

# Verfolgt der Atheismus ein Ersatzabsolutum?

## Humanwissenschaftliche und theologische Erwägungen zu einem theologischen Grundlagenproblem

Von Werner H. Ritter

### 1. Hypothese

#### 1.1 Der »selbstverständliche« Gott der sog. »natürlichen« Theologie

Eine Theologie, die davon ausging, daß jeder Mensch auf Grund seines bloßen Menschseins und seiner natürlichen Vernunftbegabung um Gottes Existenz mehr oder weniger verbindlich und sicher »wissen« könne, brachte dem Atheismus wenig Verständnis entgegen. Wenn es Gott gab und er als die »natürlichste« Sache der Welt galt, konnte, durfte es im Prinzip keine Atheisten geben, lautete die klare Überzeugung der sog. »natürlichen« Theologie, der Gott »selbstverständlich« war.<sup>1</sup> Menschen, die dennoch Gott leugneten, konnten dies nur wider besseres Wissen, aus Unvernunft oder in Verblendung bzw. Verkenntung der wahren Zusammenhänge tun. Dementsprechend galt es, Atheisten zur Vernunft zu bringen, ihnen — wie auch immer — dabei zu helfen, daß sie nicht wider ihre Natur dachten und lebten.<sup>2</sup>

#### 1.2 Vom »Ersatz-Absolutum im Atheismus«

Neuerdings taucht in der theologischen Auseinandersetzung um den Atheismus immer wieder ein bestimmtes Argumentationsmodell auf, das besagt, dem Atheismus sei es »insgeheim« und kryptofinal, also letztendlich, um »Gott« zu tun. Exemplarisch findet sich diese Ansicht so auf den Nenner gebracht: »Der Atheismus vertritt durchgängig ein Ersatz-Absolutum«<sup>3</sup>, wobei mit dem Begriff »Absolutum« das »Nichtrelative, das Unbedingte . . . Letztgültige«<sup>4</sup> gemeint sei. Setze, wird hier behauptet, der Atheismus an Gottes (als des Absoluten) Stelle einen Ersatz, dann sei er — so das diesbezügliche theologische Urteil — eine »Selbsttäuschung« bzw. unterliege einer solchen. Konsequenterweise verlangt solche Diagnose nach einer entsprechenden »Therapie« qua Selbst-Aufklärung des Atheismus bezüglich seines eigentlichen Telos (Zieles) bzw. seiner eigentlichen Teleologie (Zielabsicht).

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa J. Calvin, Der Genfer Katechismus von 1537, Erster Teil »Von Gott und vom Menschen«, Gütersloh 1978, S. 7 f.

<sup>2</sup> Siehe H.-M. Barth, Die christliche Gotteslehre, Gütersloh 1974, S. 80.

<sup>3</sup> H. G. Pöhlmann, Der Atheismus, eine Selbsttäuschung? Das Ersatzabsolutum im Atheismus, in: KuD 21 (1975), S. 13 (13 ff.). Vgl. ders., Brüder oder Gegner? Milan Machovecs Atheismus im Dialog, in: EvKomm 12 (1979) 2, S. 95 ff.

<sup>4</sup> H. G. Pöhlmann, Der Atheismus, eine Selbsttäuschung, a. a. O., S. 14.

Eine Spielart dieses Argumentationsmodells begegnet uns, wenn ich recht sehe, auch in der gegenwärtigen katholischen Theologie, soweit sie sich von K. Rahner (vorher schon H. de Lubac) inspiriert weiß. In Rahners Beitrag »Atheismus und implizites Christentum«<sup>5</sup> heißt es: »Wer eine sittliche Forderung seines Gewissens als *absolut* für ihn gültig erfaßt und in freier, wenn vielleicht auch noch so unreflektierter Zustimmung als für ihn gültig annimmt, der setzt, ob er es weiß oder nicht, ob er es begrifflich reflektiert oder nicht, eine Bejahung des absoluten Seins Gottes als des Grundes dafür, daß es *überhaupt* so etwas wie eine *absolute sittliche Forderung* geben kann«. Der Rahner-Gefolgsmann E. Klinger sekundiert so: »Für den Atheismus gibt es daher . . . die Chance, implizites Christentum zu sein.«<sup>6</sup> Im Klartext meint das: »Anonym« bzw. »implizit« bejahe virtuell-potentiell, also im Ansatz, auch der Atheist Gottes Sein und — so kann man im Rahnerschen Sinne ergänzen — glaube insofern schon »ansatzhaft«.<sup>7</sup>

