

Holger Zaborowski

Untergräbt der Atheismus die Fundamente der Gesellschaft?

Neues vom Atheismus?

Über Fragen der Religion wird wieder öffentlich gestritten. Es gibt dabei vermehrt auch Stimmen, die sich radikal gegen Religion (und ihre sogenannte „Wiederkehr“) wenden und die Gottesfrage für beantwortet halten – nämlich im negativen Sinne. Stellte, so fragen einige, die neuzeitliche Privatisierung der Religion nicht einen Fortschritt dar? Würde eine größere gesellschaftliche oder politische Bedeutung der Religion nicht dazu führen, dass die Fortschritte der Moderne – als Befreiung von der Religion gedeutet – radikal in Frage gestellt werden? Und, so lauten noch wesentlich radikalere Fragen, ist Religion nicht eher prinzipiell ein Problem als ein Problemlöser? Verknechtet die Religion nicht den Menschen, macht ihn unfrei und verhindert es, dass er seiner eigenen Bestimmung folgt? Ließe sich nicht leicht nachweisen, dass der Glaube an Gott – vor allem der Glaube an einen einzigen Gott – das Gewaltpotential des Menschen eher erhöht als erniedrigt? Zeigen nicht all die Beispiele derjenigen, die für ihren Gott gekämpft und getötet haben, dies sehr deutlich? Und wie kann man allen Ernstes angesichts der Wirklichkeit des Leidens und des Bösen an einen guten und die Schöpfung liebenden Gott glauben? Ist dies nicht ein Akt des Zynismus – ein weiterer Schlag ins Gesicht der Leidenden?

Die Fragen, die in diesem Zusammenhang gestellt werden, sind zahlreich – und viele dieser Fragen stellen sich zu Recht. Die Gottesfrage bleibt ein Stachel – gerade auch für diejenigen, die an Gott glauben. Es wäre falsch, hier zu schnell davon auszugehen, dass sich eigentlich keine Fragen mehr stellen. Nicht nur die Frage, wer denn Gott sei, sondern auch die Frage, wo er denn sei, stellt sich immer wieder – manchmal in der paradoxen Zuspitzung der Frage „Wo bist Du eigentlich, Gott?“ Dass es immer wieder auch Zweifel an der Existenz Gottes gibt, dürfte daher nicht überraschen. Viele der Autoren, die man als „neue Atheisten“ bezeichnen kann, artikulieren allerdings mehr als bloß Zweifel an der Existenz Gottes. *Der Gotteswahn*, so heisst etwa ein Buch von Richard Dawkins, dessen Titel keinen Zweifel an den radikalen Thesen seines Autors lässt. Auch Christopher Hitchens Buch *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet* zeigt bereits im Titel sehr deutlich, worum es geht: eine grundsätzliche Kritik aller Religion und des Glaubens an Gott. Bereits eine oberflächliche Lektüre (und nicht nur die reißerischen Buchtitel) führt allerdings zu der Einsicht, dass diese Radikalität ihren Preis hat. Nicht wenige Argumente, die hier präsentiert werden,

sind zum Beispiel alles andere als neu und teils überholt. Viele der religionskritischen oder atheistischen Denker des 19. Jahrhunderts haben aber auf einem viel höheren Niveau argumentiert. Im Gegensatz zu den Religionskritikern des frühen 21. Jahrhunderts kannten diese nämlich ihren Gegner. Sie kannten nicht nur die Praxis und die grundlegenden Glaubensüberzeugungen des Christentums oft sehr genau, sondern waren oft auch mit theologischen Diskussionen gut vertraut.

Von all dem ist bei vielen „neuen Atheisten“ in der Regel keine Spur. Wird von Religion gesprochen, so scheint es, steht zumeist eine seltsame Karikatur von Religion im Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit den führenden theologischen oder religionsphilosophischen Entwürfen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts findet nicht statt. Es ist ja keinesfalls so, dass die christliche Theologie auf die Religionskritik des 19. Jahrhunderts nicht reagiert hätte. Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud (einige der „alten Atheisten“) haben wichtige Fragen aufgegriffen, an denen die Kirche und die Theologie nicht vorbeigehen dürfen – und nicht vorbeigegangen sind. Gerade wer ernsthaft glaubt und sich mit seinem Glauben auseinandersetzt, wird vor der Kritik der Religion keine Angst haben, sondern, so sie sachlich ist, diese sehr ernst nehmen und selbst immer wieder auch die Perspektive der Religionskritik einnehmen. Denn dass Religion nicht der Kritik bedarf, dürfte sich schwerlich nachweisen lassen – sie bedarf der Kritik, allerdings einer, wie sich zeigen wird, sachgemäßen Kritik. Und das gilt auch für die Gottesfrage. Auch diese wird der glaubende Mensch, wie sich schon gezeigt hat, sehr ernst nehmen müssen, noch ernster als die allgemein gestellte Frage nach der Religion.

