

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following review:

Author: Loth, Heinz-Jürgen
Title: "Figl, Johann, 1945-: Atheismus als theologisches Problem"

Published in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Leiden [u.a.]: Brill

Volume: 34 (2)
Year: 1982
Pages: 182 - 183
ISSN: 1570-0739
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1163/157007382X00313>

The review is used with permission of [Brill](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Johann Figl: Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Tübinger theologische Studien, Bd. 9), Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1977, 287 pp.

Die vorliegende katholisch-theologische Dissertation versteht sich als eine systematische Darstellung des Verhältnisses von Theologie und Atheismus im deutschsprachigen Raum der sechziger Jahre. Anhand ausgewählter Interpretationen und Argumentationen repräsentativer katholischer *und* evangelischer Theologen werden typologisch Lösungsversuche des „Atheismusproblems“ dargestellt.

Es handelt sich bei den sachkundig aufgezeigten Modellen der Auseinandersetzung mit dem Atheismus um genuin theologische Aussagen, die der Verf. nach den Kriterien theologischer Wahrheitsfindung beurteilt wissen möchte. Eine kritische Würdigung wäre folglich eine Aufgabe der innertheologischen Kritik, nicht zuletzt auch deshalb, weil die theologische Atheismuskritik den Gottesgedanken voraussetzt. Dennoch erscheint die nichttheologische kritische Würdigung des theologischen Umgangs mit dem Phänomen Atheismus durchaus legitim, wenn nach Ansicht des Verf. selbst die Frage ungeklärt bleibt, ob die theologischen Aussagen mit dem realen Atheismus übereinstimmen.

Kennzeichnend für den ersten Typus der Atheismuskritik, der vertreten ist durch die Aussagen der Pastoralkonstitution (Nr. 19—21) des Zweiten Vatikanischen Konzils, ist der Dialogcharakter. Grundlegend ist jedoch die Sicht des Atheismus als sekundäres, nachchristliches und postreligiöses Phänomen — „als eine Möglichkeit, die ursprünglich im christlichen Glauben angelegt ist und auch nur auf dessen Hintergrund angemessen verstanden werden kann“ (82). Es bleibt allerdings m. E. unklar, wie diese Haltung dem Gespräch mit Atheisten förderlich sein soll! Überdies wird die historische Dimension des Atheismus — Karl Marx sah z. B. im antiken Materialismus einen entfernten Verwandten seines Dialektischen Materialismus — verkürzt auf die geistesgeschichtlichen Umwälzungen seit dem 17. Jahrhundert.

Mit seiner Atheismusdeutung befindet sich das Konzil durchaus in der Nähe jener Tendenz, die der Verf. anhand der Modelle von F. Gogarten, J. B. Metz u. a. aufzeigt und die man als Säkularisierungstheologie bezeichnet. Im Vordergrund steht die geschichtliche Deutung des Phänomens Atheismus, wobei man sich — so muß man kritisch einwenden — der an der Grunderfahrung von Unkirchlichkeit entwickelten Säkularisierungsthese der älteren Soziologie bedient. Auch die theologische Sicht des Christentums als die dominierende Größe, die wahre Säkularisierung und Atheismus erst ermöglicht hat, wurde von Soziologen vertreten (vgl. z. B. T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society* (1963), in: ders., *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967, 385—421). Sieht man jedoch einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Christentum und Atheismus und zieht die Verbindungslinie zum Marxismus, dann muß man auch, worauf A. W. Gouldner hingewiesen hat, den absonderlichen Schluß ziehen, „das Christentum sei eine der wichtigsten Quellen von ‚Unordnung‘ und Konflikt, ganz abgesehen von direkter ‚Subversion‘, in der modernen Gesellschaft“ (*Die westliche Soziologie in der Krise*, I, Reinbek bei Hamburg 1974, 314). Die metatheoretischen Aspekte dieser Säkularisierungsthese sind nicht zu übersehen. Es überrascht daher auch nicht, wenn der Verf., in seiner Kritik ansonsten eher zurückhaltend, an die Säkularisierungstheologie die kritische Frage richtet, „warum es denn einer jahrhundertelangen ‚Inkubationszeit‘ bis zum Durchbruch der biblischen Intentionen bedurfte, und das bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Dominanz desjenigen Glaubens, in dem die Ursache der Säkularisierung gesehen wird“ (117). Den Vertretern dieses

genealogischen Typus der Auseinandersetzung mit dem Atheismus dient dessen Thematisierung als hermeneutischer Anstoß zu einem Neuverständnis des Glaubens.