### 1.3 Das »Ersatz-Absolutum« des Atheismus — eine »latente Gottesbegegnung«?

Im folgenden sei skizzenhaft aufgezeigt, wie der evangelische Theologe H. G. Pöhlmann seine Hypothese vom »Ersatz-Absolutum«, das der Atheismus verfolge, zu untermauern sucht. Gewonnen hat Pöhlmann sie vor allem in Auseinandersetzung mit dem tschechischen Philosophen M. Machovec. Machovec sieht in der von ihm seit 1970 programmatisch entfalteten dritten Stufe eines sog. »*dialogischen Atheismus*« die beiden Vorgängertypen einer Primitivstufe des Atheismus (1. Stufe), wo der Mensch weder nach Gott noch nach Sinn frage, und (2. Stufe) eines »theoretischen und polemischen Atheismus«, der die Religion durch »rationalistische Kritik« bekämpfe, überwunden. Sein Atheismus-Modell auf der 3. Stufe verhält sich zur Religion nicht länger »polemisch«, sondern »dialogisch«: Nicht gegen, sondern gemeinsam mit dem Dialogpartner Religion soll der »Sinn des Lebens« erfragt werden, denn »auch ohne die Hypothese der Gottes-Existenz bleibt die Geschichte der Religion . . . voll von tiefsten menschlichen Fragen.«<sup>8</sup> Die »Gottes-Frage« sei dabei — man höre — eine »verkappte Form der Sinn-Frage«<sup>9</sup>. Der dialogische Atheismus wisse um die Gefahr, »die Sinn-Frage mit der Frage nach Gott abzulehnen«.<sup>10</sup> Insofern sich jedoch in der Religion die Sinn-Frage verstecke, sei sie zu bejahen.<sup>11</sup> Poin-

<sup>5</sup> K. Rahner, *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln u. a. 1967, S. 197 f.

<sup>6</sup> E. Klinger, *Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit*, in: Ders. (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976, S. 17.

<sup>7</sup> Selbst wenn Rahners Sekundanten E. Klinger und H. Vorgrimler darin recht hätten, daß Rahners Überlegungen nur als eine »argumentatio ad intra«, aber nicht als »ad extra« zu verstehen seien, sich also hier m. a. W. der christliche Glaube der Heilsmöglichkeit und schlußendlichen Rettung *auch* der Atheisten gedanklich zu versichern suche, die Argumentationsformel dementsprechend nicht für den weltanschaulich kontroversen Dialog taugte — selbst wenn dies so sein sollte, Rahners These hat unbestritten auch eine Außen-Wirkung. Siehe E. Klinger, a. a. O., S. 12, 26, 36 und H. Vorgrimler, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*, in: *MySal*, Bd. III/2, Einsiedeln u. a. 1969, S. 601.

<sup>8</sup> M. Machovec, Geleitwort zu H. G. Pöhlmann, *Der Atheismus oder der Streit um Gott*, Gütersloh 1977, S. 19.

<sup>9</sup> Ders., a. a. O., S. 16.

<sup>10</sup> Ders., a. a. O., S. 19.