Das Schweigen Gottes

Handelt Gott in unserer Geschichte und spricht zu uns oder schweigt er nicht vielmehr? Ist Gott vielleicht sogar abwesend? Hat er sich zurückgezogen, etwa um der Schöpfung Platz zu gewähren oder gar aus Scham und Enttäuschung über seine Schöpfung? Theologen und Philosophen haben gerade im 20. Jahrhundert diese Fragen kontrovers diskutiert und ganz unterschiedlich beantwortet. Ist für die einen das Schweigen Gottes Zeichen seiner unendlichen Liebe und zeigt sich gerade im Nichts die Fülle des Geheimnisses, das wir stammelnd nur Gott nennen, zeigt es für andere seine Gleichgültigkeit oder Schwäche. Wieder andere erfahren ein Schweigen, das gerade nicht das Schweigen Gottes ist. Was schweigt, das ist das unendliche Nichts, das sind die Weiten des Welt-

alls, die keine Antwort auf unsere Frage nach Sinn bereithalten. Wenn es denn überhaupt noch Sinn gibt, dann können nur wir selbst diesen stiften – etwa in der Geschichte oder in der Solidarität untereinander. Oder wir können ihn – bestenfalls – in einer Natur finden, die sich für den Menschen nicht interessiert. Denn Gott, so die radikale Antwort auf die Gottesfrage, ist tot oder hat – um präziser zu sprechen – nie existiert. Der Glaube an Gott ist somit eine Illusion und durch das Wissen um seine Nicht-Existenz zu ersetzen. Dies ist das „Credo“ atheistischer Denker, für das es im Denken der Neuzeit reiche Belege gibt. Welche Gründe aber gibt es dafür, die Existenz Gottes zu leugnen? Welche Arten des Atheismus lassen sich voneinander unterscheiden? Nachdem wir schon in recht allgemeiner Weise auf Gründe für den Atheismus und für die radikale Kritik der Religion verwiesen haben, ist es nun notwendig, weiter zu differenzieren.

Das materialistische Weltbild

Zunächst einmal zeigt sich so etwas wie ein Atheismus, der auf eher theoretische Argumente zurückgeht. Die Existenz Gottes anzunehmen, so wird hier vorausgesetzt, sei nicht notwendig. Außerdem lassen sich auch Gründe anführen, die gegen die Existenz Gottes wie auch gegen viele andere Glaubensüberzeugungen beispielsweise des Christentums zu sprechen scheinen. Diese Art des Atheismus hat sich vor allem im Zusammenhang mit den Erkenntnisfortschritten der modernen Natur- und Geisteswissenschaften entwickelt und steht in einem engen Verhältnis zu den komplexen Prozessen, die als Modernisierung beschrieben werden können. Neue Erkenntnisse in den Geschichtswissenschaften, in Archäologie, Sprach- und Literaturwissenschaften führten etwa zu einem neuen Verständnis der biblischen Schriften. Diese wurden nun stärker in ihrem historischen Kontext gedeutet und dann oft in ihrer Bedeutung als Wort Gottes in Frage gestellt. Das bedeutet dann, dass viele religiöse Wahrheitsansprüche ihre Basis verloren hatten. In ähnlicher Weise haben wichtige Erkenntnisfortschritte in den Naturwissenschaften den Glauben an Gott als Schöpfer fragwürdig werden lassen. Hat das moderne naturwissenschaftliche Weltbild nicht dazu geführt, dass die Rede vom Menschen als der Krone der Schöpfung und – damit eng verbunden – auch die Rede von Gott als einem allwissenden, allmächtigen und allgütigen Schöpfer radikal in Frage gestellt werden musste? Und wenn nicht die Existenz Gottes in Frage gestellt wird, gilt es dann nicht, ganz anders von Gott zu sprechen?

Auch seitens der Philosophie stellten sich viele Anfragen an die überlieferte Religion und den Glauben an Gott: Der Glaube an Gott erschien vielen Philosophen als eine Entfremdung, als etwas, das den Menschen davon abhielt, seiner wahren Bestimmung zu folgen und wirklich frei zu sein. In ähnlicher Weise ließ ein auch in der Philosophie verbreitetes materialistisches Weltbild keinen Platz für Gott. Alle Fragen, so schien es, konnten mit Bezug auf die Gesetze der Natur beantwortet werden. Und nicht zuletzt stellte sich die Frage, ob der Mensch überhaupt von Gott sprechen kann: Ist nicht jede Rede von einem letztlich undefinierbaren und überdies sinnlich nicht erfahrbaren Gott sinnlos und damit die Frage nach Gott eine Frage, mit der man bestenfalls Zeit vertrödeln kann?

