

Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)

Träume eines Geistersehers

Zur Kritik des Krieleschen Spiritualismus

Der bekannte Rechtsphilosoph Martin Kriele hat ein Buch veröffentlicht, in dem er das Verhältnis des Gottesglaubens zur Vernunft erörtert und in diesem Zusammenhang eine Kritik des Atheismus liefert.¹ Sein Buch will, wie schon der Titel sagt, eine Antwort auf die Frage geben, ob ein vernünftiger Mensch ungläubig sein kann. Und man ahnt schon, daß seine Antwort auf diese Frage negativ sein wird. Kriele vertritt in seinem Buch eine spiritualistische Metaphysik, die viel mit dem von Joseph Ratzinger vertretenen Spiritualismus gemeinsam hat. Er geht immer wieder auf dessen Auffassungen ein und stimmt ihnen im wesentlichen zu.

Kriele ist sich klar darüber, daß er sich bei der Beantwortung seiner Frage auf die Entscheidung erkenntnistheoretischer Grundsatzfragen einlassen müßte. Und er nennt es ein „Kennzeichen des Atheisten“, daß er unwillig ist, sich auf solche Fragen einzulassen.² Er habe nämlich „die Entscheidung getroffen, Erkenntnistheorie auf Wissenschaftstheorie zu reduzieren“: „Wovon er uns überzeugen“ wolle, setze er „erkenntnistheoretisch voraus, nämlich: was den Methoden der Wissenschaft nicht zugänglich ist, könne nicht Gegenstand der Erkenntnis sein“. „Was Andersdenkende sagen“, übersetze er „in das System wissenschaftlicher Hypothesen und Beweise, entkleide(t) es damit seines Inhalts bis hin zur völligen Entstellung“, verstehe es „gar nicht“, und wolle es „auch nicht verstehen“. Was er zu sagen habe, gehöre „eher in den Bereich der Unterhaltungsliteratur als in den Bereich philosophischer Erörterung“. „Beim Konflikt Atheismus contra

Gottesglaube“ gehe es, so hatte er vorher festgestellt, „also letztlich um Fragen der Erkenntnistheorie. Wollte man ihn vernünftig erörtern, so wäre ein philosophischer Dialog um die Erkenntnistheorie zu führen“.

Es wäre also zu erwarten gewesen, daß man in dem Krieleschen Buch eine Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Auffassungen findet, die sich nicht mit dieser Abgrenzung begnügt, aber das ist keineswegs der Fall. Und was die Darstellung der Erkenntnislehre angeht, die er dem Atheisten zuschreibt, so läßt auch sie zu wünschen übrig. Man findet bei ihm keine Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Auffassungen bestimmter Philosophen, die eine atheistischen oder eine agnostische Position vertreten, wie etwa Karl Popper oder John Leslie Mackie. Diese Philosophen reduzieren keineswegs Erkenntnistheorie auf Wissenschaftstheorie. Sie sind ich vielmehr klar darüber, daß es hier um metaphysische Probleme geht, also um die Entscheidung zwischen metaphysischen Thesen. Man kann ihnen nicht vorwerfen, daß sie nicht verstehen und auch nicht verstehen wollen, was Andersdenkende sagen. Wenn sie die Annahme der Existenz Gottes als eine metaphysische Hypothese betrachten, dann heißt das nur, daß sie sie nicht als Dogma behandeln, sondern ihre kritische Prüfung anstreben.³ Bekanntlich ändert sich der Inhalt einer Aussage keineswegs dadurch, daß man sie nicht als Dogma, sondern als Hypothese behandelt.

Auch Kriele möchte, wenn ich ihn recht verstehe, seinen eigenen und den Gottes-

glauben anderer Leute kritisch prüfen. Die Frage ist nur, wie diese Prüfung aussieht. Wenn er im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer feststellt, daß es keinen wissenschaftlich zwingenden Gottesbeweis gibt⁴, erweckt er den Eindruck, der Atheist habe einen solchen Beweis verlangt. Ich weiß nicht, welcher atheistische Philosoph hier gemeint sein kann. Die Argumente, die für die Entscheidung zwischen den in Frage kommenden metaphysischen Thesen geltend gemacht werden, haben natürlich nicht den Charakter von Beweisen. Kriele liefert, wie ich meine, eine Karikatur seines weltanschaulichen Gegners, mit der er sich seine Aufgabe erheblich erleichtert.

Das erste Kapitel seines Buches⁵ beginnt mit der Behauptung, die „methodische Ausgangsfrage der modernen Wissenschaft“ sei die Frage gewesen: „Was können wir über die Beschaffenheit der Welt erkennen, wenn wir einmal von allen religiösen und metaphysischen Annahmen absehen? Was läßt sich empirisch beweisen oder widerlegen und ist deshalb für jeden Menschen einsichtig, Intelligenz und Vorbildung vorausgesetzt?“ Diese Formulierung ist äußerst problematisch, denn sie setzt sich darüber hinweg, daß die moderne Wissenschaft im Rahmen des metaphysischen Realismus operiert und daß zum Beispiel Newton ausdrücklich auf einen Eingriff Gottes zurückgriff, um die Stabilität des Planetensystems zu erklären. Aber darüber hinaus war das Werk Isaac Newtons, wie Harro Heuser gezeigt hat, in viel stärkerem Maße durch seine religiösen Auffassungen geprägt, als das üblicherweise angenommen wird.⁶ Das Märchen vom methodischen Atheismus des naturwissenschaftlichen Denkens, das uns hier von Kriele aufgetischt wird, ist schon aus histori-

schen Gründen inakzeptabel.⁷ Erst seit Kant mußte die Annahme der Existenz Gottes weder für die Erklärung wirklicher Zusammenhänge noch für die Erklärung ihrer Erkenntnis in Anspruch genommen werden.⁸

Nach seiner These zur Methode der Naturwissenschaften konfrontiert uns der Autor mit einer weiteren These, die ebenso fragwürdig ist, nämlich mit der Behauptung, daß „Erkenntnisse über die Natur... unmöglich im Widerspruch zum Götterglauben stehen“ können, denn die Natur sei ja „Gottes Schöpfung“, also seien „Naturerkenntnisse zugleich eine Bereicherung der Gotteserkenntnis“. Daß die Natur Gottes Schöpfung ist, impliziert aber die These der Existenz Gottes, für die der Autor bisher noch kein Argument geliefert hat. Was er dann zur Erläuterung seiner These auf den folgenden Seiten sagt, involviert die Inkommensurabilität wissenschaftlicher und theologischer Aussagen, eine These, die man auch bei vielen Theologen findet.⁹ Diese These läuft auf eine Immunsierungsstrategie für Glaubensaussagen hinaus. Das zeigt auch die Art, in der Kriele mit Bestandteilen des religiösen Weltbildes umgeht, die sich als unhaltbar erwiesen haben. Sie werden von ihm einfach als religiös irrelevante Bestandteile dieses Weltbildes deklariert. Die Substanz der Religion, so meint er, bleibe davon unberührt.¹⁰ So kann er zu dem Schluß kommen, „zwischen Religion einerseits und Wissenschaft und Aufklärung andererseits“ bestehe kein Konkurrenz-, sondern ein Komplementärverhältnis.

Um den „Unterschied zwischen Wissenschaft und szientistischer Weltanschauung“ zu verdeutlichen, kommt er dann auf das Buch von Richard Dawkins „Der Gotteswahn“ zu sprechen, ein Buch, in dem

man „die wesentlichen Elemente der wissenschaftlichen Weltanschauung“ finde. Dieses Buch des wegen seiner Forschungen zur Evolutionstheorie berühmten Denkers hat ohne Zweifel Schwächen, die damit zusammenhängen, daß der Autor sich offenbar wenig mit erkenntnistheoretischen Problemen auseinandergesetzt hat. Wie schon erwähnt, hat Kriele es vermieden, in seinem Buch auf die Auffassungen von erkenntnistheoretisch geschulten Atheisten einzugehen. Mit Dawkins glaubt er offenbar leichter fertig zu werden. Aber auch sein Umgang mit dem Dawkinschen Naturalismus ist teilweise fragwürdig.

