer leeren Nichtigkeit scheint es auch nicht zu sein. Denn könnte ein leeres, nichtiges Nichts uns so betreffen? Könnte ein leeres Nichts das Anwesen der Welt im ganzen so verwandeln? Könnte es die Erstaunlichkeit und die Befremdlichkeit des Seins so steigern?

Was blickt uns also hier aus der Ferne anwesend an, wo die Frage aufsteht: Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts? Was ruft uns da, alles Seiende hinter sich zurücklassend, an, ihm zu folgen? In welche Gegend werden wir da gerufen? Es ist eine Gegend, in der Worte wie ‚seiend‘ oder ‚nicht seiend‘ keinen Platz und keine Angriffsfläche mehr haben.

Das Geheimnisvollste aber an dieser Situation ist dies, daß wir denkende Menschen vor der großen Fragwürdigkeit des Seins des Seienden in die große Frage genommen, offenbar schon das Sein des Seienden im ganzen messen oder gemessen haben an einem Maßstabe, der uns also vertraut sein muß, und den wir doch nicht zu fassen vermögen. Wir würden nie fragen und nie fragen können, warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts, wenn wir dieses, daß etwas ist, nicht abständig fänden von dem uns immer bewegenden Maße des Verstehens des Seins des Seienden, als dieses Maß nicht erfüllend und doch anfordernd.

Also wartet und lebt im innersten Grunde unseres Denkens das, vor dem die Worte seiend oder nicht seiend abgleiten und nichts mehr sagen. Es ist uns auf geheimnisvolle Weise schon vertraut, was wir nie begreifen und aussprechen können, und was uns zugleich aus allem Seienden und über allem Seienden unfaßbar anruft.

5. Wohin gelangt das Denken des Menschen dort, wo es über alles Seiende hinausblickt, um in diesem Drüber-hinaus schließlich das zu finden, was das Sein des Seienden zu allererst erklären und entscheiden kann für es, und was es zugleich erst mit seinem innersten Grunde in Übereinstimmung führen kann?

Es gelangt über alles das hinaus was ‚ist‘, denn nun fragt das Dasein ja gerade danach, warum überhaupt etwas ist. Es gelangt damit auch über alle was-hafte Bestimmung hinaus, denn alle Bestimmung dieser Art bestimmt ja: dieses ist so oder so.

Damit aber gelangt das Denken in einen Raum, in dem es keinerlei Anhalt mehr finden kann. Das Denken kann sich nur halten an etwas, das ist, es kann sich nur fassen an dem Gedanken, dies ist so oder so, also an einer faßlichen Bestimmung. Wo aber alles ‚ist‘ und damit auch alle Bestimmung entfällt, da entfällt für das Denken aller Halt.

Damit entfällt freilich auch alles Anhalten als Aufhören und Halt machen. Alle Bestimmung ist ja auch eine Grenze. Überall wo wir bestimmen, dieses ist so, begrenzen wir auch: es ist so und nicht

II. DREIFACHE MÖGLICHKEIT
DES ATHEISMUS

anders. Das Denken, das denkt: warum ist überhaupt etwas, gelangt ins Endlose und Unbegrenzte. Es ist, als fiele es in einen Brunnen, der keinen Boden hat, man kann in ihn immer weiter fallen. Das Dasein gelangt und fällt ins Unendliche.

