

Dr. Peter Findeisen

Religion aus atheistischer Sicht

Skript des Vortrages im digitalen Café philosophique der VHS Essen am 07.03.2021

Vorbemerkung: Dieses Vortragsskript enthält Passagen, die im mündlichen Vortrag aus Zeitgründen übersprungen wurden.

1. Einführung

Der bekennende Atheist Tim Crane legt in seinem Buch über religiösen Glauben – auf das ich noch zurückkommen werde – mit folgenden Worten seinen atheistischen Standpunkt dar: „Ich glaube, dass die uns umgebende Welt, die wir erfahren, zusammen mit der unsichtbaren Welt, die von den Wissenschaften beschrieben wird, alles ist, was es gibt. Nichts transzendiert sie.“ („Die Bedeutung des Glaubens“, S. 28.) Damit ist die Existenz eines Gottes, als eines transzendenten Wesens, ausgeschlossen.

Gehört man zu den Personen, die sich als atheistisch verstehen, so sieht man sich durch die Existenz von Religion herausgefordert. Es besteht ein Gegensatz zwischen dem eigenen atheistischen Denken und den religiösen Orientierungen, die in der Gesellschaft etabliert sind und etliche Phänomene des Alltags bestimmen, seien es Konfirmationsfeiern oder der Ruf des Muezzin. Wie stellt sich der solchermaßen herausgeforderte Atheist zur Religion oder zum „Religiösen“? Dieser Frage will ich im Folgenden nachgehen.

Es sei kurz auf die grundlegenden Begriffe eingegangen, die hier Verwendung finden. *Religiöse Orientierung* manifestiert sich in der Regel als Teilhabe an einer *Religion*. Unter einer Religion versteht der Vortrag ein System von *religiösen Überzeugungen* (von „Glaubensinhalten“) sowie von Praktiken (z.B. Gottesdiensten), in denen sich diese Überzeugungen ausdrücken und die in Gemeinschaften Gleichgesinnter ausgeübt werden. Möglicherweise spielen dabei auch tragende Institutionen eine Rolle (z.B. „die Kirche“). Der Normalfall religiöser Überzeugungen kann wie folgt skizziert werden: Sie beziehen sich auf eine, wie man gemeinhin sagt, „höhere Ordnung“ – diese ist verankert in dem, was alles Seiende übersteigt, im *Transzendenten*, das sich als „Gott“ personifiziert.

Zu klären bleibt der Begriff der „Glaubensinhalte“, der im vorigen Abschnitt benutzt worden ist. „Glauben an“ heißt „überzeugt sein von“ sowie „vertrauen auf“. Der Satz „Ich glaube an die Unsterblichkeit meiner Seele“ würde beide Bedeutungen vereinen. In meinem Vortrag ist meistens gemeint „überzeugt sein von“. Eine letzte Bemerkung zum Sprachgebrauch: Der Einfachheit halber verwende ich das generische Maskulinum. Wenn ich formuliere „der Atheist“, meine ich also „die Atheistin oder der Atheist“.

Es ist noch darzulegen, worin die Relevanz des Vortragsthemas liegt.

Man stelle sich einen Atheisten vor, dessen Weltansicht so ausgerichtet ist wie von T. Crane formuliert: Nichts transzendiert dasjenige, was unmittelbar erfahrbar ist oder auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnisse mittelbar erfahrbar ist. (Bei dieser Sichtweise handelt es sich übrigens um eine „*metaphysische*“ Auffassung. Hier ist noch eine Begriffsklärung nachzuliefern: Metaphysik behandelt die grundlegenden Strukturen allen Seins und ist nicht etwa, wie manche Menschen denken, die Theorie des Überirdischen, o.ä.).

Folgt ein Atheist der dargestellten Weltsicht, so mag sie ihm alternativlos erscheinen, wenn nicht sogar evident. (Manche Atheisten benutzen die Formulierung, dass es doch in der Welt „mit rechten Dingen zugeht“.) Kann es dann für einen Atheisten nicht naheliegen, alle religiösen Ideen und die darauf gründenden Praktiken schlicht als unsinnig oder verquer anzusehen und gegen „alles Religiöse“ radikal zu opponieren? Das ist eine durchaus bedeutsame Frage im Hinblick darauf, dass sich allein in Deutschland ca. 15 Millionen Menschen bei einer Gallup-Umfrage (von 2012) als Atheisten bezeichnet haben.

Der Vortrag will sich aber nicht auf die Befassung mit dem radikalen Atheismus beschränken. Etwas weitreichender und allgemeiner, soll es um alternative Möglichkeiten gehen, wie ein Atheist auf die Gehalte der Religion sowie auf die religiös Glaubenden blicken kann und wie er dabei seine eigene atheistische Position versteht. Außerdem soll nach Gemeinsamkeiten gefragt werden, die den Atheisten mit dem religiös Gläubigen verbinden.

Anmerkungen: **a)** Der Wikipedia-Artikel über Atheismus unterscheidet 5 Versionen des Atheismus „im weiten Sinn“ (dessen Anhänger glauben nicht, dass es göttliche Wesenheiten gibt) und dazu noch 4 Versionen des „starken Atheismus“ (dessen Anhänger glauben, dass es keine göttlichen Wesenheiten gibt). Es resultieren $4+5 = 9$ Varianten des Atheismus. Auf derartig feine Differenzierungen soll hier bewusst verzichtet werden. Die verschiedenen atheistischen Standpunkte sollen auch nicht konsequent systematisiert werden. Vielmehr werde ich mich damit begnügen, drei dieser Standpunkte darzustellen – die aber, wie ich hoffe, für atheistische Stellungnahmen zur Religion repräsentativ sind.

b) Wenn im Folgenden Beispiele für *theistische* Aussagen vorkommen, so sind sie in der Regel christlichen Inhalts, weil für die meisten Teilnehmenden sicher das Christentum die vertrauteste Religion ist.

2. Radikale Version des Atheismus

Es sei nun diejenige Version des Atheismus besprochen, in der alle religiösen Ideen und Praktiken radikal abgelehnt werden, als Relikte einer Vergangenheit, die weltweit eher heute als morgen überwunden werden sollte. Vertreter dieser Position sind seit dem beginnenden 21. Jhd. die sog. „Neuen Atheisten“: Autoren wie C. Hitchens, D. Dennett, R. Dawkins. (Das Attribut „neu“ ist heute nicht mehr ganz passend.)

