

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 62 (2015)

Heft: 2

Artikel: Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus : Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage

Autor: Breul, Martin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761297>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARTIN BREUL

Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus.

Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage

Die grellen Debatten um den sogenannten ‚Neuen Atheismus‘ sind in den letzten Jahren mit großer Vehemenz geführt worden. Die aggressiven Attacken, die die vier Vorreiter des Neuen Atheismus – Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens und Sam Harris – gegen die intellektuelle Redlichkeit und die Moralität eines theistischen Bekenntnisses unternommen haben, führten zu einer Vielzahl theologischer Gegenreaktionen. Im Schatten dieser medial präsenten, aber argumentativ wenig Neues bietenden ‚Neuen Atheisten‘ hat sich jedoch eine für die Theologie interessantere Gruppe von Philosophen eingefunden, die sich zwar zum Atheismus bekennen, dabei aber argumentativ differenziert vorgehen und nicht alle Theisten per se als irrational oder unmoralisch abstempeln. Im Gegenteil könnte man diagnostizieren, dass die zeitgenössische Philosophie derzeit eine Renaissance religiöser Sehnsucht gerade im Werk solcher Denker erlebt, die durchaus klare Bekenntnisse zum Atheismus abgeben. Derartige Positionen werden dann als ‚Frommer Atheismus‘ (Herbert Schnädelbach), als ‚Religion ohne Gott‘ (Ronald Dworkin) oder als ‚teleologischer Naturalismus‘ (Thomas Nagel) bezeichnet. Diesen Autoren ist gemein, dass sie sowohl den Theismus ablehnen, als auch mit dem gängigen atheistischen Naturalismus unzufrieden sind und nach säkularen Formen von Religiosität bzw. dem ‚Unbedingten‘ ausgreifen.

Diese Entwicklung ist im Vergleich zu den häufig niveaulosen Polemiken der sogenannten ‚Neuen Atheisten‘ eine wohltuende Versachlichung der Debatte, aber dennoch kein Grund für einen theologischen Triumphalismus. Aus theologischer bzw. religionsphilosophischer Perspektive wäre nämlich erstens zu prüfen, worin genau überhaupt die philosophische Annäherung an religiöse Fragen besteht, und zweitens, aus welchen Gründen das nahezu sehnsüchtige Ausgreifen nach Religion mit einem dezidierten Atheismus verknüpft wird. Besteht der einzige Grund für die Ablehnung eines theistischen Bekenntnisses im atheistischen Zeitgeist, oder gibt es inhaltliche Gründe für diese Ablehnung? Und was kann die Theologie im Dialog mit den ‚religiösen Atheisten‘ lernen?

Um diese Fragen zu erhellen, werde ich im Folgenden zunächst die drei genannten Formen der religiösen Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus analysieren: Herbert Schnädelbachs ‚Frommer Atheismus‘ (1), Ronald Dworkins „Religion ohne Gott“ (2), und Thomas Nagels „Geist und Kos-

mos“ (3). Im Anschluss an diesen kritischen Vergleich, der die individuellen Stärken und Schwächen der jeweiligen Ansätze erhellt, werde ich auf zwei grundlegende Probleme der drei Autoren eingehen: zum einen das vorgelegte Zerrbild des Theismus, und zum anderen ein simplifizierendes Verständnis religiöser Überzeugungen (4). Mein Ziel besteht in dem Aufweis, dass in einem kantischen Modell des ‚Praktischen Vernunftglaubens‘ eine Anschlussfähigkeit an diese drei Formen religiöser Sehnsucht besteht. Ich werde dafür argumentieren, dass sowohl die Theologie von profilierten Atheismen lernen und profitieren kann, als auch dass der ‚religiöse Atheismus‘ nicht in der Lage ist, sinnvoll nach den Potenzialen der Religion auszugreifen und zugleich auf der Selbstverständlichkeit des Atheismus zu insistieren. Es ist keinesfalls ausgemacht, dass die Gottesfrage in der Spätmoderne sinnlos geworden und es darum ausschließlich möglich ist, nach einer weltimmanenten, quasi-religiösen Einstellung zu streben, wie es die drei Autoren insinuierten. Aus theologischer Sicht bedarf es nicht nur der Diagnose eines Gefühls der religiösen Sehnsucht, sondern vielmehr einer diskursiven Auseinandersetzung zur Sinnhaftigkeit religiöser bzw. theistischer Bekenntnisse in spätmodern-pluralistischen Gesellschaften.

1. HERBERT SCHNÄDELBACH: ‚FROMMER ATHEISMUS‘

Herbert Schnädelbach hat vor einigen Jahren in einem sehr persönlichen Text dargelegt, warum er sich als ‚frommer Atheist‘ bezeichnet.¹ Schnädelbach ist Atheist, weil er den Glauben an die Existenz eines übernatürlichen Wesens, welches Schöpfer der Welt sein soll, ablehnt; und sein Atheismus ist fromm, da er sich zugleich gegen eine verharmlosende Wohlfühlreligion wehrt – er kann nicht anders „als das Verlorene religiös ernst zu nehmen“ (81), so dass eine veralltägliche und profanisierende Ästhetisierung oder Inkulturation des religiösen Erbes auf den frommen Atheisten abstoßend wirkt. Der fromme Atheist zeichnet sich demnach nicht durch einen kulturkämpferischen Atheismus und einen Wunsch nach weltanschaulicher Missionierung aus, sondern eher durch eine melancholische Sehnsucht, in der er zugleich seinen Unglauben bedauert und doch nicht anders kann, als an seinem Unglauben festzuhalten:

So ist der fromme Atheist nicht ‚gegen Gott‘; er lehnt nichts ab, leugnet nichts und bekennt nichts Gegenteiliges, sondern er *hat* nicht, was der fromme Theist zu haben beansprucht – den Glauben an Gott. Der ist ihm abhandengekommen, und so weiß er, *was* er nicht hat. Das unterscheidet ihn vom gelebten Atheismus der meisten Zeitgenossen, in dem die Gottesfrage gar nicht mehr vorkommt (81).

¹ SCHNÄDELBACH, Herbert: *Der fromme Atheist*, in: DERS.: *Religion in der modernen Welt*. Frankfurt a.M.: Fischer 2009, 78–85. Die Seitenzahlen, die in diesem Kapitel in Klammern stehen, beziehen sich auf diesen Text.

Schnädelbachs Argumentation für diese Position besteht aus zwei Teilen: Zunächst führt er aus, welche Eigenschaften und Charakterzüge den frommen Atheisten definieren, um dann zweitens diese Charakterzüge des frommen Atheisten mit einer Analyse der Struktur religiöser Überzeugungen zu begründen. Ich gehe im Folgenden auf beide Argumentationsschritte nacheinander ein.

