

# Religion und die atheistische Option



Thomas Schärfl<sup>1</sup>

Der Begriff der *Öffentlichkeit*, der im Hintergrund der folgenden Überlegungen eine mittelbare (aber eben nur: mittelbare) Rolle spielt, soll hier im Sinne einer Schlüssel- und Wurzelmetapher der *Agora* verstanden werden. Das Spannungsfeld von Religion und Öffentlichkeit wäre damit als Problem der Sichtbarkeit von *Religion auf der Agora* zu interpretieren. Gegeben wären damit auch spezifische Gebote und Verbote, die von dem, der die Agora betritt, zu beachten erwartet werden. Religionssoziologisch wäre in diesem Rahmen die Frage interessant, wie sich die Agora im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert verändert hat, ob zum Beispiel von der Religion und ihrer Theologie mehr Diskursivität und Argumentationsbereitschaft erwartet oder ob von der religiösen Praxis ein Zurückdrängen in die Unsichtbarkeit gefordert wird. Diese Dinge legen sich nahe, wo die Agora mehr und mehr von einer Atmosphäre negativer Religionsfreiheit durchherrscht wird.

Aber um diese Fragen geht es nicht primär in den folgenden Ausführungen. Es geht eher um eine Rahmentheorie, die uns zu sehen hilft, wie der neue Atheismus die Stellung von Religion auf der Agora beeinflussen könnte. In der Oberflächenwahrnehmung könnte man dabei zunächst an Aktivitäten wie die der Giordano-Bruno-Stiftung denken, die sich mit einem fast kirchlich-missionarischen Eifer der atheistischen Sache annimmt und dabei nicht nur etablierte Kirchen und Religionen mit Verdacht überzieht, sondern grundsätzlich die Auffassung vertritt, dass es beim Atheismus um eine inhaltlich zu füllende Sache gehe, die sich eben nicht mit der Ablehnung des

<sup>1</sup> Thomas Schärfl ist Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Theismus sich erschöpft.<sup>2</sup> Um zu ermitteln, wo und wie der Atheismus die Religion trifft, wird in den folgenden Überlegungen ein Umwegverfahren eingeschlagen. Die Kernthese soll aber an dieser Stelle schon offen benannt werden: Der neue Atheismus offenbart, dass es inzwischen eine nicht-religiöse Option gibt, die eine echte Option darstellt und nicht allein eine Optionsverweigerung ist. Zudem legt die öffentliche Sichtbarkeit des sogenannten neuen Atheismus nahe, dass der Atheismus als Option nicht nur Zugang zur Agora, sondern dort bereits einen festen Platz besitzt.

### 1. Religiöse Sprache

Gleich an den Anfang soll eine weitere These gestellt werden – die These nämlich, dass die christlich-religiöse Sprache, so wie sie in den etablierten Kirchen vermittelt wurde, immer weniger gebraucht und immer weniger verstanden wird. Diese These hat eine heuristische Voraussetzung, die Religion in Analogie zu Sprache betrachtet (wobei Analogien dieser Art ja immer eine gewisse Perspektivenbeschränkung bedeuten) und die sich bei der Frage, warum es Relevanz- und Plausibilitätsverluste gibt, auf die religiöse Sprache konzentriert. Dabei muss jedoch bereits im Vorfeld der Eindruck vermieden werden, der Atheismus sei in irgendeiner Weise für den Relevanzverlust der religiösen Sprache verantwortlich. Das Verhältnis, das hier aufzuspüren ist, ist sicher nicht das von Ursache und Wirkung, aber auch nicht einfach das von Krankheit und Symptom. Die Zusammenhänge sind komplexer und gerade deswegen wird im Folgenden der Umweg über die religiöse Sprache und über die Analogie von ‚Religion als Sprache‘ gewählt.

Dieser Ansatz, der auf dem Boden der genannten Analogie steht, ist aber keineswegs selbstverständlich; es könnte die Gefahr bestehen, das Phänomen Religion zu verzeichnen, wenn man es seinerseits im weitesten Sinne als Zeichensystem versteht. Denn sofort hätte man die Frage zu beantworten, was in der Religion Zeichen ist und was genau bezeichnet werden soll. Es soll daher nur etwas deutlich Bescheideneres behauptet werden, nämlich dass die Sprachanalogie einen enormen heuristischen Wert hat. Ein Beispiel liefert Clifford Geertz in seiner Definition von Religion:

<sup>2</sup> Zu inhaltlichen Differenzierungen beim sog. neuen Atheismus vgl. weiterführend *Thomas Schärfl*: Der Neue Atheismus und seine Herausforderungen, in: *Una Sancta* [2] (2012), 90–102. Auf eine weitere inhaltliche Auseinandersetzung mit dem neuen Atheismus wird im Folgenden verzichtet, da ich das an anderer Stelle schon versucht habe. Vgl. auch *Thomas Schärfl*: Neuer Atheismus: Zwischen Argument, Anklage und Annäherung, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 147–161.

„[E]ine Religion ist

*(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.*<sup>43</sup>

In Geertz' Definition werden (neben der Tatsache, dass er einen wohl individualistisch verkürzten Religionsbegriff vorlegt) auch sofort die Nachteile offensichtlich, die die Sprachanalogie haben kann: Zum einen waltet hier ein eigenwilliger Dualismus zwischen Zeichen und Bezeichneten, der im Tonfall den religiösen Symbolsystemen nur einen ‚scheinbaren Wirklichkeitswert‘ unterstellt. Bei diesem Problem geht es nun nicht primär um die Frage, ob religiöse Symbolsysteme in einem fragwürdigen Sinne ‚bloß‘ mythisch sind; eher geht es darum, dass keineswegs klar ist, welche epistemische Werte es uns je gestatten könnte, zwischen vermeintlichen und echtem Wirklichkeitswert unterscheiden zu können. Dass wir religiösen Symbolsystemen – und zwar besonders dann, wenn es sich um sogenannte archaische oder untergegangene handelt – mit Fremdeln begegnen, liefert keinen brauchbaren Anhaltspunkt für eine Kriteriologie des Wirklichkeits-sinnes. Zum anderen zeigt sich in der genannten Definition ein gewisser Hang zum religionsphilosophischen bzw. religionstheoretischen Non-Realismus und Non-Kognitivismus, der in voller Radikalität (wie sie Geertz vielleicht nicht beabsichtigt hätte) nicht von einer Wahrheitswertfähigkeit religiöser Aussagen bzw. Äußerungen ausgehen kann. Was von Religion bliebe, wäre dann in der Tat nur ein Erzeugen von Stimmungen und Motivationen. Andererseits trifft Geertz doch eine wesentliche Absicht von Religion, wenn er schreibt:

„Die religiöse Perspektive unterscheidet sich von der *Common sense*-Perspektive dadurch, daß sie [...] über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen. Es geht ihr nicht um ein Einwirken auf diese umfassenderen Realitäten, sondern um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Realitäten des Alltagslebens nicht aufgrund institutionalisierter Zweifel in Frage stellt, die die feststehenden Aspekte der

<sup>3</sup> Clifford Geertz: Religion als kulturelles System. In: *Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 82002, 44–95, hier 48.