Er stellt zum Beispiel fest, „daß Begründungspflicht und Beweislast bei dem ‚philosophischen Naturalismus‘ liegt, und zwar deshalb, weil „zu allen Zeiten und auf allen Kontinenten“ zur Normalität „die Voraussetzung“ gehörte, „daß es selbstverständlich geistige Wesen gibt, die unabhängig von der materiellen Welt leben und auf diese einwirken können“.¹¹ Daher sei die „gegenteilige Annahme begründungsbedürftig und beweispflichtig“. Da es hier um die Entscheidung zwischen alternativen metaphysischen Konzeptionen geht, ist diese Art, der älteren Konzeption einen Vorteil einzuräumen, nur Ausdruck eines Vorurteils, das der Steinzeitmetaphysik zugute kommt. Das ist erkenntnistheoretisch ebenso fragwürdig, wie die Dawkinssche Behandlung der Wahrscheinlichkeitsproblematik. Kriele stellt in diesem Kapitel weitere fragwürdigen Behauptungen auf, auf die ich nicht näher eingehe.¹² Ich beschränke mich auf eine These, die für seine Auffassungen zentralen Charakter hat.

Er geht im Anschluß an Hoimar v. Dithfurth auf die Frage ein, wie es zu den Mutationen kommt, „von denen sich einige als so

zweckmäßig erweisen“. Dieser Autor „erläutert das Problem u.a. am Beispiel des indischen Schmetterlings ‚Kaiseratlas‘“. Er schildert das Verhalten der Raupe dieses Schmetterlings in ihrem Puppenstadium, ein Verhalten, das sehr komplexe Wirkungen habe, die offenbar äußerst zweckmäßig seien, obwohl die Raupe kein Gehirn habe, das diese Wirkungen einschätzen könnte. Der Autor zieht daraus die Konsequenz, daß es „Verstand ohne Gehirn“ gebe und sagt dazu, das sei die bedeutungsvollste Konsequenz der modernen Naturwissenschaft.¹³ Diese „Konsequenz“ folgt allerdings keineswegs logisch aus den betreffenden Tatsachenaussagen, wie der Autor anscheinend meint. Natürlich taucht die Frage auf, wie die betreffenden Tatsachen zu erklären sind. Daß sie nur zu erklären sind, wenn man die Existenz einer immateriellen Instanz dazu einführt, ist keineswegs selbstverständlich. Außerdem ist die These, daß eine solche Instanz existiert, bekanntlich selbst noch keine Erklärung. Die Krielesche Behauptung, es gebe Geist ohne Gehirn, eine zentrale Behauptung seiner Konzeption, ist daher eine Annahme, für deren Wahrheit er bisher keine zureichenden Argumente geliefert hat. Und daran wird sich auch in den späteren Kapiteln seines Buches nichts ändern.

In dritten Abschnitt dieses Kapitels, das dem Problem gewidmet ist, welches Weltbild wahrscheinlicher ist, finden wir unter anderem die folgende Argumentation zu der Frage, ob es „Leben und Geist ohne materielles Gehirn“ gebe. „Warum soll es das nicht geben?“ meint dazu Kriele. „Weil das die Prämisse ist“, so meint er, „von der wir ausgegangen sind, sie kann also logischerweise nur zu diesem Resultat führen, sie beweist sich selbst: Prämisse ist

Prämisse“. Von Prämissen, die sich selbst beweisen, habe ich bisher noch nichts gehört, obwohl ich mich als Wissenschaftstheoretiker hinreichend mit Fragen der Logik beschäftigt habe. Zwar folgt aus Trivialerweise P, aber daß das ein Beweis für P ist, ist eine originelle These. Daß religiöse Menschen mit vielen Annahmen, die uns Kriele in diesem Abschnitt vorführt, wie er sagt, keine Probleme haben, ist wohl richtig. Sie haben eine spiritualistische Metaphysik akzeptiert, in deren Rahmen es offenbar möglich ist, solche Annahmen zu akzeptieren.¹⁴

Im zweiten Kapitel des Buches geht es um die Frage nach dem Gottesbild.¹⁴ Hier geht Kriele auf Franz Buggles Buch „Denn sie wissen nicht, was sie glauben“ ein¹⁵ und räumt zunächst ein, daß sich in der Bibel auch ein Gottesbild findet, „das sich am Modell eines grausamen orientalischen Despoten geformt hat.“ Es finde sich dort aber auch ein ganz anderes Gottesbild, so meint er dann, nämlich das eines liebenden Vaters. Das hat Buggle in seinem Buch keineswegs bestritten. Die beiden Gottesbilder seien unvereinbar, sagt Kriele mit Recht, und sie „stellten die Christen vor das Problem, wie sie nebeneinander bestehen können“. Kirchenkritiker wie Karlheinz Deschner wollten „die Christen für alle Zeiten auf die despotischen Züge des biblischen Gottesbildes festnageln.“ Wer die Werke von Deschner gelesen hat, wird ihm aber kaum diesen Vorwurf machen können.¹⁶

Im nächsten Abschnitt unterrichtet uns Kriele darüber, daß die Verfasser der Bibel von zwei Seiten inspiriert worden seien, einerseits vom heiligen Geist, andererseits von widergöttlichen Mächten, den gefallen Engeln, so daß sich damit auch die grauenhaften Bibelstellen erklären las-

sen. Immerhin hatte Gott wohl den Einfluß solcher Mächte zugelassen. Warum er das tat, wird uns der Autor später erläutern.

Kriele wendet sich nun der historisch-kritischen Theologie zu, von der vieles in Frage gestellt wurde, was für den christlichen Glauben bis dahin selbstverständlich war. Er wirft den betreffenden Theologen vor, daß sie bloße Vermutungen als Erkenntnisse ausgeben und stellt ihr Interesse an der Wahrheit in Frage. Sie könnten auf diese Weise „den Anhängern der szientistischen Weltanschauung weit entgegen kommen und deutlich machen, daß sie den esoterischen Unsinn des Evangeliums selbstverständlich auch nicht glauben“. Er behandelt diese Forschungen also in derselben Weise wie Joseph Ratzinger, dessen Versuch, die Vernunft mit dem Glauben zu versöhnen, er in diesem Zusammenhang als wegweisend erwähnt.¹⁷

Das Kapitel schließt mit dem Hinweis auf empirische Befunde, die angeblich das szientistische Weltbild widerlegen und der Verurteilung bornierter Experten, die in dieser Hinsicht andere Auffassungen vertreten. Anscheinend ist sich Kriele nicht darüber klar, daß empirische Befunde einer theoretischen Interpretation bedürfen, wenn man sie als Mittel der Prüfung theoretischer Behauptungen verwenden möchte und daß es alternative Erklärungen der betreffenden Befunde geben kann. Wie schon erwähnt, setzt er sich in seinem Buch nicht explizit mit erkenntnistheoretischen Auffassungen auseinander.

Im nächsten Kapitel¹⁸ stellt Kriele fest, daß der Papst angesichts der „Enthellenisierung“ des christlichen Glaubens, die letzten Endes die moderne Verbreitung szientistischer und damit atheistischer Weltvorstellungen verursacht habe, den richti-

gen Weg gewiesen habe, um Glaube und Vernunft miteinander vereinbar zu machen, nämlich: „Hören auf die großen Erfahrungen und Einsichten der religiösen Traditionen der Menschheit, besonders aber des christlichen Glaubens“. Allerdings müsse man die Fragen, „die ein vernünftiger moderner Mensch an die Theologie richtet, in einleuchtender Weise“ beantworten. Damit habe der Papst „ein Programm für die Theologie der nächsten hundert Jahre entworfen“.