Je moderner die Gesellschaft wurde, so scheint es, desto verzichtbarer und weniger plausibel wurde die Religion. Die Moderne ist daher auch dadurch gekennzeichnet, dass viele Aufgaben, die traditionellerweise von der Religion – d. h. im europäischen Kontext vor allem vom Christentum – ausgeübt wurden, nun von anderen Institutionen übernommen werden. Die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche hat u. a. dazu geführt, dass die Religion im öffentlichen Leben zunehmend an Bedeutung verloren hat. So hat zum Beispiel der moderne Staat in Europa viele der Aufgaben übernommen, die lange Zeit (und teilweise noch heute) von religiösen Institutionen übernommen wurden, so etwa die Sorge um Kranke und Arme. Auch die Fragen nach dem Woher und dem Wohin, nach dem Sinn des menschlichen Lebens werden nun nicht mehr nur religiös beantwortet. Selbst auf dem Gebiet der Sinnstiftung hat die überlieferte Religion Konkurrenz bekommen. Man kann hier an die Kunst, die Philosophie oder auch an die Naturwissenschaften denken, die nun diejenigen letzten Fragen beantworten (oder zumindest diesen Anspruch stellen), auf die lange Zeit nur die Religion geantwortet hat – und antworten konnte. Dabei hat nicht nur die institutionelle Religion an Bedeutung verloren. Auch der Glaube an die Existenz Gottes wurde immer weniger wichtig, so dass das moderne Zeitalter zumindest aus europäischer Perspektive als ein säkulares Zeitalter gedeutet werden kann. Geschichte wurde als Fortschritt verstanden – als jener Fortschritt, der die Menschen von den Fesseln der Fremdbestimmung und Abhängigkeit von religiösen Machtansprüchen befreit. Religion ist dann – als vormoderne Größe – ein Fortschrittsoffer, dem man vielleicht noch eine sentimentale Träne nachweint, das man aber nicht mehr zu reanimieren hofft.

Gott auf der Anklagebank

Es gibt neben den eher theoretischen Gründen für den Atheismus noch andere Gründe, nämlich den Atheismus, der auf persönliche Erfahrungen zurückgeht. Man kann hier vor allem an die konkrete Erfahrung des Leidens und der Sinnlosigkeit denken. Die Frage nach Gott wird dann zunächst oft zu einem verzweifelten Anruf Gottes, zu einer Anklage Gottes: Wo war er – der doch alles so herrlich regieren sollte – dort, wo ER, wo ein Zeichen seiner Nähe so notwendig gewesen wäre wie selten zuvor? So stellt etwa die Shoah Fragen an den überlieferten Glauben an Gott, die sich nicht so einfach mit dem Hinweis, hier ginge es doch um die Schuld des Menschen, beantworten lassen. Aber es bedarf nicht der großen Katastrophen, um über die Existenz Gottes oder zumindest über den überlieferten religiösen Glauben an Gott ins Grübeln zu geraten. Reicht nicht das Leiden eines einzigen unschuldigen Menschen, um Zweifel an der Ordnung der Schöpfung und an der Existenz eines wohlwollenden, den Menschen liebenden Gottes zu artikulieren? Spricht nicht die Erfahrung dafür, dass wir in einem Universum leben, das von keinem Gott regiert wird und dem Leben des Menschen gegenüber gleichgültig ist?

Es sind oft nicht zuletzt die sensibelsten Zeitgenossen, die auf die Gottesfrage keine Antwort mehr finden. Manchmal geschieht dies aufgrund tiefen Nachdenkens über die Gottesfrage, manchmal aufgrund eigener Erfahrungen und manchmal aus beiden Gründen. Nicht selten geschah und geschieht dies in fast triumphalistischer Weise. Der Verlust des Glaubens, wenn es denn je einen Glauben gab, der zu verlieren war, erscheint dann wie eine Befreiungsschlag. Manchmal aber finden wir auch das, was der Philosoph Herbert Schnädelbach einen „frommen Atheismus“ genannt hat. Der Atheist, der fromm ist, bedauert, dass er nicht mehr glauben kann. Er weiß, was er verloren hat. Statt Zeichen des Triumphes und der Freude findet sich bei ihm ein melancholischer Blick auf das, was einst war.

Atheismus der Gleichgültigkeit

Neben diesen beiden Formen des Atheismus gibt es aber noch eine dritte Form. Wir könnten hier vom Atheismus der Indifferenz sprechen. Es handelt sich dabei um einen Atheismus, bei dem noch nicht einmal die Gottesfrage gestellt wird. Es gab (und gibt) Theologen und Philosophen, die davon gesprochen haben, dass sich dem Menschen unweigerlich die

Gottesfrage stelle, dass der Mensch also nicht anders könne, als nach dem letzten Sinn und Grund seiner Existenz zu fragen. Empirische Befunde über gelebte Religiosität in vielen ehemals kommunistischen Ländern scheinen nun das Gegenteil zu erweisen: Auch nach dem Zusammenbruch des Kommunismus (dessen Atheismus ja so etwas wie eine „Anti-Religion“ war) ist es dort nicht zu einer Wiederbelebung des religiösen Lebens gekommen. Selbst die Sehnsucht, die sich dort stellt, wo ernsthaft die Gottesfrage gestellt wird, scheint es nicht mehr zu geben. Es mag zwar noch eine gewisse Art der Sehnsucht geben, aber oft, so scheint es, betrifft diese wenig mehr als ein unmittelbares, ein schnell zu realisierendes Glück. Die Frage, warum von vielen Menschen die Gottesfrage gar nicht mehr gestellt wird (und aus dieser Sicht selbst der „neue Atheismus“ altbacken erscheint), wird kontrovers diskutiert. Hier mag es reichen, auf dieses gesellschaftliche Phänomen hinzuweisen – einen Atheismus der Gleichgültigkeit, der, wenn es gilt, auf ihn eine Antwort aus Sicht des Glaubens zu formulieren, vielleicht die größten Herausforderungen mit sich bringt.