Welt in einen Strudel probabilistischer Hypothesen stürzen, sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassender und nicht-hypothetischer Natur sind. Ihr Losungswort ist Hingabe, nicht Distanz; Begegnung, nicht Analyse. Von der Kunst schließlich unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich von der Frage der Faktizität nicht löst und nicht absichtlich eine Aura des Scheins erzeugt, sondern das Interesse am Faktischen vertieft und eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen versucht.“<sup>4</sup>

Sehen wir von den Einlassungen zum Kunstbegriff einmal ab – Geertz trifft eher Design als Kunst in seiner Charakterisierung –, so können wir diese Feinbestimmung der Religionsdefinition doch beibehalten, wenn wir die Darlegung des Impetus von Religion stehen lassen. Der non-realistische Unterton ist noch nicht ganz verschwunden, aber doch schon milder geworden.

Um natürlich alle diese Gefahren, die sich einstellen, wenn man die Analogie von Religion und Sprache zu weit treibt, zu umgehen, soll das Augenmerk im Folgenden auf dem Phänomen der ‚religiösen Sprache‘ liegen. Die gesamte Fragestellung wird damit etwas vereinfacht. Um aber auch hier nicht schon im Ansatz mit unabsehbaren Fragen aufgehalten zu werden, sei hier die These gewagt, dass wir im Normalfall sehr gut zwischen religiöser und nicht-religiöser Sprache zu unterscheiden wissen – und zwar selbst dann, wenn es uns nicht gelänge, eine klare und eindeutige Definition von „Religion“ anzugeben. Zu Grunde zu legen ist allerdings ein etwas erweiterter Begriff von Sprache – ein Begriff von *Sprache*, der auch alles bedeutungsvolle Tun, durch das etwas kommuniziert werden kann, als Sprache auffasst. Nehmen wir diesen weiteren Begriff als Ausgangspunkt, so können wir – wie Peter Winch dies an einem Gedankenexperiment verdeutlicht hat – religiöse Sprache im weiteren Sinne auch dann schon identifizieren, wenn wir über die im Hintergrund liegenden religiösen Auffassungen und Überzeugungen vielleicht (noch) gar nicht im Bilde sind oder wenn uns diese Überzeugungen (gemessen etwa an den eigenen religiösen Überzeugungen) extrem befremdlich vorkommen:

„Stellen wir uns einen Stamm vor, dessen sprachliche Äußerungen nichts enthalten, was wir als Äußerung ‚religiöser Überzeugungen‘ gelten lassen möchten. Es gibt bei diesem Stamm jedoch bemerkenswerte Gebräuche. Nehmen wir an, diese Leute leben im Gebirge. Wenn einer der Angehörigen des Stammes stirbt, wird er mit einer gewissen zeremoniellen Förmlichkeit begraben oder verbrannt. Zu dieser Zeremonie

<sup>4</sup> Geertz, Religion, 77.

gehört vielleicht eine Weile stummer Betrachtung der Berge, womöglich werfen sie sich vor den Bergen nieder. Ähnliche Handlungen werden auch in anderen wichtigen Augenblicken des Stammeslebens vollzogen: wenn geheiratet wird, aus Anlaß einer Geburt, wenn der Jüngling unter die Erwachsenen aufgenommen wird.“<sup>5</sup>

Peter Winch bietet uns also einen weit gefassten Begriff der religiösen Sprache – zu ihr würde also auch das gehören, was wir als rituelle Sinn- deutung beschreiben könnten, die als Sinndeutung auch dann noch einen religiösen Charakter behält, wenn kein expliziter Bezug zu einer transzendenten Realität auszumachen ist. Im ‚Sprachspieltest‘ wären wir also in der Lage, die folgenden Sätze

- (a) „Denn durch dein Heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst.“
- (b) „Wer wandeln will wie Gott auf dieser Erde, muss sterben wie ein Weizenkorn.“
- (c) „Zur Geburt unseres Kindes laden wir alle Freunde und Verwandten ein, mit uns im Garten einen Apfelbaum zu pflanzen.“
- (d) „Wir wollen den Umzug nach München mit einer kleinen House-Warming-Party begehen.“
- (e) „Menschen, die eine derartige Aura besitzen, sind sicher begabte Lehrer.“

von

- (f) „Ursula von der Leyen fordert eine neue Grundrente für alle.“

klar zu unterscheiden und (a) und (b) dabei *eindeutig* als Sätze zu identifizieren, die zu einer religiösen Sprache gehören, die eine lange christliche Tradition hat. Schwieriger ist es sicher bei den Sätzen (c) bis (e). Nimmt man Peter Winch als Ausgangspunkt, so müssten wir zumindest (c) und (e) als religiöse Sätze stehen lassen. Denn wenn diese Sätze nur einigermaßen ernst geäußert werden, kommen in ihnen rituelle Wirklichkeitsdeutungen zum Tragen, die typisch für Religion sind. Satz (d) ist hier das Problem, markiert aber bereits eine Art Problemposition, die derzeit immer wieder diskutiert wird: Wenn nämlich in Satz (d) – so seltsam und kontraintuitiv sich dies zunächst anhören mag – ein religiöser Satz vorliegen sollte, dann ist Religion ein allgegenwärtiges, quicklebendiges Phänomen. Und wir wären gezwungen, die Frage nach dem Fremdwerden von Religion als Veränderung des religiösen Sprechens, des religiösen Wortschatzes oder der Vorliebe für bestimmte religiöse Sprachen (im Gegensatz etwa zu traditionsbeladenen anderen) zu beschreiben. Eindeutig ist die Zuordnung sicher bei Satz (f), der zu einer nichtreligiösen Alltagssprache gehört.

<sup>5</sup> Peter Winch: Bedeutung und religiöse Sprache. In: *Ders.: Versuchen zu verstehen*, Frankfurt a. M. 1992, 149–182, hier 153 f.

Diese ersten Differenzierungen können nun dabei helfen, dass ein Grundgefühl jede Diagnostik der gegenwärtigen Lage von Religion in den westlichen Gesellschaften beherrscht: ein Gefühl des Sprachverlustes, das begrifflich genauer artikuliert und damit auch analysiert werden kann. Auch wenn die radikale Säkularisierungsthese, die sozialphilosophische Ansätze von der Aufklärungszeit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hatte,<sup>6</sup> endgültig falsifiziert ist, weil wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts nun doch nicht in einer areligiösen Welt leben bzw. weil Aufklärung plus Modernität nicht notwendig Areligiosität implizieren,<sup>7</sup> so hat dies leider keinen positiven Effekt auf die christlich-religiöse Sprachtradition. Überall wird ein Verlust an Sprachkompetenz, ein Verlust an Vokabeln und (um in diesem Bild zu bleiben) an Regelbeherrschung beklagt. Aber was heißt es nun genau, wenn wir beklagen, Religion sei eine Fremdsprache geworden?