Schnädelbachs Charakterisierung des ‚frommen Atheisten‘ erlaubt es, vier Eigenschaften zu identifizieren, die die Position des ‚frommen Atheismus‘ konstituieren. Erstens nennt Schnädelbach die fehlende Militanz des frommen Atheisten: Weder will er in quasi-missionarischer Absicht möglichst viele Zeitgenossen von der Adäquatheit des Atheismus überzeugen, noch möchte er für seine Überzeugungen auf aggressive oder „kämpferische“ (78) Art und Weise werben. Vielmehr erblickt er die eigentliche Gefahr in der Behauptung der Peinlichkeit oder Sinnlosigkeit der Gottesfrage: „[D]ie meisten Zeitgenossen zucken bei dem Stichwort ‚Atheismus‘ die Achseln, denn für sie ist Gott überhaupt kein Thema mehr“ (78). Aus diesem Grund wehrt sich ein ‚frommer‘ Atheismus gegen eine kulturelle Sublimierung des religiösen Erbes und bewahrt dem verloren gegangenen Glauben zumindest ein Andenken.²

Zweitens betont Schnädelbach, dass sein frommer Atheismus kein Bekenntnis zu einer negativen Existenzaussage beinhaltet, sondern lediglich ein Bekenntnis zum je eigenen, persönlichen Unglauben. Der Anspruch des frommen Atheismus ist es nicht, für die Aussage ‚Ich glaube, dass Gott nicht existiert‘ zu argumentieren, sondern lediglich die Aussage ‚Ich glaube nicht, dass Gott existiert‘ (79) zu bekennen. Es soll keine eigene Weltanschauung oder ein Standpunkt innerhalb einer metaphysischen Frage vertreten werden, weshalb auch gilt, dass „der ‚...ismus‘ das Missliche am Atheismus“ (80) ist. Jeder -ismus transportiert eigentlich ein Zuviel an weltanschaulicher Ideologie, die dem frommen Atheisten zuwider ist – es

² Hier diagnostiziert Schnädelbach eine zentrale und für die Theologie fatale Entwicklung: Während man mit kulturkämpferischen und auch frommen Atheisten sinnvollerweise diskutieren kann und wahrscheinlich auch durch eine Beschäftigung mit ihren Argumenten das Projekt der vernünftigen Verantwortung des Glaubens vorantreibt, ist ein derartiger Diskurs dann unmöglich, wenn die Frage, ob Gott existiert oder nicht, als unsinnig und irrelevant betrachtet wird, da die eigene Lebensführung vollkommen unabhängig von einer Antwort auf diese Frage ist. Es erscheint als archaisch und vormodern (und damit peinlich), starke theistische oder atheistische Überzeugungen zu haben. Nicht die entschiedene Bestreitung eines theistischen Bekenntnisses ist darum die größere theologische Herausforderung, sondern die absichtliche Nicht-Positionierung zu diesem Bekenntnis. Damit entgeht der Theismus zwar den aggressiven und scharfen Angriffen von Atheisten, verschwindet aber zugleich in der Bedeutungslosigkeit und ist damit höchstens noch aus kulturell-historischer Perspektive interessant. Diese Bestreitung der Relevanz der Gottesfrage ist theologisch weitaus problematischer als ein aggressiver Atheismus – wer sinnlose und irrelevante Fragen weiterhin stellt, verschwindet eher in der Versenkung als derjenige, der inhaltliche Dissense zu sinnvollen Fragen ausficht.

geht ausschließlich um ein persönlich-existenzielles Bekenntnis der Unmöglichkeit des Glaubens an Gott.

Ein drittes Charakteristikum des frommen Atheismus besteht in einem Unterschied zu den ‚klassischen‘ aufklärerischen Atheisten: Ein frommer Atheismus führt keinesfalls in eine fröhliche, weil vom dogmatischen Kirchenglauben befreite Haltung. Der Unglaube lässt einen frommen Atheisten nicht jubeln und mit Nietzsche sich „von einer neuen Morgenröte“ anstrahlen, die „eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermutigung“³ für den Atheisten bedeutet; vielmehr ist er geprägt von einer „Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist“ (80). Es wäre schöner, wenn er sich der Illusion des Gottesglaubens hingeben könnte, jedoch ist er nicht in der Lage, einen derartigen ‚Sprung‘ in den Glauben zu vollziehen. Die Gemütslage des frommen Atheisten „bezeugt somit einen Zwiespalt zwischen dem kindlichen Bedürfnis nach Geborgenheit im Glauben an einen ‚Vater im Himmel‘ und dem illusionslosen Erwachsensein-Müssen; das eine kann er nicht ganz zum Schweigen bringen, und das andere vermag er nicht zu verleugnen“ (81). Der Verlust des Gottesglaubens ist schmerzhaft und doch unausweichlich, weil alles andere eine kindische Fantasie wäre. Die Sehnsucht nach der Wahrheit der Religion ist ungebrochen, ohne dass es zugleich möglich wäre, dieser Sehnsucht nachzugeben.⁴

Viertens und letztens ist der fromme Atheist niemand, der glaubt, dass es sich bei seinem Unglauben um eine Art Defekt handle: „Es ist einfach nicht wahr, dass der Mensch ‚von Natur aus‘ religiös sei, und deswegen ist Religionslosigkeit weder eine Krankheit noch eine vorwerfbare Protesthaltung, die auf der aktiven Verleugnung einer naturgegebenen Einsicht beruht“ (82). Es gibt keine guten Gründe, anzunehmen, dass der Mensch ein ‚homo religiosus‘ sei, vielmehr scheint in unserer „post-religiösen Gegenwart“ (82) der Atheismus bzw. eine an solchen Fragen überhaupt nicht interessierte Lebensweise der ‚Normalfall‘ zu sein.

Ein derart bestimmter ‚frommer‘ Atheist stellt sich natürlich die Frage, woran es liegt, dass er den Glauben nicht hat – anscheinend könnte man ihm durchaus eine Art von ‚religiöser Sehnsucht‘ unterstellen, der er jedoch nicht nachgeben kann oder will. Schnädelbach begründet seinen

³ Beide Zitate: NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke in drei Bänden*, Band 2. München: Carl Hanser 1954, 206.

⁴ Diese Unzufriedenheit ist auch verantwortlich dafür, dass ein frommer Atheist nicht in der Lage ist, ein ausschließlich kulturelles Interesse am religiösen Erbe zu heucheln, denn dazu ist der Schmerz des Verlustes zu groß. Schnädelbach nennt exemplarisch die alljährlichen Aufführungen der Matthäus-Passion, die er nicht besuchen möchte – die „Erschütterung ist zu stark, als dass eine solch bürgerliche Verweltlichung im modernen Konzertsaal zum Trost werden könnte.“ (STRIET, Magnus: *Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in: DERS. [Hg.]: *Wiederkehr des Atheismus*. Freiburg: Herder 2008, 99–118, hier 114).

