



KLAUS MÜLLER

GOTT, DIE POLITIK UND DIE KULTUR. EINE FRAGE «...PER GL'INGEGNI FORTI»

Who is God? What is God? In the tension between personal and non-personal images of God, many people today are at a loss. From a philosophical and theological point of view, the paper deals with this issue and explains the reasons why the traditional view of the one-God-Faith needs an extension that redefines the relationship between God, politics and culture.

I. ERSTAUNLICHES POLITISCHES PLÄDOYER

Im Januar 2010 wurden vom Wissenschaftsrat, dem obersten deutschen Beratungsgremium für Hochschulpolitik, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*¹ veröffentlicht, die unter anderem in der deutschen Wissenschafts- und Bildungspolitik bislang nie gehörte Aussagen über die Theologien beinhalten – und zwar in dreifacher Hinsicht: (a) Aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft: Auch im spätmodernen, säkular-demokratischen Rechtsstaat sind Religionen eine wesentliche Quelle normativer Orientierung und tragen Religionsgemeinschaften Wesentliches zu gesellschaftlichen Verständigungsprozessen bei.

Darum haben Staat und Gesellschaft auch ein Interesse an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem. Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen [...]. Damit beugen Staat und Ge-

¹ *Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.



sellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.²

(b) Aus der Perspektive der Kirchen und Theologien: Natürlich haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen ein Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, was ihnen eine ganz erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Diese können sie nur im engen Austausch mit anderen Kulturwissenschaften erbringen, indem sie deren Methodenentwicklung rezipieren und ihrerseits zu dieser beitragen.

(c) Aus der Perspektive der Universität: Viele Disziplinen universitärer Forschung und Lehre finden sich aus der Dynamik ihrer eigenen Entwicklungsprozesse mit normativen Problemen konfrontiert, für deren konstruktive Bearbeitung gerade in den Theologien elaborierte Reflexionsformen bereitliegen. Zugleich fördern Theologien die kritische Reflexivität wissenschaftlicher Weltansichten, indem sie

[...] die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen [thematisieren], insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben.³

Anders gesagt: Theologie fungiert als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung und leistet damit der Kultur der Vernunft einen unverzichtbaren Dienst. Oder anders und etwas pointierter gewendet: Dadurch dass – eine freilich philosophisch verwurzelte – Theologie den Gedanken des Ganzen der Wirklichkeit und des Grundes seines Hervorgangs, also kurz den Gedanken des Absoluten, präsent hält, bewahrt sie die Vernunftprozesse davor, sich im Bodenlosen eines infiniten Regresses oder eines *circulus vitiosus* zu verlieren.

Besondere öffentliche Aufmerksamkeit gewann diese Stellungnahme dadurch, dass sie zugleich mit dem Votum verbunden war, neben den katholischen und evangelischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen in Deutschland auch Fakultäten für Islamische Theologie zu errichten, um Lehrerinnen und Lehrer für den islamischen Religionsunterricht muslimischer Kinder sowie Imame auf wissenschaftlichen Niveau auszubilden, die in deutscher Sprache unterrichten bzw. predigen können – und nicht mehr einfach als Fremdarbeiter aus islamischen Ländern ohne Kenntnis der deutschen Sprache und Kultur importiert werden. Damit ist eine große Zahl schwieriger Fragen verbunden, z.B: Wer entscheidet seitens der islamischen Religionsgemeinschaft mit über die Berufung islamisch-theologischer Professoren, da es doch kein zentrales islamisches Lehramt gibt? In Klammern gesagt: Die Islam-Verbände in Deutschland wünschen sich eine "Nihil-obstat"-Regelung wie im Fall der katholischen Theologie! Und kommt es auf diese Weise vielleicht zu einer "Verkirchlichung" des Islam, die dieser gar nicht will oder wollen kann? Etc. etc. Dennoch gibt es bereits islamisch-theologische Institute an den Universitäten Münster und Tübingen, dazu kleinere Einrichtungen an anderen Standorten.

² *Wissenschaftsrat: Empfehlungen* (Anm. 1), 58.

³ *Wissenschaftsrat: Empfehlungen* (Anm. 1), 59.