Das dritte Atheismusmodell sieht im Atheismus ein Problem der Anthropologie. Während W. Pannenberg denselben durch den Nachweis, daß die religiöse Dimension für das Menschsein konstitutiv sei, überwinden will, versucht K. Rahner, durch Einbeziehung des Atheisten in den Heilsoptimismus, ein implizites Christentum in diesem zu beweisen. Grundlegend ist dabei die dogmatische Überzeugung, daß die Welt in einem letzten Sinne gar nicht a-theistisch sein kann, da sie unter Gottes Heilswirken steht und von seiner Gnade durchdrungen ist. Nicht weniger dogmatisch ist m. E. der Versuch B. Weltes, dem Atheismus „durch einen philosophischen Aufweis der Wirklichkeit Gottes zu begegnen“ (180 f.). So sieht er z. B. in jenen Aussagen des Aquinaten, die von der Unmöglichkeit reden, über Gott in affirmativer Weise zu sprechen (S. Th. I, 3 proem.; I, 3, 5; S. c. gent. I, 25), Ansätze zur Überwindung der Metaphysik, die ihrerseits den kritischen Atheismus gegenstandslos machen, da Gott kein vorstellbares Objekt mehr sei. Aber wie J. Haberman jüngst nachgewiesen hat, kann man die fraglichen Aussagen auch dahingehend verstehen, daß Thomas durch den Gebrauch widersprüchlicher Propositionen („Doublethink“) seine Doktrin lediglich der Nachprüfbarkeit entziehen wollte (Maimonides und Aquinas, New York 1979, 44.62). Welte selbst hält an der Existenz der unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes fest, zu dessen Erkenntnis die Reflexion über menschliches Dasein in seiner Unvollkommenheit und die Sinnfrage führen. Wie schon bei Pannenberg und Rahner kann auch hier m. E. die Anthropozentrik letztlich die Theozentrik nicht ersetzen.

Theologie unter a-theistischen Voraussetzungen wollen die Vertreter des vierten Atheismusmodells betreiben. F. H. Brauns existenziale Interpretation ist das zentrale Anliegen des Neuen Testaments auch ohne Theismus möglich; der Atheismus ist kein Hindernis auf dem Wege des Verstehens. Gott wird bei Braun zum „Woher meines Umhergetriebenseins“, zu einem in das Subjekt verlagerten Geschehen. Das Modell D. Sölles geht vom Ende des Theismus aus, der wie der Atheismus dem „Reiche der dinglich objektiven Natur“ angehört. Christlicher Glaube ist hier begründet in Jesus von Nazareth, dem „Offenbarer“ wahrer menschlicher Existenz, in der Gott „ist“. Innertheologisch begegnete man Braun und Sölle mit dem Atheismus-Vorwurf. Dagegen versucht J. Moltmann auf dogmatischem Wege Theismus und Atheismus zu überwinden, indem er das Kreuzesgeschehen als Widerspruch zur Religion thematisiert und folglich christlichen Glauben als theismuskritisch wertet, wodurch dieser der atheistischen Kritik entzogen werden soll. Aber es stellt sich die Frage: „Wieso sollte der christozentrisch fundierte Gottesbegriff nicht vom Atheismus in Frage gestellt sein?“ (264).

Die auf gründlichem Quellenstudium beruhende Untersuchung liefert gleichsam einen Querschnitt durch das theologische Denken der sechziger Jahre angesichts der Herausforderung durch den Atheismus. Gleichzeitig legen die dargestellten Atheismusmodelle Zeugnis ab für das Selbstverständnis der Theologie in einer Zeit des sozialen Wandels, in der die Rolle der Religion in der Gesellschaft einschneidenden Veränderungen unterliegt.

Heinz Jürgen Loth