Atheismus mit einer Besonderheit religiöser Überzeugungen. Dazu unterscheidet er zwei Elemente, die in der klassischen Theologie als *fides qua* und *fides quae*, in der zeitgenössischen Religionsphilosophie als *faith* und *belief* bezeichnet werden. *Fides qua/faith* bezieht sich auf ein „Vertrauensverhältnis“ (83), d.h. eine regulativ-praktische, im Wittgenstein'schen Sinne ‚grammatische‘ Einstellung zur Welt im Ganzen; *fides quae/belief* hat hingegen den Charakter einer propositionalen Überzeugung, deren Wahrheit oder Richtigkeit mit Gründen abgewogen werden kann. Der religiöse Glaube ist nach Schnädelbach nicht durch *beliefs*, also kognitiv verfasste, intellektuelle Überzeugungen, konstituiert, sondern besteht hauptsächlich im *faith*, d.h. einer subjektiv gewissen Glaubenseinstellung, die auch nicht durch Gründe erschüttert oder begründet werden kann: „Der religiöse Glaube kann nicht schrittweise durch Argumente entkräftet werden, aber er kann als ganzer verloren gehen“ (84).

Schnädelbach streitet zwar nicht ab, dass kognitive Elemente ebenfalls eine Rolle für religiöse Überzeugungen spielen, da man religiöse Überzeugungen auch für wahr halten muss, um letztlich auf sie vertrauen zu können; die entscheidende Dimension einer religiösen Existenz ist aber die existenzielle umfassende Gewissheit des *faith*: „Glaube (*fides, faith*) und Wissen verhalten sich wie Gewissheit und Gewusstes, also wie ein subjektiver Zustand und ein objektiver Besitz zueinander“ (84). Der Grund, warum ein frommer Atheist den Glauben nicht hat, ist in diesem Primat des *faith* gegenüber propositionalen Überzeugungen zu finden – es gibt keinen weiteren Grund für Schnädelbachs Atheismus außer der Tatsache, dass sich ihm die regulativ-praktische Dimension des Glaubensaktes einfach nie erschlossen hat.⁵

In meinen Augen ist Schnädelbachs Diagnose der Doppelstruktur religiöser Überzeugungen, die sowohl kognitiv-propositionale als auch regu-

⁵ Es ist theologisch im Übrigen umstritten, inwiefern der fiduzielle Glaubensakt keinerlei rationale Rechtfertigung haben kann. So entwickelt exemplarisch Christoph Böttigheimer eine ‚Theologie des Glaubensaktes‘, in der er betont, dass das Einlassen auf einen Glaubensakt immer an Freiheit und Vernunft gekoppelt ist – Glaube ist in diesem Verständnis nichts, was man einfach hat oder eben nicht hat, sondern ein freier und verantworteter Akt des Menschen, der zugleich aber gnadenbedingt ist (vgl. BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*. Freiburg: Herder 2012, bes. 172–190). Der fiduzielle Glaube ist also theologisch betrachtet auch immer eine vernünftig zu verantwortende Antwort auf die gnadenhafte Erfahrung von Offenbarung und steht damit unauflöslich in einer Einheit mit den Inhalten des Glaubens. Selbst wenn manche Elemente in Böttigheimers Entwurf durchaus fragwürdig sind (z.B. die Annahme der Selbst-Evidenz von Offenbarung), kommt ihm das Verdienst zu, die Zerteilung von vernünftigen *beliefs* und grundlos-irrationalen *faith* theologisch zu problematisieren. Zugleich ist aber festzuhalten, dass das hier durchscheinende Problem einer Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade mit diesen knappen Bemerkungen nicht gelöst sein kann – die bloße These, dass es sowohl Freiheit als auch Gnade zum Glauben brauche, wirft zunächst mehr Probleme auf, als sie löst. Vgl. zu diesem Problemkomplex einleitend WERBICK, Jürgen: *Gnade*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013.

lativ-expressive Elemente haben, zutreffend. Allerdings ist die Konsequenz, die er aus dieser Doppelstruktur von *belief* und *faith* zieht – nämlich, dass religiöse Überzeugungen aufgrund ihres Elements des *faith* einen unbezweifelbaren Gewissheitsanspruch begründen, den der fromme Atheist einfach nicht hat – genau besehen gerade die falsche. Vielmehr folgt aus der Doppelstruktur von *faith* und *belief* umgekehrt, dass religiöse Überzeugungen kontingent und ungewiss sind. Eine ernsthafte religiöse Überzeugung ist ohne ein Moment des Zweifels, ohne die „Unausrottbarkeit eines Moments der Kontingenz“⁶ nicht zu haben – ein Verweis auf die unbezweifelbare Glaubensgewissheit im Sinne des grund-losen *faith* wäre eine unzulässige fideistische Immunisierungsstrategie. Eben weil religiöse Überzeugungen nicht durch Vernunftgründe allein herzustellen sind, sondern in ihrem fiduzialen Element grund-los aufkommen, kann man hier nicht von unbezweifelbaren Gewissheiten sprechen, sondern von einer Haltung des hoffenden Vertrauens, die durchaus von Gründen gestützt sein kann und sollte bzw. durch Gründe oder einschneidende Erfahrungen erschüttert werden kann, über deren Wahrheit aber keine abschließende Gewissheit möglich ist. Anders gesagt: Weil religiöse Überzeugungen nicht ausschließlich auf autonomer Erkenntnis beruhen, sondern durch die Doppelstruktur von *faith* und *belief* gleichursprünglich konstituiert werden, ist Schnädelbachs Sehnsuchtsort – eine grundlose, absolut gewisse religiöse Geborgenheit – eine philosophische Utopie.

Schnädelbach bietet darum eine doppelte Herausforderung für die Theologie: Zum einen ist zu klären, inwiefern sein Verständnis religiöser Überzeugungen theologisch anschlussfähig ist – in meinen Augen stellt der ‚fromme Atheismus‘ viele Anknüpfungspunkte für eine Theologie bereit, die dem kantischen Modell des praktischen Vernunftglaubens verpflichtet ist (vgl. 4). Zum anderen lässt sich mit Magnus Striet festhalten, dass christlicher Glaube nicht ausschließlich auf das gnadenhafte Wirken Gottes zurückgehen kann – dies wäre „absurd, [...] da dann die Frage, warum die einen von dieser Gnade bewegt werden und die anderen nicht, Gott in ein sehr zwielichtiges Licht bringt.“⁷ Vielmehr wirbt Gott um die Freiheit des Menschen, so dass ‚fromme Atheisten‘ wie Schnädelbach nicht einfach nur Pech haben, nicht zu einem Kreis von Auserwählten zu gehören, sondern in Ihrer Not ernst genommen werden müssen. Dennoch bleibt eine vernünftige Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade eine umstrittene theologische Kontroverse, die hier jedoch nicht weiter verfolgt werden kann.