Dennoch: Von einem gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Konsens ist diese Beschreibung von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Religion meilenweit entfernt. Was dabei an systematischer Strittigkeit auftreten kann, greift bisweilen direkt bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn der Philosoph Christoph Türcke, den ich im Übrigen wegen seiner Verteidigung der Wahrheitsfrage sehr schätze, über die Theologien Folgendes schreibt:

Wer heute von ‘Gott’ redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, ‘ihn’ auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist.⁴

II. ABSCHIED VON DER WAHRHEITSFRAGE

In einem gebe ich Türcke völlig recht: dass es alles andere als selbstverständlich ist, von Gott, zumal vom monotheistisch-personalen Gott so einfach zu sprechen. Was heißt es denn etwa, angesichts von 10^{11} Milchstraßen und 10^{15} Hirnzellen von einem personalen Schöpfer zu sprechen? Muss Gott nicht viel größer gedacht werden, als das in den Monotheismen geschieht, also als “persönlich und alles zugleich”⁵, wie der Grazer Philosoph Peter Strasser in Anlehnung an Schelling formuliert? Systematisch gewendet: Angesichts der zeitgenössischen Wissenskulturen steht längst der Wechsel vom Paradigma des Monotheismus zum Paradigma des Panentheismus an – dass also alles, was es gibt, aus einem letzten, absoluten Ermöglichungsgrund hervorgeht und unbeschadet seines Selbststandes, seiner Autonomie, in diesen Grund als eines seiner Elemente einbegriffen bleibt und darum diesen Grund in eine Geschichte, in ein “Weltabenteuer” verstrickt.

Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, ist darum schlicht die Frage, ob denn dem Gottesgedanken ein wie auch immer verfasster Geltungs- und Wahrheitsanspruch zuerkannt werden kann und wie denn dieser Gottesgedanke als konsistenter näherhin verfasst sein müsste. Meine These in den nachfolgenden Überlegungen wird sein, dass menschliche Vernunft auf diesen Gedanken – ich betone: Gedanken! – nicht Verzicht tun kann, ohne sich selbst zu unterbieten.

Was diese These an Herausforderungen impliziert, blitzt schlaglichtartig in folgendem Zitat

⁴ C. TÜRCKE, *Gott – inexistent, aber unabweisbar*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 819-827, Hier 825.

⁵ P. STRASSER, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz – Wien – Köln 2002, 191. Vgl. dazu auch F. MEIER-HAMIDI – K. MÜLLER (Eds.) *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010 (ratio fidei 40), 67 – 80.

auf:

Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.⁶

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen⁷ – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht).⁸ Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie⁹ oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird¹⁰ – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.¹¹ Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer Gottesscham' über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin Buber, dass der Name "Gott" als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet "über einer Stunde großer Sorge".¹² Oder aber – in die systematische Herz-

⁶ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Nr. 53, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bd. 5. Hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, München; Berlin; New York 31999, 9-243, hier 73.

⁷ Vgl. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 1887-1889. Nr. 411, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 13, 189.

⁸ Vgl. dazu S. GRÄTZEL–A. KREINER, *Religionsphilosophie*, Stuttgart; Weimar 1999, 118-119.

⁹ Vgl. etwa H. M. BAUMGARTNER,–H. WALDENFELS (Hgg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg; München 1999, 9, 84f.

¹⁰ Vgl. etwa A. W.J. HOUTEPEN, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit. Aus dem Niederländischen von Klaus Blömer*. Gütersloh 1999, 7-21, 45-68.

¹¹ Vgl. etwa H. CORNELISSEN, *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?*, Freiburg; Basel; Wien 21999, 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu P. L. QUINN–C. TALIAFERRO (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden, Mass.; Oxford 1997, – C. JÄGER (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn u.a. 1998 – C. GESTRICH (Hg.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlin 1999 – K. WOLF, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der "ganz Andere" und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

¹² M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, 13-15.

mitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen “Fundamentalismus” trügen.¹³ Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich von Anfang an als Erkenntnis – im Grunde sogar als die ‘bessere’ Philosophie – verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‘Erster Philosophie’, d.h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte.¹⁴ Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen,¹⁵

schrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner “Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter”. Dieser philosophisch wie gleichermaßen theologisch fatalen Sackgasse mit philosophischen Mitteln den Weg zu verlegen, ist nicht die geringste Absicht der nachfolgenden Überlegungen zur Notwendigkeit und Möglichkeit, heute von Gott zu reden.

Das aber ist gar nicht so leicht. Darauf macht die Stimme eines Literaten aufmerksam, die mittlerweile weltweit diskutiert wird. Denn genau darum geht es in dem neuesten Roman des französischen Skandalautors Michel Houellebecq mit dem Titel *Unterwerfung*, der just am Tag der Pariser Massakers an den Zeichnern von *Charlie Hebdo* erschien und darum genau an diesem Datum Gegenstand der Titel-Karikatur dieser Gazette war. Die Leit-These des Buchs: Der Westen hat seine eigenen Werte durch seine vergleichgültigende Wurstigkeit, seine postmoderne Beliebigkeit, seine Verliebtheit ins Heterogene derart diskreditiert, dass ein gedeihliches Zusammenleben von Kulturen

¹³ Vgl. R. BURGER, *Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion*. In: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 922-935. – Vgl. dazu auch V. HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 7-11.