<sup>11</sup> Vgl. ders., *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg 1971, S. 41.

tiert formuliert Machovec: Der dialogische Atheismus »versteht sich selbst nicht so sehr als *Gegner* der Religion, sondern viel eher als ihren *Nachfolger*, ihren Erben«<sup>12</sup>. »Ohne irgendeine Transzendenz« nämlich — Transzendenz dabei im wortwörtlichen Sinne als »Überschreiten« des jeweils Vorfindlichen verstanden — vermöge der Mensch »dem zunehmenden Absurditäts- und Sinnlosigkeitsbewußtsein nicht mehr (zu) trotzen«.<sup>13</sup>

Freilich könne diese Transzendenz nicht mehr die der herkömmlichen Religion sein.<sup>14</sup> Vielmehr sei eine »auch für wissenschaftlich-rationale Ansprüche annehmbare Transzendenz« vonnöten, nachdem die »alten Formen des Aberglaubens oder . . . Gottesglaubens« zusammengebrochen sind.<sup>15</sup> Inhaltlich müsse dies etwas sein, »das den Sinn des menschlichen Lebens tiefer und schöner faßt als der religiöse Glaube«, m. a. W. ein »Ersatz« (bloß) »ohne Illusionen«<sup>16</sup> wie die Religion. Deutlich: »Es geht darum, was an die Stelle Gottes treten soll«.<sup>17</sup>

Machovec verwendet dafür vorwiegend folgende drei Bezeichnungen: 1. Radikal »neue Zukunft«, 2. »Sinn« des menschlichen Lebens, 3. das »ideale« oder »bessere Ich« des Menschen. Kurz entfaltet meint dies im einzelnen: Die »Dimension der Zukunft« als »Geschichte der allmählichen Selbstfindung der Menschlichkeit«<sup>18</sup> tritt an Gottes Stelle; an die Stelle der Gott-Suche die »Sinn-Suche«<sup>19</sup> bzw. das bessere menschliche Ich. Gott ist hinfort »Ausdruck der Spannung zwischen den höheren und niedrigeren Komponenten jeder menschlichen Subjektivität . . .«<sup>20</sup> oder, wie er noch sagen kann: »Das Göttliche wird ausschließlich in den Bereich des Subjekts übertragen . . .«<sup>21</sup> Zugespitzt formuliert besagt das: »Ersatz« bzw. »Ersatz-Transzendenz« bei Machovec als Überschritt über alles bisher Erreichte formuliert die Idee menschlicher Subjektivität als einziges und eigentliches Agens und Movens, also Täter und Bewegter von Geschichte.<sup>22</sup>

Hier nun hakt Pöhlmann ein und hinterfragt Machovec ideologiekritisch, »ob sich in der Ersatztranszendenz des dialogischen Atheismus, in seiner Suche nach einem letzten Sinn und Ziel des Lebens, nicht die Gottesfrage versteckt«. Oder: »Ersetzt die Ersatztranszendenz des Atheismus wirklich nur Gott, oder ist sie nicht vielmehr selber eine — wenn auch verdeckte — Gottesbegegnung?«<sup>23</sup> Pöhlmanns Antwort läßt an Deutlichkeit und Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: Machovec' Aussage, die Gottesfrage sei eine verkappte Sinnfrage, sei umzukehren (gewissermaßen vom Kopf auf die Füße zu stellen): »Die Sinnfrage ist eine verkappte Gottesfrage . . . Das Ersatzabsolute des Atheismus ist eine latente Gottesbegegnung, eine unbewußte Gottesbegegnung«<sup>24</sup>. Soweit die zu refe-

<sup>12</sup> Ders., Geleitwort z. H. G. Pöhlmann, a. a. O., S. 19.

<sup>13</sup> Ders., Club Voltaire III, S. 287.

<sup>14</sup> Vgl. ders., Vom Sinn des menschlichen Lebens, a. a. O., S. 33.

<sup>15</sup> Ders., Club Voltaire III, S. 287.

<sup>16</sup> Ders., Vom Sinn des menschlichen Lebens, a. a. O., S. 35.

<sup>17</sup> Ders., a. a. O., S. 41.

<sup>18</sup> Ders., Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, S. 67.

<sup>19</sup> Ders., Geleitwort z. H. G. Pöhlmann, a. a. O., S. 19.

<sup>20</sup> Ders., Jesus für Atheisten, a. a. O., S. 62.

<sup>21</sup> Ders., a. a. O., S. 63.

<sup>22</sup> Vgl. zu dieser Interpretation V. Gardavsky, Gott ist nicht ganz tot, München 1968<sup>2</sup>, S. 39 f., 223.