⁶ STOSCH, Klaus von: *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: JOAS, Hans (Hg.): *Was sind religiöse Überzeugungen?* (= Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1). Göttingen: Wallstein 2003, 103–146, hier 139.

⁷ STRIET: *Sorgen mit dem lieben Gott*, 116.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Schnädelbachs ‚frommer Atheismus‘ eine provokante und neue Variante des Atheismus darstellt, welche der Theologie und ihrem Geschäft einer zeitgemäßen vernünftigen Plausibilisierung des theistischen Bekenntnisses zu denken gibt. Eine erste Möglichkeit des Umgangs mit Positionen wie derjenigen des ‚frommen Atheismus‘ werde ich in (4) noch skizzieren, zunächst möchte ich mich aber einer verwandten atheistischen Position zuwenden: Ronald Dworkins ‚Religion ohne Gott‘.

2. RONALD DWORKIN: ‚RELIGION OHNE GOTT‘

Ein Jahr vor seinem Tod im Jahre 2012 hat der ursprünglich in der Politischen Philosophie beheimatete liberale Vordenker Ronald Dworkin in den Bernstein Lectures eine religionsphilosophische Position präsentiert, die er ‚religiösen Atheismus‘ oder auch ‚Religion ohne Gott‘ nennt.⁸ Er wendet sich mit dieser Position gegen einen Theismus, der Vorstellungen eines personalen Schöpfers der Welt und radikaler Transzendenz transportiere, und zugleich gegen einen anti-religiösen Naturalismus, der eine religiöse Einstellung zur je eigenen Umwelt verunmögliche. Dworkin ist darum einerseits Atheist, weil er den Glauben an ein „übernatürliches Wesen“ (18) ablehnt, er bezeichnet sich aber andererseits als religiös, weil „Religion etwas Tieferes als Gott“ (11) sei. Seinen Versuch, „Religion und Gott auseinanderzudividieren“ (18) werde ich im Folgenden rekonstruieren und anschließend eine theologische Perspektivierung vornehmen.

Dworkin definiert zunächst, was er unter dem „metaphysischen Kern der Religion“ (19) versteht:

Eine religiöse Haltung erkennt die vollständige und eigenständige Wirklichkeit von Wert(en) an. Darüber hinaus beinhaltet sie, die folgenden zwei grundlegenden Werturteile für objektiv wahr zu halten: Erstens, dass das menschliche Leben einen objektiven Sinn oder eine objektive Bedeutsamkeit hat. Jeder Einzelne von uns hat eine angeborene und unausweichliche Verantwortung, danach zu streben, [...] ein gutes Leben zu führen [...]. Dem zweiten Urteil zufolge ist das, was wir ‚Natur‘ nennen – das Universum als Ganzes und in all seinen Teilen – nicht nur ein Tatsachenzusammenhang, sondern selbst erhaben: intrinsisch wertvoll und ein Wunder (19).

Mit dieser abstrakten Bestimmung von Religion legt sich Dworkin auf die Unabhängigkeit und autarke Existenz einer „Welt der Werte“ (24) fest, so dass es jenseits eines materialistischen Naturalismus alternative Optionen zu einer Bestimmung des Sinns der menschlichen Existenz gibt, ohne sich auf die Glaubensüberzeugungen des Theismus hinsichtlich eines personalen Schöpfergottes einlassen zu müssen. Dworkin postuliert, dass sich

⁸ Vgl. DWORKIN, Ronald: *Religion ohne Gott*. Berlin: Suhrkamp 2014. Auch hier gilt: Die Seitenzahlen, die in diesem Kapitel in Klammern stehen, beziehen sich auf dieses Buch.

theistische Religionen aus zwei Teilen zusammensetzen: zum einen aus einem „wissenschaftlichen“ Teil und einem „Werteteil“ (30f.). Der wissenschaftliche Teil des Theismus macht Aussagen über die Beschaffenheit Gottes und seiner Schöpfung, ein Leben nach dem Tod, etc. Der Werteteil des Theismus hingegen bestimmt, was ein Leben zu einem guten Leben macht und welche moralischen Verpflichtungen sich für vernünftige Personen ergeben. Dworkins These ist, dass „es für die Wahrheit religiöser Werturteile irrelevant ist, ob es [...] Gott gibt“ (32). Man kann also das Universum für erhaben und wertvoll oder bestimmte moralische Pflichten für unbedingt befolgenswert halten, ohne einen personalen Gott voraussetzen zu müssen. Im Gegenteil verteidigt Dworkin im Rekurs auf Tillich und Spinoza einen nicht-personalen, quasi pantheistischen Gott, wobei er die Redeweise von ‚Pantheismus‘ bzw. einem ‚nicht-personalen‘ Gott für obskur hält und sie schließlich durch den Ausdruck „religiöser Atheismus“ (46) ersetzt.

Nach diesen einleitenden, eher abstrakten Bemerkungen zum religiösen Atheismus besteht nun der Hauptteil des Buches in einer Plausibilisierung der Idee der intrinsischen Erhabenheit, Schönheit und Werthaftigkeit des Kosmos (47–94) sowie der Idee der objektiven Existenz von moralischen Werten, mit denen er in einer politischen Perspektivierung die Notwendigkeit von Religionsfreiheit (95–131) begründet. Zunächst wendet Dworkin sich also der kosmischen Dimension seines religiösen Atheismus zu und erklärt in bemerkenswerter Detailtreue, inwiefern viele Dinge im Universum – Naturschauspiele, Kunstwerke, aber auch die Erkenntnisse der Teilchenphysik oder astronomische Illustrationen – als elegant, erhaben, atemberaubend und ehrfurchtgebietend verstanden werden können. Die objektive Existenz der erhabenen Schönheit des Universums ist Dworkin zufolge ein Indiz für eine religiöse Grundhaltung, die er auch vielen Physikern unterstellt: „Wenn sie [Physiker; M.B.] ihre Entdeckungen schön nennen, meinen sie das stellvertretend: Sie sind schön, weil sie auf eine noch unbekannte und noch rätselhafte letzte Schönheit hinzudeuten scheinen“ (63).