Einen eindrücklichen Anhaltspunkt liefert eine Fotografie, die das Bistum Regensburg vor Monaten auf ihrer Homepage veröffentlicht hatte: Es zeigt die Einzugsprozession des Domkapitels und der Bischöfe zur Exequienliturgie für den verstorbenen, emeritierten Regensburger Weihbischof. Am Rand des Bildes kann man allerlei Menschen erkennen, die offenkundig dem Einzug zuschauen, interessiert, fasziniert; manche fotografieren. Andere blicken von ihren Kaffeetassen hoch, halten die Hand vor die Augen, um sich einen Reim auf die Ereignisse zu machen. Diese Menschen hätten natürlich auch andere Optionen gehabt. Sie hätten sich sofort der Prozession anschließen können, um den Gottesdienst mitzufeiern. Sie hätten die Prozession ehrfürchtig betrachten, rituell von den Bischöfen Segen erbitten können etc. Nichts davon passiert; die Menschen, die am Rande stehen ‚spielen‘ (und dieser Ausdruck sei hier sehr allgemein und ohne irgendwelche Untertöne verwendet) im wahrsten Sinne des Wortes nicht mit. Sie bleiben daneben stehen und verweigern sich, wenigstens ein Minimum an religiöser Umgangssprache zu sprechen – um von der Hochsprache ganz zu schweigen. Natürlich wäre zu diesem Bild noch mehr zu sagen: Der Einzug des Presbyteriums zusammen mit dem Bischof ist auch eine rituelle Abbildung von Macht- und Autoritätsverhältnissen. Aber diese Abbildung geht in diesem Fall ins Leere. Der Sinn des Spieles lebt da-

<sup>6</sup> Vgl. *Hans Joas*: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 29–34.

<sup>7</sup> Vgl. *Ders.*, Glaube als Option, 42.

von, dass Menschen, die die Option haben, das Spiel sinnvoll und aktiv mitzuspielen, diese Option auch nützen.<sup>8</sup> Aber das geschieht nicht. Aus dem bedeutungstragenden Liturgie-Spiel ist ein Spektakel geworden, eine Attraktion, die man bestaunt oder amüsanter findet. Dieses Bild zeigt passgenau, was gemeint sein könnte, wenn Religion fremd wird: Menschen nehmen die Option, eine bestimmte (religiöse) Gebrauchssprache zu sprechen, indem sie zum Beispiel bestimmte rituelle Ausdrucksformen artikulieren, nicht wahr. Für sie sind derartige Artikulationsformen buchstäblich eine Fremdsprache geworden.

Aber warum wird Religion als Sprache fremd? Das eben gewählte Beispiel zeigt, dass dies mit einem Funktionsverlust zu tun hat, den wir allerdings noch genauer untersuchen müssen.

Auf der Linie der Analogie liegt es, uns kurz über die Funktionen von Sprache zu verständigen, um ermessen zu können, wie und warum Religion als Sprache (und darin auch die religiöse Sprache) fremd wird. David Lewis hat eine Definition von Sprache vorgeschlagen, die die Beziehung des Sagens zum Aussagen von Wahrheit ins Zentrum rückt:

*„Was ist eine Sprache? Etwas, das gewissen Ketten von Laut- bzw. Zeichentypen Bedeutungen zuweist. Sie könnte daher eine Funktion sein, eine Menge von geordneten Paaren von Ketten und Bedeutungen. Die Entitäten im Bereich der Funktion sind gewisse finite Folgen akustischer Lauttypen oder schriftlich fixierbarer Zeichentypen. Wenn – im Bereich einer Sprache L ist, wollen wir – einen Satz von L nennen. Was könnte eine Bedeutung eines Satzes sein? Etwas, das dann, wenn es mit faktischer Information über die Welt – bzw. mit faktischer Information über jede mögliche Welt – kombiniert wird, einen Wahrheitswert ergibt. Sie könnte daher eine Funktion von Welten in Wahrheitswerte sein – oder einfacher, eine Menge von Welten.“<sup>9</sup>*

Ein wenig klingt diese Definition wie die der frühen orthosprachlichen Richtung der frühen analytischen Philosophie, deren Augenmerk auf dem konstatierenden Aspekt der Sprache lag und dabei auf der Untersuchung der ‚Darstellung von Sachverhalten‘. Bei Lewis ist dies allerdings abgemildert durch den Bezug zu möglichen Welten, so dass die Sprache sinnvoll schon dann ist, wenn sie darstellt, was der Fall sein könnte oder sein sollte.

<sup>8</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein: PU § 204: „Ich kann etwa, wie die Sachen stehen, ein Spiel erfinden, das nie von jemandem gespielt wird. – Wäre aber auch dies möglich: Die Menschheit habe nie Spiele gespielt; einmal aber hat Einer ein Spiel erfunden, – das allerdings nie gespielt wurde?“

<sup>9</sup> David Lewis: Die Sprachen und die Sprache. In: Georg Meggle (Hg.): Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt a. M. 1993, 197–240, hier 197.

Allerdings sind für Lewis mögliche Welten sozusagen objektive (ontologische) Größen, so dass das *Universe of Discourse* aller möglichen Welten jene Bezugsgröße darstellt, die im weitesten Sinne als Referenzgarant des Sprechens aufkommen kann.<sup>10</sup> Natürlich stellt auch Lewis nicht in Abrede, dass es andere Funktionen von Sprache (genauer: des Sprechens) gibt, die sich eben nicht im Darstellen erschöpfen.<sup>11</sup> Und es ist ihm auch bewusst, dass Sprache eine soziale Größe darstellt:

„Was ist Sprache? Ein soziales Phänomen, ein Teil der Naturgeschichte des Menschen; ein Bereich menschlichen Handelns, in dem Ketten akustischer Laute geäußert und Ketten von Zeichen niedergeschrieben werden; ein Bereich, in dem wir mit Gedanken bzw. Handlungen auf die von den anderen in dieser Weise produzierten Laute bzw. Zeichen reagieren.

