

Karl Rahner

Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus

Versuch einer Interpretation

Es gibt zwar über den Atheismus kein eigenes Dekret des II. Vatikanischen Konzils, aber das Konzil hat sich doch so relativ eingehend mit diesem Thema befaßt, daß man es unter die eigentlichen Gegenstände der Beratungen und Beschlüsse dieses Konzils zählen muß. Das ist nicht einfach selbstverständlich. Zwar wollte dieses Konzil ein pastorales Konzil sein und ist es auch wirklich geworden.¹ Aber das allein erklärt die Beschäftigung mit dem Atheismus noch nicht. Gewiß ist heute die Frage eines gesellschaftlich manifesten, weltweiten und z. T. politisch militanten Atheismus eine so dringende Frage, daß ein Konzil, das «pastoral» ausgerichtet sein will, sich eigentlich mit dieser Frage beschäftigen muß.

Aber man kann doch, will man ehrlich sein, nicht sagen, die Tatsache des heutigen Atheismus und die Fragen, die er aufwirft, hätten in der Mentalität der Konzilsväter eine so große Rolle gespielt, daß dieses Thema auf keinen Fall in der Kirche offiziell noch hätte unbedacht bleiben können. Daß die Mentalität der Konzilsväter im ganzen noch nicht die Strukturen eines christlichen Verhaltens in einem spezifisch atheistischen Zeitalter war, zeigt sich in folgender kleinen, unauffälligen Tatsache: Die dogmatischen Konstitutionen bzw. Dekrete dieses Konzils und auch die pastorale Konstitution selber sind gewiß hervorragende theologische und pastoral-theologische Leistungen. Aber wenn man sie aufmerksam liest, wird man doch bemerken,

daß im ganzen (und zwar auch in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) für die Verfasser der Atheist von heute nicht so präsent ist, daß wirklich auch sein Ohr unmittelbar erreicht wird; es wird doch noch zu sehr – wenn z. B. gesagt wird, daß Gott die einzige Lösung aller Lebensfragen des Menschen sei – so gesprochen, als ob es jedem Menschen von heute, ob gläubig oder ungläubig, selbstverständlich sei, was mit dem Wort «Gott» eigentlich gemeint sei,² obwohl die pastorale Konstitution selbst erklärt, daß es heute viele Menschen gebe, die wenigstens nach ihrer eigenen Meinung einer religiösen Rede schon hinsichtlich ihres Sinnes völlig hilflos gegenüberstehen. Es ist also doch nicht ganz selbstverständlich, daß das Konzil sich mit dem Atheismus ausdrücklich beschäftigt hat. Man wird darum in dieser Beschäftigung mit dem Atheismus dankbar das Walten des Heiligen Geistes auf diesem Konzil erblicken müssen.

I.

KONZILSTEXTE ÜBER DEN ATHEISMUS

Der wichtigste Text des Konzils über den Atheismus findet sich natürlich in den Nrn. 19–21 des I. Kapitels der pastoralen Konstitution «Über die Kirche in der Welt von heute». Aber es müssen noch einige andere Texte erwähnt werden: so der

fünfte Abschnitt von Nr. 22 aus demselben Kapitel; dann ein kurzer Text in Nr. 16 des II. Kapitels der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium», weiter sei auf Nr. 7 des I. Kapitels des Dekrets «Über die Missionstätigkeit der Kirche» hingewiesen, weil darin eine Aussage über die Glaubensmöglichkeit eines Menschen, der vom Evangelium nicht erreicht ist, gemacht wird, die gewiß auch mit unserer Frage in Beziehung gebracht werden darf, schließlich sei darauf hingewiesen, daß im Dekret «Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche» (Nr. 11; Nr. 13) und im Dekret «Über Dienst und Leben der Priester» (Nr. 4) die Predigt für die Ungläubigen, und zwar in einer diesen und ihrer Situation wirklich angepaßten Weise, zu den dringlichsten Pflichten des Bischofs und des Priesters gezählt werden.³

Es kann hier nicht die Absicht sein, einen ausführlichen Kommentar zu Nr. 19–21 der pastoralen Konstitution zu geben. Das würde weit den Rahmen eines kleinen Aufsatzes überschreiten.⁴ Es sei darum gestattet, zunächst auf das entscheidend Neue in diesem Text hinzuweisen und dann einige theologische und pastorale Fragestellungen und Konsequenzen aus der zuerst gemachten Feststellung zu ziehen.

II.

NEUE THEOLOGISCHE UND PASTORALE AKZENTE IN DEN KONZILSTEXTEN

Hier wird nicht der Anspruch erhoben, alle Texte würden auf ihre gegenüber der Schultheologie geschehene Differenzierung und Umstrukturierung analysiert. Für die vorliegende Studie scheinen uns in dieser Lehre über den Atheismus zunächst vor allem zwei Momente neu und überraschend zu sein.

Neue Sicht der Frage nach der sittlichen Schuld im Blick auf den positiven Atheismus

Zunächst kennt das Konzil, obwohl es relativ ausführlich über den Atheismus handelt, die traditionelle Schulthese nicht, daß es einen positiven Atheismus durch längere Zeit bei normal entwickelter Intelligenz ohne Schuld nicht geben könne.⁵ Man kann darüber hinaus wohl sicher sagen, daß das Konzil diese These nicht nur auf sich beruhen läßt, sondern eine gegenteilige *These voraussetzt*, d. h. der Meinung ist, es könne einen *expliziten Atheismus im normalen Erwachsenen für lange Zeit*, ja bis zu dessen Lebensende, geben, *der noch keinen Beweis einer sittli-*

chen Schuld auf seiten eines solchen Ungläubigen *bedeutet*. Diese These wird zwar nicht explizit gelehrt und etwa mit dem Hinweis darauf begründet, daß es einerseits einen expliziten Atheismus von gesellschaftlich größtem Umfange und von großer Selbstverständlichkeit und Unbefangenheit gebe und wir andererseits aus allgemeinen christlichen Prinzipien doch noch nicht das Recht hätten, solche Atheisten als eindeutig in schwerer sittlicher Schuld vor Gott lebend zu beurteilen. Das Fehlen der herkömmlichen Meinung ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß die damit gegebene Antwort – einmal in ihrer Richtigkeit vorausgesetzt – die entscheidende Aussage über den Atheismus wäre. Aber in Nr. 19–21 findet sich die bisher traditionell gewesene gegenteilige These in der Beschreibung des Atheismus so wenig, daß in Nr. 19 (III. Abschnitt) – wo in einem einzigen halben Satz die Schuldfrage gestreift wird – zwar die Selbstverständlichkeit gesagt wird, ein Atheismus sei schuldhaft, *wenn* der Mensch absichtlich Gott aus dem Menschen verbannt oder absichtlich und schuldhaft religiöse Fragen aus seinem Bewußtsein verdrängt – daß aber in keiner Weise gesagt wird, jeder faktisch gegebene Atheismus, der länger in einem Menschen existiert, könne nur gegeben sein, wenn eine solche schuldhaftige Verdrängung Gottes oder der religiösen Frage vorliegt.