<sup>23</sup> H. G. Pöhlmann, Brüder oder Gegner (s. Anm. 3), a. a. O., S. 96.

<sup>24</sup> Ebd.

rierende Hypothese, wobei es mir weniger um Personen als um die hier gebotene Argumentationsfigur geht.

Sehe ich recht, dann will solches Beweisverfahren — ganz auf der Stufe der »natürlichen« Theologie — im Endeffekt Gott (wieder) als »selbstverständlich« und »natürlich« erweisen, ihn also weniger als eine Angelegenheit von fides und fiducia, also Glaube und Zuversicht, sondern mehr der ratio communis, der allgemeinen Vernunft, erscheinen lassen: Gott als natürlich(st)e Sache der Welt. Dem steht jedoch kategorial die Erfahrung entgegen, daß *Gott neuzeitlich* nicht mehr einfach als »selbstverständlich«, sondern als »strittig« (so Pannenberg) gilt. In dem Maße erachte ich die Meinung für problematisch, ja abwegig, die Sache des Atheismus damit erledigen zu können, daß man die gewissermaßen naiven Atheisten nur recht über das eigentliche Telos (Ziel) ihres Strebens aufklärte, ihnen gewissermaßen zu einer neuen und höheren Bewußtseinsstufe verhülfe.<sup>25</sup> Grundsätzlich gesprochen: Der Atheismus darf nicht theologisch vereinnahmt, die Überzeugung der Atheisten nicht spekulativ überspielt werden. Er bzw. sie sind vielmehr schlicht zu respektieren.<sup>26</sup>

In einem zweiten, mehr analytisch gehaltenen Untersuchungsgang soll nun anthropologisch wie theologisch, unter Berücksichtigung relevanter humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die Stichhaltigkeit der Behauptung vom »Ersatzabsolutum des Atheismus« geprüft werden.

## 2. Analyse

### 2.1 Was ist der Mensch?

Der Mensch ist eine »physiologische Frühgeburt« (A. Portmann)<sup>1</sup> und ein »Mängelwesen« (A. Gehlen)<sup>2</sup>, das nur mit Hilfe der »Kultur« seine von »Natur« aus schwache Stellung halten kann. Als »Ersatz« für seine »Mängel« verschafft ihm seine »Weltoffenheit« (M. Scheler)<sup>3</sup> die Möglichkeit fortwährender Entwicklung und Neu-Orientierung. Unspezialisiertheit, Instinktreduziertheit bzw. -enthobenheit erweisen sich, so gesehen, als seine Stärke. Der Mensch als ein »exzentrisches Wesen« — über sich hinaus fragend — muß und kann »zu sich selbst Stellung nehmen«<sup>4</sup> und braucht »eine Deutung seiner selbst« (A. Gehlen)<sup>5</sup>. Meine *erste Schlußfolgerung* lautet daher: Der Mensch ist im sub-

---

<sup>25</sup> M. Machovec, Geleitwort z. H. G. Pöhlmann, a. a. O., S. 14 schreibt in diesem Sinne: »Denn ich bin seit meiner Jugend (durch Kant beeinflusst) fest davon überzeugt, daß sowohl der Gottesgläubige wie der Atheist seine Position aus ganz anderen Gründen als aus einer angeblichen Sicherheit der theoretischen Vernunftschlüsse herleitet.«

<sup>26</sup> H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, S. 380.

<sup>1</sup> Vgl. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Reinbek/Hamburg 1956.

<sup>2</sup> Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch — seine Natur und sein Wesen*, Frankfurt/M. 1962<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> So seit M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947<sup>2</sup>, S. 36ff.

<sup>4</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, a. a. O., S. 9.