Diese verbale Tätigkeit ist größtenteils rational. Wer gewisse Laute oder Zeichen produziert, tut dies aus einem bestimmten Grund. Er weiß, dass ein anderer, der seine Laute hört bzw. seine Zeichen sieht, in der Lage ist, gewisse Annahmen zu machen bzw. auf eine gewisse Art und Weise zu handeln.“<sup>12</sup>

Aber wie kommen diese beiden, von Lewis selbst als antithetisch bezeichneten Auffassungen von Sprache zusammen? Wie verbinden sich das Darstellen von Sachverhalten in möglichen Welten (also der Umstand, dass das Sagen unter einen generellen Wahrheitsvorbehalt gestellt ist) mit der Tatsache, dass Sprache *tout court* eine soziale Praxis ist, die auf Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen aufruht und diese erzeugt? Das Zwischenglied, das Lewis hier einfügt, ist die Konvention:

„Meinem Vorschlag zufolge handelt es sich bei der Konvention, derzufolge eine Population eine Sprache *L* verwendet, um eine Konvention der *Wahrhaftigkeit* und des *Vertrauens* in *L*. In *L* wahrhaftig zu sein, heißt, in einer gewissen Art und Weise zu handeln: Niemals zu versuchen, irgendwelche Sätze von *L* zu äußern, die nicht wahr in *L* sind. Irgendwelche Sätze von *L* also nur dann zu äußern, wenn man glaubt, daß sie wahr in *L* sind. In *L* Vertrauen zu haben, heißt, seine Annahmen auf eine gewisse Art und Weise zu bilden: Den andern Wahrhaftigkeit in *L* zuzuschreiben und somit auf eine durch andere gemachte Äußerung eines Satzes von *L* hin in der Regel anzunehmen, daß der geäußerte Satz wahr in *L* ist.“<sup>13</sup>

Man könnte zunächst naiv fragen, ob Lewis den Wahrheitsvorbehalt des Sagens nicht zu streng und zu optimistisch an die Wahrhaftigkeitsverpflichtung für die Sprecher bindet. Gibt es nicht auch das Lügen oder das Imaginieren?

<sup>10</sup> Vgl. Lewis, Sprache, 214 f.

<sup>11</sup> Vgl. Lewis, Sprache, 210 f.

<sup>12</sup> Lewis, Sprache, 197.

<sup>13</sup> Lewis, Sprache, 202 f.

Aber vielleicht müssen wir uns daran erinnern, dass das Lügen ein parasitäres Phänomen ist, das nur dann funktioniert, wenn man eine Sprache hat und kennt, wenn man schon alle jene Fertigkeiten und Kompetenzen besitzt, die einem helfen, sich in einer Sprache ohne Hindernisse und gleichsam blindlings zu orientieren. Schon schwieriger ist der Fall des Imaginierens (und Fingierens) zu beurteilen; immerhin geht es dabei allenfalls am Rande um das Darstellen von in unserer Welt bestehenden Sachverhalten.

Aber womöglich lässt sich auch dieses Phänomen in dem von Lewis entwickelten Schema verstehen. Stellen wir uns dafür jene bayrische Nostalikergruppe der Königstreuen vor, die am Starnberger See den Jahrestag des Todes von Ludwig II. feiert und für dieses Zeremoniell sogar entsprechend kostümiert auftritt. Vielleicht finden wir keinen Zugang zu diesem Zeremoniell, finden es ein wenig schräg und aus der Zeit gefallen, weil wir unterstellen, dass die Teilnehmer/innen hier in eine untergegangene Welt flüchten, die mit unserer Welt nicht viel zu tun hat. Aber selbst wenn wir hier irritiert sind, räumen wir dieser Gruppe doch noch eine gewisse Vernünftigkeit ein, sobald wir verstehen, dass das Handeln dieser Gruppe bestimmten Regeln folgt,<sup>14</sup> von transparent zu machenden Überzeugungen getragen ist und in konsistente Konventionen eingesenkt bleibt. Wir können sogar sagen, dass die Sprache, die diese Gruppe benutzt (und die in Teilen nicht unsere Sprache ist), sich auf eine mögliche Welt bezieht, deren Relevanz im Kontrast zu unserer möglichen Welt besteht: Diese seltene Ludwig-II-Welt ist eine idealisierte Kontrastwelt zur aktuellen Welt. Diese Perspektive ist im Übrigen für die Bewertung der religiösen Sprache nicht ganz belanglos; denn gewisse Teile der religiösen Sprache – denken wir an die Implikationen eschatologischer Aussagen etc. – haben ihren Wert darin, dass eine ideale Welt (eine vollkommen gerechte Welt, eine Welt ohne Tod, eine Welt ohne Böses) imaginiert wird, die in einen Gegensatz zur aktuellen Welt (bzw. zu unseren Erfahrungen der aktuellen Welt) gesetzt wird – ein Gegensatz, der zur Tiefendiagnostik der als wirklich erfahrenen Welt Anlass gibt.

Mit diesen Überlegungen lässt sich nun auch das Phänomen des religiösen Sprachverlusts in seiner ganzen Breite erfassen. Wir können nämlich (kursorisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit in der folgenden Auflistung) konstatieren, dass eine Sprache dann zur Fremdsprache wird, wenn

- a) die Regeln, die durch Sprachkonventionen bewahrt werden, nicht gelernt oder vermittelt werden können,<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Vgl. *Wittgenstein*, PU § 206.

<sup>15</sup> Einen solchen Fall hat *Ludwig Wittgenstein* in der Parabel von der Erkundung eines fremden Landes beschrieben; vgl. *Wittgenstein*, PU § 207.

- b) Konventionen zerfallen und Vertrauensverhältnisse erodieren, weil das Vertrauen in die Darstellungsfunktion einer Sprache bzw. eines wichtigen Teils der relevanten Ausdrücke einer Sprache erlischt,
- c) Überzeugungen, die die Sprachkonventionen stützen, fragwürdig werden und einem permanenten Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind,<sup>16</sup>
- d) die für das Bedeutungstragen verantwortliche mögliche Welt außer Sichtweite gerät oder (im schlimmsten Fall) in den ontologischen Scheol der *unmöglichen* Welten wandert,
- e) alle jene Kontexte (Äußerungskontexte), Äußerungsbedingungen und Lebensformen verschwinden, die die Vitalität einer bestimmten Sprache bzw. Sprachpraxis garantieren und in denen die elementaren Begriffsschemata unserer Weltorientierung realisiert werden.

Vor allem der an letzter Stelle genannte Punkt geht über David Lewis hinaus, insofern als Äußerungskontexte und Lebensformen im Sinne Wittgensteins<sup>17</sup> präkonventionelle Gegebenheiten darstellen. Das heißt: Es liegt nicht in unserem direkten Ermessen, Äußerungskontexte zu produzieren, zu eliminieren, zu modifizieren bzw. Lebensformen zu erzeugen oder zum Verschwinden zu bringen. Unser Einfluss darauf ist stark vermittelt – etwa so wie wir durch gesunde Lebensweisen unser Lebensalter beeinflussen, aber nicht vollständig kontrollieren können.

Schon auf den ersten Blick können wir jetzt sehen, wie und wo der Atheismus erodierend auf die religiöse Sprache wirken kann: Es ist Punkt (c); der Atheismus lässt tragende Überzeugungen fragwürdig werden. Aber dieses Fragwürdigwerden hätte keine so umfassenden Auswirkungen, wenn es nicht jene Sprachverlustfaktoren gäbe, die in den Punkten a, b, d und e angesprochen wurden. Der neue Atheismus kann eigentlich nur deshalb eine gewisse Kraft entfalten, weil es vor allem den Faktor (e) gibt, nämlich den Zerfall der die Glaubenssprache prägenden Lebensformen – ein Zerfallen, das von einer ganzen Reihe von kontingenten Faktoren beeinflusst ist.