Wenn sich hier die Aufgabe stellt, die Gründe für den Atheismus zu nennen, dann ist auch darauf zu verweisen, dass ein weiterer wichtiger Grund für die Entwicklung der neuzeitlichen Religionskritik und des neuzeitlichen Atheismus in Fehl- oder Verfallsformen der gelebten Religion zu finden ist: Religion hat oft für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft eine unselige Rolle gespielt. Nicht selten hat auch dies zu radikaler Kritik an der Religion geführt. Man denke nur an Karl Marx' (gerade im damaligen historischen Kontext nicht unzutreffende) Kritik, die Religion sei „Opium fürs Volk“. Und so wie wir im 19. Jahrhundert so etwas wie eine Dialektik von religiös-fundamentalistischem Antimodernismus und anti-religiösem (und oft nicht weniger fundamentalistischen) Modernismus feststellen können, können wir eine ähnliche Dialektik in der Gegenwart feststellen: Auch hier provoziert das eine Extrem – etwa die Bedeutung fundamentalistischer Gruppierungen in den USA – ein anderes. Um den alten wie den neuen Atheismus besser zu verstehen, ist es aber notwendig, ihn noch etwas genauer zu beschreiben.

Instrumentalisierung der Religion

Der alte wie der neue Atheismus nimmt oft eine *funktionalistische* und *genealogische* Perspektive ein und fragt daher oft nicht nach dem „Wesen“ von Religion, danach also, was Religion eigentlich ist, sondern ersetzt diese Frage durch die Frage nach den Funktionen und Entste-

hungsbedingungen von Religion: Um verstehen zu können, was Religion ist, müssen wir einfach ihre Funktion analysieren. Dabei können verschiedene Perspektiven eingenommen werden: das Individuum oder die Gesellschaft kann im Vordergrund stehen oder eine psychologische, eine historische oder eine eher (evolutions-)biologische Betrachtungsweise (wie etwa bei Richard Dawkins). Wenn zum Beispiel Marx von Religion spricht, liegt sein Hauptaugenmerk auf der Funktion von Religion, nicht auf ihrem Wahrheitsanspruch. Auch Ludwig Feuerbach, an den Marx anknüpft, hat eine solche Perspektive eingenommen: Für ihn hat Religion eine bestimmte psychologische Funktion. Wenn diese durchschaut sei, gelte es, so Feuerbach, die Theologie in Anthropologie umzuwandeln. Wo es bislang um Gott gegangen sei, solle es nun ausdrücklich um den Menschen gehen. Denn wenn sich das Wesen von Religion in ihrer Funktion erschöpft, ist es möglich, sie durch ein Funktionsäquivalent zu ersetzen. Und dies ist vor allen dann notwendig, wenn der Glaube an Gott als illusionär verstanden wird. Deshalb wird die Sinnfrage oft nicht zusammen mit der Gottesfrage aufgegeben, sondern anders beantwortet – etwa mit Bezug auf die menschliche Geschichte oder die Natur.

Verbunden wird, wie sich schon gezeigt hat, diese funktionalistische Zugangsweise zur Religion oft mit einer genealogischen Betrachtungsweise, indem nachgewiesen wird, wie Religion – d. h. bestimmte Formen der religiösen Praxis wie auch bestimmte dogmatische Vorstellungen – sich historisch entwickelt haben. Die Nachweise einer von bestimmten Bedingungen abhängigen Entwicklung dieser Formen oder Vorstellungen dient dann dazu, den in der Religion artikulierten Wahrheitsanspruch in Frage zu stellen. So kann der Nachweis, dass bestimmte dogmatische Überzeugungen sich im Kontext einer bestimmten Gesellschaft oder im Dialog mit bestimmten philosophischen Positionen entwickelt haben, als Grundlage für die Kritik an der Geltung von bestimmten Wahrheitsansprüchen dienen. Was entstanden ist, so scheint es, kann auch wieder vergehen. Überzeitliche Wahrheit dürfen wir hier nicht erwarten.