Das Unendliche, in das das Denken in seiner äußersten Frage fällt, muß aber das Denken selber zum Stillestehen bringen. Denkbar in präzisem Sinne ist nur, was in der Form des Urteils, also des *ist* faßbar und bestimmbar ist. Dieses urteilende Bestimmen ist die Grundform des Fassens und darum auch sich selbst fassenden Denkens. Wo dieses keinen eigentlichen Sinn mehr hat, muß das Denken stille stehen, da muß der Verstand verstummen und seine Sprache schweigen. Da ist das Denken an das Unausdenkliche gekommen als an das Unausprechliche. Das Denken, das im Ernste in die Frage eintritt, was ist es mit dem, daß überhaupt etwas ist, betritt das Unendliche als das Unausdenkliche und Unausprechliche. In diesem Sinne ist das Denken an das ihm Fernste und Entlegenste gekommen. Aber das Fernste und Entlegenste scheint andererseits zugleich auch sein Innerstes und Anfänglichstes und in diesem Sinne sein Nächstes zu sein. Fand das Denken nicht in sich selber das Maß und den Antrieb, welches es bewegte, an keinem Seienden Genüge zu finden und erfülltes Maß? Hätte das Denken sich überhaupt je auf den Weg des Denkens, d. h. des Fragens gemacht und hätte es dann diese Fragen immer wieder und immer wieder von neuem gestellt, wenn nicht dieses Unfaßliche, das über allem Seienden liegt, immer schon es gerufen hätte, und wenn das Denken nicht immer schon insgeheim damit vertraut gewesen wäre und also gewußt hätte, wonach zu fragen sei? Das Äußerste des Denkens ist auch sein Innerstes und Anfänglichstes, weil alles erst in Bewegung Setzendes.

Wir halten den Weg unseres Gedankens an diesem Punkte an. Es ist so etwas wie ein erster Umriß des Umrißlosen, weil Grenzenlosen und Unendlichen in den Blick gekommen. Des Unendlichen, von dem alles Endliche und Seiende erst seine Erklärung und seinen Sinn für sein Dasein empfangen kann. Damit so etwas wie ein erster Umriß dessen, was in der Sprache der Religion der lebendige Gott genannt wird. Es sind auch erste Umrisse dessen in den Blick gekommen, was einen Menschen veranlassen kann, an dieses Unbegreifliche zu glauben und ihm alle Welt und sich selber glaubend anzuvertrauen.

Der Weg unseres Gedankens in diesem ersten Umriß hat uns einige entscheidende Momente gezeigt im Verhältnis des endlichen Menschen zum unendlichen und unbegreiflichen Ende und Anfang alles Seienden. Er hat einerseits gezeigt, wie ein Mensch Anlaß und Grund finden kann, an die unendliche Macht zu glauben. Er hat aber auch gezeigt, wie ein Mensch auf den Gedanken kommen kann, es gäbe keine unendliche Macht am Anfang und am Ende und in der dritten Mitte aller Dinge, wie ein Mensch also auf den Gedanken des Atheismus kommen kann. Indem wir nun darauf eingehen, kommen wir zum eigentlichen Thema dieser Abhandlung, nämlich zu der Möglichkeit des Atheismus.

Eine dreifache Möglichkeit des Atheismus hat sich gleichsam am Rande unseres Weges bemerkbar gemacht, und wir werden sie erkennen, indem wir diesen Weg noch einmal bedenken.

1) *Der negative Atheismus*

Es hat sich gezeigt, daß das endliche Menschenwesen auf das Seiende der Welt als das für ihn zunächst entscheidende Wirkliche und Begreifbare sich verwiesen findet. So orientiert er sich wie von Natur aus in seinem Seinsverständnis an diesem seienden Begreiflichen der Welt als dem eigentlichen Sein. Der ewige Grund aber liegt jenseits dieser Region.

Daraus folgt, daß eben dieser ewige Grund als das Unendliche und das Unfaßliche zunächst *wie nichts* erscheinen muß für den Menschen, der solchermaßen am Seienden als dem eigentlichen Sein sich orientiert. Für ihn wird es immer naheliegend sein zu denken: Nichts Seiendes, also nichts überhaupt. So entsteht der Schein, als ob die Frage: ‚warum ist überhaupt etwas und nicht nichts‘ zu nichts führe, da sie über das Seiende führen muß. Sie scheint eine unnütze Frage zu sein. Denn mit ihr bekommt ja das Denken, nichts mehr zu fassen und zu begreifen. In ihrer Richtung ist nichts mehr zu sehen, das den Menschen zwänge, es anzuerkennen, so wie ein handgreifliches Seiendes dieser Welt, auf das wir stoßen, durch den Stoß seiner Handgreiflichkeit den Menschen zwingt, es anzuerkennen. Auch das Argument als die Artikulation des Gedankenganges, der zu jenem ewigen Grunde führt, hat nicht den zwingenden Charakter einer eindeutigen endlichen Rechenregel, deren Konsequenz niemand nicht einsehen kann, der ihre ter-