Sprachphilosophisch ist dieser letzte Punkt noch einmal von ganz besonderem Interesse; denn es macht sich an diesem Punkt (e) eine kulturalistische Deutung fest. Für sie lieferte schon Wittgenstein einige inspirierende Impulse, wenn er schreibt:

<sup>16</sup> Überzeugungen – gerade dann, wenn sie grundlegende Überzeugungen sind – leben davon, dass sie weitgehend unbehelligt in Kraft sind, um eine ‚reibunglose‘ Sprachpraxis zu gewährleisten.

<sup>17</sup> Vgl. *Wittgenstein*, PU § 23.

„Vergleiche einen Begriff mit einer Malweise: Ist denn auch nur unsere Malweise willkürlich? Können wir nach Belieben eine wählen? (z. B. die der Ägypter). Oder handelt sich's da nur um hübsch oder häßlich?“<sup>18</sup>

Wittgenstein geht es hier nicht mehr nur um Ausdrücke und die Gestalt von Ausdrücken, sondern um die Begriffsschemata selbst, die wir in unserer Welterfassung prägen und sprachlich in Dienst stellen. Es gibt für diese Schemata keine, von oben herab verordnete absolute Richtigkeit, kein Bemessen an Fakten, die uns in einer gewissen Direktheit bestimmte Schemata aufnötigen würden und andere gar nicht erst zum Zuge kommen lassen.<sup>19</sup> Sicherlich bedingt unsere menschliche Natur diese Begriffsschemata in einer gewissen Weise; aber dieses Bedingen ist so indirekt wie der vernünftige Lebensstil eine gesunde körperliche Verfassung ‚bedingen‘ kann.<sup>20</sup> Ein anderer, im obigen Zitat angesprochener Punkt ist ebenfalls interessant: eine Malweise ist ein kulturelles Gut. Normalerweise können wir sie uns nicht einfach so aussuchen, selbst wenn wir andere Malweisen kennen oder imitieren können. Wenn wir in unserer Zeit verständlich bleiben wollen, so denkt Wittgenstein, so müssen wir den stilistischen Gepflogenheiten der jeweiligen Zeit auch folgen. Analoges gelte für die sprachliche Verständigung. Was Wittgenstein gleichwohl nicht antizipiert hatte, ist die Situation, die wir im Kunstwort als Postmoderne bezeichnen. Diese Situation, in der wir uns religionsphilosophisch und religionspädagogisch ohne allen Zweifel befinden, lässt als das geradezu fröhliche und unbeschwerte Nebeneinander verschiedener Sprachen – oder in Wittgensteins Bild – von verschiedenen ‚Malstilen‘ verstehen. Wir sind in der Lage, den Stil zu wählen, weil es keinen vorgeschriebenen, dominanten Stil zu geben scheint, dem wir aus Verständlichkeitsgründen heraus folgen müssten. Die Wahl der Sprache ist damit direkter möglich, als Wittgenstein dies vorschwebte; die Verbindung von Sprechen und der Evaluierung unserer Überzeugungen ist nötiger geworden. Um es etwas drastisch zu formulieren: Die Situation der Postmoderne ist eine Situation ohne Muttersprache.

<sup>18</sup> Wittgenstein: PU II, xii (= WW, Bd. 1, 578).

<sup>19</sup> Dies ist bei Wittgenstein noch stärker dort zu finden, wo er die ‚Unabhängigkeit‘ der Grammatik von Fakten (Sachverhalten in der Welt) betont. Vgl. dazu Peter M. S. Hacker: Wittgenstein: Mind and Will. Vol. 4 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Part I: Essays. Oxford 2000, 74–78.

<sup>20</sup> Vgl. Wittgenstein PU II, xii, 578: „Ich sage nicht: Wären die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen an-

Ein interessantes Indiz ist die Weise, wie der Ausdruck „Sprachspiel“ von Jean-Francois Lyotard im Gegensatz zu Wittgenstein gedeutet wird: Bei Wittgenstein ist Sprachspiel eine sinnvolle sprachliche Tätigkeit, die verständlich ist, wenn sie Regeln entsprechend erfolgt. Nicht ohne Grund benutzt Wittgenstein Tätigkeitswörter, um dies zu beschreiben.<sup>21</sup> Sprachspiele können voneinander unabhängig sein, aber auch miteinander verbunden werden (so wie man die Spielregeln von Volleyball und Sandlaufen kombinieren kann und dann ein neuartiges Spiel, nämlich Beach-Volleyball, erhält). Sprachspiele können einfach und komplex sein, wobei die komplexen ihren Wurzelgrund in einfacheren Sprachspielen haben. Der Wechsel von Spielen ist kein Problem, weil die Sprache ja eine Vielzahl von verschiedenen Tätigkeiten zulässt, ja sogar benötigt.<sup>22</sup> Für Lyotard jedoch sind Sprachspiele gegeneinander abgeriegelte Sinnbezirke,<sup>23</sup> die man betreten und verlassen kann, die man aufsuchen und erkunden kann, die aber u. U. gegeneinander abgeriegelt sind und daher auch nicht miteinander kombiniert werden können. Dieses Bild von Sprache ist nicht Wittgensteins Bild von Sprache. Aber es ist ein Bild von Sprache, das in die Postmoderne passt, weil eben diese Epoche dadurch gekennzeichnet ist, dass selbst primitive sprachliche Tätigkeiten auseinanderzudriften beginnen, dass komplexe Sprachspiele als abriegelbar empfunden werden.

### 3. Die religiöse Option und die Optionen

In gewisser Weise ist die postmoderne Benutzung des Wortes „Sprachspiel“, die der Diagnose einer parzellierten Sprachsituation dienen soll, ein Vehikel, mit dem die postmoderne Situation verstärkt, wenn nicht sogar heraufbeschworen werden kann. Hans Joas hat in einer instruktiven vergleichbaren Diagnose die hier sprachtheoretisch skizzierte Situation als Situation einer Optionsvermehrung beschrieben.<sup>24</sup> Wenn sich Optionen zu neuen oder alternativen religiösen Artikulationen oder sogar (zum sozial weder sanktionierten noch begrüßten) Verzicht auf diese Artikulation auf tun, dann hat dies natürlich einen Einfluss auf die tradierten Sprachkonventionen und Sprachmonopole. Joas mahnt uns aber auch, wenn er schreibt:

ders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.“

<sup>21</sup> Vgl. Wittgenstein, PU § 23.

<sup>22</sup> Vgl. Wittgenstein, PU §§ 21, 24.

<sup>23</sup> Vgl. Jean-Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1999, 36–41, bes. 39–41.

<sup>24</sup> Vgl. Joas, Glaube als Option, 146 f.