Das Christentum, so meint er dann, habe „zwei Quellströme: den jüdischen und den griechischen“. „Wer die inspirative Mitwirkung des Himmels an der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit für möglich“ halte, dem werde es „nicht unplausibel erscheinen, daß der Himmel die Ermöglichung des Christentums auf diese Weise von langer Hand vorbereitet habe. Die beiden Vorgeschichten“ erschienen dann „im Lichte einer zielgerichteten Lenkung“. „Wären die beiden Quellströme nicht zusammengefloßen, so gäbe es keine christliche Religion“. „Wo das Denken von der griechischen Philosophie beeinflusst war“, so meint er schließlich, „konnten die Menschen die Botschaft Jesu leichter verstehen als anderswo“. Das mag so sein, auch wenn man die Mitwirkung des Himmels dabei nicht für plausibel hält.

Im vierten Kapitel des Buches geht es um den Unterschied zwischen dem griechischen und dem jüdischen Geist.¹⁹ Im griechischen Kulturbereich, so meint Kriele, habe es nicht die Vorstellung gegeben, Erkenntnis sei prinzipiell nur in dem Bereich möglich, der dem wissenschaftlichen Beweise zugänglich sei. Den griechischen Denkern sei es darum gegangen, „zu verstehen, was man als das Seiende wahr-

nahm.“ Es sei ihnen „um die Erkenntnisse der Welt“ gegangen, und dazu gehörten nun einmal „die metaphysischen Aspekte nicht weniger als die physikalischen“. Daß sich das moderne Denken in dieser Hinsicht vom griechischen Denken unterscheidet, scheint Kriele für selbstverständlich zu halten.²⁰ Wie dem auch sei, er teilt uns jedenfalls mit, Paulus habe die Griechen durch vernünftige Argumente von der Botschaft Christi überzeugt. Was er dazu im einzelnen anführt, sind Aussagen verschiedener Art: Behauptungen, Analogien, Bilder, aber nicht das, was man üblicherweise als Argumente bezeichnet.

„Im jüdischen Gottesbild fanden die Griechen“, wie Kriele feststellt, „Aspekte, mit denen sie ohne weiteres übereinstimmten ... solche, die ihnen als mögliche Schlussfolgerungen einleuchteten, ... aber auch Aspekte, die ihnen fremd waren.“ Vertraut war ihnen, daß Gott ein einziger und der Schöpfer der Welt ist, plausibel war ihnen, daß Gott Person ist und den Menschen als sein Ebenbild schuf und daß er unerforschlich ist, sich aber offenbaren will. Auch mit der Botschaft von der Inkarnation des Gottes und von seiner Auferstehung hatten sie, so Kriele, kein prinzipielles Problem, auch nicht damit, daß er etwas vom Menschen will und das ausdrücklich sagt. Befremdlich erscheinen mußte ihnen nach Kriele die Bindung Gottes an das auserwählte Volk. Und unverständlich mußte es ihnen sein, daß Gott unbedingten Gehorsam forderte auch in Fällen, in denen das nicht einsichtig war, daß er irdische Vergehen mit ewigen Strafen vergilt und auch Unschuldige bestraft und daß er von den Herrschenden verlangt, rücksichtslos zu strafen. Vor allem das Bild Gottes als eines liebenden Vaters, der dem Sohne die Freiheit der Ent-

scheidung läßt, habe den Griechen die Botschaft Christi überzeugend gemacht.

Nun enthält das Neue Testament, wie Kriele feststellt, eine unvollständige und widerspruchsvolle Symbiose dieser Gottesbilder, aber wir hätten längst gelernt, die Bibel nicht immer wörtlich zu verstehen, und er zeigt an einer Reihe von Beispielen, welche Deutungen ihm plausibel erscheinen. Man kann durchaus verstehen, daß einem Gläubigen daran gelegen ist, auf solche Weise die Widersprüche zu eliminieren, die ihn stören, und daher eine Hermeneutik zu praktizieren, deren Leitmotiv die Rettung seines Glaubens ist. In dieser Hinsicht befindet sich Kriele, wie schon erwähnt, im Einklang mit Joseph Ratzinger.

Auch im nächsten Kapitel²¹ geht es wieder um Fragen der Interpretation. Für den dem griechischen Denken entstammenden „Rationalismus“, den auch Ratzinger vertritt, gehören, wie Kriele sagt, Liebe und Vernunft zusammen. Nicht vernunftgemäß zu handeln, sei dem Wesen Gottes zuwider. Dieser Satz sei aber „für einen in der Tradition des jüdisch-christlichen Gottesbildes aufgewachsenen Menschen... nicht evident“. Nach dieser Tradition habe man vielmehr Gott zu gehorchen und seine Gebote nicht am Maßstab der eigenen Vernunft zu prüfen.

Die Frage, an der sich die Differenzen entzündeten, war nach Kriele die folgende: „Wenn die Bibel Gottes Wort ist, hat die menschliche Vernunft dann das Recht, an ihren Texten herumzuinterpretieren, authentische und unglaubwürdige, inspirierte und menschliche Sentenzen zu unterscheiden?“ Die „Voluntaristen“, die das verneinten, neigten der jüdisch-christlichen Tradition zu. Sie waren der Ansicht, „es komme nicht auf Gottes Vernunft, son-

dern auf Gottes Willen an“. Darauf, daß der Voluntarismus sich teilweise im theologischen Denken und in der kirchlichen Praxis durchgesetzt hat, führt Kriele die Grausamkeiten und Verbrechen zurück, mit denen wir es in der Geschichte des Christentums zu tun haben.

In den nächsten acht Kapiteln seines Buches geht Kriele auf „die großen Fragen“ ein, die nach seiner Auffassung zu beantworten sind. Im sechsten Kapitel behandelt er die Frage, warum Gott nicht eingreift.²² Es geht also um das Theodizeeproblem. Für die Epoche der Aufklärung, so stellt er fest, „war die Überzeugung, Allmacht und Liebe Gottes seien unvereinbar, so prägend, daß sie oft geradezu als Ausweis dafür angesehen wurde, ein vernünftiger Mensch zu sein“. Man darf gespannt sein, wie Kriele dieses Problem löst, an dem bisher alle Theologen gescheitert sind.²³ Auch Joseph Ratzinger, auf den sich Kriele immer wieder beruft, hat keinen Versuch gemacht, es zu lösen. Er hat es sogar fertig gebracht, Autoren, die dieses Problem ernst nehmen, moralisch zu diffamieren.²⁴ Hans Jonas hat bekanntlich die Idee eines ohnmächtigen Gottes eingeführt, um einen Ausweg zu finden. Diese Idee finden wir nun auch bei Kriele, aber im Rahmen eines Arguments, das sie für den christlichen Glauben annehmbar machen soll.

„Die Gewissheit, daß Gott ein liebender Vater ist, läßt sich“, wie er sagt, „nur über einen gedanklichen Umweg wiedererlangen, nämlich: die Ohnmacht Gottes ist nicht eine scheinbare, sie ist wirklich gegeben, aber sie kann mit der Allmacht Gottes zwanglos zusammen bestehen. Das klingt“, wie er sagt, „zunächst paradox, ist aber logisch.“ Natürlich könne, so fährt er fort, „der Schöpfer der Welt nur als ein

allmächtiger gedacht werden.“ Aber er habe die Engel als „freie Wesen erschaffen“ und mit ihrer Freiheit sei nun einmal das Risiko ihres Abfallens gegeben. Ebenso habe er „die Menschen mit der Fähigkeit zur freien Wahl ausgestattet“, so daß sie sich für ein Verhalten entscheiden können, das nicht zu billigen ist. So könne Gott nicht einmal eingreifen, „wenn irdische Machthaber das schlimmste Unheil anrichten“. Er „hätte nicht einmal die nationalsozialistischen Vernichtungslager abwenden können“.