<sup>5</sup> Ders., a. a. O., S. 16.

ektiv unterschiedlich aktualisierbaren Rahmen der objektiven Möglichkeiten einer Selbsterfahrung und -erprobung zur Selbstbestimmung befreit und zum »Selbstentwurf« gezwungen. Von den Erkenntnissen der humanbiologischen und zoologischen Grundlagenforschung sowie der Pädagogik her wird man damit im Blick auf die sog. »natürliche individuelle Ausstattung« — besser »Disposition« — annehmen können, daß der Mensch theoretisch und praktisch mehrere Möglichkeiten einer Welt-Orientierung oder eines »Selbstentwurfs« hat, was einschließt, daß er daraus ein individuelles Optimum realisiert<sup>6</sup> bzw. zu realisieren versucht. Dies geschieht im Verlaufe des Sozialisationsprozesses, während dessen »der« Mensch ein System von »Werten« und »Normen« übernimmt und (weiter-)entwickelt, welches seinem Leben, seiner Wirklichkeitssicht »Sinn« und »Identität« verleiht. Ein solches Symbolsystem kann je verschiedenen »Inhalt« haben, kann — vereinfacht gesprochen — »Transzendenz« in immanenter (innerweltlicher) oder transzendenter (überweltlicher) bzw. transzendentaler Bedeutung meinen. Meine *zweite Schlußfolgerung* lautet daher: Das »Nichtfestgestelltsein« des Menschen durch die »Natur« darf nicht mit einer »Selbstfesselung« durch die »Kultur« verspielt werden.<sup>7</sup>

## 2.2 Selbstentwurf — Weltansicht

Solchen »Sinn«-Zusammenhang kann man sehr grundsätzlich und allgemein, also noch vor jeder konkreten Ausformung im Alltagsleben, »Weltansicht« nennen. Diese ist »subjektiv . . . das konstituierende Element der Person und zugleich ihrem Einfluß unterstellt. Objektiv ist sie das konstitutive Element der Gesellschaft, die der einzelne vorfindet«<sup>8</sup>. Wie H. Roth in seiner »Pädagogischen Anthropologie«<sup>9</sup> gezeigt hat, kann »kein Mensch, auch nicht der einfachste . . . ohne Weltdeutung, sei sie noch so primitiv und pauschal, geistig leben . . .«. Meine *dritte Schlußfolgerung* lautet daher: Als Inbegriff des Selbstverständnisses des (gesellschaftlichen) Menschen in seiner bestimmten Daseinswelt<sup>10</sup> sind »Selbstentwurf«, »Weltanschauung« (Th. Luckmann) oder »Weltansicht« unvermeidbar und unverzichtbar, wie auch immer im einzelnen ihre »Form« sich konkret und »inhaltlich« ausnehmen mag. Diese Bezeichnungen weisen nachdrücklich darauf hin, daß es hierbei um »Alternativmöglichkeiten«, nicht aber um »Ersatzmöglichkeiten« für das menschliche Selbstverständnis geht.<sup>11</sup> Geht man nämlich mit dem Religionsphilosophen H. R. Schlette von *einer* Grundkraft im Menschen aus und unterscheidet davon »verschiedene Möglichkeiten, diese Grundkraft . . . in konkretes Engagement zu überführen« (S. 168), dann kann sich diese Grundkraft »bald auf ein religiöses, bald auf ein nichtreligiöses Objekt« (S. 165) richten. Folglich geht es nicht um ein — billiges — »Ersetzen« von

<sup>6</sup> Vgl. so schon F. D. E. Schleiermacher, Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, in: ders., Pädagogische Schriften, hg. v. E. Weniger, Düsseldorf/München 1966<sup>2</sup>; siehe auch H. Heid, Die pädagogische Legitimität gesellschaftlicher Verhaltenserwartungen, in: ZfPäd 1970, S. 367 f.

<sup>7</sup> Vgl. H. Heid, a. a. O., S. 384.

<sup>8</sup> H. Halbfas, Religion, Stuttgart 1976, S. 104, in Anlehnung an wissenssoziologische Erkenntnisse.

<sup>9</sup> H. Roth, Pädagogische Anthropologie I, Hannover 1966, S. 140 f.