„Wir sollten uns deshalb vor einer leichtfertigen kulturkritischen These hüten, der zufolge Optionsvermehrung und Pluralismus Hauptursachen für die Erschwerung der Weitergabe des Glaubens seien. Die entsprechenden Diagnosen machen zwar mit Recht darauf aufmerksam, dass es die Gefahr eines Eklektizismus oder ‚Donjuanismus‘ [...] auf dem Gebiet der Religion gibt, aber sie irren, wenn sie diese Gefahr wie eine zwangsläufige Folge schildern. Solche Diagnosen verkennen, wie wenig die Gewissheit in unseren Personen-, Wert-, und Glaubensbindungen von der Einsicht in die Entstehung affiziert wird. Wir leben in kontingenter Gewissheit. Weil solche Diagnosen dies verkennen, resignieren ihre Anhänger leicht gegenüber der Aufgabe, die von ihnen empfohlene Option zu einer lebendigen Option zu machen. Die Individuen erleben nämlich nicht alle verfügbaren Optionen als lebbar, als wirklich attraktiv für sie auch nur in einem potentiellen Sinn. Diese Lebendigkeit hängt vielmehr ab von den Fähigkeiten derer, die diese Option vertreten und vorleben [...].“<sup>25</sup>

Joas benutzt hier die Terminologie von William James, der in seinem *Will To Believe* zwischen verschiedenen Gattungen von Optionen unterschieden hat.<sup>26</sup> Deshalb lohnt es sich, an dieser Stelle einen kleinen Schritt über Joas hinaus und zu William James zurückzugehen. James unterscheidet u. a. zwischen toten und lebenden, zwingenden und vermeidbaren, bedeutsamen und trivialen Optionen. Auf dieser Linie kann es durchaus liegen, dass durch eine Reihe von Faktoren (gesellschaftliche Veränderungen) die reine Zahl von Optionen sich vermehrt hat, dass aber die wenigsten für ein Individuum lebendige, bedeutsame und zwingende Optionen sind. Eine Option ist lebendig dann, wenn sie für eine Person eine wirkliche, ernst zu nehmende, zugängliche Alternative darstellt; sie ist bedeutsam dann, wenn sie in einen Zusammenhang mit den Präferenzen und Handlungszielen einer Person steht. Sie ist zwingend, wenn sie nicht nur eine vage theoretische Möglichkeit darstellt, sondern ganz praktisch und ganz konkret aus der Perspektive dieses betroffenen Individuums auch realisiert werden kann und wenn sie sich buchstäblich aufdrängt. Das bunte Vermehren und nun aber Schaffen von Optionen kann gerade dazu führen, dass Optionen vermeidbar werden – auch und gerade im Bereich des Religiösen. Und so beeinflusst die Vermehrung von Optionen das Problem der Wahl des ‚Sprachspiels‘ (im Sinne Lyotards, nicht Wittgensteins) vielleicht doch etwas mehr, als Joas dies im genannten Zitat zugeben mochte. Natürlich hat er Recht, wenn er betont, dass es falsch wäre, die bloße Vermeh-

<sup>25</sup> Joas, Glaube als Option, 148.

<sup>26</sup> Vgl. *William James: The Will To Believe*. In: *Ders.: Writings 1878–1899*, ed. by F. H. Burkhardt, Cambridge/New York 1992, 445–704, hier 457 f. Dazu auch *Thomas Schärftl: Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg/Kevelaer 2004, 22 f.

nung von Optionen monokausal für Irritationen und Unsicherheiten der Wahl (des religiösen Sprachspiels) verantwortlich zu machen. Aber die Vermehrung kann dazu führen, dass die Lebenskraft einer bis dato unbefragt relevanten Option abnehmen kann, dass die Echtheit von Optionen zu verblassen, geradezu auszubleichen beginnt. Und sie wird dazu führen, dass die Präsentation einer Option als einer lebendigen und echten Option – im letzten Satz hat Joas dies angedeutet – mühevoller wird und noch stärker davon abhängt, dass es überzeugende Individuen gibt, die diese Lebendigkeit verkörpern. Das muss nun nicht als Ruf nach einem neuen religiösen Heroismus interpretiert werden oder als Hinweis auf die steigende Nachfrage nach charismatischen Glaubensautoritäten. Dies mag ein Teil davon sein. Weitaus formaler präsentiert sich in der Vermehrung von Optionen, die dazu führt, dass ehemals echte und lebendige Optionen in ihrer Echtheit und Lebendigkeit befragt und bezweifelt werden können, eine neue Notwendigkeit, Überzeugtsein mit dem Überzeugen zu verbinden bzw. zu begründen. Anders gesagt: Wo Selbstverständlichkeiten gehen, herrscht nicht sofort relativistisches Chaos oder – mit Blick auf die religiöse Sprache – eine Art spiritueller Schürzenjägeri, aber es stellt sich eine neue Situation von Begründungspflichten ein, die in ihrer Feinporigkeit mühsam zu werden droht, weil je neu ausgehandelt werden muss, was als Grund und als Grundlage des Begründens gelten kann.<sup>27</sup>

Die oben genannten, sehr formal abgehandelten Gründe für das Zur-Fremdsprache-Werden der religiösen Sprache lassen sich durchaus konkretisieren und mit Leben füllen. So berichten die Punkte b) bis d) vor allem von einem Vertrauens- und Relevanzverlust, von einem Problematischerwerden der den reibungslosen Sprachzusammenhang verantwortenden Überzeugungen. Diagnostisch kann und muss man fragen dürfen, woher dieser Vertrauens- und Relevanzverlust stammt. Der Sozialphilosoph und Soziologe Hans Joas gibt darauf eine interessante Antwort:

<sup>27</sup> Verkompliziert wird die Options-Analyse noch einmal, wenn man hier ein ökonomistisches Deutungsgeraster in Dienst nimmt. Vincent Miller hat in seinen instruktiven Analysen herausgestellt, dass Religion in einer ‚post-fordistischen‘ Konsumkultur selbst ein Konsumgut wird und damit unter marktrationalen Gesichtspunkten evaluiert werden kann. Vgl. *Vincent Miller: Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York 2003, 32–72. Die oben genannte Überzeugungsarbeit – und dies sei hier als These angedeutet – kann theoretisch rein ökonomistisch erfolgen und würde damit auch Rationalitätsgesichtspunkten gehorchen. Wenn es also darum geht, die genuin der Religion angemessene Überzeugungsarbeit zu leisten, so muss gleichzeitig auch dargelegt werden, was an Religion über jede ökonomistische Rasterung hinausreicht.

„Die entscheidende Dimension für die Erklärung von Säkularisierungsprozessen – so lautet zumindest meine These – ist die Haltung von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften zu einigen zentralen Fragen, nämlich zu sogenannten nationalen Fragen, zur sozialen Frage, zu demokratischen Fragen, zu den Fragen der Rechte des Individuums und der Frage des religiösen Pluralismus. Die Wirkungen ökonomischer Prozesse, wissenschaftlicher oder kultureller Entwicklungen auf Religion werden ebenso wie die Impulse des religiösen Zweifels oder die Erfahrung religiöser Gewissheit immer durch diese Spannungsfelder hindurch vermittelt.“<sup>28</sup>

An Joas' Bemerkungen ist zweifellos viel Richtiges. Man könnte vieles davon unter die in der katholischen Theologie deutscher Zunge diskutierte Frage nach der immer noch ausstehenden Rezeption der Moderne subsumieren.<sup>29</sup> Allerdings wecken diese Anmerkungen den Eindruck, dass eine fortschrittlichere, ‚liberalere‘ Form von Christentum und Glaube eigentlich blühen müsste. Das ist nun aber gerade nicht der Fall; und vom Zulauf, den etwa ressentiment-geladene Versionen des Katholizismus derzeit haben, wird diese These geradezu falsifiziert. Joas handelt die Relevanz- und Vertrauensfrage anhand eines Katalogs von (durchaus wichtigen) gesellschaftlichen Stellfragen ab. Daneben stellt er aber auch im Anschluss an Ernst Troeltsch einen Katalog von Themen, die zur Kernbotschaft des Christentums gehören, die aber die Verständlichkeit der christlich-religiösen Sprache in der umgebenden Kultur extrem erschweren:

„Als die hauptsächlichen intellektuellen Herausforderungen für das Christentum betrachtete er [sc. Troeltsch, TS] die wachsende Verständnislosigkeit gegenüber vier wesentlichen Gehalten der christlichen Botschaft: (1) dem Ethos der Liebe, (2) dem Person-Verständnis, (3) der Gemeinschaftlichkeit des Kults und (4) der Konzentration aller Spiritualität auf Jesus Christus.“<sup>30</sup>

Auch dieser Katalog und die damit verbundene Diagnose offenbart eine große Hellsichtigkeit, die bei Troeltsch wegen ihrer geradezu prophetischen Qualität noch größer ist als bei Joas, der in Zeitgenossenschaft zu diesen Fragen und Problemen lebt. Ohne hier sofort einen kulturpessimistischen Ton anzuschlagen, lässt sich doch festhalten, dass ein hedonistisches Lebensethos, ein empiristisches Personverständnis, ein individualisiertes Heilsinteresse und ein vom Personalen entkoppeltes spirituelles Suchen die Sache des Christentums erheblich erschweren und durch die

<sup>28</sup> Vgl. *Joas*, Glaube als Option, 70 f.

<sup>29</sup> Vgl. *Klaus Müller*: Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), 291–306.

<sup>30</sup> *Joas*, Glaube als Option, 202 mit Bezug zu *Ernst Troeltsch*: Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: *Logos* 1 (1910/11), 165–185.

damit verbundenen Veränderungen des kulturellen Rahmens vor allem in Hinsicht auf den oben genannten Faktor e) dazu beitragen, dass die religiöse Sprache des Christentums nicht mehr greifen kann.

Aber diese Diagnose wäre immer noch zu einseitig, würde man nicht auch versuchen, Faktoren im Sinne von b) bis c) zu benennen, die den Relevanzverlust als Vertrauensverlust und den Vertrauensverlust als Überzeugungsverlust versehen helfen. Deshalb könnte man an dieser Stelle einen Katalog von tiefer liegenden, existentiellen und metaphysischen Themen skizzieren, die ein modifiziertes Verständnis der *ersten* Joas-These gestatten: Die Haltung der Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur zu brennenden sozialen Fragen, sondern auch zu einer Reihe von existentiellen und metaphysischen Fragen hat zu Säkularisierungsprozessen und damit zu Relevanzverlusten und a fortiori zu Sprachverlusten geführt. Welche Themen sind dies? Wenn man an die eigenartigen Gelegenheiten denkt, in denen westliche Weltbilder mit denen in ihnen verkörperten Religionsgemeinschaften jenseits von gesellschaftlichen Debatten miteinander kollidieren, so sind dies erstens Fragen nach der Anerkennung eines naturalistischen Weltbildes, das eine Rückkehr in vormoderne Formen der Weltbeschreibung verbietet, zweitens Fragen nach der Legitimität epistemischer Ratifikation von Überzeugungen, die autoritatives Setzen als Diskursverweigerung und Irrationalität brandmarkt, drittens die Anerkennung eines Ethos der tragischen Existenz, das die Revision fundamentaler Entscheidungen gestattet, gerade dann wenn sich die dafür bereit liegenden Optionen vermehrt haben.

In Hinsicht auf die Anerkennung eines naturalistischen Weltbildes tut sich das katholische Christentum noch viel leichter als die evangelikalen Geschwister. Allerdings ist das Problem an der Tiefe noch nicht gepackt, solange es in der religiösen Praxis wie in der theologischen Reflexion Refugien eines Supranaturalismus gibt, der so tut, als hätte es Darwin, Einstein oder Heisenberg nie gegeben. Das etablierte Vokabular der Schöpfungstheologie ist korrodiert und kann, wie sich seit zwei, drei Dekaden leider auch gezeigt hat, nicht durch personalistische Platzhalterphrasen ersetzt werden. Es mag philosophische Gründe geben, einen kalten metaphysischen Naturalismus zu verwerfen, aber als Grundüberzeugung ist er in der Weltorientierung unserer Zeitgenossen etabliert.<sup>31</sup> Ja, selbst das immer wieder zu beobachtende Ausbrechen in esoterische Weltsichten ratifiziert

<sup>31</sup> Vgl. zur begrifflichen ontologischen Seite des Problems *Thomas Schärtl: Arbeitsloser Schöpfergott*. In: *Patrick Becker/Ursula Diewald* (Hg.): *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Göttingen 2011, 5–19.

dieses naturalistische Weltbild noch einmal, weil es sich hier im Wesentlichen um eine Verlängerung des Physikalismus in einen Hinterwelts-Physikalismus handelt,<sup>32</sup> der gerade in seiner Absurdität und Unglaubwürdigkeit ein Schrei nach einer gelingenden, weil tragfähigen und überzeugenden Versöhnung von Naturalismus und Religion ist.<sup>33</sup>

Der zweite Punkt betrifft die epistemologische Seite des Sprechens – eben jene Nahtstelle, an der sich durch die Vermehrung von Optionen – immer mehr lose Enden auftun. Charles Taylor hat in seinen instruktiven kultur- und sozial-,archäologischen Überlegungen darauf aufmerksam gemacht. Er identifiziert im Grunde die Reformation<sup>34</sup> als einen Ort der Entwindung alter Gewissheiten und spannt einen Bogen zur Aufklärung,<sup>35</sup> in der sich die individuelle Verantwortung vor und für Gewissheitsansprüche Bahn bricht, auch wenn es sich hier um Initialzündungen handelt, deren Wirkungen erst viel später, vielleicht sogar deutlich später unter dem Hinzukommen weiterer gesellschaftlicher Faktoren spürbar werden und ihr inzwischen bekanntes und problematisiertes Ausmaß erreichen. Um genau diesen Aspekt einer individuellen und unvertretbaren Letztverantwortlichkeit auszumalen, lädt uns Taylor zu einer Art Gedankenexperiment ein:

“What would I be like if I had been born to different parents? As abstract exercise, this question can be addressed [...]. But if I try to get a grip on this, probing my own sense of identity, on the analogy with: what would I be like if I hadn't taken that job? married that woman? and the like, then my head begins to swim. [...] The point I am trying to make is that in earlier societies this inability to imagine the self outside of a particular context extended to membership of our society in its essential order. That this is no longer so with us, that many of these ‘what would it be like if I were ...?’ questions are not only conceivable but arise as burning practical issues [...], is the measure of our disembedding.”<sup>36</sup>

Die soziale Un-Eingebundenheit (ein Konzept, das wir aus heutigen religionssoziologischen Studien unter dem Stichwort des Zerfallens von Milieus kennen), von der Taylor spricht, führt in Teilen zu einer sprachlichen Entkontextualisierung, zu einem Verlust des Selbstverständlichen. Das Zweifeln übernimmt mit der Verantwortung für die eigene Gewissheit eine legi-

<sup>32</sup> Vgl. *Edmund Runggaldier*: Philosophie der Esoterik. Stuttgart 1996; vgl. ferner auch *Bernhard Grom*: Hoffnungsträger Esoterik?, Kevelaer 2002.

<sup>33</sup> Vgl. *Joas*, Glaube als Option, 191 f mit Bezug zu *Detlef Pollack*: Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.

<sup>34</sup> Vgl. *Charles Taylor*: A Secular Age, Cambridge/London 2007, 25–89.

<sup>35</sup> Vgl. *ders.*, Secular Age, 146–158.

<sup>36</sup> *Ders.*, Secular Age, 149.

time Funktion. Wie sich dies auf die Sache der Religion auswirkt, dürfte klar sein: Autoritätsbeweise, ja jede Form von epistemischer Autorität außerhalb der ‚erstpersönlichen‘ Letztinstanzlichkeit bleibt prekär. Und als Selbstverständlichkeiten angesehene Geltungsansprüche geraten gerade wegen ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit in das Kreuzfeuer der Kritik. In dem Maße wie sich sprachliche Autoritäten auch sozial zu marginalisieren beginnen, öffnen sich Leerstellen, die niemals ohne Begründungsarbeit gefüllt werden können – und zwar auch dann noch, wenn auch die über die Begründungspflicht befindende Vernunft in ihrem eigenen Anspruch marginalisiert worden ist.

Der letzte Punkt greift unmittelbar auf die Gegenwart zu – und nähert sich noch einmal dem Gedanken einer Optionsvermehrung. Diese Vermehrung – zugänglich gemacht im Setting einer globalen Gleichzeitigkeit und einer gedächtnislosen ‚Jetzt-Zeitigkeit‘ konfrontiert uns mit der Idee eines immer wieder gewährten Neustarts. Die Sehnsucht nach einem Reboot von Lebensführung und Lebensentscheidung, von Weichenstellungen und biographischen Verläufen, sickert immer tiefer in unser Alltagsbewusstsein ein und gewinnt im zunehmenden Patchworkcharakter von Lebenskonstellationen mehr und mehr Plausibilität. Eine Religion wie das Christentum, die an der Idee definitiver Entscheidungen und bruchloser Versprechen festhält, tut sich enorm schwer, für diese Konstellationen überhaupt noch eine Sprache bzw. aus ihrer Sprachtradition eine nicht bloß aus- und abgrenzende Benennung zu finden.

#### *4. Schlussfolgerungen: Die atheistische Option*

Nimmt man diese verschiedenen Faktoren zusammen, die zur Schwächung der Verständlichkeit der religiösen Sprache beitragen (können) und addiert man dazu die oben skizzierte Options-Analyse, so ergibt sich das folgende interessante Bild: Der neue Atheismus kann die religiöse Sprache eigentlich nur dort schwächen, wo er tragende Überzeugungen angreift. Per se hätte Religion und hätte religiöse Sprache noch ausreichend viele Stützungsmechanismen zur Verfügung. Erst durch deren Wegbrechen, kann der Atheismus signifikant zu weiteren Korrosionsprozessen beitragen.

Der Atheismus rüttelt dort, wo er argumentativ auftritt, an den Überzeugungen, die eine religiöse Sprache und eine religiöse Lebensform tragen. Dieses Rütteln erhöht einerseits den Begründungsdruck, der – wie oben schon angedeutet wurde – durch die (postmoderne) Optionsvermehrung und Optionsverwirrung ohnedies hoch ist. Zudem stellt ein artikulier-

ter, argumentativer Atheismus den religiösen Überzeugungen, die ein religiöses Weltbild tragen, ein eigenes, inzwischen nicht selten neodarwinistisch grundiertes, naturalistisches Weltbild entgegen, das seinerseits viele Züge einer Weltanschauung hat (und damit auch jene Funktionen erfüllen kann, die man von Weltanschauungen erwartet oder – je nach Standpunkt – befürchtet). Wo der Atheismus nicht primär argumentativ, sondern rhetorisch auftritt, kann er immerhin dadurch das Fremdwerden der Grammatik christlicher (oder sogar überhaupt monotheistisch-religiös geprägter) Lebensführung und Glaubensüberzeugung, den Eindruck der Distanz und Irrelevanz dieser religiösen Überzeugungen und die kritische Frage verschärfen, ob religiöse Überzeugungen überhaupt noch auf der Agora eines öffentlichen Diskurses artikuliert werden sollen.

Allerdings ist die Voraussetzung für die Wirkung des Atheismus auf die Sprache von Religion und auf die Lebenskraft religiöser Überzeugungen die, dass die religiöse Sprache bereits aus anderen Gründen unter einen Druck geraten ist. Der neue Atheismus bewirkt nicht den Zusammenbruch der religiösen Sprache, kann aber Korrosionsprozesse befördern, wenn sie schon aus anderen Gründen begonnen haben. Auf der Basis dieser Korrosionen ereignet sich aber dann auch etwas genuin Neues – und darin könnte das Neue am neuen Atheismus bestehen: Er liefert nicht nur Argumente zur Options-Enthaltung, sondern kann die postmoderne Situation der Optionsverwirrung und der Options-Unübersichtlichkeit dazu nutzen, um sich selbst als genuin eigene, alternative Option darzustellen, die öffentlich sichtbar werden will und eine öffentliche Stimme für sich beansprucht. Dieser Aufstieg zur genuin eigenen Option, die sich nicht einfach dem Spiel religiöser Optionsergreifung entzieht, sondern auf dem Spielfeld religiöser Optionen eine eigene Alternative zu sein vorgibt, ist nicht bloß Attitüde. Mit den immer deutlicher werdenden Feinbestimmungen eines naturalistischen und humanistischen Weltbildes verfügt der neue Atheismus dann auch über ein ‚Glaubensangebot‘, das ihn als Optionsalternative auch inhaltlich füllt.<sup>37</sup> Im Gefüge vieler Kräfte, die an der Glaubwürdigkeit und Relevanz religiöser Sprache(n) rütteln, kann sich der Atheismus als eine eigene, neue Glaubenssicht etablieren, die wie jedes Glaubenssystem Vordenker, Propheten und Zeloten kennt.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu A. C. Grayling: *The God Argument. The Case Against Religion and for Humanism*, London 2013.