Dazu ist folgendes zu sagen. Man hat freie Wahl, wenn man sich zwischen alternativen Verhaltensweisen entscheiden kann. Der Spielraum dieser Alternativen ist aber stets begrenzt. Er muß keineswegs Verhaltensweisen umfassen, die unter bestimmten Wertgesichtspunkten abzulehnen sind. Ein allmächtiger Gott hätte die Natur des Menschen und seiner Umwelt ohne weiteres so einrichten können, daß solche Verhaltensweisen ausgeschlossen sind, ohne die menschliche Freiheit zu beeinträchtigen. Dasselbe gilt für die Natur der Engel. Wenn er das nicht getan hat, hat er unnötigerweise die Übel zugelassen, um die es hier geht.²⁵

„Alles Gute, Wahre und Schöne, das wir in der Welt finden“, sagt Kriele, „kann es nur geben, weil Gott es in seine Schöpfung hineingelegt und in uns veranlagt hat, es muß also seinem Wesen entsprechen... Das Böse, Falsche und Hässliche geht nicht aus seinem Wesen hervor, sondern ist Folge der Freiheit gefallener Wesen und der von ihnen beeinflussten Menschen, also eines Risikos, das er mit dem Schöpfungsprinzip der Freiheit in Kauf nehmen mußte“. Wie wir gesehen haben, mußte er das keineswegs in Kauf nehmen. Er mußte auch nicht Wesen wie die Engel

schaffen, die unter Umständen in der Lage sind, Menschen zum Bösen zu verführen und in einer Weise in das Weltgeschehen einzugreifen, die zu Katastrophen aller Art führt. Und schließlich hätte er auch selbst in diesen Geschehen eingreifen können, um solche Katastrophen zu verhindern. Die von Kriele angebotene Lösung des Theodizeeproblems ist also unhaltbar.

Das führt uns zum Thema des nächsten Kapitels, das die Frage stellt, ob Gott Herr der Geschichte ist.²⁶ „Wenn Gott die Schrecklichkeiten des irdischen Geschehens nicht abwenden kann“, so fragt Kriele nun, „gibt er uns wenigstens positive Hilfen?“ „Kann er vernünftigem Fortschrittsbemühen die Unterstützung versagen, wenn zu seinen Wesensmerkmalen die Vernunft gehört?“ Die Antwort darauf ist nach Kriele, daß Gott einen Heilsplan hat, daß die Menschen und auch die Engel durch vernünftiges Handeln daran mitwirken, daß die ganze Schöpfung zum Heil findet, daß gefallene Engel sich dem entgegenstellen und daß Gott selbst noch aus dem Bösen Gutes zu ziehen vermag. Er habe den Menschen und den Engeln „nicht nur Freiheit gegeben, sondern ihnen auch das Heimweh nach dem Vater ins Herz gelegt; die Liebe, das Streben nach dem Lichten – und das“ sei „auf Dauer allen dunklen Verwirrungen überlegen“.

Man sieht, daß der Autor auf diese Weise eine evolutionäre Perspektive in sein Weltbild bringt, die es ihm erlaubt, die Weltgeschichte als einen Prozeß zu deuten, indem sich der göttliche Heilsplan schließlich durchsetzt. Die Möglichkeit zu dieser Deutung hat ihm seine Behandlung der Freiheitsproblematik gegeben, deren Haltlosigkeit ich gezeigt habe. Auch die Engel, die nach Kriele „Gesandte der Trinität“ sind und „verschiedene Ämter und

Aufgaben“ haben, sind an der Verwirklichung des göttlichen Heilsplans beteiligt, wobei eine ihrer Wirkungsmöglichkeiten die Inspiration ist, „mit der sie Künstlern, Wissenschaftlern und religiösen Menschen die entscheidenden Ideen eingeben und ihrem Lebenswerk Ziel und Richtung weisen.“ Auch die gefallenen Engel, die „dunklen Wesen“ können natürlich „ihre Vorstellungen einfließen lassen“. „Himmlische Inspirationen haben z.B. die Entwicklung der modernen Kernphysik angestoßen, dunkle Gegeneinflüsse aber ihre Anwendung in der Atombombe“.

Wie Gott aus dem Bösen Gutes ziehen kann, zeigt sich nach Kriele darin, daß es nach der nationalsozialistischen Katastrophe zur Erklärung der Menschenrechte, zur Entkolonisierung, zu mehr Gleichberechtigung der Frauen, der Farbigen und der Juden und zu weiteren erfreulichen Entwicklungen kam, so daß Kriele glaubt, das Kapitel mit der Aussage beenden zu können, daß nicht einmal Auschwitz Grund gibt, das Gottesvertrauen zu verlieren. Diese Auskunft, die wir seiner defekten Lösung des Theodizeeproblems verdanken, wird wohl kaum ein Trost für die vielen Opfer der Katastrophen sein, die nach Auschwitz stattgefunden haben.

Im nächsten Kapitel befaßt sich unser Autor mit der Frage, ob Gott Strafen verhängt.²⁷ Er räumt ein, daß der strafende Gott im Alten Testament vorkommt und daß er auch im Neuen Testament zu finden ist, nämlich in der Androhung ewiger Strafen, die durch das Jüngste Gericht verhängt werden. „Die vom griechischen Geist berührten frühen Christen hatten“, wie er sagt, „wenig Verständnis für den strafenden Gott“. Vor allem der Gedanke der Vergeltung wurde im griechischen Denken vielfach abgelehnt. Daher, so meint Kriele,

sei „der Prozeß der ‚Enthellenisierung‘ eine so große Katastrophe für die Kirche“ gewesen. Sogar bei Kant sei noch „die irri-ge Vorstellung der Vergeltungsstrafe“ zu finden gewesen, die seiner pietistischen Erziehung zu verdanken sei. Für den Himmel aber könne es keine Vergeltungsstrafe geben. Gott leide mit den Leidenden und füge seinen Geschöpfen kein Leiden zu. Auch verhängte er keine jenseitigen Strafen. Die zahlreichen Strafandrohungen im Neuen Testament seien, so meint er, als „Warnungen vor den inneren Folgen ungerechten und lieblosen Tuns“ zu verstehen. Das steht allerdings nicht im Einklang mit dem, was im offiziellen Katechismus der katholischen Kirche zu lesen ist, demzufolge ein Atheist den ewigen Tod in der Hölle zu erwarten hat, wo er ewige Qualen erleidet.²⁸

Die nächsten Fragen, die Kriele zu beantworten sucht, sind die nach der Bedeutung von Freiheit, Schuld und Reue.²⁹ Er stellt zunächst fest, daß Willensfreiheit mit kausaler Determination vereinbar sei. Seine Erläuterung dieser These zeigt aber, daß er die Willensfreiheit mit der Handlungsfreiheit verwechselt, für die seine These zutrifft.³⁰ Dann unterscheidet er verschiedene Grade der Freiheit, die sich dadurch unterscheiden, daß das Handeln mehr oder weniger durch Vernunft und Liebe motiviert ist. Dabei spielen Gesetzmäßigkeiten, die aus der psychologischen Forschung bekannt sind, für seine Analyse keine Rolle.

