

**REINHARD HEMPELMANN (HG.)**

# **Atheistische Weltdeutungen**

**Herausforderung für Kirche und Gesellschaft**



Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



*Reinhard Hempelmann*

<b>Einführung</b>	3
1 Atheistische Diversität	4
2 Politische Forderungen	5
3 Atheistisches kontra gläubiges Selbstverständnis	6
4 Zum Aufbau des EZW-Textes	7

*Matthias Petzoldt*

<b>Was glaubt, wer nicht glaubt?</b>	
<b>Orientierungssuche in einem unübersichtlichen Terrain</b>	9
1 Zum Gewicht herkömmlicher Kritik an Religion	10
2 Varianten von Glauben	13
3 Zwischenüberlegungen	15
4 Konflikt- und Problemfelder	16
4.1 Karikierungen des Christentums	16
4.2 Moderner Monismus	17
4.3 Streben nach einer einheitlichen säkularen Weltanschauung	20
4.4 Die Rede von der „Wiederkehr der Religion“	22
4.5 Religionslosigkeit, religiöse Indifferenz, Traditionsabbruch	23
5 Abschließende Überlegungen	26

*Lars Klinnert*

<b>Besser leben ohne Gott?</b>	
<b>Der „neue Atheismus“ als bleibende Herausforderung für Kirche und Gesellschaft</b>	29
1 Was ist der „neue Atheismus“?	30
2 Richard Dawkins: Religion als Gotteswahn	32
2.1 Die fragwürdige Sonderstellung religiöser Überzeugungen	34
2.2 Die schöpferlose Welt des weltanschaulichen Naturalismus	36
2.3 Religion – eine Art evolutionäre Fehlfunktion	39
2.4 Radikaler Atheismus als notwendige Grundlage einer humanen Ethik	41
3 Strategien des Umgangs	44
3.1 Religion und Wissenschaft	45
3.2 Religion und Moral	49
3.3 Religion und Gesellschaft	50

Hans-Dieter Mutschler

## **Halbierte Wirklichkeit**

### **Die Grenzen monistischer Welterklärungen**

53

- 1 Karl Rahners „gnoseologische Konkupiszenz“ 53
- 2 Die drei Dogmen des Materialismus 54
- 3 Spiritualistischer und materialistischer Monismus 58
- 4 Spannungsvolles Miteinander von Geist und Materie 58
- 5 Die christliche Deutung 59

### **Dokumentation**

61

*HVD Bayern*

Was verbindet säkulare Humanisten?

61

*Peter Henkel*

Zehn Gründe, warum so etwas wie Gott nicht existiert

62

*Alain de Botton*

Religion für Atheisten

63

*Alain de Botton*

Zehn Tugenden für die moderne Zeit

Ein Manifest für Atheisten

65

*Thomas Hummitzsch*

Der Scheideweg des Laizismus

Die säkulare Szene zwischen positiver und negativer Gleichbehandlung

68

*Sam Harris*

„Das Ende des Glaubens“ – kein atheistentes Buch?

70

*Gerd Theißen*

Warum scheitern wissenschaftliche Methoden bei der Suche nach Gott?

72

*Gerd Theißen*

Wie kann man Gott erkennen, obwohl er kein Gegenstand der Erkenntnis ist?

73

### **Literaturhinweise**

75

### **Die Autoren**

77

Reinhard Hempelmann

## Einführung

Atheistische Weltdeutungen wurden in den letzten Jahren medial sichtbarer. Sie erfuhren eine zunehmende öffentliche Resonanz, obgleich die Zahl konfessorischer Atheisten und „säkularer“ Humanisten kaum zugenommen haben dürfte. Die kirchliche Festkultur – Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt – eignet sich offensichtlich besonders dafür, mit atheistischen Provokationen in die Öffentlichkeit zu gehen. Auch die Beschneidungsdebatte war ein willkommener Anlass, sich lautstark und mit Sendungsbewusstsein zu Wort zu melden. Atheistische und humanistische Organisationen nutzten sie, um auf eine latente Gefährlichkeit religiöser Praxis hinzuweisen. Gegenüber religiösen Überzeugungen wird ein pauschaler Fundamentalismusverdacht ausgesprochen. Organisationen wie die Giordano-Bruno-Stiftung problematisieren religiöse Bindungen in polemischer Weise als Freiheitsverzicht. Sie engagieren sich für die Etablierung einer humanistisch-atheistischen Leitkultur, die eine religiös geprägte Weltdeutung überflüssig machen will. Religiös begründeter Terror, dem offensichtlich wiederum nur mit Gewalt der Kampf angesagt werden kann, scheint solchen Forderungen eine gewisse Plausibilität zu verleihen.

Der sogenannte „neue Atheismus“ fand zuerst in den Medien Erwähnung. Mediale Diskurse zum neuen Atheismus hatten ihre Akteure und ihre Diskursfelder vor allem in den Vereinigten Staaten und in Europa. Die in der englischsprachigen Welt zuerst beobachtbaren Diskurse fanden bald auch Resonanz in Deutschland. Mit dem „Manifest des evolutionären Humanismus“ der Giordano-Bruno-Stiftung konnte sich deren Geschäftsführer, Michael Schmidt-Salomon, den grundlegenden Perspektiven der englischsprachigen Autoren des neuen Atheismus anschließen. Ihm folgten zahlreiche weitere, u. a. Peter Henkel, dessen „Zehn Gründe, warum so etwas wie Gott nicht existiert“ als populäre Variante heutiger Religionskritik gelesen werden kann (Dokumentation, 62). Schon bald traten neben die Akteure des neuen Atheismus ihre Kritiker. Der Diskurs zum neuen Atheismus ist nach wie vor virulent. Im Blick auf Richard Dawkins ist es ein Diskurs, der u. a. theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Aspekte hat.

In neuen atheistischen Bewegungen wird die Wahrnehmung der Religionen auf ihre dunkle Seite konzentriert. Religionen werden nicht als Quelle moralischer Verpflichtungen und Vermittlungsinstanzen eines Orientierungswissens wahrgenommen, sondern als Verstärker gewaltsamer Konflikte. Den Atheismus dagegen sieht man in enger Verbindung mit einer wissenschaftlichen Weltwahrnehmung. Religionskritik geschieht

im Namen der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft. Nicht nur religiöser Fundamentalismus wird abgelehnt, sondern auch moderate Religiosität. Dem neuen Atheismus geht es um die Popularisierung von Religionskritik und um ein Plädoyer für die Naturalisierbarkeit von Moral und Ethik.

## 1 Atheistische Diversität

Zu wenig Berücksichtigung findet in Diskursen über den neuen Atheismus der Sachverhalt, dass es *den* Atheismus genauso wenig wie *die* Religion gibt. Der sogenannte neue Atheismus wird von Teilen des atheistischen Spektrums mit Skepsis und Ablehnung betrachtet. Er ist zugleich intern vielstimmig und widersprüchlich. Sam Harris sieht in seinem Buch „Das Ende des Glaubens“ in den Religionen – vor allem im Islam – eine Gefährdung der Gesellschaft. Er bezieht sich dabei u. a. auf neurowissenschaftliche Studien. Christopher Hitchens hat seinen Klassiker „Der Herr ist kein Hirte“ als Literaturkritiker und politischer Journalist geschrieben. Ein zentrales Thema seiner Darlegungen ist die Problematisierung religiöser Kindererziehung. Daniel C. Dennett möchte als Philosoph Religion als natürliches Phänomen durchschauen und dadurch entzaubern.

Der religiös-weltanschauliche Pluralismus macht die Übergänge zwischen Religion und Religionskritik fließend. Sam Harris plädiert für einen rationalen Zugang zu den Themen Ethik und Spiritualität. Im Nachwort seines Buches „Das Ende des Glaubens“ setzt er sich mit dem Vorwurf auseinander, seine Publikation sei kein wirklich atheistisches Buch, weil er die Themen Meditation und Spiritualität aufgreife und damit versteckt für „Buddhismus, New-Age-Mystik oder andere Formen von Irrationalität“ plädiere (Dokumentation, 70). Vor allem im Blick auf die Frage, ob Bewusstsein „in vollem Umfang auf der Tätigkeit des Gehirns beruht (und sich darauf reduzieren lässt)“, gibt es zwischen Harris und anderen Atheisten grundlegende Meinungsverschiedenheiten. Nach Harris gibt es für die These, dass Bewusstsein ein Epiphänomen physiologischer Vorgänge sei, keine Gründe. „Tatsache ist, dass Wissenschaftler noch immer nicht wissen, wie es um die Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie tatsächlich bestellt ist“ (Dokumentation, 71).

Abgesehen von der Verneinung der Religion – vor allem der christlichen Religion – zeigen die Kontroversen zwischen Atheisten und Humanisten: Es ist keineswegs geklärt, welches die grundlegenden und verbindenden Orientierungsperspektiven eines atheistischen Welt- und Menschenverständnisses sind. Begriffe wie Humanismus oder Naturalismus reichen jedenfalls nicht aus, um das Charakteristische der eigenen Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Das „Manifest des evolutionären Humanismus“, ein Orientierungsdokument für ein naturalistisches Weltverständnis, geschrieben im

Auftrag der Giordano-Bruno-Stiftung, wird von anderen Atheisten heftig angegriffen. Sie widersprechen einem rein naturalistisch geprägten Wirklichkeitsverständnis. Dass es andere atheistische Stimmen geben kann, zeigen Joachim Kahl, Herbert Schnädelbach, Alain de Botton und andere. Joachim Kahl lehnt den neuen Atheismus eines Richard Dawkins scharf ab. Herbert Schnädelbach beschreibt den „frommen Atheisten“ als einen Menschen, der nicht kämpferisch gegen den Gottesglauben eingestellt ist, sondern lediglich sein eigenes Unvermögen benennt, an einen Gott glauben zu können. Der „fromme“ Atheist weiß, was ihm abhandengekommen ist. Alain de Botton sieht die „Weisheit der Religionen“ als etwas an, das allen, auch den Rationalisten, gehört. Lösungen für Probleme der modernen Seele seien bei den Religionen zu finden. Sie sollen dabei jedoch aus ihren „übernatürlichen Strukturen“ gelöst werden (Dokumentation, 64).

Wenn innerhalb des Humanistischen Verbandes Deutschlands versucht wird, das Verbindende aller „säkularen Humanisten“ zu formulieren, bleibt dies ausgesprochen apodiktisch und zugleich vage und widersprüchlich. Einerseits versteht man sich als Weltanschauungsgemeinschaft, der es um die Pflege eines „atheistischen Bekenntnisses“ geht, andererseits wird beansprucht, dass die eigene Überzeugung eine unmittelbare Konsequenz des Gebrauchs kritischer Vernunft sei (Dokumentation, 61).

## 2 Politische Forderungen

Die politischen Forderungen atheistischer Organisationen sind durch die Arbeit der Mitgliedsverbände vielfach bekannt geworden. Es geht ihnen um „die Durchsetzung einer konsequenten religiösen bzw. weltanschaulichen Neutralität des Staates“, „ein integratives Pflichtfach zur Wertevermittlung (wie in Berlin „Ethik“ und in Brandenburg „LER“), darüber hinaus um die „Autonomie am Lebensende und die volle rechtliche Gültigkeit von Patientenverfügungen“, eine „Reform der öffentlichen Erinnerungs-, Gedenk- und Trauerkultur“, „Respekt gegenüber den Formen der Fest- und Feierkultur säkularer Organisationen“ ([www.korso-deutschland.de](http://www.korso-deutschland.de)). Darüber hinaus wird dafür plädiert, die „Privilegierung der großen Kirchen in Konkordaten und Staatsverträgen ... zu beenden. Ein Weg dahin kann die sinngemäße Anwendung der darin enthaltenen Festlegungen auf alle Weltanschauungsgemeinschaften mit dem Ziel der Gleichbehandlung sein ... Die noch immer erfolgenden staatlichen Ausgleichszahlungen für die Säkularisation der Kirchengüter von 1803 sind (nach Aufhebung der entsprechenden Konkordatsregelungen) einzustellen“ (HVD Bayern, Humanistische Grundsätze, Nürnberg 2012, 27). Die „unvollendete Trennung“ zwischen Staat und Kirche beim konfessionellen Religionsunterricht, bei den Theologischen Fakultäten, beim Kirchensteuereinzug, bei den Staatskirchenverträgen, der Militärseelsorge etc. sei zu beenden.

Innerhalb des atheistischen Spektrums gibt es allerdings Strategiedifferenzen. Strittig ist, ob man für negative oder für positive Gleichbehandlung eintritt. Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) und die Freireligiösen fordern zuerst die Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) und die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs) setzen sich für einen laizistischen Staat ein (vgl. Dokumentation, 68f).

### **3 Atheistisches kontra gläubiges Selbstverständnis**

Nachdem das Thema der Revitalisierung von Religion und Religiosität in weltanschaulichen Diskursen zeitweilig eine wichtige Rolle spielte, wendet sich die Aufmerksamkeit heute stärker der Religionsdistanz und pointierten Religionskritik zu. Die offensichtlich nicht zu überwindende Religionspräsenz in säkularisierten Gesellschaften forciert Gegenbewegungen. Der Streit zwischen gläubigem und atheistischem Selbstverständnis wird pointierter und schärfer. Auch in religiöser Hinsicht driften die Milieus auseinander. Die einen können sich gesellschaftlichen Fortschritt nicht ohne die Verabschiedung von der Religion vorstellen. Die anderen machen darauf aufmerksam, dass sich der Mensch ohne die Bindung an Gott von Orientierungsperspektiven löst, auf die auch eine säkularisierte Gesellschaft angewiesen bleibt. In der heutigen Gesellschaft ist beides da: Religion in den verschiedensten Ausformungen und nicht weniger vieltätige Religionsdistanz und Religionskritik. Beides wird sichtbar: religiöses und pointiert antireligiöses Eiferertum. Neben die immer wieder unterstrichene Aufgabe des interreligiösen Dialoges tritt die Aufgabe des Dialoges und der Auseinandersetzung der Weltanschauungen.

Ängstliche Reaktionen auf Provokationen des neuen Atheismus sind unangebracht. Wenn die Gottesfrage auf die Tagesordnung öffentlicher Diskurse kommt, ist dies begrüßenswert. In der Auseinandersetzung mit atheistischen Weltdeutungen kommt es fraglos auf das Festhalten an der christlichen Glaubensüberlieferung an. Aber nicht allein. Wichtig ist ebenso, die moderne Welt als Herausforderung zu begreifen, christliche Identität angesichts der atheistischen Bestreitung des Gottesglaubens zu artikulieren und darzulegen, wie man Gott erkennen kann, obgleich er kein Gegenstand der Erkenntnis ist (vgl. Gerd Theißen, Dokumentation, 73f). Christliche Theologie wird in Auseinandersetzung mit religionskritischen Thesen herausgefordert aufzuzeigen, dass Religion nicht aus einem Selbstmissverständnis des Menschen entstanden ist, dass die Verbindung von Glaube und Vernunft zu den Merkmalen des Protestantismus gehört und dass christlicher Glaube auf die göttliche Selbstmitteilung angewiesen bleibt.

Atheistische Bewegungen erinnern die Kirchen daran, dass die Religionsdistanz vieler Menschen ein wichtiges Thema und eine zentrale Herausforderung für alle Felder kirchlichen Handelns darstellt, vor allem für den Bereich religiöser Bildung. Kirche und Theologie sind herausgefordert dies wahrzunehmen, anzunehmen und auf heutige Fragen der Menschen zu antworten. Jedenfalls führt die Beschäftigung mit atheistischen Weltdeutungen in das Zentrum christlichen Glaubens und theologischen Nachdenkens. Angesichts der Argumente, die für den Atheismus ins Feld geführt werden, sollten Christinnen und Christen Klarheit darüber finden, warum sie sich als Menschen des 21. Jahrhunderts als Glaubende verstehen und welches die Voraussetzungen und Gründe für dieses Selbstverständnis sind. Als Glaubende kennen sie die Verborgenheit Gottes in der Welt, wissen um den Alltagsatheismus und die Anfechtung, die zur glaubenden Existenz dazugehört. Insofern steht das Atheismusthema nicht außerhalb des christlichen und kirchlichen Lebens.

#### **4 Zum Aufbau des EZW-Textes**

Der EZW-Text 232 skizziert atheistische Weltdeutungen und geht vor allem auf die Frage ein, wie Kirche, Theologie und Gesellschaft auf ihre wachsende Sichtbarkeit antworten können.

*Matthias Petzoldt* geht der Frage nach, welche weltanschaulichen Konzeptionen dem sogenannten neuen Atheismus zugrunde liegen. Er zeigt auf, dass dessen weltanschauliche Voraussetzungen als vorpluralistisch zu charakterisieren sind und zahlreiche Analogien zu fundamentalistischen Strömungen innerhalb der Religionen aufweisen. Sein Plädoyer zielt darauf ab, den ideologischen Charakter des neuen Atheismus zu entlarven und seine impliziten Feindbilder und politischen Interessen offenzulegen. Christliche Religiosität und Religion sind nicht auf eine „gesellschaftsdominierende Kultur ausgerichtet, sondern darauf, dass in der personalen Begegnung mit Christus Vertrauen wächst“.

*Lars Klinnert* bezeichnet den neuen Atheismus als eine bleibende Herausforderung. Er geht den Argumentationen von Richard Dawkins im Einzelnen nach. Auseinandersetzungen mit atheistischen Weltdeutungen haben u. a. folgende Schwerpunkte: die Frage der Stellung der Religion im öffentlichen Raum, des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft, ebenso von Religion und Moral. Nach Klinnert muss Theologie darauf verzichten, ein Welterklärungsprogramm sein zu wollen. Sie sollte im kritischen Dialog mit atheistischen Weltdeutungen fundamentalistische Versuchungen vermeiden, Entmythologisierung als eigene Aufgabe betrachten und zur Geltung bringen, dass christlicher Glaube in Dogma, Ritus und Ethos nicht aufgeht, sondern sein Zentrum in der Nachfolge Christi hat.

*Hans-Dieter Mutschler* weist gleichermaßen einen spiritualistischen wie auch einen materialistischen Monismus zurück. Monistische Weltdeutungen, wie sie auch in neuen atheistischen Strömungen begegnen, beanspruchen, die Welt aus einer einzigen – gewissermaßen göttlichen – Perspektive verstehen zu können. „In Wahrheit sind wir endliche Wesen, denen sich das Sein nur durch eine Pluralität von Perspektiven erschließt, die wir nicht auf eine einzige reduzieren können.“

Durch den *Dokumentationsteil* wird der Charakter der Publikation als Arbeitstext unterstrichen. Möge der EZW-Text in Kirche und Gesellschaft – insbesondere auch in verschiedenen religionsdidaktischen Zusammenhängen, in Schulen, Hochschulen, in der Erwachsenenbildung – zur Meinungs- und Urteilsbildung beitragen und das christliche Verständnis von Gott, Mensch und Welt im Gegenüber zu atheistischen Weltdeutungen zur Geltung zu bringen.

*Berlin, im September 2014*

Matthias Petzoldt

## **Was glaubt, wer nicht glaubt?**

### **Orientierungssuche in einem unübersichtlichen Terrain**

In diesem Beitrag soll es um Orientierung im Angesicht der Herausforderung gehen, vor die die Religionskritik unserer Tage stellt. Die Fragestellung im Titel verweist auf eine Ambivalenz. Zeitgenossen geben vor, dass sie in ihrem Leben ohne Glauben auskommen. Unter Vertretern des sogenannten „neuen Atheismus“ wird diese Sicht mit einem recht aggressiven Auftreten verbunden. Doch die Frage in der Überschrift unterstellt, dass dieser glaubenslose Standpunkt gar nicht so konsequent durchgehalten wird: Auch die lautstark auftretenden Atheisten haben doch ihren Glauben! Wie ist das zu verstehen? Und wie können und müssen wir damit umgehen? Wenn wir uns dieses Problem vornehmen, sollten wir von vornherein auch jene Zeitgenossen mit in den Blick nehmen, die ganz und gar nicht mit atheistischen Bekenntnissen kokettieren und die religiösen Fragen gegenüber gleichgültig sind. Muss auch ihnen unterstellt werden, dass sie trotzdem an etwas glauben? Aber nicht nur Fragen wollen meine Überlegungen aufwerfen und Informationen dazu geben, sondern auch Problemlösungen zur Diskussion stellen, soweit sich das in der Kürze des Beitrags überhaupt machen lässt.

Am Anfang unternehme ich zwei Anläufe, um an die angezeigte Ambivalenz auf grundsätzliche Weise heranzukommen. Der erste Anlauf führt über die Thematisierung von „Religion“ und ihre Kritik (Kap. 1), der zweite über die Thematisierung von „Glaube“ (Kap. 2). Aus diesem Nebeneinander ergeben sich Zwischenüberlegungen (Kap. 3), die die Problembestimmung einerseits präzisieren und andererseits die Besinnung auf das, was unser Christsein ausmacht, näher zu fassen suchen. Aus dem Blickwinkel dieser Klärungen nimmt sich der letzte und umfangreichste Abschnitt (Kap. 4) Konflikt- und Problemfelder in der Begegnung mit dem gegenwärtigen Atheismus vor. Dieser zeigt sich aber nicht nur in der kämpferischen Version des neuen Atheismus, sondern auch als ein praktischer Atheismus, den wir an Zeitgenossen beobachten können. Deren Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Belangen macht ratlos gerade im Hinblick darauf, wie hier wertvolles Traditionsgut christlicher Kultur wegzubrechen droht. Überlegungen dazu, wie wir mit den so unterschiedlichen Herausforderungen umgehen können, werden meine Ausführungen beschließen.

# 1 Zum Gewicht herkömmlicher Kritik an Religion

Vor der direkten Beschäftigung mit dem neuen Atheismus sollen einige grundsätzliche Überlegungen dazu stehen, welches Gewicht der klassischen Religionskritik beizumessen ist. Kritik an Religion ist von jeher sowohl von außen als auch von innen, z. B. vom Christentum selbst, geübt worden. Allerdings interessiert jetzt nur die Frage, wie das Gewicht der klassischen Konzeptionen von Religionskritik – etwa von Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Haeckel und anderer – einzuschätzen ist. Drei ganz unterschiedliche Einschätzungen möchte ich in aller Kürze vorstellen.

(1) Die erste Interpretation geht zwar davon aus, dass die bekannten Kritiker der Religion mit ihren Ansichten Gehör gefunden haben. Sie rechnet aber mehr mit einem untergründigen Einfluss auf ein Breitenbewusstsein. Dass die Konzeptionen von Philosophen, Soziologen, Psychologen und Naturwissenschaftlern Widerhall finden konnten, war demnach nur möglich, weil Glaubenzweifel, die im täglichen Leben aufgekommen waren, beim neuzeitlichen Menschen bereits ein Ausmaß an Verunsicherung erreicht hatten, wie frühere Generationen sie nicht kannten. So nährten die Religionskritiken Fragen und fielen bei den Lebenserfahrungen vieler auf fruchtbaren Boden. Die kritischen Ansichten verhalfen den Zweifelnden zu Deutungen und nicht selten auch zu Wegweisungen. Mit dem wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Fortschritt sowie mit der Zunahme von Verantwortung wuchs der Eindruck, dass sich Gott in den Zeitläufen nicht mehr zu Wort meldet. Er wurde mehr und mehr entbehrlich. Atheistische Religionskritik lieferte dazu die Erklärung. Aber auch negative Lebenserfahrungen wurden vermehrt in atheistischem Sinne verarbeitet. Wurde tragisches Leid und erlebtes Unrecht früher noch unter schwerem persönlichem Ringen mit Gott und in teilweise komplizierten, seiner Rechtfertigung dienenden Gedankensystemen zu lösen gesucht („Wie kann Gott das zulassen?“), lautete zunehmend die lapidare Antwort: „Also gibt es keinen Gott“. Je mehr der Glaube im Alltag an Bedeutung verlor, desto häufiger zerbrach er über leidvollen Erlebnissen und Zuständen. Die literarischen Religionskritiken bestärkten den Verdacht auf Unwirklichkeit religiöser Vorstellungen und bestätigten die erlebte Wirkungslosigkeit. „Der Glaube trägt nichts aus fürs Leben“, resümierten breite Kreise.

(2) Eine andere Einschätzung der Bedeutung der Religionskritik bietet der Philosoph Christoph Türcke mit seinem Essay „Religionskritik zweiten Grades“ aus dem Jahr 2006.<sup>1</sup> Zwar hat aus seiner Sicht die klassische Religionskritik recht: „Gott existiert nur als ...

---

<sup>1</sup> Christoph Türcke, Religionskritik zweiten Grades, in: Ingolf U. Dalferth/Hans-Peter Großhans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 319 – 328.

Wunsch.“ Türcke gibt damit Feuerbach, Freud und Nietzsche sowie der marxistischen Religionskritik in der Rezeption der Frankfurter Schule recht. Doch kritisiert er an allen diesen Konzepten, dass ihnen die „Tiefe der Symbiose von ‚Gott Denken‘ und ‚Denken überhaupt‘ ... nicht aufgegangen“ sei.<sup>2</sup> Denken und Gott-Denken – beides gehört für Türcke einfach zusammen. Das ist dann auch die Wahrheit, die sich in allem religiösen Gott-Denken widerspiegelt. Diese Einsicht läuft bei dem Philosophen aber nicht auf eine Bestätigung der Theologie hinaus. Kritisch schreibt er über die Theologie:

„... alle intellektuellen Winkelzüge und Subtilitäten helfen der Theologie im Entscheidenden nicht voran. Die Offenbarung Gottes ist immer noch nicht mehr, als sie von Anfang an war: bloße Beteuerung.“<sup>3</sup>

„Erst wenn ohne Wenn und Aber eingeräumt ist, dass Feuerbach, Marx und Freud, jeder auf seine Weise, hier ins Schwarze getroffen haben, dass ihr entscheidender Einwand unwiderlegt ist, dass die weltweite religiöse Renaissance, das hartnäckige Festhalten an nicht haltbaren Glaubensbekenntnissen und Fasziniertsein von Ufos, Astralleibern und höheren kosmischen Energien nicht das Geringste für die Existenz von Göttern beweist – dann darf das Unzulängliche der klassischen Religionskritik thematisiert werden. Dann ist davon zu sprechen, dass ihre Hoffnung, von aller Religion loszukommen, selber illusionär war.“<sup>4</sup>

So hat zwar die klassische Religionskritik recht:

„Gott existiert nur als dieser Wunsch. Es ist der Wunsch schlechthin: derjenige, der, theologisch gesprochen, Erlösung will, oder physiologisch, dass Leid vergeht und Lust nicht aufhört. Und für den gilt Adornos Satz: ‚Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.‘“<sup>5</sup>

Mit dem abschließenden Zitat von Adorno zielt Türcke kritisch auf alle atheistischen Attacken gegen Religion in unseren Tagen, die aggressiv daherkommen, die aber in ihrer Bestreitung des Gottesgedankens in den Fehler der alten Religionskritik, der Religionskritik ersten Grades, zurückfallen. Türcke stellt sie gar als Dummheit bloß, weil sie eigentlich besser wissen müssten, wie unsinnig solche Bestreitung des Gottesgedankens ist. Religionskritik zweiten Grades hält sich vor solcher Dummheit gefeit und weiß sich dem plumpen Atheismus weit überlegen.