¹⁴ Vgl. dazu: L. HONNEFELDER, *Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen*, in: H. M. BAUMGARTNER–H. WALDENFELS (Hgg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg; München 1999, 47-64, hier bes. 57-62 – J. RATZINGER, *Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 57 vom 8/3/2000, 52-53. – Vgl. auch K. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel*, Münster 2000, 6-15, 405-413. – Ders.: *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, in: P. NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg; Basel; Wien 2002, (QD; 195), 33-56.

¹⁵ G. K. CHESTERTON, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Aus dem Englischen neu übers. von Monika Noll u. Ulrich Enderwitz*, Frankfurt a.M. 1998, 277.

unter dem Vorzeichen der Globalisierung nur noch unter dem Vorzeichen anderer starker Überzeugungen denkbar sei. Und da das moderne Christentum durch seine relativistische Schwäche und seine postmodern angekränkelte Theologie offenkundig abgedankt habe, falle diese Rolle nunmehr dem Islam zu. Deswegen werde es in den auf uns zukommenden 20er Jahren dieses Jahrhunderts in Frankreich (und bald auch anderswo) islamische Staatsoberhäupter und die Einführung von Scharia und Polygamie geben.

Um es auf den Punkt zu bringen: Der modische Verzicht auf die Frage nach der Wahrheit im Großteil der zeitgenössischen okzidentalen Philosophie und Theologie christlicher Provenienz hat genau die Situation heraufbeschworen, in die Houellebecqs literarische Vision auf eine Weise hineinstößt, dass man sie nur noch für eine zeitnahe realistische Prognose halten kann.

Kann man dem Widerstand leisten – nicht nur aus religiösen Motiven, sondern um dem gerecht zu werden, was die Voten des Wissenschaftsrats von den Theologien erwarten? Ich beginne mit einer Problemeinführung, die den Titel trägt.

III. ZWISCHEN SKEPSIS UND HOFFNUNG

An den Anfang stelle ich vier – zunächst unkommentierte – Zitate, die unseren Einstieg in die Sache leiten können:

Dear God, if You exist,
save my soul if it exists.
(Englischer Pfarrer im 19. Jahrhundert)¹⁶

All I ever do is eat and sleep, eat and sleep...
There must be more to a cat's life – but I hope not.
(Cartoon-Kater Garfield)¹⁷

Wenn Gottes Nähe sich zu fühlen gibt, ist es leicht, gläubig zu sein; ist Er aber fern, dann wird es Zeit für den nackten Glauben, der nichts hat als das Wort 'Ich lasse dich nicht'... Vielleicht ist Gott unserer frostigen Zeit näher als dem Barock..., nur empfinden wir es nicht. Er aber erwartet, daß wir nicht sagen: 'Wir fühlen keine Nähe, also ist kein Gott' – sondern ihm durch die Ferne hin die Treue halten. Daraus könnte ein Glaube erwachsen, nicht weniger gültig, ja reiner vielleicht, härter jedenfalls, als er in den Zeiten des inneren Reichtums je gewesen ist,

schrieb Romano Guardini in sein Tagebuch.¹⁸

¹⁶ Zit. nach Houtepen: *Gott – eine offene Frage* (Anm. 9), 112.

¹⁷ Zit. nach W. KLIER, *Die Literatur als Religion betrachtet*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 1021-1026, hier 1023.

¹⁸ R. GUARDINI, *Tagebuch*. Zit nach Pfeiffer, Karl-Heinz: *Die Frage nach Gott*, in: *AnzSS 11* (1999), 545.

Und Ernst Jandl dichtete:

an gott
daß an gott geglaubt einstens er habe
fürwahr er könne das nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dazwischen sei garnichts gewesen
jetzt aber er müßte sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte
garantieren für ihn könnte niemand
indes vielleicht eines tages
werde einfach gott wieder da sein
und garnichts gewesen dazwischen.¹⁹

Mitte der 90er Jahre prägte Johann B. Metz in gegenwartsdiagnostischer Absicht das Wort "Gotteskrise".²⁰ Es machte verblüffend schnell die Runde bis in bischöfliche Verlautbarungen, traf also irgendwie einen Nerv christlichen Zeitbewusstseins. Über seine sachliche Verständigungskraft ist damit noch nicht viel gesagt. Denn Krisen hat der Gottesgedanke schon früher durchgemacht. Die erste in der Zeit des Übergangs vom sogenannten Mittelalter zur sogenannten Neuzeit: Allem voran die Pestepidemien des 14. Jahrhunderts erschütterten den überlieferten Glauben an einen guten Schöpfer.²¹ Dann die kurze, aber höchst intensive Epoche, deren Grenzen man am besten mit dem Tod Gotthold E. Lessings und dem Erscheinen von Kants "Kritik der reinen Vernunft" 1781 einerseits und dem Tode Johann Wolfgang von Goethes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1831/32) andererseits einhegt. Beherrscht wird dieses halbe Jahrhundert zunächst von der Diskussion um die ersten beiden "Kritiken" Kants, also die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft*, dann von der um die Fichte'sche Religionsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von 1792, die zunächst für kantischen Ursprungs gehalten wurde, schließlich um den wirklich kantischen Beitrag zur Sache, die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Überlagert und dann überboten werden diese Diskussionen aber bereits seit 1785 durch eine Abfolge dreier höchst eigenwilliger Konflikte: zunächst dem "Pantheismusstreit" zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn über den etwaigen Spinozismus Lessings, der natürlich den damals brandgefährlichen Vorwurf des Pantheismus bzw. Atheismus nach sich zog. Dem folgte der "Atheismusstreit", den Fichte 1798 mit seinem Aufsatz "Über unseren Glauben an eine göttliche Weltregierung"²² auslöste, weil er in radikaler Konsequenz der kantischen Verlagerung