<sup>10</sup> Vgl. Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, S. 37 f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die differenzierten Überlegungen bei H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, S. 158 ff.

diesem durch jenes; vielmehr werden — ein weit fundamentalerer Vorgang! — »menschliche Energien, menschliche Grundkräfte, es wird das eine Herz, das der Mensch nur zu vergeben hat, umgeleitet von einem Ziel auf ein anderes, von dem religiösen . . . auf das politisch-weltliche« (S. 167). Hier *kann* allein schon die Bezeichnung »Ersatz« mit deutlicher Despektierlichkeit zum Ausdruck bringen, daß es sich um nichts »Vollwertiges« handelt, eine m. E. problematische und zu problematisierende Aussage! Meine vierte *Schlußfolgerung* lautet: Hat es »Selbst-Transzendierung« zwar immer mit dem Menschsein zu tun, so doch nicht notwendig und unbedingt mit Gott. Dieser ist vielmehr eine Möglichkeit von »Sinn-Option« (P. L. Berger/G. Ebeling).<sup>12</sup> Man wird sogar annehmen dürfen, daß die Sinnfrage neuzeitlich zumindest *teilweise* das Erbe der Gottesfrage angetreten hat, eben weil das Problem einer grundlegenden Sinnorientierung »auch anders als religiös oder christlich einer Antwort zugeführt werden« kann.<sup>13</sup> Infolgedessen ist es schwer möglich, die Sinnfrage gewissermaßen als Hilfskonstruktion zu verwenden, um durch sie »kompensatorisch« etwas einzuführen oder zu stützen, womit man der bedrohten (oder: entmachteten) Gottesfrage wieder »auf die Sprünge helfen« möchte. Man wird es sich säkular, aber auch theologisch verbitten — hierin stimme ich J. B. Metz zu —, »von einem mehr oder minder unbedrohten Sinnbegriff zu reden, auf den man dann womöglich die bedrohte Gottheit projiziert«. <sup>14</sup> Dann aber darf die Sinnfrage *nicht allgemein* als »verkappte Gottesfrage« dechiffriert werden, wenngleich andererseits — dies wird man einräumen — über sie die Gottesfrage neu in den Blick kommen kann.

### 2.3 Sinnfrage — Gottesfrage

Auf die Frage nach dem »Sinn« gibt es, phänomenologisch und (sozio-)kulturell betrachtet, ein breites Spektrum von Antworten und Symbolen. Dies ist begründet in einer Fülle »positiver« Entwürfe vom Menschen, deren gemeinsame Basis man bei aller Pluralität in der Suche sehen kann, »das stets bedrohte ›Humanum‹ zu verwirklichen«<sup>15</sup>. Ist damit zwar »Sinn« als anthropologischer Fundamentalbegriff nachzuweisen, so läßt er sich doch nicht mit Gott identifizieren.<sup>16</sup> Dementsprechend muß es als problematisch, ja unmöglich bezeichnet werden, Gott als *eine* sicher hochbedeutsame geschichtliche Darstellungsform von »Sinn« »unvermittelt und unversehens auf eine allgemeine anthropologische Strukturbeschreibung zu beziehen« (Pannenberg).<sup>17</sup>

Neben E. Schillebeeckx weist hier seit einiger Zeit auch W. Pannenberg zu Recht darauf hin, daß der weltanschauliche (Sinn-)Pluralismus theoretisch unreduzierbar sei und daß

<sup>12</sup> Vgl. P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973, S. 167; siehe auch G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979, S. 115.

<sup>13</sup> J. Tract, Schrift, Bekenntnis und Erfahrung, in: ders. (Hg.), Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis, Stuttgart 1980, S. 20. Siehe mit derselben Intention P. Engelhardt/J. M. Lochman, Die Frage nach Gott — heute, in: Neues Glaubensbuch, hg. v. J. Feiner/L. Vischer, Freiburg 1973<sup>2</sup>, S. 94.

<sup>14</sup> (J. B. Metz) Voraussetzungen des Betens. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz, in: Her Korr 32 (1978) 3, S. 131.

<sup>15</sup> E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, S. 96.

<sup>16</sup> Mit H. Schröder, Die Religion der Religionspädagogik, Zürich 1975, S. 48.