In einem späteren Teil unserer Überlegungen wird von der Möglichkeit einer Koexistenz von begriffsobjektiviertem Atheismus und einem existentiell unthematisch vollzogenen Theismus zu sprechen sein. Daraus wird sich ergeben, daß die Äußerungen des Konzils in Nr. 19–21 über die Unausweichlichkeit der religiösen Frage der eben gemachten Feststellung nicht widersprechen. Natürlich bedeutet diese Zurückhaltung des Konzils hinsichtlich der Schuldfrage beim Atheismus keine Bagatellisierung des Atheismus, also «jener vererblichen Lehren und Unternehmungen, die der Vernunft und der allgemein menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen seiner angeborenen Größe berauben und die von der Kirche mit aller Festigkeit verurteilt werden, wie sie sie auch bisher verurteilt hat» (Nr. 21).⁶ Aber die katholische Pastoraltheologie wird heute nach dem Konzil auch den «dezidierten» Atheisten nicht mehr gleich mit dem Pathos entgegentreten können, entweder einen Dummkopf oder einen Bösewicht vor sich zu haben; sie wird darum in ganz neuer Weise mit dem Konzil (vgl. Nr. 21) sich fragen müssen, welches die *wirklichen Ursachen des heutigen Atheismus*

sind, wenn man ihn nicht einfach auf den Unverstand des Kopfes oder die Bosheit des Herzens zurückführen kann. Das Konzil selbst weist auf solche anderen Ursachen des Atheismus hin, ohne eine erschöpfende Aufzählung dieser Ursachen oder deren tiefste Analyse bieten zu wollen und ohne die katholische Theologie und christliche Philosophie, die Pastoraltheologie und die Religionspädagogik von einer Aufgabe zu entbinden, die von diesen Disziplinen gewiß noch nicht in genügender Weise erfüllt ist.

Stärkere Betonung der Heilsmöglichkeiten für den Atheismus

Ein weiteres Moment, das das Konzil zum Atheismus sagt und das auch – gemessen an der üblichen Tradition der Schule und der religiösen Praxis – befremdend wirken kann, ist die Überzeugung, daß auch ein Atheist (von einem Atheismus der begrifflichen Theorie, wie später genauer zu präzisieren sein wird) von der Heilserlangung nicht ausgeschlossen ist, vorausgesetzt, daß er durch seinen Atheismus nicht gegen sein sittliches Gewissen gehandelt hat. Daß aber diese Voraussetzung nicht präsumiert werden darf und also die Schuldlosigkeit eines Atheisten nicht einfach nur eine irrealer Hypothese zu sein braucht, ist eben schon gesagt worden. So sagt schon die Kirchenkonstitution «Lumen gentium» (Nr. 16): «Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen⁷.» In Nr. 22 der pastoralen Konstitution heißt es dementsprechend: «Das (die selige Auferstehung) gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen, die guten Willens sind, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, diesem österlichen Geheimnis auf eine nur Gott bekannte Weise verbunden zu werden.» Es gibt keine Gründe, den Atheisten von der Erklärung dieses Satzes auszunehmen. Denn es wird in diesem Satz ausdrücklich auf Nr. 16 der Kirchenkonstitution verwiesen, in welcher Nummer ja gerade auch von denen die Rede ist, die noch nicht zu einer ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind. Ferner findet sich das Wort von den «nur Gott bekannten

Weisen» auch im Missionsdekret (Nr. 7), wo den «Heiden», die vom Evangelium noch nicht erreicht sind, auch in diesem ihrem Zustande eine wirkliche übernatürliche Glaubens- und Heilsmöglichkeit zuerkannt wird. Es wäre aber willkürlich, einem polytheistischen Heiden, der nach Paulus doch auch «gottlos» ist (Eph 2,12),⁸ grundsätzlich eine wesentlich größere Heilsmöglichkeit zuerkennen zu wollen als einem modernen Atheisten, dessen «persönlicher» Atheismus zunächst einmal auch nur das Produkt seiner gesellschaftlichen Situation ist.

In allen zitierten Texten kann es sich selbstverständlich nicht darum handeln, daß vorausgesetzt werde, diese Atheisten würden in der Dimension ihrer theoretischen Begrifflichkeit vor ihrem Tode noch *explizite* Theisten und *darum* gerettet. Denn dann würden diese Texte die bare Selbstverständlichkeit aussagen, daß ein Atheist das Heil erlangen kann, wenn und insofern er aufhört, ein solcher zu sein. Eine solche Interpretation nähme den Texten dann jeden ernsthaften Sinn, den auszusprechen für das Konzil sich lohnen würde.

Theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Differenzierungen

Mit diesen beiden Punkten in der kirchenamtlichen Lehre des Konzils ist wirklich Neues gesagt. Wenn wir sowohl die expliziten Aussagen der Schrift⁹ und die traditionelle Beurteilung des Atheismus als auch die vorsichtige Zurückhaltung der evangelischen Theologie hinsichtlich der Heilsmöglichkeit des Nichtgetauften bedenken, werden wir nicht sagen können, daß dieser «Heilsoptimismus» gegenüber Nichtchristen bis zu den Atheisten einschließlich einfach eine theologische Selbstverständlichkeit sei. Hier wird eine Linie weitergeführt, die eigentlich doch erst bei Pius IX. (D 5 2865–2867) beginnt und zu der Erklärung des Heiligen Offiziums vom 8. 8. 1949 (DS 3866–3873) führt. Aber diese Linie wird wirklich *weitergeführt*, insofern viel deutlicher als bisher *auch die Atheisten* in diesen «Heilsoptimismus» *explizit* einbezogen werden.