Worin genau besteht nun die objektive Schönheit des Universums? Dworkin lehnt zwar eine Gleichsetzung von kosmischer Schönheit und Symmetrie als „zu plump“ (70) ab, geht aber auf diesem Weg weiter und postuliert, dass es eine „abgesicherte starke Integrität“ (80) unserer Theorien über die Welt geben muss. Eine allumfassende Theorie muss also einfach und zugleich in ihren Einzelgleichungen so sehr ineinander verwoben sein, dass „sie selbst Gründe liefert, die zeigen, dass die Idee einer weiteren Erklärung gar nicht erst aufkommen kann, weil sie keinen Sinn ergibt“ (80). Auch wenn die Physik noch sehr weit entfernt von einer vollständig integrierten Theorie ist, könnte man das Universum dennoch in Zukunft mit einer Theorie erklären, die „die Zwangsläufigkeit der Naturgesetze in größtmöglichem Umfang und Detail aufzeigen“ (89) wird. Ähnlich wie

große Kunstwerke, die ebenfalls auf gewisse Art und Weise ‚zwangsläufig‘ so sind, wie sie sind, ist auch das Universum in seiner Schönheit zwangsläufig so, wie es eben ist – es geht also „die wissenschaftliche Annahme, das Universum sei letzten Endes vollständig verstehbar, mit der religiösen Überzeugung einher, dass es vor wirklicher Schönheit erstrahlt“ (94).

Nach diesen Bemerkungen zur religiösen Betrachtung der physikalischen und biologischen Umwelt wendet sich Dworkin nun der religiösen Einstellung zu personalen und biographischen Mitwelt zu (95–131). Er verfolgt dabei ein doppeltes Anliegen: Zum einen tritt er für ein weites Verständnis der Religionsfreiheit ein, die sich nicht in einem besonderen Schutz für ‚Gottesreligionen‘ erschöpfen sollte, und zum anderen verteidigt er die Existenz objektiver Werte, wie z.B. einem grundlegenden „allgemeinen Recht auf ethische Unabhängigkeit“ (118f.), welches den Aporien der Religionsfreiheit entkommen kann. Ohne auf die vielfältigen Beispiele einzugehen, die Dworkin in diesem Kapitel diskutiert, lässt sich festhalten, dass Religionsfreiheit kein Sonderrecht für theistische Bürgerinnen und Bürger darstellt, sondern ein grundlegendes Recht auf Weltanschauungsfreiheit oder ‚ethische Unabhängigkeit‘ ist, auf welches sich auch Humanisten, Pazifisten oder eben religiöse Atheisten wie Dworkin berufen können. Unabhängig vom Glauben an eine übernatürliche Macht existiert „ein Strauß tiefgründiger ethischer und moralischer Überzeugungen“, die daraus resultieren, „dass Menschen einen tiefen religiösen Impuls teilen“ (130). Die Wert-Dimension dieses Impulses sei auch allgemein anerkannt, und die Frage nach dem Glauben an ein übernatürliches Wesen könnte am besten als „esoterische wissenschaftliche Meinungsverschiedenheit ohne moralische oder politische Bedeutung“ (131) betrachtet werden. Neben der kosmischen Dimension von Religiosität verteidigt Dworkin hier also eine ethisch-biographische Dimension, ohne sich jedoch auf einen Diskurs über die Sinnhaftigkeit der Gottesfrage einzulassen – dieser esoterische Streit ist in seinen Augen irrelevant und nutzlos.

Das Buch schließt mit einer Reflexion über die Möglichkeit einer Existenz über den Tod hinaus (132–140). Da ihm die klassischen eschatologischen Vorstellungen einer leiblichen Auferstehung und einer personalen Weiterexistenz in einem Beziehungsgeschehen mit einem personalen Gott verbaut sind, konstruiert er in einer gewagten metaphysischen Spekulation die Möglichkeit eines Weiterlebens in der Materie, z.B. in „Quanten von mentalem Stoff [...], die einst Teil von Ihnen waren und nun ins Universum freigelassen sind“ (138). Allerdings gibt er selbst zu, dass ein derartiges Weiterleben nach dem Tod nichts Erstrebenswertes hat und schließt darum mit dem Versuch, ein Weiterleben in den je eigenen Werken und Handlungen zu rechtfertigen – wir sollten z.B. versuchen, „Kunstwerke aus unseren Leben“ (139) zu machen. Unsterblichkeit bedeutet also, angesichts der eigenen Vergänglichkeit „etwas Gutes zustande“ (139) zu bringen. Auch wenn diese Art von Unsterblichkeit einer Person nichts von der

Furcht vor dem Ende der eigenen Existenz nehmen könne, sei diese religiöse Überzeugung „die einzige Art von Unsterblichkeit [...] die wir anzustreben berechtigt sind“ (140).

Dworkins Werk offenbart einerseits eine zutiefst religiöse Haltung, die man als eine Manifestation religiöser Sehnsucht in der Spätmoderne kennzeichnen kann. Dworkins ‚religiöser Atheismus‘ gibt sich mit dem materialistisch-reduktiven Zeitgeist nicht zufrieden und verteidigt eine ‚religiöse‘ Sicht auf die Wirklichkeit, die an dem intrinsischen Wert des Universums und jedes bewussten Individuums festhält und zugleich jegliche Überzeugung über die Möglichkeit von Transzendenz oder eines personalen Gottes ablehnt. Neben der prinzipiell begrüßenswerten Offenheit gegenüber einem religiösen Ausgreifen nach Unbedingtheit ist in theologischer Perspektive jedoch einiges an Dworkins Ansatz fragwürdig. So ist erstens zu bemängeln, dass er den Theismus entweder gar nicht erst als ernsthafte Alternative ernst nimmt oder ihn in einem Zerrbild als vormodern abstempelt. Dworkin sucht nicht die Auseinandersetzung mit theologischen Ansätzen, sondern argumentiert aus einer Position heraus, die den Atheismus zu einer Basisannahme macht – hier wäre zu prüfen, inwiefern diese Verabschiedung des Theismus als ernstzunehmende Weltanschauung eigentlich sinnvoll oder gar selbstverständlich ist (vgl. 4).⁹ Der Theismus argumentiert beispielsweise nicht zwingend in einer Konkurrenz zu physikalischen Erklärungen der Entstehung der Welt oder der Erhabenheit des Kosmos, sondern ist vielmehr auf einer anderen, regulativen Ebene angesiedelt, die über die „Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen“¹⁰ reflektiert. Wer, wie Dworkin, eine religiöse und stark integrierte All-Erklärung des Universums sucht, wird sich wahrscheinlich in metaphysisch fragwürdigen Spekulationen über die Symmetrie und Erhabenheit des Universums ergeben; jedoch wäre zunächst einmal anzufragen, ob es eine derartige einheitliche und einfache Theorie angesichts einer unhintergehbaren Pluralität von Weltzugängen überhaupt geben kann. Ist es nicht sinnvoller, physikalische oder biologische Erklärungen der Entstehung des Universums und des Lebens nicht, wie Dworkin, religiös zu überfrachten, sondern sie als sinnvolle Theorien anzuerkennen, die jedoch über die Stellung des Menschen im Kosmos nicht sonderlich viel sagen können?¹¹

⁹ Es sollte Dworkin allerdings zugestanden werden, dass er gar nicht die Absicht hat, einen Atheismus zu begründen. Seine These ist lediglich, dass er kein theistisches Bekenntnis und keine religiösen Überzeugungen über Schöpfung, Erlösung, ein Leben nach dem Tod etc. braucht, um seine religiöse Grundhaltung, die durch einen Werterealismus im Blick auf das Universum und auf konkrete menschliche Existenz geprägt ist, zu begründen. Seine These ist also nicht, dass Gott nicht existiert, sondern dass die Vorstellung eines Gottes überflüssig ist, um religiös zu sein.

