

Wolfgang Klausnitzer / Bernd Elmar Koziel

Atheismus – in neuer Gestalt?



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

FORUM FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Herausgegeben von Wolfgang Klausnitzer

Band 1



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Wolfgang Klausnitzer / Bernd Elmar Koziel

Atheismus – in neuer Gestalt?



PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung:

© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

ISSN 2194-9859

ISBN 978-3-631-62584-2 (Print)

ISBN 978-3-653-02350-3 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-02350-3

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages

unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Vorwort

Mit diesem Band beginnt der Würzburger Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft die Reihe „Forum Fundamentaltheologie“. Vor dem Hintergrund der Rückbesinnung auf die traditionellen Themen der Fundamentaltheologie, wie sie etwa in dem von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer und Max Seckler herausgegebenen „Handbuch der Fundamentaltheologie“ (Freiburg 1985–1988; Tübingen ²2000) oder in den neueren Lehrbüchern programmatisch und sachlich zum Ausdruck kommt, soll in der Reihe ein Publikationsforum der Auseinandersetzung mit den klassischen Fragestellungen des Faches eröffnet werden. Angesichts des mancherorts festzustellenden Bewusstseins für die Krise der Fundamentaltheologie in der Debatte um die institutionelle Verortung der Disziplin im Fächerkanon der Theologie wie auch in der Diskussion um den Ort der Theologie im Spannungsfeld von Universität, Kirche und Gesellschaft zeigt schon ein kursorischer Blick auf die Handbücher und die Veröffentlichungen der (deutschsprachigen) Fundamentaltheologie seit 1985, dass sich die Vertreterinnen und Vertreter des Faches in ihrer überwiegenden Mehrheit wieder auf die fundamentaltheologischen Kernthemen (Religionen und Gottesfrage, Offenbarung und Frage nach der Bedeutung Jesu von Nazaret, Ekklesiologie im Kontext der Ökumene) und zunehmend – und damit zusammenhängend – auch auf die Aufgabe einer Fundamentierung und Selbstvergewisserung der Theologie insgesamt (Theologische Erkenntnislehre) zu besinnen scheinen¹.

Der vorliegende Band nimmt das Phänomen des Atheismus in den Blick. Nach der Implosion des Staatskommunismus und des Marxismus in Osteuropa als einer gesellschaftsbestimmenden Weltanschauung im Jahr 1989 erschien manchen damaligen Analytikern der zeitgenössischen Gesellschaftssituation (wie etwa Joseph Ratzinger) auch die Option des wissenschaftlichen Atheismus, wie er in vielen Ländern des Ostblocks betrieben wurde, als obsolet². Die geschichtliche Konsequenz dieses Scheiterns werde der schon von Friedrich Nietzsche

¹ Überblick: Wolfgang Klausnitzer, Im Spannungsfeld von Universität und Kirche. Die fundamentaltheologische Debatte um den gesellschaftlichen und institutionellen Ort der Theologie, in: Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen (Würzburger Theologie 6), hrsg. v. Erich Garhammer, Würzburg 2011, 105–138.

² Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKaZ 25 (1996) 359–372. Ein Beispiel (360): „Der Marxismus war der bisher letzte Versuch gewesen, eine allgemein gültige Formel für die richtige Gestaltung geschichtlichen Handelns zu geben. Er glaubte, die Baugestalt der Weltgeschichte zu kennen und daher zeigen zu können, wie diese Geschichte endgültig auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Dass er dies mit scheinbar streng wissenschaftlichen Methoden untermauerte und daher Glauben ganz durch Wissen ersetzte und Wissen zu Praxis machte, verlieh ihm seine ungeheure Faszination.“

prognostizierte allgemeine Nihilismus „oder jedenfalls der totale Relativismus“ sein³. Ratzinger meint hier wohl den von Nietzsche beschriebenen „müden“ Nihilismus, den dieser mit dem Bild des „letzten Menschen“ karikiert (Also sprach Zarathustra, Vorrede): „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.“ Gegenwärtig zeichnet sich eine andere Entwicklung ab. Seit dem 11. September 2001 ist ein zunehmend aggressiver Atheismus ein gesellschaftliches Phänomen, der zunächst durch publikumswirksame Publikationen wie etwa dem Bestseller „The God Delusion“ (2006) bzw. in deutscher Übersetzung „Der Gotteswahn“ (2007) von Richard Dawkins in Erscheinung trat. Im Gleichschritt mit den publizistischen Erfolgen steht der Versuch mancher Repräsentanten, sich zur Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ziele in einem organisierten Verbund atheистischer Aktivitäten zusammenzuschließen. In Deutschland ist der Mittelpunkt derartiger Bemühungen die Giordano-Bruno-Stiftung mit dem Sitz in Mastershausen im Hunsrück. Karl Barth hat derartige Entwicklungen mit einer großen Gelassenheit kommentiert: „Religionen“ (die er als menschliche und letztlich zum Scheitern verurteilte Versuche, sich Gott anzunähern, sieht) und atheistische „Beunruhigungen“ werde es zu allen Zeiten geben⁴: „Es gehört ja die Ebbe ebenso wie die Flut zum eigensten Leben des Ozeans.“ Auf der anderen Seite macht er es sich vielleicht zu einfach, wenn er zwar dem Verdikt der atheistischen Religionskritik (und zumal Ludwig Feuerbachs) über die Religionen zustimmt, aber das Christentum – insoweit es Offenbarung Gottes und eben keine „Religion“ ist – aus diesem Urteil ausnimmt. In der „Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sey“ hat der Dichter Jean Paul (1763–1825) die Konsequenzen eines radikalen Atheismus mit einer Leidenschaft beschrieben, die an Friedrich Nietzsches Parabel „Der tolle Mensch“ erinnert. Er leitet die Ausführungen mit einer kurzen Bemerkung⁵: „Wenn einmal mein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, dass in ihm alle Gefühle, die das Daseyn Gottes bejahen, zerstöhret wären: so würd' ich mich mit diesem meinen Aufsatz erschüttern und – er würde mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben.“ Die „Rede“ lautet⁶: „Jetzt sank eine hohe edle Gestalt mit einem unvergänglichen Schmerz aus der Höhe auf den Altar hernieder, und alle Todten riefen: 'Christus! ist kein Gott?' Er antwortete: 'es ist keiner.' Der ganze

³ Ebd. Vgl. Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher hrsg. v. dems., Regensburg 1998, 77–100, 80–93.

⁴ KD I/2, 355; vgl. 351–356.

⁵ Jean Paul, Siebenkäs. Text der Erstausgabe v. 1796 mit den Varianten der Ausgabe v. 1818 und den Vorarbeiten zu beiden Ausgaben aus dem Nachlass (edition text und kritik), hrsg. v. Klaus Paules, München 1991, 51.

⁶ Ebd., 53f.

Schatten eines jeden Todten erbebe, nicht blos die Brust allein, und einer um den andern wurde durch das Zittern zertrennt. Christus fuhr fort: 'Ich gieng durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Seyn seinen Schatten wirft, und schauet in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du; aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren schwarzen bodenlosen *Augenhöle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich. – 'Schreiet fort, Misstöne, zerschreiet die Schatten; denn *Er* ist nicht!' Die entfärbten Schatten zerflatterten, wie weißer Dunst, den der Frost gestaltet, im warmen Hauche zerrinnt; und alles wurde leer. O da kamen, schrecklich für das Herz, die gestorbnen Kinder, die im Gottesacker erwacht waren, in den Tempel und warfen sich vor die hohe Gestalt am Altare und sagten: 'Jesus! haben wir keinen Vater?' – Und er antwortete mit strömenden Thränen: 'wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.'" Für Jean Paul war diese Vorstellung ein schrecklicher Albtraum.

In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist es einerseits notwendig, die konkrete Argumentation zu kennen, andererseits aber auch plausible und auch Nichtglaubenden wenigstens nachvollziehbare Gründe des Glaubens zu liefern. Gemäß der oft zitierten Magna Charta der Fundamentaltheologie in 1 Petr 3,15 („Seit stets bereit zur Apologia jedem gegenüber, der euch fragt nach dem Logos der Hoffnung, die in euch ist“) will dieser Band der beiden Fundamentaltheologen, die in Würzburg als Ordinarius und als Privatdozent tätig sind, die konkrete Gestalt des sogenannten „Neuen Atheismus“ sowie die Position des Atheismus insgesamt geistes-, theologie- und philosophiegeschichtlich verorten. Da sich der „Neue Atheismus“ vorzugsweise auf ein „naturalistisches“ Welt- und Menschenbild beruft, wird die entsprechende (natur-)philosophische Traditionslinie der naturalistischen oder materialistischen Weltanschauung analysiert. Den Abschluss bilden – im Sinne der fundamentaltheologischen Programmatik – Hinweise zu einem glaubenspraktischen und –theoretischen Umgang mit dem „(Neuen) Atheismus“. Die Kapitel 1, 2 und 4 wurden von Wolfgang Klausnitzer verfasst. Bernd Elmar Koziel hat die Kapitel 3, 5 und 6 bearbeitet.

Würzburg, am Tag des heiligen Robert Bellarmin (17. September 2012)

Wolfgang Klausnitzer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
1. „Neuer Atheismus“	13
1.1. Begriff	13
1.2. Stellungnahmen in der belletristischen Literatur	19
1.3. Atheismen mit einem naturwissenschaftlichen Anspruch	23
1.4. Kulturphilosophische Verabschiedungen	33
1.5. Dekonstruktionsversuche der Religion	37
1.6. Resümee	40
2. Atheismus (Begriff und Geschichte)	44
2.1. Das Problem des Begriffs „Atheismus“	44
2.2. Klassifizierung des Atheismus	57
2.3. Die vier klassischen Religionskritiker	64
2.3.1. Ludwig Feuerbach (1804–1872)	64
2.3.1.1. Der Kontext	66
2.3.1.2. Das „Wesen“ von Christentum/Religion	68
2.3.1.3. Einschätzung	77
2.3.2. Karl Marx (1818–1883)	82
2.3.2.1. Hintergrund	84
2.3.2.2. Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse als Voraussetzung des Verschwindens von Religion	87
2.3.2.3. Anmerkungen	93
2.3.3. Sigmund Freud (1856–1939)	98
2.3.3.1. Leben	98
2.3.3.2. Religionskritik	104
2.3.3.3. Bedenken	116
2.3.4. Friedrich Nietzsche (1844–1900)	120
2.3.4.1. Einordnung	120
2.3.4.2. Religionskritik	129

2.3.4.3.	Bemerkungen.....	144
3.	Philosophische und wissenschaftliche Versatzstücke (der letzten drei Jahrhunderte) zur Begründung eines „Neuen Atheismus“	146
3.1.	Der „klassische Atheismus“	147
3.1.1.	Von den Ursprüngen abendländischen Denkens	147
3.1.2.	Die atheistische Basis-Aussage	149
3.1.3.	Anti-theistische Argumente	150
3.1.4.	Pro-atheistische Argumente.....	156
3.1.5.	Zusammenfassung: Ein Doppelargument und ein Zusatz	158
3.2.	Kritizismus und Logischer Empirismus.....	160
3.2.1.	Kants Kritizismus	160
3.2.2.	Historisch-kritische Bibelforschung	166
3.2.3.	Logischer Empirismus.....	168
3.2.4.	Zur Kritik der Kritik: Von wirklichen und scheinbaren Scheinlösungen	170
3.3.	Funktionalistische Religionskritik	174
3.3.1.	Überblick	174
3.3.2.	Religion als Projektion (Feuerbach).....	176
3.3.3.	Religion als Machtmittel der herrschenden Klasse (Marx/Engels)...	179
3.3.4.	Religion als Instrument der Schwachen und Kranken (Nietzsche) ...	182
3.3.5.	Religion als illusionäres Wunschdenken (Freud)	186
3.3.6.	Resümee	189
4.	Naturalismus.....	191
4.1.	Der Materialismus der französischen Aufklärung.....	196
4.2.	Vulgärmaterialismus	200
4.3.	Darwinismus als Weltanschauung.....	202
4.4.	Dialektischer Materialismus	207
4.5.	Die neueren Versuche naturalistischer Interpretation zu Beginn des 3. Jahrtausends.....	209

5.	Glaubenspraktischer Umgang mit den „Neuen Atheismen“ naturalistischer Ausprägung.....	213
5.1.	Der „Neue Atheismus“ als szientifischer Naturalismus.....	213
5.2.	Das herausgeforderte Christsein	218
5.3.	Einige Merkmale des „Neuen Atheismus“	220
5.4.	Die zwei Argumentationslinien des „Neuen Atheismus“	229
5.4.1.	Das Thema „Szientifischer Naturalismus“	229
5.4.1.1.	Eindimensionalität statt Multiperspektivität.....	229
5.4.1.2.	Evolutionäre Erkenntnistheorie und Evolutionäre Ethik.....	231
5.4.1.3.	Vom „naturalistic turn“ zum Naturalismus.....	232
5.4.1.4.	Ein monistischer Materialismus schließt den Gottesglauben aus	238
5.4.1.5.	Der neue Streitfall „Evolutionslehre“ und die Gotteshypothese	241
5.4.1.6.	Über den Gottesbezug von Theologie und Naturwissenschaft	245
5.4.1.7.	Zur Überflüssigkeit und mangelnden Erklärungskraft des Gottes- glaubens	251
5.4.2.	Das Thema „Religion und Gewalt“	255
5.4.2.1.	Das Ereignis vom 11. September 2001 und die Folgen.....	255
5.4.2.2.	Die ältere Debatte um den „zornigen Gott des Alten Testaments“ ..	257
5.4.2.3.	Die jüngere Debatte um die „Mosaische Unterscheidung“ (Jan Assmann)	258
5.4.2.4.	„Und wo bleibt das Positive“?	260
5.5.	Ein Fazit: Die Herausforderung für den christlichen Glauben	262
5.5.1.	Einsichten im Gefolge des „Szientifischen Naturalismus“	262
5.5.2.	Einsichten im Gefolge des Themas „Religion und Gewalt“	263
6.	Christliche Antworten	265
6.1.	Diagnose und Prognose.....	265
6.2.	Rationalität der Glaubensentscheidung	272
6.2.1.	Von Glaubensidentität und Rechenschaftspolylog	272
6.2.2.	Von „theoretischem Patt“ und überzeugender „Erfahrung“	277
6.2.3.	Von fundamentalistischer Buchstäblichkeit und moderner Theo- logie	281