Durch diese Erklärungen sind auch frühere, man könnte sagen, gemäßigt optimistische Deutungen der Situation der Nichtchristen und Heiden überholt, nach denen diesen Menschen außerhalb der Reichweite des Christentums zwar ein «natürliches» Heil zugebilligt wurde (ähnlich wie die Schultheologie es den ungetauft sterbenden Kindern zuzuerkennen pflegt), sie aber von einem eigentlich über-

natürlichen Heil ausgeschlossen blieben. Das Missionsdekret erklärt ausdrücklich (Nr. 7), daß auch solche Menschen durch die Gnade Gottes auf Wegen und Weisen, die wir nicht genauer kennen, auch ohne die explizite Predigt des christlichen Evangeliums angenommen zu haben, zu einem eigentlichen heilschaffenden Glauben gelangen können.¹⁰

*Weitere Ansatzpunkte eines vertieften
Verständnisses*

Wenn wir diese beiden Hinweise auf «Neues» in der pastoralen Konstitution hervorgehoben haben, so soll damit nicht gesagt werden, daß das Neue in Nr. 19–21 der pastoralen Konstitution erschöpft sei. Wichtig und nicht minder relativ neu im Blick auf die bisherigen lehramtlichen Erklärungen sind folgende Akzente, ohne daß hier eine eingehendere Kommentierung versucht werden könnte: die Betonung, daß der Atheismus als schwerwiegendste Erscheinung der heutigen Zeit einer sorgfältigen Prüfung bedarf (Nr. 19, I. Abschnitt; Nr. 21, II. Abschnitt), die Erklärung, daß mit dem Begriff «Atheismus» sehr voneinander verschiedene Phänomene bezeichnet werden, deren Ursachen und Antriebe selbst noch einmal außerordentlich verschieden sind (Nr. 19, II. und III. Abschnitt), die Betonung des Einflusses der soziologischen Verhältnisse (Nr. 20, II. Abschnitt), der Hinweis auf einen existenzialistischen Atheismus (Nr. 20, I. Abschnitt), auf einen positivistischen Atheismus, der die Gottesfrage schon als Frage für schlechthin sinnlos erklärt (Nr. 19, II. Abschnitt), auf einen «postulatorischen Atheismus», der die Absurdität des Daseins und das Übel der Welt für eine Demonstration der Nichtexistenz Gottes ansieht (Nr. 19, II. Abschnitt). Dazu kommen viele andere Dinge, die bisher durch das Lehramt der Kirche kaum ausdrücklich gesagt wurden: Die Feststellung, daß der Atheismus oft nur die Leugnung eines Gottes ist, der wirklich nicht existiert und der mit dem wahren Gott des Evangeliums nichts zu tun hat (Nr. 19, II. Abschnitt), die Einbeziehung auch der Atheisten unter die Verpflichtung der Freiheit des Gewissens (Nr. 21, VI. Abschnitt), die Betonung der Möglichkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit in der Welt zwischen Theisten und Atheisten, die Anerkennung, daß am heutigen Atheismus die Christen nicht unschuldig sind (Nr. 19, III. Abschnitt), und schließlich all die Andeutungen über eine Mystagogie in die religiöse Erfahrung Gottes,

die nicht unerheblich über die klassischen Gottesbeweise rationaler Art in der Schulphilosophie hinausgehen und sich durch alle die drei Nummern der pastoralen Konstitution hindurch verstreut finden.

III.

HEILSSCHAFFENDER GLAUBE EINES
A-THEISTEN?

Die beiden Hauptpunkte der Lehre des Konzils über den Atheismus, die wir hervorgehoben haben, zeigen auch neue Probleme und geben weitere Einsichten, die für die pastorale Behandlung des Atheismus von großer Bedeutung sind.

Ausarbeitung der Fragestellung

Wenn wir festgestellt haben, daß nach der Lehre des Konzils ein Atheist, auch wenn er unter Umständen bis zum Tode ein solcher bleibt, nicht schon dadurch allein und sicher seines Heiles verlustig geht, dann entsteht, theologisch gesehen, die Frage, ob denn der «gute Wille» einfach das Wissen um Gott und den Glauben an Gott ersetzen könne.

Wir haben schon gesehen, daß das Missionsdekret in Nr. 7 eine Heilmöglichkeit für alle Menschen lehrt, und wir haben in diese Aussage auch den Atheisten einbegriffen, sofern dieser unschuldig ist. In diesem Missionsdekret aber wird ausdrücklich gesagt, daß die Menschen, die hier gemeint sind, insofern das Heil erlangen können, als sie eben doch – wenn auch auf Wegen, die Gott allein bekannt sind – zu einem heilschaffenden *Glauben kommen*.¹¹

Die Frage ist also, ob und wie ein Atheist überhaupt die Voraussetzungen bieten kann, unter denen ein solcher Glaube wenigstens denkbar ist. Bei dieser Frage kann man sich nicht ohne weiteres auf jenes Minimum von Glaubensinhalt berufen,¹² das die traditionelle Schultheologie in Berufung auf den Hebräerbrief (Hebr 11,6)¹³ als unter Umständen genügenden Inhalt eines übernatürlichen, heilschaffenden Glaubens erklärt. Denn dieser Minimalinhalt ist ja gerade der Glaube an Gottes Existenz und an ihn als Garanten der sittlichen Ordnung. Das Problem anders ausgedrückt: wo Glaube als Zustimmung zur göttlichen Offenbarung gegeben sein soll, muß «etwas» geglaubt werden. Selbst wenn wir von der Frage absehen, woher der Atheist diesen Inhalt als gerade durch Offenbarung von Gott und nicht als Ergebnis natürlicher Einsicht erkennen könne, so bleibt immer noch die Frage, *was* er denn als Glaubensgegenstand erfasse,

damit von einem «Glauben» überhaupt die Rede sein könne.