---

<sup>2</sup> Ebd., 325.

<sup>3</sup> Ebd., 323.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., 328; Zitat aus Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, § 79, Frankfurt a. M. 1976, 158.

Ein ähnliches Denkmuster begegnet uns in der Initiative des in Großbritannien lebenden Schweizer Philosophen Alain de Botton, im Londoner Financial District einen Tempel für Atheisten zu bauen. Innen soll die evolutionäre Entwicklung des Lebens dargestellt werden, außen das menschliche Genom. Die Steine sollen unterschiedlicher Art sein und für die verschiedenen Epochen der Zivilisation stehen. Am Fuße soll der Turm mit einem ein Millimeter dicken Ring aus Gold verziert sein, der die kurze Dauer symbolisieren soll, die der Mensch bislang auf der Erde lebt.<sup>6</sup> Dieser Vorstoß steht im Zusammenhang mit de Bottons 2012 erschienenen Buch „Religion for Atheists“. Der Welt würde vieles fehlen, wenn es keine Religionen mehr gäbe, erklärt er dort gegen Richard Dawkins und andere kämpferische Atheisten. Er möchte den Atheisten zeigen, wie sie religiöse Ideen und Praktiken im säkularen Bereich übernehmen können. Predigt, Moral, Gemeinschaft, Kunst und Architektur, Pilgerreisen und Dankbarkeit gehören zu den Dingen, die er als Atheist lernen möchte, sei es von Christen oder von Buddhisten.<sup>7</sup> Gegenüber den aggressiven Attacken streitbarer Atheisten mögen die Argumentationen von Türcke und de Botton besonnen erscheinen. Trotzdem gelten auch hier Religion und Religiosität eindeutig als illusionär.

(3) Davon zu unterscheiden ist noch einmal in sehr grundsätzlicher Weise die Deutung, die der Theologe Paul Tillich schon vor über einem halben Jahrhundert dem Phänomen Atheismus gegeben hat. Nach seiner Auffassung kann es Atheismus eigentlich gar nicht geben. „Gott“ ist Symbol für das, was mich unbedingt angeht. Freilich kann das Ergriffensein vom Unbedingten unter vielerlei Symbolen auftreten.

„Der Mensch macht alles, was ihn unbedingt angeht, zum ‚Gott‘.“<sup>8</sup>

„Atheismus kann folglich nur als Versuch verstanden werden, jedes unbedingte Anliegen abzulehnen, das heißt also Ablehnung der Frage nach dem Sinn des Lebens.“<sup>9</sup>

Deshalb verfängt sich der Atheismus in den inneren Widerspruch, dass „unbedingtes Ergriffensein ... seinen eigenen Charakter – sein Unbedingtsein – nicht verneinen“ kann.<sup>10</sup> Regelrechter Atheismus wäre Transzendierungsverweigerung. Aber gerade in der Verweigerung, über sich hinauszufragen, würde der betreffende Mensch wieder

---

<sup>6</sup> Vgl. [www.pro-medienmagazin.de/nachrichten/detailansicht/aktuell/ein-tempel-fuer-atheisten-81697](http://www.pro-medienmagazin.de/nachrichten/detailansicht/aktuell/ein-tempel-fuer-atheisten-81697) (Abruf: 25.4.2014).

<sup>7</sup> Vgl. Claudia Knepper, Diskussion um einen atheistischen Tempel im Londoner Financial District, in: Materialdienst der EZW 75 (2012), 151f.

<sup>8</sup> Paul Tillich, Offenbarung und Glaube, Schriften zur Theologie Bd. II, in: ders., Gesammelte Werke Bd. VIII, Stuttgart 1970, 141.

<sup>9</sup> Ebd., 142.

<sup>10</sup> Ebd.

ein unbedingtes Anliegen erkennen lassen. So „gilt, daß, wer Gott mit unbedingter Leidenschaft leugnet, Gott bejaht, weil er etwas Unbedingtes bekundet“.<sup>11</sup>

Auch diese Argumentation hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Die einen mag sie froh stimmen: Also steht es doch nicht so schlimm um die Religion. Die anderen werden fragen: Können wir mit der Argumentation eines Paul Tillich beispielsweise Richard Dawkins entgegentreten? Er legt ja für seinen kämpferischen Atheismus geradezu einen missionarischen Eifer an den Tag. Solch ein Atheist würde in den Augen Tillichs gerade mit seiner entschiedenen Transzendierungsverweigerung das beweisen, was er bestreitet: nämlich dass er von etwas Unbedingtem umgetrieben wird.

Die ersten Deutungen des Phänomens atheistischer Religionskritik haben einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen. Da ist auf der einen Seite von einem Verlustiggehen der religiösen Dimension die Rede. Und wenn auch von religionskritischer Seite ein unausrottbares Angewiesensein auf religiöse Kompensation menschlicher Bedürftigkeit diagnostiziert wird, wird doch in gleichem Atemzug diese Kompensation als illusionär gebrandmarkt. Da will die Erklärung einer Unmöglichkeit von Atheismus, wie sie auf der anderen Seite aus Theologenmund ergeht, auch nur schwer überzeugen. Denn sie läuft darauf hinaus, selbst einen erklärten Atheismus zu einer Variante von Religiosität umzumünzen. Vielleicht liegt die Schwierigkeit aber auch darin, dass bisher immer von einer verhältnismäßig konturenlosen Religiosität ausgegangen wurde. So wollen wir das Problem in einem neuen Anlauf von dem Begriff Glaube her angehen: „Was glaubt, wer nicht glaubt?“ Stellt sich das Problem anders dar, wenn wir mit dem Wort „glauben“ operieren?

## 2 Varianten von Glauben

Aber auch hier muss festgestellt werden, dass diesen Begriff nicht allein die Christen gebrauchen. Mit dem Wort „glauben“ gehen wir alle um, auch die, welche nichts mit Religion und christlichem Glauben zu tun haben wollen. Darüber hinaus weist dieser weit verbreitete Gebrauch markante Varianten auf, sodass der Sachverhalt schon zum Gegenstand sprachanalytischer Untersuchungen wurde.<sup>12</sup>

Da ist zum einen der doxastische<sup>13</sup> Sprachgebrauch in den Formulierungen von „ich glaube, dass ...“. Hier wird mit dem Wort „glauben“ ein Meinen, ein Vermuten und Fürwahrhalten zum Ausdruck gebracht, etwa wenn wir im Zug das Telefonat unseres

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ich greife bei den folgenden Ausführungen auf Beobachtungen der Sprachphilosophie zurück, in besonderer Weise auf die Sprechakttheorie Austins.

<sup>13</sup> Abgeleitet von dem griechischen Wort *dokeo* = glauben, meinen.

Nachbarn mitverfolgen müssen, der durchs Handy ankündigt: „Ich glaube, dass mein Zug pünktlich in Frankfurt ankommen wird.“ An den doxastischen Sprachgebrauch, der „Glauben“ als einen defizienten Modus von „Wissen“ behandelt (wir wissen es nicht so genau, deshalb wählen wir die vorsichtigeren Variante „wir glauben“), denken wir allermeist zuerst, wenn nach dem Sinn des Wortes „glauben“ gefragt wird.

Dabei übersehen wir, dass für unsere Beziehungssprache der fiduzielle<sup>14</sup> Sprachgebrauch viel elementarer ist: „Ich glaube dir.“ Mit diesem Satz spricht jemand einer Person sein Vertrauen aus. Hier geht es also um den Vertrauensglauben, einen personalen Glauben.

Schließlich ist ein dritter Sprachgebrauch geläufig, der sich in der Wendung ausdrückt: „Ich glaube an ...“. Man kann an den Fortschritt oder an das Gute im Menschen glauben. Ein Volk glaubte einst an den Endsieg, oder eine Ideologie glaubte an den Sieg der Arbeiterklasse. Viele glauben an die Heilkraft der Natur und andere an die Selbstregulierungskraft des Marktes, an den Erfolg dieses oder jenes Sportlers oder dieses oder jenes Stars der Popszene. Weitere Beispiele könnten wir hinzufügen. Dieses „Glauben an“ schließt den doxastischen Glauben ein: „Ich glaube, dass das möglich sein wird.“ Und doch ist da mehr enthalten als bloß ein Vermuten und Fürwahrhalten; es geht darüber hinaus um ein festes Überzeugtsein etwa von einem Erfolg oder von einem Sieg, wenngleich gegen den Augenschein, der es im Moment gar nicht nach dem Erfolg oder Sieg ausschauen lässt. Das „Glauben an“ schließt auch den fiduziellen Glauben ein: das Vertrauen auf eine Person. Und doch ist auch hier mehr enthalten als bloß ein Vertrauen, nämlich die Erwartung an die Person, dass sie dies oder jenes schon fertigbringen wird. Diese Erwartung kann übermenschliche Züge und Formen der Verehrung annehmen. Ich spreche hier vom transzendierenden Sprachgebrauch, weil das, was über den doxastischen und fiduziellen Glauben hinausgeht, eben ein Transzendieren bedeutet. Es handelt sich um ein Hoffen und Erwarten über das Vorfindliche und Normale hinaus. Im „Glauben an“ wird über den gesunden Menschenverstand hinaus Faszinierendes, Höchstes (Höchstleistung etwa) oder Letztes (Rettendes) von einem Menschen oder von Dingen (etwa in Magie und Aberglaube) erwartet.<sup>15</sup> Wie sehr hier im alltäglichen Sprachgebrauch des Verbs „glauben“ eine religiöse Dimension sichtbar wird, fällt dabei sofort ins Auge.

Unter der Titelformulierung „Was glaubt, wer nicht glaubt?“ gelangen wir zu der Einsicht, dass die Behauptung, nicht zu glauben, zwar als eine Ablehnung von Gottesglauben gemeint sein kann, im alltäglichen Leben aber sehr wohl mit religionsverwandten Formen des Glaubens zusammengeht.

---

<sup>14</sup> Abgeleitet von dem lateinischen Wort *fiducia* = Vertrauen.

<sup>15</sup> Diese transzendierende Dimension war auch beim Glauben an den Sieg des Kommunismus im Spiel, sosehr diese Dimension dort lange abgeleugnet wurde bzw. sosehr das Rechnen mit einer solchen gesellschaftlichen Entwicklung als „wissenschaftlich“ suggeriert wurde = Variante von Wissenschaftsgläubigkeit: an die unbegrenzten Möglichkeiten der Wissenschaft zu glauben.

Zur Abrundung dieses Bildes seien noch zwei Beobachtungen hinzugefügt. Zum einen kann das, woran einer glaubt, auch negativ besetzt sein: glauben an den Untergang der Welt oder an die Endgültigkeit des Todes. Bei solchen Beispielen haftet dem „Glauben an“ eine schicksalhafte Ausrichtung an. Darin zeigt sich wieder seine transzendierende Dimension: über das Menschenmögliche hinausreichend, letztlich darauf nicht Einfluss nehmen zu können. Zum anderen halte ich es nicht für ausgeschlossen, dass Menschen von sich sagen: Ich glaube nicht bzw. ich glaube an gar nichts. Dann hätten wir es mit einer Transzendierungsgleichgültigkeit oder gar Transzendierungsunfähigkeit zu tun.

### 3 Zwischenüberlegungen

Wir sind beim neuen Anlauf, der über den Glaubensbegriff führte, anscheinend wieder an der bekannten Ambivalenz angelangt. Dennoch führt uns der zweite Anlauf weiter.

(1) Zum einen: „Glauben“ heißt also nicht nur „etwas glauben“ im Sinne des doxastischen „glauben, dass“ und des transzendierenden „glauben an“. Demnach geht es nicht nur um weltanschauliche Vorstellungen und um einen Lehrsatzglauben mit wechselnden Inhalten, sodass uns unser Resümee auf die Titelfrage „Was glaubt, wer nicht glaubt?“ zu der Schlussfolgerung führen müsste: Irgendwelche weltanschaulichen Vorstellungen vertritt jeder, auch wenn er im Hinblick auf den christlichen Glauben behauptet, er glaube nicht. Es bleibt immer die Frage zurück, ob es nicht doch auch Zeitgenossen gibt, die im weltanschaulichen Sinne nicht glauben bzw. an „gar nichts“ glauben. Mit dieser Ambivalenz ist aber noch nicht die Frage erfasst, welchen Platz der fiduzielle, der personale Glaube („Ich glaube dir“) einnimmt. Ist nicht jeder Mensch darauf angewiesen, dass er Personen kennt, denen er vertrauen kann, auf die er sich verlassen kann? Und nimmt nicht das Leben tragische Züge an, wenn einer oder eine sagen muss: „Ich glaube niemandem mehr“? Ein solches Lebensfazit ist noch etwas anderes als die Aussage „Ich glaube nicht“. Wenn jemand resigniert und erklärt: „Ich glaube niemandem mehr“, hat der Satz „Ich glaube nicht“ eine personale Wendung genommen.

(2) Zum anderen können wir nunmehr präzisieren, was christlicher Glaube eigentlich ist. Alle drei Sprachgebräuche finden wir auch im christlichen Glauben vor: den doxastischen („Ich glaube, dass“), den fiduziellen („Ich glaube dir“) und den transzendierenden („Ich glaube an“). Diese drei Weisen stehen aber im christlichen Glauben nicht einfach nebeneinander, sondern sie bilden einen Zusammenhang von personaler Grundebene und darauf aufbauenden Reflexionsebenen. Auf seiner Grundebene ist christlicher Glaube ein personaler Glaube: Christusglaube. Denken wir nur daran, wie die Christusfeste unsere Frömmigkeit prägen. Auf seiner Grundebene ist christlicher Glaube das Vertrauen auf die Person des Jesus von Nazareth. Aber schon hier – auf der personalen

Grundebene – nimmt der Glaube faktisch, d. h. im Vollzug, eine transzendierende Dimension an, insofern sich der Christ ganz und gar auf diese eine Person verlässt, sodass er auch sprachlich das Vertrauen als „an Christus glauben“ formuliert und darin seine Überzeugung ausdrückt, dass er, der damals in Galiläa gelebt hat und in Jerusalem hingerichtet wurde, auch uns heute wie auch künftigen Generationen gegenwärtig ist. Solche Bekenntnisse in der Form des doxastischen wie des transzendierenden Glaubens sind Reflexionen des Glaubens, der auf seiner Grundebene ein personales Vertrauen darstellt und der auf seinen Reflexionsebenen ins Nachdenken darüber kommt, was dieses grundlegende Vertrauen bedeutet und wie es zu verstehen ist. Wie wir wissen, sind solche Reflexionen schon in den Anfangszeiten des Christentums in Gang gekommen, als Nachdenken in der Form christologischer Hoheitstitel<sup>16</sup>, als Pistisformeln<sup>17</sup> und erste Bekenntnisformeln. Und sie entwickeln sich weiter zu Glaubensbekenntnissen, kirchlichen Dogmen und theologischen Hypothesen in heutigen Diskursen. Immer wird die grundlegende Erfahrung der Begegnung mit der Person Jesu gedanklich verknüpft mit den Verstehensmustern der jeweiligen Zeit, etwa mit den Vorstellungen jüdischer Apokalyptik, später mit Substanzkategorien hellenistischer Philosophie und heute mit den Paradigmen gegenwärtiger Sichtweisen und mit dem Wissen unserer Zeit.

Wo sich Konflikt- und Problemfelder mit heutiger Religionskritik, speziell mit atheistischer Religionskritik ergeben, zeichnet sich nach den wenigen Ausführungen schon ab.

## 4 Konflikt- und Problemfelder

### 4.1 Karikierungen des Christentums

Eine beliebte Strategie atheistischer Kritik besteht darin, Vorstellungen antiker Weltbilder, wie sie etwa in der Bibel oder in mittelalterlichen oder auch späteren kirchlichen Lehren aufgegriffen werden, als das eigentlich Christliche hinzustellen und daran dann das „typisch Unwissenschaftliche“ des Glaubens ausmachen zu wollen und zu diskreditieren: „Wie können Christen nur so etwas Unvernünftiges glauben, was die Wissenschaften schon längst widerlegt haben!“ Und wo Christen in Theologie und Kirchen zwischen dem eigentlich Christlichen und seinen zeitgebundenen Verstehensweisen differenzieren, kommt der Vorwurf der „weichgespülten Religion“; sie werden als „Light-Christen“ verunglimpft, die sich dem Zeitgeist anpassen und faktisch ihren Glauben schon aufgegeben haben. Auf diese Weise entzieht sich die atheistische Polemik der sachlichen

---

<sup>16</sup> Z. B. Christus, Kyrios, Menschensohn, Gottes Sohn, Gott.

<sup>17</sup> Z. B. Röm 10,9: „Denn so du mit deinem Munde bekennt Jesus, dass er der Herr sei, und *glaubst* in deinem Herzen, *dass* ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du selig.“

Auseinandersetzung mit der kritischen Selbstreflexion des christlichen Glaubens und geht darüber an dem, was ihn ausmacht, vorbei. Im Grunde ist eine solche Vorgehensweise eine altbekannte Strategie. Schon Ludwig Feuerbach hat sie angewandt und die protestantische Theologie seiner Zeit als charakterloses Christentum angegriffen, um auf diese Weise sich nicht mit ihm auseinandersetzen zu müssen.

Allerdings habe ich den Eindruck, dass diese Strategie ihre Wirkung auf Christen, die in ihrem Glauben unsicher sind, nicht verfehlt. Sie gehen jenen Differenzierungen aus dem Wege und flüchten sich in angebliche „klare Standpunkte“. Auf diese Weise reproduzieren sich Fronten eines angeblich „bekenntnistreuen Christentums“ auf der einen Seite und eines „bekenntnenden Atheismus“ auf der anderen Seite. In ihrem Missverstehen oder gar Missdeuten dessen, was christlicher Glaube ist, spielen sie sich gegenseitig in die Hände. Seit Jahren erleben wir dieses Aufeinander-Angewiesensein der polemischen Fronten an der Auseinandersetzung zwischen Evolutionismus und Anti-Evolutionismus.<sup>18</sup> Wo sich in unserer Praxis öffentliche Diskussionsforen mit streitbaren Atheisten ergeben, muss die Strategie solcher Karikierungen des Christentums entlarvt werden. Und für die Gemeindeglieder wie für die Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern, Pfarrern und Pfarrerinnen ist es wichtig, das Nachdenken über den Glauben auf die notwendigen hermeneutischen Differenzierungen einzüben.<sup>19</sup> Ein ganz wichtiges Themenfeld ist hierbei das Verständnis der Bibel als Heilige Schrift.<sup>20</sup>

## 4.2 Moderner Monismus

Auf dem Hintergrund der aus den Naturwissenschaften, speziell aus der Biologie, stammenden Evolutionstheorie erhebt heute ein naturalistischer Szientismus den Anspruch

---

<sup>18</sup> Die aggressive Polemik eines Evolutionsbiologen wie Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, ist für kreationistische Fundamentalisten die öffentliche Bestätigung dessen, was sie schon immer erklärt haben, dass nämlich die Evolutionstheorie von Grund auf atheistisch ausgerichtet sei; sie laufe auf eine Gottesleugnung hinaus. Und umgekehrt findet sich Dawkins in seinem wissenschaftlich verstandenen Atheismus bestätigt, wenn er die pseudo-naturwissenschaftlichen Argumentationen aus frommen Kreisen attackiert. So zitiert er genüsslich einen Artikel aus dem *Guardian* unter der Überschrift „Warum die Lobby des Intelligent Design Gott für Richard Dawkins danken muss“ (ebd., 99). Man sieht: Evolutionismus und Anti-Evolutionismus brauchen einander.

<sup>19</sup> Etwa unter religiösen Menschen ein Verstehen zu wecken für den Sinn ihrer Glaubensaussagen wie ein Verstehen unter Naturwissenschaftlern zu wecken für das Einschätzen der Reichweite ihrer Erkenntnisfähigkeiten.

<sup>20</sup> Kreationisten gehen von einem Schriftverständnis aus, das die biblischen Aussagen – auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht – für irrtumsfreie Offenbarungen hält. Ausdruck gefunden hat diese Auffassung beispielsweise in der Chicagoer Erklärung von 1978, in der ein evangelikales Christentum seinen Biblizismus festklopft. Von solcher Warte aus müssen alle Differenzierungen zwischen Glaube und Naturwissenschaft unterlaufen werden. Und umgekehrt bietet es sich für den Atheismus à la Dawkins geradezu an, die lautstark präsentierte Sicht des Fundamentalismus als die authentische Position des christlichen Glaubens vorzuführen.

einer Weltanschauung, die alles erklären kann. So erleben wir in der Gegenwart etwas Ähnliches wie den Monismus<sup>21</sup> vor hundert Jahren. Mit diesem geschichtlichen Vergleich sei zunächst darauf aufmerksam gemacht, dass der Atheismus, der sich heutzutage als ein neuer in Szene setzt, gar nicht so neu ist.<sup>22</sup>

In der Sache ist an jenem modernen Monismus des gegenwärtigen Atheismus unter anderem Folgendes zu beklagen:

- Die Sinnfrage wird naturalistisch wegdiskutiert. Richard Dawkins spottet: „Einem langweiligen Klischee zufolge ... beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit Fragen nach dem Wie, während nur die Theologie die Voraussetzungen mitbringt, Fragen nach dem Warum zu beantworten. Was um alles in der Welt ist eine Frage nach dem Warum? Nicht jeder Satz, der mit dem Wort ‚Warum‘ beginnt, ist eine legitime Frage. Warum sind Einhörner innen hohl? Manche Fragen verdienen einfach keine Antwort.“<sup>23</sup> „Warum sollen wir als Naturwissenschaftler keine Kommentare über Gott abgeben? Und warum ist Russells Teekanne oder das fliegende Spaghettimonster nicht ebenso immun gegenüber naturwissenschaftlicher Skepsis?“<sup>24</sup>
- Zu beklagen ist weiterhin die Wissenschaftsgläubigkeit dieses naturwissenschaftlich sich ausgebenden Atheismus, die die Erkenntnisgrenzen verkennt, denen die Wissenschaften (hier: die Naturwissenschaften) durch ihren je spezifischen Zugriff auf den Untersuchungsgegenstand unterliegen; eine Wissenschaftsgläubigkeit, die

---

<sup>21</sup> Auf Initiative Ernst Haeckels wurde 1906 der Deutsche Monistenbund gegründet, der in seinem Gründungsaufwurf erklärte, im Sinne von Tausenden und Abertausenden „nach einer neuen, auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhenden einheitlichen Weltanschauung“ zu suchen.

<sup>22</sup> Schon Ernst Haeckel und ähnlich der Chemiker Wilhelm Ostwald, der von 1911 bis 1915 Vorsitzender des Deutschen Monistenbundes war, spekulierten über eine sozialdarwinistische Ausweitung der biologischen Evolutionstheorie auf die Bereiche von Kultur und Gesellschaft. Heutzutage suchen Richard Dawkins und Daniel Dennett mit einer Mem-Theorie das Paradigma Evolution als Erklärungsmuster auf Kultur und Gesellschaft zu übertragen. Und wenn in der Gegenwart Neurowissenschaftler wie Daniel Dennett, Patricia Churchland, Gerhard Roth und Wolf Singer die Wirklichkeit des Geistes auf Gehirnaktivitäten zu reduzieren suchen, so haben auch solche Erklärungsversuche schon ihre Vorläufer etwa in Haeckels Bemühen, die Assoziationsgebiete der Großhirnrinde als die eigentlichen Geistesorgane hinzustellen. Gemeinsam ist den Mitgliedern des einstigen Monistenbundes wie den Vertretern des neuen Atheismus, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit der Aura einer Weltanschauung zu umgeben. In dem Ausmaß, wie weit diese Verklärung auch religiöse Züge annehmen kann, unterscheidet sich vielleicht der neue Atheismus von dem einstigen Monismus. Bei Ernst Haeckel laufen die Ausführungen seiner „Welträtsel“ noch auf „theologische“ Erörterungen über eine „monistische Religion“ hinaus. Dort wurde der Kampf einer Naturreligion gegen eine Kirchenreligion ausgetragen. Wenn das „Manifest des evolutionären Humanismus“ (2006) der Giordano-Bruno-Stiftung mit „Zehn Angebote[n] des evolutionären Humanismus“ endet, ist dies eher als ein Spiel mit religiösen Versatzstücken zu werten.

<sup>23</sup> Richard Dawkins, Der Gotteswahn, a.a.O. (Fußnote 18), 81.