Sünde bedeutet, wie er dann sagt, „Schuld unter dem Aspekt der Abwendung von Gott“. Wenn aber alles kausal determiniert ist, dann dränge sich die Frage auf, „ob man überhaupt sinnvoll von Schuld – und damit von Sünde – sprechen kann“. Dann erfahren wir, was Vertreter der Strafrechts-

wissenschaft und was Hirnforscher dazu sagen und schließlich, daß „der theologische Schuldbegriff ... an das ethische Unrechtsbewußtsein“ anknüpft und es daraus erklärt, daß es uns ins Herz geschrieben ist und daß unser Gewissen vor ihm Zeugnis ablegt“. Das Gewissen, so räumt er ein, könne im Einzelfall fehlgehen, aber der Irrtum lasse sich aufklären. Die Frage, ob man schuldig geworden ist, wenn man sich im Gewissensirrtum befunden und ein Unrecht getan hat, ist damit allerdings nicht beantwortet.³¹ Vermutlich hatte auch Hitler ein gutes Gewissen, das durch seine religiösen Überzeugungen geprägt war.³² Wie dem auch sei, der Schuldbegriff erschließt nach Kriele „seine Bedeutung erst in Reue, Scham, Einsicht und Umkehr“. „Nur über Reue und Umkehr finden wir zum Heil“. Nun wendet sich Kriele der Frage zu, wie das jüngste Gericht zu verstehen ist.³³ „Die Heilige Schrift und der Katechismus ... sagen uns“, so meint er, „daß das endgültige Gericht am ‚letzten Tage‘ gehalten wird“. Vorher könne es noch keine endgültige Verdammnis geben. Wenn es sie am letzten Tage gebe, müsste Gott aber einsehen, daß sein Heilsplan nicht gelungen ist. Der Autor, dem die Androhung der Verdammnis verständlicherweise unangenehm ist, weil sie mit seinem Gottesbild unvereinbar ist, schlägt vor, die „furchtbare Drohung“ als eine „Mahnung und Warnung“ zu deuten, die dazu bestimmt ist, daß der Heilsplan gelingt und findet für diese Deutung Anhaltspunkte in der Bibel. Dann wendet er sich der Frage zu, ob es außerhalb der Kirche kein Heil geben könne. Er wendet sich gegen diese These, in dem er auf die Gerechtigkeit Gottes hinweist. Auch „dezidierte Atheisten“, die sich „für das Gerechte entschieden haben“, können seiner Meinung zum Heil kommen.³⁴

Das nächste Kapitel ist der Frage gewidmet, ob es die ewige Hölle gibt.³⁵ Die Hölle, so meint er sei „eine Schöpfung der gefallenen Engel“, die ihre „Freiheit missbraucht haben“. Gott setze aber „darauf, dass die gesamte Schöpfung in Freiheit und Liebe zu ihm zurückkehren“ werde. Wenn sie „in die absolute Ewigkeit heimkehren“ werde, werde Gott „gewiss keine wie immer gedachte Form von Hölle in sich aufnehmen und neu etablieren“. Es kann demnach keine ewige Hölle geben, wieder im Gegensatz zu dem, was im Katechismus zu lesen ist. Im Rest des Kapitels sucht der Verfasser unter anderem zu zeigen, daß diese Auffassung im Einklang mit dem Text des Neuen Testaments steht und daß Luther und Calvin sich geirrt haben.

Die nächste Frage, die er zu beantworten sucht, ist die, wodurch uns Christus erlöst hat.³⁶ Christus habe uns nicht durch sein Vorbild erlöst, so meint er, wohl aber sollten wir uns an seinem Vorbild orientieren. Er habe uns auch nicht von der Macht des Bösen freigekauft. Auch habe er nicht dem Vater Wiedergutmachung geleistet, indem er die Sünden der Menschen auf sich genommen habe. Vielmehr sei sein Kreuzestod die Erlösungstat, durch die er den Weg zur Heimkehr der Schöpfung gebahnt habe.

Im folgenden Kapitel geht es um die Frage, was „Opfer“ bedeutet,³⁷ eine Frage, die offenbar mit der vorigen Frage eng zusammenhängt. Kriele meint, daß „die Hinrichtung Jesu den Vater in keiner Weise befriedigen und günstig stimmen konnte“. Sie musste ihn vielmehr „mit unendlich viel Schmerz und Trauer erfüllt haben“. Er stellt daher mit Recht die Frage: „Wenn Gott die Vergebung nicht prinzipiell ausschließt, sondern sie unter bestimmten

Bedingungen gewährt, wieso gehört dann zu diesen Bedingungen überhaupt das Opfer seines geliebten Sohnes?“ Er könne doch jederzeit Erbarmen walten lassen und vergeben, ohne erst durch das Selbstopfer des Sohnes beruhigt und beschwichtigt worden zu sein.“ Dem kann man nur zustimmen.

Dazu stellt unser Autor fest, Jesus habe dieses Opfer freiwillig auf sich genommen, „einfach weil das Gottes Wille war“. „Und es war Gottes Wille, weil Christus nur so die Heimkehr der Schöpfung anstoßen und grundlegen konnte“. Daß Gott den Umweg über den Kreuzestod seinen Sohnes nötig hatte, um die Menschen zu erlösen, ist eine Auffassung, die offenbar mit der These von der Allmacht des barmherzigen Gottes unvereinbar ist. Daß Gott diesen grausamen Tod seines Sohnes unnötigerweise in Kauf genommen hat, ist übrigens eine Tatsache, die auch im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem von Interesse ist, für das Kriele, wie ich gezeigt habe, keine brauchbare Lösung angeboten hat. Das Kapitel schließt mit der bemerkenswerten Feststellung, das „eigentliche Wesen des Menschen“ bestehe darin, „daß wir unseren Eigenwillen dem Willen Gottes zum Opfer bringen können“. Der Kreuzestod Jesu ist ein Beispiel für diese Möglichkeit.

In den nächsten vier Kapiteln des Buches geht es um die Auferstehung und das Leben im Jenseits. Zunächst behandelt der Autor das Problem, ob Auferstehung überhaupt möglich ist.³⁸ Kriele beginnt seine Untersuchung dieses Problems mit dem Hinweis auf die Aussage des Paulus, daß ohne die Hoffnung auf die Auferstehung der christliche Glaube illusorisch sei. Er räumt ein, daß die Auferstehung der Vernunft Schwierigkeiten bereitet, weil man

sie so deutete, daß ein Leichnam wieder lebendig wurde. Diese Deutung weist er zurück. Was Paulus gesehen und gehört habe, als ihm der Auferstandene erschienen war, sei, so meint er, ein „geistiger Leib“ gewesen. Ein solcher „Auferstehungsleib“ konnte sich nach Kriele „materialisieren und entmaterialisieren, in Fleisch und Blut erscheinen und wieder unsichtbar werden, je nach dem Willen seines Trägers“. Paulus, so meint er weiter, stützte sich auch darauf, daß er „nicht der einzige war, dem der Auferstandene erschienen ist“.

Er sucht nun die Frage zu beantworten, ob die Zeugen glaubwürdig sind, und betrachtet zunächst die Theologien, die diese Zeugen nicht ernst nehmen. Zwei Grundtypen seien da zu finden. Nach der einen seien deren Berichte unwahr und es gehe darum, „sie historisch oder psychologisch zu erklären“. Nach der anderen seien sie so vage, „daß sie zu interpretieren“ seien, und zwar in einer Weise, „die ihren Aussagegehalt ... entschärft“. Den ersten Typus finde man in der historisch-kritischen Theologie, derzufolge Jesus in die Verkündigung oder ins Bewußtsein der Gläubigen auferstanden sei. Ihr werden von ihm „eine Reihe seltsamer Fehler“ vorgeworfen. Das, was sie anbietet, sei „eine Mischung aus logischen Fehlern und parteiischer Voreingenommenheit“. Die betreffenden Urteile seien daher nicht ernst zu nehmen. Man habe eher Anlaß, „Urteilkraft und Charakterfestigkeit der Richter in Zweifel zu ziehen“.