Bekanntestes Standardwerk des sog. „Neuen Atheismus“ ist R. Dawkins' „Gotteswahn“.

Im Mittelpunkt dieses Werkes steht Dawkins' Auseinandersetzung mit dem folgenden Satz, den er als „Gotteshypothese“ bezeichnet: „Es gibt eine übermenschliche, übernatürliche Intelligenz, die das Universum und alles, was darin ist, einschließlich unserer selbst, absichtlich gestaltet und erschaffen hat.“

Dawkins' Argumente gegen die Standpunkte der Religion sind vor allem Argumente gegen die zitierte „Gotteshypothese“. Dawkins bezieht sich auf die Evolutionstheorie: Zufällige biologische Mutationen haben uns hervorgebracht, im Zusammenspiel mit natürlicher Selektion, so dass von „absichtlicher Gestaltung“ keine Rede sein kann. Auch die Strukturen des Universums haben sich „zufällig“ entwickelt; und analog zur Biologie gelte auch für die Kosmologie: Man hat es mit einer Art von Zufälligkeit zu tun, die unser Universum nicht so unwahrscheinlich erscheinen lässt, dass man zu seiner Erklärung einen Schöpfer zu Hilfe nehmen müsste. Damit sei die Gotteshypothese zu verwerfen.

Dawkins geht also im doppelten Sinne von einem szientistischen Naturalismus aus: Zunächst ist sein eigenes szientistisches Weltbild dogmatisch gesetzt. („Szientistisch“ bedeutet: Alles kann nach den Denkweisen der Naturwissenschaften beschrieben werden.) Sodann verengt er auch die Gedankengebäude der Religion auf eine Beschreibung der göttlichen Handlungen, die die kosmologischen Verhältnisse und die biologische Natur hervorgebracht haben. Dabei stellt er vor allem auf die kreationistische Auffassung ab, d.h. die bibeltreue Auslegung des Schöpfungsberichtes. Auf dieser Basis lässt sich Religion durch Physik und Biologie einfach widerlegen.

Zu den voranstehenden Überlegungen kommt die Polemik gegen die Verehrungswürdigkeit Gottes hinzu. Diese wird angeblich durch das Alte Testament konterkariert: „Der Gott des Alten Testaments ist ... die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literatur. Er ist eifersüchtig und auch noch stolz darauf; ein kleinlicher ... Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger ... ethnischer Säuberer...“ (Gekürztes Zitat aus „Der Gotteswahn“, S. 45.) An welche Handlungen Gottes könnte Dawkins hier gedacht haben? Ich helfe einmal mit Details aus (deren Darlegung Dawkins an dieser Stelle schuldig bleibt): Tausende Israeliten, die ums „goldene Kalb“ getanzt hatten, ließ Gott von ihren Volksgenossen erwürgen; Gott tötete einen gewissen Onan, der seinen Samen nicht der Frau seines verstorbenen Bruders zur Verfügung stellen wollte; Gott vernichtete Sodom und Gomorra; schickte die Sintflut ... Dergleichen alttestamentliche Episoden führen die „Neuen Atheisten“ in diesem Zusammenhang regelmäßig an. (Übrigens kann vermerkt werden: Abgesehen von der zitierten Stelle, ist Dawkins' Buch längst nicht so spektakulär polemisch, wie man ihm nachsagt.)

Die „Neuen Atheisten“ legen einen Schwerpunkt ihrer Kritik nicht nur auf die strafende Radikalität des alttestamentlichen Gottes, sondern genauso auch auf die aggressionsbereite Radikalität theistischer Fundamentalisten, und hierbei besonders auf menschenfeindliches Agieren der christlichen Kirchen im Laufe der Geschichte. Kirchenkritik (die sicher ihre Berechtigung hat) und pauschale Religionskritik halten die „Neuen Atheisten“ nicht immer klar auseinander.

Letztlich betrachten sie Religion als abschaffungsreifen Unsinn; sie sehen sich damit in fundamentaler Opposition zu einer Gesellschaft, in der religiöse Lebens- und Denkformen eine kulturprägende Rolle gespielt haben und heute noch ihren Platz haben. Während sie sich selbst als Aufklärer verstehen, sind religiös orientierte Mitmenschen in ihren Augen geistig borniert: Sie glauben ja sozusagen an den Weihnachtsmann – oder an das fliegende Spaghettimonster, die Gottesfigur in einer bekannten Religionsparodie. Mit den Worten von Schmidt-Salomon sind die Gläubigen traditionsblind (er meint traditions-verblendet), wenn nicht schlicht „doof“. (Hier beziehe ich mich auf eine von Schmidt-Salomon stammende Rundumschlag-Kritik an diversen gesellschaftlichen Gruppen, und eben auch an den religiös Gläubigen, die als Buch erschienen ist unter dem Titel „Keine Macht den Doofen“.)

Damit soll die Befassung mit Dawkins, Schmidt-Salomon & Co. beendet sein. Mit ihren Auffassungen kontrastiert eine alternative Position des Atheismus, die T. Crane ausbuchstabiert hat.

3. Tolerante Version des Atheismus

Es sei noch einmal die Weltsicht rekapituliert, von der Crane ausgeht: „Ich glaube, dass die uns umgebende Welt, die wir erfahren, zusammen mit der unsichtbaren Welt, die von den Wissenschaften beschrieben wird, alles ist, was es gibt. Nichts transzendiert sie.“ Hier liegt eine

Feststellung in Form einer „starken“ atheistischen Aussage vor („ich glaube, dass es nichts Transzendentes gibt“), die mit ihrer Bezugnahme auf eine naturalistische Ontologie an Dawkins' Standpunkt erinnert. Anders als die „Neuen Atheisten“, versteht jedoch Crane die fragliche Feststellung als relativ in dem Sinne, dass sie nur *seine* metaphysische Weltsicht beschreiben soll: Anderen Personen gesteht er eine alternative, eine religiöse Orientierung zu. Obwohl er diese Art von Orientierung nicht teilt, diffamiert er sie nicht als unsinnig; er hält sie vielmehr für intelligibel, für verstehbar und bemüht sich um ihren Nachvollzug.

Diese Haltung gegenüber den religiös Gläubigen (und der Religion) entwickelt Crane aus seinem Toleranzkonzept. Auf der Inhaltsebene macht er sich das Denken der Gläubigen nicht zu eigen, wohl aber akzeptiert Crane, *dass* sie so denken (fundamentalistische Tendenzen einmal ausgenommen); hierdurch wird beiden Seiten ermöglicht, friedlich miteinander auszukommen und der jeweils anderen Seite ihr Recht zu lassen. Das ist, woran Crane liegt, wenn es um das Verhältnis des Atheismus zu den Religionen geht.

Und so entspricht es ja auch der üblichen Auffassung von Toleranz. „Verstehen“ der religiösen Überzeugungen (im Sinne von „Begreifen“): JA; jedoch „Einverständnis“ mit diesen Überzeugungen: NEIN. Zwischen „Verstehen“ und „Einverständnis“ liegt aber noch das „Verständnis“ (im Einteilungsschema des Kommunikationswissenschaftlers B. Pörksen), wobei das Verständnis für die Anliegen und Motive der Meinungsgegner gemeint ist. Und hier ist nun Crane's Toleranzkonzept anspruchsvoller als der übliche Begriff von Toleranz: Er bemüht sich um das *Verständnis* der religiösen Orientierungen im Sinne von *Nachvollzug*, dazu rekonstruiert er sie aus einem *religiösen Impuls*, der allgemein menschlicher Art ist, aber nicht zwingend von jedem erfahren wird. Erläuterung dazu: folgt im Anschluss. (Crane's wegweisende Bemühung um Verständnis des Glaubens zeichnet seinen Atheismus aus. Hierin liegt der Grund dafür, dass ich seiner Position eines toleranten Atheismus in meinem Vortrag einen besonderen Stellenwert einräume.)

Was versteht nun Crane unter dem „religiösen Impuls“? Es ist dies die Tendenz, sich gegen die Vorstellung zu stellen, dass alles Weltgeschehen kontingent und mithin bedeutungslos sei. Religiös Gläubigen liegt nach Crane an einem „bedeutungsvollen Leben“ – wobei sie meinen, ein solches bedeutungsvolles Leben „sei eines, in dem man sich mit einer unsichtbaren Ordnung in Verbindung bringt“ („Die Bedeutung des Glaubens“, S. 52). Und weiter würden sie denken, dass eine derartige Ordnung nur „außerweltlich“ verankert sein könne, d.h. im Transzendenten.

3a. Überlegungen zur Bedeutung religiöser Aussagen

Es gibt eine bestimmte Schwierigkeit, mit der der Atheismus Crane'scher Prägung umzugehen hat: Sein Bemühen zielt, wie oben gesagt, auf „Verstehen und Verständigung“, d.h. auf Begreifen und Nachvollzug. Für den Toleranz-orientierten Atheisten im Sinne von Abschnitt 3. liegt es dann nahe, nicht nur die religiöse Orientierung als Ganze zu begreifen und nachzuvollziehen, sondern auch einzelnen Glaubensinhalten (und damit den Aussagen, die diese Glaubensinhalte in Worte fassen) mit dem Anspruch des Begreifens und Nachvollziehens gegenüberzutreten.

Einzubeziehen sind hierbei auch die Berichte und Erzählungen, die in religiösen Texten vorkommen. Wie ich aber gleich aufzeigen will, stößt das Begreifen und Nachvollziehen religiöser Aussagen und Erzählungen an seine Grenzen – jedenfalls dann, wenn sich darum ein Nicht-Gläubiger, ein Außenstehender bemüht. In dieser Rolle befindet sich aber der Atheist, so tolerant er auch der Religion begegnen mag. (Für einen polemischen oder einen glaubenskritisch

ausgerichteten Atheisten ergibt sich hier übrigens keinerlei Schwierigkeit, betrachtet er doch die religiösen Aussagen von vornherein als verfehlt.)

Im Folgenden sollen die Schwierigkeiten, religiöse Aussagen und Erzählungen als Außenstehender angemessen zu begreifen oder nachzuvollziehen, durch einige Beispiele illustriert werden (**1** – **5**).

1) Für viele religiös Gläubige lautet eine Kernaussage ihres Glaubens: „Jeder Mensch hat ein ewiges Leben.“ Diese Aussage konstatiert einen Sachverhalt, der zwar metaphysisch zu interpretieren ist, der aber, wenn er tatsächlich besteht, zur Wirklichkeit des empirisch gegebenen Menschen gehört. Ausgehend von dieser Wirklichkeit, lässt sich jedoch für den Sachverhalt eines ewigen Lebens keinerlei Evidenz finden. Hieraus resultiert beispielsweise für mich die Unmöglichkeit, die Aussage, es gebe ein ewiges Leben, nachzuvollziehen.

2) Vielleicht begreife ich diese Aussage aber gar nicht? Der religiös Glaubende könnte mir entgegenhalten, dass man die Aussage „Es gibt ein ewiges Leben“ nicht als Behauptung einer unendlichen Dauer des Daseins verstehen darf und besser zurückgreifen sollte auf eine Formulierung wie die folgende: „Jede einzelne Person steht in einer überzeitlichen, unverbrüchlichen Gemeinschaft mit Gott.“ Würde mir dies jedoch das Begreifen erleichtern? Wie ist das Konzept einer überzeitlichen, einer nicht-temporalen Ewigkeit denn aufzufassen? Und wie kann man sich eine personale Identität überzeitlich vorstellen?

3) Wenn biblische Erzählungen zu wortnah gelesen werden, so wird sie der „atheistische Laie“ nach der Meinung theologischer Experten häufig falsch verstehen. Ein Beispiel ist der Schöpfungsbericht (Genesis 1): Besagt er, dass Gott die Welt als „Baumeister“ erschaffen hat, analog zu dem „Demiurgen“ (dem Baumeister) in Platons Erzählung von der Erschaffung des Kosmos? Der Theologe W. Pannenberg setzt einen anderen Akzent und stellt die Deutung des Schöpfungsmythos auf den folgenden Aspekt ab: „Das Dasein der Welt ist Ausdruck der Güte Gottes.“ (Die theologische Argumentation dahinter: Die Welt müsste nicht existieren, denn der dreieinige Gott ist in sich vollendet und braucht keine Welt; wenn es sie dennoch gibt, kann sich hierin nur ein Akt göttlicher Liebe zeigen.) Somit könnte man Dawkins entgegenhalten, er habe den Sinn der Schöpfungsgeschichte falsch verstanden (nämlich im Sinne des Kreationismus). Hier könnte ich mir denken, dass er ärgerlich entgegnet würde: „Muss ich denn erst Theologie studieren, bevor ich die biblischen Erzählungen kritisieren darf?“ Und in *diesem* Punkt würde ich seinen Ärger auch verstehen: Religiöse Aussagen oder Berichte verschließen sich tatsächlich oft dem unbefangenen Nachvollzug durch Außenstehende (durch Atheisten).

Hier ist ergänzend zu erwähnen, dass die wortnahe Deutung biblischer Texte von etlichen Theologen heute explizit zurückgewiesen wird, etwa unter Bezugnahme auf R. Bultmanns Forderung nach „Entmythologisierung“.

4) Nikolaus von Cues formulierte den Satz: „Gott ist alles, was sein kann.“ Was doch wohl bedeuten muss, dass Gott die möglichen Gehalte eines Seienden maximal ausschöpft? Ist Gott aber tatsächlich ein Seiendes – ist er nicht vielmehr das „Überseiende“ (nach Pseudo-Dionysius Areopagita, einem Autor aus der Zeit der Patristik)? Die Frage scheint sinnlos: In Aussagen wie eben angeführt fungieren die vorkommenden Worte offensichtlich als „Sinnbilder“ mit einer übertragenen Bedeutung, nur ein rein metaphorisches Verständnis ist möglich. Ein präzises Begreifen kann hier kaum angestrebt werden.

5) Häufig nehmen die religiös Glaubenden für sich in Anspruch, sich auf ein „Mysterium“ zu beziehen, wenn sie von Gott oder Gottes Wirken in der Welt oder von den „letzten Dingen“ sprechen oder wenn sie religiöse Erfahrungen beschreiben. (R. Otto benutzte die Begriffe „mysterium tremendum“ – das Geheimnis, das erschauern lässt – und „mysterium fascinans“ – das Geheimnis, das beglückt.) Hier ist die Erschließbarkeit für den außerhalb der Glaubenswelt stehenden Atheisten überhaupt nicht gegeben. (Vielleicht aber nicht einmal für den Gläubigen? Angesichts der göttlichen Unergründlichkeit könnte er sich in einer Lage sehen, in der von ihm, mit Kierkegaards Worten, ein „sacrificium intellectus“ gefordert ist – ein Verzicht auf den Gebrauch des Verstandes.)

Wie stellt sich nun Crane dazu, dass der Anspruch, zu begreifen und nachzuvollziehen, im Umgang mit religiösen Aussagen an seine Grenzen kommt? Er bietet eine wohlwollende Erklärung für die mangelnde Klarheit und Verbindlichkeit religiöser Aussagen an, die etwa wie folgt verläuft: Ihrer Intention nach sollen derartige Aussagen verdeutlichen, wie sich das Transzendente in die nicht-transzendente Welt vermittelt. Diese Anforderung konfrontiert aber das menschliche Denken mit seinen Grenzen, auch und gerade aus Sicht der Gläubigen. Wenn letztere also zu Metaphorik und Gleichnissen ihre Zuflucht nehmen, ja wenn sie vielleicht selbst die Bedeutung der Glaubensbotschaften nicht völlig verstehen, dann liegt das in der Natur der Sache.

In seiner Haltung der Toleranz gesteht Crane den Gläubigen explizit zu, dass ihre gedanklichen Positionen nicht im Lichte einer übergeordneten Rationalität sinnvoll sein müssen, sondern nur im Lichte ihres Glaubens: Die Einsicht folgt dem Glauben nach. (Mit den Worten von Anselm von Canterbury: „Credo ut intelligam.“) Hier besteht natürlich ein Zusammenhang mit der Problematik der Unzugänglichkeit für Nicht-Glaubende, die schon konstatiert worden ist.

Crane räumt also der Interpretation von Glaubensinhalten einen weiten Spielraum ein, und dies geht damit einher, dass er sich der Auseinandersetzung mit religiösen Aussagen grundsätzlich entzieht. Hier würde ich mir jedoch einen toleranten Atheismus wie den von Crane durchaus kritischer wünschen.

Er führt selbst an, zum Wesenskern einer Religion gehöre es, dass sie nicht nur Aussagen trifft, die ungeklärt bleiben oder auf einen metaphorischen Gehalt zu reduzieren sind, sondern daneben auch Behauptungen über historische oder metaphysische Tatsachen aufstellt, die sich verbindlich auf eine bestimmte Faktizität festlegen. Und mit diesen in einer Religion vorkommenden Tatsachenbehauptungen sollte sich der Atheist, so meine ich, durchaus *glaubenskritisch* auseinandersetzen, wobei er die Haltung der Toleranz nicht aufgeben muss.

Ein bekanntes Beispiel für eine derartige Tatsachenfeststellung ist im Glaubensbekenntnis des Islam zu finden: „Es gibt keinen Gott außer Gott (Allah), und Mohammed ist sein Prophet.“ Ein anderes Beispiel für eine Glaubensbotschaft, die ihrem Anspruch nach eine Tatsache feststellt, ist bereits besprochen worden: „Jeder Mensch hat ein ewiges Leben.“ Es handelt sich um das oben so bezeichnete „Beispiel **1)**“ – das erste von 5 Beispielen für religiöse Aussagen, die das Begreifen herausfordern. Während es aber in Beispiel **2) – 5)** um übertragene Bedeutungen religiöser Aussagen ging, um das angemessene Bibelverständnis, um religiöse Mysterien (also um die Schwierigkeiten religiöser Rede in der Bezugnahme auf das Transzendente), war Beispiel **1)** von anderer Art: Ich hatte die Nachvollziehbarkeit des Satzes „Jeder Mensch hat ein ewiges

Leben“ wegen mangelnder Evidenz zurückgewiesen. Einen Tatsachengehalt hatte ich ihm aber zugestanden – nur dass man sich über das Bestehen der behaupteten Tatsache streiten kann.

Hier ist nun Folgendes erwähnenswert: Die mit der Behauptung eines ewigen Lebens verwandte Feststellung „Der Mensch hat eine unsterbliche Seele“ ist nach der offiziellen Lehre der katholischen Kirche eine wahre Aussage über die faktische Wirklichkeit. Zum Beleg zitiere ich aus einer der vier Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils: „Wenn er <der Mensch> ... die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, ... sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit.“ (In der gleichen Konstitution findet sich auch die Aussage, der menschliche Leib sei „zur Auferweckung am Jüngsten Tage bestimmt“. Bei allem Trachten nach Modernität, das mit dem II. Vatikanum einherging, handelt es sich hier doch um zwei ausgeprägt traditionsorientierte Lehraussagen.– Quelle der Zitate: Neuner-Roos, „Der Glaube der Kirche“, 12. Auflage, S.207/ 208.)

Anmerkung: Vielleicht möchten sich einige der Teilnehmenden nicht dem hier vertretenen Standpunkt anschließen, dass es sich wenigstens bei einigen religiösen Aussagen um metaphysische Tatsachenbehauptungen handelt, die der Atheist dann auch kritisieren kann. Man könnte vorbringen, Religion müsse weniger eng aufgefasst werden, sie basiere nicht auf Lehraussagen aus Pastoralkonstitutionen. Dementsprechend hat auch Wittgenstein in einem emotivistischen Verständnis religiöser Sprache ausgeführt, diese argumentiere nicht für die Richtigkeit von Sachaussagen; was sie ausdrücke, sei vielmehr eine Haltung der „Ehrfurcht“. Dem steht jedoch der Wahrheitsanspruch mindestens einiger Glaubensrichtungen entgegen, z.B. derjenige des Christentums in katholischer Ausprägung. So argumentiert H. Küng in „Existiert Gott?“ (S. 582): „... die Theologie darf den Forderungen nach Bewahrheitung des Gottesglaubens nicht ausweichen“ – und der Verstand, der nach Gründen fragt, müsse dabei mitreden.

4. Glaubensabstinenter Atheismus (erläutert in Anlehnung an E. Tugendhat)

Es soll nun eine Variante des Atheismus behandelt werden, in der Glaubensaussagen, anders als bei Crane, kritisch bewertet werden, jedoch nicht aufgrund ideologisch-szientistischer Überzeugungen wie im radikalen Atheismus. Vielmehr wird hier eine Haltung der epistemischen Skepsis eingenommen („epistemisch“ heißt „das Erkennen betreffend“), für welche sich die Akzeptanz der Glaubensinhalte verbietet, so attraktiv sie auch sein mögen. Ich verwende hierfür die Bezeichnung, „Atheismus aus Glaubensabstinenz“. (Sie findet sich nicht in der Literatur.)

In seinem Buch „Anthropologie statt Metaphysik“ (Abschnitt „Über Religion“) begründet der Philosoph E. Tugendhat die These, dass es nicht gerechtfertigt ist, an die Existenz eines Gottes, an ein ewiges Leben oder an andere metaphysische Tatsachen zu glauben, wie die Religionen sie postulieren. Wenn man Tugendhats Überlegungen folgt, gelangt man zu der in Rede stehenden atheistischen Position.

Die Argumentationslinie von Tugendhat (S. 191 ff) beginnt mit einer spektakulären Aussage: „Ich glaube, dass einerseits das Bedürfnis nach einem Götterglauben nicht nur ein kulturelles, sondern ein anthropologisches, in der Struktur des menschlichen Seins begründetes Phänomen ist, dass es aber für einen heutigen Menschen, wenn er sich nichts vormacht, unmöglich ist, diesem Bedürfnis nachzugeben.“ Noch drastischer, formuliert Tugendhat auch: „Menschen brauchen den Gottesbezug, aber er ist unerfüllbar.“

Warum hält Tugendhat das Bedürfnis nach einem Götterglauben für ein anthropologisches Phänomen? Er bringt vor: Menschen leben auf Ziele bezogen, „streben in die Zukunft, auf ein ‚immer weiter‘... Aber diese Tendenz sieht sich angesichts von Tod und Kontingenz frustriert...“ (ebd.). Daher resultiert nach Tugendhat aus der „Struktur des menschlichen Seins“ das Bedürfnis nach einer übernatürlichen Intervention, die die Naturnotwendigkeit des Sterben-Müssens aufhebt. Ich ergänze: Eine übernatürliche Macht soll auch der Kontingenz und Sinnlosigkeit des Weltgeschehens, die unsere Ziele und Pläne fortwährend konterkariert, entgegenwirken.

Warum soll es aber für einen „heutigen Menschen“ unmöglich sein, dem Glaubensbedürfnis zu folgen? Deshalb, „weil der Gegenstand des Glaubens im Übersinnlichen liegt“ (nach Tugendhat, ebd.), in einem Bereich also, über den nur spekulative Aussagen getroffen werden können. Der moderne Mensch will sich jedoch auf Evidenzen stützen.

Tugendhat konstatiert: Wenn Glaubensaussagen allein auf dem *Glaubensbedürfnis*, dem *Glaubenswunsch* beruhen (und nicht auch auf Evidenzen), sind sie nicht rechtfertigungsfähig. Er zieht eine Analogie zum empirischen Bereich: Hier „würde eine nur auf einem Wunsch beruhende Meinung zur Realitätsverleugnung führen“ (ebd.).

Wer mangelnde Evidenzen nicht naiv ignoriert und gleichzeitig dem von Tugendhat propagierten Anspruch der *intellektuellen Redlichkeit* folgt, gelangt damit zum „Atheismus aus Glaubensabstinenz“. Hierbei öffnet ihm die intellektuelle Redlichkeit die Augen dafür, dass der einzige Glaubensgrund in den eigenen Wünschen liegen würde und damit nicht tragfähig wäre.

Für diese Art des Atheismus handelt es sich bei religiösen Vorstellungen um Projektionen unserer existenziellen Wünsche und Bedürfnisse. (Schon im 19. Jhdt. hat L. Feuerbach religiöse Vorstellungen auf derartige Projektionen zurückgeführt.) Der Atheist muss sozusagen zu seinem Bedauern darauf verzichten, sich auf die verheißungsvollen oder mindestens tröstlichen Annahmen zu stützen, von denen die religiös Gläubigen ausgehen können.

In der folgenden Liste habe ich die meiner Meinung nach wichtigsten dieser religiösen Annahmen bzw. Wunschprojektionen zusammengestellt:

- 1)** Gott gibt uns Hoffnung, Hilfe, Trost. Nach S. Freud liegt hier die Wunschvorstellung zugrunde, dass sich das Verhältnis des noch hilflosen Kleinkindes zu den Schutz und Halt bietenden Eltern, insbesondere zum mächtigen Vater, auf das Verhältnis des Menschen zu „Gottvater“ übertragen lässt. (S. „Die Zukunft einer Illusion“!)
- 2)** Das Weltgeschehen vollzieht sich nicht völlig kontingent (dies anzunehmen, wäre nach H. Küng die Position des „Nihilismus“); vielmehr kann, was immer geschieht, in einer „Dimension der Bedeutung“ auf eine höhere Ordnung bezogen werden – so wie es nach Crane den Vorstellungen der Gläubigen gemäß ihrem „religiösen Impuls“ entspricht.
- 3)** Die im vorigen Punkt adressierte „Bedeutung“ kommt nicht nur dem großen Ganzen, sondern jeder einzelnen Person zu. Jeder Einzelne kann und muss sich sagen: „Gott sieht mich“ (zumindest in den abrahamitischen Religionen).
- 4)** Gott gibt uns ethische Orientierung und moralische Führung.
- 5)** Die Bedeutung und Wichtigkeit jedes Einzelnen spiegelt sich auch darin, dass ihm eine unsterbliche Seele zu Eigen ist, dass er des Ewigen Lebens teilhaftig ist.
- 6)** Es gibt eine Instanz (Gott), an die wir unseren Dank richten können: für das Dasein der Welt, für unser persönliches Dasein. (Diesen Punkt hat Tugendhat als wichtigen Aspekt religiösen Glaubens hervorgehoben.)

- 7)** Über das Unrecht siegt immer die Gerechtigkeit, selbst wenn sie sich erst eschatologisch vollendet. Simpler gefasst: wenn sie sich erst „im Jenseits“ realisiert. Der Philosoph H. Tetens bespricht folgendes Beispiel: In nordkoreanischen Straflagern wurden Neugeborene zu Tode getreten – und die Täter konnten davonkommen? so fragt Tetens. Nur im diesseitigen Leben, antwortet er darauf. Und noch weiterreichend hofft er, dass die folgende Befürchtung von M. Horkheimer gegenstandslos ist: „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, ... kein Ziel erreichen, ... ist ungeheuerlich.“ (H. Tetens, „Gott denken“, S. 7.) (Hier lässt sich natürlich ein Bogen zu Punkt **1**) schlagen.)

Anmerkung: Es ist auch aus religiöser Sicht nicht klar, ob die Befürchtung Horkheimers letztlich als ausgeräumt gelten kann. Die Herausforderung der Theodizee, also die Beantwortung der Frage, warum Gott das Leiden in der Welt zulässt, macht den Verteidigern der Religion schwer zu schaffen. Eine befriedigende Theodizee sei nicht in Sicht, führt z.B. J.L. Mackie aus. Damit scheint die Hoffnung auf einen Gott, der dem Guten und Gerechten zum Sieg verhilft, nicht auf eine plausible Weise erfüllt.

Die Wünschbarkeit solcher Annahmen, wie unter **1) – 7)** angeführt, sei prinzipiell ein *Grund*, sie zu glauben: Diese – falsche – Vorstellung ist nach Tugendhat für viele Menschen naheliegend; deshalb würden Hunderte von Millionen von ihnen an Gott glauben. Tugendhat macht die Gegenposition stark: Mangelnde Evidenz vorausgesetzt, spielt die Wünschbarkeit einer religiösen Vorstellung – bei der Frage, ob man sie glauben darf – immer die Rolle eines *Gegengrundes*.

Hier muss ich darauf hinweisen, dass Tugendhats Auffassung nicht von allen Philosophen geteilt wird. Der schon genannte Philosoph H. Tetens tritt für eine bestimmte religiöse Position ein, wobei gerade ihre Wünschbarkeit zur Fundierung seines Plädoyers beiträgt. In seinem Buch „Gott denken“ stellt Tetens die folgenden beiden Sätze einander gegenüber (z.B. S. 90): „Satz 1“: „Wir Menschen sind nichts anderes als ein Stück hochkompliziert organisierter Materie in einer rein materiellen Welt.“ (Offensichtlich gibt es eine Übereinstimmung mit der atheistischen Ausgangsposition, wie Crane sie darstellt.) „Satz 2“: „Wir Menschen sind Geschöpfe des gerechten und gnädigen Gottes, der vorbehaltlos unser Heil will.“

Im Gegensatz zu dem in der Philosophie prominent gewordenen „Satz 1“ biete uns „Satz 2“ einen „wunderschönen und ungemein trostreichen Gedanken“ an, sagt Tetens. Hieraus leitet er die Forderung ab, der Satz solle „gründlich, hartnäckig und scharfsinnig“ ausbuchstabiert werden. Weiter liegt es dann für Tetens nahe, darauf eine rationale Theologie aufzubauen. Wenn Tetens diese rationale Theologie vertritt, liegt also seine ausschlaggebende Motivation in der Wünschbarkeit dessen, was in „Satz 2“ behauptet wird.

Für den glaubensabstinenten Atheisten steht jedoch der „Satz 2“ im Verdacht, dass es sich um eine „zurechtgelegte“, eine konstruierte Behauptung handelt, und das gerade deshalb, weil sie einen starken metaphysischen Wunsch zum Ausdruck bringt. (Sozusagen den Wunsch nach einem metaphysischen Ponyhof, um es einmal zynisch auszudrücken.)

Mit der Ablehnung von religiösen Inhalten verbindet der glaubensabstinente Atheist einen prinzipiell verständnisorientierten Blick auf die religiös Glaubenden (wie ihn auch Crane propagiert), dies aber nur im Hinblick auf die Nachvollziehbarkeit der Wünsche und Bedürfnisse,

die ihrem Glauben zugrunde liegen. Er wird jedoch auf Seiten der Gläubigen eine selbstkritische Distanz zum wunschgeleiteten eigenen Denken vermissen.

5. Gemeinsamkeiten zwischen Atheisten und religiös Gläubigen

Wenn nicht-gläubige Personen Verständnis für religiös Gläubige entwickeln, dann kann sie dabei die folgende Einsicht leiten: Religion antwortet auf existenzielle Bedürfnisse, die grundsätzlich von allen Menschen geteilt werden, von Gottesgläubigen wie von Atheisten aller Couleur. Eines dieser existenziellen Bedürfnisse ist z.B. der Wunsch, der Kontingenz der Geschehnisse durch Sinnfindung entgegenzuwirken.

Es stellt sich die Frage, in welcher Situation sich der Atheist sieht, wenn er den fraglichen existenziellen Herausforderungen begegnen muss, ohne seine Zuflucht zur Religion nehmen zu können. Für den glaubensabstinenten Atheisten kann die Antwort nur lauten: Er *darf* der Versuchung zu glauben nicht nachgeben und muss daher die Frustration existenzieller Bedürfnisse ertragen. Einen ähnlichen Standpunkt hat Max Weber eingenommen: Er *konnte* der Verlockung zu glauben nicht nachgeben – dies hat er von sich mit der bekannten Formulierung ausgesagt, er sei „religiös unmusikalisch“. Und weiter hat Weber dazu mitgeteilt, er empfinde sich „in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, ... , sich damit – um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen – abzufinden.“ (Zitat aus einem Brief Webers an Ferdinand Tönnies, 19.2.1909.) Webers Formulierung lässt sich direkt auf Tugendhats Ausdrucksweise beziehen: Dem romantischen Schwindel des Glaubens zu verfallen, wäre intellektuelle Unredlichkeit.

Muss also der Atheist mit seinem Glaubensmangel hadern? Diese Frage lässt sich noch wie folgt zuspitzen: Wenn die menschliche Vernunft nach einer Art von „Bedeutung“ verlangt, die wegen eines fehlenden Transzendenzbezuges nicht gegeben ist, muss sich dann nicht – mit dem Begriff von A. Camus – eine Erfahrung der Absurdität einstellen?

Meine Antwort lautet NEIN: Als Atheist ist man keineswegs ein „geistiger Krüppel“; Sinnfindung ist möglich. An dieser Stelle möchte ich auch die Aussage Tugendhats relativieren, der Mensch sei auf den („unerfüllbar“ bleibenden) Gottesbezug angewiesen. Hierzu biete ich im Folgenden ein paar erläuternde Stichworte an. Dabei verzichte ich auf eine eingehende Erörterung, denn die Existenzbewältigung des Nicht-Gläubigen ist ja nicht das eigentliche Thema des Vortrags.

Wie für jeden Menschen, besteht auch für den Nicht-Gläubigen die grundsätzliche Möglichkeit, zum Leben und zur Welt eine bejahende Einstellung zu entwickeln. Eine solche Einstellung basiert auf dem Annehmen der Dinge, wie sie nun einmal sind, einschließlich dessen, was dankenswert ist oder unerwünscht, was zufällig scheint oder aus übergeordneten Zusammenhängen erklärbar ist, was gerecht ist oder ungerecht. Es wäre möglich, diese Haltung des Annehmens als einen heroisch übersteigerten Stoizismus zu verstehen und mit Nietzsche von „amor fati“, d.h. „Liebe zum Schicksal“, „Liebe zum Notwendigen“ zu sprechen; jedoch lässt sich die akzeptierende Haltung auch als Bereitschaft begreifen, „von sich selbst zurückzutreten“ (so lautet Tugendhats Formulierung) – mit Blick auf ein Weltganzes, vor dem die Bedeutung der eigenen Person und des eigenen Daseins deutlich relativiert erscheint. Diese Art akzeptierender Zuwendung zur Welt kann eine spirituelle Prägung aufweisen. (Hier lässt sich auch an das Konzept der „Weltfrömmigkeit“ anknüpfen, das auf L. Feuerbach zurückgeht und das im Café philosophique des Öfteren von Johannes Krieger ins Gespräch gebracht worden ist.)

Auf eine spirituelle Orientierung ist man jedoch als Atheist nicht angewiesen, wenn man eine zufriedenstellende Existenz ohne Gott führen will. Die Haltung der akzeptierenden Weltoffenheit scheint hierfür ausreichend, wenn man sie in der Art umsetzt, dass man sich „interessiert“ (d.h. „beteiligt“) in dasjenige engagiert, was sich im eigenen Leben tun und erfahren lässt. Auf dieser Basis ist es nach meiner persönlichen Meinung möglich – und durchaus aussichtsreich –, sich der Herausforderung der persönlichen Sinnfindung zu stellen.

Es bleibt zu fragen, wie es andererseits für den Theisten, den Gottesgläubigen, um die Möglichkeit zur Sinnfindung steht. Oft wird behauptet, durch den Glauben (und nur durch den Glauben) werde der Weg zum Sinn eröffnet. Dies ist eine Behauptung, die ich nie verstanden habe. Zur weiteren Klärung beziehe ich mich auf ein Beispiel, das auf R. Nozick zurückgeht. Er stellt folgendes Gedankenexperiment an: Es könnte uns bestimmt sein (nach Gottes Plan, so kann man sich vorstellen), dass unsere Erde zu einem bestimmten zukünftigen Zeitpunkt einer durchreisenden intergalaktischen Population als Durchgangsstation dient; alle auf der Erde lebenden Menschen würden dann zu ihrer Nahrung. Fände dann alles, was Menschen tun und erleiden, seinen Sinn darin, dass die Menschheit den Außerirdischen bei ihrer Durchreise als Futter zur Verfügung steht?

Es ist zu bestreiten, dass die Menschen in diesem Szenario durch Gottes Wirken den Sinn ihres Daseins finden. Gottes Plan würde zwar den Menschen einen Zweck setzen, aber keinen Sinn: denn Sinn stellt sich nicht ein, wenn ein *Zweck* erfüllt wird, sondern wenn ein *Selbstzweck* zum Tragen kommt. Anders ausgedrückt, geht es hier um den Unterschied zwischen extrinsischem und intrinsischem Sinn. Es ist das Manko der Sinnstiftung durch Gott, dass aus seinen „höheren Zwecken“ nur extrinsischer Sinn entstehen kann.

Die Aufgabe der persönlichen Sinnfindung scheint also für den Theisten vergleichbar herausfordernd zu sein wie für den Atheisten.

Bei der Frage nach Gemeinsamkeiten zwischen Atheisten und religiös Gläubigen ist noch das Thema der ethischen Orientierung zu bedenken. Offensichtlich können z.B. humanistische Werte ohne weiteres von Atheisten und gläubigen Personen geteilt werden. Jedoch wird den Atheisten die innere Verpflichtung auf moralisches Handeln von manchen Theisten streitig gemacht. Sie folgen einem Gedanken, den man (fälschlicherweise) einer Figur aus Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“ in den Mund gelegt hat: „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.“ Die Nicht-Gläubigen können hiernach nicht über moralische Maßstäbe verfügen.

Gegen diese Unterstellung zwangsläufiger Immoralität sollte sich der Atheist jedoch verwahren. Er könnte hier den Gläubigen kritisch fragen, ob dieser denn einer rein extrinsischen Moral folgt, also z.B. nur deshalb nicht andere tötet, weil es Gott nicht erlaubt. Das ethisch Richtige, das „Gute“, ist gläubigen wie nicht-gläubigen Menschen gleichermaßen zugänglich, wenn es nicht auf eine reine Haltung des Gehorsams gegenüber einem göttlichen Gebieter reduziert wird.

(Für die Gottesgläubigen biete ich hier ein theologisches Nebenergebnis an: Wird das ethisch Richtige, das „Gute“, nicht rein voluntaristisch durch den Willen eines autoritären Gottes konstituiert, so muss es gegenüber Gott eine gewisse Eigenständigkeit besitzen – dies hat schon Platon dargelegt in seinem Eutyphron-Dialog. Gott kann sich hiernach nicht über das „Gute“ hinwegsetzen, so dass er auch, nach Leibniz, die „beste aller Welten“ erschaffen musste.)

Dass Atheisten eine werteorientierte Haltung einnehmen können, sollte übrigens schon deutlich geworden sein: Ich verweise auf die Haltung der Toleranz, die Crane propagiert, und die Bedeutung der intellektuellen Redlichkeit für den Atheisten Tugendhatscher Prägung.

Aus Zeitgründen kann eine weitere naheliegende Gemeinsamkeit zwischen Atheisten und Gläubigen nicht im Detail erörtert werden. Auf rein intellektueller Ebene muss natürlich der Atheist, genau wie der religiös Gläubige, die Geschichte und Ideengeschichte mindestens der westlichen Welt aus der metaphysisch-religiösen Vergangenheit des abendländischen Denkens heraus begreifen (wozu er etwa die Werke von J. Habermas heranziehen kann). Beispielsweise lässt sich ein Bogen schlagen von der im Christentum vertretenen Gottesebenenbildlichkeit des Menschen zum selbstzweckhaften Wert der einzelnen Person im Sinne von Kant.

6. Überlegungen zu Pascals Wette

Im Anschluss an den Vortrag wurde von einem Teilnehmenden folgende Frage gestellt (und leider von mir nicht ganz befriedigend beantwortet): Wie ist Pascals Vorschlag zu beurteilen, nach der Logik einer Wette zu entscheiden, ob man an die Existenz Gottes glauben soll oder nicht? Dieses Vorgehen würde nach Pascal zu dem Ergebnis führen, dass auf die Existenz Gottes gesetzt werden muss. Denn hiermit geht, auch im Fall der Nicht-Existenz Gottes, keinerlei Risiko einher. Demgegenüber wäre ein Bekenntnis zur Nicht-Existenz Gottes mit einem hohen Risiko verbunden: Im Fall nämlich, dass es einen Gott gibt, würden Hölle und Verdammnis drohen. Ergibt sich nun ein tragfähiger Glaubensgrund aus Pascals Abwägung?

Diese Frage ist aus den folgenden Gründen zu verneinen.

- a) Man muss eine primitive Theologie voraussetzen, wenn man meint: Ob man bei Gott Gnade findet, hängt nur davon ab, ob man sich zu ihm bekennt.
- b) Von einer noch primitiveren Theologie muss man ausgehen, wenn man ernsthaft hofft, durch eine an Pascals Wette orientierte opportunistische Glaubensentscheidung könne man Gott für sich einnehmen. W. James hat sich hierzu wie folgt geäußert: „Wenn wir an Gottes Stelle wären, würden wir wahrscheinlich mit besonderem Vergnügen Gläubige dieser Art von der ewigen Seligkeit ausschließen.“ (Nach J.L. Mackie in „Das Wunder des Theismus“, S.323.)
- c) Hiermit steht in Zusammenhang, dass es mental schwierig scheint, Pascals risikotheorietisch begründete Empfehlung in einen „Glauben“ zu transformieren.
- d) Sollte dies aber möglich sein – an wen oder was will man dann glauben? An Krishna, an Zeus oder an den christlichen Gott? Man müsste Pascals originäre Wette noch durch eine zweite Wette ergänzen, nämlich durch diejenige auf den „richtigen“ Gott.

Anmerkung (im Vortrag weggelassen):

In Punkt **d)** wird ein Aspekt angesprochen, der zusätzliche Aufmerksamkeit verdient (unabhängig von der Befassung mit Pascals Wette). Es ist dies die Konkurrenz der verschiedenen Offenbarungen und religiösen Glaubensrichtungen. Die Sichtweisen und Glaubensinhalte der einen Religion oder Konfession schließen diejenigen einer anderen Religion/ Konfession zu wesentlichen Teilen aus. Welche spezifische religiöse Position sich jemand dann aneignet, scheint häufig durch seinen zufälligen Geburtsort bestimmt zu sein. Dieser Sachverhalt kann Atheisten nur darin bestärken, den Aussagen der Religionen mangelnde Plausibilität zu attestieren.