<sup>17</sup> W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1977, S. 291.

man nicht eine solidarische Verbundenheit thematisieren könne, »ohne wiederum in verschiedene, fragmentarische und einander widersprechende Entwürfe zu verfallen«. <sup>18</sup> Der »Allgemeinheit anthropologischer Strukturmerkmale« — Offenheit, Sinn-Suche etc. — entspricht m. a. W. »nur die Totalität ihrer konkreten Realisierungen in der Menschheitsgeschichte« <sup>19</sup> als Atheismus, Christentum, Buddhismus, Nihilismus etc. Anders denn gelangten wir zu einer panreligiösen Monostruktur (religiösen Totalstruktur) der Wirklichkeit, in der sich ein kritischer Dialog mit anderen »differierenden« weltanschaulichen Positionen erübrigen würde. Im Blick auf eine dezidierte Identifikation der Sinnfrage mit der Gottesfrage wird man zudem bedenken müssen, ob nicht gerade die »Sinn«-Frage deswegen so in den Vordergrund unseres Zeitbewußtseins getreten ist, weil (!) sich der Gottesgedanke nicht mehr als allgemein trag- und begründungsfähig gezeigt hat.

Meine *fünfte Schlußfolgerung* lautet daher (mit dem Philosophen M. Theunissen): »Wenn die These, daß in der Sinnfrage im Grunde die Frage nach Gott stecke, behaupten will, in der Reflexion auf den Sinn begegnen wir notwendig Gott, so ist sie schlicht falsch. Wohl aber wird das Fraglichwerden des Sinns letztlich bedeuten, daß auch ein möglicher Gott in den Horizont meines Fragens tritt. Wenn ich mir ernsthaft vergegenwärtige, daß mir verborgen ist, woher ich komme und wohin ich gehe, so kann ich nicht ausschließen, daß im Dunkel des Woher und Wohin meines Daseins der wohnt, den Religion und Philosophie seit Jahrtausenden Gott nennen.« <sup>20</sup> Demnach ist die Sinn-Frage gewissermaßen die »Matrix«, also »Rahmen« und »Mutterboden«, auf dem auch die Gottes-Frage konkret und verständlich wird. Gleichzeitig gibt es aber soundsoviele »Sinn«-Erfahrungen, die sich explizit nicht von Gott oder religiösen Traditionen her verstehen lassen (wollen). Die *sechste Schlußfolgerung* besagt schlußendlich: Sowohl die Machovecsche — die Gottesfrage ist eine verkappte Sinnfrage — als auch die Pöhlmannsche Hypothese — die Sinnfrage ist eine verkappte Gottesfrage — verkürzen den komplexen Sachverhalt bezüglich Gottes- und Sinnfrage über Gebühr, vermögen damit aber letztlich nicht zu genügen.

### 3. Ergebnis

Insgesamt kann damit m. E. der Hypothese »Das Ersatzabsolute des Atheismus ist eine latente Gottesbegegnung«<sup>1</sup> nicht zugestimmt werden. Da der generelle Aufweis der *Notwendigkeit*<sup>2</sup> der Gottesfrage nicht gelingt, nicht gelingen kann — sie ist nämlich nicht als denk- und lebensnotwendig allgemein in vernünftiger Reflexion plan (vollständig) zu erweisen, kann also mit (mehr oder weniger) »guten« Gründen auch verweigert werden —,

<sup>18</sup> E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 96 f.

<sup>19</sup> W. Pannenberg, a. a. O., S. 291.

<sup>20</sup> (M. Theunissen) Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft. Ein Gespräch mit Prof. M. Theunissen, in: Her Korr 32 (1976), S. 449 ff.

<sup>1</sup> H. G. Pöhlmann, Brüder oder Gegner? (s. Anm. 3), a. a. O., S. 96.