Wenn man sich die Krielesche Darstellung der „seltsamen Fehler“ ansieht, die seinen Zweifel an der Seriosität der betreffenden Denker rechtfertigen sollen, so stellt sich heraus, daß er nur einen Vorwand sucht, um die von ihnen gebotene Alternative nicht ernst nehmen zu müssen. Zum Bei-

spiel ist die Wahrheitsliebe der Zeugen für die Lösung des Problems unerheblich, denn ihnen wird ja nicht bescheinigt, daß sie gelogen haben. Und daß sie „weltanschauliche Prämissen“ haben, die von den Zeugen nicht geteilt werden, ist ebenfalls unerheblich. Diese „Prämissen“ könnten ja trotzdem wahr sein. Es geht dabei teilweise um unterschiedliche metaphysische Annahmen, die den betreffenden Deutungen zugrunde liegen. Wie zwischen solchen Annahmen zu entscheiden ist, ist eine erkenntnistheoretische Frage. Ich hatte eingangs darauf hingewiesen, daß bei Kriele keine angemessene Erörterung dieser Frage zu finden ist. Es ist im übrigen ein starkes Stück, den betreffenden Theologen charakterliche Mängel zu bescheinigen.³⁹

Der andere Grundtyp theologischer Infragestellung findet sich nach Kriele bei Menschen, die zwar „kirchlich orientiert und gläubig“ seien, „deren Glaube aber blutleer, unlebendig und inhaltslos geworden“ sei wie der Glaube der Sadduzäer, der dem christlichen Gottesverständnis weniger nahe gestanden habe als der Glaube der Pharisäer. Dieser Glaube sei weniger von Liebe als von Gottesfurcht geprägt gewesen. Kriele weist darauf hin, daß nach Lukas die Sadduzäer im Gegensatz zu den Pharisäern „die Auferstehung und das Dasein von Engeln und Geistern“ leugnen.

„Die beiden Grundtypen theologischer Infragestellung der Zeugenberichte über den Auferstandenen... repräsentieren“ nach Kriele „die beiden Varianten der ‚Enthellenisierung‘, die direkte und die indirekte“. Bei „modernen Menschen“ gewinnen sie, wie er meint, ihre Überzeugungskraft aus der Vorstellung, daß das Berichtete „natürlich“ so, wie es überliefert ist, „nicht ernst genommen werden“ könne, „weil es

das Materialisieren und Entmaterialisieren eines ‚geistigen Leibes‘ nicht geben könne, es sei physikalisch unmöglich“.

Kriele ist dagegen der Auffassung, es gebe keinen vernünftigen Grund, unsere Auferstehung für prinzipiell unmöglich zu halten. Um das zu zeigen, bemüht er einen Vertreter der modernen Physik, nämlich Hans Peter Dürr, der behauptet, daß „alles aus Geist gebaut ist“ und daß „Wirklichkeit Geist“ ist. Damit vertritt er eine Version des Spiritualismus, also eine metaphysische Auffassung, die dem Krieleschen Denken entgegenkommt. Was er sagt, folgt keineswegs aus den Aussagen der modernen Physik, sondern aus der Verbindung dieser Aussagen mit der Metaphysik eines Physikers, der in dieser Hinsicht ein Außenseiter sein dürfte. Albert Einstein war jedenfalls anderer Auffassung. Wie dem auch sei, wir haben es jedenfalls wieder mit der Frage zu tun, wie man vernünftigerweise zwischen alternativen metaphysischen Auffassungen entscheiden kann.

Das nächste Kapitel beschäftigt sich damit, was die kirchliche Lehre sagt.⁴⁰ Die „szientistische“ Weltanschauung, derzufolge es unabhängig von einem materiellen Leib kein geistiges Leben geben könne, hat nach Kriele „ihren Ursprung in einer Theologie, die unter Auferstehung nicht die Verknüpfung der Seele mit einem geistigen Leib versteht, sondern mit dem fleischlichen Leib, der sich aus dem Grab erheben wird“. Es „gebe dann weder Engel noch gefallene Engel“ und eigentlich könne es „auch Gott nicht geben“. Tatsächlich sei die Seele nicht identisch mit dem, was wir heute unter „Psyche“ verstehen. Die Seele bediene sich vielmehr der Psyche, sei „in ihren Möglichkeiten aber durch die Widerstände begrenzt, die

die genetischen Faktoren dem entgegenzusetzen.“ „Im Sterben“ trenne sich „die Seele von Körper *und* Person. Beide sind tot, die Seele lebt fort“. „Sie hat“ nach Kriele „in ihrem irdischen Leben Erfahrungen gemacht, blickt darauf zurück, freut sich über das Gelungene, bedauert das nicht so schön und gut Gelungene oder gar das völlige Scheitern ihrer eigentlichen Absichten und kann darüber zutiefst erschüttert sein“.

Dann beschäftigt sich der Autor mit der Frage, was der Katechismus dazu sagt und stellt fest, daß er in dieser Hinsicht Widersprüche und Unklarheiten enthält, so daß eine „künftige an der ‚Weite der Vernunft‘ orientierte Theologie... um Klärungen bemüht sein“ werde, „die uns die Auferstehung zur Gewissheit machen“. Man ist immer wieder erstaunt, mit welcher Selbstsicherheit unser Autor kühne Behauptungen formuliert, ohne uns zu sagen, wie sie geprüft werden könnten.

Nun wendet er sich der Frage zu, was die christliche Hermetik sagt.⁴¹ „Die Geschichte der Wissenschaft“ sei, so stellt er fest, „bis in die frühe Neuzeit hinein eng mit der Geschichte der Weisheit verbunden“ gewesen. Doch die „stürmische Erfolgsgeschichte der empirischen Wissenschaft“ habe „den Weisheitsstrom zunehmend außer sich“ gelassen, so daß dieser „als unwissenschaftlich diskreditiert“ wurde. Und parallel dazu habe die Theologie „ihre eigene – direkte oder indirekte – ‚Enthellenisierung‘“ intensiviert. „Solange die christliche Verkündigung und Theologie vom griechischen Geist geprägt waren“, seien sie eng mit der Philosophie und diese ihrerseits mit der „Hermetik“ verflochten gewesen, die einer altägyptischen Tradition entstammte, die sowohl den Monotheismus Echnatons als auch die griechischen Mysterien-

schulen und damit letzten Endes auch Pythagoras und die Pythagoräer, sowie Platon und die Neuplatoniker beeinflusst habe. Die konsequente „Enthellenisierung“ versucht nach Kriele, der Philosophie und der mit ihr eng verflochtenen Hermetik „ein klägliches Ende zu bereiten“. Wenn das gelänge „wären der Weg, die Wahrheit und das Leben der Verkündigung ebenfalls am Ende“. Das aber wäre unmöglich.

Kriele stellt dann fest, daß die Hermetik eine philosophische Denkweise sei, die unter anderem auch die Mystik, die Gnosis und die Magie reflektiere. Alle drei gebe es nicht nur in nicht-christlicher, sondern auch in christlicher Gestalt und diese gelte es zu verstehen. Was die Mystik angeht, so weist er auf „die auf Dionysios Areopagita zurückgehende Engellehre“ und auf „die gedankenklaren Erfahrungsberichte der Terese von Avila und des Johannes vom Kreuz“ hin. Die christliche Gnosis, die sich „aus dem christlichen Glauben nicht wegdenken“ lasse, verstehe „den Heiland und Erlöser gleichzeitig als Lehrer und Aufklärer“. Und ohne die heilige Magie lasse sich „weder das kultische und sakramentale Leben der Kirche verstehen, noch das Wirken Jesu, noch das schöpferische Handeln Gottes“. „Theologie und Predigt entziehen sich“ nach Kriele „selbst ihre Grundlage, wenn sie... annehmen, Mystik, Gnosis und Magie seien prinzipiell und unterschiedslos zu verwerfen“. Die hermetische Philosophie bemühe sich darum, „den legitimen Sinn dieser drei Disziplinen von ihrem unheiligen Missbrauch unterscheidbar zu machen“. Sie wollten aufklären, tradierte Dunkelheiten aufhellen und Widersprüche klären.

Dann stellt der Autor die Frage, ob die Hermetik zum Verständnis der Auferste-

hung beitrage und geht auf den Beitrag ein, den Valentin Tomberg, ein Vertreter der Hermetik, dazu geleistet hat. Sein Verdienst besteht offenbar unter anderem darin, daß er die biologische Evolution als ein Wunder betrachtet hat. Das „szientistische Weltbild“ zeigt nach Kriele „die Welt wie in einem Hohlspiegel, der alles auf den Kopf stellt“. Tomberg stelle „das Bild vom Kopf auf die Füße“. Er behauptete zum Beispiel, daß Materie verdichtete Energie und Energie verdichtetes Bewußtsein sei. Auch die übrigen Zitate aus dem Alterswerk dieses katholischen Hermetikers stimmen mit der Krieleschen Version des Spiritualismus überein, die wir schon kennengelernt haben. „Im Kontext der hermetischen Philosophie“, so schließt unser Autor dieses Kapitel ab, werde „die Auferstehung zu einer unbezweifelbaren Gewissheit“.