mini eingesehen hat. Auch das Argument scheint ins Nichtigte zu verschweben, vergleicht man es mit den immanenten Konsequenzen logischer und empirischer Verhältnisse.

So scheint nichts den Menschen zu zwingen, den Weg des Fragens bis zum Ende zu gehen, und das Ende der äußersten Frage als die alles entscheidende Wirklichkeit anzuerkennen. Sowohl der Weg wie das Ziel treten in den Schein des Nichtigten.

Von daher kann der Mensch darauf kommen, sich ausschließlich an das Greifbare und Kontrollierbare und Zwingende des Seienden dieser Welt zu halten, und alles, was darüber hinaus führt, als Nichtiges und Unnützes zu unterlassen. Auf diese Weise wird dann das Ewige wie auch der Weg und schon die Frage nach ihm aus dem Horizonte des Menschen verabschiedet. Es muß dann etwas entstehen wie ein *negativer Atheismus*. Seine Grundhaltung ist: es gibt das, was ich begreifen kann und sonst nichts.

Diese Haltung ist freilich im wesentlichen Sinne kurzsichtig, weil ihr gemäß der Mensch nur dessen noch ansichtig wird, was nahe vor seinen Augen liegt. Aber diese Kurzsichtigkeit ist gleichwohl begreiflich aus der Grundorientierung des Menschen auf das empirisch Faßliche dieser Welt.

Überdies ist es von diesem Ansatz her verständlich, daß dieser negative Atheismus sich um so nachdrücklicher ausbilden und ausbreiten muß, je mehr das Menschenwesen sich im geschichtlichen Gange seines Geistes auf das Begreifen des Begrifflichen einläßt, und dieses als die für ihn entscheidende und umfassende Wirklichkeit ausbaut.

2) *Der kritische Atheismus*

Von unserem Gedankengange her wird aber darüber hinaus eine zweite Möglichkeit einer zweiten Art von Atheismus sichtbar. Dieser ist um eine Stufe weniger kurzsichtig als der Erstgenannte, und darum auch um eine Stufe schwerer in seiner eigentlichen Natur zu erkennen. Er weicht der letzten Frage nicht aus wie der Erstgenannte. Er wagt den Blick auf das Unendliche und Unausdenkliche und Unbedingte.

Indessen schaltet sich in diesem Hinblick nun wiederum, aber jetzt an einer späteren Stelle, die Orientierung des menschlichen Seinsverständnisses am Seienden und als seiend Begreiflichen dieser Welt ein. Dies führt dazu, daß nun das, was das Sein alles Seienden und das Begreifen alles Begreiflichen übersteigt, als ein Seiendes und als ein als

seiend Begreifliches interpretiert wird. In der Folge dieser Interpretation erhält das Menschenwesen so einen seienden und begreiflichen Gott als sein Erstes, Höchstes und Letztes. Es bekommt als Höchstes das *ens perfectissimum*, und Leibniz war durchaus konsequent, dieses in seiner Gedankenfolge gleichsam durchzukonstruieren. So etwas sieht dann freilich nach nichts weniger aus als nach Atheismus.