<sup>24</sup> Ebd., 79. Vgl. auch den Kampf des Biologen Ulrich Kutschera gegen die Geisteswissenschaften.

zu einem „Wissenschaftswahn“ führt, wie ihn z. B. jüngst Rupert Sheldrake mit seinem gleichnamigen Buch kritisiert.<sup>25</sup>

- Vor allem ist der Bekenntnisfanatismus anzusprechen, mit dem diese Wissenschaftsgläubigkeit öffentlich vertreten und gar missionarisch verbreitet wird. Mit dieser Bemerkung will ich freilich nicht das Phänomen kritisieren, dass Weltanschauungen wie Religionen bekenntnismäßig auftreten. Nur ist an dieser Stelle die Problematik festzuhalten, dass Vertreter von Wissenschaften diese als Weltanschauung ausgeben. Auch will meine Bemerkung nichts an Bekenntnissen als solchen kritisieren. Wir wissen aus der Erfahrung christlicher Glaubensstradition nur zu gut, dass zum Glauben notwendig das Bekennen gehört. Im Bekenntnis denkt der christliche Glaube auf seinen Reflexionsebenen nach, was ihn von den anderen Weltanschauungen und Religionen unterscheidet. Dabei gewinnt er bekennende Klarheit über seine spezifische Eigenart als Christusglaube. Somit führt das Bekenntnis den christlichen Glauben auf seinen Reflexionsebenen gerade zu der Einsicht, dass er sich neben anderen Religionen und Weltanschauungen vorfindet und dass er sich angesichts dieser Pluralität seiner spezifischen Eigenheit bewusst ist und sich so auch zu erkennen gibt. Ein Pluralitätsbewusstsein gehört also zum Bekennen des christlichen Glaubens! Allerdings muss eingeräumt werden, dass seit der konstantinischen Ära und besonders mit dem mittelalterlichen Einheitsdenken dieses Pluralitätsbewusstsein über Jahrhunderte hinweg verkümmert war; mit der Neuzeit ist es aber wieder zum Durchbruch gelangt. Schon der Monismus vor hundert Jahren war ein Rückfall in altes Einheitsdenken. Und der neue Atheismus mit seinem Bekenntnisfanatismus fällt auf seine Weise hinter die kulturelle Errungenschaft des Pluralismus zurück. Auf diesen geschichtlichen Zusammenhang gilt es hier aufmerksam zu machen. Nicht nur werden naturwissenschaftliche Hypothesen zu einer Weltanschauung ideologisiert, sondern diese noch zur alternativlosen Weltanschauung monopolisiert. Neben ihr können andere Sichtweisen nicht geduldet werden. Wer heute noch an Gott glaubt, leide unter einer Art psychotischem Wahn, so der Tenor von Dawkins' Buch.<sup>26</sup> Anliegen seines Buches ist es daher, seine Leser „zu bekehren“.<sup>27</sup> Ein solcher Bekenntnisfanatismus schließt den Dialog mit religiösen Sichtweisen aus und zielt nur noch darauf ab, Religionen insgesamt aus der Öffentlichkeit zum Verschwinden zu bringen.

---

<sup>25</sup> Rupert Sheldrake, *Der Wissenschaftswahn. Warum der Materialismus ausgedient hat*, München 2012.

<sup>26</sup> Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, a.a.O. (Fußnote 18), bes. 17f.

<sup>27</sup> Ebd., 160.

### 4.3 Streben nach einer einheitlichen säkularen Weltanschauung

Zu jener vorpluralistischen Denkweise gehört, dass sich solche Ideologien die politische Einheit einer Gesellschaft nur unter der Integrationskraft einer einheitlichen Weltanschauung bzw. Religion vorstellen können. Insofern kommt an dieser Stelle auch die Machtfrage ins Spiel. Dass wir es bei etlichen Vertretern des neuen Atheismus mit einer solchen nach gesellschaftlicher Einflussnahme und politischer Macht strebenden Ideologie zu tun haben, mache ich im deutschen Raum an folgenden Beobachtungen fest:

- Atheistisch oder freidenkerisch orientierte Vereinigungen und Verbände<sup>28</sup> vernetzen sich. Hier ist besonders der Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO) zu nennen. Der KORSO erklärt sich zur Interessenvertretung von konfessionsfreien Menschen in Deutschland und will damit den Eindruck erwecken, als wären die Konfessionslosen ein fester Block. Die Giordano-Bruno-Stiftung hat zur Gründung des KORSO beigetragen und ist Mitglied. Auch der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) gehört dem KORSO an. Der IBKA tritt als Gegengewicht zum Einfluss der Religionsgemeinschaften auf, besonders der christlichen Kirchen, die in Deutschland aufgrund der Geschichte das Privileg einer Körperschaft des öffentlichen Rechts genießen.
- Einen Schritt weiter geht es, wenn der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) an die Stelle von christlichen Feierangeboten (wie Taufe, Erstkommunion, Konfirmation, Trauung und Trauerfeier am Lebensende) Namensfeiern, Jugendfeiern, Hochzeitsfeiern und Trauerfeiern mit weltlichen Trauerrednern setzt.
- Der HVD ist nach eigener Aussage Träger vieler Kindertagesstätten in Berlin, Nürnberg, Fürth, Regensburg und Hannover, von Einrichtungen der offenen Kinder- und Jugendarbeit und von Schulstationen, Schülerclubs; er unterhält Sozialstationen, in Berlin ambulante und stationäre Hospize.
- Besonders aktiv ist die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs). Ihr erklärtes Ziel ist die Etablierung einer „Leitkultur Humanismus und Aufklärung“,<sup>29</sup> die nicht nur den Einfluss der Großkirchen zurückzudrängen sucht, sondern auch einen Multikulturalismus für Deutschland ausschließt. Dafür müsste die Verfassung allerdings so geändert werden, dass sie das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates aufhebt und eine „weltanschauliche Positionierung des modernen Rechtsstaates“ verlangt, deren Profil „aus der Orientierung an den säkularen Idealen von Humanismus und Aufklärung erwächst“.<sup>30</sup> Unter reichlichem Wortgeklingel von „Humanismus“ und „Rechtsstaat“ fordert die Programmschrift der Giordano-

<sup>28</sup> Zu den im Folgenden genannten Organisationen vgl. deren Internetpräsenzen.

<sup>29</sup> Vgl. Michael Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006, 131 – 144.

<sup>30</sup> Ebd., 140.

Bruno-Stiftung einen Weltanschauungsstaat ein. Zwar gibt der Vorsitzende der gbs, Michael Schmidt-Salomon, mit der propagierten „säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik“ eine tolerante Zielstellung vor, die nur insoweit religionskritisch aufträte, als sie das Moralmonopol der Religion, besonders des Christentums hier in Deutschland, brechen will. Aber sein Kinderbuch unter dem Titel „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen“<sup>31</sup> verrät einen aggressiven Stil der Religionsbekämpfung. Hier werden die drei monotheistischen Religionen und der Gottesglaube überhaupt in einem für Kinder verfassten Buch so diskreditiert, dass sie eine Abwehr gegen allen Gottesglauben und gegen die drei Religionen entwickeln sollen.

Fungierten früher Religionen für die politische Einheit einer Gesellschaft, will heutzutage ein naturalistisches Weltbild in diese Funktion einrücken. Damit es sich aber auch durchsetzt, wird versucht, ein politischer Machtfaktor zu werden (Vernetzung) und gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen, in die Lebenswelt einzudringen (Festkalender besetzen), Einfluss auf die Kindererziehung zu nehmen in der Weise, dass im kindlichen Denken und Fühlen eine Abwehr gegen Religion entwickelt wird, Einfluss aber auch auf die schulische Erziehung zu gewinnen und in der Gesellschaft die Privilegien von Körperschaften öffentlichen Rechts zu erlangen und an die Stelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates den Weltanschauungsstaat zu setzen.

International ist die Einflussnahme des neuen Atheismus oft noch nicht so weit entwickelt. Doch versucht hier das Netzwerk der „Brights“, zu denen auch Daniel Dennett und Richard Dawkins gehören, einem naturalistischen Weltbild zu einer höheren gesellschaftlichen Akzeptanz zu verhelfen.<sup>32</sup> Einen Stimmungsumschwung versuchen die Brights unter anderem dadurch herbeizureden, dass sie vorgeben, in den USA sei der Atheismus schon sehr weit verbreitet, nur würden es dort viele noch nicht wagen, sich dazu zu bekennen.

Freilich – auch das muss angesprochen werden – erleben wir in der Gegenwart Beispiele, wie Religionen die dominante Rolle in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld einnehmen wollen, die sie früher innehatten und darin die kulturelle Einheit gewährleisten wollten. Solche Bestrebungen von Religionen, ihre herkömmliche Macht erhalten zu wollen, führen zu den bekannten Phänomenen fundamentalistischer Aktivitäten. Wir erleben sie besonders in Ländern des Nahen Ostens, aber auch in Asien und in

---

<sup>31</sup> Michael Schmidt-Salomon/Helge Nyncke, *Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen*, Aschaffenburg 2007.

<sup>32</sup> Die Brights haben sich vor allem drei Ziele gesetzt: 1. Das Verständnis und die gesellschaftliche Anerkennung des naturalistischen Weltbildes zu fördern, das frei ist von übernatürlichen und mystischen Elementen. 2. Die öffentliche Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass Personen mit einem solchen Weltbild wichtige gesellschaftliche Entscheidungen mit positiven Aktionen beeinflussen können. 3. Die Gesellschaft dazu zu bewegen, die vollständige und gleichberechtigte Teilhabe der Brights am gesellschaftlichen Leben zu akzeptieren. Vgl. die Internetpräsenz der Brights.

den USA, wo Strömungen des christlichen Fundamentalismus die politische Macht zu übernehmen suchen.<sup>33</sup> Umso mehr werden solche Aktivitäten dann zur Zielscheibe atheistischer Kritik, die freilich daraus einen Rundumschlag gegen die Gewalttätigkeit der Religionen führt, welche angeblich den Religionen als solchen wesenseigen sei. Schlussfolgerung: Die vorpluralistischen Denkschemata im neuen Atheismus wie in fundamentalistischen Strömungen von Religionen müssen aufgedeckt werden; sie müssen als Ideologien entlarvt werden, die nach politischer Macht streben und die zur Durchsetzung ihrer gesellschaftlichen Position Feindbilder gebrauchen.

#### **4.4 Die Rede von der „Wiederkehr der Religion“**

Wenngleich der neue Atheismus die Diskussionslage zu bestimmen sucht, gibt es heute noch ganz andere Faktoren, die in den Themenkreis unserer Fragestellung fallen. So möchte ich als Nächstes in gebotener Kürze auf die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ und auf die Fokussierung der Theologie auf das Phänomen Religion zu sprechen kommen.

Die Aktivitäten fundamentalistischer Bewegungen der letzten Jahrzehnte sind gern als ein Symptom der Wiederkehr der Religion angesehen worden. Zutreffender ist es aber, die fundamentalistischen Aktivitäten als Nährboden für atheistische Gegenreaktionen zu kritisieren. Nun steht hinter der These von der Wiederkehr der Religion allerdings die Beobachtung noch weiterer religiöser Aufbrüche und neuer Aufmerksamkeiten für Religion. Und zu begrüßen ist, wie in den letzten Jahrzehnten gerade auch in der protestantischen Theologie Deutschlands eine Ausweitung theologischer Suchbewegungen auf die Vielfalt gelebter Religion in Gang gekommen ist, in Abkehr von manchen Einführungen der Dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert. Problematisch wird aber die These von der Wiederkehr der Religion, wenn man daraus eine empirische Bestätigung für die Auffassung machen will, dass doch alle Menschen religiös seien, und wenn diese Auffassung als Begründungsrahmen der Theologie dienen soll.

Abgesehen davon, dass eine solche Auffassung allzu durchsichtig die Ratlosigkeit gegenüber dem Minorisierungsprozess des Christlichen in der Gesellschaft zu kompensieren versucht, sehe ich hier vor allem drei Probleme:

---

<sup>33</sup> Zum Phänomen Fundamentalismus vgl. Matthias Petzoldt, *Fundamentalismus – Reaktion auf Säkularisierung*, in: ders., *Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge*, Leipzig 1998, 175 – 193. Fundamentalismus ist vor allem als ein sozialpsychologisches Phänomen zu verstehen. Dabei handelt es sich um die angstbesetzte Reaktion von bislang dominierenden Kulturen, die im Zuge des unterschiedlich greifenden Säkularisierungsprozesses ihren Einfluss auf die Gesellschaft schwinden sehen, in eine Identitätskrise geraten und in mehr oder weniger gewaltsamer Weise ihre dominante Rolle unter selektivem Rückgriff auf spezifische Vorstellungen, Normen und Prinzipien ihrer Tradition wiederherzustellen bzw. zu erhalten suchen.

- In Form einer Frage möchte ich zunächst das Problem so zuspitzen: Handelt es sich bei jener Auffassung am Ende um eine theologische Vereinnahmung aller Menschen für Religion und Religiosität, sodass auch in dieser These eine vorpluralistische Denkweise zum Vorschein kommt? Darf es nicht sein, dass es neben religiösen Menschen auch noch nichtreligiöse gibt?
- Zwar mag es unter den gegenwärtigen Umständen sehr sympathisch erscheinen, wenn alle Menschen religiös sind. Dennoch sollten wir uns davor hüten, alle religiösen Phänomene ungesehen zu begrüßen. Vielmehr hat das Christentum im Nachgang zu Jesu Kritik an religiösen Missbräuchen und auf dem Hintergrund prophetischer Kultkritik aus dem Glauben heraus unter der Wahrheitsfrage ein religionskritisches Potenzial entwickelt, das sich immer wieder auch gegen Fehlentwicklungen in den eigenen Reihen gerichtet hat. Die Reformation ist ein herausragendes Beispiel solcher Kirchen- und Religionskritik aus den Wurzeln des Glaubens. Ebenso erfolgt die in diesem Beitrag geübte Kritik an fundamentalistischen Strömungen im Christentum aus der theologischen Prüfung religiöser Phänomene unter der Wahrheitsfrage.
- Schließlich gilt es, unsere Wahrnehmung auch für Phänomene zu schärfen, die auf Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz hinweisen, um die Konsequenzen für die theologische Klärung solcher Entwicklungen in den Blick zu bekommen. Wenn ich die Aufmerksamkeit auf Tendenzen richte, die eine Gleichgültigkeit für religiöse Dinge anzeigt und womöglich auf Religionslosigkeit hinausläuft, greife ich damit die eingangs angesprochenen Ambivalenzen wieder auf: Dass es nicht nur Transzendierungsverweigerung gibt wie unter den neuen Atheisten, an die mit Tillich zurückgefragt werden könnte, ob sie mit ihrer Verweigerung nicht doch ein unbedingtes und damit letztlich religiöses Anliegen erkennen lassen; sondern dass daneben auch mit Transzendierungsleichgültigkeit und -vergessenheit gerechnet werden muss, wo vielleicht die Frage „Was glaubt, wer nicht glaubt?“ nicht mehr greift. Ich meine, in der Theologie sollte man sich bei aller notwendigen Ausschau nach gelebter Religion auch auf Anzeichen gelebten Ausfalls von Religion einstellen.<sup>34</sup>

#### 4.5 Religionslosigkeit, religiöse Indifferenz, Traditionsabbruch

Mit den Überlegungen unter diesem Punkt möchte ich anhand der drei Stichworte „Religionslosigkeit“, „religiöse Indifferenz“ und „Traditionsabbruch christlicher Kultur“

---

<sup>34</sup> Paul Tillich, *Offenbarung und Glaube*, a.a.O. (Fußnote 8), 142, hat diese Möglichkeit zumindest theoretisch in Betracht gezogen: „Gleichgültigkeit gegenüber dieser dinglichsten Frage ist die einzig denkbare Form des Atheismus.“

Anzeichen des zuletzt angesprochenen Phänomens näher besehen. Ich greife damit auch auf Beobachtungen aus dem ostdeutschen Raum zurück.

(1) Der Begriff *Religionslosigkeit* kennzeichnet das Problem auf der Ebene von Religion als geschichtlich gewachsener Orientierung und Strukturierung einer Menschengemeinschaft: Das Teilsystem Religion wird (zumindest regional) in der ausdifferenzierten Gesellschaft abendländischer Kultur bedeutungslos<sup>35</sup>, weil seine Leistungen für die Gesellschaft (Kontingenzbewältigung, gesellschaftliche Integration, Bildung von Werten und Normen usw.) von anderen Teilsystemen wie etwa von Wirtschaft oder Wissenschaft übernommen werden.<sup>36</sup>

(2) Das Stichwort *religiöse Indifferenz* hingegen thematisiert den Tatbestand auf der Ebene von Religiosität als subjektivem Vollzug von Religion. Auf den Begriff gebracht wird hiermit der Ausfall des Vollzugs von Religion auf dem Hintergrund des Ausfalls von Transzendierung. Damit ist nicht eine Transzendierungsverweigerung gemeint, sondern eine Uninteressiertheit am Über-sich-Hinausfragen. Empirisch ist dabei zum Beispiel auf die sich ausbreitende Gewohnheit zu verweisen, auf Passageriten zu verzichten. Damit meine ich weniger das Umgehen des standesamtlichen Aktes einer Eheschließung (bzw. einer kirchlichen Trauung), wo noch andere Beweggründe mitspielen; sondern ich meine beispielsweise den Verzicht auf eine Feier am Übergang zum Erwachsenenalter (Konfirmation oder Jugendweihe) wie auch das Auslassen einer Trauerfeier (ganz gleich welcher Art) am Lebensende. Auch hier können natürlich andere Gründe mitspielen, etwa dass manche Familien sich derartige Feiern nicht leisten können. Aber ich beobachte, dass der Sinn für solche Orientierung bietenden Symbolhandlungen schwindet. Eine andere Beobachtung: Passanten wurden zum Jahreswechsel von 1999 zu 2000 auf dem Leipziger Hauptbahnhof nach ihren Erwartungen für das neue Jahrtausend befragt. Am Ende des Interviews wurde ihnen noch die Frage gestellt: „Sind sie religiös oder atheistisch?“ Verdutzt über diese Frage gaben Jugendliche zur Antwort: „Weder

---

<sup>35</sup> Inwieweit mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass das Teilsystem Religion ganz verschwindet, bleibt offen, weil solch ein Fall bisher nicht nachweisbar ist.

<sup>36</sup> Vgl. das soziologische Theorem der funktionalen Äquivalenz. Hierbei liegt zwar die Schlussfolgerung nahe, welche die funktionale Äquivalenz als eine Bestätigung für das Vorhandensein und die Wirksamkeit von Religion interpretiert, nur dass die religiösen Funktionen in andere Teilbereiche der Gesellschaft auswandern würden (verbunden mit einer Kritik an einer solchen Tendenz als gesellschaftlicher Fehlentwicklung – in der die religiösen Funktionen segmental entfremdet und die gesellschaftlichen Teilsysteme funktional verfremdet würden –, die es zu korrigieren gelte). Diese Sicht verkennt aber das Gewicht der Entwicklung, die sich darin zeigt, dass die anderen Teilsysteme die ehemals religiösen Funktionen übernehmen, auf diese Weise das Teilsystem Religion überflüssig machen und jene Funktionen ihres spezifisch religiösen Charakters (z. B. des Codes Immanenz/Transzendenz) entleeren.

noch, normal halt.“<sup>37</sup> Was Religion ist und was Atheismus, das wissen die Jugendlichen offensichtlich nicht zu beantworten. So verschwommen ihre Vorstellungen hierzu auch sind, es ist ihnen doch eines klar: Sie wollen weder mit dem einen noch mit dem anderen etwas zu tun haben – „weder noch, normal halt“. Der bei Jugendlichen sich ausbreitende Agnostizismus wurde 2012 in einem Heft von Una Sancta mit der Bemerkung wiedergegeben: „Ich glaub nix, da is nix, mir fehlt nix!“<sup>38</sup> Im Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung (2008)<sup>39</sup> handelt es sich bei den Beispielen religiöser Indifferenz um jenen Personenkreis in Ostdeutschland, der sich selbst als „nichtreligiös“ einschätzt, der nicht an religiösen Fragen interessiert ist und der keinerlei intellektuelle Offenheit für religiöse Fragen zeigt. Nahezu die Hälfte der vom Religionsmonitor Befragten aus den neuen Bundesländern machte diesen Personenkreis aus.

(3) Den *Traditionsabbruch christlicher Kultur* im Osten Deutschlands hat der Berliner Systematiker Wolf Krötke eindrücklich beschrieben:

„[Er] bewirkte eine Verarmung kultureller Substanz in der Gesellschaft und schnitt von den Quellen des europäischen Geistes ab. Der viel beredete Provinzialismus des geistigen und gesellschaftlichen Lebens [in der DDR, M.P.] geriet in Konflikt mit den großen universalen Ansprüchen der Ideologie des Marxismus ... D. h. es war eine spezifisch ostdeutsche Nichtchristlichkeit entstanden. Und die fällt vor allem dadurch ins Gewicht, dass es sich um eine Massenerscheinung handelt; eine Massenerscheinung, die zu dem, von dem sie geschieden ist, nämlich vom Glauben an Gott, so gut wie kein Verhältnis mehr hat. Das Maß der Unkenntnis des christlichen Glaubens, das hier herrscht, ist gravierend. Damit kommen für das durchschnittliche Allgemeinbewusstsein aber auch wesentliche Zugangsmöglichkeiten zu den Zeugnissen der Kunst, der Sprache, des Werdens von Landschaften, der Städte, der Bräuche und vor allem ein schöpferischer Umgang mit ihnen in Wegfall.“<sup>40</sup>

Ein kulturelles und ethisches „Vakuum“ ist hier „entstanden, das umso mehr ins Auge fällt, als es sich nach dem Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse gewissermaßen in sich selbst hält“.<sup>41</sup> Der Atheismus, der hier zu einem weit verbreiteten Ressentiment gegen Religion, Christentum und Kirchen geworden ist, braucht in der Gesellschaft

<sup>37</sup> Monika Wohlrab-Sahar, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001), 152 – 167, hier 152.

<sup>38</sup> Albrecht Haizmann, Atheismus in Baden-Württemberg?, in: Una Sancta 2/2012, 147 – 150, hier 149.

<sup>39</sup> Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, bes. 125 – 203.

<sup>40</sup> Wolf Krötke, Wie weit kann Entchristlichung gehen? Deutemuster eines ostdeutschen Phänomens, in: BThZ 18 (2001), 285 – 299, hier 288.

<sup>41</sup> Ebd., 289.

keine Begründungen. Er versteht sich einfach von selbst. Er gilt unter den Menschen als selbstverständlich.

„Die Sprachlosigkeit und Ausdrucksarmut, in die jener Kulturabbruch hineingeführt hat, sind trostlose Wohnstätten atheistischer Stagnation.“<sup>42</sup>

## 5 Abschließende Überlegungen

Wie kann sich die Theologie auf die eben genannten Herausforderungen einstellen? Ich meine: in der Besinnung auf das eigentlich Christliche. Mit den abschließenden Überlegungen dazu knüpfe ich an die Gedanken in Kapitel 3 an.

Das Evangelium selbst ist ein Kommunikationsgeschehen von Gott zu Mensch und von Mensch zu Mensch, das sich vornehmlich (aber nicht ausschließlich) im Medium der Sprache vollzieht. Als solches stellt es einen Überlieferungsprozess dar, der verkürzt gesehen und missverstanden wäre, wenn man ihn so auffasst, als würden in diesem Überlieferungsprozess Informationen über Gott und sein Heil von einem zum anderen weitergegeben. Das Eigentliche am christlichen Überlieferungsprozess ist vielmehr, dass *in* dem Wortgeschehen Gottes Heil *geschieht*, dass z. B. in dem Wort der Vergebung nicht nur etwas über den barmherzigen Gott gesagt wird, sondern dass in der Zusage der Vergebung Gottes Heil am Menschen geschieht.<sup>43</sup> Es handelt sich um ein komplexes Geschehen: die Begegnung des Jesus von Nazareth damals mit Gleichzeitigen, die von seiner Anrede getroffen wurden, die Vergebung erfuhren, welche er ihnen zusprach; die über sein heilendes Wort gesund wurden; die durch seine Zusage der Gottesherrschaft selig waren, die über die Begegnung mit ihm an ihrem Tisch glücklich wurden. Es sind die gewesen, die seine Zusage weitergegeben haben an Spätere, bis zu uns heute und über uns hinaus; sodass durch dieses Überlieferungs geschehen die Person Jesu Christi selbst in Beziehung tritt mit Späteren und in ihnen Vertrauen weckt. Solches Christus-Vertrauen ist Glaube auf seiner personalen Grundebene (ich glaube dir), aus der heraus das Reflektieren des Glaubens (ich glaube, dass) und sein Bekennen (ich glaube an) erwächst. Das, was das Christliche ausmacht, ist also in sich wesentlich ein Überlieferungsprozess: ein von Jesus von Nazareth ausgelöstes und sich ausbreitendes Anerkennungsgeschehen.

---

<sup>42</sup> Wolf Krötke, Religion und Weltanschauung im postsozialistischen Kontext, in: Materialdienst der EZW 63 (2000), 379 – 384, hier 383.

<sup>43</sup> Dementsprechend stellt der Glaube auch nicht nur ein Fürwahrhalten Gottes und seines Heils dar. Auch ist er „nicht eine zu leistende Vorbedingung, sondern ist selbst das Eintreten der Erfüllung“ (Gerhard Ebeling, Was heißt Glauben?, in: ders., Wort und Glaube Bd. 3, Tübingen 1975, 225 – 235, hier 234). Zu Ebelings Theologie des Wortes Gottes als Wortgeschehen vgl. Matthias Petzoldt, Die Theologie des Wortes im Zeitalter der neuen Medien, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen-Vluyn 2001, 57 – 97.

In Besinnung auf diesen Zusammenhang muss das ganze Ausmaß dessen, was mit dem Stichwort „Traditionsabbruch“ gemeint sein kann, überdacht werden. Das verlangt, über die bisher in den Blick genommenen Dimensionen desselben hinaus zu erkennen, dass Traditionsabbruch im christlichen Sinne an seiner gravierendsten Stelle ein menschliches Abreißenlassen des Heilshandelns Gottes in Christus durch Vernachlässigung des „äußeren Wortes“ bedeutet: ein Abbrechen des christlichen Überlieferungsgeschehens als des von Jesus als dem Christus ausgelösten und sich ausbreitenden Anerkennungsgeschehens. Zur Wahrnehmung der Situation und Umstände, die besonders die Lage im Osten Deutschlands kennzeichnen, gehört aber nicht nur die Beobachtung, dass viele Menschen die Kette dieses Anerkennungsgeschehens haben abreißen lassen, sondern dass dieser Überlieferungsprozess auch fortgeführt wurde.

Aus diesen Beobachtungen ziehe ich folgende Schlussfolgerungen und stelle sie zur Diskussion:

- Sosehr das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen nach seinen Anfängen sich in, mit und unter den wachsenden Formen kirchlichen Brauchtums und christlicher Bildungskultur vollzieht, kann dennoch das eigentlich Christliche von seinen kulturellen und religiösen Institutionen unterschieden werden; es ist nicht von seinen Ausdrucksweisen abhängig. Das heißt zum einen: Das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen kann auch trotz des Tradierens kirchlichen Brauchtums und christlicher Kultur abreißen. Und das heißt zum anderen: Das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen kann auch außerhalb der kirchlichen Tradierungen und des religiösen Brauchtums seinen Weg nehmen.
- Wo christliches Brauchtum und von Kirchen getragene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit vorhanden sind (ganz gleich auf welchem Niveau), muss kirchliche Initiative darauf gerichtet sein, diese Institutionen zu fördern und zu intensivieren.
- Aber selbst wo christliches Brauchtum und von kirchlichen Aktivitäten getragene Kultur am Boden liegen, wo Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz sich ausbreiten, findet Christus seinen Weg zu den Menschen; da weckt die Begegnung der Person Jesu von Nazareth mit Menschen Glauben, setzt Bildung frei, verleiht Sprache und weckt Religiosität.
- Notwendig bleibt aber immer der Zusammenhang von äußerem Wort – dass von der Anrede Jesu betroffene Menschen seine zuvorkommende Achtung an andere weitergeben – und *unverfügbarem Wirken des Heiligen Geistes* – dass diese Achtung unter den angesprochenen Menschen Aufnahme findet.