<sup>2</sup> Vgl. in dem Sinne das Diktum von E. Jüngel: »Gott ist mehr als notwendig.« E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978<sup>3</sup>, S. 30, 16 ff.

ist in der Folge auch die Pöhlmannsche Hypothese nicht tragfähig bzw. beweiskräftig. Ich fasse meine Einwände in fünf Punkten zusammen:

1. Daß es sich bezüglich eines Ersatz-Absolutums im konkreten Einzelfall bei Atheisten immer auch einmal so verhalten hat und kann, wie Pöhlmann supponiert, ist nicht von der Hand zu weisen. Strittig, vielmehr unzulässig erscheint es mir jedoch, solche »Eventualitäten« auf der phänomenologischen Ebene zum (vermeintlich) schlüssigen Argument auf einer grundsätzlichen und erkenntnistheoretischen Ebene hochzustilisieren. Es führt kein Weg zurück zum dogmatisch verordneten »Über-Vater«.
2. Man wird das von Pöhlmann und anderen gewählte »Beweis«-Verfahren folglich grundsätzlich nicht anders beurteilen können als die Gottesbeweise aus der Welt oder der Geschichte sonst: Was damit geleistet werden soll, kann nicht geleistet werden, nämlich die vernünftige, »natürliche« Erkenntnis und »Allgemeinheit« Gottes. Vielmehr argumentiert hier jede theologische oder glaubensmäßige Aussage zirkelschlüssig: Sie sucht zu beweisen, was sie denkerisch und erkenntnistheoretisch voraussetzt, ja voraussetzen muß. Im übrigen wäre zu fragen: Warum muß Gott eigens einsichtig gemacht werden, wenn er doch angeblich so selbstverständlich ist?
3. Die Kategorien des »Unbewußten«, »Impliziten« und »Anonymen« sind für den christlichen Gottesglauben auf Dauer ungenügend, unzureichend. Dieser ist nämlich, wie E. Jüngel sagt, »seinem Wesen nach nicht nur nicht anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich. Der christliche Glaube ist nicht nur am Namen dessen zu erkennen, dem er sich verdankt und auf den er sich bezieht, sondern er will an diesem Namen erkannt werden und sich bei ihm behaften lassen. Deshalb gehört zum Glauben des Herzens das Bekenntnis des Mundes (Röm 10, 9f.).«<sup>3</sup> Zudem ist hier zu erinnern an Luthers Formulierung aus seiner Heidelberger Disputation von 1518: »in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei«<sup>4</sup>.
4. Unterstellt man dem Atheismus a priori, er sei auf einen fiktiv-illusionären »Ersatz« fixiert — beweistechnisch verfährt man im übrigen dann nicht anders als der klassische Atheismus bei Feuerbach und Marx bezüglich der Gottesfrage mit dem Projektionsvorwurf —, sind keine Voraussetzungen mehr für einen echten Dialog gegeben, kommt es höchstens zum selbstgefangenen, selbstgefälligen Monolog mit sich selber.
5. Gott ist im jüdisch-christlichen Verständnis eine Größe — nicht ohne Vernunft! — der Glaubenserfahrung<sup>5</sup>, die verantwortet werden will und kann und der Entscheidung<sup>6</sup>, nicht aber rationaler Beweis- und Demonstrierbarkeit bedarf.

<sup>3</sup> E. Jüngel, *Extra Christum nulla salus* — Als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ›Anonymität‹ des Christenmenschen, in: E. Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976, S. 122. — Pöhlmann insistiert demgegenüber darauf: »Der Name spielt keine Rolle. Es ist unwichtig, wie man das Unbedingte nennt, wichtig allein ist, ob man sich von ihm gefordert weiß« (Brüder oder Gegner?, a. a. O., S. 96).

<sup>4</sup> M. Luther, *Heidelberger Disputation* (1518); WA 1, 362, 18f.

<sup>5</sup> Vgl. dazu meine Artikel »Erfahrung«, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, hgg. v. E. Fahlbusch, 4. neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1983, Bd. 2, S. 19ff.; *Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 37 (1986) 4, S. 291 ff. sowie *Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext*, Göttingen 1989.

<sup>6</sup> Vgl. G. Theißen, *Argumente für einen kritischen Glauben*, München 1978, S. 93f. Siehe auch H. Lübke, *Zur Theorie der Entscheidung*, in: ders., *Theorie und Entscheidung*, Freiburg 1971, S. 19ff.