In den von uns zitierten Texten aus dem Konzil ist in diesem Zusammenhang immer davon die Rede, daß ein solcher Atheist als *nach seinem Gewissen handelnd*, als *die Wahrheit suchend*, als die *Forderungen seines sittlichen Bewußtseins erfüllend* vorausgesetzt werde; denn deshalb könne er ja gerade unschuldig und im Bereich eines göttlichen Heilswillens gedacht werden, weil er, obzwar er Gott (noch) nicht gefunden habe, den Forderungen seines Gewissens entspreche. Aber reicht dieser «Inhalt» im Bewußtsein eines Atheisten, um genügender Gegenstand eines *heilsschaffenden* Glaubens zu sein?

Im Hinblick auf die Lehre des Hebräerbriefes wird man auf diese Frage zunächst antworten dürfen: ja, *wenn* in diesem Bewußtseinsinhalt eben doch ein Wissen um Gott *wenigstens implizit* gegeben ist und darüber hinaus dieser «Inhalt» in einem freien, von der Gnade erhobenen Akt in der Weise des Glaubens bejaht wird. Das ist nun tatsächlich der Fall. Dies kann mindestens unter gewissen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen behauptet werden. Wer eine sittliche Forderung seines Gewissens als absolut für ihn gültige erfaßt und in freier, wenn vielleicht auch noch so unreflektierter Zustimmung als für ihn gültig annimmt, der setzt, ob er es weiß oder nicht, ob er es begrifflich reflektiert oder nicht, eine Bejahung des absoluten Seins Gottes als des Grundes dafür, daß es *überhaupt* so etwas wie eine *absolute sittliche Forderung* geben kann.

Exkurs zum Begriff der «Erkenntnis Gottes»

Diese erste thesenhafte Antwort bedarf der Vertiefung. Diese muß in einer weiter ausholenden Darstellung versucht werden. Die beschriebene Zustimmung des Gewissens zu einer absoluten Forderung einmal vorausgesetzt, ist es nicht so entscheidend, wie weit ein Mensch in einem solchen Akt diese nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv gegebenen Voraussetzungen seiner konkreten Erkenntnis und Entscheidung reflektiert oder nicht. Es kann sogar sein, daß er solche, auch subjektiv gegebenen Voraussetzungen seines konkreten geistigen Aktes gar nicht wirklich in begrifflicher Gegenständlichkeit zu reflektieren vermag. Wenn ein einfacher Mensch im Alltag seines Lebens vernünftig einsichtig, d. h. also auch logisch handelt, dann sind die letzten Prinzipien der Logik nicht nur objektiv auf dem Grund seiner vernünftigen Einsicht und Entscheidung gegeben, er erfaßt sie auch, sie

sind das, was er geistig «besitzt», obwohl dieser einfache Mann vielleicht gänzlich außerstande wäre, selbst bei einer gewissen Belehrung, die abstrakten Prinzipien der aristotelischen Logik als solche in ihrer formalen Abstraktheit zu verstehen.

Diese an sich schlichte Beobachtung des Alltags läßt sich noch etwas theoretisch vertiefen und auf unsere Frage anwenden. Die menschliche Erkenntnis ist als solche in jedem ihrer Akte gewissermaßen zweipolig: sie impliziert ein subjektives Wissen um den Erkennenden selbst und seinen Akt auf der Seite des Subjekts als solchen, indem gleichzeitig dieselbe Erkenntnis einen in gegenständlicher Begrifflichkeit gewußten Gegenstand hat, auf diesen zielt, mit ihm sich beschäftigt. Man weiß immer etwas, in dem man um sich und seinen Akt weiß. Der gegenständliche Inhalt eines solchen Aktes kann auch das vorstellen, was auf der subjektiven Seite desselben Aktes unreflektiert gewußt wird, dann nämlich, wenn das Subjekt, sich selbst subjektiv wissend, sich selbst zum Gegenstand seiner Aussage macht. Aber auch in einem solchen Falle ist die Zweipoligkeit, die Differenz zwischen dem bei sich seienden Subjekt und dem gewußten Gegenstand, zwischen Bewußtheit und Gewußtem, nicht aufgehoben. Darüber hinaus ist es leicht möglich, daß ein solcher Akt, dessen Inhaltlichkeit das sich wissende Subjekt dieses Aktes selbst vorstellen will, eben dieses Subjekt ungenügend oder falsch interpretiert, obwohl das Interpretierte auf der Subjektseite in seiner bewußten Realität selber gegeben ist. Wer z. B. einen geistigen Akt setzt, weiß «subjektiv», was geistiger Akt ist, weil das Subjekt mit seinem geistigen Akt in wirklicher Identität bei sich selber ist. Dennoch kann ein theoretischer Psychologe, der ein Sensist ist und die Geistigkeit des Subjekts materialistisch leugnet, «bona fide» über diesen seinen eigenen geistigen Akt ganz falsche theoretische Erklärungen geben, d. h. das, was er subjektiv erfährt, objektiv falsch in gegenständliche Begrifflichkeit und Sätze übersetzen.

Insofern nun jede geistige Erkenntnis und Freiheit auf der Seite des Subjekts und seines Aktes eine «transzendente Erfahrung» ist, d. h. Erfahrung der unbegrenzten Verwiesenheit des Geistes auf das Sein überhaupt, ist auf der subjektiven Seite jedweder Erkenntnis eine wirkliche, wenn auch implizite, d. h. nicht notwendig gegenständlich objektivierbare Erkenntnis von Gott gegeben, wenn dies auch hier nun nicht genauer dargelegt werden kann. Was wir gemeinhin «Erkenntnis Gottes» nennen, ist also nicht einfachhin *die* Erkenntnis

Gottes, sondern bereits die objektivierte, begriffliche und satzhafte Interpretation dessen, was wir subjektiv immer schon unreflex von Gott wissen. Die Erkenntnis Gottes ist gewiß eine aposteriorische, insofern einerseits auch der subjektive, durch seine Transzendentalität immer um Gott wissende Akt ein geschichtlich kontingenter ist und, um selbst sein zu können, immer auch ein gegenständliches Objekt braucht, ohne das er gar nicht sein kann, das ihm aber aposteriorisch zukommt; die Gotteserkenntnis ist außerdem auch insofern aposteriorisch, als die begriffliche und satzhafte Objektivation der transzendentalen Erfahrung erst recht des Durchgangs durch die aposteriorisch gegebenen, welthaften Erkenntnisgegenstände bedarf, so wie dieser Durchgang in den klassischen «Gottesbeweisen» ausführlich entfaltet wird. Aber die Erkenntnis Gottes ist nicht einfach in demselben Sinne aposteriorisch, wie dies von der Erkenntnis irgendeines äußeren Gegenstandes, z. B. von der Existenz Australiens gilt. Es gibt zwar keine angeborne Gottesidee im Sinne einer angeborenen begrifflichen Inhaltlichkeit, aber dennoch ist die Gotteserkenntnis begrifflich und satzhaft geschehender Art die Objektivation der in der geistigen Transzendentalität des Menschen immer schon gegebenen Verwiesenheit des Geistes auf das absolute Sein, einer Verwiesenheit, die in jedem geistigen Akt, sowohl der Erkenntnis wie der Freiheit, mit erfahren wird, gleichgültig, womit der Akt sich als mit seinem Gegenstand beschäftigt.