Solche aus dem christlichen Anerkennungsgeschehen hervorgehende Religiosität und darauf gegründete Religion finden sich vor in einem Kontext unterschiedlicher Religionen, Weltanschauungen, auch atheistischer Weltanschauungen und religiösen Desinteresses. Christliche Religiosität und Religion im beschriebenen Sinne sind nicht

auf eine gesellschaftsdominierende Kultur ausgerichtet, sondern darauf, dass in der personalen Begegnung mit Christus Vertrauen wächst. Wo auf diese Weise Glaube auf seiner personalen Grundebene geweckt wird, werden sich die Reflexionen dieses Glaubens in seinen Verstehensbemühungen konstruktiv und kritisch immer wieder neu auf die Verstehensbedingungen der jeweiligen Zeit einlassen.

Lars Klinnert

## Besser leben ohne Gott?

### Der „neue Atheismus“ als bleibende Herausforderung für Kirche und Gesellschaft

Am 10. September 2007 erschien die deutsche Ausgabe von Richard Dawkins' Bestseller „Der Gotteswahn“.<sup>1</sup> Das Buch wurde bislang in 31 Sprachen übersetzt und in der Originalfassung weit über zwei Millionen Mal verkauft. Hierzulande gingen mehr als 260 000 Exemplare über die Ladentische. Es handelt sich um den wohl einflussreichsten Text des sogenannten „neuen Atheismus“. Die so bezeichnete Strömung hat in den vergangenen Jahren eine intensive Debatte darüber angestoßen, welche lebenspraktische Relevanz religiösen Überzeugungen in modernen Gesellschaften noch zukommt – und vor allem: künftig zukommen sollte.<sup>2</sup> Für das theologische Nachdenken stellt der neue Atheismus nicht allein deshalb eine Herausforderung dar, weil er auf offensive Weise kirchliche Privilegien infrage stellt. Er lässt darüber hinaus vor allem fragen, warum sich gerade in gebildeten Kreisen anscheinend ein so eklatantes Unverständnis für die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens ausgebreitet hat, dass dieser von zahlreichen Menschen inzwischen als schlichtweg inkompatibel mit der eigenen Weltwahrnehmung erfahren wird.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Im Original Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2006. Alle Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, München <sup>5</sup>2009, wobei ausschließlich wörtliche Zitate nachgewiesen werden. Zwei instruktive Rezensionen finden sich im Internet, zum einen von Iris Kammerer, [www.iris-kammerer.de/wordpress/?p=407](http://www.iris-kammerer.de/wordpress/?p=407), zum anderen von Terry Eagleton, [www.discorsi.de/terry\\_eagleton\\_ueber\\_richard\\_dawkins\\_gotteswahn.html](http://www.discorsi.de/terry_eagleton_ueber_richard_dawkins_gotteswahn.html) (Abruf beider Seiten: 1.4.2014).

<sup>2</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. die in den Literaturhinweisen (S. 75 in diesem Band) angegebenen Veröffentlichungen von Albert J. J. Anglberger/Paul Weingartner (Hg.), Gregor Maria Hoff, Ulrich H. J. Körtner, Bernd Elmar Koziel/Wolfgang Klausnitzer, Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), Alister McGrath, Katharina Peetz, Richard Schröder, Peter Strasser, Magnus Striet (Hg.).

<sup>3</sup> Wichtige Ideen für die nachfolgenden Ausführungen verdanken sich der Vorbereitung und Durchführung der gleichnamigen Tagung an der Evangelischen Akademie Villigst vom 3. bis 5. März 2009, zweier Fortbildungsveranstaltungen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Lüdenscheid und Iserlohn sowie eines Lektüreseminars an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe im Wintersemester 2012/2013.

# 1 Was ist der „neue Atheismus“?

Aus kirchlicher Sicht erscheint es zunächst einmal beruhigend, dass der neue Atheismus weniger ein gesellschaftliches als ein publizistisches Phänomen ist. Seine öffentliche Relevanz ist – anders als der allgemeine Rückgang konfessioneller Zugehörigkeit als solcher – jedenfalls bislang kaum anhand soziologischer Daten verifizierbar, sondern lässt sich vor allem aus der hohen Zahl verkaufter Bücher und den medialen Debatten darüber schließen.<sup>4</sup> In ihnen geht es in der Regel um zwei Vorwürfe: a) die gemäß den intellektuellen Ansprüchen eines modernen Weltbildes wissenschaftliche Unhaltbarkeit religiöser Überzeugungen und b) den schädlichen Einfluss von Religion und Kirche auf eine freiheitliche und tolerante Gesellschaft.

Hinsichtlich des ersten Punktes kann sich der neue Atheismus nach eigenem Verständnis nicht nur auf die besseren philosophischen Argumente stützen, sondern betrachtet sich selbst vielmehr in einem naturwissenschaftlichen Sinne als (nahezu) beweisbar. Aus diesem Grund hat er für viele Themen des klassischen Atheismus (wie z. B. die Theodizeefrage) nur noch ein müdes Lächeln übrig. Denn wenn es nachweislich keinen Gott gibt, braucht man mit seiner Widerlegung im Grunde keine Zeit mehr zu verschwenden. Religiöse Überzeugungen sind hiernach in so evidenter Weise falsch, dass sich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen gar nicht lohnt.

Der neue Atheismus hat infolgedessen geradezu missionarische Ambitionen: Er möchte Religion und Christentum nicht nur intellektueller Widerpart sein, sondern sie vor allem in Bezug auf ihre kulturellen Einflüsse unschädlich machen. Aus diesem Grunde können die meisten Protagonisten des neuen Atheismus selbst aus ihrer Sicht gemäßigte Theologen letztlich nicht als gleichberechtigte Gesprächspartner akzeptieren. Eine beliebte Strategie ist es daher, aufgeklärte Erscheinungsformen von Religion und Christentum zwar als das kleinere Übel gegenüber fundamentalistischen Varianten zu würdigen, ihnen aber sowohl spirituelle Authentizität als auch gesellschaftliche Relevanz abzusprechen: „Eine ... anständige Religion ist zahlenmäßig nicht der Rede wert“ (525). Vielfach wird der neue Atheismus als eine Art Gegenbewegung zur vermeintlichen oder tatsächlichen „Wiederkehr des Religiösen“ interpretiert:<sup>5</sup> Spätestens seit den islamistischen Anschlägen vom 11. September 2001 ist deutlich geworden, dass religiöse Überzeugungen auch und gerade für eine säkulare und plurale Gesellschaft, teilweise auf sehr zweifelhafte Weise, weiterhin politische Gestaltungsmacht besitzen. Angesichts

---

<sup>4</sup> Weitere repräsentative Werke sind die in den Literaturhinweisen (S. 75 in diesem Band) angegebenen Veröffentlichungen von Stefan Bonner/Anne Weiss, Daniel C. Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens, Michael Onfray.

<sup>5</sup> Mit beiden Seiten dieser Debatte befasst sich das DFG-Forschungsprojekt „Die ‚Rückkehr der Religionen‘ und die Rückkehr der Religionskritik. Der ‚neue Atheismus‘ in der deutschen und US-amerikanischen Gegenwartskultur“ am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin.

dessen verfolgt der neue Atheismus das berechnete Anliegen, terroristischen und extremistischen Bewegungen ihre gesellschaftliche Legitimität zu bestreiten.

Dass dabei ganz bewusst über das eigentliche Ziel hinausgeschossen und schlichtweg alle religiösen Phänomene unter den pauschalen Verdacht gestellt werden, mit Vernunft, Freiheit und Menschenwürde unvereinbar zu sein, lässt sich allerdings wohl am ehesten verstehen vor dem Hintergrund der schwelenden Konfrontation zwischen laizistischen und fundamentalistischen Kräften in der amerikanischen Politik. Aufgrund der strikten Trennung von Kirche und Staat, wie sie in den Vereinigten Staaten gilt, entwickeln sich jegliche Konflikte zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit schnell zum ideologischen Kampf um die jeweilige Kompetenzsphäre: Die schulische Bildung z. B. ist dann (anders als beim deutschen Modell) entweder reine Privatsache, die sich ausschließlich an partikularen Wertvorstellungen orientiert, oder öffentliche Aufgabe, aus der jede weltanschauliche Stellungnahme fernzubleiben hat – ein konstruktives Zusammenwirken beider Bereiche hingegen scheint innerhalb dieses Denkmusters kaum realisierbar zu sein. So erklärt sich wohl, dass sich vor allem angelsächsische Autoren dem neuen Atheismus verschrieben haben.

Schließlich ist davon auszugehen, dass auch das Darwin-Jahr 2009 katalysatorartig auf den neuen Atheismus gewirkt hat. Da sich dieser maßgeblich aus dem vermeintlichen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen speist, bietet sich die offensichtliche Spannung zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie<sup>6</sup> als paradigmatisches Demonstrationsobjekt an. Hier fallen angesichts der bildungs- und wissenschaftspolitischen Brisanz von Kreationismus und Intelligent Design theoretische und praktische Anliegen des neuen Atheismus zusammen.

Auch hierzulande lässt sich durchaus feststellen, dass die öffentliche Bedeutung religionskritischer bis -feindlicher Bewegungen in den vergangenen Jahren zugenommen hat.<sup>7</sup> Neben den klassischen Interessenverbänden einer atheistischen oder freigeistigen Weltanschauung (Humanistischer Verband Deutschlands, Deutscher Freidenker-Verband, Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten etc.) ist im Zuge des neuen Atheismus in Deutschland vor allem eine Organisation ganz neu entstanden:<sup>8</sup> die

---

<sup>6</sup> Zur Thematik vgl. Hansjörg Hemminger, Und Gott schuf Darwins Welt. Schöpfung und Evolution, Kreationismus und Intelligentes Design, Gießen 2009; Hans Kessler, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2012; Lars Klünder (Hg.), Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, Darmstadt 2007; Christian Kummer, Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube, München 2009; Christian Link, Schöpfung. Exegese – Theologie – Kontroversen, Neukirchen-Vluyn 2012.

<sup>7</sup> Einen interessanten Einblick in unterschiedliche persönliche Motivationen für eine atheistische Weltanschauung gibt Fiona Lorenz, Wozu brauche ich einen Gott? Gespräche mit Abtrünnigen und Ungläubigen, Reinbek 2009.

<sup>8</sup> Einführend hierzu Reinhard Hempelmann, Was Humanismus heute alles heißen kann, in: Materialdienst der EZW 71 (2008), 83f; ausführlicher ders. (Hg.), Dialog und Auseinandersetzung mit Atheisten und Humanisten (EZW-Texte 216), Berlin 2011; außerdem Thomas Zenk, „Neuer Atheismus“. „New Atheism“ in Germany, in: Approaching Religion 2 (2012), 36 – 51.

Giordano-Bruno-Stiftung, der zahlreiche Prominente (wie der Kinderbuchautor Janosch, der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert oder die SPD-Politikerin Ingrid Matthäus-Maier) angehören.<sup>9</sup> Sie will mit öffentlichkeitswirksamen Aktionen ein naturalistisches Weltbild und eine säkulare Ethik befördern. So forderte sie z. B., Christi Himmelfahrt durch einen sogenannten Evolutionsfeiertag zu ersetzen; anlässlich kirchlicher Großereignisse wie dem Kölner Weltjugendtag oder dem Dresdner Kirchentag richtete sie in der jeweiligen Stadt eine „Religionsfreie Zone“ ein. Die Stiftung wird von Michael Schmidt-Salomon geführt, der u. a. ein „Manifest des evolutionären Humanismus“<sup>10</sup> verfasst hat. Er ist auch Autor des aufgrund klischeehafter Verzeichnungen der drei monotheistischen Weltreligionen umstrittenen Bilderbuches „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel“<sup>11</sup>.

Einen bedeutsamen Flügel von neuen Atheisten gibt es außerdem innerhalb des Arbeitskreises Evolutionsbiologie, bei dem es sich eigentlich um ein wissenschaftliches Untergremium des Verbandes Biologie, Biowissenschaften und Biomedizin in Deutschland handelt.<sup>12</sup> Für eine spezielle Strategie hat sich die Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich entschieden: Statt gegen die den traditionellen Religionen zugewachsenen Privilegien zu kämpfen, versucht sie, diese für die eigene Weltanschauung in Anspruch zu nehmen, indem sie sich selber religionsförmig organisiert.<sup>13</sup>

## 2 Richard Dawkins: Religion als Gotteswahn

An den wesentlichen Thesen des Dawkins’schen Bestsellers lässt sich illustrieren, weshalb die kritischen bis aggressiven Angriffe des neuen Atheismus nicht einfach als vorübergehende Modeerscheinung abgetan werden können. Sie stellen vielmehr eine intellektuelle, spirituelle und ethische Herausforderung für den christlichen Glauben dar – und zwar im Blick nicht nur auf seinen gesellschaftlichen Gestaltungs-, sondern

---

<sup>9</sup> Der nicht zuletzt für seine religionskritischen Schriften bekannte Rechtsphilosoph Norbert Hoerster hingegen hat vor einiger Zeit seinen Austritt aus der Giordano-Bruno-Stiftung bekannt gegeben, u. a. wegen deren undifferenzierter Polemik gegen die katholische Kirche.

<sup>10</sup> Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006.

<sup>11</sup> Michael Schmidt-Salomon/Helge Nyncke, Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen, Aschaffenburg 2007. Dazu Julia Knop, Gotteswahn im Kinderzimmer. Ein Ferkel im Dienst der Religionskritik, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 37 (2008), 172 – 180.

<sup>12</sup> Vgl. die meisten Beiträge in Ulrich Kutschera (Hg.), *Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen*, Berlin 2007.

<sup>13</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Gottesglaube und Religionskritik, *Forum Theologische Literaturzeitung* 30, Leipzig 2014, 23. Hierzu muss man wissen, dass in Österreich (im Unterschied zu Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 136 Abs. 7 WRV) ein besonderer Rechtsstatus ausdrücklich nur religiösen Gemeinschaften zusteht.

(viel grundlegender) auch auf seinen existenziellen Wahrheitsanspruch. Sowohl die aus der Perspektive eines modernen Weltbildes berechtigten als auch die in ihrer naiven Polemik unberechtigten Anfragen verlangen nach einer reflektierten Selbstvergewisserung darüber, was Christinnen und Christen eigentlich glauben, warum sie es glauben und inwiefern dieser Glaube zu gelingendem Leben für alle Menschen beitragen (und darum zu Recht öffentliche Bedeutsamkeit beanspruchen) kann.

Liest man Dawkins' platte Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion im Allgemeinen und mit dem christlichen Gottesglauben im Besonderen, wird schnell deutlich, dass seine populistische Version materialistischer Religionskritik mit dem intellektuellen Reflexionsniveau von 2500 Jahren Philosophie- und 2000 Jahren Theologiegeschichte keineswegs mithalten kann. Seine Ausführungen sind von theologischen, philosophischen oder auch nur historischen Kenntnissen bis auf wenige beliebige Einsprengsel völlig unbeleckt.<sup>14</sup> Wenn Dawkins meint, eine Art kritische Universaltheorie von Religion, Kultur und Moral aufstellen zu können, ohne sich dazu in fundierter Weise mit deren Selbstverständnis auseinandergesetzt zu haben,<sup>15</sup> erfüllt er ganz offensichtlich seinen eigenen wissenschaftlichen Anspruch nicht im Geringsten.<sup>16</sup>

Es wäre jedoch allzu einfach, dieses Manko allein dem Autor vorzuwerfen. Vielmehr ist zu fragen, wie es eigentlich kommt, dass die vielgestaltigen Bemühungen der bisherigen Geistes- und Kulturgeschichte zum Verständnis von Mensch und Welt von ihm gar nicht mehr ernst genommen und höchstens noch in Form illustrierender Anekdoten eingebracht werden. Wenn für einen Teil der westlichen Bildungselite mit dem zweifellosen Erfolg der modernen Naturwissenschaften zugleich die komplette Irrelevanz der klassischen Geisteswissenschaften erwiesen zu sein scheint,<sup>17</sup> haben diese ganz offensichtlich ein schwerwiegendes Imageproblem. Für die Disziplin Theologie dürfte diese Diagnose selbstverständlich noch einmal in verschärfter Weise gelten. Daher lohnt es sich, einen genauen Blick darauf zu werfen, vor welchem Hintergrund Dawkins elementare Denkfiguren des christlichen Glaubens und des von diesem geprägten Erbes teils (leichtfertig) missversteht, teils (absichtlich) missinterpretiert.

Im Buch lassen sich im Großen und Ganzen vier aufeinander bezogene Argumentationslinien erkennen, denen im Folgenden (gleichsam in chiasmischer Anordnung)

---

<sup>14</sup> So führt Dawkins z. B. aus, dass der Monotheismus gegenüber dem Polytheismus zu größerer Intoleranz neige, ohne an irgendeiner Stelle auf bekannte Theorien (z. B. von Jan Assmann oder Hans Blumenberg) Bezug zu nehmen, auf deren Basis er hätte versuchen können, seine Behauptung mit religionswissenschaftlichen und -philosophischen Argumenten zu untermauern.

<sup>15</sup> Dawkins' Ignoranz gegenüber den exegetischen Disziplinen behandelt u. a. Jakob Deibl, *Der Gotteswahn und der Umgang mit der Bibel*, in: Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn*, 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission, Wien 2010, 197 – 224.

<sup>16</sup> Angesichts dessen erscheint es geradezu peinlich, dass die Zeitschrift „Bild der Wissenschaft“ Dawkins' Werk als „Wissenschaftsbuch des Jahres 2008“ ausgezeichnet hat.

<sup>17</sup> So z. B. für Ulrich Kutschera, Nichts in den Geisteswissenschaften ergibt einen Sinn außer im Lichte der Biologie, in: *Laborjournal* 15 (2008), 32f.

nachgegangen werden soll: Die praktische Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz religiöser Überzeugungen führt Dawkins zu einer theoretischen Überprüfung der von ihm so genannten Gotteshypothese aus naturwissenschaftlicher Sicht. Wenn nach diesen Überlegungen nun der Glaube an „eine ... übernatürliche Intelligenz, die das Universum ... gestaltet und erschaffen hat“ (46), keinen realen Gegenstand hat, muss das faktische Vorhandensein religiöser Phänomene eine andere theoretische Erklärung finden, nämlich ihre evolutionäre Überlebensdienlichkeit. Hieraus ergibt sich für Dawkins schließlich die praktische Herausforderung, ein religionsfreies Fundament für die kulturellen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens darzulegen.

## 2.1 Die fragwürdige Sonderstellung religiöser Überzeugungen

Ein entscheidender Anlass für Dawkins' Buch dürfte sein Eindruck gewesen sein, dass religiösen Überzeugungen selbst in den aufgeklärten Gesellschaften der westlichen Welt eine Art Sonderstellung zuerkannt werde: Wer immer sich auf die Religionsfreiheit berufe, so sein Vorwurf, könne sich dadurch bequem und erfolgreich gegen kritische Anfragen immunisieren. Umgekehrt würden nichtreligiöse Überzeugungen vor allem in den Vereinigten Staaten gesellschaftlich diskriminiert, obwohl deren Gründerväter nachweislich Säkularisten, Agnostiker oder sogar Atheisten gewesen seien.

Anders als die meisten einschlägigen Interessenverbände in Deutschland tritt Dawkins nun aber keineswegs dafür ein, areligiösen Weltanschauungen (positiv) vergleichbare Mitgestaltungsrechte in Politik und Gesellschaft zu verschaffen. Er will vielmehr (negativ) religiöse Einflüsse vollständig aus dem öffentlichen Raum verbannen. Der Respekt vor frommen Überzeugungen soll nach seiner Vorstellung nicht weiter reichen als der Respekt vor anderen subjektiven Auffassungen. Wer z. B. behaupte „Meine Frau ist die schönste Frau auf der ganzen Welt“, dürfe diese Meinung selbstverständlich vertreten, könne aber keinen Anspruch darauf erheben, damit von anderen ernst genommen zu werden. Religiöse (ebenso wie z. B. esoterische oder okkultistische) Überzeugungen sollen demnach im privaten Rahmen durchaus gepflegt werden können; im öffentlichen Diskurs dürfe ihnen jedoch, so findet Dawkins, nicht mehr Bedeutung zukommen als jeder anderen Geschmacksvorliebe auch: Sobald im Glauben begründete Wahrheitsbehauptungen gesellschaftliche Bedeutsamkeit anstrebten, hätten sie sich allgemeinen Erkenntnisstandards zu stellen – womit hier ausschließlich naturwissenschaftliche Erkenntnisstandards gemeint sind.

Dass sich religiöse Geltungsansprüche, sobald sie den sakralen Raum verlassen, an für alle Menschen einsichtigen Wahrheitskriterien messen lassen müssen, wusste freilich bereits der lukanische Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 16 – 34). Auch die alte Formel von der „Fides quaerens intellectum“ geht davon aus, dass die offenbarte Erkenntnis des christlichen Glaubens an die allgemeine Vernunftsphäre der gefallenen Schöpfung

anschlussfähig ist und daher in diese hinein kommuniziert werden kann und soll. Die Dawkins'sche Forderung, dass partikuläre Überzeugungen nur auf dem Wege des besseren Argumentes universale Anerkennung beanspruchen können sollten, stimmt mit dem theologiegeschichtlichen Mainstream selbst dort überein, wo (wie in der Reformation) die Spannung zwischen Offenbarung und Vernunft besonders betont wird.

Der Autor verkennt allerdings, dass für religiöse Menschen ihre Glaubensgewissheit eben keine bloße Vorliebe darstellt, sondern eine fundamentale Inanspruchnahme ihrer gesamten Existenz bedeutet (Hebr 11,1). Er verkennt vor allem, dass auch ungläubige Menschen kaum ohne eine solche elementare Weltanschauung auskommen, weil eine perspektivlose Erkenntnis gar nicht möglich ist.<sup>18</sup> Mit Klaus von Stosch könnte man geradezu konstatieren, dass „jeder Mensch, der verbindliche Orientierungen in Bezug auf die letzte Wirklichkeit ausdrückt, religiöse Überzeugungen hat“.<sup>19</sup> Selbst der knallharte Naturalist muss unterschwellig einen kosmischen und geschichtlichen Bedeutungszusammenhang voraussetzen, in welchem empirische Erkenntnisse überhaupt erst eine sinnvolle Interpretation erhalten können, der aber durch diese niemals selber einzuholen ist.<sup>20</sup> Demgegenüber kann theologisches Denken mitunter sogar aufgeklärter sein, weil es auch über die axiomatischen Voraussetzungen seiner spezifischen Weltbeschreibungsgrammatik Rechenschaft abzulegen bereit ist.

Weltanschauliche Neutralität ist folglich eine juristische Abstraktion, die u. a. staatlichen Institutionen zugeschrieben werden kann und soll, aber im diskursiven und praktischen Miteinander von individuellen Personen weder möglich noch sinnvoll ist, da sich kommunikative Erkenntnisprozesse ja gerade aus den vielfältigen Perspektiven der unterschiedlichen Subjekte speisen. Die Forderung an religiöse Menschen, ihre persönlichen Denkvorsetzungen in der öffentlichen Auseinandersetzung gänzlich hinter sich zu lassen, macht einen echten Streit um unterschiedliche Welt- und Gesellschaftsdeutungen zur bloßen Farce, weil vermeintlich unvernünftige Argumente von vornherein zensiert werden. Was als ein vernünftiges Argument zu gelten hat, kann in einer offenen Gesellschaft jedoch immer nur ausgehandelt werden – mit der (begründeten) Hoffnung freilich, dass es durch mögliche Überschneidungen partikularer Perspektiven zu einer hinlänglichen Annäherung an universale Wirklichkeitsbestimmungen kommen kann. Auch die als hochgradig objektiv geltenden Erkenntnisinstrumente empirischer Forschung sind eben nicht als übergeschichtliche Tatsachen einfach irgendwie da, sondern mussten und müssen im Rahmen solchen intersubjektiven Ringens entdeckt, erprobt und

---

<sup>18</sup> Vgl. Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen, Eine notwendige Provokation*, Kvelaer 2009, 68 – 71.

<sup>19</sup> Klaus von Stosch, *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: Hans Joas (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1), Göttingen 2003, 103 – 146, hier 105.

<sup>20</sup> Vgl. Vincent Brümmer, *Dawkins' Religion*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010), 177 – 192, hier 184.

anerkannt werden. Demgegenüber stimmen naturalistische Reduktionisten mit religiösen Fundamentalisten darin überein, dass sie (wenn auch in gegenläufiger Absicht) den methodischen Atheismus der wissenschaftlichen sowie den pragmatischen Säkularismus der demokratischen Kultur zugunsten eines gesellschaftlichen Totalitätsanspruchs ihrer spezifischen Weltanschauung infrage stellen.<sup>21</sup> Damit steht jedoch das prozedurale Vernunftverständnis pluralistischer Gesellschaften auf dem Spiel, welches eine irreduzible Subjektivität aller menschlichen Weltdeutung anerkennt und sich gerade deshalb als produktive Grundlage für eine gewaltfreie und ergebnisoffene Verständigung über theoretische und praktische Wahrheitsansprüche bewährt hat.

