



Der „peinliche Vorfall“ Religion Positionen des „Neuen Atheismus“

VON SASKIA WENDEL¹

Peinlicher Vorfall

Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.
Seit drei Tagen
Habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
Unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.

Bertolt Brecht

Bertolt Brecht schrieb dieses Gedicht 1943 nach der Feier zum 65. Geburtstag des Schriftstellers Alfred Döblin, auf der der jüdische Linksinтеллектуelle Döblin seine Wendung hin zum Christentum und speziell seine Konversion zum Katholizismus bekannt gegeben hatte. Diese Bekanntgabe führte zum Eklat, einige der Geburtstagsgäste verließen sogar früher das Fest. Diesem Gedicht eignet insofern Aktualität, als mittlerweile wieder verstärkt religionskritische Konzeptionen Aufmerksamkeit erlangt haben, die derzeit häufig unter dem Label „Neuer Atheismus“ firmieren. Diese Konzeptionen stimmen darin überein, dass Religion zumindest eine unver-

¹ Saskia Wendel ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln.

nünftige, wenn nicht sogar gefährliche Form einer Selbst- und Weltbeschreibung darstellt. Im Folgenden werden die wichtigsten Positionen des so genannten „Neuen Atheismus“ kurz skizziert und dabei auch deutlich gemacht, dass die Bezeichnung „Atheismus“ genau besehen unzutreffend ist. Denn es handelt sich nicht allein um atheistische, sondern um generell religionskritische Positionen, die sich nicht allein gegen den Theismus wenden, sondern gegen Religion überhaupt, somit auch gegen nichttheistische Religionen.

Aktuelle Kritiken der Religion lassen sich in unterschiedliche Typen unterteilen: in (1) Kritiken, die im Rahmen elaborierter Naturalisierungsprogramme formuliert sind, für die jede nichtnaturalistische Selbst- und Weltbeschreibung unplausibel ist, insbesondere aber religiöse Deutungsmuster, in (2) Kritiken, die sich in erster Linie der potentiellen Gewaltförmigkeit von Religionen widmen, in (3) Kritiken, die sich als „neonietzscheanisch“ bezeichnen lassen, und (4) nicht-militante Formen aktueller Kritik der Religion, deren Vertreter das Eigenrecht des Religiösen anerkennen, zugleich aber deutlich machen, weshalb sie selbst aus Vernunftgründen nicht religiös sein können, selbst wenn sie es wollten.

1. Kritiken der Religion im Kontext naturalistischer Selbst- und Weltbeschreibungen

Wichtige Vertreter dieser religionskritischen Positionen sind die naturalistischen Philosophen Richard Dawkins, Pascal Boyer und Daniel Dennett.

Richard Dawkins hat eine naturalistische Metaphysik, genauerhin einen eliminativen Materialismus formuliert, der auf evolutionsbiologischen Erkenntnissen basiert: Bewusstsein etwa ist Resultat neuronaler Prozesse, ist Ergebnis von Gehirnfunktionen. Auf ihnen basiert auch die Fähigkeit des Menschen, seine Existenz zu deuten, zu interpretieren – auch auf nicht-naturalistische Art und Weise, dies allerdings unter Ausblendung physikalischer wie biologischer Erkenntnisse. Das gesamte Verhalten und Erkennen des Menschen ist streng genommen biologisch gesteuert, gehorcht bestimmten Funktionen, die im evolutiven Prozess sich entwickelt haben. Zu diesen Deutungen gehört auch die Religion. Sie wurzelt Dawkins zufolge im Wunsdenken des Menschen nach eigener Unsterblichkeit. Religionen wurden, so Dawkins, deshalb entwickelt, weil sie unserem Drang nach einfachen Erklärungen entsprechen, weil sie dem Menschen Überlebentechniken im Evolutionsprozess gesichert haben, ihm quasi