¹⁹ E. JANDL, *Lechts und rinks. Gedichte, statements, peppermints*, München 1995, 64.

²⁰ Vgl. J. B. METZ, *Gotteskrise – Versuch zur geistigen Situation der Zeit*, in: Ders. u.a. (Hgg.): *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92.

²¹ Vgl. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen* (Anm. 14), 226-228.

²² Vgl. J. G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: Ders.: *Fichtes Werke*, Bd. 5, Hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, 177-189.

der Gottesfrage in die praktische Vernunft Gott mit dem unbedingten sittlichen Sollen identifiziert und damit hinsichtlich theistischer Gottesprädikate wie Bewusstsein und Personsein zu einer Vorwegnahme des Feuerbach'schen Projektionsverdachts gelangt, ohne freilich dessen Konsequenz zu ziehen: Für Fichte steht außer Frage, dass seine Erwägungen Gott angemessener sind als die Sätze orthodoxer Dogmatik. Mitten im Atheismusstreit bahnt sich schließlich – drittens – der sogenannte "Streit um die göttlichen Dinge" an, den man auch "Theismusstreit" nennen könnte; Protagonisten: Schon wieder Jacobi mit seiner Schrift "Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung".²³ Beklagter und darum auch Kontrahent ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Gestritten wird um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Rede von Gott; Jacobi bestreitet beides, Schelling bejaht beides als eminent philosophische Aufgabe.

Im Gang dieser Auseinandersetzungen war der teils schillernde, teils rätselhafte, teils faszinierende jüdische Philosoph Baruch de Spinoza zum heimlichen Dreh- und Angelpunkt geworden – was im Übrigen keineswegs verwunderlich ist: Bot Spinoza doch in der Tat erstmals die denkerischen Mittel, das heimliche Grundproblem der gesamten überkommenen philosophischen Theologie zu lösen, das diese im Grunde dadurch in Schach hielt, dass sie es als Problem ungedacht ließ: die Frage, wie denn überhaupt etwas – und selbst noch das Geringste, Vergänglichste – sein könne, wenn es notwendig ein Unendliches, Absolutes geben muss, damit überhaupt etwas sei. Gibt es ein Unendliches, kann es außer ihm ja schlichtweg nichts mehr geben, weil sich ein 'außer' zu diesem Unendlichen nicht einmal mehr denken lässt. Also kann das, was es an Endlichem gibt, zwangsläufig nur so etwas wie eine Implikation des Absoluten sein. Schon Nikolaus von Kues und Giordano Bruno hatten genau an dieser Frage laboriert. Spinoza brachte die Antwort radikal auf den Begriff. Wer die Quellen liest, sieht, dass die genannten Streitfälle das Religionsthema unbeschadet ihres Gebrauchs kantischer Mittel durchaus kantkritisch in Debatten im Sinne einer argumentativen Einlösung der Gottesfrage transformierten. Bereits das Spezifikum der Jacobi-Mendelssohn-Debatte über Lessing macht aus, kein Spinozismus-Streit geblieben, sondern zu einem Streit um den Gegensatz von Wissen und Glauben geworden zu sein,²⁴ und die nachfolgenden Konflikte verschärfen diese Drift.

Nicht allzu viel später kommt es zu der ersten Bestreitung der Existenz Gottes, die ihre These nicht nur behauptet, sondern im strengen Sinn argumentativ einzulösen sucht: Es ist Ludwig Feuerbachs These, dass die Theologie in Wirklichkeit Anthropologie sei. Gemeinhin unterstellt man Feuerbach, Religion als etwas aufzufassen, worin der Mensch nur noch mit sich selbst zu tun habe, oder pointierter: Was der Mensch als Gott bezeichne, sei er selbst.²⁵ Der Mensch vergegenständliche sein Wesen unter gleichzeitiger Entgrenzung seiner endlichen Züge und mache dieses dann unter dem

²³ Vgl. W. JAESCHKE (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Quellenband, Hamburg 1994, 157-241.

²⁴ Vgl. I. KAUTTLIS, Von "Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus, in: W. JAESCHKE (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Textband, Hamburg 1994, 1-34, hier 1.