Dawkins' Idealvorstellung indes ist gerade nicht der freie Wahrheitsdiskurs, weil für ihn jegliche Kriterien dafür, was überhaupt als wahr gelten kann, immer schon feststehen. Ausschließlich von seinen eigenen materialistischen und atheistischen Denkvoraussetzungen her erscheint ihm eine authentische Interpretation von Rationalität und Moralität überhaupt möglich. In diesem umfassenden Deutungsanspruch über die menschliche Vernunft ist er der römisch-katholischen Amtskirche, wie sie jedenfalls vom letzten Papst im vergangenen Jahrzehnt wiederholt positioniert worden ist,<sup>22</sup> trotz gegenläufiger Zielrichtung („Keine wahre Vernunft ohne Gottesglauben“ versus „Keine wahre Vernunft mit Gottesglauben“) gar nicht so unähnlich – mit dem Unterschied freilich, dass er anders als Benedikt XVI. jeglichen Respekt gegenüber alternativen Erkenntnisbestrebungen vermissen lässt. Nach Dawkins' Vorstellung werden die verbindlichen Maßstäbe rationaler Auseinandersetzung gewissermaßen von einem elitären Kreis aufgeklärter Naturwissenschaftler festgelegt und verwaltet – einer Art naturalistischem Lehramt, dem von ihm ein privilegierter (nämlich objektiver, unmittelbarer und im Prinzip vollständiger) Wirklichkeitszugang zugeschrieben wird.

## 2.2 Die schöpferlose Welt des weltanschaulichen Naturalismus

Allein mit den empirischen Methoden der modernen Naturwissenschaften überprüfbare Wirklichkeitsbeschreibungen kommen für Dawkins überhaupt als legitime Erkenntnisquelle infrage; jenseits davon gibt es nicht nur keine kognitive, sondern auch keine existenzielle Gewissheit. Der Kreationismus gilt ihm mithin nicht nur als abseitiger Aberglaube, sondern vielmehr als paradigmatisches Symptom für die grundlegende

---

<sup>21</sup> Vgl. Thomas M. Schmidt, Militante Religionskritik oder skeptische Enthaltensamkeit? Zum „methodischen Atheismus“ der Philosophie, in: Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel (Hg.), Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettens, Ostfildern 2011, 79 – 93, hier 84.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Gerhard Kruip, Glaube – Moral – Vernunft. Der Vernunft-Begriff Benedikts XVI. im Kontext aktueller Debatten um Christentum und Moderne, [www.fiph.de/themen-positionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruip-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf](http://www.fiph.de/themen-positionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruip-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf) (Abruf: 1.4.2014).

Konfrontation zwischen Glaube und Vernunft. Mithilfe der Naturwissenschaft lässt sich laut Dawkins nämlich erweisen, dass jeglicher Gottesglaube als wissenschaftliches Erklärungsmodell unbrauchbar, damit aber zugleich als möglicher Ursprung von Trost, Hoffnung und Erlösung hinfällig, weil illusionär ist.

Dawkins' Argumentation bewegt sich hier weitgehend im Rahmen bekannter Widerlegungen der mittelalterlichen Gottesbeweise, auch wenn er sich auf die differenzierte Argumentation philosophischer und theologischer Religionskritik<sup>23</sup> nirgendwo wirklich einlässt.<sup>24</sup> Der Gottesgedanke führt für ihn in „unendliche Regression“ (154) und vermag daher nichts zu einem besseren Verstehen von Entstehung und Beschaffenheit der Welt beizutragen: Die strukturierte Komplexität des Universums könne durch einen Schöpfergott nicht erklärt werden, weil dann wiederum erklärt werden müsste, woher denn die strukturierte Komplexität dieses Schöpfergottes komme. Mit Evolutions- und Quantentheorie lasse sich die Nichtexistenz Gottes zwar nicht im strengen Sinne beweisen, aber sehr wohl wahrscheinlich machen, dass das Universum aus sich selbst heraus funktioniere. Wenn aber die Existenz Gottes nichts anderes mehr darstelle als eine überflüssige Zusatzhypothese, folge daraus aus naturalistischer Perspektive mehr als nur agnostische Enthaltensamkeit, sofern man keinen völlig eigenständigen Bereich religiöser Sondererkenntnis akzeptieren wolle: Die Nichtexistenz Gottes müsse „mit ziemlicher Sicherheit“ (223) als erwiesen gelten.

Nun dürfte der tiefere Sinn der sogenannten Gottesbeweise<sup>25</sup> kaum darin bestehen, mit dem behaupteten Schöpfer eine deistische Supererklärung für weltimmanente Kausalzusammenhänge zu liefern, denn ihnen ist durchaus bewusst, dass Gott – wie es Eberhard Jüngel auf den Punkt gebracht hat – eben „nicht notwendig, sondern mehr als notwendig“<sup>26</sup> ist. Sie wollen vielmehr angesichts der letztendlichen Unerklärbarkeit alles Seienden auf die unvermeidliche Frage nach dessen hinreichendem Grund verweisen, um daran die intellektuelle Zulässigkeit des christlichen Gottesglaubens im Rahmen der allgemeinen Vernunft zu knüpfen. An diese metaphysische (oder besser: transzendente) Grenze menschlichen Denkens gelangt Dawkins jedoch erst gar nicht, weil er es sich in seiner mit empirischen Methoden erkennbaren Welt bequem eingerichtet hat.

---

<sup>23</sup> Eine empfehlenswerte Übersicht bietet Michael Weinrich, *Religion und Religionskritik*. Ein Arbeitsbuch, Göttingen 2011.

<sup>24</sup> So kritisch Joachim Kahl, *Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“*, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), *Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus* (EZW-Texte 204), Berlin 2009, 5 – 18.

<sup>25</sup> Vgl. ausführlich Rudolf Langthaler, *Warum Dawkins' „Gotteswahn“ die Gottesthematik und gleichermaßen den Anspruch der traditionellen Gottesbeweise in grundsätzlicher Hinsicht verfehlt*, in: ders./Kurt Appel (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn*, a.a.O. (Fußnote 15), 57 – 160.

<sup>26</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 41.

Für „ontologische Überschüsse“<sup>27</sup>, wie Peter Strasser es formuliert, für die im menschlichen Erkenntnisstreben verankerte, wenngleich „im Endlichen uneinlösbare Utopie ... der absoluten Wahrheit“<sup>28</sup>, scheint ihm jeglicher Sinn zu fehlen.

Um dieses persönliche Desinteresse als konsequente Folge einer naturwissenschaftlichen Grundhaltung auszugeben, greift Dawkins zu einem argumentativen Trick: Pantheistische und panentheistische Gottesvorstellungen, wie sie viele Naturwissenschaftler vertreten, reden seiner Meinung nach überhaupt nicht von Gott; so habe Albert Einstein den Begriff „Gott“ rein metaphorisch für das bewundernswerte Universum gebraucht. Der hier gleichwohl erkennbaren Möglichkeit, an den Grenzen empirischer Erkenntnis zu einer Art religiöser Ahnung zu gelangen, entkommt Dawkins dadurch, dass er diese Grenzen als immer nur vorläufige interpretiert:

„In diesem Sinne bin auch ich religiös, allerdings mit der Einschränkung, dass ‚unserer Vernunft nicht zugänglich‘ nicht bedeutet: ‚für immer und ewig unzugänglich‘“(22).

Dawkins definiert als relevanten Gegenstand allen Denkens nämlich von vornherein immer nur das, was von den modernen Naturwissenschaften methodisch erfasst werden kann. Dann aber muss sich deren Erklärungs- und Deutungskompetenz auf den gesamten Horizont menschlicher Lebensaspekte erstrecken, sodass jede religiöse oder quasireligiöse Haltung im Prinzip als durch fortschreitende Erkenntnis einholbar und auflösbar erscheint.<sup>29</sup> Das Staunen des Menschen über sich selbst und die in ihm zum Bewusstsein ihrer selbst kommenden Welt, sein Fragen nach dem letzten Grund des Universums und der in diesem wirksamen Strukturen, sein Streben nach einer sinnvollen Lebensführung, in der sich das Wahre, Schöne und Gute widerspiegeln kann und soll, werden hier letztlich als bloße Scheinprobleme abgetan.

Etwas zugespitzt könnte man sagen: Während die theologische (und weitgehend auch die philosophische) Tradition den Menschen als ein Wesen versteht, das sich mit seinen begrenzten Erkenntnismöglichkeiten der absoluten Wahrheit anzunähern versucht, scheint sich der Dawkins'sche Naturalismus umgekehrt darauf zu beschränken, mit den als absolut gesetzten Erkenntnismöglichkeiten der empirischen Naturwissenschaften die klar abgegrenzte (aber eben nicht in ihrer Begrenztheit erkannte<sup>30</sup>) Wahrheit der physikalischen Kausalzusammenhänge auszuschöpfen. Gewissermaßen als letzte Wirklichkeit postuliert wird also anstelle des Gottesgedankens das empirische Instrumentarium des

---

<sup>27</sup> Peter Strasser, Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf, München 2008, 91.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. Christian Kummer, Ein neuer Kulturkampf? Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos“, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 87 – 100, hier 97.

<sup>30</sup> Vgl. Ulrich Kattmann, Wenn Wissenschaft zur Religion wird. Gott als wissenschaftliche Hypothese, in: Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), Dawkins' Gotteswahn, a.a.O. (Fußnote 15), 323 – 340, hier 331 – 336.

methodischen Naturalismus. Damit wird zugleich das implizite Versprechen abgegeben, dass es uns möglich sei, die Realität gleichsam in den Griff zu bekommen, sie von ihrer Rätselhaftigkeit gänzlich zu befreien – mit dem Risiko freilich, dass sie uns am Ende gar nichts mehr zu sagen haben könnte. Denn vermutlich besteht die letzte Pointe eines derart konsequenten Reduktionismus darin, dass es uns selber als distinkte Subjekte im Grunde genauso wenig gibt wie Gott: „Dass wir unter der wissenschaftlichen Optik nicht umhin können, uns selbst im Wesen als ausdrucksleer und damit existenziell tot zu entschlüsseln: das ist der Punkt des Grauens ...“ „Unser Schicksal ist es ein für allemal, unseren Genen zu dienen“<sup>31</sup>, charakterisiert Peter Strasser diese Position. Hier zeigt sich, dass die Banalisierung und Eliminierung der Kant'schen Grundfragen philosophischen Nachdenkens<sup>32</sup> – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – letztlich auch deren anthropologischer Klammer – Was ist der Mensch? – den Boden zu entziehen droht.

### 2.3 Religion – eine Art evolutionäre Fehlfunktion

Wenn der Glaube nach Dawkins' Auffassung ein nicht nur fehlerbehaftetes, sondern grundsätzlich irreführendes Bild von der erkennbaren Wirklichkeit vermittelt, stellt sich zwangsläufig die Frage, woher dann der faktische Reichtum religiöser Vorstellungen kommt, von denen die bisherige Menschheitsgeschichte ohne Zweifel entscheidend geprägt wurde. Der Evolutionsbiologe Dawkins steht also vor dem Rätsel, warum menschliche Religiosität trotz ihres aus seiner Sicht illusionären Charakters überhaupt entstanden ist und sich bis heute erhalten hat.<sup>33</sup> Aus evolutionstheoretischer Sicht gibt es hierfür zwei mögliche Erklärungen, die Dawkins miteinander kombiniert: Die religiöse Veranlagung stellt einerseits zunächst eine Art Nebenprodukt anderer biologischer Entwicklungen dar, das im Zuge der kulturellen Evolution des Homo sapiens dann andererseits aber auch einen eigenständigen Nutzen zeitigt.

Genauso wie für andere Lebewesen ist es auch für Menschen in manchen Situationen überlebenswichtig, auf bestimmte Reize, die z. B. eine feindliche Bedrohung signalisieren, unreflektiert (und nicht erst nach eingehender empirischer Überprüfung) zu reagieren. Derartige Verhaltensweisen können angeboren sein oder auf dem Erfahrungsschatz unserer Vorfahren beruhen, denen wir in frühen Lebensphasen bedingungsloses Vertrauen zu schenken geneigt sind. Einen weiteren evolutionären Vorteil bietet die psychische

---

<sup>31</sup> Peter Strasser, Warum überhaupt Religion?, a.a.O. (Fußnote 27), 103, 105.

<sup>32</sup> Vgl. Immanuel Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: AA IX, 1 – 150, hier 25.

<sup>33</sup> Eine allgemeinverständliche Einführung zu dieser Fragestellung bietet Ulrich Schnabel, Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt, München 2010.

Disposition, natürlichen Vorgängen einen intentionalen Charakter zu unterstellen,<sup>34</sup> indem sie gewissermaßen für ein abgekürztes Verständnis kausaler Zusammenhänge sorgt und so eine schnelle Anpassungsfähigkeit an sich ändernde Umstände gewährleistet. Aus diesen Voraussetzungen lässt sich laut Dawkins die menschliche Neigung erklären, bestimmten Phänomenen gar nicht näher auf den Grund zu gehen, sondern sie als absichtsvolles Handeln einer übernatürlichen Entität zu deuten, was in neuerer Zeit bei den sogenannten Cargo-Kulten auf anschauliche Weise deutlich wird. Alle Menschen sind demnach von Geburt an Teleologen – und somit tendenziell auch Theologen. Bestimmte mentale Abläufe, die sich in der menschlichen Entwicklungsgeschichte als vorteilhaft erwiesen haben, scheinen also spirituelle Denkweisen zu begünstigen. Diese Tatsache reicht allerdings nicht aus, um zu erklären, wie sich konkrete religiöse Vorstellungskomplexe entwickeln und durchsetzen konnten. Zu diesem Zweck greift Dawkins nun auf seine Mem-Theorie zurück,<sup>35</sup> nach der sich kulturelle Traditionen ähnlich wie Gene oder Viren verhalten und durch Mutation und Selektion verbreiten. Religiöse Überzeugungen haben demzufolge bis heute überlebt, weil und insofern sie ihre gesellschaftliche Nützlichkeit bewiesen haben. Hier verlässt Dawkins unter der Hand allerdings den Bereich naturwissenschaftlicher Erkenntnis, denn die (letztlich spekulative oder doch zumindest metaphorische) Mem-Theorie deutet kulturelle Vorgänge zwar analog zu biologischen Vorgängen, vermag aber diese Analogisierung nicht an ein fassbares Substrat anzukoppeln.

Dass religiöse Glaubenssysteme die evolutionäre Überlebensfähigkeit der Spezies *Homo sapiens* in den vergangenen Jahrtausenden gefördert haben, ist demnach also mit ihrer passgenauen Erfüllung psychologischer und sozialer Bedürfnisse gut zu erklären. Die unterschiedlichen Erscheinungsformen konkreter Religiosität beweisen für Dawkins indes nichts anderes als „die Vielgestaltigkeit der menschlichen Einfalt“ (52). Unklar bleibt hier, mit welcher Berechtigung religiöse Phänomene überhaupt kritisiert werden können, wenn es doch eigentlich auf ihre bloße Funktionalität ankommt. Aus evolutionärer Sicht nämlich gibt es überhaupt keine Kriterien dafür, ob religiöse Neigungen insgesamt oder einzelne Glaubenssysteme berechtigt sind oder nicht. Umgekehrt ist auch der Dawkins'sche Atheismus dann nur ein Mem unter vielen anderen, das seine geschichtliche Legitimität allenfalls aus seiner relativen Überlebensfähigkeit (in Bezug auf sich selbst) bzw. seiner relativen Überlebensdienlichkeit (in Bezug auf die Spezies *Homo sapiens*) gewinnen kann, aber niemals aus epistemischer Richtigkeit.

Wie bei jeder evolutionären Erkenntnistheorie stellt sich also die Frage, womit Dawkins eigentlich die Gültigkeit seiner eigenen Theorie begründen will, die nach diesem Verständnis ja wiederum nichts anderes ist als ein zufälliges Mutationsprodukt – welches

---

<sup>34</sup> Ein Beispiel wäre die kindliche Vorstellung, dass das Gras deshalb wächst, damit die Kühe etwas zu fressen haben.

<sup>35</sup> Erstmals entfaltet in Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlin 1978.

sich zudem, wie es scheint, bislang nicht besonders gut durchsetzen konnte. Hier wird der blinde Fleck eines allzu naiven Naturalismus erkennbar, der die darwinistische Evolutionstheorie zu einem wissenschaftlichen Allerklärungsmodell erhebt und auf diese Weise sich selber das erkenntnistheoretische Fundament entzieht.

## 2.4 Radikaler Atheismus als notwendige Grundlage einer humanen Ethik

Über die wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Gottesglaubens hinaus haben wir es im Falle Jahwes laut Dawkins mit seiner „abstoßendsten Verkörperung“ (46) zu tun. Denn der alttestamentliche Gott, der in den biblischen Erzählungen als eifersüchtig, blutrünstig und jähzornig geschildert werde und unter anderem Todesstrafe, Völkermord und Vergewaltigung anordne, taue keinesfalls als moralisches Vorbild. Doch auch Jesus von Nazareth vertritt nach Dawkins' Einschätzung trotz aller persönlichen Integrität nichts anderes als eine begrenzte Gruppenmoral,<sup>36</sup> die letztlich zur Feindseligkeit zwischen Gläubigen und Ungläubigen führe.<sup>37</sup> Aufgrund dieses partikularen Charakters könne Religion daher gar nicht Moral befördern, so Dawkins' Vorwurf, sondern stehe ihr im Gegenteil häufig im Wege, indem sie Hass und Gewalt produziere oder doch zumindest legitimiere:

„Selbst wenn die Religion als solche keinen anderen Schaden anrichten würde, schon ihre sorgfältig geförderten Spaltungstendenzen ... würden ausreichen, um sie zu einer bedeutsamen Kraft des Bösen ... zu machen“ (364).

Dem entgegenstehende moralische Orientierungen ließen sich mit der Bibel jedenfalls nicht begründen, da hierfür aus den dort niedergelegten Normen immer schon aufgrund persönlicher Maßstäbe ausgewählt werden müßte.

Auf die Möglichkeit, dass derartige Maßstäbe mithilfe einer begründeten Hermeneutik gewonnen werden könnten, geht Dawkins gar nicht erst ein. Moralische Grundsätze scheinen für ihn vielmehr stets einer gewissen Willkür zu unterliegen, weshalb er auch seine eigenen sittlichen Überzeugungen nicht zu begründen vermag. Wohl wird erkennbar, dass er eine Art universales Menschenrechtsethos favorisiert; dieses allerdings ist auf soziobiologischen Fundamenten kaum zu errichten: Ist nämlich der genetische Egoismus das alle menschlichen Lebensvollzüge steuernde Grundprinzip, läßt sich

---

<sup>36</sup> Man lese dazu jedoch nur Matth 5,43 – 48.

<sup>37</sup> Ganz abgesehen davon, dass weder das alttestamentliche noch das neutestamentliche Ethos sachgemäß dargestellt werden, läßt sich in manchen Passagen sogar ein dezidiertes Antijudaismus feststellen, der eine eigene Untersuchung lohnen würde. Es ist jedenfalls bemerkenswert, wie sehr sich Dawkins' allgemeiner Religionshass immer wieder auf die Hebräische Bibel und das Judentum kapriziert.

realistischerweise allenfalls ein gruppenbezogener Altruismus einfordern – den Dawkins religiösen Gemeinschaften jedoch gerade zum Vorwurf macht.

So bleibt als einziges Argument der „ethische Zeitgeist“ (364) übrig – mit der (kaum problematisierten) Konsequenz eines weitgehenden Relativismus: „Besonders böse erscheint Hitler nur nach den eher gutartigen Maßstäben unserer Zeit“ (373). Im Grunde widerspricht sich Dawkins also selber, wenn er der christlichen Kirche Kreuzzüge oder Hexenverbrennungen zum Vorwurf macht, die ja aus seiner Sicht eigentlich nur das faktische Ergebnis der kulturellen Evolution zum jeweiligen Zeitpunkt waren. Über die ethische Legitimität zu einer bestimmten Zeit geltender Normen entscheidet für den Autor letztendlich nichts anderes als die evolutionäre Eigendynamik des menschlichen Zusammenlebens. Was in der westlichen Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts als das Gute gilt, mag uns also ganz plausibel und sympathisch erscheinen, ist aber nach dieser Argumentation kaum etwas anderes als eine zufällige Momentaufnahme.

Moralische Normen scheinen ihre Gültigkeit somit immer nur aus ihrer faktischen Anerkennung zu gewinnen. Einen kritischen Maßstab kann Dawkins allenfalls daraus ableiten, dass er die stetige Veränderung des ethischen Mem-Pools unter der Hand mit einer Art hegelianischem Vernunftoptimismus versieht.<sup>38</sup> Als „natürliche Fortschreibung“ (377) des ethischen Zeitgeistes prognostiziert er letztendlich eine zunehmende Anerkennung der universalen Verbundenheit aller Menschen, wenn nicht sogar aller Lebewesen. Hier wird also Zivilisationsgeschichte als Fortschrittsgeschichte (im Sinne einer stetigen Annäherung an ein postuliertes Gutes) begriffen, wengleich Dawkins eingeständenermaßen nicht zu erklären vermag, „warum der ethische Zeitgeist sich so umfassend und einheitlich wandelt“ (377).

Fest steht für ihn nur, dass aus dieser Perspektive unsere Welt ohne Religion ganz zweifellos eine bessere wäre:

„Stellen wir uns doch ... eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, ... keine Kreuzzüge, keine Hexenverfolgung ..., keinen Krieg zwischen Israelis und Palästinensern ...“ (12).

Suggeriert werden soll hier, dass alle Kriege und Verbrechen, an denen gläubige Menschen beteiligt sind, in erster Linie deren religiösen Überzeugungen zuzuschreiben seien, während kulturelle (also z. B. wissenschaftliche oder künstlerische) Leistungen nur zufällig auch im Kontext von Glauben und Glaubensgemeinschaften erbracht würden: Joseph Haydn etwa hätte demnach genauso gut ein „Evolutionssatorium“ (121) schreiben können.

---

<sup>38</sup> Vgl. auch Joachim Bauer, *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, München 2008, 34f.

Für die Annahme hingegen, dass „der Atheismus die Menschen systematisch dazu veranlasst, schlimme Dinge zu tun ... [,] gibt es nicht den geringsten Anhaltspunkt“ (379), behauptet Dawkins:

„Warum sollte jemand im Namen eines nicht vorhandenen Glaubens in den Krieg ziehen?“ (388)

Für die Verbrechen von Faschismus und Stalinismus sei keineswegs der mit ihnen verbundene Atheismus, sondern die jeweilige (in gewisser Weise glaubensähnliche) Ideologie ursächlich gewesen.<sup>39</sup> Nun werden auch Christen gerne zugestehen, dass Atheismus nicht als solcher Menschen zu Hass, Gewalt und Fanatismus veranlasst – aber er hält sie offensichtlich auch nicht immer erfolgreich davon ab. Hier zeigt sich nur, dass die menschliche Bereitschaft zu Frieden und Gerechtigkeit eben nicht schon mit dem bloßen Fürwahrhalten der Existenz oder Nichtexistenz Gottes entschieden ist, sondern sich immer nur aus den sinnstiftenden Grundhaltungen ergeben kann, die damit bei jedem Menschen verknüpft sind. Daher ist es perfide, wenn Dawkins eine asymmetrische Verdachtshermeneutik aufstellt, wonach einer atheistischen Grundhaltung totalitäre Ideologien allenfalls nachträglich aufgesetzt werden können, während religiöse Überzeugungen von sich aus ein latentes, aber wesensmäßiges Unterdrückungs- und Ausgrenzungspotenzial beinhalten:

„Einzelne Atheisten können scheußliche Dinge tun, aber nicht im Namen des Atheismus“ (387).

Hingegen liefere religiöser Glaube wirtschaftlichen, politischen oder ideologischen Interessen eine unüberbietbare Legitimation, indem er diese gewissermaßen als heilig überhöhe, sodass viele Kriege „tatsächlich im Namen der Religion“ (387) geführt würden.

Aufgeklärte Religiosität oder lauer Agnostizismus gelten Dawkins von daher nicht nur als unredlich, sondern auch als gefährlich, da sie seiner Einschätzung nach eine falsche Toleranz gegenüber religiösen Auffassungen insgesamt zu befördern drohen. Eine Unterscheidung zwischen humaner und inhumaner Religion lasse sich nämlich aus der Binnenperspektive religiöser Denksysteme gar nicht treffen:

„... wie kann es eine Perversion des Glaubens geben, wenn der Glaube selbst, dem ja die objektive Rechtfertigung fehlt, gar keine handfesten Maßstäbe besitzt, die man pervertieren könnte?“ (428)

---

<sup>39</sup> Dass allerdings auch die pure Berufung auf eine atheistische oder agnostische Vernunft sehr wohl in grausamen Exzess ausarten kann, hat die Französische Revolution gezeigt.

Der Autor will mit seinem Buch daher ausdrücklich zu einem radikalen Atheismus „bekehren“ (160). Er wendet sich insbesondere gegen religiöse Erziehung, die er (allen Ernstes?) für einen schlimmeren (weil systematischen) Kindesmissbrauch hält als die sexuellen Übergriffe einzelner Geistlicher:

„Kleine Kinder können noch nicht selbst entscheiden, welche Ansichten sie über den Ursprung des Kosmos, das Leben oder moralische Prinzipien haben“ (471).

Nun ist das Anliegen, Kinder und Jugendliche zu kritischen und toleranten Menschen zu erziehen und sie nicht im Geiste einer fanatischen Ideologie zu indoktrinieren, aller Ehren wert. Von der Entwicklungspsychologie lässt sich allerdings lernen, dass Normen und Werte zuallererst im Rahmen verbindlicher Lebensformen erlernt werden müssen: Wenn Kinder und Jugendliche nicht im Horizont gehaltvoller Wertvorstellungen erzogen würden, könnten sie überhaupt niemals ethische Urteilskompetenz erlangen. Das zivilgesellschaftliche Ethos des liberalen Staates muss sich, sofern es keine einheitliche Leitkultur oktroyieren, sondern die individuelle Religions- und Weltanschauungsfreiheit achten und fördern will, aus der gelebten Kultur partikularer Gemeinschaften speisen<sup>40</sup> – von der Familie bis zur Religion. Die schlichte Gegenüberstellung von religiöser und nichtreligiöser Erziehung droht darum von der eigentlichen Herausforderung pluralistischer Gesellschaften abzulenken, in den verschiedensten Traditionen nach tragfähigen Orientierungen für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben aller Menschen zu suchen.<sup>41</sup>

### 3 Strategien des Umgangs

Wer das menschliche Erkenntnisvermögen für nichts anderes als ein evolutionäres Anpassungsprodukt hält, muss zwangsläufig nicht nur die Gottes-, sondern letztlich auch die Wahrheitsfrage sistieren – jedenfalls so lange, wie er die innere Widersprüchlichkeit seines Denkgebäudes nicht durchschaut und bearbeitet.<sup>42</sup> Es dürfte somit deutlich geworden sein, dass Dawkins (jedenfalls mit diesem Buch) keinen brauchbaren Gesprächspartner für ein ernsthaftes Ringen um philosophische und religiöse Grundprobleme abgibt – und wohl auch nicht abgeben will: Seine Absicht ist nicht der Diskurs,

---

<sup>40</sup> Dieses Paradox hat bekanntermaßen Ernst-Wolfgang Böckenförde immer wieder betont, so wieder vor einiger Zeit in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau (2.11.2010).