einen Selektionsvorteil gegeben haben im „survival of the fittest“. Religionen sind so gesehen für Dawkins nichts anderes als ein evolutionäres Nebenprodukt, das sich aufgrund seines Erfolgs vererbt hat – nicht genetisch-biologisch, sondern als Einheit kultureller Vererbung, als „Mem“, wie Dawkins diese Einheiten nennt. Dieses Nebenprodukt braucht es aber Dawkins zufolge in einer aufgeklärten Welt nicht mehr, die den Naturalismus als das einzig vernünftige Paradigma einer Selbst- und Weltbeschreibung anerkennt hat. Gläubige gelten Dawkins daher als unvernünftig, weil sie sich immer noch gegen Erkenntnisse sperren, die durch die Evolutionsbiologie erwiesen seien. Dawkins fordert daher, falsche Ideen wie den Glauben an Gott nicht mehr zu lehren, denn falsche Ideen weiter zu geben sei moralisch falsch. Dass der Glaube an Gott unvernünftig sei, ist für Dawkins dadurch erwiesen, dass der Glaube schlichtweg unwissenschaftlich sei, da empirisch weder widerlegbar noch belegbar. Dawkins hält den Glauben an Gott jedoch nicht allein für unvernünftig, sondern auch für unmoralisch, weil direkt zum Fundamentalismus führend. Glaube ist für ihn quasi gleichbedeutend mit Gewalttätigkeit, und deshalb dürfe man ihn auch nicht tolerieren.²

Ähnlich wie Dawkins argumentiert auch Pascal Boyer, der den Ursprung der Religion im menschlichen Gehirn verortet, allerdings nicht wie etwa die Neurowissenschaftler Eugene G. d’Aquili und Andrew B. Newberg oder Michael Persinger in einem konkreten Areal oder in konkreten neuronalen Prozessen, in denen ein Alleinheits erleben hergestellt wird, das dann von den so genannten „Neuro-Theologen“ mit Religion bzw. mit mystischer Erfahrung gleichgesetzt wird. Gott ist für Boyer vielmehr so durch das Gehirn erschaffen, wie alle Weltdeutungen im Rückgriff auf bestimmte mentale Zustände und kognitiver Vorgänge durch das Gehirn hervorgebracht werden. Wenn alle Menschen die Funktionsweise des Gehirns begriffen haben, wenn sie über die Abhängigkeit der Religion von Prozessen im Gehirn aufgeklärt sind, dann, so Boyer, werde die Religion verschwinden. Konsequente Naturalisierung des Selbst- und Weltverständnisses bedeutet in dieser Perspektive also das Ende der Religion.³

Auch für Daniel Dennett ist Religion ein Produkt der Evolution und so als „natürliches Phänomen“ erklärbar. Anders als Dawkins interpretiert

² Vgl. *Richard Dawkins: Der Gotteswahn*, Berlin 2007. Vgl. zu dessen naturalistischer Philosophie insgesamt etwa *ders.: Das egoistische Gen*, erg. u. überarb. Neuauflage, Heidelberg 1994.

³ Vgl. *Pascal Boyer: Und Mensch schuf Gott*, Stuttgart 2004.

Dennett das Entstehen von Religion allerdings als Fehlleistung, als Defekt im evolutionären Prozess, grundgelegt im Hang, allem Akteurschaft – Annahmen, Wünsche, Willen etc. – zuzuschreiben. Dennett spricht von einem „hyperaktiven Akteurserkennungsapparat“ des Menschen, in ihm wurzle die Religion: „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.“⁴ Religionen, gründend in Fehlleistungen, hatten jedoch zunächst eine evolutionsbiologische Funktion. Sie nützten dem Menschen im Überlebenskampf, lieferten ihm einen selektiven Vorteil etwa in einer stabilisierenden, sichernden Funktion. Deshalb wurden sie von Generation zu Generation weitergegeben – bis dahin, dass irgendwann das Interesse aufgekommen ist, die Religion selbst zu stabilisieren, abzusichern – etwa in der Immunisierung gegen Religionskritik: „Je mehr man in seine Religion investiert hat, desto größer ist die Motivation, diese Investition abzusichern.“⁵ Mittlerweile jedoch habe die Religion ihre Funktion eingebüßt, auch deshalb, weil man inzwischen ihre evolutionären Ursachen entdeckt habe. Dadurch sei sie entzaubert worden und könne daher auch ihre stabilisierende Funktion gar nicht mehr erfüllen. Religion ist im Evolutionsprozess selbst überflüssig geworden, hat sich überholt. Religiöse Überzeugungen, Glauben, all das ist laut Dennett irrational, widervernünftig, da den Fakten widersprechend und somit empirisch widerlegt.