6.3.	Zur „Leistungsfähigkeit“ des Gottesglaubens	285
6.3.1.	Die „Gewinne“ des Gottesglaubens	285
6.3.2.	Von Religionen, nicht-religiösen Weltanschauungen und der Gottesfrage	300
6.3.3.	Von „Ruck“ und notwendigem „Wandel“ in der Gotteslehre	304
6.4.	Moral	312
6.4.1.	Zur Rolle des Gottesglaubens bei der Normbegründung.....	313
6.4.2.	Zum Zusammenhang von Gottesglauben und moralischem Ver- halten	319
6.4.3.	Der Streit um die Moral.....	327
6.5.	Sinn	336
6.5.1.	Die umstrittene Sinnsuche	336
6.5.2.	Der Lebenssinn, den der Glaube vermittelt.....	339
6.5.3.	Die Mehrdimensionalität christlicher Sinnstiftung	341
6.5.4.	Religion als „Anlage“	344
6.5.5.	„Substitute und Surrogate“	346
6.6.	Welche Schritte nottun	348
6.6.1.	Zur weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft.....	349
6.6.2.	Neubewertung des Themas „Evangelisierung“ und „Mission“	350
6.6.3.	Die eigene Glaubensidentität festigen und bedenken.....	352
6.6.4.	Der Suggestion widerstehen	353
	Texte.....	354
	Ausgewählte Literatur.....	391

1. „Neuer Atheismus“

„Krise ist ein produktiver Zustand. Man muss ihr nur den Beigeschmack der Katastrophe nehmen.“ (Max Frisch)

1.1. Begriff

Das neu erwachte Interesse an religiösen Fragen hat als Gegenbewegung den sogenannten „Neuen Atheismus“ hervorgebracht. Allerdings stellen sich angesichts dieses Begriffs zwei Fragen.

- In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Debatte in den Sozialwissenschaften von der Prognose der Säkularisierungsthese dominiert. Die Säkularisierungsthese lässt sich etwa so darstellen: Wo wirtschaftliches Wachstum stattfindet und wissenschaftlicher und technischer Fortschritt eine zentrale Rolle spielen, verliere die Religion (und zwar *jede* Religion) zumindest gesellschaftlich fortwährend an Bedeutung. Dabei wird Religion gewöhnlich als Machtoption verstanden, die sich in einer institutionellen Gestalt organisiert. Sie werde allenfalls in einer völlig privatisierten Form überleben. Dies geschehe nicht in kontingenter Weise, das heißt, je nach den geschichtlichen und sozialen Umständen verschieden, sondern mit einer geradezu ehernen Notwendigkeit aufgrund des Zuwachses an Wissenschaft und Bildung, Humanismus, Freiheit, Gleichheit und aller anderen Errungenschaften der modernen, d.h. säkularen, Zivilisationsformen. Dieser Vorgang ereigne sich auch nicht konjunkturell, also für eine bestimmte Zeit, nach der dann wieder ein Aufschwung der Religion käme, sondern in einem fortdauernden Prozess uneingeschränkt irreversibel, nicht zurückholbar, und ganz radikal, d.h. nicht im Sinne einer Abnahme bis zu einem bestimmten Niveau, sondern im Sinne eines absehbaren vollständigen Verschwindens der Religion von dieser Erde. Das war schon die These von Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Auguste Comte und Sigmund Freud. Eine Variante dieser Behauptung ist die in manchen Kreisen, die sich der Aufklärung verpflichtet fühlen, vertretene populäre Erzählung, die Aufklärung sei eine kontinuierliche Erfolgsgeschichte gewesen bzw. sei es noch, etwa in der Art, dass sich die Vernunft immer weiter ausbreitet, die Naturwissenschaften alles Religiöse verdrängen und die Kirchen ihre weltliche Macht verlieren, so dass wir heute zumindest in Europa und in den USA in der besten aller Welten leben, in der Staat und Kirche getrennt seien und die Religion nur noch Privatsache und eine Frage der innerlichen und je subjektiven Befindlichkeit sei. Eine gewisse theologische Resonanz hat diese These in der Säkularisierungstheologie (Friedrich Gogarten) erfahren.

Diese Auffassung hat in den letzten zwei Jahrzehnten stark an Plausibilität verloren, was dazu führt, dass Buchtitel mit Überschriften und Begriffsprä-

gungen wie „Die Wiederkehr der Religion“¹, „Die Wiederkehr der Götter“² oder „Die postsäkulare Gesellschaft“³ auf dem Meinungsmarkt erscheinen. Man darf allerdings die Frage stellen, ob der so beschriebene Sachverhalt tatsächlich je bestanden hat. Thomas Luckmann hat in diesem Zusammenhang schon 1969 die Säkularisierungsthese als einen „modernen Mythos“ bezeichnet, da sich zwar die gesellschaftlichen Institutionen (im Westen) von der Dominanz der Religion befreit hätten, die Menschen jedoch religiös geblieben seien – wenn auch zuweilen auf eine neue Weise⁴. Wiederkehren kann nur etwas, das verschwunden war. Aber es ist einfach nicht wahr, dass auch in aufgeklärten und modernen Gesellschaften die Religion in jeder Bedeutung dieses Wortes (unter Einschluss der Institution) schlechthin völlig abhanden gekommen war. Das hat der amerikanische Theologe Harvey Cox in einer Revision früherer Thesen 1984 eingeräumt⁵. Was wiederkehrt, ist eher das öffentliche Interesse an Religion. Ein Reflex dieses Wandels ist etwa die Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger über Säkularisierung, Vernunft und Religion im Jahr 2004 in München⁶. Etwas zuge- spitzt kann man sagen, dass bestimmte Philosophen und Soziologen, statt selbstkritisch einzuräumen, sie hätten bisher an die Säkularisierungsthese

¹ Paul Michael Zulehner, *Wiederkehr der Religion?*, in: *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, hrsg. v. Hermann Denz, Wien 2002, 23–41; Gottfried Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003; *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, hrsg. v. Ulrich H. J. Körtner, Gütersloh 2006.

² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ³2004.

³ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; ders., *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008. Umfassend: Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, aus dem Englischen v. Joachim Schulte, Frankfurt 2009 (englisch: *A Secular Age* 2007). Relevant ist: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 119–154 (= „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und säkularer Bürger“).

⁴ Thomas Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen* (UTB 1011), Paderborn 1980, 161–173; vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.

⁵ Harvey Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York 1984, 12. 20. In seinem Bestseller: *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, London 1965 (deutsch: *Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966), hatte er in der unaufhaltsamen „Säkularisierung“ sogar eine Konsequenz des biblischen Glaubens gesehen.

⁶ Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort hrsg. v. Florian Schuller, Freiburg ²2005.

geglaubt, nun aber erkannt, dass diese falsch gewesen sei, jetzt behaupten, wir seien in ein „neues“ („postsäkulares“) Zeitalter eingetreten.

- Man kann aber auch fragen, ob der sogenannte „neue Atheismus“ tatsächlich so „neu“ ist⁷. Der Eindruck drängt sich zuweilen auf, dass es sich eher um ein medien- und publikumswirksam inszeniertes Phänomen als um eine „neue“ Gestalt der atheistischen Argumentation handelt. Auf den ersten Blick erwecken die Argumente der „neuen Atheisten“ nämlich das Gefühl eines déjà-vu, das ein wenig an eine Rezension aus dem 19. Jahrhundert erinnert: „An diesem Buch ist vieles neu und gut. Aber das Neue ist nicht gut und das Gute ist nicht neu.“ Neu ist vielfach eine emotionale Aufgeregtheit in der Argumentation, eine verbissene Aggressivität in der Polemik und eine geradezu popanzartige Stilisierung des religiösen Gegenübers⁸. Die „neuen

⁷ Alexander Kissler, *Der aufgeklärte Gott. Wie die Religion zur Vernunft kam*, München 2008, 39–62, weist auf Parallelen der Argumentation des „neuen Atheismus“ zu Aussagen des spätantiken Christentumkritikers Kelsos (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) hin. Vgl. auch Armin Kreiner, Was ist neu am „Neuen Atheismus“?, in: *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, hrsg. v. Albert J.J. Anglberger – Paul Weingartner, Frankfurt 2010, 1–19.

⁸ Überblick: Klaus Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; ders., *Neuer Atheismus. Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen*, in: *HerKorr* 61 (2007) 552–557; Thomas Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in: *StZ* 226 (2008) 147–161; Berthold Schwarz, *Sind wir Gott los? Zur neuen Diskussion über den Atheismus*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 22 (2008) 107–121; Peter Strasser, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, München 2008; Gerhard Lohfink, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung* (Urfelder Reihe 8), Bad Tölz 2008; John Lennox, *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, Witten (2009) ³2011; *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, hrsg. v. Magnus Striet, Freiburg 2008; Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009; ders., *Nach den „neuen Atheismen“*. Eine theologische Bestandsaufnahme, in: *ThPQ* 158 (2010) 20–29; Heinzpeter Hempelmann, *Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können*, Gießen 2010; Heiko Schulz, *Alter Wein in neuen Schläuchen oder der Siegeszug des Trivialen. Zur Kritik des sogenannten Neuen Atheismus*, in: *ThLZ* 135 (2010) 3–20; *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet* (Anm. 7). Weitere Literatur: Kreiner, *Was ist neu am „Neuen Atheismus“?* (Anm. 7), 13, Anm. 13. Ein Beispiel für die Wiedergabe des religiösen Gegenübers ist die Darstellung des (von Kant so genannten) „ontologischen Argumentes“ des Anselm von Canterbury (Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, aus dem Englischen v. Sebastian Vogel, Berlin [2007] ⁷2009, 113):

„Ich möchte dieses kindische Argument einmal in eine angemessene Sprache übertragen, nämlich in die Sprache auf dem Spielplatz.

‘Wetten, dass ich beweisen kann, dass Gott existiert?’

Wetten, dass du das nicht kannst?

Atheisten“ sind vielfach die Antwort auf einen doppelten religiösen Anstoß, die evangelikale Reaktion auf die Moderne, wie sie vor allem in den USA Gestalt annimmt, aber auch den terroristischen Fundamentalismus im Kontext des Islams⁹.

Der Begriff „neuer Atheismus“ geht auf den Artikel „Battle of the New Atheism“ von Gary Wolf im Internetportal wired.com vom 28. Oktober 2006 zurück. In dem Artikel „The Church of the Non-Believers. A band of intellectual brothers is mounting a crusade against belief in God. Are they winning converts, or merely preaching to the choir?“ in der Novemberausgabe 2006 (14. November) des amerikanischen Magazins „Wired“ beschreibt er als „New Atheists“ Richard Dawkins (mit seinem Buch „The God Delusion“, deutsch: „Der Gotteswahn“, als Standardbuch des „Neuen Atheismus“)¹⁰, Daniel Dennett¹¹ und Sam Harris¹². Dawkins selbst spricht von einer Vierergruppe¹³, zu der er neben den von Wolf genannten Autoren noch Christopher Hitchens¹⁴ zählt. Dawkins hat in seiner neuen Veröffentlichung „The

Also gut. Stellen wir uns doch mal das allerallerallervollkommenste Ding vor, das überhaupt möglich ist.

Na gut, und dann?

Na, gibt es dieses allerallerallervollkommenste Ding wirklich?

Nein, das gibt es nur in meinem Kopf.

Aber wenn es Wirklichkeit wäre, müsste es ja auch vollkommen sein, denn ein wirklich vollkommenes Ding müsste doch besser sein als so ein blödes altes Ding in der Fantasie. Also habe ich bewiesen, dass es Gott gibt. Ätsch, Ätsch, reingelegt. Alle Atheisten sind Toren.“

⁹ Vgl. Martin E. Marty – R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, übersetzt v. Christoph Münz, mit einem Nachwort v. Hans G. Kippenberg, Frankfurt 1996; Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München (2000) ²2001; Karen Armstrong, Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2007; Hans G. Kippenberg, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

¹⁰ Richard Dawkins: The God Delusion, London 2006; deutsch: Der Gotteswahn (Anm. 8).

¹¹ Daniel C. Dennett: Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, London 2006; deutsch: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, aus dem Amerikanischen v. Frank Born, Frankfurt 2008.

¹² Sam Harris: The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, New York 2004 (London 2005); deutsch: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007.

¹³ Dawkins, Der Gotteswahn (Anm. 8), 527.

¹⁴ Christopher Hitchens: God is not Great. How Religion Poisons Everything, New York 2007; deutsch: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, aus dem Amerikanischen v. Anne Emmert, München ³2007. Der jüngere Bruder von Christopher Hitchens ist seit den 1980er Jahren zu einem überzeugten Christen geworden: Peter Hitchens, The Rage Against God, London 2010.