IV.

GRUNDWEISEN IM VERHÄLTNISS
DES MENSCHEN ZU GOTT

Wenn wir diese hier nur gerade angedeuteten Voraussetzungen machen, läßt sich gewissermaßen eine Tafel der Grundweisen des Verhältnisses des Menschen zu Gott aufstellen. Dabei ist immer zu berücksichtigen, daß eine bewußte oder gewußte Wirklichkeit, die dem Geist des Menschen gegeben ist, im Modus der freien Annahme oder im Modus der freien Ablehnung gegeben sein kann, weil der Mensch nicht bloß das geistig erkennende, sondern immer auch das freie Wesen ist.

Erste Möglichkeit: Gott ist in der Transzendentalität des Menschen gegeben, diese Gegebenheit wird in einem genügend richtig expliziten und begrifflichen Theismus objektiviert und in sittlicher Glaubenzustimmung (in der Praxis des Lebens) auch frei angenommen. Dann haben wir denjeni-

gen Theismus, der der schlechthin richtige ist, den transzendentalen und kategorialen Theismus (wenn wir einmal so sagen dürfen), der auch von der Freiheit des Menschen in beiden Dimensionen angenommen und bejaht ist und so das in jeder Hinsicht richtige Verhältnis des Menschen zu Gott besagt, so wie wir es bei einem gerechtfertigten Christen als gegeben annehmen dürfen.

Zweite Möglichkeit: Der transzendente und kategoriale Theismus ist gegeben, der Mensch weiß in seiner transzendentalen Erfahrung von Gott und reflektiert sie auch richtig, aber er verneint in seiner sittlichen Freiheit diese Erkenntnis, sei es, daß er als Sünder Gott ablehnt, sei es, daß er darüber hinaus den begrifflich richtig objektivierten Gott auch in freiem eigentlichem Unglauben ablehnt. Das ist der Fall, von dem wir sprechen, wenn wir in den *bisherigen* religiösen und christlichen Verhältnissen an einen «Atheisten» dachten und so voraussetzten, daß er einen objektivierten und einigermaßen richtigen Begriff von Gott hat, den er aber als Sünder oder darüber hinaus in einer entweder bloß praktischen «Gottlosigkeit» oder in einem auch theoretischen Atheismus ablehnt.

Dritte Möglichkeit: Die transzendente Gotteserfahrung ist, weil notwendig, gegeben, sie wird auch in einer positiven Entscheidung der Treue des Gewissens in Freiheit angenommen, aber sie wird nicht richtig objektiviert und interpretiert. Dieser ungenügende, falsche oder unter Umständen auch fehlende *Gottesbegriff* kann als solcher nochmals in verschiedener Weise Gegenstand der freien Zustimmung oder Ablehnung sein, was uns hier nun nicht mehr näher kümmern soll. Auf jeden Fall ist bei diesem dritten Fall jener Atheismus gegeben, der ein unschuldiger Atheismus im Sinne des II. Vatikanum ist: Ein Atheismus auf der Ebene der kategorialen Reflexion, der im Subjekt koexistent ist mit einem gleichzeitig in Freiheit bejahten transzendentalen Theismus; weil es wegen der Differenz zwischen subjektiver Transzendentalität und kategorialer Objektivation in Begriff und Satz diese Koexistenz von transzendentelem Theismus und kategorialem Atheismus geben kann (da die genannte Differenz in jedem geistigen Akt notwendig gegeben ist), kann es einen unschuldigen Atheismus geben. Dieser wird gebildet *einerseits* aus der immer gegebenen transzendentalen Verwiesenheit des Subjekts auf Gott, aus der freien Annahme dieser Verwiesenheit, besonders im sittlichen Akt der absoluten Respektierung des Gewissens und seiner Forderung – also einem transzendenta-

len Theismus «im Grunde des Herzens» – und *andererseits* aus einer freien Ablehnung des objektivierten Gottesbegriffs, also einem kategorialen Atheismus im Vordergrund des reflektierten Bewußtseins.

Vierte Möglichkeit: Die transzendente Verwiesenheit auf Gott ist gegeben, sie wird objektiv falsch oder nicht genügend richtig interpretiert in einem kategorialen Atheismus, und diese transzendente Verwiesenheit auf Gott selber wird aber auch gleichzeitig im Akt der Freiheit verneint durch die schwer schuldhaft Untreue gegen das eigene Gewissen oder durch eine sonstige schuldhaft falsche Interpretation des Daseins (als «total absurd», als von keiner absoluten Bedeutung usw.), wobei sich diese Verneinung durch die Freiheit nicht bloß auf die kategoriale Interpretation des transzendentalen Wesens des Menschen bezieht, sondern auf dieses und somit auf Gott selbst. In diesem Falle haben wir den schuldhaften Atheismus transzendentaler Art, jenen, der, solange er besteht, eine Heilsmöglichkeit ausschließt.

Mit diesen vier Grundtypen des Verhältnisses des Menschen zu Gott soll nicht gesagt werden, daß die Tafel der letzten Grundverhältnisse des Menschen zu Gott nicht noch anders entworfen werden könnte, zumal wir ja selbst innerhalb dieses «Systems» noch mehrere untergeordnete Möglichkeiten angedeutet haben.

V.

DIE MÖGLICHKEIT EINES SCHULDIGEN
UND UNSCHULDIGEN ATHEISMUS

Worauf es uns hier nur ankommt, ist die Einsicht darin, warum es wirklich eine Möglichkeit eines unschuldigen und eines schuldigen Atheismus im Menschen gibt, und daß einerseits der unschuldige Atheismus im Menschen gar nicht jedwede wirkliche Grundbeziehung zu Gott aufhebt, die durch die immer gegebene transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott konstituiert ist, und daß andererseits trotz der Möglichkeit eines unschuldigen Atheismus der schuldige Atheismus nicht notwendig bloß in der Schuld hinsichtlich irgendeines beliebigen sittlichen Gegenstandes besteht, sondern in einem *letzten* «Nein» zu der Grundverwiesenheit des Menschen *auf Gott selber*, also in einem «Nein» der Freiheit zu Gott selbst bestehen kann.

Dazu kommt, daß die kategoriale Bejahung Gottes als Theorie und kategoriale Entscheidung noch keine Garantie dafür ist, daß der Mensch auch im Grunde seiner transzendentalen Freiheitsentscheidung seine transzendente Verwiesenheit auf

Gott wirklich ernsthaft annimmt. Einfach gesagt: Es kann ein Mensch, sogar ein «Christ», in der Objektivation seiner Erkenntnis und Freiheit Gott annehmen, dazu auch erklären, er sei ein «Theist», und meinen, er halte sich an die sittlichen Normen Gottes, und dennoch im Grunde seines Herzens ihn unsittlich oder ungläubig leugnen. Das ist genauso möglich, wie ein kategorialer Atheismus koexistent sein kann mit einem transzendentalen Theismus, und zwar auch als in Freiheit bejahtem. Es kann also auch einen kategorialen Theismus geben, der koexistent ist mit einem transzendentalen Theismus, der selbst in Freiheit abgelehnt wird und so – trotz der bleibenden und erfahrenen Verwiesenheit auf Gott – transzendentaler Atheismus in Freiheit wird.

Das Konzil hat in der pastoralen Konstitution gelehrt, daß es einen schuldhaften Atheismus gibt. Aber es ist dabei nicht recht deutlich geworden, wieso ein solcher möglich ist als wirklich auf Gott selbst bezogener. Und es hat einen schuldlosen Atheismus anerkannt, aber nicht recht deutlich gemacht, warum das Heil und der Glaube mit einem solchen vereinbar seien. Dafür gibt die angedeutete Unterscheidung eines transzendentalen und kategorialen Atheismus, bzw. Theismus ein theoretisches Verständnis. Der Atheismus, der unschuldig ist, ist immer nur ein kategorialer Atheismus, ein Atheismus auf der Ebene der begrifflichen und satzhaften Objektivation, wobei es dann im letzten gleichgültig ist, ob diese atheistische Objektivation vom Menschen angenommen oder in Freiheit verworfen wird. Andererseits ist ein wirklich gegebener transzendentaler Atheismus immer und notwendig ein schuldhafter Atheismus, weil in der Dimension der Transzendentalität des Menschen Gott immer gegeben ist, also nur durch die Freiheit, nicht durch die Erkenntnis als solche verworfen werden kann. In dieser Dimension als solcher ist die «Sache», nämlich Gott, notwendig richtig gegeben, also nicht so, wie ein ungenügender oder falsch objektivierter Gottesbegriff in der Dimension der kategorialen Reflexion einen berechtigten oder wenigstens vermeintlich berechtigten Grund zu seiner Ablehnung bieten kann.

VI.

ATHEISMUS KATEGORIALER
BEGRIFFLICHKEIT UND GOTTESERFAHRUNG

Wird verstanden, was hier nur mit sehr wenigen und ungenügenden Worten angedeutet wurde,

dann ergeben sich auch Einsichten pastoraler Art in das richtige Verhältnis des Verkünders des Theismus und des Evangeliums, die geeignet sein könnten, die notwendig nur sehr kurzen Andeutungen des Konzils über dieses Verhältnis zu vertiefen und zu systematisieren. Dem Prediger des Evangeliums tritt nie ein Atheist gegenüber, der bisher schlechterdings nichts mit Gott zu tun gehabt hat; der Prediger verhält sich zu diesem Hörer nie so wie ein Lehrer der Geographie, der einem kleinen Schüler zum erstenmal mitteilt und beweist, daß es Australien gibt. Der Prediger des Evangeliums begegnet grundsätzlich, wo es sich um mündige, freie Menschen handelt, einem Menschen, der schon eine wirkliche Erfahrung dessen hat, was mit Gott gemeint ist, aber es aus irgendwelchen (schuldlosen oder unter Umständen auch schuldhaft verursachten) Gründen nicht vermag, diese seine Erfahrung Gottes in seinem reflektierenden Bewußtsein richtig zu interpretieren, und darum den ihm von außen gebotenen Begriff Gottes ablehnt, sei es als falsch, sei es als etwas, mit dem er nichts anzufangen weiß. Die Bekämpfung eines solchen Atheismus der kategorialen Begrifflichkeit darf sich darum nie allein in dieser Ebene als solcher halten, darf nicht nur Gottesbeweise vortragen, als ob diese dieselbe Struktur und Methode hätten, wie wenn die Existenz eines Gegenstandes bewiesen werden soll, der bloß durch eine rein aposteriorische Erfahrung zugänglich ist und darum auch unter Umständen mit Recht von einem Menschen als für ihn von vornherein uninteressant und einer geistig-personalen Anstrengung unwert angelehnt wird.

Selbst wenn und insofern mit einem Atheisten auf der Ebene der uns bekannten «Gottesbeweise» gesprochen werden muß, hat der Erfolg eines solchen Gespräches mindestens heute zur unabdingbaren Voraussetzung, daß der Atheist in einer Art «Mystagogie» auf seine eigene Gotteserfahrung aufmerksam gemacht wird. Wenn er wirklich unbedingte Treue, absolute Wahrhaftigkeit, selbstlose Hingabe an das Wohl anderer und ähnliche Grundverhaltungen des Menschen kennt, dann weiß er etwas von Gott, auch wenn er nicht reflex weiß, daß er dies weiß. Natürlich kann es im konkreten Einzelfall sehr schwierig sein, diese theologischen Implikationen solcher Grundhaltungen reflex zu machen und begrifflich zu objektivieren. Es kann sogar ein solcher Versuch beim konkreten Einzelmenschen einfach mißlingen, was an und für sich nicht verwunderlicher ist, als daß einem Men-

schen in theoretischer Reflexion die formale Logik nicht klar gemacht werden kann, obwohl er sie selbst im Alltag benutzt und *in* der «Logik» des Alltags auch einsieht. Auf jeden Fall aber lassen sich die üblichen Gottesbeweise bei jemandem, der nicht schon im voraus dazu «Theist» ist, nur dann mit Erfolg vortragen, wenn die rationale Reflexion auch verbunden ist mit solcher «Mystagogie». Diese muß natürlich je nach dem vorliegenden Fall auch auf die Schwierigkeiten eingehen, aus denen nach der pastoralen Konstitution des Konzils die verschiedenen Formen des heutigen Atheismus erwachsen: auf den Protest gegen das Übel in der Welt, auf das angebliche Fehlen jeder religiösen Erfahrung, auf die angebliche Bedrohtheit des Menschen durch die Gottesidee, auf die seltsamen Vorstellungen, die jemand mit dem Begriff Gottes verbindet usw.

Wenn man versteht, was mit dem transzendentalen Theismus, von dem wir gesprochen haben, gemeint ist, dann ist auch klar, daß für einen echten Theismus selber Gott nicht im Raume unserer Alltagserfahrung gegeben ist wie andere Gegenstände unserer aposteriorischen Erfahrung. Er ist nicht ein Seiendes innerhalb des Raumes unserer Erfahrung, sondern die immer vorausgesetzte Bedingung unseres transzendentalen Horizontes. Ein Theist und eine Apologetik dieses Theismus dürfen darum nicht so tun, als ob Gott zwar nicht unmittelbares Objekt unserer sinnlichen Erfahrung sei, aber im übrigen eben doch so ähnlich erkannt werden könne, wie man einen elektrischen Strom, den man nicht unmittelbar in sich selbst sehen kann, aus seinen Wirkungen erschließt.

Hier ist der Ansatzpunkt für das Verständnis desjenigen Phänomens im Atheismus, auf das das Konzil selbst hinweist, wenn es sagt, gewisse Atheisten blieben in einem «szientistischen Phänomenalismus» stecken und könnten gar nicht verstehen (nach ihrer Meinung), was mit dem Wort «Gott» überhaupt gemeint sein könne.

Bei einem richtigen Verständnis des Wesens der Erkenntnis Gottes kann es sich nicht darum handeln, den Raum der empirischen Erfahrung mit *deren* Methoden zu erweitern und zu vertiefen. Es geht vielmehr nur darum, dem Menschen ein Verständnis dafür zu vermitteln, daß es noch eine ganz andere, eben eine transzendente Erfahrung in der geistigen Erkenntnis und in der Freiheit gibt, in der das, was wir mit «Gott» meinen, verstanden und als Wirklichkeit gewußt werden kann; ja daß das, was mit dieser transzendentalen, auf Gott verweisen-

den Erfahrung gemeint ist, die Bedingung der Möglichkeit jedweder aposteriorischen alltäglichen und wissenschaftlichen Erfahrung ist, auch wenn es nicht Aufgabe dieser aposteriorischen Wissenschaften ist und sein kann, diese ihre eigenen Voraussetzungen zu reflektieren.

Das I. Vatikanische Konzil definiert (vgl. DS 3001) ausdrücklich, daß Gott unbegreiflich sei. Das wird in keiner christlichen Lehre von Gott und seiner Erkennbarkeit geleugnet. Aber die Praxis unserer Apologetik des Theismus vergißt doch sehr oft dieses Dogma. Man kann ja eigentlich nicht zunächst Gott erkennen, wie man sonst etwas erkennt in seinem Sosein und Dasein, und dann erst hinterdrein auch noch diesem erkannten Gott die Eigenschaft der Unbegreiflichkeit beilegen. Der Gottesbeweis selbst als solcher und die für seinen Erfolg unbedingt notwendige «Mystagogie» müssen von vornherein auf das absolute Geheimnis,¹⁴ das unser Dasein durchwaltet, gehen, dieses der theoretischen Erkenntnis und dem existentiellen Lebensvollzug nahebringen und dann sagen: eben dieses ist gemeint, wenn wir von «Gott» reden.

VII.

DER PASTORALE ERNST
DER ATHEISMUS-PROBLEMATIK

Das II. Vatikanum betont sehr nachdrücklich in seiner pastoralen Konstitution, daß der heutige Atheismus neues Nachdenken ernsthaftester Art

von seiten der Kirche und der Prediger des Evangeliums verlangt. Eine solche Erklärung darf keine fromme Floskel bleiben, die bloß zum Inventar der Höflichkeit gehört, mit der man einen Gegner behandeln muß. Es gibt wirklich Fragen, die *neu* gestellt und beantwortet werden müssen, wenn man mit dem Atheismus von heute in einen wirklichen Dialog eintreten will. Diese Fragen beziehen sich nicht bloß auf die Weise, wie man «didaktisch» und «pädagogisch» am besten mit den heutigen Atheisten sprechen müsse. Es sind Fragen, die die *Sache selbst* meinen. Die pastoraltheologische Frage also, wie man dem Atheismus von heute begegnen müsse,¹⁵ verwandelt sich sehr rasch in die Frage, was mit «Gott» selbst eigentlich gemeint sei und von woher wir Theisten und Christen selbst einen ursprünglichen Zugang haben zu diesem unbegreiflichen Geheimnis unseres Daseins, das uns trägt und uns gleichzeitig immer selbst in Frage stellt, einen Zugang,¹⁶ der nicht mehr durch die soziologische Selbstverständlichkeit ersetzt werden kann, mit der man unter Christen von Gott spricht, zu wissen meint, *wer* er sei und *warum* unser eigenes Leben *ohne Gott* sinnlos sei. Wenn man dieses behauptet, hat man eine letzte Wahrheit unseres Lebens gesagt, aber man hat sie selber nur begriffen, wenn man gleichzeitig dieses Leben als sinnvoll *erfährt* und dadurch vor die Frage gestellt ist, ob man diesen erfahrenen Sinn annimmt oder nicht, und in dieser Erfahrung und ihrer Annahme weiß, was mit «Gott» eigentlich gemeint ist.

¹ Zum Begriff des «Pastoralen» in der Sicht des Konzils, besonders im Blick auf die Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute», vgl. K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution» (Beitrag für einen Sammelband mit Kommentaren zur erwähnten Konstitution, erscheint im Verlag Paul Brand, Hilversum, auch in verschiedenen Übersetzungen).

² Vgl. zu dieser Problematik K. Rahner, Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens: in diesem Heft.

³ Damit soll nicht gesagt sein, alle bedeutenden Texte des Konzils wären hier gesammelt, dennoch geben sie wohl die Richtung an, in der auch andere Textstellen interpretiert werden müssen.

⁴ Zu einem solchen Kommentar gehört auch eine Geschichte der Entstehung des Textes der Nummern 19–21 mit den vielen dazugehörigen Voten der Konzilsväter. Auch diese Aufgabe ist so groß, daß sie hier in keiner Weise versucht wird.

⁵ Zur Begründung und näheren Interpretation vgl. die dogmatischen Schulbücher, z. B. Patres Societatis Jesu facultatum theol.: Hispaniae professores, Sacrae theologiae summa II (Madrid 1964) 23 f mit Anm. 21 f.

⁶ Zur kirchenamtlichen Verurteilung des Atheismus aus früherer Zeit vgl. die in Anm. 5 zitierte Sacrae theologiae summa II, 20 und K. Rahner, Atheismus (systematisch): LThK I, 985 (Lit.).

⁷ Zu diesem Text vgl. den Kommentar von A. Grillmeier: Das

Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare. I (Freiburg 1966) 207 mit Anm. 47–49 (Lit.).

⁸ Zur Exegese dieser Stelle vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1963) 121.

⁹ Vgl. die knappe Übersicht in: LThK I, 985/6. Viele Aussagen der Schrift hinsichtlich des Loses der Nichtgläubigen müssen allerdings deutlicher, als es bisher in der katholischen Exegese üblich war, als eschatologisch-prophetische «Drohreden» mit einer ganz bestimmten literarischen Eigenart verstanden werden.

¹⁰ Der Verweis auf die «Gott allein bekannte Weise» (vgl. Schema XIII, Nr. 22 als eine weitere ähnliche Formulierung), wie dieser Glaube in solchen Menschen bis zu den Atheisten einschließlich gegeben sein könne, verbietet es der Theologie natürlich nicht, darüber nachzudenken, wie man sich – etwa unter Verwertung anderer theologischer Daten – diese Glaubens- und Heilsmöglichkeit denken könne, ohne darum im Stile früherer Versuche auf ein besonders miraculöses Eingreifen Gottes zurückgreifen zu müssen. Doch kann hierauf nicht näher eingegangen werden.

¹¹ Vgl. zu dieser Frage die schon in Anm. 7 mit weiterer Literatur genannte Arbeit.

¹² Zur dogmatischen Seite dieser Lehre vgl. die in Anm. 5 zitierte Sacrae theologiae summa II, 804 (mit den Differenzierungen der verschiedenen Meinungen von Mitzka, Beraza, Pesch).

¹³ Dazu besonders den Kommentar von O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Göttingen ¹²1966) 386 f.; E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg 1965) 132 ff u. ö.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln ⁴1964) 51–99.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von K. Lehmann, *Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute: in diesem Heft.*

¹⁶ Vgl. auch zu dieser Frage K. Rahner, *Frömmigkeit – früher und heute: Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln 1966).

Geboren am 5. März 1904 in Freiburg i. Br., Jesuit, studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck, doktorierte in Theologie 1936, ist Professor an der Universität München und wird ab April 1967 in Münster Dogmatik und Dogmengeschichte dozieren. Er veröffentlichte u. a.: *Schriften zur Theologie I–VII* (Einsiedeln).

Charles Moeller

Zur Theologie des Unglaubens als Grundlage für die Prinzipien des kirchlichen Heilswirkens

I. Der «verborgene Gott»

«Theologie» des Unglaubens: So nebeneinander gestellt stehen die beiden Begriffe in einem vollkommenen Gegensatz zueinander. Es ist bereits paradox, von einer Theologie des Schismas zu sprechen, um wieviel mehr aber von einer Theologie des Unglaubens, da dieser zur Theologie als Lehre von Gott in Widerspruch steht.

Man sollte vielleicht besser von der Bedeutung, dem Sinn sprechen, den für einen gläubigen Menschen, namentlich für einen innerhalb der Kirche lebenden Christen die Tatsache des Unglaubens als solche besitzt. Papst Paul VI. hat festgestellt, daß der Unglaube zu den ernstesten Gegebenheiten unserer Zeit gehört. Man kann sich die Frage stellen, was bedeutet diese Gegebenheit, und für die Pastoraltheologie dasselbe versuchen, was Jean Lacroix unter philosophischem Gesichtspunkt getan hat, wenn er über den «Sinn und die Bedeutung des modernen Atheismus»¹ sprach.

Im Mittelalter, so schrieb Julien Green, schien es, als «gehe der Glaube von selbst». Heute, so sagt er dann weiter, leben wir in einer Welt, in der «der Zweifel zur herrschenden Meinung geworden ist».

Die Pastoral kann daher den Unglauben nicht als unglücklichen «Einzelfall» abtun. Er ist vielmehr ein Faktum, auf das jeder apostolische Kontakt immer und immer wieder trifft. So sagt man wenigstens, und oft ohne jede Nuancierung.

Vielleicht errege ich damit Anstoß, und doch möchte ich zunächst einmal feststellen, daß das Neue gar nicht der Unglaube selbst ist, sondern der Umstand, daß man von ihm spricht als einem Problem, einer eigenen Dimension, einer soziologischen Gegebenheit, die man in sich selbst zu studieren hat. Die Tatsache des Unglaubens als solchen ist also nicht neu. Es hat immer Menschen gegeben, die nicht glaubten. Und wenn wir die Dinge tiefer sehen wollen, so gibt es auch im Herzen jedes Gläubigen eine ständige Versuchung zum Unglauben. In der Bibel erleben wir den dauernden Kampf gegen alle Arten des Götzendienstes. Man vergißt nur zu oft dieses immer wiederkehrende Thema der Prophetenpredigt, ihre unermüdlich wiederholten Beteuerungen über den wahren Gott, den wir in den selbstgefertigten Götzenbildern unaufhörlich herabsetzen und entehren.

Heutzutage sagt man oft: «Gott läßt sich nicht aus sich selbst verstehen.» Ihm gegenüber und