Die Frage nach Funktionen von bestimmten Phänomenen und nach ihrer historischen Genese hat allerdings selbst eine bestimmte Genese und eine bestimmte Funktion. Wir finden diese Frage vor allem im Kontext des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses. Warum? Die Frage, was Religion eigentlich – von ihrem „Wesen“ her – ist, mag aus wissenschaftlicher Sicht nicht nur schwer, sondern vielleicht gar nicht zu beantworten sein. Denn letztlich kann dies nur derjenige wissen, der selbst an Gott glaubt, und diese Sicht von innen lässt sich nie in eine wissen-

schaftliche Sicht von außen ganz auflösen. Das ist anders bei der Frage nach den Funktionen von religiösen Überzeugungen. Denn diese Frage lässt sich wissenschaftlich viel leichter beantworten, und zwar so, dass die Sicht von innen dabei oft gar keine Rolle spielt. Denn dem Gläubigen mögen die Funktionen seines Glaubens gar nicht bewusst sein, während sie sich dem wissenschaftlichen Blick sehr rasch erschließen. Allerdings zeigen sich auch sehr schnell die Grenzen dieser Betrachtungsweise – und damit auch vieler Begründungen des Atheismus.

Ist die Gesellschaft auf Gott angewiesen?

Stellen wir zunächst die Frage, ob die funktionalistisch orientierte Religionskritik nicht einen blinden Fleck aufweist. Denn es könnte sein, dass Religion Funktionen erfüllt, die nicht nur erfüllt werden müssen, sondern bei deren Erfüllung Religion auch unersetzbar ist. Neuere Diskussionen um die „Zivilreligion“ weisen in eine solche Richtung: Ist nicht der Glaube an oder zumindest der Bezug auf Gott – und zwar nicht notwendigerweise der Glaube an den Gott einer bestimmten religiösen Tradition – auch für das gesellschaftlich-politische Leben wichtig, weil sich anders die für das menschliche Leben charakteristische Erfahrung der Kontingenz praktisch nicht bewältigen und die Gefahr einer Absolutsetzung zum Beispiel der politischen Ordnung nicht vermeiden lässt? Die Diskussionen um den Gottesbezug in Staatsverfassungen oder um die Bedeutung von religiösen Überzeugungen in der modernen säkularen Gesellschaft legt diese Sicht der Dinge oft nahe. Der Glaube an Gott ist dann nicht obsolet, sondern notwendig oder zumindest eine wichtige Ergänzung des säkularen Bewusstseins. Der Philosoph Hermann Lübbe hat darauf immer wieder aufmerksam gemacht. Allerdings haben wir damit noch nicht die Frage berührt, ob der Glaube, der sich in einer bestimmten Religion zeigt (also etwa der Glaube an die Existenz Gottes), überhaupt wahr ist. Wir haben lediglich darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Glaube an (oder Bezug auf) Gott eine wichtige Funktion erfüllt. Denn man könnte sich vorstellen, dass all das, was zur Funktion von Religion gesagt wurde, wahr ist, ohne auch davon auszugehen, dass es Gott gibt. Religion wäre dann eine „fromme Lüge“, die man erzählt, um die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens nicht zu gefährden, da Religion die Gesellschaft zusammenhalte und die Durchsetzung von „Recht und Ordnung“ erleichtere.

Daher kann sich die Auseinandersetzung mit der Religionskritik nicht darauf beschränken, auf mögliche positive Funktionen von Religion und

auf ihre Notwendigkeit zu verweisen. Dies kann nur eine Vorstufe darstellen. Viel wichtiger ist es, sich mit vernünftigen Argumenten auseinanderzusetzen, die für die Existenz Gottes sprechen. Bei der Frage nach der Existenz Gottes darf man nämlich die Möglichkeiten des menschlichen Denkens nicht unterschätzen. Gleichzeitig aber darf man diese Möglichkeiten auch nicht überschätzen und der Vernunft die Möglichkeit einräumen, die Existenz Gottes zweifelsfrei beweisen zu können. Das ist nicht möglich und würde den Glaubensakt auf einen Vernunftakt reduzieren. Daher sollte man sich auch davor hüten, *zuviel* von einem Gespräch etwa mit den Naturwissenschaften zu erwarten. Denn man kann nicht einfach die Wissenschaften „benutzen“, um neue Argumente für die Existenz Gottes zu entwickeln, wie dies etwa in der sogenannten „intelligent design“-Theorie geschieht, die von offenen Fragen in der Evolutionsbiologie auf die Notwendigkeit der Existenz Gottes schließt. Es sollte hier eher die Aufgabe darin liegen, auf die Grenzen des wissenschaftlichen Denkens hinzuweisen (und zwar im Einklang mit der Wissenschaftstheorie wie auch mit dem angemessenen Selbstverständnis der Wissenschaften). Wenn die Wissenschaften ihrem methodischen Atheismus treu bleiben, also die Welt unter der Voraussetzung, von der Existenz Gottes abzusehen, betrachten, wird man von den Wissenschaften keine unmittelbare Unterstützung bei der Beantwortung der Gottesfrage erwarten können. Aber dies bedeutet, dass auch die Ablehnung der Existenz Gottes sich, so oft dies auch geschieht, nicht auf die Wissenschaften berufen darf. Die Rede von Gott verlangt eine ganz andere Zugangsweise als die streng wissenschaftliche. Das aber heißt nicht, dass, wenn ein solcher Zugang gewählt wird, das Denken ausgeschaltet würde.