¹⁰ HÖHN, Hans-Joachim: *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, 159.

¹¹ Diesen basalen Fehler findet man im Übrigen in nahezu allen Schriften der ‚Neuen Atheisten‘: Aus der durchaus lobenswerten evolutionstheoretischen Kritik an Intelligent-

Zweitens bestreite ich, dass es wirklich nur eine „esoterische wissenschaftliche Meinungsverschiedenheit ohne moralische oder politische Bedeutung“ (131) ist, ob man an einen personalen Gott glaubt oder nicht. Dies käme zum einen einer reduktiven Funktionalisierung theistischer Überzeugungen gleich, da ihr Kern letztlich in der Anerkennung objektiver Werte bestünde und alle anderen Dimensionen religiöser Überzeugungen, z.B. ihre existenzielle Relevanz im Hinblick auf die eigene Vergänglichkeit, nur esoterischer ‚Überbau‘ wäre. Es ist fraglich, ob sich der regulativ-praktische Vollzug des Glaubens so sehr von seinen intellektuellen Überzeugungen trennen lässt, oder ob der Glaube an einen personal-transzendenten Gott nicht doch auch moralische und politische Relevanz hat. So verkennt Dworkin z.B. die motivationale Dimension, die theistische Überzeugungen haben können. Auch wenn man die Autonomie der Rechtfertigung von Normen anerkennt, könnte es für viele Theisten dennoch entscheidend sein, in einem transzendenten Sinnhorizont zu stehen, um auch motivationale Gründe für ein faktisches Befolgen der Norm zu haben.

Schließlich scheint, drittens, Dworkins religiöser Atheismus nicht in der Lage zu sein, eine Antwort auf die „skrupulöse Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer“¹² der Geschichte zu geben. Viele theistische Bekenntnisse macht es gerade aus, nicht nur die gesellschaftliche Rolle des Moral-und-Anstands-Automaten zu spielen, sondern eine Perspektive der Hoffnung zu formulieren, die angesichts der Sinnlosigkeit und Absurdität einer rein immanenten moralischen und solidarischen Praxis mit guten Gründen verteidigt und erhofft werden kann. Sowohl um das ungesühnte Leiden der Opfer der Geschichte als auch um der Sinnhaftigkeit des eigenen Strebens nach einem guten und moralischen Leben willen sollte die Gottesfrage nicht im Vorhinein negativ beantwortet, sondern als rational plausibilisierbare Option ernstgenommen werden. Auch Dworkins ‚religiöser‘ Atheismus kommt nicht umhin, die Frage nach den Erfolgsaussichten eines dauerhaft guten Lebens negativ bescheiden zu müssen und lediglich ein flüchtiges und kurzfristiges Weiterleben in guten Werken zu postulie-

Design oder verwandtem Ansätzen wird eine umfassende Antwort auf metaphysische Fragen wie z.B. nach dem guten menschlichen Leben oder dem Sinn personaler Existenz abgeleitet. Dieser Sprung von evolutiven Erklärungen der Entstehung der Welt auf evolutionistisch-reduktive All-Erklärungen des Kosmos im Ganzen wird meist nicht weiter begründet und lässt den Neuen Atheismus mit hohen uneingelösten Beweislasten zurück. Vgl. zu diesem Kritikpunkt auch KREINER, Armin: *Gott als Designer? Kreationismus, Intelligent Design und Darwinismus*, in: AUGUSTIN, George/KRÄMER, Klaus (Hgg.): *Gott denken und bezeugen* (= FS Kasper). Freiburg: Herder 2008, 542–567.

¹² HABERMAS, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: DERS.: *Kritik der Vernunft* (= Philosophische Texte 5). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 417–450, hier 435.

ren – hier verkennt er eine zentrale, praktische Bedeutungsdimension des Theismus.¹³

Neben dieser theologischen Würdigung und Kritik einer bedenkenswerten religionsphilosophischen Position ist jedoch insbesondere die zeitdiagnostische Wahrnehmung eines vielsagenden Phänomens, für das Dworkin nur ein Beispiel ist, zentral: Anscheinend ist es im 21. Jahrhundert für Dworkin weder lebensweltlich anschlussfähig, die Vorstellung eines personalen Gottes zu verteidigen, noch ist er zufrieden mit materialistisch-reduktiven Erklärungen des Sinns der menschlichen Existenz. Vereinfacht gesagt: In seinem Ausgreifen nach dem Unbedingten überzeugen ihn weder die platten Reduktionismen des Naturalismus, noch die Vorstellungen von Transzendenz im Theismus. Ein ähnliches Phänomen findet sich auch in Thomas Nagels neuestem Buch *Geist und Kosmos*, dem wir uns im Folgenden zuwenden, bevor eine abschließende theologische Perspektivierung dieser religiösen Atheismen erfolgt.

3. THOMAS NAGEL: ‚GEIST UND KOSMOS‘

Die dritte Spielart von religiöser Sehnsucht, die ich erläutern möchte, ist eine eher indirekte Form und lässt sich aus Thomas Nagels Buch *Geist und Kosmos* rekonstruieren.¹⁴ Dieses bemerkenswerte Werk stellt einen frontalen Angriff auf den angelsächsisch-analytischen Mainstream der zeitgenössischen Philosophie dar, indem es die Gültigkeit eines reduktiven Materialismus in Frage stellt und auf der Irreduzibilität von menschlichem Bewusstsein, kommunikativer Vernunft und moralischen Werten insistiert. Es wird Nagel zufolge unmöglich sein, diese Phänomene in einem naturalistischen Paradigma erklären zu können, so dass es sinnlos ist, weiter innerhalb dieses Paradigmas zu forschen:

Zielscheibe meiner Argumentation ist ein umfassendes, spekulatives Weltbild, das durch Extrapolation aus einigen Entdeckungen der Biologie, Chemie und Physik erschlossen werden kann – eine bestimmte naturalistische Weltanschauung, die eine hierarchische Beziehung unter den Gegenständen dieser Wissenschaften postuliert und durch ihre Vereinigung die grundsätzliche Vollständigkeit einer Erklärung für alles im Universum geltend macht (12).