Als nächstes befaßt sich Kriele mit der Frage, ob es eine konkrete Existenz der Seele außerhalb des Leibes gebe.⁴² Um diese Frage zu beantworten, geht er zunächst auf die Präexistenzlehre ein, die schon im griechischen Denken verbreitet sei und anfänglich auch die Lehre der Kirche gewesen sei.. Mit Präexistenz ist die vorgeburtliche Existenz der Seele gemeint. „Erst um die Mitte des 1. Jahrtausends“ habe die Kirche begonnen“, die Präexistenzlehre in Frage zu stellen, allerdings mit der Wirkung, daß damit auch die nachtodliche Existenz der Seele in Frage gestellt war“. Es geht also in beiden Fällen darum, ob die Seele unabhängig vom Leib existiert. „Der Glaube an unsere künftige Auferstehung setzt“, wie Kriele sagt, „voraus, daß sich die leibunabhängige Existenz der Seele... gegenüber dem materialistischen Gegenbild endgültig durchsetzt“. Damit stehe und falle „unser Glau-

be überhaupt, wie Paulus mit so großem Nachdruck behauptet“ habe

Im nächsten Abschnitt geht es um die Frage, wie sich die göttliche Schöpfung mit der Abstammungslehre vermitteln läßt, die ja inzwischen von der katholischen Kirche anerkannt wurde. Kriele erörtert mehrere Erklärungsmodelle, die in Betracht zu ziehen sind, und weist sie dann als unzulänglich zurück. Seiner Auffassung nach ist es plausibel anzunehmen, daß die Erschaffung menschlicher Seelen ebenso wie die Erschaffung der Engel unabhängig von der Evolution stattgefunden hat. „Es wäre denkbar, daß sie ebenso wie die Engel erschaffen worden sind und zunächst gemeinsam mit diesen im paradiesischen Zustand des Himmels lebten“. „Die Erkenntnisse der Evolutionsforschung“ stellten „uns also vor die Alternative: Entweder die präexistenten menschlichen Seelen inkarnieren sich bei passender Gelegenheit in den Vererbungsstrom hinein, oder ihre göttliche Schöpfung ist kaum erklärbar“. Die „Erklärungsversuche“ unseres Autors sind offenbar nichts anderes als Bemühungen, sein spiritualistisches Weltbild mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung vereinbar zu machen. Wer eine naturalistische Wirklichkeitsauffassung vertritt, dem müssen diese Bemühungen als wilde Spekulationen ohne Erklärungswert erscheinen.

In dem nun folgenden Abschnitt über die Frage, woher unser Gottvertrauen kommt, stellt der Autor die These auf, daß das „Kind ...die Erfahrungen seiner vorgeburtlichen Existenz“ mitbringt, es habe „sich inkarniert, um etwas vom Himmel auf die Erde zu bringen“. Diese Erfahrungen prägten „ein gewisses Grundvertrauen“, das durch spätere religiöse Erfahrungen gekräftigt werde. Es gehe erst verloren, wenn

„es von Erwachsenen mit Verstandesargumenten zugeschüttet“ werde, tauche aber wieder auf, „wenn man eindrucksvollen Persönlichkeiten“ begegne, „die dasselbe Grundvertrauen charismatisch ausstrahlen.“ Der Gottesglaube entzünde sich „kaum an theoretischen Argumenten, sondern an der Leuchtkraft gläubiger Menschen. Neben diesen“ erschienen „unsere Verfechter des Atheismus und der szientistischen Weltanschauung als törichte Mitläufer im kollektiven Meinungsklima“. „Das Programm von Benedikt XVI.“ laufe „darauf hinaus, an die Stelle der drohenden Theologie die erklärende Theologie zu setzen“. Wenn die Menschen verstünden, was Christus gelehrt hat, machten sie „die Erfahrung: Wir können uns in unserem eigenen, ursprünglichen Gottvertrauen selbst vertrauen“.

Die Schlußbetrachtung Krieles ist der Frage gewidmet, ob ein vernünftiger Mensch ungläubig sein kann.⁴³ Auf diese Frage gibt er eine ausführliche Antwort, in der er zum ersten Mal auf erkenntnistheoretische Fragen eingeht. Ich bin zu Anfang meines Berichts über die theologischen Auffassungen, die Kriele vertritt, in aller Kürze darauf eingegangen und habe darauf hingewiesen, daß er uns ein Zerrbild davon vorführt, wie Vertreter atheistischer Auffassungen mit den betreffenden Problemen umzugehen pflegen und daß er darauf verzichtet, uns seine erkenntnistheoretischen Auffassungen mitzuteilen. Es geht hier offenbar um die Entscheidung zwischen zwei metaphysischen Auffassungen, dem von ihm vertretenden religiösen Spiritualismus und einem atheistischen Naturalismus, wie er von vielen modernen Philosophen und auch von Vertretern der Naturwissenschaften vertreten wird, die sich für philosophische Probleme interessieren.

Im zweiten Abschnitt seiner Schlußbetrachtung setzt Kriele seine Bemühungen fort, den Atheisten Mängel zuzuschreiben, die ihn von religiösen Menschen unterscheiden. Es sei, so sagt er da zum Beispiel, „auch nicht schön, Atheist zu sein“, denn das Leben sei „dann ziemlich banal“, denn „die tiefen Freuden“ blieben „dem Atheisten verschlossen. Das Maximum an Freude“ biete „der Erfolg in Beruf, Wirtschaft, Politik oder Sport. Nicht einmal Sex“ könne „tief beglücken, wenn er nicht Ausdruck einer als ewig empfundenen Liebe“ sei. „Die großen Meisterwerke der Kunst, Musik und Literatur“ blieben „fremd: man“ könne „weder den Lobpreis noch die Verzweiflung über die Ferne des Himmels nachempfinden, die in ihnen Ausdruck gefunden haben“. Man frage sich, woher Kriele eigentlich weiß, daß das Leben des Atheisten so banal ist? Es gibt genügend Zeugnisse, die mit dieser Auffassung unvereinbar sind. Ihm ist offenbar auch nicht bekannt, daß es viele bedeutende Künstler gibt, die Atheisten sind. Die Arroganz, die in seinem Urteil zum Ausdruck kommt, ist kaum zu überbieten.

Der Atheismus, so lesen wir dann wieder, sei „ein illegitimes, missratenes Kind der Aufklärung“. Er bestehe „in einer reduzierten Erkenntnistheorie, die darauf zugeschnitten sei, die geistigen Hintergründe des irdischen Daseins außer Betracht zu lassen. Die Menschen sollen lernen, sich damit abzufinden, daß die Welt unverständlich ist. Sie sollen sich in einer dunklen, gottlosen, sinnlosen, ziellosen Welt einrichten, auf das Licht der Erkenntnis verzichten, sich mit ihrer Heimatlosigkeit abfinden und sich mit den Banalitäten des Alltags zufrieden geben.“ Dafür aber gebe „es keinen vernünftigen Grund“. Und über-

dies könne, wer dem folge „kein glücklicher Mensch werden“. Auf die Dauer, so schließt der Autor seine Betrachtungen, könne „ein vernünftiger Mensch nicht Atheist bleiben“. Ein Kommentar zu diesen Bemühungen, dem Atheismus gerecht zu werden, erübrigt sich.