Ja, dies Verfahren muß sogar unter einer bestimmten Voraussetzungen als legitim und unvermeidlich angesehen werden. Wie sollten Menschen anders vom Ewigen und einzig Notwendigen reden können, wenn nicht so, daß sie es nennen und also nennend als ein Seiendes aussagen? Es muß als legitim angesehen werden, insofern der nennbare Name Gottes, der im Begriffe des seienden Gottes rufbare und vorstellbare Gott, der dem Menschen unerläßlich ist, soweit es auf dessen Denken und Aussagen ankommt. Die Bedingung der Legitimität solchen Begreifens ist aber die, daß der nennbare Gott etwas wie ein Zeiger bleibt und, als solcher genommen, über sich selbst hinaus ins Unnennbare und Unaussprechliche jenseits alles Seienden zeigt. Der nennbare Gott als ein höchstes Seiendes ist im Gebrauch des Menschen legitim, solange dieser Gebrauch die Nennbarkeit selbst transzendiert und den ewigen Namen wie ein Symbol gebraucht, durch das hindurch er ins Unnennbare blickt.

Die Sache wird aber anders, sobald der seiende und begreifliche und nennbare Gott in seiner Begreiflichkeit und Faßlichkeit vom Menschen gefaßt und festgestellt und also von seiner alles Fassen überschreitenden Hinweisfunktion transzendierenden Charakters abgeschnitten wird. Dies ist möglich und zu Zeiten besonders naheliegend um der angedeuteten Neigung des Menschen willen, sich am Seienden zu orientieren und dieses in seiner begreiflichen Fassung zu fassen und fest- und sicherzustellen, welche Neigung wiederum in ausgezeichneten geschichtlichen Zeiten des Menschen auf eine besondere Weise zum Herrschen kommen kann.

Dann wird Gott für das menschliche Denken zu einer in ihrem Begriffe vor- und sicherstellbaren Sache. Er wird damit, freilich ohne daß das Denken dies zunächst zu bemerken braucht, zu einer *endlichen* Sache, um die das Denken gleichsam herumgehen, die es von außen betrachten und die es beurteilen kann als das so und so und nicht anders Bestimmte. Er wird gleichzeitig, freilich wiederum ohne daß das Denken darauf aufmerksam werden

müßte, zu einem dem Denken *unterworfenen* Gegenstande des Daseins, dem gegenüber das Denken des Menschen das Obere, also das Beherrschende ist. Das menschliche Denken als das beherrschende hat dann zu sagen, als was dieser Gott zu gelten habe, es unterwirft ihn seinem eigenen Urteil. Es entwickelt sich das, was die griechischen Väter die *idololatria kataleptike* genannt haben.

Dies hat dann aber weiter die mögliche Folge, daß das Denken des Menschen sich in seine zunächst unbemerkte und ausdrückliche Herrschaft über den von ihm vorgestellten Gott eigens und ausdrücklich erheben kann. Es fängt dann etwa an, diesen Gott kritisch zu befragen und zu untersuchen, ob er auch allen Fragen standhalte. Warum ist er überhaupt? Ist die Welt wirklich nicht ohne ihn erklärbar? usw. Sofern das Denken Gott als sein Gedachtes und von ihm Bestimmtes aufstellen kann, insofern kann es dieses auch kritisch zersetzen, und es wird dies auch eines Tages tun. Darin aber wird der Mensch erfahren, daß der in seiner Begrifflichkeit festgestellte Gott gegen solches Tun gar keinen Widerstand leistet. Es geschieht dann das, was Heidegger in seiner Abhandlung «Nietzsches Wort Gott ist tot» (Holzwege 193 ff.) ausgesprochen hat. Das subjektive vorstellende Denken wird mächtiger als sein vorgestellter Gott und erhebt eines Tages seine Hand gegen ihn, um ihn zu töten.

Dann entsteht wieder ein Atheismus, wir können ihn den «*kritischen*» nennen. Er entsteht durch die kritische Zersetzung des als seiend festgestellten Gottes. Das besonders Bedenkliche an ihm ist, daß seine Wurzel gerade in einem bestimmten Theismus liegt, freilich in einem sehr besonderen, nämlich unangemessenen, aber doch nicht unverständlichen.