<sup>41</sup> Hierfür bietet die Vorstellung eines „overlapping consensus“ ein anregendes Modell. Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2003.

<sup>42</sup> So Robert Spaemann, *Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können*, in: *Die Welt* vom 26.3.2005.

sondern die Demagogie. Der naturalistische Fundamentalist Dawkins will gar nicht verstehen – sondern sogleich bekämpfen, was er nicht versteht. Gerade deshalb aber ist es unabdingbar, danach zu fragen, warum er denn eigentlich (wie so viele andere der sogenannten Brights<sup>43</sup>) die mit dem Begriff Gott verbundenen Fragestellungen nicht mehr versteht und nicht mehr verstehen will. Aus der Wahrnehmung dieses eklatanten Unverständnisses lassen sich dann grundlegende Anfragen an eine falsche Selbstverständlichkeit theologischer und kirchlicher Gottesrede herauskristallisieren, wodurch sich Dawkins' Polemik sehr wohl als „heilsame Provokation“<sup>44</sup> lesen lässt.<sup>45</sup>

### 3.1 Religion und Wissenschaft

Christliche Theologie muss sich der berechtigten Nachfrage naturalistischer Religionskritik stellen, ob und wie sich ihr hoffnungsstiftender Glaube an einen mit der Welt in Beziehung stehenden Gott zusammenbringen lässt mit dem anerkannten Streben der modernen Naturwissenschaften nach einer im Prinzip vollständigen Erklärbarkeit weltimmanenter Kausalzusammenhänge. Ein affirmatives Beharren auf den tradierten Beschreibungen eines theistischen Gottesbildes ist nicht nur intellektuell, sondern auch spirituell unbefriedigend,<sup>46</sup> solange nicht deutlich wird, auf welche Weise dieses in ein plausibles Verhältnis zum modernen Weltbild gesetzt werden kann. Die allzu schlichte Wiederholung supranaturaler oder anthropomorpher Plattitüden in der kirchlichen Alltagsverkündigung dürfte wohl mit dazu beigetragen haben, dass sich „der ‚personale‘ Gott in einer Krise befindet“<sup>47</sup> – und zwar auch und gerade unter Kirchenmitgliedern. Denn was gläubige Menschen in ihrer alltäglichen Inanspruchnahme von Physik, Chemie und Biologie selbstverständlich als gültig akzeptieren, können sie redlicherweise in ihren religiösen Vollzügen nicht einfach aus- oder durch einen naiven Wunderglauben überblenden. Diesbezüglich behält das pointierte Bultmann-Zitat seine Gültigkeit:

---

<sup>43</sup> Mit dieser Selbstbezeichnung (auf Deutsch in etwa: „helle Köpfe“ oder „Schlauberger“) versuchen neuerdings Vertreter eines naturalistischen Weltbildes einen positiven Gegenakzent zum aus der Abgrenzung gewonnenen Begriff „Atheismus“ zu etablieren.

<sup>44</sup> Klaus Müller, Neuer Atheismus. Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: Herder-Korrespondenz 61 (2007), 552 – 557, hier 552.

<sup>45</sup> Ähnlich Dirk Evers, Gotteswahn? Religionsbeschimpfung im Kleid der Wissenschaft, in: ders., Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft (Herrenalber Forum 62), Karlsruhe 2010, 21 – 54, hier 46 – 54.

<sup>46</sup> Als frappierendes (in seiner frommen Entspanntheit gleichwohl recht sympathisches) Gegenbeispiel vgl. Alexander Garth, Warum ich kein Atheist bin, Aßlar 2008, der seine persönliche Glaubensgewissheit anscheinend als hinreichende Begründung dafür ansieht, sich mit intellektuellen Spitzfindigkeiten nicht weiter auseinandersetzen zu müssen, und sich stattdessen mit dem unbekümmerten Beharren auf traditionellen Glaubensformulierungen begnügt.

<sup>47</sup> Thomas Schärtl, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 147 – 161, hier 156.

„Man kann nicht [widerspruchsfrei] elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“<sup>48</sup>

Mit gewissem Recht wendet sich Dawkins daher gegen die sogenannte „NOMA-Strategie“ (79)<sup>49</sup> zweier sich nicht überschneidender Wissensbereiche, die um einer friedlichen Aufgabenteilung von Naturwissenschaft und Religion willen bereit ist, einander widersprechende Wirklichkeitsbeschreibungen ohne verstandesmäßige Skrupel als gleichermaßen gültig zu akzeptieren. Eine solche epistemologische „Zwei-Reiche-Lehre“ – Bekenntnis hier, Erkenntnis dort – ist jedenfalls dann inakzeptabel, wenn sie ein beziehungsloses Nebeneinander miteinander inkompatibler Wahrheitssysteme intendiert. Zwar ist es richtig, dass sich christliche Theologie statt in propositionalen eher in existenzialen Sprechakten vollzieht,<sup>50</sup> doch müssen auch diese letztlich den berechtigten Anspruch erheben können und wollen, auf reale Sachverhalte – darunter zuallererst das tatsächliche (wie auch immer zu denkende) Sein Gottes – zu rekurrieren, wenn es sich bei ihnen nicht einfach um willkürliche Illusionen handeln soll, denen dann zu Recht das Prädikat „Gotteswahn“ zukäme.<sup>51</sup>

Wenn sich nach biblischer Vorstellung der ewige Gott durch Jesus Christus in Raum und Zeit begreifbar macht (Joh 1,1 – 14), muss der umfassende Geltungsanspruch des christlichen Bekenntnisses an säkulare Weltbeschreibungen anschlussfähig sein, wenngleich dessen tatsächliche Geltung immer nur innerhalb der eigenen Vorstellungssphäre vorausgesetzt werden kann (1. Kor 1,22 – 24). Religion und Naturwissenschaft lassen sich von hier aus beispielsweise als zwei komplementäre Perspektiven auf die eine Wirklichkeit menschlichen Daseins deuten, die auf kohärente Weise miteinander verknüpft, aber in ihrer eigenständigen Berechtigung nicht aufeinander reduziert werden können.<sup>52</sup> Denn so wie die Wahrheit des christlichen Glaubens letztlich nicht mit empirischen Argumenten dargelegt, sondern nur aus der Erfahrung eines In-Anspruchgenommen-Seins durch Gott selbst heraus bezeugt werden kann, gehört es umgekehrt nicht in den Kompetenzbereich des religiösen Bekenntnisses, die Richtigkeit naturwissenschaftlicher Einsichten zu beweisen oder zu widerlegen. Allerdings ist christliche Theologie ihrerseits sehr wohl an einem konstruktiven Zusammenwirken von Glaube und Vernunft interessiert, weil sie Letztes und Vorletztes zu unterscheiden weiß, sich

---

<sup>48</sup> Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München <sup>2</sup>1985, 18.

<sup>49</sup> Die von Stephen Jay Gould eingeführte Abkürzung steht für „non-overlapping magisteria“.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 370.

<sup>51</sup> Vgl. Thomas M. Schmidt, *Militante Religionskritik oder skeptische Enthaltensamkeit?*, a.a.O. (Fußnote 21), 87.

<sup>52</sup> Einen gut lesbaren Überblick über unterschiedliche Verhältnisbestimmungen bietet Ian G. Barbour, *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?*, Göttingen 2010.

mithin der Tatsache bewusst ist, dass sie der unbedingten Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, immer nur unter den faktischen Bedingungen endlicher Welterfahrung nachspüren und gerecht werden kann.<sup>53</sup>

Wie sich die spannungsreichen Erfahrungen geistlicher Existenz zwischen Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit miteinander versöhnen lassen, ist allerdings genau genommen nur in zweiter Linie mit der metaphysischen Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Evolution verbunden. Zuallererst muss christliche Theologie sich selber und anderen Rechenschaft über die Art und Weise ihres besonderen Wahrheitsanspruchs ablegen (1. Petr 3,15f), d. h. sie muss plausibel machen können, wie Offenbarung Gottes als Art und Weise seines erkennbaren Gegenwärtigseins in der Welt überhaupt möglich ist. Die Existenz Gottes ist aus biblischer Sicht gerade keine wissenschaftliche Hypothese, deren rationale Evidenz sich aus größtmöglicher Wahrscheinlichkeit gewinnen ließe;<sup>54</sup> ihr kann vielmehr immer nur aus einer in personalen Vollzügen gründenden Gewissheit heraus „nach-gedacht“ werden.<sup>55</sup> Es gilt daher, den christlichen Inkarnationsgedanken in seiner ganzen Paradoxie zur Geltung zu bringen, wonach der aller Erfahrung entzogene Gott sich selber erfahrbar macht – und zwar nicht durch eine besondere Mitteilung übernatürlicher Tatsachen, sondern indem er Beziehung ermöglicht. Eine theologische Schöpfungslehre, die sich mit dem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand unserer Zeit auseinandersetzt, wird daher zum einen mit der Barth'schen Tradition anerkennen, dass sie ihren Glauben an einen allmächtigen Schöpfergott immer nur mithilfe einer „Theologie der Natur“ a posteriori rechtfertigen und nicht mithilfe einer „natürlichen Theologie“ a priori begründen kann, was eine „indirekte Anrede Gottes“<sup>56</sup> durch die allgemeine Welterfahrung freilich nicht ausschließt, sondern gerade in ihrer Verborgenheit und Uneindeutigkeit erst nimmt. Zum anderen bleibt im Anschluss an Martin Luther zu betonen, dass sich die existenzielle Relevanz aller Schöpfungstheologie eher an der *Creatio continua* als an der *Creatio ex nihilo* zu erweisen hat, sodass (gerade auch angesichts der unsicheren Gleichnisfähigkeit kosmologischer Theorien<sup>57</sup>) vor allem danach zu fragen ist, wie und wo das schöpferische Handeln Gottes an und in seinen Geschöpfen angesichts einer scheinbar ohne ihn funktionierenden Welt entdeckt werden kann.

Die kommunikative Herausforderung für Kirche und Theologie scheint angesichts dieser Diskussionslage vor allem darin zu bestehen, nach außen wie innen verständlich zu

---

<sup>53</sup> Vgl. Klaus von Stosch, Was sind religiöse Überzeugungen?, a.a.O. (Fußnote 19), 132.

<sup>54</sup> Vgl. auch Thomas Schärfl, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 257 – 271.

<sup>55</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Evolution, Ethik und Religion. Zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins, in: Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), Dawkins' Gotteswahn, a.a.O. (Fußnote 15), 247 – 270, hier 249.

<sup>56</sup> Christof Frey, Art. Schöpfung. 4. Systematisch-theologisch/ethisch, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 4, 106.

<sup>57</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Evolution, Ethik und Religion, a.a.O. (Fußnote 55), 251.

machen, dass das christliche Bekenntnis keine assertorischen Aussagen über das Wohin und Woher der Welt und des Menschen machen kann und will, sondern vielmehr in doxologischen Aussagen auf die erfahrene Anrede Gottes zu antworten und sich so in seine Wirklichkeit hineinzustellen versucht. Es liefert gerade kein umfassendes Welterklärungsprogramm, sondern verschärft vielmehr noch die menschliche Erfahrung, dass die unabweisbare Frage nach einem letzten Sinn aus den eigenen Möglichkeiten heraus unbeantwortet bleiben muss, sodass alle Hoffnung allein der gnadenvollen Zuwendung Gottes gelten kann (Hiob 42,1 – 6). In dieser Bescheidenheit ist das biblische Zeugnis an einen interessierten Atheismus vermutlich sogar anschlussfähiger als an einen religiösen Fundamentalismus, der „dem Transzendenten, dem Ersten und Letzten des Lebens, das Geheimnis zu nehmen“<sup>58</sup> versucht. Gottes Verheißung seiner lebendigen Gegenwart gilt nämlich über die Grenzen jeglichen Sinns hinaus und kann (oder muss) gerade deshalb statt in unerschütterlichen Glaubenssätzen in ganz alltäglichen Sinnerfahrungen von Liebe, Hoffnung, Trost, Vergebung, Befreiung, Erkenntnis und Glück fragmentarisch reidentifiziert werden. Solange jedenfalls das Ich und das Du nicht gänzlich erledigt sind,<sup>59</sup> besteht die begründete Hoffnung, dass der verborgene Grund alles Seienden in der wunderhaften Vielfalt menschlicher Erfahrungen immer wieder einmal aufscheint: „Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ... sind wir selbst“<sup>60</sup>, stellt Robert Spaemann fest.

Die drohende „Remythologisierung“<sup>61</sup> des christlichen Glaubens hingegen – die sich u. a. in der wachsenden Bedeutung mancher Ausprägungen des evangelikalen und pfingstlerischen Christentums in Afrika, Asien und Lateinamerika zeigt – zielt darauf ab, dem gesamten Weltgeschehen eine religiöse Sinnstruktur unterzuschieben,<sup>62</sup> indem sie nicht nur den von Dawkins zu Recht kritisierten Lückenbüßergott restituiert, sondern darüber hinaus Lücken sogar dort noch behauptet, wo diese bei genauem Hinsehen gar nicht mehr existieren: Die irrationale Flucht in ein überschaubares Weltbild soll hier die uneingeschränkte Begreifbarkeit eines göttlichen Heilsplans angesichts der verunsichernden Vieldeutigkeit aller weltlichen Erfahrung gewährleisten. Um solcher illusionären Verfügbarmachung eines nach den eigenen Bedürfnissen gestalteten Gottes zu wehren, gilt es u. a. Rudolf Bultmanns Anliegen einer entmythologisierenden Interpretation der biblischen Schriften fortzusetzen.<sup>63</sup> Zwar ist nicht zu bestreiten, dass

---

<sup>58</sup> Matthias Kamann, Höher als Gott. Die Ketzerei des Fundamentalismus, in: Süddeutsche Zeitung vom 7.4.2012.

<sup>59</sup> Vgl. Magnus Striet, Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht, in: ders. (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008, 99 – 118, hier 104 – 107.

<sup>60</sup> Robert Spaemann, Der Gottesbeweis, a.a.O. (Fußnote 42).

<sup>61</sup> Peter Strasser, Warum überhaupt Religion?, a.a.O. (Fußnote 27), 56.

<sup>62</sup> Vgl. Vincent Brümmer, Dawkins' Religion, a.a.O. (Fußnote 20), 180.

<sup>63</sup> Anregend hierzu Andreas Benk, Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart, Düsseldorf 2008.

sich die Unbegreiflichkeit Gottes immer nur in bildhaften Narrationen begreifbar machen lässt; genau deshalb aber ist es wichtig, die Redeweise der biblischen Schriften als symbolischen Verstehenszusammenhang erlebter und gelebter Gottesbeziehung zu erkennen, dem nicht geradewegs eine überzeitliche Beschreibung metaphysischer und heilsgeschichtlicher Fakten entnommen werden kann. Verantwortliche Theologie lässt sich immer nur im hermeneutischen Wechselspiel zwischen dem (metaphorischen) Modus des Erzählens und dem (begrifflichen) Modus des Erklärens betreiben,<sup>64</sup> um hier wie dort eine totalitäre Abgeschlossenheit zu vermeiden, in der Gewissheit mit Wissen bzw. Wissen mit Gewissheit verwechselt wird.

### 3.2 Religion und Moral

Die Infragestellung einer trügerischen Evidenz religiöser Sinnkonstruktion gilt für moralische Angelegenheiten erst recht.<sup>65</sup> Das Evangelium Jesu Christi zielt nicht auf sittliche Perfektion, sondern verkündigt im Gegenteil die bedingungslose Rechtfertigung des sündigen Menschen. Darum kann sich fundamentale Glaubensgewissheit immer nur auf die verheißene Unverbrüchlichkeit der Gnade Gottes erstrecken, niemals auf eine vermeintliche Eindeutigkeit des ethischen Urteils.<sup>66</sup>

Dawkins hat völlig recht, wenn er darauf hinweist, dass moralische Orientierungen nicht ohne Weiteres aus der Bibel abgelesen werden können. Deshalb gilt es, wertkonservative Positionen zu hinterfragen, die „das Christentum“ oder „die jüdisch-christliche Tradition“ in erster Linie (oder sogar ausschließlich) als verbindliches Wertefundament für eine sich pluralisierende Gesellschaft retten wollen. Die Bibel stellt jedoch keine allgemeingültigen Handlungsanweisungen bereit, sondern eröffnet dem glaubenden Menschen einen Erfahrungszusammenhang von göttlicher Gnade und menschlicher Liebe, aus dem ein durch den Heiligen Geist bestimmter Lebensvollzug resultiert, der freilich im konkreten Zusammenleben auch mit anders- und nichtgläubigen Menschen plausibilisiert werden muss. Das von der Gottes- und Nächstenliebe geprägte Selbstverständnis entbindet daher gerade nicht von ethischer Reflexion, sondern leitet dazu an, zeit- und sachgemäße Perspektiven gelingenden Lebens zu entdecken, zu erfinden und zu gestalten (1. Thess 5,21).

Angesichts der gefährlichen Ambivalenz moralischer Leidenschaft, die immer wieder in Rechthaberei, Intoleranz und schlimmstenfalls Gewalt umzuschlagen droht, erscheint es geradezu fahrlässig, religiösen und säkularen Humanismus auseinanderdividieren

---

<sup>64</sup> Ähnlich Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, a.a.O. (Fußnote 50), 145 – 149.

<sup>65</sup> Vgl. auch Michael Roth, *Mehr als Moral. Ernsthaftes atheistische Kritik lässt den Glauben zu seinem Wesen finden*, in: *Zeitzeichen* 13 (2012), 12 – 15.

<sup>66</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Evolution, Ethik und Religion*, a.a.O. (Fußnote 55), 265 – 270.

zu wollen. Gegen Dawkins ist vielmehr darauf zu beharren, dass nichtreligiöse und religiöse Menschen guten Willens gemeinsam für Menschenwürde, Gerechtigkeit und Frieden eintreten müssen. Das humane Potenzial der Religionen ist dabei ebenso ernst zu nehmen<sup>67</sup> wie das inhumane Potenzial des Atheismus – und umgekehrt. In einer pluralistischen Gesellschaft kann allein der offene und streitbare Dialog um überlappende Orientierungen gelingenden Zusammenlebens zu den notwendigen Unterscheidungen zwischen vernünftigen und unvernünftigen, glaubwürdigen und unglaubwürdigen, friedlichen und gewalttätigen, befreienden und angstmachenden, menschenfreundlichen und menschenfeindlichen Geisteshaltungen führen. Dass es dabei unterschiedliche Akzentuierungen hinsichtlich konkreter Einzelfragen eines humanen Miteinanders geben kann, muss aus dieser Sicht zuallererst als wertvoller Reichtum kreativer Gestaltungsmöglichkeiten des Guten und des Gerechten verstanden werden – was anzuerkennen sich intoleranter Säkularismus und religiöser Fundamentalismus gleichermaßen schwertun.<sup>68</sup>

### 3.3 Religion und Gesellschaft

Es ist davon auszugehen, dass es sich bei den rund 30 Prozent konfessionslosen Menschen in Deutschland nur zu einem geringen Teil um weltanschauliche Atheisten handelt. Der literarische Atheismus-Boom lässt sich daher vielleicht auch als Indiz deuten für eine intellektuelle und spirituelle Unzufriedenheit vieler Menschen mit ihrem praktischen Alltagsatheismus. Die Bereitschaft, sich mit mehr oder weniger guten Argumenten für oder gegen den Gottesglauben auseinanderzusetzen, spricht dann für eine zunehmende Sinnsuche gerade auch in weitestgehend säkularisierten Kreisen.<sup>69</sup> Aus Sicht dieses Milieus nehmen die christlichen Kirchen vermutlich eine Art Platzhalterfunktion für die verbliebene Hoffnung wahr, dass das menschliche Leben über seine materielle

---

<sup>67</sup> Hiermit setzt sich – in leider sehr oberflächlicher Weise – auseinander Jan Roß, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin 2012.

<sup>68</sup> Die sogenannte Beschneidungsdebatte hat wieder einmal gezeigt, dass religiöser und antireligiöser Fundamentalismus einander in der öffentlichen Debatte bereitwillig ergänzen und bestärken: Der Weigerung, eigene Traditionen zu hinterfragen, wird die Weigerung, fremde Traditionen zu verstehen, entgegengesetzt. Dass hingegen ein aufgeklärter Humanismus sehr wohl gerade zu einem vertieften Verständnis religiöser Identität führen kann, zeigt in diesem Zusammenhang u. a. der eindrucksvolle Diskussionsbeitrag von Miriam Pollack, *Circumcision: Identity, Gender and Power*, [www.huffingtonpost.com/miriam-pollack/circumcision-identity-gen\\_b\\_1132896.html](http://www.huffingtonpost.com/miriam-pollack/circumcision-identity-gen_b_1132896.html) (Abruf: 19.5.2014).

<sup>69</sup> Immerhin gehörten hierzulande neben Dawkins' Polemik auch zwei (in sehr unterschiedlicher Weise) religiöse Bücher zu den meistverkauften Werken der vergangenen Jahre – zum einen Manfred Lütz, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München 2007, zum anderen (mit über vier Millionen verkauften Exemplaren) Hape Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006.

Faktizität hinaus „ein Versprechen ... [enthält, das] es selbst nicht einzulösen vermag“.<sup>70</sup> Zu Recht hat Annette Kurschus daher vor einiger Zeit betont, dass die christlichen Kirchen dem Evangelium gemäß ihre Türen auch und gerade offen halten müssen „für die Zweifelnden, Abwartenden, Unentschlossenen, Kritischen, Gleichgültigen, auch für Menschen voller Ablehnung, die sagen: ‚Ich glaube nicht an Gott‘ oder: ‚Ich glaube nicht an Jesus Christus““.<sup>71</sup>

Eine in diesem Sinne missionarische Volkskirche wird die existenzielle Wahrheit ihres fundamentalen Gottvertrauens eher in einem glaubwürdigen Lebensvollzug als durch ein abgeschottetes Glaubensgebäude demonstrieren wollen und können. Strikt abzulehnen ist daher jede pragmatische Allianz mit den verschiedenen Ausprägungen eines christlichen Fundamentalismus.<sup>72</sup> Das kritiklose Hinnehmen von Biblizismus, Kreationismus und Exklusivismus mag vordergründig missionarische Effektivität versprechen, ist letzten Endes jedoch nur dazu geeignet, die noch vorhandene intellektuelle Glaubwürdigkeit von Kirche und Theologie zu unterminieren. Gerade das bevorstehende Reformationsjubiläum sollte vielmehr dazu ermutigen, das immer wieder gefährdete Projekt einer kritischen Selbstaufklärung des christlichen Glaubens fortzusetzen.

Dietrich Bonhoeffers Forderung nach einer weltlichen Gottesrede bleibt gerade auch angesichts einer „Wiederkehr des Religiösen“ gültig: In seiner provokanten Vermutung, dass Religion und Religiosität ein möglicherweise entbehrlisches „Gewand“<sup>73</sup> gelebten Christentums seien, drückt sich nämlich die grundlegende Einsicht aus, dass das göttliche Heil letztlich nicht in Dogma, Ritus oder Ethos, sondern allein in der vertrauensvollen Nachfolge Jesu Christi zu erfahren ist. Von dieser Konzentration auf die radikale Einfachheit der biblischen Botschaft<sup>74</sup> aus gilt es in aller Gelassenheit aufzuzeigen, dass der christliche Glaube in einer Pluralität, Kreativität und Säkularität gedacht und gelebt werden kann, die von antireligiösen Klischees kaum getroffen wird.

---

<sup>70</sup> Hans Kessler, „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen“? Zu Burkhard Müllers respektablem Atheismus, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, a.a.O. (Fußnote 59), 57 – 76, hier 73.

<sup>71</sup> Annette Kurschus, Ein Ort für Unbefugte, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 29.5.2012.

<sup>72</sup> Zu einer differenzierten Einordnung vgl. Lars Klinnert, Fromme Wünsche nach einer frommen Gesellschaft. Evangelikale Christen vertreten ihr antimodernes Weltbild immer selbstbewusster, wehren sich aber gegen jede kritische Auseinandersetzung mit ihren theologischen und politischen Geltungsambitionen, in: *Novo Argumente* 105 (2010), 90 – 94.

<sup>73</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1994, 139.

<sup>74</sup> Ausführlicher hierzu Lars Klinnert, Nüchterne Hoffnung. Die Zukunft der Kirche liegt in einer gelassenen Besinnung auf die radikale Einfachheit der christlichen Botschaft, in: *Homiletische Monatshefte* 86 (2010 – 2011), 81 – 84.



Hans-Dieter Mutschler

## Halbierte Wirklichkeit<sup>1</sup>

### Die Grenzen monistischer Welterklärungen

#### 1 Karl Rahners „gnoseologische Konkupiszenz“

Wissenschaft und Philosophie geben sich objektiv, und es ist auch notwendig, dass sie diese Zielvorstellung haben, ansonsten könnte jeder machen, was er will. Das heißt aber nicht, dass die Vernunft frei von Ideologien ist. Tatsächlich sind Intellektuelle so verführbar wie andere Menschen auch, nur rechnen wir nicht damit. Seit der Aufklärung gilt für den Intellekt die Unschuldsvermutung. Während Luther von der „Hure Vernunft“ sprach, die sich dem hingibt, der am besten bezahlt, war Kant der Auffassung, dass wir uns nur zur Vernunft entschließen müssen („sapere aude“), um vernünftig zu *sein*. Das „radikal Böse“, das Kant für unser praktisches Handeln durchaus anerkannte und das dem alten Erbsünderbegriff entspricht, bezog er nicht auf das Denken. Die Theorie ist unschuldig oder, wie es der Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller ausgedrückt hat: „In dubio pro theoria“.