Greatest Show on Earth“ (London 2009) seinen atheistischen Werbefeldzug fortgesetzt und sich dem Kreationismus gewidmet¹⁵. Er behauptet, Kreationisten stünden auf einer gleichen Ebene mit Leugnern des Holocaust, denn beide bestritten eine wissenschaftlich bzw. historisch bewiesene Tatsache. In der Schärfe der Sprache (aber auch zuweilen im etwas undifferenzierten Umgang mit den Fakten der Religionsgeschichte¹⁶) findet der „neue Atheismus“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine gewisse Parallele in den Stellungnahmen von Bertrand Russell (Warum ich kein Christ bin, [englisches Original: London 1957] Reinbek 1968)¹⁷, Joachim Kahl (Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, mit einer Einführung v. Gerhard Szczesny, Reinbek 1968), Franz Buggle (Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek 1992; erweiterte Neuauflage: Stuttgart 2004), Karlheinz Deschner mit seiner auf zehn Bände angelegten „Kriminalgeschichte des Christentums“ (inzwischen sind acht Bände erschienen; Band 1: Reinbek 1986), Burkhard Müller (Schlussstrich. Kritik des Christentums, Springe [1995] 2004) und Herbert Schnädelbach¹⁸. In Frankreich und teilweise in Deutschland bekannt geworden ist Michel Onfray¹⁹. In Italien hat

¹⁵ Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth. The Evidence for Evolution*, London 2009.

¹⁶ Hinweise: Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007; Manfred Schulze, *Sternstunden und Abgründe der Christenheit*, Neukirchen-Vluyn 2008; Alvin J. Schmidt, *Wie das Christentum die Welt veränderte. Menschen – Gesellschaft – Politik – Kunst*, Gräfelfing 2009 (Original: *How Christianity Changed the World*, Grand Rapids 2004); Lutz E. von Padberg, *In Gottes Namen? Von Kreuzzügen, Inquisition und gerechten Kriegen. Die 10 häufigsten Vorwürfe gegen das Christentum*, Gießen 2010.

¹⁷ Bertrand Russell, *Warum ich kein Christ bin*, Reinbek 1968, behauptet, das Christentum habe keine identifizierbaren nützlichen Beiträge zur Entwicklung der Zivilisation geleistet. Er selbst stellt Güte und Intelligenz als die wichtigsten Tugenden heraus. Ebd., 219: „Die Intelligenz wird durch jeden Glauben, gleichgültig welchen, behindert, und der Güte steht der Glaube an Sünde und Strafe im Wege.“

¹⁸ Herbert Schnädelbach, *Der Fluch des Christentums – Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, in: *Die Zeit* v. 11. Mai 2000. Eine Reaktion: Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums, hrsg. v. Robert Leicht, Berlin 2001. Schnädelbach reagiert mit dem Artikel auf das „Mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. (12. März 2000), in dem dieser um Entschuldigung für die Sünden der Kirche wie Inquisition, Glaubenskriege oder Judenverfolgung durch Christen bat. Für Schnädelbach sind diese Verfehlungen nicht trotz, sondern wegen des Christentums geschehen. Zusammenfassung: Gregor Maria Hoff, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2004, 107–118.

¹⁹ Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005; deutsch: *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss*, aus dem Französischen v. Berthold Galli, München (2007) 2008. Er plädiert für eine Weltanschauung des He-

Piergiorgio Odifreddi (Il Vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove, Turin ⁴2000; Il matematico impertinente, Mailand 2005; Perché non possiamo essere cristiani [e meno che mai cattolici], Mailand ⁶2007; Il matematico impenitente, Mailand 2008) für ein gewisses Aufsehen gesorgt. Die Alternative zum Christentum ist für ihn offenkundig: Er plädiert für „den auf einer absolut wissenschaftlichen Phänomenologie basierenden, demokratischen und humanistischen Buddhismus, wunderbar verkörpert im *Dalai Lama*“²⁰. Eine philosophische Auseinandersetzung (vor allem mit den Argumenten für die Existenz Gottes) versucht Norbert Hoerster (Die Frage nach Gott, München 2005). Eine ähnliche diskursive Form der (atheistischen) Kritik findet sich bei John Leslie Mackie (The Miracle of Theism, Oxford 1982; deutsch: Das Wunder des Theismus. Argumente für und wider die Existenz Gottes, Stuttgart 1985), Kai Nielsen (Philosophy and Atheism, Amherst 1985; Naturalism and Religion, Amherst 2001), Michael Martin (Atheism. A Philosophical Justification, Philadelphia 1990) und Robin LePoidevin (Argument for Atheism, London 1996).

Was ist „neu“ an den „neuen Atheismen“? Bei gleicher Zielrichtung der Argumentation, die den Glauben an einen personalen Gott im Sinne des Monotheismus ausschließt (oder ausschließen will), darf man nicht übersehen, dass aufgrund der unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen und Kontexte der einzelnen Autoren eine geschlossene und einheitliche Position nicht besteht. Zuweilen wird auch in Frage gestellt, ob die Programmatik des bloßen „Atheismus“ nicht zu kurz greift. Manche schlagen deshalb als Formel einer Identitätsstiftung einen „neuen Humanismus“ vor²¹. In seinem gleichlautenden Buch zu den „neuen Atheismen“ unterscheidet Gregor Maria Hoff vier Gruppen, nämlich „literarische Interventionen“ zu den „neuen Atheismen“, „szientifische Atheismen“, „kulturtheoretische Abschiede“ und spezifisch „neue Atheismen“

donismus: ders., L'art je jouir. Pour un matérialisme hédoniste, Paris 1994; ders., La raison gourmande. Philosophie du goût, Paris 1995; La puissance d'exister. Manifeste hédoniste, Paris 2006 (deutsch: Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird, aus dem Französischen v. Helmut Reuter, München 2008).

²⁰ Müller, Neuer Atheismus? (Anm. 8), 555 (unter Verweis auf Piergiorgio Odifreddi, Il matematico impertinente, Mailand 2005, 113–115. 121–124). Weiter bei Müller: „Bemerkenswert, wie sich der Hardcore-Wissenschaftler Odifreddi da auf einmal mit den Kalenderblattweisheiten zufriedien gibt, die der Dalai Lama – seine menschliche Integrität und spirituelle Autorität in Ehren! – auf philosophische und existentielle Fragen zu geben pflegt. Und die Mystifikationen, die die Gestalt und Berufung dieses Religionsoberhauptes umgeben, stören ihn kein bisschen mehr.“ Eine kritische Auseinandersetzung: Colin Goldner, Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs, Aschaffenburg 2008.

²¹ Winfried Löffler, Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen, in: Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet (Anm. 7), 21–49, 23.

im Sinne „dekonstruktiver Entkopplungsfiguren“²². Literarische Werke mit atheistischer Tendenz begegnen gar nicht so selten im Frankreich des 17. Jahrhunderts. „Szientifische Atheismen“ mit einem naturalistischen Weltverständnis sind ein Kennzeichen des 18. und 19. Jahrhunderts. „Kulturtheoretische Abschiede“ finden sich in Schriften wie Voltaires (1694–1778) „Candide ou L’optimisme“. „Dekonstruktive Entkopplungsfiguren“ hat auch schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) vorgelegt. Was ist also „neu“? Nicht einmal der religionspolitische Anlass, der für viele Verfechter des „neuen Atheismus“ bzw. der „neuen Atheismen“ maßgeblich ist, nämlich der 11. September 2001, ist eigentlich neu, denn auch das Thema des Zusammenhanges von Religion und Gewalt wurde schon früher diskutiert²³.

Wie sieht – in grober Analyse – das heutige Spektrum atheistischer Artikulationen in unserer Gesellschaft aus?

1.2. Stellungnahmen in der belletristischen Literatur²⁴

Literatur ist manchmal (intellektuell, aber auch atmosphärisch) so etwas wie ein Seismograph der Befindlichkeit einer Gesellschaft. Sie gibt Auskunft über ihre Gegenwart, indem sie Themen aufgreift, die anrühren, bewegen und interessieren. Auf der anderen Seite spitzt sie zuweilen zu und provoziert. Wie in der Debatte um die Analytische Sprachphilosophie und die Möglichkeit der Gott-Rede deutlich geworden ist, hat die Sprache – gerade in Bezug auf die Re-

²² Hoff, Die neuen Atheismen (Anm. 8). Andere Klassifikationen finden sich bei Schärfl, Neuer Atheismus (Anm. 8), und Löffler, Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen (Anm. 21), hier besonders 31–34.

²³ Etwa René Girard: Der Sündenbock, aus dem Französischen v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt, aus dem Französischen v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1990; Das Heilige und die Gewalt, aus dem Französischen v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987; Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, mit einer Einführung v. Ralf Miggelbrink, vollständige Neuübersetzung aus dem Französischen v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Freiburg 2009. Löffler, Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen (Anm. 21), 28f, verweist darauf, dass die „neuen Atheisten“ ebenfalls nach ihrer „Selbsteinschätzung“ in inhaltlicher Hinsicht keinen Unterschied zum traditionellen Atheismus sehen. „Nach einer verbreiteten Selbsteinschätzung der neuen Atheisten ist der Unterschied des ‘alten’ zum ‘neuen’ Atheismus wirklich nur ein pragmatischer und weniger ein inhaltlicher: Neu sei vor allem die Aufkündigung des stillschweigenden Respekts vor den etablierten Religionen, ihren Anhängern als Personen und deren religiösen Gefühlen. Es gehe heute legitimer Weise um einen offensiven Kampf gegen die Religionsgemeinschaften und ihre Restbestände an Privilegien im öffentlichen Raum.“

²⁴ Hoff, Die neuen Atheismen (Anm. 8), 14–43.

alität, auf die sie sich bezieht – sehr unterschiedliche Bedeutungsfelder. Speziell die Literatur arbeitet mit fiktiven Texten, die trotzdem beanspruchen, eine (höhere?) Wahrheit auszudrücken. Mutatis mutandis gilt in der Literatur, die das Thema „Gott“ behandelt, auch, was Thomas Mann 1940 dem Theologen Kuno Fiedler schrieb²⁵: „Doch Nietzsche ... unterschrieb nicht umsonst die späten Zettel abwechselnd mit 'Dionysos' und 'Der Gekreuzigte'. Ich bin überzeugt, dass Sie mit jedem Wort recht haben, das Sie über Jesus und gegen seinen dogmatischen Verballhorner sagen. Wenn es nun aber nicht darauf ankäme, was einer war, sondern darauf, was aus einem gemacht worden ist? Nicht auf den historischen Jesus also, sondern auf das historische Christentum. Ich frage nur.“

Das literarische Spiel mit der Wirklichkeit „gönnt“ sich immer wieder das Wort „Gott“ als Aspekt der Fiktionalität, als unausgeschöpftes Motiv, als Problemchiffre²⁶. In der Regel sind es heute „Verlustgeschichten“²⁷. Exemplarisch können angeführt werden Ian McEwan, Philip Roth und Cormac MacCarthy.

Im Jahr 2007 gibt der britische Autor Ian McEwan der „Neuen Zürcher Zeitung“ ein Interview, in dem er als Leitmotiv in seinem schriftstellerischen Werk die Frage nach der Religion (bzw. nach religiösen Phänomenen) entschlüsselt. Unter Verweis auf die Anschläge vom 11. September 2001 in New York und vom Juli 2005 in London sagt er²⁸:

„Als Konsequenz dieser Anschläge stehe ich der Religion, allen Religionen, noch feindseliger gegenüber als bereits zuvor. Im Gegensatz zur Wissenschaft und zum einzigartigen Projekt der Rationalität, das sich immer wieder selbst korrigiert, beruhen Religionen auf heiligen Texten, die für alle Zukunft festgeschrieben sind, und wir müssen uns mit ihnen auseinandersetzen, weil sie Behauptungen über die Welt aufstellen, für die es nicht die geringsten Beweise gibt. Die Ereignisse des 11. September, die Anschläge von Madrid und London zwingen uns meiner Ansicht nach erneut zum Nachdenken über die Frage, was wir überhaupt meinen, wenn wir vom 'Glauben' reden. Der Glaube ist nichts als eine unbegründete Gewissheit, und die Vorstellung eines persönlichen Gottes ist in meinen Augen vollkommener Kitsch. Es ist megalomanisch zu denken, das

²⁵ Zitat: Karl-Josef Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Düsseldorf 1999, 15.

²⁶ Vgl. Georg Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott“. Gott und Religion in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Freiburg 2009; Jan-Heiner Tück, *Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können*, in: StZ 226 (2008) 26–36.

²⁷ Gregor Maria Hoff, *Verlustgeschichten. Modelle literarischer Religionskritik heute*, in: rfs 49 (2006) 109–116.

²⁸ Wie viel Freiheit braucht der Mensch; Ian McEwan spricht über seinen neuen Roman (gemeint ist: *Am Strand*. Roman, Zürich 2007; Anm. W.K.) und alte Verfehlungen, über blinden Glauben und die Hellsicht der Wissenschaften, in: *Neue Zürcher Zeitung* v. 21. Juli 2007.