3) *Der positive und aktive Atheismus*

Hier kommt aber auch schon die dritte Möglichkeit und der dritte Typus des Atheismus in den Blick, ja dieser dritte Typus spielt schon mit hinein in dem, was wir soeben bedacht haben.

Es ist dem Menschen, wie wir sahen, möglich, sich von der unendlichen und göttlichen Macht als der für ihn unfaßlichen und fernen abzulösen, aus seiner endlichen Freiheit heraus. Aber, so fügen wir nun hinzu, es ist dem Menschen nicht möglich, nicht im Grunde seines Wesens geprägt zu sein von dem Maß aller Maße, dem Unendlichen und Unbedingten, welche anfängliche Wesensprägung sei-

nem ganzen Leben in allen seinen Entfaltungen voranleuchtet und ihm Möglichkeiten und Ziele vorgibt, indem es diese immer weiter hinausrückt. Das *Wesen* des Menschen will das Unendliche, und sein Wesen kann der Mensch nicht los werden, auch und gerade dort nicht, wo er in der Ausdrücklichkeit seiner Freiheit sich von Gott als seinem ewigen Partner freigemacht hat.

Darum kann man sagen: Der dem Wesen des Menschen entspringende Daseinswille will in jedem Falle das Unendliche und Göttliche als das, worin der Mensch allein seine ‚Erfüllung‘, sein eigenes erfülltes Maß finden kann. Wird das Unendliche und Göttliche in der Ausdrücklichkeit des Denkens und Wollens nicht mehr gesehen und nicht mehr anerkannt als waltend über dem Menschen, dann wird es gleichwohl als das Erfüllende gewollt aus dem Wesensgrund des wollenden und denkenden Lebens des Menschen. Das Wesen des Menschen will auch und gerade jetzt Unendliches und Göttliches.

Da dieses aber nun nicht mehr gesehen und anerkannt werden kann über dem Menschen, so wird der Wesenswille des Menschen dieses unendliche Bild jetzt *von sich aus* und mit Hilfe des ihm und seiner Kraft im Kreise des Seienden Möglichen hervorbringen und emportreiben, um es überhaupt zu haben. Der Mensch wird also anfangen, seine eigene, immanente, welthafte Daseinsgestalt aus seinem menschlichen Willen und seiner menschlichen Macht heraus als unendlich und göttlich auszulegen und in diese Dimensionen hineinzusteigern. Er wird in diesem Bemühen notwendigerweise unersättlich sein darin, Absolutheit für sich zu verlangen und unendliche Macht aus sich zu setzen und für sich zu fordern. Und je mehr ihm so etwas im Ansatz zu gelingen scheint, desto mehr wird ihm darin etwas aufleuchten von dem, was er eigentlich will und erstrebt, und desto heftiger wird dieses Aufleuchtende wiederum seinen Willen steigern und befeuern. Das große und erfüllte göttliche Leben (oder das nahezu göttliche, das wie eine Verheißung erscheint), das große Leben, das sich in den großen Formen des Wissens, des Genießens, des Herrschens wie in Anfängen zu schmecken gibt, dies wird den Menschen berauschen.

Und wenn er sich im Gange dieses Rausches nun der Reste des Glaubens an Gott erinnert, die es im Bereiche seiner inneren Gedanken oder seiner äußeren Machtentfaltung und der darin geltenden menschlichen Tradition noch geben mag, so wird

er Lust bekommen, diese Reste als etwas Störendes, nämlich seine eigenen im Grunde göttlichen Ansprüche Begrenzendes und dazu als etwas Dummes, nämlich nicht empirisch Feststellbares, vollends auszutilgen und umzustürzen in einem nun nicht mehr nur negativen, sondern *positiven und aktiven Atheismus*.