Als Alternative zum reduktiven Naturalismus benennt Nagel die Position des ‚Intelligent Design‘, die er auf fragwürdige Art und Weise mit der Position des Theismus identifiziert. Obwohl Nagel sich nicht auf die Idee eines intentional agierenden, intervenierenden Schöpfers einlassen möchte, ge-

¹³ Vgl. zu diesem Punkt exemplarisch KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg: Herder 2006, 500–508.

¹⁴ Vgl. NAGEL, Thomas: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Berlin: Suhrkamp 2013. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich in diesem Kapitel auf dieses Werk.

steht er den Verfechtern des Intelligent Design zu, zumindest die richtigen Fragen an zeitgenössische Reduktionismen zu stellen. Da Nagel derartige theistische Alternativerklärungen der Welterklärung aber letztlich ebenfalls für nicht überzeugend hält, da sie genau wie der Naturalismus keine umfassende intelligible Theorie über den Menschen ermöglicht, verteidigt er einen „teleologischen Naturalismus“ (138), d.h. eine inhärente Zielgerichtetheit des Universums auf die Erschaffung von Bewusstsein, Vernunft und Moral hin: „Was mich leitet, ist die Überzeugung, dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur“ (30).

Zunächst ist es sinnvoll, genau zu prüfen, was als zu sperrig betrachtet wird, um es in reduktiv-physikalistischen Erklärungen aufgehen zu lassen. Nagel nennt, vereinfacht gesprochen, drei komplexe Phänomene, die er für irreduzibel hält: erstpörsönlich-individuelles Erleben, intersubjektiv-gemeinschaftlicher Vernunftgebrauch und die Wahrnehmung objektiver moralischer Tatsachen. Das erstgenannte Phänomen des erstpörsönlich-individuellen Erlebens lässt sich auch unter dem Begriff der *Qualia* zusammenfassen. Qualia sind Bewusstseinszustände von einer bestimmten phänomenalen Qualität, die sich nicht aus einer beobachtenden, wissenschaftlichen Perspektive restlos erklären lassen. Man muss es als unvertretbares Subjekt *erleben, wie es ist*, eine Erdbeere zu schmecken oder das Rauschen des Meeres zu hören. Diese „subjektiven Erscheinungen“ (62) sind Teil von „irreduzibel subjektiven Zentren des Bewusstseins [...], die ein so unübersehbarer Teil der Welt sind“ (66), so dass es nicht ausreicht, das organische Leben als mit Qualia angereichert zu verstehen. Vielmehr behauptet Nagel, dass die Entstehung von subjektiven, individuellen Standpunkten „ein Typ von Existenz [ist], der sich logisch von allem unterscheidet, das sich allein durch die physikalischen Wissenschaften beschreiben lässt“ (68). Wichtig ist hier der Zusatz, dass es sich um eine *logische* Differenz handelt, d.h. nicht bloß um eine bisher nicht erklärte physikalische Komplikation, sondern um eine prinzipiell der physikalischen Welterklärung verschlossenen Dimension personaler Existenz. Ein psychophysischer Reduktionismus kann darum nur erstpörsönlich zugängliche Qualia genauso wenig erklären wie ein emergenztheoretischer Ansatz, da beide davon ausgehen, dass eine rein chemische Erklärung der Entstehung des Bewusstseins möglich ist. Auch die andere Extremposition, nämlich die Annahme einer intentionalen Intervention eines übernatürlichen Schöpfers des Bewusstseins, wird von Nagel als unwissenschaftlich abgelehnt, so dass er als Mittelweg zwischen reduktiv-kausalen und theistisch-intentionalen Erklärungen eine teleologische Erklärung der Entstehung des Bewusstseins anbietet: Die „gähnende Lücke“ zwischen Geist und Materie kann nur durch eine teleologische „integrierte naturalistische Erklärung eines neuen Typs“ (103) geschlossen werden.

Das zweite irreduzible Phänomen, welches Nagel ausführlich diskutiert, betrifft „mentale Funktionen wie Denken, Begründen und Urteilen“ (105). Im Gegensatz zum subjektiven Erleben bestimmter mentaler Zustände geht es also um das intersubjektive Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens, welches weder in seiner evolutiven Genese noch in seinem faktischen Ausüben naturalisiert werden kann. Das Vermögen der Vernunft reagiert auf systematische Gründe, deren Triftigkeit abgewogen werden kann, es bezieht seine „Autorität nicht aus seinen biologischen Ursprüngen“ (117). Ein derartig reduktives Verständnis von intersubjektiv verfasster Vernunft höhlt den Kern dessen aus, was Vernunft eigentlich ausmacht: „Ich kann nicht vor einer logischen Schlussfolgerung zurücktreten und sie mit der Überlegung absichern, dass die Verlässlichkeit meiner logischen Gedankengänge mit der Hypothese übereinstimmt, dass die Evolution sie wegen ihrer Genauigkeit auserlesen hat. Das würde den logischen Anspruch dramatisch schwächen“ (118). Die Vernunft ist nicht bloß ein nützliches Update des Bewusstseins, sondern konstituiert eine unhintergehbare Dimension menschlicher Existenz – „wir können uns von ihr nicht distanzieren“ (120).¹⁵ Die sinnvollste Erklärung des Aufstiegs von physischen Organismen über individuelles Bewusstsein zu universaler intersubjektiver Vernunft ist Nagel zufolge nun wieder eine teleologische: eine atheistische „immanente, natürliche Erklärung“ (138) vermeidet die unnötige und „willkürliche Komplikation“ (138) einer göttlichen Intervention und vermag dennoch, eine umfassende Theorie über Geist und Kosmos zu liefern.