Wie kann der Mensch Zugang zu Gott finden

Wie lässt sich dieser Zugang zu Gott im Denken finden, ein Zugang, der vor den Anfragen an die Existenz Gottes bestehen kann? Beginnen wir mit einem ersten, eher theoretisch orientierten Zugang: Es ist eine der Grunderfahrungen der menschlichen Vernunft, dass sie begrenzt und endlich und daher nicht selbst absolut ist. Allerdings kann sie nicht auf den Gedanken des Absoluten verzichten. In einer seltsamen Weise bricht in das Denken immer wieder ein Gedanke ein, der über das menschliche Denken und seine Endlichkeit hinausweist. Gewiss, die endliche Vernunft des Menschen kann sich selbst naturalisieren, d. h. als bloßes Produkt einer nach blindem Zufall ablaufenden Naturgeschichte verstehen.

Unter der Voraussetzung, dass es jenseits des Naturgeschehens nichts gibt und dass daher die Naturwissenschaft uns die letzte Wahrheit unserer Existenz zusprechen kann, scheint weder ein Begriff des Absoluten noch der Gottesbegriff notwendig. Aber wir sollten hier nicht zu schnell urteilen: Denn nicht nur wird dann die Naturgeschichte selbst zu einem neuen Absoluten, das als letzte Sinninstanz dient (was sich rein wissenschaftlich nicht nachweisen lässt und zeigt, dass der materialistische Naturalismus selbst eine philosophische, keine wissenschaftliche Weltanschauung darstellt). Viel gewichtiger ist, dass sich unter diesen Voraussetzungen grundlegende Erfahrungen nicht mehr artikulieren lassen, Erfahrungen, die etwa auch seitens der Naturwissenschaften vorausgesetzt werden. So könnte man argumentieren, dass der für unsere Selbsterfahrung so zentrale Begriff der Kontingenz (des Endlichen, aber nicht Notwendigen) überhaupt nur unter der Voraussetzung eines welttranszendenten Gottes denkbar ist, der alles, was ist, ins Sein gerufen hat. Die Frage, auf die das endliche Denken hier stößt, ist die Frage, ob es sich selbst oder etwas bloß Endliches zum letzten Ankerpunkt machen kann, ohne in Selbstwidersprüche zu geraten, oder ob es nicht zumindest auf den Gedanken des Absoluten angewiesen bleibt.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, dieses in vielen Varianten begegnende Argument noch weiter zu verfolgen. Es ist allerdings notwendig, auf eine ihm eigene Grenze aufmerksam zu machen: Dieses Argument zielt auf den *Gottesgedanken* und seine Funktion für unser Denken, ohne dass damit die Existenz Gottes eindeutig nachgewiesen wäre. Das bedeutet nicht, dass diese ersten Gedanken wertlos wären. Sie sind wichtig, weil sie einen ersten Zugang zur Gottesfrage ermöglichen. Wer nun weiter darüber nachdenkt, wird feststellen, dass wir in unserem Denken über die Wirklichkeit immer schon herausgefordert sind, und zwar nicht nur in unserer Vernunft, sondern auch in unserem Willen: Wie wir die Wirklichkeit sehen (und damit auch wie wir die Gottesfrage beantworten), hat damit zu tun, wie wir uns selbst und die Wirklichkeit sehen *wollen*. Es handelt sich mithin um ein Geschehen der Freiheit – und damit steht auch jeder Versuch, sich argumentativ zur Frage nach Gott zu äußern, in jenem Spielraum der Freiheit, in dem der Mensch immer schon steht. Am Ende zählt daher nicht das bloße Argument, sondern unsere Freiheit.

Die moralische Erfahrung als Erfahrung des Unbedingten

Dies wird noch deutlicher, wenn wir einen zweiten Zugang zur Gottesfrage betrachten, einen Zugang, der von unserer ethischen Erfahrung

ausgeht. Auch hier werden wir nicht zu einer abschließenden eindeutigen Antwort kommen, sondern bleiben auf freie Entscheidung angewiesen. Geht es hier allerdings um den anderen Menschen und unsere Verantwortung für ihn, so erfährt sich unsere freie Entscheidung in einer seltsamen Weise begrenzt: Die Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen scheint den Möglichkeiten unseres Denkens Grenzen zu setzen. Die Frage, um die es im letzten nämlich geht, ist die Frage, ob ich den anderen Menschen letztlich überhaupt in der Perspektive sehen kann und darf, die eine streng atheistische Position nahelegt, oder ob gerade die Erfahrung des ethischen Anspruches nicht dazu führt, die Existenz Gottes zumindest zu postulieren. Immanuel Kant hat in seiner praktischen Philosophie Argumente vorgetragen, das den hier entfalteten Gedanken sehr nahe kommt. Ihm war dabei wichtig, die Existenz Gottes nicht zum Ausgangspunkt der Moralphilosophie zu machen (so dass dann die moralischen Gebote als von Gott gegebene Gebote verstanden werden könnten). Kant ging es darum, das moralische Geschehen selbst in den Blick zu nehmen. Dabei hat er – stark vereinfachend gesprochen – festgestellt, dass unsere Sollenserfahrung wie auch die praktische Philosophie ohne das Postulat der Existenz Gottes sinnlos würde.