Fragen wir nach seiner Wurzel, so finden wir nichts anderes als das Bild Gottes im Menschen. Dann finden wir, daß in solchen Fällen der Gott im Menschen gegen den Gott außer und über dem Menschen kämpft und diesen umstürzt, weil dem höheren Gott von den menschlichen Ansprüchen her kein Platz mehr übrig zu bleiben scheint.

Es war Friedrich Nietzsche, der die Konsequenzen dieser Möglichkeit durchgedacht und durchgelebt hat auf eine in seiner Art großartige und schreckliche Weise.

Freilich muß dieser positive und aktive Atheismus einen teuren Preis bezahlen. Da er sich bemüht und aus seinen Prinzipien heraus bemühen muß, das Bild göttlichen Daseins aus der endlichen Macht heraus und im Bereiche der endlichen Möglichkeit aufzustellen, so verfällt er notwendigerweise der Rache der Endlichkeit, der er nicht zu entgehen vermag, wengleich er ihr immer zu entgehen versucht.

Er muß den Schrecken aller Totalitarismen verbreiten, der die Furcht verrät. Er muß leiden an dem immerzu verleugneten oder immer wieder sich einstellenden Ungenügen aller seiner Entwürfe von Wissen und Macht und Herrlichkeit. Er muß das Scheitern erleiden, die Banalität des Todes, die Vergänglichkeit aller irdischen Werke und Reiche. Er wird sich gegen diese vielfältigen Formen der Rache der Endlichkeit wehren in einem fanatisch entzündeten Bemühen, nicht wahr haben zu wollen, was doch wahr ist. Immer wird sich in vielfacher Weise die Rache der Endlichkeit einstellen, die das in ihrem Reiche entworfene, groß und unendlich sein sollende Bild nicht stehen lassen kann, und auch das Größte wieder umstürzt.

Damit haben wir die wichtigsten Möglichkeiten des Atheismus in den Blick bekommen. Sie haben sich wie am Rande des Weges gezeigt, den eine philosophische Gotteserkenntnis gehen kann und

gehen muß. Es zeigt sich, daß alles das, was es an empirischen Formen des Atheismus in der Geschichte gibt, auf irgendeine Weise einer oder mehrerer dieser Grundformen des Atheismus zuordenbar bleibt. So ist etwas wie ein Koordinatensystem möglicher Formen des Atheismus entstanden. Die Konkretheit der Geschichte wird den so möglichen Formen immer wieder andere und vielfältig scharfere konkrete Züge verleihen, die die Philosophie nicht auszumalen vermag.

Alle hier angedeuteten Möglichkeiten des Atheismus können zeigen, daß die Sache des Menschen mit Gott nicht zu einfach genommen werden darf. Sie zeigen, daß Gott zwar für den Menschen das Nötigste ist, aber er ist für ihn auch das Gefährlichste und Gefährdende, weil das Unfaßliche und bisweilen für ihn Untragbare und so ihn Verwirrende.

Aber dadurch können diese Gedanken über die Möglichkeiten des Atheismus vielleicht auch indirekt zeigen, wie gut es für den Menschen ist, jenseits aller Philosophie einem gesandten Zeugen glauben zu dürfen, der seinerseits und ohne der Philosophie unrecht zu tun, von sich sagen durfte: Niemand kenne den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbare.

BERNHARD WELTE

Geboren am 31. März 1906 in Meßkirch, Baden, zum Priester geweiht 1929, studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und München, promovierte zum Dr. theol. 1939 mit einer Arbeit über: Die postbaptismale Salbung. Nach seiner Habilitation 1946 in Freiburg i. Br. wurde er 1951 dort außerordentlicher, 1952 ordentlicher Professor für christliche Religionsphilosophie. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, 1949, Vom Geist des Christentums, 1955, Nietzsches Atheismus und das Christentum, 1958, Über das Böse, 1959, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, 1960. Er arbeitete an vielen Sammelwerken mit. In Vorbereitung ist das Buch: Philos. Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums.