

Der „totgegläubte“ Gott

Provokationen des „neuen“ Atheismus.
Theologie im Format der Bestreitung

Hans-Joachim Höhn

Das dritte nachchristliche Jahrtausend hat eine Debatte eröffnet, mit der im religionskritisch aufgeklärten Europa kaum noch zu rechnen war: Gott wird wieder zum Thema, obwohl vor geraumer Zeit bereits sein Tod verkündet wurde. Ein „neuer“ Atheismus meldet sich zu Wort.¹ Zwar halten seine Vertreter den Glauben an Gott für einen Anachronismus. Aber sie sind auch mit den Anzeichen für eine „Wiederkehr der Religion“ konfrontiert und müssen sogar eine „Rückkehr der Götter“ befürchten.² Dass es tatsächlich dazu kommt, wollen die „Brights“ verhindern, jene hellen Köpfe um Richard Dawkins und Daniel Dennett, die im Licht der kritischen Vernunft die Phänomene ‚Religion‘ und ‚Glaube‘ als Orte einer wahnhaften Selbstverblendung³ oder eines prekären Nebeneffekts der menschlichen Evolution⁴ identifizieren. Sie wollen nochmals, nun aber mit neuen Methoden und Argumenten dafür sorgen, dass religiösen Anmutungen jeglicher Kredit entzogen wird. Im Format eines evolutionstheoretisch grundierten, neurobiologisch erweiterten und erkenntnistheoretisch abgesicherten Naturalismus soll sich definitiv die Haltlosigkeit religiöser Weltbilder und Praktiken zeigen. Dabei

¹ Instruktive Informationen zu Programmatik und Protagonisten bieten *W. Klausnitzer / B. E. Koziel*, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern 2012; *A. J. J. Anglberger / P. Weingartner* (Hrsg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Frankfurt a. M. 2010; *G. M. Hoff*, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009; *M. Striet* (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br. 2008.

² Vgl. hierzu u. a. *F. W. Graf*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; *ders.*, *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014.

³ Vgl. *R. Dawkins*, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

⁴ Vgl. *D. Dennett*, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2006.

werden hinlänglich bekannte Vorhaltungen wiederholt und bekräftigt: Die Behauptung einer Gottverwiesenheit des Menschen ist rational nicht vertretbar hinsichtlich ihres unüberprüfbaren kognitiven Gehaltes (Sinnlosigkeitsverdacht), angesichts ihrer Genese und ihres pathogenen Hintergrundes (Entfremdungs-, Projektions- und Illusionsverdacht) sowie wegen ihrer desaströsen Folgen für eine auf Selbstbestimmung und Toleranz setzende moderne Lebenspraxis (Heteronomie-, Verblendungs-, Fanatismusverdacht).

Mit einer Verschärfung religionskritischer Vorhaltungen wartet der ebenfalls zu den „Brights“ zählende Philosoph und Neurowissenschaftler Sam Harris auf. Er publiziert im Jahr 2005 eine rigorose Abrechnung mit dem Gottesglauben. Im Zentrum steht das immer wieder verschleierte, aber in terroristischen Akten offenbar werdende Gewalt- und Vergewaltigungspotenzial jeder Religion. Die Akt-Potenz-Lehre der Metaphysik erhält hier eine religionskritische Variante: Religionen sind nicht bloß latent gewaltbereit, sie schalten immer wieder um vom Stand-by-Modus der Beschwörung göttlich-jenseitiger Macht und Herrlichkeit in den Aktionsmodus der Ausübung menschlich-diesseitiger Despotie und Selbstherrlichkeit. Im Jahre 2007 erscheint die deutschsprachige Ausgabe⁵ des in den USA zum Bestseller aufgestiegenen Buches mit einem bemerkenswerten Cover: Zu sehen sind zwei offene Gräber. An ihrem Rand stehen zwei Personen und schauen in die ausgehobenen Gruben, von denen eine die Form eines Kreuzes und die andere die Form eines Halbmondes hat. Offenkundig blicken sie auf die Grablege des Gottes der Christen und der Muslime. Aber unklar bleibt, ob die Gräber bereits zugeschaufelt werden dürfen. Es könnte sein, dass sie noch geraume Zeit auf das Ableben Gottes warten müssen.

Die folgenden Überlegungen wollen nicht noch einmal auf die von Harris befeuerte Debatte eingehen, wie gewalttätig der Monotheismus im Grunde ist oder ob aggressive Intoleranz gegenüber Andersdenkenden seinen Markenkern ausmacht.⁶ Stattdessen soll zunächst eine andere Variante der Problemverschärfung themati-

⁵ Vgl. S. Harris, *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, Winterthur 2007.

⁶ Vgl. exemplarisch R. Schieder (Hrsg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, Berlin 2014; P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005.

siert und eine andere theologische Kampfzone vermessen werden. Im Zentrum stehen dabei die Fragen: Was ist es, das den Gottesglauben ins Grab bringt? Haben es die Religionspolemiker und Blasphemiker geschafft, dem Glauben an Gott ein tödliches Ende zu bereiten? Oder sind es statt der Gottesverächter vielmehr die Verfechter seiner Existenz und die Apologeten seiner Verehrung, die Gott zu Tode geglaubt haben (1)? Verstärken sie den Eindruck einer zunehmenden Belanglosigkeit des Gottesglaubens und spielen sie jenen Kräften in die Hände, die ihn endlich zum Verschwinden bringen wollen (2)? Welchem Anforderungsprofil muss eine Theologie entsprechen, die sich nicht abfinden will mit den resignativen Folgerungen, die aus der Rede von einem „totgeglaubten“ Gott abgeleitet werden (3)?

Der Versuch einer Beantwortung dieser Fragen steht in Korrelation zum Zuschnitt ihrer Formulierung, d. h. er arbeitet mit Zuspitzungen der Thematik, mit Verschärfungen ihrer Brisanz und mit selektiven Belegen ihrer unzureichenden theologischen Bewältigung. Dies mag ihm den Vorwurf der Unausgewogenheit eintragen. Gleichwohl wird man feststellen, dass eine elementare Fairnessregel im Umgang mit Religionskritikern durchgehalten wird: Kritikern ist dort Recht zu geben, wo sie Recht haben. Außerdem ist es ein Ausdruck der Fähigkeit zur theologischen Selbstkritik, wenn angesichts berechtigter Einwände in den eigenen Reihen doktrinäre Ausweichmanöver entlarvt werden. Frömmelnde Rechthaberei ist für die Verantwortung des Glaubens ebenso fatal wie rechthaberische Ignoranz.

1. Gott – zu Tode geglaubt: Religiöse Forcierung des Atheismus

Dass man dem als „Herr über Leben und Tod“ verkündeten Gott den Tod wünschen kann, ist nachvollziehbar, wenn man sieht, wie Menschen um Gottes willen in den Tod geschickt werden. Mit den Worten „Gott ist groß“ auf den Lippen und mit der Hand am Abzug eines Sprengstoffgürtels nehmen islamistische Terroristen andere Menschen mit in den Tod. Es ist ein todbringender Glaube, der am Ende auch den Glauben an Gott umbringt. Denn wer will noch an diesen Gott und seine Großartigkeit glauben, wenn seine Anhänger Andersgläubige niedermachen, um an dieser Erniedrigung Gottes Größe und Erhabenheit zu demonstrieren? Für jeden vernünftigen

Menschen ist klar: Wer mit dem Satz „Gott ist groß“ seinen Hass rechtfertigt, für den ist Gott so groß wie sein Hass. Wer mit dem Satz „Gott ist groß“ Furcht und Schrecken verbreitet, für den ist Gott so groß wie das Furchtbare und Schreckliche, das er verübt. Wer mit dem Satz „Gott ist groß“ Menschen den Tod bringt, praktiziert einen tödlichen Glauben.⁷

Da jeder vernünftige Mensch zu seinen Lebzeiten etwas Besseres als den Tod finden will, muss es nicht verwundern, wenn vernünftige Menschen eine Glaubens- und Gottesnähe meiden, die sie in Todesnähe bringt. Wenn Gott und der Hass, der Schrecken und der Tod nicht auseinandergehalten werden können, dann ist es klug, sich von diesem Gottesglauben zu distanzieren und einen solchen Gott vom Menschen fernzuhalten. Aber Gott wird nicht nur dann zu Tode geglaubt, wenn man von diesem Glauben die Lizenz zur Tötung der Ungläubigen ableitet. Der Glaube an Gott geht nicht nur dort zugrunde, wo man im Namen Gottes gewalttätig wird. Auch wer es gut mit seinen Mitmenschen meint und Gott als Grund alles Guten ausgibt, kann am Ende ohne gute Gründe für das Bekenntnis zu diesem Gott dastehen.

Wer mit dem Wort „Gott“ etwas Gutes intendiert, tritt für einen „lieben“ Gott ein.⁸ Gottes Größe wird hier zwar auch „machtförmig“ bestimmt. Aber nun ist es die Macht der Liebe, die seine Größe ausmacht.⁹ Es ist eine Liebe, die unbeding und bedingungslos ist. Sie stellt keine Vorbedingungen und keine Nachforderungen. Es ist eine Liebe, die nichts vom Menschen will, aber alles für ihn übrighat. Ein lieber Gott ist ein entgegenkommender Gott, der viel (an)bietet, aber nichts verlangt. Man muss keine Normen erfüllen, um seine Gunst zu erringen. Vor ihm darf man so sein, wie man ist, und Gott sagt: Gut so!

⁷ Siehe hierzu *J.-H. Tück* (Hrsg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg i. Br. 2015.

⁸ Vgl. exemplarisch *T. Halík*, *Ich will, dass du bist. Über den Gott der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015; *H. Verweyen*, *Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014, bes. 122ff.

⁹ Siehe dazu *K. v. Stosch*, *Allmacht als Liebe denken. Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie*, in: *T. Marschler / T. Schärtl* (Hrsg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 251–266.

Die christliche Theologie der letzten Jahre ist geprägt vom Tenor der Güte und Barmherzigkeit Gottes.¹⁰ Das Reformationsjubiläum 2017 hat in zahlreichen Versionen die Rede von der „Rechtfertigung des Sünders“ allein aus der Gnade Gottes bekräftigt. Diese Akzentuierungen sind zweifellos berechtigt, um Engführungen und Verzerrungen eines angstbesetzten Gottesverständnisses zu überwinden und die Zwänge eines religiösen Leistungsdenkens aufzubrechen.¹¹ Aber sie haben nicht die Akzeptanz der christlichen Gottesrede steigern können, sondern die Gleichgültigkeit ihr gegenüber vermehrt. Dass man sich in christlichen Kreisen darüber wundert, dass die eigene Botschaft Indifferenz auslöst, ist selbst verwunderlich. Denn sie übersehen das Naheliegende: Die Nachricht, dass man ohne besondere Anstrengungen und Leistungen so sein darf, wie man ist,¹² erzeugt bei ihren Adressaten den Eindruck der Redundanz. Sein können, wie man ist, kann man auch ohne diese Zusicherung. Folglich ist sie entbehrlich, verzichtbar, überflüssig.

Nicht minder prekär ist es, wenn von den Befürwortern dieser Gottesrede gleichwohl Bedarf für die Rede von der Liebe Gottes reklamiert wird. Denn nun gerät sie unter den Verdacht, dass dahinter nichts anderes steht als ein menschliches Bedürfnis der Selbstaffirmation, das in der modernen Leistungsgesellschaft verstärkt, aber von ihr nicht erfüllt wird. In diesem Kontext avanciert Gott kompensatorisch zu jener Größe, von der eine unüberbietbare Bestätigung eingeholt werden kann, dass der Mensch sein darf, wie er ist, auch wenn er nichts leisten kann.¹³

¹⁰ Vgl. exemplarisch *W. Kasper*, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012.

¹¹ Vgl. dazu *K. Frielingsdorf*, Gottesbilder. Wie sie krank machen – wie sie heilen, Würzburg 2004.

¹² Zur theologischen Konjunktur diese rhetorischen Figur vgl. *C. Böttigheimer*, Bedingungslos anerkannt. Der Beitrag des Glaubens zur Persönlichkeitsbildung, Freiburg i. Br. 2018, 86–94.138–147.203–205.

¹³ Vgl. hierzu die Relevanzbestimmung eines religiösen Wirklichkeitsverhältnisses von *E. Drewermann*, Wendepunkte oder: Was eigentlich besagt das Christentum?, Ostfildern 2014, 9: „Wie nötig wäre Religion! Wer, wenn nicht sie, könnte den Menschen sagen, dass sie mehr sind als Übergangsgebilde im Stoffwechsellhaushalt der Natur, dass sie zu schade sind, um sich als Konsumenten und als Produzenten im Wirtschaftskreislauf dubioser Kapitalverwerter zu verschleifen ...? Auf dass Menschen eine absolute Geltung haben, bedarf es eines absoluten Gegenübers ihrer Anerkennung. Ein solches Gegenüber kann und darf nicht

Viele Zeitgenossen schließen daraus, dass auch diese Bestätigung ihres eigenen Zutuns nicht bedarf. Was ohne eigenes Zutun besteht, darum müssen sie sich nicht kümmern. Sie haben kein schlechtes Gewissen dabei und sie wollen sich auch von jenen Zeitgenossen keine Gewissensbisse bereiten lassen, denen es Kummer bereitet, wenn die Rede vom lieben Gott ganz unbekümmert überhört wird. Gleichwohl verdoppeln die Zeugen eines „lieben“ Gottes ihre Anstrengungen. Wortreich wiederholen sie, wovon sie aufrichtig überzeugt sind. Andauernde Wiederholungen langweilen jedoch und befördern ihr eigenes Ende. Was tödlich endet, ist das in eine Endlosschleife von Wiederholungen geratene Zeugnis des „lieben“ Gottes. Nur wenige Fromme wollen wahrhaben, dass man auf diese Weise Gott zu Tode glauben kann. Sie sind aufrichtig davon überzeugt, dass es ihr Auftrag ist, den „lieben“, „gütigen“ und „barmherzigen“ Gott immer wieder zur Sprache zu bringen. Aber ihre Aufrichtigkeit schlägt um in Aufdringlichkeit. Die Penetranz, mit der sie Gott „lieb“, „gütig“ und „barmherzig“ sein lassen, macht sie zu religiösen Stalkern.¹⁴

Kein vernünftiger Mensch kann etwas gegen Liebe, Güte und Barmherzigkeit haben – wohl aber dagegen, dass Menschen damit gestalkt werden. Wer will es den Genervten unter den mit Liebe Bedrängten verdenken, dass sie den „Gottesstalkern“ aus dem Weg gehen? Die derart Gemiedenen schmerzt es, dass das so gut Gemeinte so schlecht ankommt. Für diesen Schmerz machen sie das fortbestehende Unverständnis der ungläubigen Adressaten ihres Zeugnisses verantwortlich. Der theologische Streit, der nun entsteht, dreht sich meist um die Berechtigung dieser Schuldzuweisung. Besser wäre es, wenn nicht die Schuldzuweisung für das Missverstehen der Zeugen, sondern der Inhalt ihres Zeugnisses Streit auslösen würde. Denn dann müsste man zeigen, wodurch die Rede vom „lieben“ Gott gerechtfertigt ist. Dabei wäre zu erörtern, welche Größe es in Wahrheit und Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden.¹⁵ Es wäre zu

die Natur, nicht die Gesellschaft, nicht ein Zweckverband aus Industrie und Militär und Banken sein.“

¹⁴ Belege für einen sich anbietenden Sprachgestus finden sich u. a. bei E. Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

¹⁵ In der religionsphilosophischen bzw. religionskritischen Literatur begegnet

diskutieren, ob diese Größe „lieb“ sein muss, um Gott zu sein. Man müsste darüber sprechen, ob Gott nur deswegen und solange als „lieb“ gilt, wie er das Bedürfnis des Menschen nach Selbstaffirmation bedient. Man müsste klären, ob für die Problemverschärfung des Redens von Gott nicht auch „glaubensinterne“ Gründe anstatt religionskritischer Anfragen „von außen“ anzuführen sind. Diese Debatte wird in der Theologie jedoch nur unzureichend geführt.¹⁶ Man ist hier zu sehr und zu lange damit beschäftigt gewesen, dunkle und irritierende Gottesbilder zu beseitigen und aus christlichen Drohbotschaften wieder Frohbotschaften zu machen.¹⁷

Die prekären Folgen eines solchen Vorgehens zeigen sich spätestens dann, wenn auch von glaubenswilligen Zeitgenossen keine existenziellen Resonanzverfahren der behaupteten Zuwendung Gottes mehr gemacht werden und wenn von ihnen erwartet wird, angesichts dessen, was im Leben ohne Wenn und Aber inakzeptabel ist, dennoch eine Bejahung dieses Lebens von Seiten Gottes anzunehmen. Der Glaube an Gott gerät in Bedrängnis, wenn er Halt sucht in einer Behauptung, die sich in guten Tagen als vertretbar, in schlechten Tagen aber eher als unhaltbar erweist.¹⁸ Er geht zu

man nicht selten einem so genannten „theistischen“ Gottesverständnis, das auch dem Christentum unterstellt wird. Siehe etwa *N. Hoerster*, Die Frage nach Gott, München 2005, 13: „Nach theistischem Verständnis ist Gott das einzige, ewige, personale und körperlose, höchst vollkommene Wesen, das die Welt erschaffen hat sowie erhält und lenkt ... Gott ist also durch die Summe der folgenden sechs Eigenschaften oder Merkmale definiert: 1. als einzig; 2. als ewig existent; 3. als körperlose Person; 4. als uneingeschränkt vollkommen; 5. als Ursprung der Welt; 6. als Erhalter und Lenker der Welt.“ Es gibt keinen liturgischen oder dogmatischen Text, in dem Christen den Glauben an eine „körperlose Person“ bekennen. Diese krude Wortkombination lässt wohl eher die Absicht erkennen, den Glauben an Gott mit einem Glauben an Gespenster gleichzusetzen.

¹⁶ Vgl. hierzu den Literaturbericht von *B. Nitsche*, Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen. Orientierungsversuche in der Krise des Theismus, in: *ThRv* 113 (2017) 267–286.

¹⁷ Dass beide Aspekte kennzeichnend sind für ihr theologisches Werk, bestätigen z. B. *E. Biser / E. Drewermann*, Welches Credo?, Freiburg i. Br. 1993, 111–132. Vgl. dazu auch *E. Biser*, Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild, München 1996; *E. Drewermann*, Wir glauben, weil wir lieben, Ostfildern 2010. Der Erfolg, den beide Autoren bei ihrem Publikum erzielen konnten, ist auf jene Generationen der Leserschaft begrenzt, die noch eine depressive Religionsdidaktik und eine repressive Moralpädagogik erlebt haben.

¹⁸ Vgl. in diesem Kontext die Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem

Grunde, wenn ihm die guten Gründe ausgehen im Streit mit einer Daseinsdeutung, die eine andere Grunderfahrung verarbeitet: Dasein heißt für den Menschen, sich für bedeutsam halten wollen in einem Horizont der Gleichgültigkeit. Den Menschen zeichnet zwar aus, dass er auf sich und sein Dasein höchsten Wert legt. Aber dies geschieht im Kontext eines wertfreien evolutionären Prozesses, der den Menschen beiläufig und zufällig hervorgebracht hat. Es ist höchst fraglich, woher der Mensch die Berechtigung nehmen darf, von sich selbst Aufhebens zu machen und für sich selbst Ansehen zu reklamieren, wenn die naturwissenschaftlich beschreibbaren Konstellationen seines Daseins eine solche Form der Selbst- und Daseinsaffirmation nicht stützen¹⁹ und dieses Defizit auch nicht durch „metaphysische“ Reflexionen kompensiert werden kann.²⁰ Die Aussage, der Mensch existiere gleichwohl im Modus des unbedingten Anerkanntseins, klingt hier wie eine kontrafaktische Behauptung oder muss sich als Ausdruck puren Wunschdenkens kritisieren lassen. Längst gibt es Alternativen für das Bestreben der Sinnstiftung menschlichen Daseins jenseits religiöser Sinnabsicherungen. Einem endlichen Leben lässt sich durchaus Sinn abgewinnen – auch ohne den Rückgriff auf welttranszendente Sinngarantien.²¹

von *B. Gesang*, Kann Theismus überzeugen?, in: K. Thörner / M. Thurner (Hrsg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i. Br. 2016, 49–59.

¹⁹ Vgl. auf dieser Linie *G. Vollmer*, Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild, Stuttgart 2013; *ders.*, Gretchenfragen an Naturalisten, Aschaffenburg 2017; *F. M. Wuketits*, Darwins Kosmos. Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt, Aschaffenburg 2009; *B. Kanitscheider*, Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst, Stuttgart 2008; *A. Comte-Sponville*, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008.

²⁰ Zu eindrucksvollen Zeugnissen eines metaphysischen Daseins-skeptizismus siehe u. a. *P. Watson*, Das Zeitalter des Nichts, München 2016; *L. Lütkehaus*, Vom Anfang und vom Ende, Frankfurt a. M. 2008; *ders.*, Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst, Berlin 2003; *F.-J. Wetz*, Die Kunst der Resignation, Stuttgart 2000.

²¹ Siehe *T. Kriza*, Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Das zwiespaltene Verhältnis des modernen Denkens zu den Sinnentwürfen der Vergangenheit, Hamburg 2018.

2. Gott – bestritten und vermisst: Diskursstrategien im Umgang mit atheistischer Religionskritik

Für atheistische Religionskritiker genügen die aufgezählten Verlegenheiten des Gottesglaubens, um ihm jegliche Berechtigung zu bestreiten. Sie sind überzeugt, dass er auf dem Feld der Daseinsdeutung und -bewältigung keine überzeugende Leistung mehr erbringt. Wenn es um eine Erklärung der Weltentstehung, um eine Begründung moralischer Normen und Werte, um eine Beglaubigung politischer Herrschaft, um eine Bereitstellung von Ressourcen der Identitäts- und Sinnfindung geht, setzen sie auf säkulare Lösungen, die den überkommenen religiösen Antworten nicht bloß funktional äquivalent, sondern auch überlegen sind. Wer dies nicht erkennt, gilt im gesellschaftlichen Diskurs nicht mehr als satisfaktionsfähig.

Dass religiöse Menschen trotz dieser Vorhaltungen an der grundsätzlichen Lebensrelevanz ihres Glaubens festhalten, ist für die „neuen“ Atheisten ein neuerlicher Beleg ihres Vernunftdefizits. Religionsapologeten kontern diesen Vorwurf meist mit der Diagnose, dass der neue Atheismus seine eigenen argumentativen Defizite nur schwer verbergen kann.²² Auf diese Weise versuchen sie wenigstens ein Patt herzustellen, wenn es darum geht, auf beiden Seiten eine Mängelliste aufzustellen. Allerdings ist damit kein Gleichstand bei der Einschätzung von Relevanz und Zukunftschancen des Glaubens erzielt.

Für die Theologie ist wenig zu gewinnen bei dem Versuch, gegenüber den Vertretern des „neuen“ Atheismus dieselbe Strategie anzuwenden, mit der sie das Phänomen „Religion“ ad absurdum führen wollen. Diese Strategie sieht vor, das Bizarre und Skurrile im Lager des jeweiligen Widerparts als schlechthin repräsentativ und konstitutiv für dessen Position auszugeben. Auf diese billige Weise wird es leicht, sich mit dem Gestus kritischer Überlegenheit zu schmücken. Berechtigt ist diese Überlegenheit jedoch nur gegenüber Auffassungen und Praktiken, für die selbst innerhalb der jeweils betroffenen Partei kaum mehr seriöse Verteidiger zu finden sind. Von den „Brights“ wird in der Regel nicht ein philosophisch aufgeklärter und diskursbereiter Theismus zur Kenntnis genommen. Präsentiert werden vielmehr Positionen, deren Vertreter sich gar nicht erst darum

²² Siehe K. Peetz, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2013.

bemühen, auf dem Reflexionsniveau der Moderne die Rede von Gott zu verantworten.²³ Dazu gehören etwa plumpe kreationistische Thesen vom Ursprung und Alter des Kosmos, konfuse Vorstellungen vom Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt oder absurde Missdeutungen religiöser Zeichenhandlungen, die man mit magischen Praktiken gleichsetzt.

Die Versuchung ist groß, es den „Brights“ mit gleicher Münze heimzuzahlen und ihnen entsprechende intellektuelle Schwächeanfälligkeiten in ihren eigenen Texten vorzuhalten.²⁴ Die größere akademische Tugend besteht jedoch darin, sich mit den stärksten Argumenten eines Gegners zu beschäftigen und ihm dort Recht zu geben, wo man ihm nur um den Preis des logischen Selbstwiderspruchs widersprechen kann. Dies schließt die Bereitschaft ein, dem Kritiker auf dessen Terrain entgegenzutreten und mit ihm unter den von ihm ausgewiesenen Prämissen über Stringenz, Konsistenz und Kohärenz seiner Kritik zu streiten. Sollte erwiesen sein, dass diese Prämissen nicht zu widerlegen sind, ergibt sich für die Theologie die Frage, ob sie sich diese Prämissen ihrerseits zu eigen machen kann. Anders formuliert: Was wäre, wenn der naturalistisch argumentierende Atheismus Recht behielte mit seiner Kritik am Anspruch des Theismus, dass ein Rekurs auf Gott unumgänglich sei, wenn es um Fragen nach der Herkunft der Welt, nach der Verbindlichkeit eines moralischen Sollens oder um die Grenzen politischer Machtausübung geht? Wäre damit tatsächlich jedes verantwortbare Reden von Gott am Ende?

Auf den ersten Blick läuft dieser Vorschlag auf ein kontraproduktives Unterfangen hinaus. Denn nachdem der Gottesglaube das Monopol zur metaphysischen Klärung von Fragen nach dem Sein und Sollen menschlichen Daseins in der Welt verloren hatte, ist er längst selbst ein Erklärungsgegenstand postmetaphysischer bzw. naturalistischer Denkansätze geworden.²⁵ Jene wissenschaftlichen Disziplinen,

²³ Zur präzisen Analyse und Kritik dieser Strategie siehe *W. Löffler*, Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen, in: A. J. J. Anglberger / P. Weingartner (Hrsg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet* (s. Anm. 1), 21–49.

²⁴ Vgl. *R. Langthaler*, *Warum Dawkins Unrecht hat. Eine Streitschrift*, Freiburg i. Br. / München 2015.

²⁵ Vgl. *H.-J. Höhn*, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 217–225.

für deren Themen der Theismus einst Zuständigkeit beanspruchte, machen ihn zum Thema und belehren ihn über seine evolutionäre Basis, seine sozio-kulturelle Genese und Funktion sowie seine moralische Legitimität. Unter diesen Vorzeichen Theologie treiben wollen, scheint wenig aussichtsreich zu sein, zumal die Prämissen und Leitthesen des Naturalismus keinen Raum lassen für traditionelle theologische Deutungen eines Gott/Welt-Verhältnisses. Als „naturalistisch“ lassen sich jene Denkansätze bezeichnen, die davon ausgehen, dass alles, was ist (Dinge, Ereignisse, mentale Zustände) und wissbar ist, einzig mit den Mitteln der Naturwissenschaft verlässlich erforscht und zureichend erklärt werden kann. Dabei wird unterstellt, dass die „Weltwirklichkeit“ ein energetisch-materielles und prozessuales sowie kausal geschlossenes Kontinuum bildet, das logisch widerspruchsfrei anhand von Naturgesetzen beschreibbar ist. Ferner stellt alles, was geschieht, ein „Naturgeschehen“ dar, da es sich als ein kontingentes Ergebnis oder Epiphänomen der Evolution begreifen lässt. Deutungsansätze, die über einen empirischen Zugang hinausgehen, werden als entbehrlich für die Betrachtung, Beschreibung und Erklärung der Welt gehalten.²⁶

Etliche Religionsvertreter wollen sich mit naturalistischen Bestreitungen eines Rekurses auf Gott in Fragen der Weltentstehung oder der normativen Grundlagen menschlichen Miteinanders nicht abfinden. Entweder suchen sie säkulare Kosmologien und Normenbegründungstheorien nach Lücken, Widersprüchen und Konstruktionsfehlern ab²⁷ oder sie verweisen auf den (zu) hohen Preis, der für die Verabschiedung der „Gotteshypothese“ auf diesen Feldern zu zahlen ist:²⁸

²⁶ Besonders prononciert vertritt diese Auffassung G. Vollmer, *Geht es überall in der Welt mit rechten Dingen zu? Thesen und Bekenntnisse zum Naturalismus*, in: R. Isak (Hrsg.), *Kosmische Bescheidenheit. Was Naturalisten und Theologen voneinander lernen könnten*, Freiburg i. Br. 2003, 11–39.

²⁷ Vgl. etwa die Konzeption des Sammelbandes von B. P. Göcke / R. Schneider (Hrsg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus der Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017, 17–32. Philosophischen Flankenschutz für ähnlich gelagerte Versuche offeriert H. Tettens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, mit dem Vorhaben, „Schwierigkeiten des Naturalismus ... in Stärken des Theismus umzumünzen“ (5).

²⁸ Vgl. auf dieser Linie J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005.

Wenn Gott nicht mehr auftaucht in Weltentstehungsreflexionen, dann regiert blinder Zufall und die Bedeutsamkeit menschlichen Daseins reduziert sich darauf, das Zwischenprodukt absichts- und zielloser Evolutionsprozesse zu sein.

Wenn Gott nicht mehr auftaucht in Normenbegründungen, dann ist alles Moralische nichts Unbedingtes, das „ohne Wenn und Aber“ gelten soll, sondern lediglich Ausdruck menschlicher Konventionen, die für einen moralischen Relativismus anfällig bleiben.

Wenn Gott nicht auftaucht in Konzepten der Legitimation und Begrenzung politischer Herrschaft, dann meint jeder Machthaber, es stünde alles Politische dank einer weltimmanenten Legitimation in seiner Macht, so dass es im Kontext eines solchen Autoritarismus keinen innerweltlichen Bereich des politisch Unverfügbaren mehr gibt.

Allerdings ist es fraglich, ob die Verfechter einer theistischen Welt- und Daseinsdeutung gut beraten sind, auf diese Strategie zu setzen. Die Geschichte solcher Versuche bestätigt keineswegs, dass harte und teure säkulare Zumutungen stets gegen angenehme und erschwingliche religiöse Trostformeln eingetauscht werden. Dass man der säkularen Moderne eine Verlustrechnung präsentieren kann in der Hoffnung, sie möge zu theologischen Zugeständnissen bei Weltentstehungstheorien, Normenbegründungen und Herrschaftslegitimationen bereit sein, ist höchst unwahrscheinlich.²⁹ Die bisherigen Versuche von Seiten der Theologie haben eher den gegenteiligen Effekt ausgelöst. Sie haben dafür gesorgt, dass angesichts bestehender Äquivalente jene Positionen gestärkt wurden, die für die Unabhängigkeit von Daseinsdeutungen und Daseinsgestaltungen von theologischen Prämissen eintreten.³⁰

²⁹ Als Beispiel für negativen Ausgang eines solchen Versuches siehe *P. Flores d'Arcais / J. Ratzinger, Gibt es Gott?, Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin ⁴2009.

³⁰ Es geht an dieser Stelle nicht darum, vor den Erklärungsansprüchen des Naturalismus theologisch zu kapitulieren oder seine Schwachstellen zu übersehen (vgl. dazu *C. Beisbart, Naturalismus*, in: K. Gabriel / C. Horn (Hrsg.), *Säkularität und Moderne*, Freiburg i. Br. / München 2016, 121–160). Vielmehr ist Skepsis angebracht, ob die Überzeugung, dass es naturwissenschaftliche Fragen gibt, die von den Naturwissenschaften nicht beantwortet werden können, sich als tragfähig für eine theologische Kompetenzbehauptung ihrer Erörterung erweist. Selbst wenn naturalistische Erklärungsversuche scheitern, käme es einem logischen Kurzschluss gleich, daraus eine Berechtigung oder gar Überlegenheit theo-

Zu den Zeichen der Zeit zählen aber nicht nur die „Fehlanzeigen“ der Wirklichkeit Gottes, die sich als Konsequenz seiner Nicht-Notwendigkeit für naturwissenschaftliche Weltbeschreibungen aufdrängen. Ebenso bedrängend ist in religiöser Perspektive die Erfahrung des Gottesverlustes, des Gottesentzuges und des „Gottvermissens“. Längst gibt es eine weit verbreitete „Gottlosigkeit“ als Ergebnis der epochalen Erfahrung, dass nichts mehr in der Welt unbestreitbar für die Existenz Gottes spricht. Wo ein innerweltlicher Verweisungszusammenhang des Gottsuchens und -findens nicht mehr besteht, drängt sich die Frage auf: Was unterscheidet einen Gott, dessen innerweltliche Erfahrung dem Menschen verstellt ist, von einem Gott, den es gar nicht gibt?³¹

Mit den Zeugnissen vom „Ausfall“ Gottes in den Erfahrungs- und Lebenskontexten der Moderne wird die vom „neuen“ Atheismus ausgelöste Verlegenheit der Theologie noch einmal radikalisiert: Wer heute davon reden will, inwiefern der Bezug auf Gott für den Menschen belangvoll ist, muss dies versuchen im Kontext einer Welterfahrung und -deutung, die jeden Rekurs auf die innerweltliche Relevanz, Zweckdienlichkeit oder Unverzichtbarkeit Gottes ebenso dementiert, wie sie den Versuch einer Spurensuche des Göttlichen im Weltlichen für aussichtslos erklärt.

3. Gott – der entscheidende Unterschied: Theologie als „Kunst der Bestreitung“

Die Stoßrichtung des „neuen“ Atheismus und die religiösen Zeugnisse vom „Fehlen“ Gottes verweisen auf den Nexus von Modernität und Säkularität sowie auf den Zusammenhang von Säkularität und Autonomie der Welt. Sie legen die Schlussfolgerung nahe, dass die Säkularität und Autonomie der Welt einerseits und Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Bewältigung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte andererseits einander bedingen: Für das Reden von

logischer Antworten abzuleiten. In dieser Gefahr stehen *M. Schickel / D. Zöllner*, *Evolution – Geist – Gott. Beiträge zu einer christlichen Philosophie*, Dresden 2015.

³¹ Vgl. *H.-J. Höhn*, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

Gott gibt es dann auch keine innerweltlichen Anknüpfungspunkte mehr, wenn alles *in der Welt von der Welt* ist bzw. zureichend *aus der Welt* erklärt werden kann. Dass solche Erklärungen plausibel sind, ist zugleich ein Indiz für die Autonomie der Welt. Sie ist dann autonom, wenn zur Beschreibung und Bewältigung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte keine welttranszendente Größe notwendig ist. Hingegen macht das Schielen auf noch bestehende Erklärungslücken Gott zum Lückenbüßer – wofür die Theologie büßen muss, sobald sich diese Lücken anderweitig schließen lassen. Die Theologie steht daher vor der Herausforderung, ob sie (auch aus genuin theologischen Gründen) rückhaltlos die Autonomie und Säkularität von Mensch und Welt bejahen kann, ohne einem „Säkularismus“ zu erliegen, der das Weltliche zum Inbegriff dessen erhebt, was ist und sein kann.³² Anders formuliert: Die Theologie muss zeigen können, dass die Prämissen und Leitthesen des Naturalismus es nicht unmöglich machen, an Gott zu glauben, auch wenn sie es möglich machen, die Möglichkeit dieses Glaubens auszuschlagen.³³

Vor diesem Hintergrund verdient eine theologische Diskursstrategie größere Beachtung, die als *Kunst der Bestreitung* zu verstehen und zu praktizieren ist.³⁴ Bestreiten heißt hier: Selbstverständlichkeiten in Frage stellen, einen Konsens aufkündigen, Revision beantragen, eine Sache neu aufrollen. Diese Bestreitung zielt auf Positionen innerhalb wie außerhalb religiöser Kontexte:

In Frage zu stellen ist eine in religiösen Kreisen weit verbreitete Option, dass die Relevanz des Glaubens an Gott sich an seiner Be-

³² Zu ähnlichen Problemwahrnehmungen siehe *J. Knop*, Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit. Ein Paradigmenwechsel, in: *ThG* 60 (2017) 141–154; *V. Hoffmann*, Bedingungen des (Un-)Glaubens im „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor), in: *ThG* 59 (2016) 47–60.

³³ Zu dieser Aufgabe siehe auch *H.-J. Höhn*, Säkulare Zumutungen – oder: Was die Theologie vom „neuen“ Atheismus übernehmen kann, in: *Hirschberg* 71 (2018) 18–27.32–35; *A. Kreiner*, Naturalismus und Theismus, in: *K. Thörner / M. Thurner* (Hrsg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus* (s. Anm. 18), 33–48.

³⁴ Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*, Die Kunst der Bestreitung. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: *M. Rose / M. Wermke* (Hrsg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 89–112; *ders.*, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 15–54.

deutsamkeit für die Bewältigung innerweltlicher Probleme demonstrieren lässt.

Auf den Prüfstand gehört eine philosophische Deutung von Säkularisierungsprozessen, die darin die Bestätigung eines Ausschlussverhältnisses von Modernität und Religiosität erkennt.

Zu revidieren ist das Vorurteil, dass ein philosophischer Naturalismus theologische Anschlussreflexionen unmöglich macht.

Neu aufzurollen ist die Deutung des Gott/Welt-Verhältnisses, wobei die Rede von der Zuwendung Gottes zur Welt nicht um das Moment der radikalen Weltverschiedenheit Gottes verkürzt wird.

Das Wahrheitsmoment des neuzeitlichen Atheismus besteht in der Beseitigung einer prekären Prämisse des Nachdenkens über Gottes Weltverhältnis: der Annahme einer Notwendigkeit, Zweckdienlichkeit oder Unverzichtbarkeit Gottes zur Beschreibung oder Gestaltung innerweltlicher Sachverhalte. Unter dieser Prämisse kann keine modernitätstkompatible Theologie mehr getrieben werden. Jede weitere Rede von Gott steht vor der Aufgabe, a) unter Absehung von Auffassungen einer innerweltlichen Notwendigkeit oder Nützlichkeit von der Wirklichkeit Gottes zu reden, b) Gott mit einer Gott losgewordenen Welt zusammenzudenken, ohne daraus die Nichtigkeit Gottes zu folgern sowie c) die innerweltliche Nicht-Erfahrbarkeit Gottes als ein Moment des Gott/Welt-Verhältnisses zu verstehen. Kurz gesagt: Die Theologie hat die Aufgabe, Gott nicht ohne eine Welt zu denken, deren Verfassung und Selbstverständnis es notwendig machen, die Welt ohne Gott zu denken.

Was sich zunächst als verspätete Reklame für eine „Gott-ist-tot-Theologie“ anhören mag, weist zurück auf ein jedem Bibelkundigen bekanntes Experiment zur Frage, wer es verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden. Im Neuen Testament wird die Geschichte von der „Versuchung Jesu“ (Mt 4,1–11) als Streit um ein Gottesverständnis erzählt, das mit den Kategorien der Notwendigkeit Gottes für den Menschen operiert.³⁵ Im Zentrum steht die Frage, ob die Gottesbeziehung des Menschen nach der Logik eines Zweck / Mittel-Verhältnisses oder nach Kriterien der Nützlichkeit zu verstehen ist bzw. ob das Gottsein Gottes mit Zügen des Notwendenden, Macht- und Herrschaftsförmigen auszustatten ist.

³⁵ Zu einer ausführlichen Interpretation siehe *H.-J. Höhn*, *Die Kunst der Bestreitung*, 104–106.

Beide Auffassungen werden ebenso abgewiesen wie die Vorstellung, dass Gott machtvoll in innerweltliche Abläufe eingreift (was notwendig wäre zur Behebung menschlicher Notlagen). Vor allem aber wird hier der Versuch kritisiert, im Ausgang von innerweltlichen Plausibilitäten sich ein Konzept von Existenz und Eigenschaften Gottes zurechtzulegen.

Vielmehr muss, wer von Gott reden will, von der Alterität und Transzendenz Gottes sprechen. Nach christlichem Verständnis ist Gott

„der eine, wahre und lebendige Schöpfer des Himmels und der Erde, ... Er ist wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden, in sich und aus sich heraus überaus selig und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (*Vaticanum I* / DH 3001).

Nur jene Größe verdient demnach in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-)Weltlichen zählt. Gott ist kein „Etwas“ oder „jemand“. Er ist aber auch nicht „nichts“. Vielmehr steht das Wort „Gott“ für den Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre.³⁶ Dass Gott „wesenhaft und wirklich“ von allem, was ist, verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann. Dieser Unterschied zwischen Schöpfer und Welt ist gleichwohl ein „wohl-tuender“, d. h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Vor diesem Hintergrund kann durchaus in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer Autonomie und Säkularität gewürdigt werden, d. h. als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihr Sich-zu-eigen-Sein überantwortet. Dies impliziert, dass in erkenntnistheoretischer und in lebenspraktischer Hinsicht alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („*etsi deus non daretur*“) erklärt und begriffen werden kann. Denn

³⁶ Zur philosophischen Rekonstruktion dieses Gottesbegriffs siehe *H.-J. Höhn*, *Gott – Offenbarung – Heilswege* (s. Anm. 34), 72–139.

was sich zueigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist in seiner Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Zugleich aber muss festgehalten werden: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt und somit eine Klärung der naturalisierungsresistenten Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts,³⁷ muss dieser Grund zwar von allem, was ist, verschieden sein. Aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein. Es wäre ja nicht, wenn es nicht den Unterschied zwischen Sein und Nichts gäbe. Darum kann auch gesagt werden: Radikales Verwiesensein auf Gott, der den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, und unverkürzte Freiheit gegenüber Gott wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße. Allem, was ist, kann nichts Besseres geschehen, als derart frei und sich zu eigen zu sein, und man kann nichts Größeres für jemanden tun, als ihm Dasein, Freiheit und Identität zu ermöglichen. Zur Welt in eben diesem unüberbietbaren Verhältnis der Anerkennung von Dasein, Identität und Freiheit zu stehen, macht auch die Menschenzugewandtheit Gottes aus.

In einer solchen „verhältnisonologischen“ Bestimmung des Gott / Welt-Verhältnisses³⁸ findet die Kategorie der Zweckdienlichkeit keine Verwendung. Stattdessen steht hier die Logik wohlthuender Grundlosigkeit im Zentrum. Zwar erhöht der Begriff „Grundlosigkeit“ zunächst alle naturalistisch bedingten theologischen Verlegenheiten. Denn das Grundlose scheint ein Synonym für das Beliebiges, Ziel- und Sinnlose zu sein. Allerdings ist „Grundlosigkeit“ ein Kippwort. Es besagt nicht bloß Beliebigkeit und Willkür, sondern ist auch der Gegenbegriff zu Ver zweckung und Instrumentalisierung. Das Grundlose ist das Zweckfreie und Unver zweckbare, das Ungezwungene und Unverfügbare. Es gibt nichts, weswegen oder wozu es existiert. Seine Bedeutsamkeit ist identisch mit einer Selbstzwecklichkeit.

Die Kategorie der Grundlosigkeit hat ihren genuinen Ort an der Schnittstelle von Weltentstehungstheorien und Daseinsakzeptanz-

³⁷ Zu Erörterung der „Naturalisierungsresistenz“ dieser Grundfrage der Metaphysik siehe *D. Schubbe* u. a. (Hrsg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

³⁸ Vgl. *H.-J. Höhn*, „Deus semper maior“. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: *ThPh* 92 (2017) 481–508.

reflexionen. Mit ihr lässt sich angeben, wie es erstlich und letztlich um die Welt steht. In diese Richtung weist auch der biblische Schöpfungsmythos (Gen 1,1–2,4a). Für das Dasein der Welt gibt er keine Zweck- und Zielbestimmung an. Unter dieser Rücksicht erscheint ihr Dasein als „unbegründet“. Aber der Schöpfungsgedanke erweist diese Grundlosigkeit nicht als Ausdruck von Nichtigkeit und Wertlosigkeit, sondern als Wohltat: Das Gutsein der Welt besteht nicht darin, dass sie für etwas gut ist, d. h. dass sie ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele ist. Ihr grundloses Dasein trägt seinen Zweck vielmehr in sich selbst und ist in dieser Hinsicht wohlthuend. Denn es geht einher mit dem voraussetzungs- und bedingungslosen Freigelassensein des Menschen ins eigene Dasein. Das derart wohlthuende Unterschiedensein vom Nichts ist sodann eine Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, dessen Fortexistenz nicht an die Erfüllung eines Plansolls gebunden wird und das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich selbst ganz gegeben, frei überantwortet, kann Zweck an sich selbst sein – und unumwunden bejaht werden. Das Erste und Beste, was dem Menschen passieren kann, ist auf diese Weise grundlos zu existieren. Da dieses Erstbeste menschlichen Daseins unüberbietbar ist, macht es für den christlichen Glauben keinen Sinn, in einen Überbietungswettbewerb um attraktive Angebote zur Befriedigung menschlicher Affirmationsbedürfnisse einzutreten und erneut in die Stalkingfalle zu tappen.

Verfechter atheistischer Weltdeutungen werden vielleicht der These etwas abgewinnen können, dass die skizzierte Logik der Grundlosigkeit für eine Sinnbedingung menschlicher Welt- und Selbstakzeptanz steht. Vermutlich werden sie auch die Selbstzwecklichkeit menschlichen Daseins unterstreichen. Aber ihre schöpfungstheologische Prämisse werden sie in Frage stellen. In diesem Fall ergibt sich die Gegenfrage, ob sie ihrerseits einen hinreichenden Grund angeben können, inwiefern in der Logik evolutionärer Daseinsoptimierung und angesichts der damit verknüpften Zumutungen, Unausweichlichkeiten und Notwendigkeiten das Kriterium der Zweckfreiheit als Akzeptanzbedingung des Daseins erfüllt wird. Sofern diese Sinnqualität des Daseins kein Resultat evolutionärer Prozesse ist, muss sie erst recht unterstellt werden als Ermöglichungsbedingung, um etwas (Gutes) aus dem zu machen, was die

Evolution aus dem Menschen gemacht hat. Allen Widrigkeiten des Lebens zum Trotz muss die Welt wenigstens von sich aus so gut sein, dass sie es wert ist, angenommen und nicht bloß gleichgültig hingenommen zu werden. Mit einer ausschließlich naturalistischen Argumentation ist die Berechtigung einer solchen Sinnprämisse der Daseinsakzeptanz und -optimierung nicht zu erbringen. Es mag sein, dass der Naturalismus unwiderlegbare Beschreibungen dessen liefert, was es mit allem auf sich hat, das „in“ der Welt geschieht. Aber er übernimmt sich, wenn er dies bereits für die Auskunft hält, was es erstlich und letztlich „mit“ der Welt auf sich hat.