Das ist natürlich eine Illusion, und wir hätten durch die Katastrophen des Faschismus und des Kommunismus eines Besseren belehrt sein können. Martin Heidegger hat sich z. B. den Nazis unterwürfig angedient und wäre gerne der Vorzeigephilosoph des Dritten Reiches geworden, wenn man ihn nur gelassen hätte. Ernst Bloch war zwar einige Zeit der Vorzeigephilosoph der DDR, aber nachdem sie ihn aus dem Arbeiterparadies vertrieben hatten, hielt er auch noch im Westen an seinen alten Illusionen fest und sang bis zum Schluss Loblieder auf Stalin. Beide Philosophen haben ihre Verirrungen nie bereut. Es gibt aber hier keine Gründe, hämisch zu sein. Menschen sind verführbar, aber bemerkenswert ist, dass wir bei Intellektuellen nicht damit rechnen – und das gilt insbesondere auch für Naturwissenschaftler.

Ohne Zweifel gibt es viele von ihnen, die sich von Ideologien frei halten und die nach bestem Wissen und Gewissen ihre Pflicht tun, nämlich zu forschen und die Wahrheit über bestimmte Sachverhalte herauszubringen. Manchmal aber wird der Wissenschaftler ideologisch. Das ist heute in den Neurowissenschaften besonders auffallend. Dort gibt es nicht wenige, wie z. B. Wolf Singer oder Gerhard Roth, die weit über den wissenschaftlichen Tatbestand hinausgehen und grob materialistische Positionen vertreten, von denen sie glauben, sie seien eine direkte Konsequenz ihrer experimentellen Arbeit. Das

---

<sup>1</sup> Vgl. das Buch gleichen Titels: Hans-Dieter Mutschler, Halbierte Wirklichkeit: Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt, Kevelaer 2014.

Phänomen ist auch sonst bei gewissen Physikern und Biologen auffällig. Danach muss derjenige, der die Naturwissenschaft ernst nimmt, ein weltanschaulicher Materialist sein, und die Religion hat ausgedient.

Der Theologe Karl Rahner sprach hier von „gnoseologischer Konkupiszenz“. Der Begriff der „Konkupiszenz“ wird zunächst einmal auf das praktische Handeln bezogen, dann nämlich, wenn die Triebe die Vernunft außer Kraft setzen. Nach Karl Rahner, der die aufgeklärte Illusion einer Unschuld der Vernunft ablehnt, gibt es aber auch eine Art von „theoretischer Konkupiszenz“, die er direkt auf das monistische Einheitsbestreben mancher Naturwissenschaftler bezieht, die nicht damit zufrieden sind, bestimmte Naturgesetze herauszubringen, sondern ganze Weltanschauungen erdichten, wonach es in Wahrheit nur Materie gibt und nichts als Materie und wonach das Geistige lediglich ein Sekundärphänomen materieller Prozesse sein soll. In vielen Intellektuellenkreisen gilt dieser materialistische Monismus inzwischen als Normposition. Man ist „aufgeklärt“, man akzeptiert die Naturwissenschaften – und man ist selbstverständlich Materialist. Schaut man genauer hin, dann zeigt sich allerdings, dass die Naturwissenschaften keine derartige Weltanschauung festlegen. Das wird schon dadurch deutlich, dass Naturwissenschaftler alles Mögliche sein können: Christen, Pantheisten, Buddhisten, Agnostiker, Atheisten usw. Von sich aus sind die Naturwissenschaften weltanschaulich neutral. Sie verwandeln sich nur dann in eine materialistische Instanz, wenn man unter der Hand Zusatzprämissen einführt, die gar nichts mit der Naturwissenschaft zu tun haben. Im Letzten sind es drei Prinzipien, die den Materialismus festlegen und sie betreffen: 1. die Basis, 2. die Statik und 3. die Dynamik der Welt. Es wird sich aber zeigen, dass alle drei Prinzipien zwar gültig sein müssen, wenn der Materialismus wahr sein soll, dass sie aber keine Konsequenz der Naturwissenschaften sind, sondern Dogmen, an die die Materialisten inbrünstiger glauben als so mancher Religiöse an Jesus Christus. (Man wundert sich schon, dass jemand inbrünstig an die *Nichtexistenz* von etwas glauben kann.)

## 2 Die drei Dogmen des Materialismus

1. Als Basis der bunten Erscheinungen dieser Welt setzt der Materialist selbstverständlich die Materie als den letzten tragenden Grund aller Dinge. Das hört sich plausibler an, als es ist, denn jedes Mal, wenn die Physiker behauptet hatten, sie seien auf den letzten Grund aller Dinge gestoßen, kam ein anderer, der sie eines Besseren belehrte. Man sollte sich daran erinnern, dass das griechische Wort „Atom“ das „Unzerscheidbare“, also Unteilbare, bedeutet. Die Vorstellung war die eines letzten Fundaments in den Tiefen der Materie. Aber es hat sich herausgestellt, dass die vorgeblichen Atome teilbar sind, und es spricht nichts dafür, dass der Forschungsprozess jemals an ein Ende gelangen wird. Die Physik ist einfach nicht dafür gemacht, eine Letztbegründung zu liefern. Das liegt an ihrem hypothetischen Charakter. Physikalische Aussagen sind Wenn-dann-Aussagen.

Wenn die und die Voraussetzungen gegeben sind, dann folgt das und das. Aber wer erklärt uns die Voraussetzungen? Man kann zwar die Fundamente tieferlegen, und genau das ist es, was wir unter „Fortschritt“ verstehen, aber wenn wir z. B. die Prinzipien der Newton’schen Physik aus den Einstein’schen Gleichungen ableiten, dann müssen wir wieder Voraussetzungen machen, die wir nicht erklärt haben usw. Wir kommen daher nie auf ein Letztes, und deshalb gibt es auch keinen eindeutigen Materiebegriff in der Physik als den letzten, tragenden Grund aller Dinge. Es wird oft so getan, als sei der physikalische Massebegriff mit dem der Materie identisch, aber das ist sicher falsch, denn wenn Masse gleich Materie wäre, dann müssten Kräfte, Wellen, Felder oder die Energie etwas Geistiges sein, da sie ja dann nicht mehr zur Materie gezählt werden könnten. In Wahrheit ist es so, dass alles, was die Physiker beschreiben, zur Materie gehört. Es sind Eigenschaften eines Zugrundeliegenden, das uns nie direkt in den Blick kommt. Deshalb hielt auch Kant das „Ding an sich“ für unerkennbar. Für die Physik hat er durchaus Recht.

Aber damit scheinen wir in eine Ausweglosigkeit zu geraten: Wenn die Physiker keinen Begriff von „Materie“ haben, woher wissen wir dann, worum es sich dabei handelt, und warum können wir uns so zwanglos darüber verständigen? Der Grund scheint dieser: Materie ist kein theoretischer Begriff, sondern ein praktischer. Immer wenn wir in die Welt eingreifen, spüren wir das Widerständige der Materie. Sie ist das, was unserem Gestaltungswillen Grenzen setzt. Unser Gestaltungswille ist aber etwas Geistiges. Es sind unsere Pläne, die wir konkret realisieren wollen. Aber wenn das so ist, dann muss der Materialismus allein aus diesem Grunde falsch sein, denn wir benötigen zur Definition von „Materie“ den Gegenbegriff des „Geistes“. Geist und Materie sind also Begriffe, die man nur im Doppelpack haben kann, wie Subjekt und Objekt, Sein und Sollen, Sein und Werden, Möglichkeit und Wirklichkeit usw. Niemand ist imstande, einen dieser Begriffe ohne Bezug auf den anderen zu definieren. Sie definieren sich wechselseitig.

2. Die Statik des Universums wird durch das sogenannte „Supervenienzprinzip“ beschrieben. Es besagt in Kürze, dass die materielle Basis den Überbau bestimmt, betrifft also die Statik und die hierarchischen Verhältnisse des Universums. Nach diesem Prinzip kann niemals der Fall eintreten, dass z. B. mein Geist von der Vorstellung A zur Vorstellung B übergeht, ohne dass sich in meinem Gehirn etwas verändert. Die Hirnzustände legen die Geisteszustände zwingend fest, und so ist es mit allen höheren Eigenschaften. Die Materie ist der Schlüssel zur Realität der höheren Stufen.

Nun gibt es aber gravierende Einwände gegen dieses Prinzip. Wenn z. B. der Inhalt unserer Vorstellungen eine soziale Komponente hat, dann könnte der Fall eintreten, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern und damit der Inhalt unserer Begriffe, was nicht auf unsere Gehirnzustände zurückgeführt werden könnte. Oder als z. B. in der Frühzeit der Evolution Tiere Flaumfedern zur Wärmeregulierung entwickelten, dann waren diese Flaumfedern zugleich nützlich, um einen Sprung in die Tiefe zu bremsen,

wenn ein Tier verfolgt wurde und vom Baum sprang, um sich zu retten. Es fand also eine Zweckverschiebung statt, ohne dass sich ein einziges Atom in den Flaumfederchen verändert hätte. Es gibt viele solcher Fälle, besonders im Bereich des Sozialen und des Ästhetischen. Auf der Documenta in Kassel wurde einmal ein großer schwarzer Mercedes ausgestellt und vom begeisterten Publikum als Kunstwerk akzeptiert. Dabei hatte sich kein Atom an ihm verändert, aber er war zu etwas *anderem* geworden. Solche Verhältnisse gibt es überall. Zum Beispiel supervenieren in der Quantentheorie die verschränkten Systeme nicht auf ihren Systemkomponenten. Selbst in den Tiefen der Materie ist das Supervenienzprinzip verletzt. Es ist also keine Konsequenz der Naturwissenschaft.

3. Dasselbe gilt auch für das Kausalprinzip oder, wie man es auch genannt hat, „das Prinzip von der kausalen Geschlossenheit der Welt“. Es hat zum Inhalt, dass ein materieller Weltzustand 1 die hinreichenden Bedingungen zur Verfügung stellt, dass Weltzustand 2 zwingend eintritt. Das heißt: Die Dynamik des Universums hängt an einer geschlossenen Kette, bei der immer das eine das andere notwendig zur Folge hat. Wenn das der Fall wäre, dann hätte der Geist keine Chance, weder der menschliche noch der göttliche Geist. Die Welt selbst, von ihrem materiellen Seinsbestand her, würde alles schon regeln. Wenn ich z. B. aus freien Stücken handle, dann hat die Materie schon alle kausale Arbeit verrichtet, und mein Freiheitsdrang hat keine Chance mehr. In einer solchen Welt könnte auch Gott nicht eingreifen. Er wäre zusammen mit uns zur Untätigkeit verdammt.

So plausibel, wie sich das anhört, so falsch ist es auch – und dies aus mehreren Gründen. Zunächst einmal: Wir gebrauchen das Wort „Kausalität“ in verschiedenen Zusammenhängen ganz unterschiedlich. Man sprach seit Hume gerne von der Kausalität als dem „Zement des Universums“, aber dieser Zement bröckelt, denn er setzt sich aus ganz verschiedenen Komponenten zusammen, die kein Ganzes ausmachen. So ist zwar die Meinung verbreitet, dass die notwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung durch deterministische Naturgesetze vermittelt wird. Dann folgt die Wirkung zwingend auf die Ursache. Es gibt aber auch statistische Gesetze wie z. B. in der Medizin. Starke Raucher haben eine Wahrscheinlichkeit von 80 Prozent, im Alter Lungenkrebs zu bekommen. Aber das heißt, dass das Rauchen den Krebs nicht zwingend zur Folge hat, und umgekehrt kann jemand Lungenkrebs bekommen, der nie geraucht hat. Hier ist die Notwendigkeit der Verbindung aufgehoben, und wir können nicht mehr von einer „kausalen Geschlossenheit der Welt“ sprechen. Sind es Zufälle, die dafür verantwortlich sind, dass jemand dann doch Lungenkrebs bekommt? Dann wäre der Zufall eine Ursache, und so reden wir ja auch oft genug. Zum Beispiel sind Mutationen die Ursache für die bunte Vielfalt der Naturformen, oder Zufallsschwankungen der Mikrophysik in einem Uranatom sind die Ursache dafür, dass es im Geigerzähler „klick“ macht. Aber das ist ein exotischer Begriff von „Ursache“, denn er würde keinem Naturgesetz folgen

und wäre seinerseits keine Wirkung einer noch früheren Ursache, was wir doch gerne fordern, wenn wir die Vorstellung von geschlossenen Kausalketten haben. Mit einem Wort: Wir sprechen von „Ursache und Wirkung“ in ganz verschiedenen Zusammenhängen und haben dann einen völlig verschiedenen Begriff von „Ursache und Wirkung“. Sehr häufig wird die Auffassung vertreten, dass bei Ursache-Wirkungs-Beziehungen die Ursache energetisch gepowert sein muss, um die Wirkung hervorzubringen, also so ähnlich wie wir Energie aufbringen müssen, um einen Baum zu fällen. Nun ist es aber so, dass wir in der Physik zahllose Prozesse kennen, die wir mithilfe der Ursache-Wirkungs-Beziehung beschreiben, ohne dass wir mit einem Energieübertrag rechnen. Zum Beispiel ist die Gravitationskraft der Sonne die Ursache dafür, dass die Planeten auf ihren Bahnen verbleiben und nicht etwa davonfliegen. Aber dafür braucht die Sonne keine Energie, sondern der Verbleib der Planeten folgt rein aus dem Drehimpulserhaltungssatz. Oder die Ursache für die Schwingungsfrequenz eines Fadenpendels liegt in der Länge des Fadens. Wenn ich z. B. die Schwingungsfrequenz erniedrigen möchte, dann muss ich den Faden verlängern. Zu diesem Zweck steckt man keine Energie in die Vorrichtung, *sondern man gewinnt sogar welche*. Diese ganze Vorstellung, die Ursachen müssten energetisch gepowert sein, stammt also nicht aus der Physik, sondern aus unserem praktischen Umgang mit dem Stoff. *Wir* müssen Energie aufwenden, wenn wir etwas verändern wollen.

Aber dann haben wir denselben Fall wie beim Materiebegriff. Dieser war auch nur definiert bezüglich unserer Zwecksetzungen, die etwas Geistiges sind. So ist es hier ebenfalls: Wenn wir einen Plan haben, in der Welt etwas zu verändern, dann müssen wir auch Energie zur Verfügung haben. Der Begriff der „Kausalität“ hängt also mit dem des Geistes ursprünglich zusammen, denn Pläne sind etwas Geistiges. Die materialistisch-monistische Vorstellung von der Kausalität als einem einheitlichen Zement des Universums ist eine Illusion.

Damit haben wir ein wichtiges Ergebnis gewonnen. Es verhält sich nicht so, dass die Naturwissenschaft alles und jedes erklärt, sondern sie macht nicht nur theoretische, sondern auch lebensweltlich-praktische Voraussetzungen. Unser praktisches In-der-Welt-Sein ist die Basis aller Wissenschaft, nicht umgekehrt. Erst wenn wir uns in der umgebenden Natur praktisch zurechtgefunden haben, können wir anfangen, Experimente zu machen und Theorien zu entwickeln.

Der heutige Materialismus krankt daran, dass er das natürliche In-der-Welt-Sein nicht wirklich ernst nimmt. Dieses fundamentale In-der-Welt-Sein ist aber weder materialistisch noch auch spiritualistisch zu verstehen. In Wahrheit ist der Mensch ein Seinsknoten, in dem sich Geist und Materie überkreuzen. Wir sind immer beides zugleich und erfahren uns auch als solche. Wenn ich zu viel getrunken habe, wirkt die materielle Substanz des Alkohols auf meinen Geist ein, und wenn ich gut gelaunt bin, stärkt das womöglich mein Immunsystem. Dann wirkt der Geist auf die Materie. Das heißt: Wir sind psychosomatische Wesen mit zwei Polen, einem geistigen und einem materiellen.

Aber dann müssen alle Formen des Monismus falsch sein. Weder besteht die Welt aus Materie und nichts als Materie, noch ist sie ein verkleideter, versteckter Geist.

### **3 Spiritualistischer und materialistischer Monismus**

Auch diesen Monismus des versteckten Geistes hat es schon einmal gegeben. Er liegt dem System Hegels zugrunde. Hegel ging davon aus, dass die Welt ihrer Substanz nach aus Geist besteht und aus nichts als Geist. Was wir für die Materie halten, ist danach nichts Selbstständiges, sondern sozusagen verkleideter Geist. Hegels Jugendfreund, der Philosoph Schelling, hat die Materie einmal den „gefrorenen Geist“ genannt. Die Vorstellung ist, dass die Welt aus einem einzigen, spirituellen Stoff besteht, den wir mit dem Wasserdampf vergleichen können. Der Wasserdampf kondensiert zu flüssigem Wasser oder gefriert zu Eis. Tatsächlich sind es aber immer dieselben Wassermoleküle. Dies wäre also ein geistiger Monismus. Man kann nun zeigen, dass Hegels Geistmonismus in ganz ähnliche Schwierigkeiten gerät wie der heutige materialistische Monismus, nur eben spiegelverkehrt. Hegel ist überall dort stark, wo er geistige Phänomene interpretiert, also z. B. den Staat, die Kunst, Moralität, Sittlichkeit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein usw. Er wird extrem schwach, wenn er die Natur interpretieren muss oder wenn er versucht, die Naturwissenschaften in sein System zu integrieren.

Im heutigen materialistischen Monismus gibt es das inverse Problem, den Geist verstehbar zu machen. Obwohl es seit über hundert Jahren, also seit dem Wiener Kreis, heroische Versuche gab, das Leib-Seele-Problem materialistisch zu lösen, hatte keiner dieser Versuche jemals Erfolg. Wer beim Geist anfängt, kommt nie mehr zur Materie und umgekehrt. Es scheint, dass alle Monismen falsch sind. Sie überfordern unsere kognitiven Kompetenzen. Der Monist will die Welt so sehen, wie Gott sie sehen würde, um sie mit einem einzigen Blick zu überschauen. In Wahrheit sind wir endliche Wesen, denen sich das Sein nur durch eine Pluralität von Perspektiven erschließt, die wir nicht auf eine einzige reduzieren können. Die wesentliche Differenz der Perspektiven ist die zwischen Wissenschaft und Lebenswelt oder zwischen Theorie und Praxis. Wir können uns wohl bemühen, die beiden in ein Überlegungsgleichgewicht zu bringen, aber wir können sie nicht auf eine einzige Perspektive reduzieren. Dasselbe gilt für das Ästhetische. Das Ästhetische ist ein Drittes jenseits von Theorie und Praxis.

### **4 Spannungsvolles Miteinander von Geist und Materie**

Um auf den Anfang zurückzukommen: Karl Rahner sprach von „gnoseologischer Konkupiszenz“ dort, wo die Sucht, ein für alle Mal mit der Welt fertig zu werden, dazu führt, eine differenzierte Ratio außer Kraft zu setzen und die Multiperspektivität des

Erkennens monistisch zur Einheit zu zwingen. Im Grunde geschah das auch bei Hegel, nicht erst im modernen Materialismus.

In Hegels System ist jede Transzendenz verschwunden. Gott wird pantheistisch mit der Welt verrechnet, und die menschliche Seele ist nur noch der Ausdruck des Leibes. Sie hat keine Eigenständigkeit mehr. Dem entspricht eine monistische Erkenntnistheorie: Hegels Dialektik beansprucht, alle Phänomene in Natur und Geschichte gleichermaßen und mit demselben Begriffsinstrumentarium zu erklären. Das Problem ist also nicht der Materialismus oder Spiritualismus, sondern der alles gleichmachende Monismus. Die Erfahrungen des Menschen mit der Welt und mit sich selbst weisen in eine andere Richtung. Wir haben gesehen, dass wir fundamentale Begriffe wie den der „Materie“ oder den der „Kausalität“ nur verstehen können, wenn wir von beidem, Geist und Materie, gleichermaßen Gebrauch machen, und so ist es auch mit unserer subjektiven, leibzentrierten Erfahrung. Wir sind psychosomatische Wesen durch und durch – weder ein Körper, der sekundär Geist ausdünstet, noch ein wesenloser Geist, der sich zufällig in die Materie verirrt hat, so wie man in das falsche Auto ein- und dann wieder aussteigt. Unsere Erfahrung zeigt, dass wir gewissermaßen Amphibien zwischen Sein und Nichtsein, Geist und Materie, Idealem und Realem, Trieb und Selbstlosigkeit sind, und es ist eine Bequemlichkeit, diesen verstörenden Sachverhalt nicht wahrhaben zu wollen.

## **5 Die christliche Deutung**

Der christliche Glaube deutet dieses in sich Gebrochene als die *conditio humana* des unerlösten Menschen. Er lehrt Jesus Christus als Urbild des richtigen Umgangs mit dieser *conditio humana*. Die universale Liebe, die vor dem Tod nicht zurückschreckt, setzt uns ins rechte Verhältnis zu Gott. Solche Lehren übersteigen alles, was die Vernunft aus sich selbst hätte erfinden können. Sie sind ein Gegenstand des Glaubens, des Vertrauens auf die erlösende Kraft Christi und die Präsenz des Heiligen Geistes. Sie folgen in nichts aus dem bisher philosophisch Erarbeiteten, sind aber wohlverträglich mit ihm. Was nicht verträglich damit ist, sind alle Formen des Monismus. Deshalb spielt der Glaube in Hegels System so gut wie keine Rolle, während die materialistischen Monisten den Glauben für absurd halten. Das heißt also: Philosophisch und wissenschaftlich kommen wir nur an die Schwelle des Tempels. Wer hinein will, muss auch sie noch hinter sich lassen.



# Dokumentation

HVD Bayern

## Was verbindet säkulare Humanisten?

1. Humanisten schätzen Wissenschaft und kritische Vernunft. Kein Bereich sollte von vornherein von kritischer Analyse ausgenommen werden.
2. Humanisten sind Atheisten oder Agnostiker (gegenüber Göttern, Engeln, Dämonen und sonstigen übernatürlichen Mächten). Dies ist kein unbegründetes Dogma, sondern folgt als Konsequenz aus der Anwendung kritischer Vernunft.
3. Für Humanisten zählt das Diesseits, das einmalige, unwiederholbare Leben. Sie glauben nicht an ein Jenseits, an Auferstehung oder Seelenwanderung.
4. Humanisten haben die Bedeutung ethisch moralischen Handelns verinnerlicht. Richtschnur sind die realen Auswirkungen des Handelns. Ethik bedarf keiner religiösen Begründung.
5. Humanisten legen Wert auf ihre Selbstbestimmung und Eigenverantwortung. Sie lehnen es ab, die Verantwortung für ihr Handeln an andere Autoritäten (etwa religiöse oder politische Führer) abzugeben.
6. Humanisten stehen zur offenen Gesellschaft und zur demokratischen Staatsform. Sie fordern die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates ein.
7. Humanisten führen ein erfülltes Leben, ohne dass ein absoluter Sinn von einer höheren Macht vorgegeben ist.

(in Anlehnung an: Stephen Law, *Humanism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2011)

*Aus: HVD Bayern, Humanistische Grundsätze, Nürnberg 2012, 20.*

Peter Henkel

## **Zehn Gründe, warum so etwas wie Gott nicht existiert**

1. Die Gotteshypothese als Erklärung von und für Mensch, Natur und Universum wird nicht mehr gebraucht, sondern abgelöst durch die Evolutionslehre. ...
2. Auch in der Welt, die wir Heutigen antreffen, gibt es keine eindeutigen Spuren von Gott oder zu ihm hin. ...
3. Größe und Beschaffenheit des Universums sprechen nicht für einen solchen Schöpfergott, sondern gegen ihn. ...
4. Die Idee eines allmächtigen und zugleich gütigen Gottes ist unvereinbar mit dem unermesslichen Leid und dem Bösen in dieser Welt. ...
5. Jenseits dieses Theodizeeproblems bereitet die Annahme, die Ursache einer unzweifelhaft unvollkommenen Schöpfung sei ein vollkommenes Schöpferwesen, kaum überwindliche logische Schwierigkeiten. ...
6. Glaube geht entgegen christlicher Dogmatik nicht auf göttliche Offenbarung zurück, vielmehr ist er das Ergebnis einer Vielzahl von Konflikten, Zufällen, Überlieferungen und Korrekturen und vielen anderen menschengemachten Vorgängen. ...
7. Andere Religionen behaupten ganz Anderes und wollen ebenso wahr sein. Auch dies relativiert den Geltungsanspruch des christlichen und christlich geprägten Glaubens. ...
8. Die christliche Religion beleidigt die Vernunft und verstößt gegen die Humanität. ...
9. Das Phänomen eines universellen religiösen Bewusstseins geht nicht auf göttliches Wirken zurück, im Sinne eines Geschenks an den Menschen, sondern ist erklärbar als in der Evolution für ihn, den Menschen, vorteilhafte Deutungs- und Anpassungsleistung gegenüber Natur und Schicksal. ...
10. Moral ist nicht auf Religion angewiesen. Das Gewissen schlägt uns auch ohne Gott. ...

*Aus: Peter Henkel, Irrtum Unser! oder Wie Glaube verstockt macht, Marburg 2012, 202 – 208*

Alain de Botton

## Religion für Atheisten

1. Ein zentrales Problem eines jeden Versuchs, auf neue Art über einige der Bedürfnisse nachzudenken, die seit dem Rückgang der Religion unerfüllt bleiben, besteht genau darin, dass sie neu sind.

So begeistert wir größtenteils bei allem Neuen auf technologischem Gebiet auch sind – bei sozialen Gepflogenheiten halten wir lieber am Bekannten fest. In allem, was mit Erziehung, Beziehungen, Freizeit, Feierlichkeiten und Umgangsformen zu tun hat, hängen wir an den traditionellen Methoden. Besonders ablehnend stehen wir Neuerungen gegenüber, die auf das Denken einer einzelnen Person zurückgehen. Ideen werden am ehesten aufgegriffen, wenn sie als das Resultat von Vernunft oder des kollektiven Wissens daherkommen statt als Neuerung, die von einer Einzelperson ausgeht. Was bei Software vermutlich als bahnbrechende Innovation gesehen wird, kann im sozialen Bereich leicht als Personenkult verstanden werden.

Die meisten Religionen profitieren davon, dass es sie seit Jahrhunderten gibt, eine Tatsache, die unserem Hang zum Gewohnten entgegenkommt. Wie selbstverständlich unterwerfen wir uns Praktiken, die wir kopfschüttelnd ablehnen würden, wenn wir zum ersten Mal davon hörten. Ein paar Jahrtausende können aber wahre Wunder wirken, wenn es darum geht, einer abstrusen Idee Respekt zu verschaffen. Eine rituelle Wallfahrt zum Schrein des heiligen Antonius ist an sich nicht weniger seltsam oder vielleicht sogar noch absurder als ein Pilgermarsch um einen Autobahnring; doch der Schrein in Padua hat gegenüber der Autobahn M25, die ringförmig um die britische Hauptstadt herumführt, den großen Vorteil, dass es ihn seit Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gibt.