Wir könnten ohne dieses Postulat unsere grundlegenden moralischen Überzeugungen nicht verstehen. Kritiker mögen hier einwenden, dass unsere Gedanken hier kaum überzeugen können, da sie doch von Voraussetzungen (etwa Kants eigener Religiosität oder zumindest seiner religiösen Prägung) abhängig sind, die Kant selbst nicht ausreichend eingeholt hat. Man mag dagegen einwenden, dass das Kant'sche Argument in gewandelter Weise immer noch sehr ernsthaft diskutiert wird: Selbst wenn das abstrakte theoretische Denken gar keine Argumente, die für die Existenz Gottes sprechen, vorbringen könnte, bleibt doch die moralische Erfahrung als eine Erfahrung des Unbedingten, in der ein Horizont aufbricht, der die Deutung der Wirklichkeit als eine Wirklichkeit ohne Gott in Frage stellt. Das sind bescheidene Argumente, aber doch solche, von denen sich sehr ernsthafte Anfragen an diejenigen Argumente stellen, die für die Nicht-Existenz Gottes zu sprechen scheinen. Es ist nicht nur so, dass die Argumente, die eindeutig gegen die Existenz Gottes zu sprechen scheinen, so sehr sie oft einen wissenschaftlichen Anspruch stellen, oft auf sehr schwachen Füßen stehen. Es gibt überdies andere Argumente, die auf eine andere Sicht hinauslaufen, die Sicht, *dass* es Gott gibt und dass der Glaube an ihn keine Illusion darstellt.

Die Welt der Zukunft – eine Welt ohne Religion?

Wir haben erste Anfragen an die alten und neuen Atheisten gestellt. Weitere Anfragen stellen sich – vor allem an die jüngeren Vertreter des Atheismus. Man wird, ohne den Anspruch, hiermit eine tragende Kritik formuliert zu haben, auf die Aktualität und die weltweit nachweisende Bedeutung des Glaubens an Gott hinweisen können. Damit ist freilich nichts über die Existenz Gottes gesagt. Aber lässt sich der Glaube so vieler verschiedener Menschen in so vielen unterschiedlichen Situationen tatsächlich so einfach als illusionär und „wahnsinning“ abtun? Gehen wir, wie die neuen Religionskritiker annehmen, tatsächlich einer zunehmend religionslosen Welt entgegen? War es vielleicht im 19. Jahrhundert noch möglich, diese Fragen zu stellen, ohne dass man sich sofort dem Vorwurf der Naivität oder gar des Zynismus stellen musste, so dürfte dies zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum möglich sein: Wie kann man heute noch allen Ernstes den Mythos von Fortschritt weiter-spinnen? Verrät sich in der These vom Bedeutungsverlust der Religion nicht eine äußerst eurozentrische Perspektive, die bestimmte Aspekte der Moderne verherrlicht, ohne auch ihre Schattenseiten zu sehen? Hier wäre mehr Bescheidenheit angebracht – gerade angesichts der Tatsache, dass der Atheismus keine wissenschaftliche Position ist. Auch er geht auf eine Willensentscheidung zurück, die Entscheidung, die Welt ohne Bezug auf Gott oder den Gedanken des Absoluten zu sehen. Wie schwierig dies ist, zeigt nicht nur, dass der Atheismus – ob alt oder neu – zu neuen Gedanken des Absoluten führt, sondern oft auch zu so etwas wie einer Quasi-Religion wird. Dies zeigt sich nicht nur angesichts des atheistischen Kommunismus, sondern auch angesichts des missionarisch zu nennenden (Heils-)Anspruchs vieler „neuer“ Atheisten.

Diese letzten Überlegungen zeigen eine bleibend wichtige Aufgabe: Nämlich die Aufgabe der Kritik der Religionskritik, und zwar nicht nur im Sinne einer Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Positionen der Religionskritik, sondern auch mit ihren oft impliziten Ansprüchen und Folgen. Das Christentum scheint hier eine besondere Aufgabe zu haben: Denn seit seinen Anfängen hat es immer wieder eine religionskritische Dimension gezeigt. Es konnte und musste diese Dimension zeigen, weil die Christen nicht nur von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt waren, sondern auch, weil ihr Glaube dazu führte, jede Absolutsetzung eines rein Endlichen radikal in Frage zu stellen. Denn wenn es nicht nur einen Gott gibt, sondern Gott auch Schöpfer und Herr des Seins ist, dann verbietet sich jedes Denken, das die Grenzen der endlichen menschl-

chen Vernunft nicht achtet und falsche, endliche Götzen anbetet – seien diese nun olympische Götter oder eine politische Ideologie, die Wissenschaft oder ein bestimmtes Verständnis von Geschichte, das die Differenz von Welt- und Heilsgeschichte nicht beachtet. Die Frage, die sich dann auch stellt, ist die Frage, ob das Christentum nicht wesentlich religionskritischer ist oder – formulieren wir vorsichtiger – dort, wo es seinem Anspruch treu bleibt, wesentlich religionskritischer sein kann als jene Formen der Religionskritik, die in den letzten Jahren so viel öffentliche Aufmerksamkeit beansprucht haben.

Diese Kritik der Religionskritik entbindet umgekehrt nicht davon, die Gottesfrage zu stellen. Dies wäre Zeichen eines unreifen und letztlich fundamentalistischen Glaubens. Der Mensch ist nicht nur jenes Wesen, das die Gottesfrage stellen *kann*. Er *muss* sie immer wieder stellen, ohne dass damit bloße Skepsis an die Stelle des Glaubens oder Verzweiflung an die Stelle der Hoffnung treten müsste. Gerade auch wenn es um den Atheismus aus der Erfahrung und der Tatsache des unschuldigen Leidens geht, sieht sich der Glaube herausgefordert – nicht zur Selbstpreisgabe, aber zur (manchmal schweigenden) Anerkennung der eigenen Grenzen wie auch zur aktiven Solidarität mit den Leidenden. Der Glaube steht daher immer auch in der Anfechtung – das zeigen nicht zuletzt die Biographien vieler Heiliger oder heiligmäßiger Menschen. Es gibt einen Zweifel im Glauben, keinen skeptisch-theoretischen Zweifel, der den Glauben zersetzt, sondern einen existenziellen Zweifel von innen, jene Gottesferne und Gottverlassenheit, die der Mensch allein deshalb erfahren kann, weil ihm Gott auch ganz nahe sein kann. Gibt es hier nicht ein seltsames Spiel von Nähe und Ferne, dass nämlich, je näher Gott uns ist, er umso ferner sein kann? Und ist es nicht gerade jener göttliche Gott, der Gott, den nicht wir gemacht haben, sondern zu dem wir wirklich beten können und der uns auf die Knie zwingt, immer auch jener fremde Gott, der uns erschauern lässt oder manchmal nur als Nichts – als nicht-etwas – erscheint? Wäre nicht jeder „andere Gott“ ein Götze, jener Wohlfühlgott des religiösen (und leider auch oft pastoralen) Kitsches, gegen den sich die Religionskritik aller Zeit zu Recht gewandt hat und weiter wendet? Soviel mag auf der Grundlage eines ersten, eher philosophisch orientierten Zugangs zur Gottesfrage gesagt werden. Aus der Sicht des gelebten Glaubens wäre hier freilich noch viel mehr zu sagen.

Aber auch wer nicht glaubt, wird die Frage nach Gott stellen – anders freilich, aber doch so, dass sich darin auch ein Zweifel ausdrückt, nämlich ein Zweifel im eigenen Unglauben. Und wer zwischen Glauben und Unglauben schwankt (eine Haltung, die alles andere als selten zu finden

sein wird), wer in jedem Ja immer auch ein Nein mithört, wird diese Frage ohnehin stellen. Denn gerade wenn der Mensch die Frage nach Gott stellt, zeigt er seine Menschlichkeit. Diese verrät er, wo er die Frage nach Gott – die Frage aller Fragen – nicht mehr stellt, weil er zu wissen meint, dass Gott nicht existiert, oder weil ihm die Existenz Gottes gleichgültig geworden ist. Menschlich ist der Atheismus daher nur dort, wo er zweifelnd bleibt – gerade dies aber lassen die neuen Atheisten (wie viele ihrer Vorgänger) vermissen. Dagegen dürfte sich die Position des Glaubens, der um seine eigenen Grenzen angesichts des je größeren Geheimnisses Gottes weiß und vor Selbstkritik nicht zurückschreckt, als resistent gegenüber jener radikalen Kritik erweisen, für die die Rede von Gott völlig sinnlos ist. Gott bleibt eine Herausforderung für unser Denken und für unser Leben, auch und vor allem dort, wo seine Existenz fragwürdig wird – etwa in den Erfahrungen des Leidens oder der Gottesferne.

Literaturhinweise

Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, München ³2004.

Anton Rauscher (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA, Berlin 2004.

Lothar Roos, Gesellschaft ohne Gott?, Reihe Kirche und Gesellschaft, Heft 214, Köln 1994.

Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt am Main ²2009.

Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg, Basel, Wien 2008.

Robert Spaemann, Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart ³2007.

Magnus Striet (Hrsg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg, Basel, Wien 2008.

Bernhard Welte, Zur Frage nach Gott (= Gesammelte Schriften III/3), eingeführt und bearbeitet von Holger Zaborowski, Freiburg, Basel, Wien 2008.

Zur Person des Verfassers

Dr. Holger Zaborowski, Assistant Professor an der School of Philosophy an der Catholic University of America, Washington, D. C.