Diese durchaus militante Kritik der Religion als unvernünftige Form einer Selbst- und Weltdeutung, die sich quasi bei fortschreitender Naturalisierung eben jener Selbst- und Weltdeutung von selbst erledige, wird vor allem von Sam Harris, Michel Onfray und Christopher Hitchens um den Aspekt des Gewaltvorwurfs gegen alle Religionen erweitert.

2. Die Kritik der Religion aufgrund ihrer angeblichen Gewaltförmigkeit

Die Meinung, dass Religion per se gewaltförmig sei, findet sich wie gesehen schon bei Dawkins; ausführlich entfaltet wird dieser Vorwurf gegen die Religion von Sam Harris.⁶ Harris geht im Anschluss an die

⁴ Daniel Dennett: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt am Main 2008, 151.

⁵ A. a. O., 243.

⁶ Vgl. Sam Harris: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007. Vgl. auch ders.: Brief an ein christliches Land. Eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus, München 2008.

„Unvernünftigkeitsthese“ davon aus, dass es eines Tages einfach nur peinlich sein werde, an Gott zu glauben, weil der Erklärungsdruck zu groß werde. Stattdessen würde sich eine Religion der Vernunft etablieren, und man würde sich rationaler Mittel bedienen, das menschliche Glück zu maximieren. Doch Religion ist für Harris ebenso nicht nur unvernünftig, da nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sie ist auch gefährlich. Den Religionen ist die Gewalt Harris zufolge notwendig zu eigen, dies belegten etwa der islamistische Terrorismus, die Inquisition und die Shoa, die Harris als notwendige Folge des Christentums deutet. Die Religion, so Harris, ist der Feind des aufgeklärten Menschen, und als solche muss sie mit allen Mitteln bekämpft werden.

Diese Polemik im Verbund mit einem pauschalen Gewaltverdacht gegen alle Religionen führt Michel Onfray weiter und spitzt sie gegen die monotheistischen Religionen zu: Onfray spricht nicht allein von der generellen Gewaltförmigkeit jeder Religion und ihrer Unvernünftigkeit, die sich etwa auch in der Widersprüchlichkeit der „Heiligen Schriften“ zeige, sondern er wirft insbesondere den monotheistischen Religionen Leib- und Sexualitätsfeindlichkeit vor, ebenso Frauenfeindlichkeit. Deshalb sei es besser, sich von allen Religionen, insbesondere aber den monotheistischen Religionen, zu verabschieden.⁷ In ähnliche Richtung formuliert Christopher Hitchens⁸: Religionen entstammen ihm zufolge einer unaufgeklärten Zeit, der „Kindheit der Menschheit“, sie sind unplausibel und überflüssig geworden, sind irrationale Weltbilder, Residuen von Mythen. Religion, so Hitchens, vergiftet die Welt, sei das verkehrte Bewusstsein einer verkehrten Welt.

3. Noch einmal Nietzsche: Peter Sloterdijks Kritik der Religion

Eine Kritik der Religion, die starke Bezüge zu Friedrich Nietzsche aufweist, hat Peter Sloterdijk vorgelegt. Sloterdijks Kritik der Religion hat mehrere Facetten: Zunächst ist sie durch eine Kritik der Gewaltförmigkeit aller monotheistischen Religionen bestimmt, die Sloterdijk bereits in seinem Essay „Tau von den Bermudas“ (2001) vorgelegt hatte. Sloterdijk thematisiert hier unterschiedliche Formen und Stadien der Entstehung von

⁷ Vgl. Michel Onfray: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2006.

⁸ Christopher Hitchens: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007.

Weltbildern, von Weltdeutungen, beginnend mit dem antiken Mythos, endend mit der Beschreibung einer verarmten, auf das Mediale reduzierten, vermarkteten Welt. Die Wurzel allen Übels ist für Sloterdijk der Monotheismus. Denn er gilt ihm als das Paradebeispiel der Durchführung des Programms einer binären Logik, und dies mittels der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“. Aus dieser Logik folge die Unterteilung der Welt in Subjekte und Objekte unter dem Primat des Subjekts. Der Gedanke der Subjektivität koinzidiere mit dem der unbeschränkten Macht, und Gott werde als „Hypersubjekt“ verstanden. Der Gottesglaube entspreche somit dem Kaiserprinzip, der Mensch sei der Vasall, der „Subjekt-Vikar“ des himmlischen Hypersubjekts, wie Sloterdijk formuliert. Menschliche Subjektivität sei ihrem Wesen nach vasallisch, „eingebunden in einen metaphysischen Instanzenzug, der von der höchsten Spitze über die Geisterwelt zu den menschlichen Dienstgraden absteigt – oder sie gerät rebellisch und hierarchiefeindlich und wird folgerichtig diabolisch und originell“.⁹ Der Glaube an Gott sei einem „Seins-Beamtentum“ vergleichbar: „Es ist ihres Amtes, zu denken, wie der Dienstherr denkt, und der wiederum hat durch die Offenbarung wie durch das philosophische Denken jeden Zweifel daran ausgelöscht, dass er nur als der Eine, der Höchste, als der Herr der Optima begriffen werden darf.“¹⁰ Demzufolge dominiere den Monotheismus die Furcht vor Abweichung.

Auch wenn sich Sloterdijk auf die epistemologischen Aspekte des Monotheismus konzentriert, wird deutlich, dass seine Kritik an der binären Logik weniger epistemologisch, sondern vielmehr moralisch-praktisch und ästhetisch motiviert ist. Der Monotheismus vernichtet die Individualität und die Freiheit, macht den Menschen zum Untertan eines allmächtigen, eifersüchtigen Gottes. Und er vernichtet die Kraft der Phantasie, weil er als strikter Monotheismus mit dem Bilderverbot, dem Kultbildverbot, verbunden ist: Kein Gott außer mir – Du sollst dir kein Bildnis machen. Monotheismus führt zu ästhetischer Verarmung, so könnte man Sloterdijk interpretieren, da die Bilder von Gott, etwa die Visionen der Mystikerinnen und Mystiker immer schon Zugaben des Teufels, Resultat der Versuchung, sein könnten. Wer sich Bilder von Gott macht, wer die Einbildungskraft anstrengt, auch wenn es um das Göttliche geht, wer seine Erfahrung spielen lässt, der wird schon zum Rebellen, der schert aus dem Vasallentum aus – Mystik ist sub-

⁹ *Peter Sloterdijk: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft, Frankfurt am Main 2001, 23.*

¹⁰ Ebd.

versiv, ist gefährlich, da individuell in ihrem Anspruch der Gottunmittelbarkeit, und sie ist zutiefst phantasiemächtig und gehorcht damit nicht mehr dem Bilderverbot.

In seiner späteren Publikation, „Gottes Eifer“ (2006), vertieft Sloterdijk diese Kritik an der Gewaltförmigkeit der Religionen etwa mit dem Hinweis darauf, dass der Zorn Gottes von „Gotteseiferern“, „Gottes-Zeloten“ übernommen werde; die „Seins-Beamten“ machen sich zu Komplizen des zornigen Gottes und haben so Anteil an Gottes Macht. Hinzu kommt nun jedoch noch das Nietzscheanische Moment der Entlarvung des Glaubens als (notwendige) Illusion, wobei sich hier auch Motive der Philosophie Michel Foucaults einstellen, so etwa Foucaults Überlegungen zur Leerstelle des Diskurses, die in der Religion metaphysisch aufgeladen werde. Dabei stellt Sloterdijk unter anderem heraus, dass die Religion um eine Leerstelle, um ein unerreichbar Anderes, um Unverfügbares kreise, welches zu einem transzendenten Gegenüber hypostasiert, aufgespreizt werde – die Verwechslung einer notwendigen Leerstelle der Kommunikation und des Diskurses mit einem transzendenten Wesen. Diese Konstruktion hatte lange eine kulturelle Funktion, eine zivilisatorische Bedeutung, etwa in der moralischen Bedeutung der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Anderen. Dennoch aber geht diese Konstruktion quasi fehl, weil sie ihren eigenen illusionären Charakter vergessen hat, weil sie – mit Nietzsche gesprochen – noch immer an die Grammatik glaubt. Zur Illusion gesellt sich die Projektion hinzu, die aber durch das Label „Offenbarung“ dem Zweifel zu entziehen versucht werde. Des Weiteren kritisiert Sloterdijk überhaupt die Annahme eines Unendlichen, eines Absoluten als Negierung menschlicher Endlichkeit bis hin zur geglaubten Überwindung des Todes und der damit verbundenen permanenten Verschiebung der Grenze der eigenen Existenz.¹¹

In seinem neuesten Buch „Du musst dein Leben ändern!“ (2009) erweitert Sloterdijk seine religionskritischen Invektiven um einen weiteren Punkt. Hier definiert er Religion als ein spirituelles Übungssystem, welches im Dienst der Selbstvervollkommnung, man könnte auch sagen: Selbstkonstruktion des Menschen steht.¹² Sloterdijk schließt hier an seine alten Überlegungen zu den „Anthropotechniken“ an, zu denen er auch Bereiche der Lebenswissenschaften zählt, also Körperpraxen bis hin zu

¹¹ Peter Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main 2007.

¹² Peter Sloterdijk: *Du musst dein Leben ändern! Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

Körperkonstruktionen, ja auch pränatalen Konstruktionen durch Bio- und Gentechnik (Klonen etc.). Sloterdijk folgt hier einer Perspektive Michel Foucaults, der bereits in „Sexualität und Wahrheit“ eine Archäologie von Leib- und Körperpraxen vorgelegt hatte und diese als „Techniken des Selbst“ bestimmt hatte, als Teil der „Arbeit am Selbst“, an der Konstruktion einer eigenen, auch sexuellen Identität. Zeitgenössische „gender“-Theorien schließen teilweise hier an. Foucault hatte sich im Rahmen seiner „Archäologie der Techniken des Selbst“ auch mit der Mystik und anderen Formen von Spiritualität beschäftigt, insbesondere mit bestimmten asketischen Praxen, und diese ebenso als „Techniken des Selbst“ gekennzeichnet; dabei hatte er sich u. a. auch auf die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola bezogen. Foucault hatte aber auch betont, dass diese religiösen Selbsttechniken um eine Transzendenz kreisten, um eine Leerstelle des Diskurses, um ein im Diskurs Verdrängtes, dem man den Namen „Gott“ oder „Absolutes“ gegeben habe. Für Foucault existiert dieses Absolute nicht, es besitzt allein eine Funktion im Diskurs – eben als Imagination eines „Außerhalb“ und einer Grenze des Diskurses, die es aber eigentlich gar nicht gibt. Das Selbst gerät ekstatisch außer sich, doch dabei stößt es keineswegs im „Über sich hinaus“ auf ein Absolutes – „Transzendieren ohne Transzendenz“. Genau besehen stehe das Selbst und seine Konstruktion im Zentrum, welches sich aber in eben jener Selbstkonstruktion auf das imaginäre „Außerhalb“ beziehe – dem „Realen“ bei Jacques Lacan vergleichbar, welches zur eigenen Identitätskonstruktion dient, selbst aber keine Bedeutung besitzt. Sloterdijks Bezeichnung der Religion als „spirituelles Übungssystem“ steht in eben jener Tradition, doch anders als etwa Foucault, der den spirituellen Techniken noch keineswegs ihr Eigenrecht abgesprochen hatte, geht Sloterdijk an diesem Punkt weiter: Er sieht die Zeit des Übungssystems „Religion“ definitiv an ihr Ende gekommen, die Rede von der angeblichen Wiederkehr der Religion suche dies nur zu verkleistern. Ans Ende gekommen ist die Religion deshalb, weil es nicht mehr an die Erfahrungen des heutigen Menschen anschließe und sein Wissen um sich selbst, gewonnen aus den Lebenswissenschaften. Sein Leben ändern muss man beständig; man muss ständig an sich selbst arbeiten, dies aber im Modus der unablässigen Wiederholung, da es kein Anfang und kein Ende dieses Prozesses gäbe, keinen absoluten Grund und Ursprung, kein definitives Ziel – Nietzsches Paradigma der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird hier aufgegriffen. Die Selbsttechniken könnten sich daher, so Sloterdijk, weder auf eine Transzendenz beziehen noch auf ein Absolutes.

Wenn auch manche Formen spiritueller Übungssysteme in säkularisierter Form weiterhin Bedeutung besitzen, so doch nicht deren Inhalte und Bezugspunkte. Deshalb kehre auch nicht die Religion wieder, sondern nur bestimmte Formen ihrer Techniken und Praxen, auch asketischer Praxen, so etwa im Sport oder in anderen Bereichen, in denen Höchstleistungen erbracht werden müssten. Religion verschwindet somit Sloterdijk zufolge in der Transformation ihrer selbst – nicht einfach Säkularisation findet hier statt, schon gar nicht Individualisierung oder Pluralisierung von Religion, sondern Transformation.

4. Nicht-militante Formen neuer Religionskritik: Spiritualität ohne Gott und „frommer Atheismus“

Neben diesen Formen einer kämpferischen Kritik der Religion hat etwa der französische Philosoph André Comte-Sponville eine vergleichsweise elegante Variante der Religionskritik vorgelegt. Zwar kritisiert er Religion und Gottesglaube, sucht aber zugleich nach der Möglichkeit einer „Spiritualität ohne Gott“.¹³ Comte-Sponville betont, dass die Menschen nicht ohne gemeinsame, geteilte Werte auskommen, an denen sie ihr Handeln orientieren, und dass viele dieser Werte auch von den großen Welt- und Naturreligionen vertreten werden. So zeugt etwa der Dekalog von solchen Werten, die auch heute noch Geltung haben. Aber für Comte-Sponville ist klar, dass es kein Unbedingtes gibt im Sinne eines unbedingten Seins; er ist davon überzeugt, dass Gott nicht existiert. Und dies aus mehreren Gründen: Erstens widerspreche jede empirische Erfahrung dem Glauben an solch ein Unbedingtes, weil es lediglich Endliches, Bedingtes gebe; die Existenz eines Unbedingten dagegen sei unbeweisbar. Zweitens: Wäre der Mensch unfrei, gäbe es einen allmächtigen Gott. Drittens stellt sich die Frage, warum Gott etwa christlicher Überzeugung gemäß seinen Sohn grausam am Kreuz sterben lasse, ihn im Stich lasse. Viertens ist zu fragen, weshalb Gott den Menschen, sein Bild, so unvollkommen geschaffen hat, wenn er doch allmächtig ist. Und letztlich führt der „neue Religionskritiker“ ein altbekanntes Argument an: den Projektionsverdacht bzw. den Anthropomorphismus: Wenn Dreiecke an einen Gott glauben, so Comte-Sponville, dann wäre Gott eben ein Dreieck. Folglich habe der Mensch Gott nach seinen eigenen Vorstellungen, Projektionen, Wünschen, geschaffen. Nicht der Mensch sei Ebenbild Gottes, sondern Gott das verabsolutierte, hypostasierte Bild des Menschen.

¹³ *André Comte-Sponville: Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009.*

Ebenso vergleichsweise elegant hat Herbert Schnädelbach eine Form der Kritik der Religion vorgelegt, die anders als noch in seiner Polemik „Fluch des Christentums“ alles andere als militant formuliert ist. Schnädelbach kennzeichnet sich selbst als „frommen Atheisten“, der jedoch nicht in die Struktur des Freund-Feind-Schemas des bekennenden, solcherart „konfessionellen“ Atheisten eingepresst ist, sondern der das Eigenrecht des Religiösen anerkennt, ohne selbst religiös sein zu können. Er anerkennt den kulturellen Reichtum, der durch die Religion entstanden ist, gerade auf dem Feld der Kunst, der Musik, der Literatur – als Beispiel nennt er Bachs Passionswerk oder Mendelssohns Oratorium „Elias“ – kann aber selbst nicht religiös empfinden, bleibt religiös unmusikalisch. Dies kann der fromme Atheist durchaus als Mangel empfinden, ohne in die Religion springen zu müssen: „Was sich da einstellt, ist eine Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist. Der Ausweg einer vollständigen Ästhetisierung solcher Werke ist ihm verschlossen, und weil er hier nicht nur seufzen kann ‚Wie schön!‘, verzichtet er lieber darauf, sie überhaupt anzuhören.“¹⁴

Der fromme Atheist Schnädelbach ist genau besehen ein Melancholiker, der um den Verlust des Glaubens trauert, der aber standhaft bleibt in seinem Schmerz und der Versuchung des Sprungs in den Glauben (Kierkegaard) angesichts des Schmerzes gerade nicht erliegt, ja erliegen kann, weil ihn Religionen nicht (mehr) zu überzeugen vermögen, sodass er schlichtweg nicht zu glauben vermag: „Der fromme Atheist gibt zu, dass er ihn [den Glauben] nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn zu haben, denn er weiß, dass er ihn dann auch nicht hätte. Ihm fehlt die offenbar alles verändernde Erfahrung, die die Gläubigen ‚Offenbarung‘ nennen und als die unabweibare Evidenz von etwas Göttlichem verstehen. Das bedeutet nicht, dass er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist hier nicht einfach ‚unmusikalisch‘, denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glauben wäre, sei es theistisch oder nicht, aber er kann nicht glauben.“¹⁵

5. Das „Alte“ im so genannten „Neuen“ aktueller Kritiken der Religion

Während Comte-Sponville und Schnädelbach für die Anerkennung ihrer Positionen werben, ohne religiöse Menschen pauschal als unvernünftig oder gar als potentielle Gewalttäter zu kritisieren, eignet den anderen For-

¹⁴ Herbert Schnädelbach: Der fromme Atheist, in: *Ders.: Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften*, Frankfurt am Main 2009, 78–85, hier: 80.

¹⁵ A. a. O., 85.

men zeitgenössischer Religionskritik eine explizite Militanz sowohl im Auftreten als auch im Inhalt: Letztlich verstricken sie sich in genau dasjenige „Freund-Feind“-Schema, das sie der Religion vorwerfen, und sie nehmen für ihre eigene religionskritische Position genau jene Religionsfreiheit – hier: die Freiheit von der Religion – in Anspruch, die sie den Religiösen – dort allerdings als Freiheit zur Religion – absprechen. Damit geraten die Kritiker der Religion aber in eine fundamentalistische Drift, ja in eine potentielle Gewalttätigkeit den religiösen Menschen gegenüber, denn was nicht nur als unvernünftig, sondern sogar als gefährlich angesehen wird, das muss bekämpft werden, notfalls mit allen Mitteln; die Kritik der Religion schlägt somit auf die Kritiker zurück. Sie sind nicht die Verteidiger des liberalen und pluralen Gemeinwesens, als die sie sich selbst bezeichnen, sondern sie sind Antiliberale, die Andersdenkenden, in diesem Fall Religiösen, ihre Achtung und ihre Toleranz verweigern und so gegen die Prinzipien der liberalen und pluralen Gesellschaft handeln. Anders dagegen Schnädelbach, der gerade aus der Anerkennung der Freiheit heraus auch für sich die Freiheit in Anspruch nimmt, nicht glauben zu können, nicht religiös zu sein – und so auf überzeugende Art und Weise die „religiös Musikalischen“ vor der hybriden und die Freiheit missachtenden Annahme warnt, dass im Grunde doch jeder Mensch schon religiös sei, und so überzeugende Argumente gegen die ebenso beliebte wie problematische These von der Religiosität als anthropologischer Grundkonstante liefert, die auch der Religiöse ernst zu nehmen hat, insbesondere dann, wenn er sich dem Freiheitsprinzip verpflichtet weiß.

Zudem ist anzumerken, dass die „Neuen Atheisten“ weder Atheisten noch neu sind: Atheisten sind sie nicht, weil sie nicht allein den Monotheismus bzw. theistische Religionen kritisieren, sondern überhaupt jede religiöse Selbst- und Weltdeutung. Und so neu wie behauptet sind sie nicht, weil ihre Thesen zum großen Teil schon in den klassischen Kritiken der Religion formuliert wurden: Der Einwand des Wunschenkens begegnet bereits bei Feuerbach und Freud, und den Einwand, dass Religion unvernünftig und unwissenschaftlich sei, da ihre Gehalte weder verifizierbar noch falsifizierbar seien, haben schon Philosophen wie Alfred Ayer oder Hans Albert pointiert vorgestellt. Auch der Vorwurf der Gewalttätigkeit der Religionen gehört zum bekannten Repertoire der Religionskritik, neu sind hier lediglich die aktuellen Bezüge etwa auf den islamistischen Terrorismus. Mit all jenen Einwänden hat sich die Systematische Theologie in der Vergangenheit schon mit Bezug auf die „Klassiker der Religionskritik“

fundiert auseinandergesetzt. Neu ist allerdings auch die explizite Einbettung der Religionskritik in ein elaboriertes Naturalisierungsprogramm mit Bezug auf Ergebnisse der Neurowissenschaften, das sich nicht nur auf die Religion erstreckt, sondern auch auf die Anthropologie, und das nicht nur religiöse Gehalte zur Disposition stellt, sondern auch Begriffe wie „Freiheit“ oder „Subjektivität“. Diese Einbettung in ein System naturalistischer Metaphysik ist denn auch die einzig wirkliche Herausforderung, die von den so genannten „Neuen Atheisten“ ergeht, dies jedoch weniger in Form der Kritiken Dawkins' und Dennetts, sondern vielmehr durch Peter Sloterdijks kritische Anmerkungen zur Religion. Denn diese verdanken sich in weiten Teilen der Philosophie Friedrich Nietzsches und damit auch Nietzsches Religionskritik und bezieht diese auf aktuelle kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen und Phänomene. Diese Analyse ist teilweise bestechend, und die Referenz auf Nietzsche erweist sich dabei auch als deutlich radikaler als all die militant-polemischen Pauschal-Attacken von Dawkins, Harris und anderen. Radikal deshalb, weil Nietzsches Kritik als die radikalste zu gelten hat: Eine religiöse Selbst- und Weltbeschreibung ist illusionär wie jede andere auch, weil unsere Vernunft sich prinzipiell täuscht. Wer sich also mit den „Neuen Atheisten“ auseinandersetzen möchte, der muss sich letztlich zum einen mit Nietzsche auseinandersetzen und mit dem Naturalisierungsprogramm, das dieser selbst schon formuliert hatte. Und er muss sich zum anderen mit eben jenen naturalistischen Metaphysikern auseinandersetzen, deren Teil die Kritik der Religion ist, also mit deren Prämissen. Das aber sprengt den Rahmen des „Neuen Atheismus“, sprengt auch die Diskussion um die Kritik der Religion und verweist auf einen nicht minder aktuellen philosophischen Disput zwischen Naturalisten und Nichtnaturalisten um eine treffende Metaphysik, sprich: um eine treffende Selbst- und Weltbeschreibung. Der Abweis einer sich u. a. auch Nietzsche verpflichtenden Kritik der Religion ist dann im Kontext der Rechtfertigung solch einer nichtnaturalistischen Metaphysik zu leisten. In letzter Konsequenz sind dann aber „alte“ philosophische Schwergewichte wie Bruno, Spinoza und eben Nietzsche diejenigen, mit denen die Verteidiger der religiösen Selbst- und Weltbeschreibung, somit auch die Theologinnen und Theologen, in den Ring steigen (müssen), nicht aber allzu häufig – auch von ihren Gegnern überschätzte – „neue“ philosophische Leichtgewichte wie Dawkins und Co.