²⁵ Vgl. H. SCHMIDINGER, *Religionsphilosophie. Studienmaterial Philosophie*, Bd. III/4, Würzburg 1994, 29.

Titel ‘Gott’ wiederum zum Objekt seines Denkens. Die Aufgabe der Religionskritik bestehe darin, das, was in der Theologie – grammatisch gesehen – als Prädikat auftrete, wieder an die Subjektstelle zu setzen. So werde die Anthropologie als das Geheimnis der Theologie aufgedeckt. Konkret: Der theologische Satz “Gott ist die Liebe” müsse philosophisch mit ”Die Liebe ist göttlich” wiedergegeben werden. Die durchschnittliche theologische Antwort auf Feuerbach²⁶ beschränkt sich in der Regel auf den nicht sonderlich aufregenden Gedanken, die Projektionsthese könne der Theologie nicht viel anhaben, weil die Tatsache, dass sich der Mensch einen Gott denkt oder ihn ersehnt, nichts darüber aussagt, ob es einen solchen Gott gibt oder nicht gibt, jedenfalls keinen Beweis der Nichtexistenz Gottes liefere.

Deutlich differenzierter nimmt sich die Sache aus, wenn in Betracht bleibt, dass Feuerbach sein kritisches Projekt nicht als Destruktion, sondern als Vollendung der Religion, genauer: der christlichen Religion verstanden hat. Damit hat er den vom – aus seiner Sicht unaufgeklärten Phänomen – Christentum transportierten Anspruch an die praktische Vernunft anerkannt, jedoch erst wirklich zu sich bringen wollen. Dieser Anspruch heißt mit einem Wort ‘Liebe’. Sie ist das offenliegende Leitmotiv Feuerbachs. Noch heute liest sich mit einer gewissen Vergnüglichkeit, wie ebendies dem revolutionsgestimmten Friedrich Engels auf die Nerven ging. In seinem Essay *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*“ schreibt er:

Aber die Liebe! – Ja, die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fallt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel!²⁷

Ein Zweites kommt hinzu: Feuerbach hat das sogenannte Anthropomorphismus-Argument zum Leitfaden seiner philosophischen Thematisierung von Religion als ganzer gemacht. Der Gedanke taucht bereits bei dem Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon auf und besagt im Kern, dass sich Menschen ihre Götter wie ihresgleichen vorstellen, verschieden nach Rasse und Aussehen – von Xenophanes mit dem süffisanten Hinweis versehen, dass, wenn Kühe oder Pferde an Götter glaubten, diese Kuh- bzw. Pferdegestalt hätten.²⁸ Dieses Argument, das später auch ein Cusanus und ein Spinoza bemühen, hat Feuerbach unter dem philosophischen Horizont seiner Zeit reformuliert. Damit hat er keineswegs eine platte Anti-Theologie betrieben. Der Ansatz bewegt sich sehr

²⁶ Vgl. etwa H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 242-244.

²⁷ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Marx-Engels Studienausgabe*, Bd.1: Philosophie. Hrsg. von I. Fetscher, Frankfurt a.M. 1982, 182-222, hier 206.

²⁸ Vgl. XENOPHANES: *Fragmente*, Nr. 11, 14, 15, 16, in: G. S. KIRK – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD (Hgg.), *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Nr. 166-169, Übers. von Karlheinz Hülsler, Stuttgart; Weimar 1994, 183f.

wohl auf dem erkenntniskritischen Niveau, das durch Kant verbindlich festgeschrieben war. Darum kann Feuerbach das Anthropomorphismus-Argument in folgender Form vortragen:

Die Religion im allgemeinen [...] ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen [...]. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein nur die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand.²⁹

Die nachfolgende Religionskritik von Karl Marx/Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, unterbietet Feuerbachs Niveau dadurch, dass sie sich auf funktionale Beschreibungen des Gottesgedankens beschränkt: Marx/Engels fassen ihn als gesellschaftliches Beruhigungsmittel zur Erträglichkeit ungerechter Zustände, für Nietzsche sind der Gottesgedanke und alles mit ihm Verbundene Ausdruck des Ressentiments der im Leben zu kurz gekommenen, der ihnen zur Kompensation dient. Und Freud versteht Religion als Krankheit, sofern sie zu viel Triebverzicht fordere, ohne wirklichen Trost zu spenden, und eine zumindest partielle Realitätsflucht darstelle, die den Menschen seiner wirklichen Welt entfremde.

Im Horizont dieser Motive gewinnen die eingangs aufgereihten Zitate ihre Tiefenschärfe: Zunächst hat sich die Einstellung des englischen Pfarrers flächendeckend verbreitet: ein vom Zweifel am eigenen Glaubenkönnen durchsetztes Gottes- und Selbstverständnis. Dem folgte unter den Bedingungen der Konsum- und Spaßgesellschaft das Kater-Garfield-Prinzip: dass es hoffentlich nicht mehr als Essen und Schlafen gebe in dieser Welt. Romano Guardinis Prognose war für ihre Zeit avantgardistisch und spektakulär. Ob sie sich erfüllt, wird sich zeigen müssen. Ernst Jandl war vorsichtiger – und mutiger zugleich. Er hielt für möglich, dass Gott eines Tages wieder da sei, und nichts dazwischen gewesen wäre.

Dafür spricht mittlerweile philosophisch nicht Weniges. Schon vor Jahren war der französischen Philosophie eine Wiederentdeckung der Gottesfrage zu attestieren.³⁰ Hier in Italien verbindet sich dieser Trend mit den Namen von Gianni Vattimo, Massimo Cacciari und Emanuele Severino – was im Blick auf die beiden letztgenannten Namen auch bedeutet, dass es dabei keineswegs immer um die Rückkehr oder Wiederentdeckung des jüdisch-christlichen Gottes geht, sondern viel eher um jenes vor- und außerbiblisches Göttliche, dem auch der späte Heidegger meinte, auf der Spur zu sein. Im deutschsprachigen Bereich besteht bezüglich der Gottesfrage – vielleicht gerade wegen Heidegger – seit langem eine Art Tabu, das allerdings mehr und mehr durchbrochen wird. Zuletzt geschah das durch Volker Gerhardt, der mit seinem Buch *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*³¹ als dezidiertem Nicht-Theologen den Entwurf einer philosophischen Gotteslehre vorlegte,

²⁹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, in: Ders.: Werke in 6 Bänden, Bd. 5. Hrsg. von E. Thies, Frankfurt 1976, 18-19.

³⁰ Vgl. M. ECKHOLT, *Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie*, in: *HerKorr* 50 (1996), 261-266.

³¹ V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

um klar zu machen, dass und warum menschliche Vernunft, die ihre Grenzen austestet, ohne den Gottes-Gedanken hinter dem zurück bliebe, was sie eigentlich zu leisten vermag.

Schon Jahrzehnte früher hat das Dieter Henrich mit seinen sechzehn Thesen für *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?*³² auf den systematischen Punkt gebracht. Wörtlich:

Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu einer Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist.³³

Natürlich kann die Philosophie nur einen Gottesgedanken entfalten, ohne einfach über die Realität des damit Gedachten zu befinden. Allerdings vermag sie zu erwägen, auf welche Weise auch diese Frage noch beantwortet werden könnte.³⁴ Wer sagt, dass das Vollkommene seinsmäßig dem Unvollkommenen voraus liegt und darum der Grund der Welt ein 'Jemand' sein müsse und nicht ein 'Etwas' sein kann und alle Wirklichkeit dem freien Willen dieses 'Jemand' entspringen müsse (wie das etwa Robert Spaemann tut),³⁵ überzieht die philosophischen Möglichkeiten in der Gottesfrage. Es könnte ja auch eine überpersönliche Wirklichkeitsweise geben, für deren Erfassung unsere Erkenntnismittel nicht reichen.

Aber auch, wenn man Spaemanns Gedanken nicht folgen mag, bleibt noch mehr als genug, was sich über Gott philosophisch sagen lässt. Das soll nachfolgend ausgelotet werden und hat natürlich sein Zentrum in jenen Denkformen, die nicht sehr glücklich "Gottesbeweise" heißen und das Fundament der sogenannten "Natürlichen Theologie" gegenüber der Offenbarungstheologie bilden.

IV. ANSPRUCH UND FUNKTION VON "GOTTESBEWEISEN"

Für die Mehrheit der Zeitgenossen von heute hat allein schon der Ausdruck "Gottesbeweis" einen unguuten Beigeschmack. Viele, die einen agnostischen oder gleichgültigen Standpunkt in der Gottesfrage einnehmen, halten ein solches Unternehmen von vornherein für sinnlos und für den Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung religiöser und theologischer Diskurse. Viele andere – zu-

³² D. HENRICH, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*, in: Ders. – METZ, JOHANN B. – HILBERATH, BERND J. – WERBLOWSKY, ZWI (Hgg.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderung der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises "Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin*, Münster 1997, 10-20.

³³ HENRICH: THESEN (Anm. 32), 10.

³⁴ Vgl. HENRICH: THESEN (Anm. 32), 12.

³⁵ Vgl. R. SPAEMANN, *Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten*, in: *Die Zeit* Nr. 23, vom 31/5/2000, 47.

mal Menschen, die ihr Leben religiös interpretieren und sich in die Perspektive eines Glaubens stellen – hegen eine seltsam ähnliche Ansicht, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Mit Gottesbeweisen, sagen sie, maßt sich die Vernunft Erkenntnis über etwas an, das nur dem Glauben und religiöser Erfahrung zugänglich sei. Beide Positionen kommen darin überein, aus mangelnder Kenntnis der Sache selbst fundamentalen Missverständnissen aufzusitzen – und zwar bezüglich des zweiten Teils des Ausdrucks, also “-beweis” nicht anders als hinsichtlich des ganzen Begriffs “Gottesbeweis”.

Denn: (a) Bereits rein wissenschaftlich wie philosophisch ist Beweis nicht gleich Beweis. Im weiteren Sinn heißt ‘Beweis’ die strenge Begründung einer Behauptung, im engeren Sinn der gültige Schluss, d.h. dass etwas aus wahren Prämissen oder wahr angenommenen Hypothesen oder unbeweisbaren Axiomen korrekt gefolgert wird. Außerdem muss die Beweisbarkeit eines Satzes innerhalb eines Axiomensystems unterschieden werden von der Beweisbarkeit dieses Satzes überhaupt. In diesem Zusammenhang ist eines der nach ihrem Entdecker sogenannten Gödelschen Theoreme von größter Bedeutung: der Unvollständigkeitssatz. Der Mathematiker Kurt Gödel erbrachte den Beweis, dass kein formales System, z.B. die elementare Zahlentheorie, mit seinen eigenen formalen Mitteln seine Widerspruchsfreiheit zu beweisen vermag. Oder anders gesagt: Nicht einmal die Widerspruchsfreiheit der Mathematik kann mit endlichen Mitteln und allein den Mitteln des gegebenen Systems bewiesen werden. Bereits philosophisch geht der Begriff des Beweises also keineswegs mit dem Gedanken der Lückenlosigkeit, der absoluten Voraussetzungslosigkeit und damit mit dem einer letzten Erzwingbarkeit einher. Übrigens hat Gödel selbst auch einen höchst komplizierten Gottesbeweis formuliert.

(b) Damit erweist sich, was “Gottesbeweis” näherhin meint, als eine durch ihren spezifischen Sachbereich strukturierte Argumentationsform, die wie alle anderen Beweise auch ihre Voraussetzungen hat.

Das aber heißt: Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise dienen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden. Sie ersetzen nicht die Option für eine religiöse Welt- und Selbstbeschreibung – genauso wenig wie die Ablehnung der einschlägigen Argumente eine nicht-religiöse Option des Betreffenden hinsichtlich der Welt- und Selbstbeschreibung präjudiziert. Andernfalls würde ja jede und jeder Nichtglaubende als Dummkopf bezeichnet werden müssen – und aus umgekehrter Perspektive natürlich auch jeder und jede Glaubende seitens derer, die die Argumente ablehnen. Aus diesem Grund ist Gotteserkenntnis auch niemals an gottesbeweisförmige Einsicht gebunden (und ist auch philosophie- und theologiehistorisch dieses Junktim niemals hergestellt worden). Die Möglichkeit religiös-glaubender Welt- und Selbstbeschreibung ist nicht an die Beherrschung bestimmter rationaler Strategien und Diskursformen gebunden. Aus der damit vorgenommen Relevanzbeschränkung der Gottesbeweise folgt nun aber, sieht man etwas näher zu, keinerlei Minderung ihres Gewichts, sondern das Gegenteil – und zwar aus zwei Gründen:

(a) Wenn sie nicht als für den Glauben von außen als dessen Fundament in Anspruch genommen werden, stehen sie für den, der die einschlägigen Argumente denkt und prüft, in Funktion begrifflicher Entfaltung seiner bzw. ihrer bereits gegebenen Erfahrung. D.h. sie dienen der Selbstverständigung in der Perspektive der intellektuellen Redlichkeit. Zu deren integralen Momenten ge-

hört aber, die je eigene Welt- und Selbstbeschreibung in eine Einheit zu bringen, also von Widersprüchen freizuhalten. Vernunftgemäße Lebensführung und Weltdeutung sozusagen am Werktag muss deshalb aus der ihr inhärenten Dynamik um die Explikation der Widerspruchsfreiheit der Annahme einer Existenz Gottes Sorge tragen.

(b) Auf dem Sockel dieser reflexiven Selbstvergewisserung gewinnen gottesbeweisförmige Argumentfiguren dann auch eine – freilich mittelbare – Bedeutung für den Disput zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen über das Dasein Gottes. Sie dienen nicht dazu, dem anderen die eigene Position anzudemonstrieren, sondern zur präzisen, auf dem Forum der Vernunft lokalisierbaren Markierung ebendieser eigenen Position. Erst wenn ich mit all den mir zur Verfügung stehenden Mitteln kundgetan habe, was meine Überzeugung ist, bin ich ein ernsthafter Disputpartner für den Andersdenkenden – und nehme auch ihn erst im vollen Sinne ernst. Schränkte ich die mir im Prinzip zur Verfügung stehenden Mittel der Explikation meiner Position ein, so resultierte daraus zwar im ersten Moment der Eindruck größerer Nähe zwischen meinem Disputpartner und mir. In Wirklichkeit verwischte ich damit aber, wo ich in der Sache wirklich stehe. Folge: Der an die Vernunft adressierte Diskurs, der Überzeugung sucht, glitte ab in Überreden oder Gleichgültigkeit, d.h. Kommunikation als solche wäre aufgegeben.

Unter diesen beiden Voraussetzungen (a) und (b) eignet dem, was “Gottesbeweis” heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus, theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Als Indiz dafür steht nicht zuletzt die Tatsache, dass zum einen die klassischen Gottesbeweise in ihrem Für und Wider die Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen lassen. Bestimmte Argumenttypen werden immer neu reformuliert und der Prüfung unterzogen – nicht zuletzt natürlich auch deswegen, weil sich an ihnen in pointierter Weise das Problem der Grenze philosophischen Denkens abarbeiten lässt. Das gilt insbesondere für das von Kant so genannte ontologische Argument des Anselm von Canterbury, dem gemäß, das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, in seinem Begriff notwendig sein Existieren impliziert. Logischer Fehler steckt darin keiner, wohl aber die Achillesferse, dass wir bis heute keinen zureichenden Begriff eines “notwendigen Seienden” (*ens necessarium*) haben.

Zum anderen sind in den letzten Jahren mehrfach so etwas wie neue Gottesbeweise formuliert worden. Sie kommen meist aus dem Bereich interdisziplinärer Bemühungen namentlich zwischen Physik, Kosmologie und Philosophie und lösen regelmäßig heftige, zum Teil polemische Kontroversen aus. Auch wahrscheinlichkeitstheoretische (probabilistische) Reformulierungen der klassischen Argumente machen von sich reden, desgleichen neue spekulative Argumente³⁶, über die es viel zu sagen gäbe.

Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die Theologie berührt, auch die katholische, obwohl diese in einigen Lehrdokumenten aus dem Ende des vorletzten und dem Anfang den 20. Jahrhunderts sogar lehramtlich auf dieses Thema verpflichtet ist. Theologisch stehen offenkundig seit langem andere Themen auf der Agenda. Anders lässt sich das seit Jahrzehnten herrschende Desinteresse der Theologie an den klassischen Argumenten in Sachen Gottesfrage wie an neueren und neuesten Wiederaufnahmen der Diskussionsstränge nicht erklären.

³⁶ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken. Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. 2. Aufl.*, Münster 2012, 328-338.

Viele Theologietreibende – scheint mir – haben die Brisanz dieses Vorgangs noch gar nicht erkannt (und liefern damit unwissentlich und ungewollt Stoff für Houellebeqs Vision). Robert Spaemann schrieb im Herbst 1999:

Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‘Bedeutung’ jenseits des ‘Sinnes’ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction.³⁷

Spaemann beschließt seinen *Das unsterbliche Gerücht* betitelten Essay mit einem Hinweis, dem intensivst nachzugehen aller Anlass bestünde: dass eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiert und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache.³⁸

Das Vorwort des Heftes, in dem Spaemann diese Überlegungen entfaltet, endet mit den aus der Feder zweier Nicht-Theologen stammenden Sätzen:

“Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitium. [...] Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt”.³⁹

Das erstere liegt auf der Hand. Letzteres verhält sich deswegen so, weil eine Vernunft, die sich selbst ernst nimmt, erst in der Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken als dem Inbegriff einer alles begründenden und bestimmenden Wirklichkeit,⁴⁰ die sie gleichwohl nicht einmal begrifflich fassen kann, die eigene Größe so zu gewärtigen vermag, dass sie dabei ihrer Grenzen inne wird. Darum wage ich die These: Es ist in der Welt von heute möglich und nötig, philosophisch und theologisch von Gott zu sprechen. Das ist ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit. Man kann nicht seinen gesamten Lebensalltag so rational wie möglich gestalten (Gesundheit, Ernährung, Erziehung etc.) und den Bereich des Religiösen davon völlig abkoppeln. Dort, wo solche kritische Reflexion auf Gott als den Grenzbegriff der menschlichen Vernunft ausbleibt, explodieren die Fundamentalismen. Gesellschaft, Politik und Kultur haben darum guten Anlass, alle Initiativen zu stützen, die sich mit dem Gottesgedanken kritisch auseinandersetzen.

mullekl@uni-muenster.de

(Universität Münster)

³⁷ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, in: “*Nach Gott fragen. Über das Religiöse*”, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 772-783, hier 773.

³⁸ SPAEMANN: *Gerücht*. (Anm. 37), 783.

³⁹ K. BOHRER–K. SCHEEL, Vorwort zum “Merkur”-Sonderheft “*Nach Gott fragen. Über das Religiöse*”, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 769-771, hier 771.

⁴⁰ Zu diesem Gottesbegriff vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1987, 303-329, hier 304.