Universum handle von einem selbst. Paradoxerweise haben also die Terroranschläge bei mir dazu geführt, nicht nur über den religiösen Glauben nachzudenken, sondern auch über die Alternative, die wir haben, und das ist in meinen Augen die Rationalität. Die Welt, die wir durch ein Hubble-Teleskop oder durch ein Mikroskop betrachten, die Welt, die uns die Wissenschaft erschließt, ist unendlich schöner als die Welten, die uns das Christentum, der Islam, der Buddhismus oder der Hinduismus zu bieten haben. Wir sollten anfangen, unsere Rationalität und unsere Wissenschaften als die wunderbaren Errungenschaften menschlicher Genialität zu feiern und der Arroganz derer zu misstrauen, die nicht nur behaupten, dass es einen Gott gebe, sondern uns auch noch sagen, was er denkt. Wir können Wunder und Inspiration in den Werken von Goethe und Shakespeare finden; wir können der Literatur eine moralische Orientierung entnehmen, die die Bibel nicht zu bieten hat.“

Die hier ausgesprochenen Motive (Religion und Gewalt, Irrationalität des Glaubens und des Theismus und Ablösung der Religion durch „Rationalität“ und Wissenschaften, die gleichsam zelebriert werden sollen, auf der einen Seite, Literatur als moralische Instanz auf der anderen) erscheinen fast wörtlich immer wieder in den Romanen McEwans, *Schwarze Hunde*, Zürich 1996 (*Black Dogs*, London 1992); *Liebeswahn*, Zürich 2000 (*Enduring Love*, London 1997); *Saturday*, Zürich 2005 (London 2005); *Am Strand*, Zürich 2007 (*On Chesil Beach*, London 2007). Einer seiner Helden (im Roman „Am Strand“) ist der vermeintlich rational handelnde Historiker Edward, der von der Religion und ihren apokalyptischen Eruptionen fasziniert ist, aber sich zugleich mit froher Zustimmung dazu bekennt, „in einer Zeit zu leben, in der Religion nahezu bedeutungslos geworden war“. „Epidemien der Unvernunft“ (in der Gestalt verantwortungsloser religiöser Akteure, die aber trotzdem von der Rationalität ihres Handelns überzeugt sind) bedrohen in seinen Schriften immer wieder – individuell wie kollektiv – die reale Wirklichkeit der Welt. Ihr gegenüber erweisen sich die rationalen Helden McEwans, die Historiker sind oder Ärzte und Neurochirurgen, also Wissenschaftler, durchaus selbst als fehlbar, einseitig, mitunter schwach und problematisch, eben hinfällig wie alle Menschen. Aber aus diesem menschlichen Ensemble erhebt sich die Gestalt kritischer Vernunft als der uns Menschen einzig mögliche Lebensentwurf als Folie zu jenen verführungsanfälligen und labilen religiösen Weltdeutungen. Die religiösen Gedanken sind – so McEwan – illusionär und oft destruktiv und fabulieren eine zukünftige (jenseitige) Welt aufgrund ungelöster psychischer Probleme und falscher neuronaler Vernetzungen. So bleibt (im Resümee) nur das nüchterne Bekenntnis zur gegebenen Realität²⁹: „... there will be no one to save us but ourselves.“

29

Ian McEwan, *End of the World Blues*, in: *The Portable Atheist. Essential Readings for the Nonbeliever*, selected and with introductions by Christopher Hitchens, Philadelphia 2007, 351–365, 365. Das Zitat lautet vollständig: „The believers should know in their hearts by now that, even if they are right and there actually is a benign and

Philip Roth (Sabbaths Theater, München 1996 [Sabbath's Theatre, Boston 1995]; Das sterbende Tier, München 2003 [New York 2001]; Jedermann, München 2006 [Everyman, New York 2006]; Exit Ghost, München 2008 [London 2007]) ringt mit dem Problem des Todes. Der Tod lässt niemand aus. Diese Biographie einer Verlustgeschichte hat Philip Roth immer wieder aufgelegt. In „Sabbaths Theater“ verliert Mickey Sabbath die Frau, die er geliebt hat, in „Das sterbende Tier“ muss der alternde Berichterstatter die Krebsgeschichte seiner jugendlichen Geliebten miterleben, das Buch „Jedermann“ beginnt mit dem Begräbnis der Hauptfigur und endet mit der Operation, die der namenlose Erzähler (ein „Jedermann“ des 21. Jahrhunderts) nicht überleben wird, und in „Exit Ghost“ leidet Nathan Zuckermann an Ausfall- und Krankheitserscheinungen (Verlust des Kurzzeitgedächtnisses, Inkontinenz und Impotenz) an der Schwelle des Todes. Für Roth gründet jede Religion auf der „Angst“ vor der (endgültigen) „Auslöschung“³⁰. Aber der desillusionierte Atheist weiß, dass es keinen anderen Weg gibt³¹: „Religion war eine Lüge, die er schon früh im Leben durchschaut hatte; er nahm Anstoß an allen Religionen, ihr abergläubisches Getue schien ihm sinnlos und kindisch; was er nicht ausstehen konnte, war ihre komplette Unerwachsenheit – die Babysprache, die Rechtschaffenheit und die Schafe, die eifrigen Gläubigen. Mit Hokuspokus über Tod und Gott und obsoleten Himmelsphantasien hatte er nichts zu schaffen. Es gab nur unsere Körper, geboren, um zu leben und zu sterben nach Bedingungen, geschaffen von Körpern, die vor uns gelebt hatten und gestorben waren. Falls man überhaupt von ihm sagen konnte, er habe für sich eine philosophische Nische gefunden, dann war es das – er war früh und instinktiv darauf gestoßen, ein ebenso simples wie komplettes Weltbild. Sollte er jemals eine Autobiographie schreiben, würde sie heißen: *Leben und Tod eines männlichen Körpers*.“

Cormac McCarthy sieht das genauso³². Seine Romane beschreiben die unerbittliche Grausamkeit dieser Welt, in der kein Gott für die Menschen eintritt. Eine archaische Welt ist die Realität; die Welt schreitet voran ins Nichts. Es gibt kei-

watchful personal God, he is, as all the daily tragedies, all the dead children attest, a reluctant intervener. The rest of us, in the absence of any evidence to the contrary, know that it is highly improbable that there is anyone up there at all. Either way, in this case it hardly matters who is wrong – there will be no one to save us but ourselves.“

³⁰ „Ich bin nicht Zuckermann“. Philip Roth im Interview, in: Frankfurter Rundschau v. 2. Februar 2008.

³¹ Philip Roth, Jedermann. Roman, aus dem Amerikanischen v. Werner Schmitz, München 2006, 54.

³² Cormac McCarthy: Draußen im Dunkel, Reinbek 1994 (Outer Dark, New York 1968); Die Abendröte im Westen, Reinbek 1998 (Blood Meridian or the Evening Redness in the West, New York 1985); Die Straße, Reinbek 2007 (The Road, New York 2006); Kein Land für alte Männer, Reinbek 2008 (No Country for Old Men, New York 2005).

nen Gott, es gibt keine Gerechtigkeit. Trotzdem wird immer der Name Gott genannt. Er fehlt und verliert sich in der Geschichte, die irgendwie ohne die Erinnerung an ihn nicht auskommt. Nichts bleibt und nichts hat Bedeutung, auch wenn sich manche Menschen nicht damit abfinden können oder wollen. Das Leben ist nichts anderes als das Leben, nachdem es die Geschichten seiner Deutungen hinter sich gebracht hat. Nach dem Ende der Episode des Menschen muss niemand mehr getröstet werden. Der endgültige Atheismus der Natur ist das Finale der menschlichen Geschichte.

1.3. Atheismen mit einem naturwissenschaftlichen Anspruch

Ausgangspunkt dieser Form des Atheismus ist nicht die philosophische Reflexion, sondern der naturwissenschaftliche Anspruch³³. Ausgehend von den neuen Erkenntnissen der Physik, der Biologie und der Gehirnforschung über die Entstehung und die Entwicklung des Lebens, von den Vorgängen im Gehirn und den Impulsen, die unsere vermeintliche Freiheit einschränken bzw. bestimmen, versucht dieser Atheismus das Religiöse (einschließlich des Glaubens an Gott) zu pathologisieren. Er vermittelt die Botschaft, dass alle Menschen, die religiös sind, im Grunde dumm, pathologisch, unmoralisch oder armselige Persönlichkeiten sind. Ein Referenzbuch ist das „Manifest des evolutionären Humanismus“ von Michael Schmidt-Salomon³⁴. Die Kampfschrift will eine „zeitgemäße Leitkultur“ (so der Untertitel) im zeitgenössischen Diskurs durchsetzen. Den Auftrag dazu gab die Giordano-Bruno-Stiftung als deren Vorstandssprecher er tätig ist. Dem Stiftungsbeirat gehören der Hirnforscher Wolf Singer, der Anthropologe Volker Sommer, der Philosoph und Biologe Eckart Voland, der Philosoph Hans Albert und die Evolutionsbiologen Frank Wuketits und Ulrich Kutschera an. Der Rechts- und Sozialphilosoph Norbert Hoerster war unter anderem wegen der seiner Auffassung nach intellektuellen Dürftigkeit der „Produkte dieser Denkfabrik“ aus der Stiftung und dem Beirat ausgetreten³⁵. Auch der Religionskritiker Joachim Kahl hat sich – aus einem umfassenderen „humanistischen“ Interesse (das etwa auf die Bedeutung des Wortes „Humanismus“ in

³³ Marilynne Robinson, *Absence of Mind. The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, London 2010, 129, nennt diese Autoren „parascientists“. Hintergrund: John Hick, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York 2006. Ein anderes Beispiel: Rüdiger Vaas, *Hawkings neues Universum. Wie es zum Urknall kam*, (Stuttgart 2008) Taschenbuchausgabe: München 2010.

³⁴ Michael Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2006.

³⁵ Norbert Hoerster, *Mit den Affen gegen den Papst*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 26. November 2011, Nr. 276, 36.

der europäischen Kulturgeschichte seit dem 15. Jahrhundert zurückgreift) – formal und inhaltlich gegen die Argumentation Schmidt-Salomons gewandt³⁶. Schmidt-Salomon hat das gleiche Anliegen in dem Kinderbuch „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel“ verfolgt³⁷, das (unter anderem auch wegen der Darstellung des jüdischen Rabbis und des damit verbundenen Verdachts auf antisemitisch besetzte Typisierung) eine heftige (aber folgenlos gebliebene) Debatte um die Grenzen religionskritischer Auftritte ausgelöst hat. Schmidt-Salomons Manifest hat einen zweifachen Ansatz:

- Zum einen kritisiert er jede religiöse Weltanschauung als unwissenschaftlich und im Letzten inhuman. Religionen treten seiner Ansicht nach als Welterklärungsmodelle auf, die Antworten auf existenzielle Grundfragen geben wollen. Aber weil sie sich schon bei den „einfachsten irdischen Wahrheiten“ mehrfach getäuscht hätten, sei doch sehr anzuzweifeln, ob sie im Falle „höherer Wahrheiten“ glaubwürdige Wahrheitskandidaten seien³⁸. Der (humane) Mehrwert der wissenschaftlichen Vernunft gegenüber der religiösen Überzeugung (auch in ethischen Fragen) bestehe darin, dass jene von der Fehlbarkeit und Vorläufigkeit der eigenen Erkenntnisse wisse, während diese vermeintlich ewig gültige und absolute Wahrheiten proklamieren³⁹.
- Religion wird insgesamt mit dem Muster einer umfassenden Hermeneutik des Verdachts dargestellt. Das zeigt sich in dem zweiten Argumentations-

³⁶ Was heißt Humanismus heute? Ein Streitgespräch zwischen Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon, hrsg. v. Helmut Fink, Aschaffenburg 2008; vgl. Joachim Kahl, Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit (Philosophische Plädoyers 1), Münster 2007.

³⁷ Michael Schmidt-Salomon – Helge Nyncke, Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen, Aschaffenburg 2007. Inzwischen sind von den beiden noch zwei weitere Kinderbücher erschienen, „Die Geschichte vom frechen Hund. Warum es klug ist, freundlich zu sein“ (Aschaffenburg 2008) und „Susi Neunmalklug erklärt die Evolution. Ein Buch für kleine und große Besserwisser“ (Aschaffenburg 2009), in dem ein Mädchen ihrem schlechtinformierten Religionslehrer die Evolution erklärt.

³⁸ Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus (Anm. 34), 40: Von den Religionen „darf doch stark bezweifelt werden, dass ausgerechnet sie, die ja schon bei den *einfachsten irdischen Wahrheiten kläglich versagten* (man erinnere sich nur an die Mär von der ‘Erde als Mittelpunkt des Universums’ oder an die angeblich nur wenige Jahrtausende umfassende ‘Schöpfungsgeschichte’ etc.), im Falle der so genannten *höheren Wahrheiten* nennenswerte Treffer landen können. Auch der Blick in die Geschichte, die über weite Strecken von religiösen Ideologien bestimmt wurde, vermag kein großes Vertrauen in die ethische Kompetenz religiöser Heilserzählungen einzuflößen.“

³⁹ Ebd., 38 (dort hervorgehoben): „Während Wissenschaftler wissen, dass sie nur etwas ‘glauben’ (= für ‘wahr’ halten), was heute angemessen erscheint, morgen aber möglicherweise schon überholt ist, glauben Gläubige, etwas zu wissen, was auch morgen noch gültig sein soll, obwohl es in der Regel schon heute widerlegt ist.“

strang von Schmidt-Salomon, in dem er ein „dezidiert *naturalistisches Weltbild*“ im öffentlichen Diskurs durchsetzen will⁴⁰. Religion sei das Produkt menschlicher Wunschvorstellungen. Ihre verschiedenen Glaubensvorstellungen ließen sich psychologisch, evolutionsbiologisch oder sogar systemtheoretisch, d.h. im Sinne einer naturalistischen Reduktion, rationaler erklären⁴¹. Der christliche Auferstehungsglaube etwa sei das Resultat einer „Wunschprojektion“ und die literarische Rezeption einer populären Legende der heidnischen Mythologie aus der religiösen Umwelt Israels⁴².

Der frühere Oxford Professor für „Public Understanding of Science“ Richard Dawkins versucht, die Menschheit über die Wurzeln eines (vorherrschenden) für ihn falschen Bewusstseins aufzuklären⁴³. Dawkins wendet sich gegen einen religionsphilosophischen und theologischen Grundbegriff, nämlich den der Begrenzung (bzw. der Grenze) der menschlichen „condition humaine“. Karl Rahner hatte den Menschen als ein endliches Wesen beschrieben, das sich in der Artikulation unausweichlicher Fragen auf Unendliches bezieht⁴⁴. Dawkins scheint zu bestreiten, dass es für den Menschen eine erkenntnis-theoretische Grenze gebe⁴⁵. Als Vision entsteht ein Mensch, für den zwar biologische, aber keine kognitiven Grenzen mehr bestehen⁴⁶. Das erklärte Ziel sind „*letztgültige*

⁴⁰ Ebd., 55.

⁴¹ Ebd. 58–62.

⁴² Ebd., 60 (im Original hervorgehoben): Der christliche Auferstehungsglaube ist „eine nachträgliche literarische Aufwertung einer Legende durch die Übernahme bekannter Fragmente der heidnischen Mythologie. Im Kern ist das Wunder der jesuanischen Auferstehung nämlich nichts weiter als eine 1zu1-Kopie antiker Mythen.“

⁴³ Dawkins, *Der Gotteswahn* (Anm. 8). Eine Auseinandersetzung: Keith Ward, *Is Religion Dangerous?*, Oxford 2006 (deutsch: *Religion – gefährlich oder nützlich?*, aus dem Englischen übersetzt v. Bernardin Schellenberger, Stuttgart 2007); ders., *Why There Almost Certainly Is a God. Doubting Dawkins*, Oxford 2008; Alister McGrath mit Joanna Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, München 2007 (englisch: *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London 2007); vgl. Alister McGrath, *Dawkin's God: Genes, Memes and the Meaning of Life*, Oxford 2005; Strasser, *Warum überhaupt Religion?* (Anm. 8); Godehard Brüntrup, *Atheismuswahn statt Gotteswahn*, in: *StZ* 226 (2008) 130–134.

⁴⁴ Karl Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

⁴⁵ Dawkins, *Der Gotteswahn* (Anm. 8), 521: „Vielleicht entdecken wir am Ende, dass es keine Grenzen gibt.“

⁴⁶ Dawkins (ebd., 11) formuliert den Atheismus als „ein realistisches Ziel“ (das er auch „ein tapferes, großartiges Ziel“ nennt). „Man kann als Atheist glücklich, ausgeglichen, moralisch und geistig ausgefüllt sein.“

darwinistische Erklärungen“⁴⁷. *Alles* lässt sich für Dawkins natürlich (naturalistisch) erklären⁴⁸:

„Gedanken und Gefühle der Menschen *erwachsen* aus den äußerst komplizierten Verflechtungen physischer Gebilde im Gehirn. Ein Atheist oder philosophischer Naturalist in diesem Sinn vertritt also die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt: keine *übernatürliche* kreative Intelligenz, die hinter dem beobachtbaren Universum lauert, keine Sache, die den Körper überdauert, und keine Wunder außer in dem Sinn, dass es Naturphänomene gibt, die wir noch nicht verstehen. Wenn etwas außerhalb der natürlichen Welt zu liegen scheint, die wir nur unvollkommen begreifen, so hoffen wir darauf, es eines Tages zu verstehen und in den Bereich des Natürlichen einzuschließen.“

Das schließe nicht aus, dass den Menschen angesichts der Entdeckungen der Naturwissenschaft immer wieder ein „ehrfürchtiges Erstaunen“ be falle. Aber dieses qualifizierte Staunen eröffnet für Dawkins nicht die Einfallspforte zu einer Transzendenz⁴⁹. Religion entsteht nach der Auffassung von Dawkins aufgrund der (natürlichen) Neigung des Menschen zu möglichst einfachen Erklärungen⁵⁰. Menschen schlagen gewohnheitsmäßig gerne den Weg der explanatorischen „Abkürzung“ ein⁵¹. Diese Neigung entstammt aus einem evolutionär erworbenen Selektionsvorteil⁵²: Das Kind ist geneigt, den Eltern und Autoritäten zunächst einmal die von ihnen überlieferte Tradition im Glauben abzunehmen – um des Überlebens in der Gemeinschaft willen. Die „Kehrseite“ dieser Haltung sei die dadurch vermittelte „sklavische Leichtgläubigkeit“. Die Religion zeige sich auf diese Weise als evolutionäres „Nebenprodukt“. Diese Ausstattung des Menschen vererbe sich jeweils auf die folgende Generation, da sie kulturgeschichtlich erfolgreich sei. Religion gehört für Dawkins zu jenen „Einheiten der kulturellen Vererbung“, die er „Meme“ nennt⁵³. Wenn auch einzelne konkrete Religionen sich verändern, absterben oder in neuen Formen entste-

⁴⁷ Ebd., 234.

⁴⁸ Ebd., 25f.

⁴⁹ Richard Dawkins, *Der entzauberte Regenbogen. Wissenschaft, Aberglaube und die Kraft der Phantasie*, deutsch v. Sebastian Vogel, Reinbek 2000, 10.

⁵⁰ Dawkins beansprucht, eine konsequent naturalistische Erklärung der Geistesfunktionen *jedes* (nicht bloß des religiösen) Menschen vorlegen zu können.

⁵¹ Dawkins, *Der Gotteswahn* (Anm. 8), 256.

⁵² Ebd., 245f: „Die natürliche Selektion stattet das Gehirn eines Kindes mit der Neigung aus, den Eltern oder Stammesältesten alles zu glauben, was sie erzählen. Ein solcher vertrauensvoller Gehorsam dient wie bei der Motte, die sich am Mond orientiert, dem Überleben. Aber die Kehrseite des vertrauensvollen Gehorsams ist sklavische Leichtgläubigkeit. Das unvermeidliche Nebenprodukt ist die Anfälligkeit für Infektionen mit geistigen Viren.“

⁵³ Ebd., 268. Diskussion der „Memtheorie“: ebd., 267–283. Kritik: Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen* (Anm. 21), 48.

hen, bleibe doch die Disposition für Religion insgesamt im menschlichen „Mempool“ erhalten⁵⁴. Über den Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen ist damit allerdings noch nichts gesagt. Dawkins begründet den Atheismus damit, dass die religiösen Erklärungsmuster eine transzendente Ursache in die Welt einführen, für deren Existenz sich aber in dieser Welt keine Anhaltspunkte finden. Einen ähnlichen Vorwurf hatte schon Anthony Flew in der Adaptation des „Gärtnervergleichnisses“ von John Wisdom formuliert⁵⁵. Angewendet etwa auf die Argumentation des Thomas von Aquin in den „*quinque viae*“ heißt das: Der erste Beweger müsse selbst nachweisen, woher er kommt, also zeigen, dass er gegen den von Thomas verworfenen „*regressus in infinitum*“ immun sei, und das teleologische Prinzip sei durch die von Darwin nachgewiesenen zufälligen Schritte in der natürlichen Selektion des Lebens widerlegt⁵⁶. Der Inhalt der Religion, d.h. der Glaube an Gott, sei ein „Wahn“ (delusion). Speziell der jüdische (und damit auch der christliche und der muslimische) Monotheismus ist im Visier⁵⁷: „Der Gott des Alten Testaments ist – das kann man mit Fug und Recht behaupten – die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literatur: Er ist eifersüchtig und auch noch stolz darauf; ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer;

⁵⁴ Eine „unvollständige Liste“ religiöser „Meme“ im religiösen „Mempool“ der Menschheit bildeten folgende Behauptungen (Dawkins, *Der Gotteswahn* [Anm. 8], 279f):

- „Du lebst nach dem Tod weiter.
- Wenn du als Märtyrer stirbst, kommst du in einen besonders schönen Teil des Paradieses, wo dir zweiundsiebzig Jungfrauen zu Diensten sind...
- Ketzer, Gotteslästerer und Abtrünnige sollte man umbringen (oder auf andere Weise bestrafen, zum Beispiel indem sie von ihren Familien geächtet werden).
- Der Glaube an Gott ist eine hohe Tugend. Wenn du merkst, dass dein Glaube ins Wanken gerät, gib dir alle Mühe, ihn wiederherzustellen, und bete zu Gott, dass er dir gegen deinen Unglauben hilft. ...
- Glauben ohne Belege ist eine Tugend. Je mehr dein Glaube den Belegen widerspricht, desto tugendhafter bist du. Besonders großer Lohn erwartet die Glaubensvirtuosen, die es schaffen, entgegen aller Begründung und Vernunft an etwas wirklich Seltsames zu glauben, das nicht belegt ist und sich nicht belegen lässt.
- Alle Menschen – selbst die, die keine religiösen Überzeugungen haben – müssen solchen Überzeugungen automatisch und ohne weiteres Nachfragen ein höheres Maß an Respekt entgegenbringen, als man es anderen Überzeugungen zugesteht...
- Es gibt seltsame Dinge (beispielsweise die Dreifaltigkeit, die Wandlung oder die Wiedergeburt), die wir gar nicht verstehen *sollen*. Wir dürfen uns nicht darum *bemühen*, sie zu verstehen, denn ein solcher Versuch könnte sie zerstören. Lernen wir lieber, Erfüllung darin zu finden, dass wir sie als *Geheimnisse* bezeichnen. ...
- Schöne Musik, Kunst und Schriften sind sich selbst vermehrende Zeichen religiöser Gedanken.“

⁵⁵ Texte Nr. 12!

⁵⁶ Dawkins, *Der Gotteswahn* (Anm. 8), 108–112.

⁵⁷ Ebd., 45.

ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, Kinder und Völker mordender, ekliger, größenwahnsinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.“ Der religiöse Glaube sei „blind trust, in the absence of evidence, even in the teeth of evidence“⁵⁸. Es sei „eine perfekte Beschreibung des religiösen Glaubens“, ihn zu verstehen als eine „dauerhaft falsche Vorstellung, die trotz starker entgegengesetzter Belege aufrechterhalten wird“⁵⁹. Er sei das „Symptom einer psychiatrischen Krankheit“ der Menschheit⁶⁰. Die religiöse Unterweisung von Kindern, die zu jung seien, zu verstehen, was ihnen beigebracht werde, sei eine Form von „Kindesmisshandlung“⁶¹.

Konsequenter als Dawkins versucht der Religionsanthropologe Pascal Boyer eine neurowissenschaftlich-naturalistische Erklärung der Geisttätigkeit des Menschen⁶². Er bezeichnet sich (anders als Richard Dawkins) als „Atheist ohne Agenda“. Der Ursprung der Religion ist für ihn das menschliche Gehirn. Das Gehirn enthalte und aktiviere besondere „Erklärungspläne, die genauer Erkenntnisssysteme heißen“⁶³. Mit der Hilfe solcher „Erklärungspläne“ oder Formulare habe sich der Mensch pragmatisch in der Evolution eine „kognitive Nische“⁶⁴ in der Natur geschaffen, die es ihm erlaube, auf der Basis seiner kognitiven Orientierung zu überleben. Ein solches Formular der Wirklichkeitsverarbeitung liege der Religion zugrunde. Das menschliche Gehirn habe eine Disposition dafür, Weltdeutungen hervorzubringen, die Raum für *übernatürliche* Erklärungen zulassen. Auf diese Weise werde durchaus *auch* ein soziales Zusam-

⁵⁸ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford (1976), Neuauflage: Taschenbuch 1989, 198; deutsch: *Das egoistische Gen*, überarbeitete und erweiterte Neuauflage, mit einem Vorwort v. Wolfgang Wickler, deutsch v. Karin de Sousa Ferreira, Reinbek ⁷2005, 317f: Glaube „bedeutet blindes Vertrauen – Vertrauen ohne Beweise und sogar den Beweisen zum Trotz“. Der Aussage, dass jeder religiöse Glaube im Grunde blinder Glaube sei und Wissenschaft mit Glauben nichts zu tun habe, hat vehement John Lennox, *Geplantes Universum?*, in: *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet* (Anm. 7), 124–149, 128f, widersprochen. Auch in den Wissenschaften gebe es (versteckte) Glaubensannahmen. Ebd., 129: „Die Antwort auf die Frage, warum das Universum rational verständlich ist, hängt nicht davon ab, ob wir Wissenschaftler sind oder nicht, sondern ob wir Theisten oder Naturalisten sind.“

⁵⁹ Dawkins, *Der Gotteswahn* (Anm. 8), 17f.

⁶⁰ Ebd., 18.

⁶¹ Vgl. ebd., 431–478.

⁶² Pascal Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, aus dem Englischen v. Ulrich Enderwitz, Monika Noll und Rolf Schubert (französische Originalausgabe: *Et l'Homme créa Dieu*, Paris 2002; englisch: *Religion Explained. The Evolutionary Origin of Religious Thought*, New York 2002), Stuttgart 2004, 11.

⁶³ Ebd., 28.

⁶⁴ Ebd., 152.

menleben möglich⁶⁵. Zu diesen Bausteinen für religiöses Denken bzw. „Glaubensmodulen“ gehöre die menschliche Fähigkeit zum kausalen Denken: Selbst im größten Chaos suche der Mensch nach einer Ursache oder einem tiefer liegenden Ordnungsprinzip. Weiter führt Boyer die menschliche Gabe an, sich in andere hineinversetzen zu können, die Fähigkeit, sich geistige Prozesse auch unabhängig von materiellen Wirkungen vorstellen zu können, und die Schwierigkeit des Menschen, sich ein Ende seiner eigenen Existenz auszumalen. All das prädestiniere den Homo sapiens gleichsam von Natur aus für den Glauben an übernatürliche Einflüsse, der dann zur Zeit der ersten Hochkulturen in verschiedenen religiösen Systemen seinen Ausdruck gefunden habe. *Allen* Religionen (den Stammesreligionen wie den heutigen Weltreligionen) lägen jedoch dieselben „mentalene Rezepte“ zugrunde. Eine funktionale Herleitung von Religion (als Kontingenzbewältigung oder als Mittel zur Gemeinschaftsbildung) ist daher möglich, greift aber für Boyer zu kurz. Man müsse nicht von einem religiösen Zentrum im Gehirn ausgehen, das sich physiologisch nicht nachweisen lasse⁶⁶. Ebenso wenig müsse man nach angeborenen religiösen Vorstellungen suchen⁶⁷. Der Ausgangspunkt von Religionen sei nicht ein Bedürfnis, sondern die Funktionsweise unseres Gehirns. Es besitze die Fähigkeit, mentale Schemata zu aktivieren und Informationen so zu verarbeiten, dass sich der Mensch mit ihnen in seiner Umwelt arrangieren könne. Hier hätten religiöse Überzeugungen ihren Ort.

Das Problem der Religionen liege allerdings darin, dass sie die Wirklichkeit mittels „ontologischer Verstöße“⁶⁸ beschreiben⁶⁹, die „von klaren und fundierten Überzeugungen weglotsen“⁷⁰. Die Religionen provozierten bewusst den Verstoß gegen die normalen (Alltags-)Ontologien der empirisch erfassbaren Wirklichkeit⁷¹. Religionen kämen damit ohne letzte Beweise aus und entzögen ihre

⁶⁵ Ebd., 40f: „Dass wir eine Idee von Göttern oder Geistern haben, macht sittliche Regeln nicht eigentlich *zwingender*, dafür gelegentlich aber *intelligibler*. Götter haben wir also nicht, damit die Gesellschaft funktioniert. Vielmehr haben wir Götter unter anderem deswegen, weil wir ein mentales Equipment unser Eigen nennen, dank dessen Gesellschaft möglich wird, aber wir sind nicht immer in der Lage zu begreifen, wie die Gesellschaft funktioniert.“

⁶⁶ Vgl. ebd., 373: „Gibt es aber, so frage ich, im Gehirn überhaupt ein Religionszentrum, ein gesondertes Rindenfeld, ein gesondertes neuronales Netz, das sich mit Gedanken über Gott befasst? Ich meine: nein.“

⁶⁷ Vgl. ebd., 145.

⁶⁸ Ebd., 46.

⁶⁹ Als Beispiel gibt er die Vorstellung der Jungfrauengeburt an (ebd., 104).

⁷⁰ Ebd., 363.

⁷¹ Ebd., 362: „Die meisten Religionen verstoßen regelmäßig gegen das Gebot der Widerspruchsfreiheit, ja manche religiöse Behauptungen *sollen* geradezu dagegen verstoßen. Den Skeptikern verschlägt es die Sprache, wenn sie die vom Christentum vertretenen Auffassungen hören: Drei Personen sind nur eine einzige; Gott ist allmächtig,

Belege jeder Form wissenschaftlicher Überprüfbarkeit⁷². Als Mittel dazu bedienten sie sich bestimmter Handlungen, die allgemein gelten, aber gerade für die Entstehung religiöser Vorstellungen hinreichende Erklärungen bieten⁷³, nämlich Erinnerungstäuschungen, Adaption eigener Wahrnehmungen in vorgegebene Interpretationsrahmen, Bestätigungstendenzen, mit denen man eigene Überzeugungen decken kann, indem Belege aufgenommen und Widersprüche ausgeschieden werden, und der „Verminderung kognitiver Dissonanz“⁷⁴. Die Selbstimmunisierung religiöser Überzeugungen gründet also in der Tendenz zur Selbstbestätigung auch angesichts entgegenstehender Faktizität. Wenn der Mensch über seine eigene Herkunft und vor allem über die Funktionsweisen des Gehirns aufgeklärt sei, werde die Religion von selbst verschwinden. Der religiöse Glaube sei also durchaus natürlich (und nicht, wie Dawkins meint, eine Art falschen Denkens), da es die normale Funktionsweise des Gehirns sei, religiöse Vorstellungen zu entwickeln. Aber wenn die ganze „mentale Maschinerie“ des religiösen Denkens (in Zukunft) aufgeklärt sei, welche Notwendigkeit gebe es dann noch für einen Begriff wie Gott?

In einer gleichen Richtung argumentiert der Philosoph und Kognitionswissenschaftler Daniel C. Dennett⁷⁵. Er will die Frage nach dem Alter von Religion offenhalten, geht aber davon aus, dass es einst eine Zeit ohne Religion und Glauben gegeben habe⁷⁶. Direkt nachweisbare (auf archäologischen Ausgrabungen beruhende) Indizien für die Existenz von Religion sieht er erst in den Cro-Magnon-Begräbnisstätten in der Tschechischen Republik (mit einem Alter von ca. 25.000 Jahren)⁷⁷. Er übernimmt religionswissenschaftliche Theorien, die die Herausbildung institutionalisierter Religionen aus ihren einfacheren volksreligiösen Formen erklären, deren Existenz er wiederum auf das Durchsetzungsvermögen der von Dawkins postulierten „Meme“ zurückführt. Für Dawkins sind die religiösen „Meme“ schädliche Viren in menschlichen Populationen. Dennett gibt dazu keine Wertung ab.

obgleich wir frei handeln können; und was dergleichen offenkundig unlogische Sätze mehr sind.“

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Ebd., 363f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 364: „Menschen neigen dazu, erinnerte Überzeugungen an Eindrücke, die aus neuer Erfahrung stammen, anzupassen. Werden sie durch irgendeine Information veranlasst, sich einen bestimmten Eindruck von einem Menschen zu machen, dann meinen sie oft, sie hätten diesen Eindruck schon immer gehabt, auch wenn ihr früheres Urteil genau das Gegenteil besagte.“

⁷⁵ Dennett, Den Bann brechen (Anm. 11). Vgl. ders., Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens, aus dem Amerikanischen v. Sebastian Vogel, Hamburg 1997 (englisch: *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life* 1995).

⁷⁶ Dennett, Den Bann brechen (Anm. 11), 132.

⁷⁷ Ebd., 136.

Das Kriterium der Natur ist „die biologische *Fitness*: die Fähigkeit, sich erfolgreicher zu vermehren als die Konkurrenz“⁷⁸. „Blinde, richtungslose evolutionäre Prozesse ‘entdecken’ Gestaltungskonzepte, die funktionieren. Sie funktionieren deshalb, weil sie verschiedene Eigenschaften haben, die sich rückblickend so beschreiben und bewerten lassen, *als ob* sie intendierte Geistesprodukte intelligenter Designer wären, die das gestalterische Grundprinzip im Voraus ausgearbeitet haben.“⁷⁹ Alle Phänomene der belebten Natur seien Spielzüge in einem auf sehr verschiedenen Ebenen stattfindenden Durchsetzungswettbewerb, in dem es um nichts anderes als um Replikationsraten gehe. Das gelte für die genetisch gesteuerte Evolution der Biologie (aus der Dennett sein Modell bezieht), aber auch für die kulturelle Evolution. Hier würden selbstverständlich nicht Gene weitergegeben, sondern die sogenannten „Meme“, als die er etwa ein Wort, eine bestimmte Form der Praxis, eine Geste, ein Ritual, eine Melodie, ein Artefakt, ein Erzählmuster usw. zählt. Religiöse Praktiken und Ideen seien „Meme“. Die zu stellende Grundfrage sei nicht, ob sie wahr seien, sondern wer oder was aus der Durchsetzung bestimmter „Meme“ Nutzen gezogen habe und deshalb für ihre Verbreitung gesorgt habe. Am Beginn des menschlichen Glaubens an Gott stehe damit ein spontan ausgelöster „Instinkt“. Dieser sei „der Hang, allem, was kompliziert ist und sich bewegt, *Akteurschaft* – Annahmen, Wünsche und andere psychische Zustände – zuzuschreiben“⁸⁰. Damit basiere Religion auf einer Fehlleistung, nämlich dem hyperaktiven Akteurserkennungsapparat des Menschen, der in seinem Bewusstsein angesiedelt sei⁸¹: „Die Fehlalarme, ausgelöst von unserer übereifrigen Neigung, überall, wo etwas passiert, nach Akteuren zu suchen, sind die Irritationen, um die herum die Perlen der Religion wachsen.“ Im Laufe der Geschichte habe dann eine gewisse Rationalisierung (und „Domestizierung“) der Religion stattgefunden⁸². Die Religion trete in eine Konkurrenz zu anderen Wissensformen, konkret zur Wissenschaft, die nach Gründen frage. Der dadurch ausgelöste Zweifel werde gelöst entweder durch die Anpassung des religiösen Konzepts an das neue Wissen oder durch das Zurückziehen im Sinne von Geheimnis, radikaler Transzendenz, Unbegreiflichkeit Gottes⁸³. Das Wesen der Religion ist damit ein letztlich irrationales Weltverhalten⁸⁴. Der Kampf gegen sie besteht für Dennett in einer umfassenden Aufklärung.

⁷⁸ Ebd., 99.

⁷⁹ Ebd., 87.

⁸⁰ Ebd., 151.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 194.

⁸³ Ebd., 207: „Dieses Ausmustern führt dazu, dass sich eine spezielle Teilmenge kultureller Elemente hinter dem Schleier der *systematischen* Unangreifbarkeit isolieren kann – ein Muster, das fast überall in menschlichen Gesellschaften anzutreffen ist.“

⁸⁴ Vgl. ebd., 293.

Die sogenannte „Atheist Alliance International“, die sich auf derartige Argumentationen beruft, definierte auf ihrem Treffen 2003 das Ideal des atheistischen Denkens mit dem Begriff „Bright“ (deutsch: aufgeweckt, geschickt, intelligent, fröhlich, heiter). „Ein Bright ist eine Person mit einem naturalistischen Weltbild. Das Weltbild eines Bright ist frei von übernatürlichen und mystischen Elementen. Die Ethik und Handlungen eines Bright basieren auf einem naturalistischen Weltbild.“⁸⁵ Armin Kreiner hat in diesem Zusammenhang auf „eine gewisse Parallele zur Emanzipation der Homosexuellen“ hingewiesen. Wie die Selbstbezeichnung „gay“ (lustig, fröhlich, flott, kess, frech) für Homosexuelle wolle die Bezeichnung „bright“ mit einer positiven Assoziation verborgene Atheisten ermutigen, ihre Überzeugung in der Öffentlichkeit zu bekennen⁸⁶. Michael Schmidt-Salomon, Richard Dawkins und Daniel Dennett haben sich als Unterstützer dieser Bewegung bekannt. Das sogenannte „naturalistische Weltbild“ tritt an die Stelle der Religion, ohne allerdings selbst eine Religion werden zu wollen⁸⁷. Das Leben wird rein „naturalistisch“ erklärt, also ohne Inanspruchnahme einer „übernatürlichen“ Erklärung oder gar Realität⁸⁸. Für die „naturalistische“ Weltdeutung gibt es keine Sinnausrichtung der Welt über sie selbst hinaus⁸⁹.

⁸⁵ Quelle:

http://www.brights-deutschland.de./index.php?Option=com_frontpage&cltemid=1 (v. 21. Oktober 2010).

⁸⁶ Kreiner, Was ist neu am „Neuen Atheismus“? (Anm. 7), 11: „Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass Atheisten in der Öffentlichkeit – insbesondere in den USA – immer noch einen schlechten Ruf genießen. Das öffentliche Bekenntnis einiger weniger Homosexueller trug dazu bei, andere zu ermutigen, sich ebenfalls zu ihrer Neigung zu bekennen, und führte zu einem völlig veränderten Selbstbewusstsein der *gay community*. Vergleichbares schwebt den Protagonisten des 'Neuen Atheismus' vor: Sie verstehen sich als Sprachrohr all jener, die ihren Unglauben bisher für sich behalten, und wollen ihnen Mut machen, es ihnen gleich zu tun und ihre Stimme gegen den religiösen Wahn zu erheben.“

⁸⁷ Julian Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford 2003, 33: „The status of atheist and religious belief are thus quite different. Only religious belief requires faith because only religious belief postulates the existence of entities which we have no good evidence to believe exist. It is a simple error to suppose that just because atheist beliefs are also 'unproven' or 'uncertain' that they too require faith. Faith does not plug the gap between reasons to believe and certain proof.“

⁸⁸ Ebd., 65–67: „Life as its own answer.“

⁸⁹ Einordnung: Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hrsg. v. Ludger Honnefelder – Matthias C. Schmitt, Berlin 2007. Kritisch: Armin Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006, 304: „Für einen eventuellen Anfang des Universums hätte der Naturalismus überhaupt keine plausible Erklärung (Nichts), für die Feinabstimmung hat er entweder keine (Zufall) oder nur eine ziemlich spekulative (Multiversum). Einzig für die Evolution des Lebens kann er mit einer prinzipiell vollständigen

1.4. Kulturphilosophische Verabschiedungen

Die sogenannten „neuen Atheismen“ datieren (in der wissenschaftlichen Darstellung) seit der Streitschrift „The End of Faith“ (2004) von Sam Harris⁹⁰. Mit ihm beginnt vor allem im englischen Sprachraum eine neue Welle atheistischer (und religionskritischer) Literatur. Ausgangspunkt ist (verdichtet in den Anschlägen des 11. September 2001⁹¹) die Erfahrung mit der Gewalt in der Religion. Harris konfrontiert die Religion (bzw. den religiösen Glauben) mit der Vernunft (bzw. der Rationalität). Beide werden dualistisch und im Grunde als prinzipiell unversöhnbar einander entgegengestellt. Er entwirft ein apokalyptisches, geradezu militaristisches Szenario einer gegenwärtig stattfindenden globalen Schlacht um die Vernunft, von deren Ausgang das zukünftige Schicksal der Menschheit abhängt. Allen Religionen eigne ein grundlegend destruktives Potential, das von theologischen Vermittlungsversuchen von Glaube und Vernunft (er nennt exemplarisch Paul Tillich) nur kaschiert werde⁹². Der Kampf um die Herrschaft des *richtigen* Wissens muss nach der Ansicht von Harris mit *allen* Mitteln (die auch Gewaltanwendung zur Durchsetzung eigener Interessen beinhalten) geführt werden⁹³.

Christopher Hitchens geht von derselben Voraussetzung aus: Religion ist im Grunde destruktiv⁹⁴. Auch er ruft zum Kampf auf⁹⁵. Die Religion stamme aus der

Theorie aufwarten, die aber ungeklärt lässt, warum es überhaupt ein Universum gibt und warum dieses evolutionstauglich ist.“

⁹⁰ Harris, Das Ende des Glaubens (Anm. 12); vgl. ders., Letter to a Christian Nation, New York 2006 (deutsch: Brief an ein christliches Land. Eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus, mit einem Vorwort v. Richard Dawkins, aus dem Amerikanischen übertragen v. Yvonne Bodal, München 2008).

⁹¹ Gerhard Paul, Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges, Paderborn 2004, 443–447, hat auf die heilsgeschichtlich-apokalyptische Bildgebung der New Yorker Twin Towers (grundgelegt in der Babelerzählung des AT) hingewiesen.

⁹² Harris, Das Ende des Glaubens (Anm. 12), 65. Zitat ebd., 9: „Der religiöse Glaube befindet sich ganz einfach außerhalb der Grenzen eines rationalen Diskurses.“

⁹³ Ebd., 156: „Ansonsten sehen wir uns gezwungen, unsere Interessen in der Welt mit Gewalt zu verteidigen – und zwar kontinuierlich. In diesem Falle ist es nahezu sicher, dass unsere Zeitungen sich in zunehmendem Maße lesen werden wie das biblische Buch der Offenbarung.“

⁹⁴ Besonders: Hitchens, Der Herr ist kein Hirte (Anm. 14). Den Gedanken macht er auch an Mutter Teresa fest: Christopher Hitchens, The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice, London 1995.

⁹⁵ Vgl. den Schlusssatz (Hitchens, Der Herr ist kein Hirte [Anm. 14], 338): „Mit den Worten ‘Erkenne dich selbst’ wiesen die Griechen sanft auf die tröstende Wirkung der Philosophie hin. Um den Geist dafür frei zu bekommen, müssen wir den Feind erkennen und bereit sein, gegen ihn zu kämpfen.“

„Kindheit“ der Menschheit⁹⁶; sie sei irrational, weil sie die Wirklichkeit im Rahmen mythologischer Programme entschlüssele. Die Offenbarungen, auf die sich die einzelnen Religionen berufen, erscheinen Hitchens phänotypisch als zweifelhaft. Zu viele Offenbarungen konkurrierten miteinander, nicht selten in gegensätzlichen inhaltlichen Auffassungen. Sie würden vorgetragen von obskuren Offenbarungsträgern und bedienten groteske Vorstellungswelten, die dem wissenschaftlichen Weltbild diametral entgegenstünden. Sie seien von Menschen konstruiert worden und deshalb sei auch Gott ein menschliches Konstrukt. Die Religion als das verkehrte Bewusstsein einer verkehrten Welt⁹⁷ müsse verschwinden, denn sie vergifte *alle*⁹⁸. Konkret wirft er ihr vor, sie sei eine sexuelle Repressionsanstalt⁹⁹ und „Kindesmisshandlung“¹⁰⁰.

Der Philosoph Peter Sloterdijk hat sehr verschiedene philosophische Strömungen wie die Kritische Theorie, die Phänomenologie und den Strukturalismus rezipiert und bearbeitet¹⁰¹. In seiner Religionskritik ist er deutlich von Friedrich Nietzsche geprägt. Auch er bezieht sich auf die (veränderte) religionspolitische Situation nach dem 11. September 2001. Der nächste globale Krieg werde ein „Clash der Monotheismen“ sein¹⁰². Gewalt (als Eiferertum, Unduldsamkeit, Hass gegen die Andersheit und Zorn) sei ein wesenhaftes Charakteristikum der Religion, zumal im Monotheismus. Allerdings gehöre der Zorn wie der Stolz zu den sogenannten „thymotischen Energien“ – wobei die dem Zorn zugrunde liegende Struktur der verletzte Stolz sei¹⁰³ –, die für ihn durchaus gesellschaftliche Relevanz besitzen und notwendig transformiert werden müssen, wenn sie nicht destruktiv werden sollen. Dem historischen Monotheismus eigne ein „unabtrennbares polemogenes Potential“¹⁰⁴. Die Gegengewalt ist für Sloterdijk

⁹⁶ Ebd., 84.

⁹⁷ Vgl. das Marx-Zitat: ebd., 21, Anm. 2.

⁹⁸ Ebd., 25.

⁹⁹ Vgl. ebd., 15.

¹⁰⁰ Ebd., 263. Kritisch: Friedrich Wilhelm Graf, Der „liebe Gott“ als blutrünstiges Ungeheuer. Richard Dawkins und Christopher Hitchens. – ein biologistischer Hassprediger und ein liberaler Skeptiker greifen in ihren Büchern die Religion an, in: *Wiederkehr des Atheismus* (Anm. 8), 21–28.

¹⁰¹ Zu ihm: Hans-Jürgen Heinrichs, Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens, München 2011, vgl. 128.

¹⁰² Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt 2006; *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt 2007.

¹⁰³ Vgl. Heinrichs, Peter Sloterdijk (Anm. 101), 247. Vgl. ebd., 247–256.

¹⁰⁴ Sloterdijk, *Gottes Eifer* (Anm. 102), 205. Diese These vertrat im deutschen Sprachraum zuerst der Ägyptologe Jan Assmann mit seiner „mosaischen Unterscheidung“. Dazu: Jan Assmann: *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte* (SHAW.PH Jg. 1993, Bericht 2), vorgetragen am 24. April 1993, Heidelberg 1993; *Die Mosaische Unterscheidung oder*

deshalb ein notwendiges Kennzeichen (und Mittel) der atheistischen Religionskritik. Er beruft und bezieht sich ausdrücklich auf Friedrich Nietzsche, der im „Zarathustra“ das Gegenstück zum Evangelium einer Religion präsentierte, die selbst Gegen-Religion (also konfliktiv aufgeladen) gewesen sei¹⁰⁵. Der aufgeklärte Philosoph Sloterdijk weist folgende Inkonsistenzen im religiösen System nach: Die „Verkennung des Langsamen“¹⁰⁶ (die Religion kürze ab und lasse sich nicht Zeit für den menschlichen Erkenntnisfortschritt), die „Verkennung des Heftigen“¹⁰⁷ (die Religion schaffe kulturelle Ausweichmanöver für den kontinuierlichen Stress-Abbau des Menschen), die „Unerreichbarkeit des Anderen“¹⁰⁸ („Gott“ als das schlechthin Andere, wobei dieses Konzept durchaus „moralisch fruchtbar“ werden könne), die „Verkennung der Immunitätsfunktionen“¹⁰⁹ (Religion als Immunitätssystem des verletzbaren Menschen, der aber „ein Pharmakon zu einer Gottheit“ erkläre¹¹⁰), die Selbstüberhöhung der menschlichen Intelligenz¹¹¹ (etwa in der Festlegung eines unendlichen, den Menschen überragenden Geistes), die Heterotopie des Todes¹¹² (in der Virtualisierung der unausweichlichen Grenze menschlichen Lebens) und der Gedanke der „Offenbarung“¹¹³ (als weltbestimmende Information, die aber zugleich von einem – schon von der Aufklärung kritisierten – prekären Autoritätsmodell geprägt sei). Religiöse Zeloten adaptieren nun in der Darstellung Sloterdijks „das Eifern Gottes selbst“¹¹⁴, indem sie durch Unterwerfung Anteil an der Macht Gottes erlangten und diese in die eigenen Hände nahmen. Im Visier der Kritik steht besonders der Monotheismus, der immer wieder mit Qualifikationen wie „exklusiv“ oder „totalitär“ versehen wird¹¹⁵. Sloterdijk sieht am Sinai mit dem Gesetz der Wahrheit eine „moralisch neue Qualität des Tötens“ bzw. eine Logik der

der Preis des Monotheismus, München 2003; vgl. auch: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000; Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), mit einem Vorwort v. Hubert Christian Ehalt, Wien (2006) ⁴2007. Vgl. Alexander Kissler, Sloterdijk der Ägypter. Ein Essay über Toleranz im Verlag der Weltreligionen, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 289 (2007).

¹⁰⁵ Sloterdijk, Gottes Eifer (Anm. 102), 212: Nietzsche sei „das erste Muster einer durchformulierten Gegen-Gegenreligion. Mit ihr beginnt die Ära des aufgeklärten Gegeneifers, den man am besten als Nach-Eifer charakterisiert.“

¹⁰⁶ Ebd., 18 (als Zitat v. Heiner Mühlmann).

¹⁰⁷ Ebd., 20.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 23–25.

¹⁰⁹ Ebd., 25.

¹¹⁰ Ebd., 26.

¹¹¹ Ebd., 29f.

¹¹² Ebd., 30f.

¹¹³ Ebd., 31–35.

¹¹⁴ Ebd., 42.

¹¹⁵ Ebd., 119.

„Exterminierung“ des Gegners anbrechen, weil hier *ein* Prinzip zum politischen Durchbruch komme¹¹⁶. Israel habe im Exil in der Erfindung seines einen und einzigen Gottes eine kompensatorische Gottesimagination zur Durchsetzung seiner Interessen geschaffen¹¹⁷. Die eine Wahrheit vertrage nur die Selbstdurchsetzung, nach innen als Eliminierung des Zweifels, nach außen als Kampf gegen die anderen Monotheismen. Die Lösung sieht er im Verzicht auf den exklusiven Wahrheitsanspruch und in der „Zivilisierung der Monotheismen“, die darin bestehe, dass die Religionen kritisch ihre eigenen schriftlichen Traditionsbestände hinterfragen. „Die Zivilisierung der Monotheismen ist abgeschlossen, sobald die Menschen sich für gewisse Äußerungen ihres Gottes, die unglücklicherweise schriftlich festgehalten wurden, schämen wie für die Auftritte eines im allgemeinen sehr netten, doch jähzornigen Großvaters, den man seit längerem nicht mehr ohne Begleitung in die Öffentlichkeit lässt.“¹¹⁸

Auf die widersprüchliche (und paradoxe) Verbindung von Friedensfähigkeit und Gewalt in der Religion hat der Soziologe Ulrich Beck hingewiesen¹¹⁹. Beck stellt sich die Frage, warum der fortschreitende Modernisierungsprozess keine religionsfreie Gesellschaft hervorgebracht habe – und was heute geschehen sollte, um das Gefahrenpotential der Religionen einzudämmen. Im Gefolge der Modernisierung bzw. der „Moderne“ sieht er eine neue Form von Religion im Entstehen, die zugleich das repressive und durch die Betonung absoluter Wahrheitsansprüche intolerante Religionsmonopol der Monotheismen ablöse bzw. um den Frieden der Menschheit willen notwendig ablösen müsse. Das sei die Form individualisierter Religion (der je „eigene Gott“). Sie zielen nicht mehr auf den *einen* (theistischen) „Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschehnisse an sich reißt und zur Intoleranz und Gewalt ermächtigt“, sondern in ihr komme „das humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus zur Geltung“, das auch nicht mehr an institutionelle Dogmen gebunden sei. Die Religion, befreit vom Geschäft der Welterklärung (das an die Wissenschaften delegiert worden sei) und ebenfalls befreit von der Notwendigkeit, Herrschaft zu legitimieren (die der Staat inzwischen mit eigenen Sakralisierungen überhöht habe), könne sich

¹¹⁶ Ebd., 45f.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 47–49.

¹¹⁸ Sloterdijk, Gottes Eifer (Anm. 102), 168.

¹¹⁹ Ulrich Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt 2008, besonders 238: „Das Schlüsselthema von Gewalt und Toleranz spitzt sich in der sich selbst gefährdenden Zivilisation auf die Frage zu: Wie wird *interreligiöse* Toleranz möglich? Wie wird es möglich, die religiösen Anderen als Andere (und nicht als Gleiche) anzuerkennen, nicht als Bestreiter des ‘wahren Glaubens’ abzuwerten und ihrer religiösen und menschlichen Würde zu berauben? In dieser Frage verbindet sich die historische Rechtfertigung der Religionen mit der Sorge um die Fortexistenz der Menschheit.“ Ein formal ähnliches Unternehmen betreibt Hans Küng in seinem „Projekt Weltethos“.

auf ihre eigentliche Aufgabe konzentrieren. Diese bestehe darin, „*nichts als Religion zu werden*“; also die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewusstsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen“¹²⁰. Allerdings ist die von Beck anvisierte Religion etwas völlig Neues (am Beginn des 21. Jahrhunderts)¹²¹. Religion werde (und müsse) sich individualisieren. Es entstünden im „Zeitalter der Individualisierung“ neue „Bastelreligionen“¹²², deren Maßstab das „souveräne Selbst“ sei¹²³. Das gelte im Übrigen auch vom Islam¹²⁴. Auf diese Weise würden die weltreligiösen Wahrheitsansprüche vor allem in den Monotheismen domestiziert¹²⁵. „Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.“¹²⁶ Beck fordert deshalb einen „Typus der Toleranz, dessen Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist“¹²⁷. Der Anspruch verschiedener religiöser Gruppen auf den alleinigen Wahrheitsbesitz behindert für ihn die friedliche Koexistenz der Menschheit auf der Erde.

Eine eigentliche Widerlegung der Religion im Sinne des Gottesglaubens selbst versuchen Norbert Hoerster und Burkhard Müller¹²⁸. Die bekannten Einwände gegen die Religion (der Gottesglaube als Resultat menschlicher Bedürfnisstrukturen, Gott als unzureichendes Erklärungsmodell für die Existenz der Welt, Fehlen von überzeugenden Geschichtstatsachen für die Existenz Gottes) werden aufgelistet. Auch die klassische Theodizeeproblematik kehrt wieder¹²⁹.

1.5. Dekonstruktionsversuche der Religion

Während die bisher angeführten Atheismen im Grunde die Themen der klassischen atheistischen Religionskritiken variieren (und sie so allenfalls als chronologisch „neu“ erscheinen), versucht Gregor Maria Hoff einen auch qualitativ „neuen“ Atheismus zu identifizieren, den er in der Gestalt der Argumentatio-

¹²⁰ Ebd., 41f.

¹²¹ Vgl. ebd., 60.

¹²² Ebd., 70.

¹²³ Ebd., 46 (als Zitat v. Steven M. Cohen und Arnold M. Eisen).

¹²⁴ Vgl. ebd., 51.

¹²⁵ Ebd., 66.

¹²⁶ Ebd., 209 (dort hervorgehoben).

¹²⁷ Ebd., 66.

¹²⁸ Hoerster, Die Frage nach Gott; Burkhard Müller, Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 61 (2007) 93–102. Dazu: Hans Kessler, „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen“? Zu Burkhard Müllers Atheismus, in: Wiederkehr des Atheismus (Anm. 8), 57–76; Thomas Schärfl, Gentleman-Atheismus. Umriss zeitgenössischer philosophischer Religionskritik, in: rhs 49 (2006) 71–82.

¹²⁹ Vgl. etwa das Inhaltsverzeichnis: Hoerster, Die Frage nach Gott, 5.

nen von Slavoj Žižek, Giorgio Agamben und Alain Badiou findet¹³⁰. Die „Neuheit“ bestehe darin, dass es sich „weniger um eine Neuauflage bereits ausgezeilter Einwände, sondern um die produktive Aneignung religiöser Gehalte und theologischer Gedanken“ handle¹³¹. Dieses Programm verortet sich in der auch in anderen (nicht-religiösen) Bereichen der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien) belegten nicht-religiösen Aneignung religiöser Stoffe und Traditionen. Zerlegt (im Sinne der „Dekonstruktion“) und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Angebote, das „Set“ religiöser Erwartungen und nicht-religiöser Bedürfnisse.

Deutlich wird diese unaufgeregte Form des Atheismus, der sich ungeniert an brauchbaren Versatzstücken der angeblich längst schon intellektuell und praktisch verabschiedeten Religion bedient, etwa in manchen Stellungnahmen des Philosophen und Adorno-Schülers Herbert Schnädelbach, der sich als „frommer Atheist“ (im Gegensatz zu den „Gottesgegnern“) bezeichnet¹³², oder bei George

¹³⁰ Hoff, Die neuen Atheismen (Anm. 8), 112–138. Vgl. auch Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, aus dem Französischen v. Esther von der Osten, Zürich 2008.

¹³¹ Hoff, Die neuen Atheismen (Anm. 8), 113.

¹³² Herbert Schnädelbach, Der fromme Atheist, in: Neue Rundschau 118 (2007) 112–119, 112f: „Der fromme Atheist ist nicht kämpferisch... Tatsächlich sagt der konfessionelle Atheist: 'Ich glaube, dass Gott nicht existiert' und bekennt sich so zu einer negativen Tatsache. Der fromme Atheist sagt nur: 'Ich glaube nicht, dass Gott existiert' und bekennt damit nur seinen Unglauben – nichts weiter.“ Vgl. ders., Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften, Frankfurt 2009. Dort ist der Artikel „Der fromme Atheist“ ebenfalls abgedruckt (ebd., 78–85). Im Vorwort schreibt er (7): „Die Kompetenz, in diesem Bereich überhaupt mitzureden, wurde mir einfach zugemutet, und zwar durch das breite Echo, das meine Streitschrift 'Der Fluch des Christentums', die 2000 in der Wochenzeitung 'Die Zeit' erschienen war, in der Öffentlichkeit fand; dadurch wurde ich in die Rolle eines ernstzunehmenden Religionskritiker gedrängt, die auszufüllen ich gar nicht beabsichtigt hatte.“ Er beschreibt sich als „nachdenklichen, irreligiösen Sympathisant der Religion“ und wendet sich gegen einen „leichtfertigen und gedankenlosen Umgang“ mit Religion, die eben nur dann eine gute Therapie sei (und einen Nutzwert für die Lebensbewältigung besitze), wenn man sie nicht auf ihre therapeutische Funktion reduziere (9). Ebd.: „Insgesamt findet er (= der 'irreligiöse Sympathisant der Religion', als den sich Schnädelbach beschreibt; Anm. W.K.) den leichtfertigen und gedankenlosen Umgang mit diesen kulturellen Beständen empörend, der sich vor allem in der modernen Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Religiösen zeigt; vielfach wird nur noch darüber diskutiert, wozu es gut sei – als sozialer 'Kitt', als Sicherung der kulturellen Identität, als Grundlage der Moral, als Basis der 'Wertevermittlung', als Gelegenheit für bestimmte ästhetische Erlebnisse und, nicht zuletzt, als kommerziell verwertbares Warenlager; auf die Inhalte kommt es dann kaum noch an. Das aber hat vor allem das Christentum nicht verdient, denn in dem, was wir in dieser Tradition heute noch vorfinden, ist jahrhundertlanges Nachdenken mit höchster intellektueller Energie und selbstkritischem Wahrheitsanspruch eingegangen, wodurch hier die Theologie selbst zu einem Motor der abendländischen Aufklärung wurde.“ In seinem Manifest „Fluch des Christentums“ (über die sieben

Steiner¹³³. Diese Form des Atheismus bekämpft nicht (in einer quasi Gegen-Religion) den Gottglauben, dem die entsprechenden Autoren durchaus (als metaphysische Beheimatung, die sie verloren haben oder nicht auffinden können) mit Respekt begegnen¹³⁴. Die Grundhaltung ist laut Hoff eine Mischung aus Trauer und Schwermut, die sich der großen Fragen der Menschen bewusst ist¹³⁵, sie aber nicht (und schon gar nicht religiös-theologisch) aufklären kann. Die Frage: „Warum ist da nicht nichts?“¹³⁶ ist für dieses Denken unausweichlich und zugleich denkerisch unbeantwortbar.

Der slowenische Philosoph Slavoj Žižek arbeitet sich in dieser Richtung z.B. an dem „formalen Prinzip“ der Trinitätstheologie ab¹³⁷. Giorgio Agamben findet (formale Parallelen) seines Denkens in der im Römerbrief vorgelegten (Rechtfertigungs-)Theologie des Paulus¹³⁸. Alain Badiou interpretiert die Rede vom Tod Gottes (in der Aufnahme des biblischen Berichtes und der christlichen Überzeugung des Kreuzestodes Jesu von Nazaret) als Aufforderung an den

„Geburtsfehler“ einer sterbenden Religion) hatte Schnädelbach noch einen polemischen Ton angeschlagen.

¹³³ Vgl. George Steiner, *Warum Denken traurig macht*. Zehn (mögliche) Gründe, aus dem Englischen v. Nicolaus Bornhorn, mit einem Nachwort v. Durs Grünbein, Frankfurt 2006.

¹³⁴ Schnädelbach, *Der fromme Atheist* (Anm. 132), 114: „Die Frömmigkeit des frommen Atheisten besteht darin, dass er nicht anders kann, als das Verlorene religiös ernst zu nehmen, und darum stört es ihn, wo es in bloße Garnitur unseres profanen Alltags aufgelöst wird.“

¹³⁵ Für Steiner, *Warum Denken traurig macht* (Anm. 133), ist die Gottesfrage ein exklusives Spezifikum der Menschen. Ebd., 72: „Es ist durchaus vorstellbar, dass höhere Formen tierischen Lebens an das Bewusstsein, an das Geheimnis ihres eigenen Todes rühren. Die Gottesthematik jedoch scheint für die menschliche Gattung spezifisch und ihr vorbehalten.“ Auf den Zusammenhang von „scientia“ und „tristitia“ hat schon Augustinus hingewiesen. Vgl. auch Benedikt XVI. in der (*nicht gehaltenen*) Rede am 17. Januar 2008 in der römischen Universität „La Sapienza“: „In der Tat – wer nur alles ansieht und erfährt, was in der Welt geschieht, wird traurig werden. Aber Wahrheit meint mehr als Wissen: Die Erkenntnis der Wahrheit zielt auf die Existenz des Guten. ... Die Wahrheit macht uns gut, und das Gute ist wahr: Dies ist der Optimismus, der im christlichen Glauben lebt...“

¹³⁶ Steiner, *Warum Denken traurig macht* (Anm. 133), 71.

¹³⁷ Slavoj Žižek: *Die gnadenlose Liebe*, aus dem Englischen v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt 2001; *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt 2003; vgl. dazu: Bettina Engel, *Heller Wahnsinn dunkelt nach*. Mit Lacan und dem lieben Gott: Der Cineast Slavoj Žižek tanzt im Spiegelkabinett der Liebe, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 9. Februar 2002.

¹³⁸ Giorgio Agamben: *Profanierungen*, aus dem Italienischen v. Marianne Schneider, Frankfurt 2005; *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, aus dem Italienischen v. Davide Giurato, Frankfurt 2006. Vgl. Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007, besonders 41–73.

Menschen, im (endlichen) Hier und Jetzt sich dem Leben zu stellen¹³⁹. Insgesamt kann man *diese* (neuen) Atheismen als ein Denken „in der Spur Gottes“ beschreiben¹⁴⁰. Sie thematisieren unter der Prämisse der Nicht-Existenz Gottes die Erfahrung, dass der Mensch im unabgeschlossenen (und auch nicht abschließbaren) Ablauf des Fragens und der Geschichte die sogenannten „großen“ Fragen des menschlichen Lebens (nach Herkunft, Sinn und Ziel) nicht beantworten kann und muss. Daraus resultiert kein Argument für die Existenz Gottes. Die Religion wird allerdings nicht in toto verworfen. Diese „neuen“ atheistischen Denker versuchen, unter der für sie evidenten Prämisse der Nicht-Existenz Gottes die Aussagen der Religion anthropologisch zu übersetzen. Das hat allerdings schon Ludwig Feuerbach mit seiner atheistischen Grammatik der religiösen Sprache durchexerziert. Von daher stellt sich noch einmal die Frage nach der „Neuheit“ dieses „neuen“ Atheismus.

1.6. Resümee

Das Arsenal des klassischen Atheismus, wie es etwa die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS 19-21) beschreibt, ist systematisch im 19. und 20. Jahrhundert bestückt worden. Die Argumente von Ludwig Feuerbach (Religion als Wunschprojektion, Gottesglaube als Illusion und Mythisierung, Religion als Weigerung, erwachsen die Welt anzusehen und damit als kindliches Stadium der Menschheitsgeschichte, Übersetzung der religiösen Sprache in anthropologische Aussagen), von Karl Marx (Religion als falsches Bewusstsein einer inhumanen sozio-ökonomischen Realität bzw. als „Opium“), von Friedrich Nietzsche (die Heraufkunft des Nihilismus – in einem negativen wie in einem positiven Sinn – nach dem „Tode Gottes“) oder von Sigmund Freud (Religion als „Kultur des infantilen Bewusstseins“) werden in der Regel vorausgesetzt oder repetiert. Einen neuen Gesamtentwurf sehe ich nicht. So wenig wie es in den atheistischen Versuchen des 17. und 18. Jahrhunderts ein einheitliches Konzept oder gar ein konsensfähiges Menschenbild gegeben hat, wie etwa die Auseinandersetzungen um den nihilistischen Atheismus in Deutschland (Johann Karl Wezel, Belphegor 1776¹⁴¹) oder den sadistischen Atheismus in Frankreich (Donatien Adolphe François Marquis de Sade) belegen¹⁴², oder so wenig wie die klassischen systematischen atheistischen Religionskritiker des 19. und 20. Jahr-

¹³⁹ Alain Badiou: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, aus dem Französischen v. Jürgen Brankel, Wien (1998) ²2007; Paulus. Die Begründung des Universalismus, aus dem Französischen v. Heinz Jatko, München 2002.

¹⁴⁰ Vgl. Joachim Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, mit einem Vorwort v. Hansjürgen Verweyen, Mainz 1997.

¹⁴¹ Johann Karl Wezel, Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne, Neudruck: Frankfurt (1978) ⁴1984.

¹⁴² Minois, Geschichte des Atheismus, 441–443.