Im letzten Abschnitt seiner Schlußbetrachtung stellt Kriele die Frage, ob es noch etwas jenseits der Vernunft gebe. „Die Vernunft“, so teilt er uns mit, sei „nicht Gottes einziges Wesensmerkmal.“ Zu diesen Merkmalen gehörten auch zum Beispiel „Freiheit, Liebe, Arbeit, Kreativität, Weisheit, Geduld, Humor, Freude und Schmerz, Je mehr davon wir harmonisch in unser eigenes Leben integrieren“ könnten“, desto mehr werde „unser Leben zum Kunstwerk“. Der Schöpfer habe diese Welt als eine paradiesische aus kreativer Freiheit geschaffen. Sie sehne sich daher nach dem paradiesischen Zustand und befinde sich auf dem Weg der Heimkehr. Dazu bedürfe es des Menschen und darin zeige sich „Sinn und Aufgabe unseres Lebens“. „Die christliche Offenbarung“ habe „uns den Weg gewiesen“. Gott, dessen „Ebenbild und Gleichnis“ wir seien, schaue „den Grausamkeiten und Schmerzen nicht teilnahmslos zu, er leide(t) mit und setzt seine Hoffnung auf die Menschen“. Kriele schließt seine Betrachtungen mit dem Satz „Deine Wille geschehe – durch uns“.

Unser Autor ist also zum Schluß noch einmal zum Theodizeeproblem zurückgekehrt, mit dem er sich schon befaßt hatte. Auf die Schwächen seines Lösungsversuches habe ich schon hingewiesen. An diesem Problem ist er ebenso wie alle anderen Theologen gescheitert. Dasselbe gilt für den ganzen in diesem Buch vorliegenden Versuch Krieles, seine religiöse Wirk-

lichkeitsauffassung gegen die vorliegende Religionskritik zu verteidigen. Es ist ein Versuch, der diese Religionskritik nicht ernst nimmt, weil er die Argumentation vieler ernsthafter Vertreter des Atheismus nicht einmal in Betracht zieht.

Anmerkungen:

¹ vgl. Martin Kriele, Gott und die Vernunft. Kann ein vernünftiger Mensch ungläubig sein? Christiana-Verlag, Stein am Rhein 2008.

² vgl. Kriele, Gott und die Vernunft, S.151.

³ vgl. dazu Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, 5. Auflage, Tübingen 1991, S. 16 und S. 43f., wo ich diesen Unterschied zu klären suche.

⁴ vgl. Kriele, a.a.O., S. 149

⁵ Das Kapitel hat den Titel „Wissenschaft contra Glauben?, vgl. Kriele a.a.O., S. 9-21. Die ersten fünf Kapitel des Buches bilden seinen ersten Teil, der den Titel hat: Wissenschaft, Gottesglaube und Vernunft.

⁶ vgl. dazu Harro Heuser, Der Physiker Gottes. Isaac Newton oder Die Revolution des Denkens, Freiburg 2005.

⁷ vgl. dazu auch Alexandre Koyre, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt 1969.

⁸ Vgl. dazu Wolfgang Röd, Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992.

⁹ Zum Beispiel bei Hans Küng, vgl. dazu meinen Aufsatz: Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Missbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche, Aufklärung und Kritik 1/2006, S. 28.

¹⁰ vgl. Kriele, a.a.O., S. 10.

¹¹ vgl. Kriele, a.a.O., S. 15.

¹² Er scheint sich zum Beispiel nicht darüber klar zu sein, daß Hitlers Auffassungen durch den christlichen Antijudaismus Houston Stuart Chamberlains und Dietrich Eckarts beeinflusst waren. Hitler war bekanntlich kein Atheist. Seine Endlösung der Judenfrage war ein religiöses Verbrechen.

¹³ vgl. Kriele, a.a.O., S. 13.

¹⁴ vgl. Kriele, a.a.O., S. 22-33.

¹⁵ vgl. Franz Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Aschaffenburg 2004.

¹⁶ vgl. zum Beispiel das von ihm herausgegebene Buch: *Jesusbilder in theologischer Sicht*, München 1966, in dem es zwar in erster Linie im Jesus geht, aber natürlich auch um den christlichen Gott.

¹⁷ Mit Ratzingers Auffassungen habe ich mich in meinem Buch: *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg 2008, auseinandergesetzt. Ratzinger liefert uns eine Karikatur der Leben-Jesu-Forschung. Er läßt Resultate dieser Forschung nur gelten, wenn sie sich für seinen Glauben verwerten lassen. Seine christologische Hermeneutik ist ein äußerst fragwürdiges Unternehmen.

¹⁸ Dieses 3. Kapitel hat den Titel „Enthellenisierung“, vgl. Kriele, a.a.O., S. 34-39.

¹⁹ vgl. Martin Kriele, a.a.O., S. 40-50.

²⁰ Daß dem nicht so ist, zeigt zum Beispiel Martin Morgenstern in seinem Buch: *Metaphysik der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2008.

²¹ vgl. Kriele, a.a.O., 5. Kapitel: *Vernunft oder Wille?* S. 51-58.

²² vgl. Kriele, a.a.O., S. 59-63.

²³ vgl. dazu Gerhard Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992, sowie Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, 2. Auflage, München 2007.

²⁴ vgl. dazu mein Buch: *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, a.a.O., S. 12ff.

²⁵ Für eine ausführliche Diskussion dieses Problems vgl. die in Anm. 23 angeführten Bücher. Der katholische Theologe Armin Kreiner hat sich in seinem Buch: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente*, Freiburg 1997, und in anderen Arbeiten ernsthaft mit dieser Problematik befaßt. Er hat es sich nicht so leicht gemacht wie Kriele. Aber auch seine Antwort ist nicht haltbar. Vgl. dazu Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, a.a.O.

²⁶ vgl. Kriele, a.a.O., S. 64-70.

²⁷ vgl. Kriele, a.a.O., S. 71-76.

²⁸ vgl. dazu den Katechismus der katholischen Kirche, 2. Auflage, München 2003, S. 488f., und S. 547. Später wird Kriele selbst darauf hinweisen, und zwar auf S. 128 seines Buches, wo er auf die Mängel dieses Katechismus eingeht.

²⁹ vgl. Kriele, a.a.O., S. 77-82.

³⁰ Für eine gründliche Analyse dieser schwierigen Problematik vgl. Volker Gadenne, *Philosophie der Psychologie*, Bern 2004, Kapitel 7. *Freiheit und*

Determinismus, S. 123-153, wo die verschiedenen Lösungsansätze kritisch analysiert werden.

³¹ vgl. zu dieser Problematik: Lothar Fritze. *Täter mit gutem Gewissen. Über menschliches Versagen im diktatorischen Sozialismus*, Köln/Weimar 1998.

³² vgl. dazu Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, 2. Auflage, München 2002.

³³ vgl. Kriele, a.a.O., 10. Kapitel, S. 83-90.

³⁴ Diese Auffassung steht allerdings, wie ich schon festgestellt habe, im Gegensatz zu dem, was im offiziellen Katechismus der Kirche steht.

³⁵ vgl. Kriele, a.a.O., 11. Kapitel, S. 91-99.

³⁶ vgl. Kriele, a.a.O., 12. Kapitel, S. 100-107.

³⁷ vgl. Kriele, a.a.O., 13. Kapitel., S. 108-113.

³⁸ vgl. Kriele, a.a.O., 14. Kapitel, S. 114-124.

³⁹ Zu den Vertretern der historisch-kritischen Theologie gehört zum Beispiel auch Albert Schweitzer, den Kriele hier nicht namentlich erwähnt. Für eine Würdigung dieses Denkers vgl. Helmut Groos, *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen*, München/Basel 1974.

⁴⁰ vgl. Kriele, a.a.O., 15. Kapitel, S. 125-129.

⁴¹ vgl. Kriele, a.a.O., 16. Kapitel, S. 130-137.

⁴² vgl. Kriele, a.a.O., 17. Kapitel, S. 138-147.

⁴³ vgl. Kriele, a.a.O., S. 148-157.