2. Die hier untersuchten Konzepte sind zum Glück alle nicht neu. Es gibt sie schon fast so lange, wie es die Menschheit gibt, nur dass sie vor einigen Jahrhunderten voreilig auf dem Altar der Vernunft geopfert und zu Unrecht von säkularen Köpfen vergessen wurden, die von religiösen Lehrmeinungen nichts mehr wissen wollten.

Zweck dieses Buches war es, einige der Lektionen zu ermitteln, die wir uns von den Religionen zurückholen sollten: Wie man ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt, Freundlichkeit im Umgang miteinander fördert, sich der Beeinflussung durch kommerzielle Werte in der Werbung entzieht, weltliche Heilige auswählt und richtig einsetzt. Es ging auch darum, über neue Strategien der Universitäten und unsere Einstellung zu kultureller Bildung nachzudenken, wie man Hotels und Wellnessanlagen gestalten sollte, besser auf unsere kindlichen Bedürfnisse eingehen kann, wie wir unseren kontraproduktiven Optimismus teilweise ablegen, durch das Erhabene und das Transzendente eine neue Perspektive bekommen können, unsere Museen neu zu strukturieren und mit Hilfe von Architektur Werte zu verankern – und schließlich auch darum, wie man die Bemühun-

gen von Einzelkämpfern bündeln kann, die am Wohlergehen unserer Seele interessiert sind, und wie man diese Denker unter der Schirmherrschaft von Institutionen organisiert.

3. Es wurde bereits eingeräumt, dass ein Buch für sich allein nicht viel erreichen kann. Trotzdem kann man darin Ambitionen niederschreiben und beginnen, einige sowohl intellektuelle als auch praktische Möglichkeiten zu umreißen. Die Kernaussage dieses Buches lautet, dass Lösungen für viele der Probleme der modernen Seele bei den Religionen zu finden sind, sobald man diese von ihren übernatürlichen Strukturen herausgelöst hat, mit denen sie ursprünglich konzipiert wurden. Die Weisheit der Religionen gehört der gesamten Menschheit, auch den Rationalsten unter uns, und sie hat es verdient, auch von den größten Gegnern alles Übernatürlichen selektiv neu aufgegriffen zu werden. Religionen sind insgesamt gesehen zu nützlich, effektiv und intelligent, um sie allein den Gläubigen zu überlassen.

*Aus: Alain de Botton, Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt a. M. 2013, 299 – 301 (Originalausgabe 2012)*

Alain de Botton

## Zehn Tugenden für die moderne Zeit

### Ein Manifest für Atheisten

Warum hat der Begriff *tugendsam* ein so schlechtes Image? Ein „guter Mensch“ sein zu wollen, ist etwas, das in unserer modernen Welt eine Menge negativer Assoziationen heraufbeschwört: Frömmelei, übertriebener Ernst, Blutleere und sexuelle Enthaltbarkeit – während *lasterhaft* inzwischen fast lobenswert klingt.

Dabei ist der Wunsch, ein guter Mensch zu sein, genauso wichtig, wenn nicht sogar noch wichtiger, als das Streben nach Gesundheit. Doch während wir kein Problem damit haben, ins Fitnesscenter zu gehen, um etwas für unsere Gesundheit zu tun, klingt es ziemlich schräg und sogar verrückt zu sagen, wir sollten daran „arbeiten“, bessere und nettere Menschen zu werden.

Das dürfte nicht sein, und darum geht es in diesem Manifest. Aristoteles war der Überzeugung, dass ein guter Mensch zwölf wichtige Tugenden leben sollte. Das Christentum spricht von sieben, während ich die folgenden zehn vorschlage.

Es gibt keine wissenschaftliche Grundlage, doch wir brauchen eine Art Programm, anhand dessen wir unsere ethischen „Muskeln“ trainieren können. Es soll uns vor Augen halten, dass wir alle an uns arbeiten müssen, um gute Menschen zu sein, genau wie wir auch an allem anderen arbeiten, das wirklich von Bedeutung ist.

1. INNERE STABILITÄT: Weitermachen, auch wenn einem eine Situation düster erscheint; akzeptieren, dass Rückschläge normal sind; sich darauf besinnen, dass der Mensch von Natur aus ziemlich belastbar ist. Andere nicht mit seinen Ängsten anstecken.

2. EMPATHIE: Die Fähigkeit, sich in die Leiden und die individuellen Erfahrungen eines Mitmenschen einzufühlen. Der Mut, sich zu verändern und ganz ehrlich so zu sehen, wie man ist.

3. GEDULD: Wir reagieren oft ungeduldig, weil wir meinen, dass alles perfekt sein müsste. In einigen Bereichen sind wir sehr erfolgreich (Menschen zum Mond zu schicken, usw.), doch wir sind immer noch nicht in der Lage, Dinge in den Griff zu bekommen, mit denen wir permanent konfrontiert sind, wie z. B. Verkehr, Regierung, Mitmenschen. Wir sollten gelassener und versöhnlicher werden, indem wir ganz realistisch sehen, wie die Dinge laufen.

4. VERZICHT: Wir sind so veranlagt, dass wir grundsätzlich unseren eigenen Vorteil suchen, besitzen jedoch in eher seltenen Fällen auch die wundersame Fähigkeit, im Interesse eines anderen oder einer Sache auf die Befriedigung eigener Wünsche zu verzichten. Ohne diese Kunst des freiwilligen Verzichts könnten wir niemals eine Familie gründen und Kinder großziehen, jemanden lieben oder den Planeten retten.

5. HÖFLICHKEIT: Höflichkeit genießt kein großes Ansehen. Wir gehen oft davon aus, dass ein Mensch, der höflich ist, etwas „vorspielt“ (das gilt als schlecht), und folglich nicht „er selbst“ ist (was als gut gilt). Doch angesichts der Tatsache, wie es in unserem Inneren wirklich aussieht, sollten wir den anderen einen zu tiefen Einblick in unser Inneres ersparen. Wir müssen Manieren erlernen, die keineswegs ein Übel sind – sie bilden die unerlässlichen Strukturen der Zivilisation. Höflichkeit ist eng verknüpft mit Toleranz – der Fähigkeit, neben Menschen zu leben, mit denen wir niemals einer Meinung sein werden, denen wir aber dennoch nicht aus dem Weg gehen können.

6. HUMOR: Die komischen Seiten von Situationen oder seiner eigenen Person zu sehen, klingt nicht sehr seriös, ist aber ein wesentlicher Bestandteil von Weisheit, denn es zeigt, dass man fähig ist, wohlwollend eine Brücke zu schlagen zwischen dem, was wir gern erleben würden, und dem, was uns das Leben tatsächlich bietet; zwischen dem, wie wir gern wären, und dem, wie wir sind; zwischen dem, wie andere Menschen unserer Meinung nach sein sollten, und wie sie tatsächlich sind. Genau wie Wut resultiert auch Humor aus einer Enttäuschung, doch diese Enttäuschung wird optimal kanalisiert. Humor ist eine der besten Möglichkeiten, mit Trauer und Traurigkeit umzugehen.

7. SELBSTERKENNTNIS: Wer sich selbst kennt, versucht nicht, andere für die eigenen Sorgen und Launen verantwortlich zu machen; er spürt, was sich in seinem Inneren abspielt und was in Wirklichkeit in die äußere Welt gehört.

8. VERZEIHEN: Wer verzeiht, hat all die Male noch in guter Erinnerung, als er selbst darauf angewiesen war, dass andere ihm gegenüber nachsichtig waren. Das Zusammenleben mit anderen ist nicht möglich, ohne dass man sich gegenseitig Fehler verzeiht.

9. HOFFNUNG: Wie die Welt heute ist, ist nur ein blasses Abbild dessen, wie sie eines Tages sein könnte. Wir sind noch immer erst am Beginn unserer Geschichte. Mit zunehmendem Alter ist man anfälliger für Verzweiflung, fast reflexartig (während wir in der Jugend cool und abenteuerlustig waren). Pessimismus ist nicht zwangsläufig ein Anzeichen für Tiefsinn, so wenig wie Optimismus von Oberflächlichkeit zeugt.

10. ZUVERSICHT: Die größten Projekte und Pläne scheitern oft aus dem banalen Grund, dass wir das Wagnis scheuen. Zuversicht ist keine Überheblichkeit; sie basiert darauf, dass man sich ständig vor Augen hält, wie kurz das Leben ist und wie wenig wir im Grunde genommen verlieren können, wenn wir alles auf eine Karte setzen.

*Aus: Alain de Botton, Religion für Atheisten, Frankfurt a. M. 2013, 317 – 320*

Thomas Hummitzsch

## Der Scheideweg des Laizismus

### Die säkulare Szene zwischen positiver und negativer Gleichbehandlung

Wie sollen sich die Säkularen verhalten angesichts der immensen staatlichen Finanzierung der Kirchen? Sollen sie für eine rigorose und ersatzlose Streichung dieser Unterstützung eintreten oder sich dafür starkmachen, im Zuge der Gleichbehandlung selbst ein Teil vom Kuchen abzubekommen? Negative oder positive Gleichbehandlung? ... Während sich die Vertreter eines stringenten Laizismus nach französischem Ideal für ein rigoroses Streichen der Kirchenfinanzierung aussprechen und dabei auf eine lange deutsche Tradition bis auf das Weimarer Kartell von 1909 zurückblicken, bis in die Formulierungen hinein, plädieren die Verfechter eines praktischen Humanismus für die Gleichbehandlung im Zuge der Ablösung der historischen Staatsleistungen.

Diese unterschiedlichen Haltungen in der Frage der staatlichen Finanzierung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bestehen nicht nur zwischen Einzelpersonen ... sondern prägen auch das Verhältnis der säkularen Organisationen in Deutschland. Die Freireligiösen und der *Humanistische Verband Deutschlands*, beide mit unterschiedlich starken Regionalorganisationen ausgestattet, fordern zuvorderst die Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, während der *Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)* und die *Giordano-Bruno-Stiftung (gbs)* konsequent einen laizistischen Staat fordern. Im *Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO)*, in dem all diese Organisationen vertreten sind, könnte diese unterschiedliche Grundhaltung über kurz oder lang für Konfliktpotenzial sorgen.

Am Beispiel der LaizistInnen in der SPD ... und den dortigen Debatten lässt sich erkennen, dass der hier skizzierte Interessensgegensatz nicht nur die säkularen Organisationen betrifft, sondern perspektivisch auch die Linien der Parteipolitik. Auch bei den *LINKEN* und *Bündnis90/Die Grünen* haben sich laizistische Interessenskreise gebildet. In allen Fällen sind sich Humanisten und Laizisten uneinig in der Frage, welcher Kurs den meisten Erfolg verspricht – der eines Systemwandels und der Ablösung der Kirchenfinanzierung oder der einer Systemanpassung und der Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Realität ... Die unterschiedliche Bewertung der Staat-Kirche-Trennung ist kein nationales Phänomen. Vielmehr stellt sich die Frage in ähnlicher Weise in den einzelnen europäischen Staaten und auch im europäischen Kontext. In Frankreich herrscht historisch bedingt eine sehr strikte Trennung von Staat und Kirche. In Belgien ist das laizistische Prinzip zwar in der Verfassung verankert, doch die anerkannten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden staatlich finanziell unterstützt. In den Niederlanden herrscht ein

einvernehmliches Miteinander der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bei gleicher Finanzierung. In der Türkei scheint der Laizismus auf dem Rückzug. Im europäischen Kontext sorgen diese unterschiedlichen Verhältnisse dann wieder für Konflikte innerhalb der säkularen Gemeinschaften, etwa beim Thema „Religion in der Schule“. Während die französischen Freidenker und die National Secular Society (NSS) in Großbritannien im September 2010 forderten, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in ganz Europa aus der Schule zu verbannen, kritisierten die Humanistischen Verbände in den Niederlanden, Belgien und Deutschland diesen Vorstoß, da er auch den Humanistischen Unterricht in den Schulen ihrer Länder gefährden würde.<sup>1</sup>

*Aus: Horst Groschopp (Hg.), Humanismus – Laizismus – Geschichtskultur, Aschaffenburg 2013, 7 – 9*

---

<sup>1</sup> Vgl. [www.diesseits.de/perspektiven/zwischen-abbau-aufbau](http://www.diesseits.de/perspektiven/zwischen-abbau-aufbau) (abgerufen am 30.9.2012).

Sam Harris

## „Das Ende des Glaubens“ – kein atheistisches Buch?

[Einwand:] „Das Ende des Glaubens“ ist kein wirklich atheistisches Buch. Es ist in Wahrheit ein verstecktes Plädoyer für Buddhismus, New-Age-Mystik oder andere Formen von Irrationalität.

[Antwort:] Da fast jede Seite meines Buches darauf abzielt, die Probleme religiösen Glaubens aufzuzeigen, grenzt es schon an Ironie, dass es sich bei einigen der strengsten Kritiker ausgerechnet um Atheisten handelt, die der Meinung sind, ich hätte ihr Anliegen an untergeordnete Nebenthemen veräußert. Sollte es ein Buch geben, das mit der Religion härter ins Gericht geht, so ist es mir nicht bekannt. Das soll nicht heißen, dass mein Buch nicht auch Mängel aufweist – doch Zugeständnisse an die religiöse Vernunftwidrigkeit gehören gewiss nicht dazu.

Dennoch haben Atheisten eine Menge gefunden, was es an diesem Buch zu bemängeln gibt, namentlich im letzten Kapitel, wo ich versuche, der Meditation und „Spiritualität“ ein rationales Fundament zu verleihen. „Meditation“ in dem von mir gebrauchten Sinne erfordert lediglich, dass man der von einem Moment zum anderen ablaufenden Erfahrung der Welt außergewöhnlich hohe Aufmerksamkeit widmet. Daran ist nichts Vernunftwidriges. Dieses Vorgehen bildet im Gegenteil die einzig rationale Basis dafür, detaillierte Aussagen über das Wesen unserer Subjektivität machen zu können.

Mit Hilfe von Meditation kann es einer Person gelingen, den Strom ihrer Erfahrungen mit bemerkenswerter Klarheit zu verfolgen, was gelegentlich zu einer Vielzahl von Einsichten führt, die von anderen gemeinhin als intellektuell glaubwürdig und in persönlicher Hinsicht transformativ betrachtet werden. Wie ich im letzten Kapitel dieses Buches aufgezeigt habe, besteht eine dieser Einsichten in der Erkenntnis, dass die Empfindung, die wir als „Ich“ bezeichnen – das Gefühl, Denker unserer Gedanken, Erfahrende unserer Erfahrungen zu sein –, entschwinden kann, wenn man nachdrücklich genug danach sucht. Dies ist keine Feststellung, die als Glaubensartikel akzeptiert sein will; es ist eine empirische Beobachtung, vergleichbar mit der Entdeckung des blinden Flecks auf unserer Netzhaut. Die meisten Menschen werden ihres blinden Fleckes (der dort entsteht, wo der Sehnerv durch die Retina des Auges verläuft) niemals gewahr, doch mit etwas Bemühen kann man jedem dazu verhelfen, ihn zu finden. Auch zur Erfahrung der Abwesenheit des „Selbst“ kann man jedermann mit etwas Bemühen verhelfen, auch wenn in diesem Fall seitens des Lehrers wie auch des Schülers etwas mehr Training erforderlich ist. Der einzige Glaube, dessen es bedarf, um ein solches Unterfangen auf den Weg zu bringen, ist der Glaube an wissenschaftliche Hypothesen. Die Hypothese lautet: Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf eine ganz bestimmte Weise einsetze, führt dies zu einem spezifischen, reproduzierbaren Resultat. Selbstverständlich muss das,

was bei spirituellen Praktiken jedweder Art geschieht (oder auch nicht geschieht), im Rahmen eines Begriffssystems interpretiert werden, und diese Interpretation darf sich einer rationalen Auseinandersetzung nicht entziehen.

Auch haben Atheisten mich auf Grund einiger Bemerkungen über das Wesen des Bewusstseins recht heftig kritisiert. Für die meisten Atheisten scheint es keinerlei Zweifel daran zu geben, dass Bewusstsein in vollem Umfang auf der Tätigkeit des Gehirns beruht (und sich darauf auch reduzieren lässt). Im letzten Kapitel meines Buches erkläre ich in gedrängter Form, dass es für diese Gewissheit keine Gründe gibt. Tatsache ist, dass Wissenschaftler noch immer nicht wissen, wie es um die Beziehung zwischen Bewusstsein und Materie tatsächlich bestellt ist. Ich will bestimmt nicht nahe legen, aus dieser Ungewissheit eine Religion oder etwas Ähnliches zu machen. Und selbstverständlich macht das Geheimnis, das sich noch immer um unser Bewusstsein rankt, die gängigen religiösen Aussagen über Gott und das Paradies auf keine Weise plausibler.

*Aus: Sam Harris, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007, 244 – 246 (Originalausgabe 2005)*

Gerd Theißen

## Warum scheitern wissenschaftliche Methoden bei der Suche nach Gott?

Gott ist kein Gegenstand,  
den man wie andere Gegenstände erforschen kann.  
Das lehrt das Gleichnis vom Fischnetz:

Ein Fischwissenschaftler wollte das Leben im Ozean erforschen.  
Er warf sein Netz ins Wasser und fing Fische.  
Er zog aus seinem Fang die Schlussfolgerung:  
Kein Fisch ist weniger als 5 cm lang.  
Sooft er den Fang wiederholte,  
fand er sein Ergebnis bestätigt.  
Jemand aber wandte ein:  
„Es gibt Fische, die kleiner als 5 cm sind.  
Dein Netz ist zu grobmaschig, um sie zu fangen.“  
Doch der Fischwissenschaftler lehnte diesen Einwand ab:  
„Was mein Netz nicht fangen kann,  
ist kein Teil der Realität,  
wie ich sie als Gegenstand meiner Wissenschaft definiert habe.  
Was mein Netz nicht fangen kann,  
ist kein Fisch.“<sup>1</sup>

Es hängt an unseren Methoden, was wir finden.  
Was sich ihnen entzieht,  
ist deshalb keine Illusion.  
Doch würde es wenig helfen,  
engere Netze zu nehmen,  
um Gott zu finden.  
Ihn finden wir nur,  
wenn wir nicht Netze ändern,  
sondern uns selbst.

*Aus: Gerd Theißen, Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2012, 62f*

---

<sup>1</sup> Frei nach dem Physiker A. Eddington, Philosophie der Naturwissenschaften, 1939, 28f.

Gerd Theißen

## **Wie kann man Gott erkennen, obwohl er kein Gegenstand der Erkenntnis ist?**

Gott ist kein Gegenstand wie andere Dinge.  
Er ist unserem Ich vergleichbar,  
das uns ständig begleitet  
und unsichtbar bleibt.<sup>1</sup>

Nur manchmal,  
wenn wir eine Entscheidung treffen,  
spüren wir:  
Ich und kein anderer  
muss für diese Entscheidung eintreten.

Nur manchmal,  
wenn wir geliebt werden,  
erfahren wir:  
Ich – und kein anderer –  
wird geliebt.

Nur manchmal,  
wenn der Tod uns sagt:  
Du – und kein anderer – musst sterben,  
wird Gewissheit:  
Dieses Ich existiert,  
auch wenn es kein Gegenstand ist  
unter anderen Gegenständen.

Ebenso gehört zu allen Dingen,  
dass sie existieren.  
Wir sehen nur, was sie sind  
durch Größe, Form und Farbe.  
Dass sie sind, tritt nur hervor,  
wenn uns aufgeht,  
sie könnten auch nicht sein.

---

<sup>1</sup> Hier greife ich einen Gedanken des Religionsphilosophen Ian Thomas Ramsey (1915 – 1972 ) auf: Das „Ich“ entzieht sich allen deskriptiven Sätzen ebenso wie „Gott“. Beide Realitäten zeigen sich in „Erschließungserfahrungen“.

Das Ich und die Existenz der Dinge  
sind nicht Gegenstände  
wie andere Gegenstände.  
Sie sind in jeder Erfahrung von Gegenständen  
vorausgesetzt.

So ist auch Gott  
in allem vorausgesetzt  
als Grund aller Dinge,  
als Ursprung des Ichs  
und Ursache dafür,  
dass alles,  
das Ich und die Dinge,  
zusammengehören.

*Aus: Gerd Theißen, Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus,  
Gütersloh 2012, 63f*

## Literaturhinweise

- Anglberger, Albert J./Weingartner, Paul (Hg.), Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet, Heusenstamm 2010
- Bonner, Stefan/Weiss, Anne, Heilige Scheiße. Wären wir ohne Religion wirklich besser dran?, Köln 2011
- de Botton, Alain, Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt a. M. 2013
- Dawkins, Richard, Der Gotteswahn, Berlin 2007
- Dennett, Daniel C., Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a. M. 2008
- Harris, Sam, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur (CH) 2007
- Hempelmann, Reinhard (Hg.), Dialog und Auseinandersetzung mit Atheisten und Humanisten, EZW-Texte 216, Berlin 2011
- Hitchens, Christopher, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007
- Hoff, Gregor Maria, Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009
- Kahl, Joachim, Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“, in: Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus, EZW-Texte 204, Berlin 2009, 5 – 18
- Körtner, Ulrich H. J., Gottesglaube und Religionskritik, Forum Theologische Literaturzeitung 30, Leipzig 2014
- Kozziel, Bernd Elmar/Klausnitzer, Wolfgang, Atheismus – in neuer Gestalt?, Forum Fundamentaltheologie 1, Frankfurt a. M. 2012
- Küng, Hans, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich 2001
- Langthaler, Rudolf/Appel, Kurt (Hg.), Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheische Mission, Wien 2010
- McGrath, Alister mit Collicutt McGrath, Joanna, Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Aßlar 2007
- Onfray, Michael, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2006
- Peetz, Katharina, Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften, Religion, Theologie und Naturwissenschaft 28, Göttingen 2013
- Schmidt-Salomon, Michael, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006
- Schnädelbach, Herbert, Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009
- Schröder, Richard, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008
- Strasser, Peter, Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf, München 2008
- Striet, Magnus (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008



## Die Autoren

*Dr. theol. Reinhard Hempelmann*, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

*Prof. Dr. theol. Lars Klinnert*, geb. 1972, Professor für das Lehrgebiet Ethik am Fachbereich Soziale Arbeit der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe in Bochum.

*Prof. Dr. phil. Hans-Dieter Mutschler*, geb. 1946, studierte Philosophie, katholische Theologie und Physik, Professor für Naturphilosophie an der philosophisch-pädagogischen Hochschule Krakau.

*Prof. em. Dr. theol. Matthias Petzoldt*, geb. 1948, bis 2012 Professor für Systematische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, von 1995 bis 2012 Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.



Hans-Dieter Mutschler

# Halbierte Wirklichkeit

Warum der Materialismus  
die Welt nicht erklärt

BUTZON  BERCKER

€ [D] 24,95 / € [A] 25,70  
ISBN 978-3-7666-1721-7

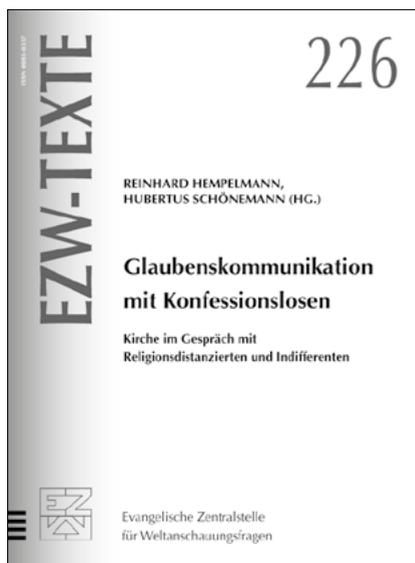
## EZW-TEXTE



Reinhard Hempelmann (Hg.)  
**Dialog und Auseinandersetzung  
 mit Atheisten und Humanisten**

EZW-Texte 216, Berlin 2011, 118 Seiten

Der EZW-Text 216 befasst sich mit humanistischen und atheistischen Weltdeutungen. *Reinhard Hempelmann* gibt einen Überblick über atheistische Bewegungen in der Gesellschaft. *Gunther Wenz* skizziert die klassischen Vertreter radikaler Religionskritik. *Robert Giesecke* setzt sich mit dem Humanistischen Verband Deutschlands auseinander und analysiert dessen Dienstleistungsangebote. *Bodo Seidel* geht es darum, humanistische Bewegungen und ihre Repräsentanten zu verstehen und sie in den Kontext neuzeitlicher Kulturgeschichte einzuordnen. *Uta Gerhardt* analysiert Disputationen, die in der Thomaskirche in Leipzig stattfanden. Sie zeigt auf, inwiefern interreligiöse Dialogerfahrungen für die Begegnung mit Atheisten von Bedeutung sind. Ein Dokumentationsteil gibt Einblick in Selbstaussagen wichtiger Repräsentanten des Atheismus und humanistischer Organisationen.



Reinhard Hempelmann  
 und Hubertus Schönemann (Hg.)  
**Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen**  
 Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten  
 und Indifferenten

EZW-Texte 226, Berlin 2013, 144 Seiten

Was können die christlichen Kirchen tun, um wahrnehmungsfähig und auftragsbewusst Kommunikationsprozesse und Begegnungen zwischen Glaubenden und religiös Distanzierten, zwischen Kirche und säkular geprägter Lebenswelt zu fördern? Welches Denken verhindert Kommunikation, welche Sprache ist notwendig, damit Verständigungsprozesse gelingen können? Der EZW-Text 226 versucht Antworten auf diese Fragen zu geben und weist darauf hin, dass sich heute die christlichen Kirchen auf allen Ebenen ihres Handelns mit den Phänomenen Religionsdistanz und religiöse Indifferenz befassen müssen.

## IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen  
Auguststraße 80, 10117 Berlin  
Telefon (030) 2 83 95-211, Fax (030) 2 83 95-212  
Internet: [www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de)  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

Gesamtherstellung:  
verbum GmbH, [verbum-berlin.de](http://verbum-berlin.de)

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, bei Seminaren, Tagungen und dergleichen verwendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehns Genossenschaft Kiel, Konto-Nr. 1014001 (BLZ 21060237),  
für Überweisungen aus dem Ausland: IBAN DE25210602370001014001  
(BIC bzw. SWIFT GENODEF1EDG)