Schließlich postuliert Nagel drittens, dass die Objektivität moralischer Werte ein naturalistisch unerklärbares Faktum darstellt. Nagel verteidigt einen moralischen Realismus, der von der objektiven Existenz moralischer Tatsachen ausgeht, die zu objektiv guten oder schlechten Handlungsgründen werden können. Beispielsweise ist die Einsicht, dass man einem fühlenden Wesen keine schweren Verletzungen zufügen sollte, eine „allgemeine moralische Wahrheit“, die „nicht durch irgendeine Tatsache eines anderen Typs wahr“ (147) wird. Mit anderen Worten: Die Wahrheit moralischer Aussagen hängt nicht von der Wahrheit anderer Aussagen, z.B. über evolutive Nützlichkeit, ab, sondern ist ein primitives Faktum in der Welt. Aus der Richtigkeit des moralischen Realismus folgt, dass „eine darwinistische Darstellung der Motive, die unserer moralischen Urteilskraft

¹⁵ Ohne hier ausführlich auf die Begründung der Unhintergebarkeit der Vernunft einzugehen, sei noch bemerkt, dass es unmöglich scheint, eine sinnvolle Kritik an der Universalität von Vernunft zu üben, ohne diese Universalität im Formulieren der Kritik bereits wieder vorauszusetzen. Ähnlich ratifizieren also auch reduktionistische Programme bereits in ihrem Verneinen einer universalen, nicht bloß auf physikalische Phänomene reduzierbaren Vernunft genau dasjenige, was sie eigentlich verabschieden wollten. Vgl. ähnlich NAGEL: „Bei der Kritik und Korrektur des Vernunftgebrauchs ist die letzte Berufungsinstanz stets die Vernunft selbst“ (123).

zugrunde liegen [...] falsch sein“ (152) muss. Damit dreht Nagel die argumentative Situation um: Während bisher meist der Darwinismus als Einwand gegen die Richtigkeit des moralischen Realismus betrachtet wurde, formuliert Nagel den moralischen Realismus als Einwand gegen die Richtigkeit einer umfassenden darwinistischen Welterklärung. Es ist eher akzeptabel, dass wir in einer „Welt der Werte leben“ und mit „normativen Urteilen, die unsere Handlungen anleiten“ (164) auf sie reagieren, als eine ohnehin fragwürdige reduktionistische All-Erklärung weiterhin als gültig zu betrachten. Obwohl gerade im Bereich der Entstehung und Geltung moralischer Werte eine vertiefte Auseinandersetzung mit theistischen Ansätzen fruchtbar wäre, erklärt Nagel lediglich, „die Hypothese einer intentionalen Erklärung wiederum beiseitelassen“ (174) zu wollen und verteidigt seine natürliche Teleologie, nach der „die Welt der Natur einen Hang, Wesen von der Art entstehen zu lassen, die ein Wohl haben“ (174) besitze. Nagel wendet also den gängigen Erklärungsansatz um: Objektive Werte sind keine Reaktion auf Konflikte, die im Leben entstehen, „vielmehr gibt es Leben, weil Leben eine notwendige Bedingung für Werte ist“ (176).

Zusammengefasst verteidigt Nagel also die Irreduzibilität von Bewusstsein, Vernunft und Werten. Nagels Ansatz wäre jedoch nicht komplett, wenn er nur *ex negativo* sagen würde, wie eine Erklärung dieser Phänomene nicht funktionieren kann, ohne eine Alternative zu benennen, die eine potenziell plausiblere Erklärung bieten könnte. Dies ist der Ort, in dem Nagel seine quasi-religiöse Sehnsucht auslebt und zugleich an einem Atheismus festhält. Er verteidigt die Idee einer aristotelisch geprägten ‚natürlichen Teleologie‘, welche besagt, dass das ganze Universum bereits darauf ausgelegt ist, bewusstes vernunftbegabtes Leben zu schaffen. Auch wenn Nagel dezidiert anti-religiös argumentiert, könnte man seine Idee, dass das Universum seit dem Beginn seiner Existenz die Disposition zur Erschaffung bewussten und vernunftbegabten Lebens hatte, als Ausdruck eines Ausgreifens nach Unbedingtheit verstehen – der Unbedingtheit des unvertretbaren erstpersonalen Erlebens, der Unbedingtheit von intersubjektiven Geltungsansprüchen und der Unbedingtheit moralischer Werte. Genau dieses Ausgreifen nach Unbedingtheit, welches jedoch genau wie bei Dworkin nur immanent erfüllt wird, ist eine quasi-religiöse Einstellung, welche jedoch (leider) keine vertiefte Auseinandersetzung mit theistischen Konzepten bietet.¹⁶ Dennoch bieten sich hier theologische Anknüpfungspunkte, die ich im folgenden Kapitel genauer markieren möchte (vgl. 4).

¹⁶ Die begriffliche Unterscheidung zwischen einem innerweltlichen ‚Sinn von Unbedingtheit‘, der durchaus aus semantischen Potenzialen von Religion in das philosophische Denken eingewandert sein kann und im Erheben universaler Geltungsansprüche eine entscheidende Rolle spielt, und einer religiös verstandenen Orientierung an ‚unbedingtem Sinn‘, die nur symbolisch realisiert werden kann und nicht restlos im kognitiven Für-Wahrhalten von Propositionen aufgeht, ist auch ausführlich in der Habermas’schen Diskursethik verhandelt worden, welche in ihrem Festhalten an der Unbedingtheit von Geltungsansprü-

Neben der noch folgenden theologischen Perspektivierung müssen gegen Nagel jedoch bereits hier zwei Dinge kritisch festgehalten werden: Erstens legt er ein Zerrbild des Theismus vor. Für ihn ist ‚Theismus‘ das Gegenstück zum ‚Materialismus‘, d.h. ein Theist ist für ihn auf die Annahme festgelegt, dass letztlich alle natürlichen Dinge von einer Art göttlichem Geist abhängen. Nagels „alternative säkulare Konzeption [...], die den Geist und alles, was er impliziert, nicht als den Ausdruck göttlicher Intention, sondern zusammen mit der physikalischen Gesetzmäßigkeit als ein fundamentales Prinzip der Natur anerkennen würde“ (39) verkennt, dass der Theismus gar nicht darauf festgelegt sein muss, einen intelligenten Plan hinter der evolutiv erklärbaren Entstehung des Lebens zu postulieren. Der Theismus sollte lediglich darauf beharren, dass eine Ausweitung einer evolutiven Erklärung der Entstehung des Lebens zu einer evolutionistischen Antwort auf alle metaphysischen Fragen über das Gute, die Würde des Menschen, den Sinn des Lebens etc. eine methodisch prekäre und abzulehnende Reduktion ist. Es ist also vollkommen unnötig, dass Nagel sich theologischen Erwägungen jenseits des Intelligent Design, die als Bündnispartner gegen reduktionistische Naturalismen ja durchaus in Frage kämen, im Vorhinein verschließt.

Zweitens unternimmt Nagel, analog zu Dworkin, gewagte metaphysische Spekulationen über vermeintliche teleologische Zwecke und Dispositionen der Natur und tut dies letztlich nur aus dem Grund, dass er eine umfassende All-Erklärung der Welt und der Stellung des Menschen im Universum sucht. Hier wäre anzufragen, inwiefern nicht ein ‚epistemischer Dualismus‘, wie er beispielsweise von Jürgen Habermas in die Debatte eingebracht wurde, angemessener ist: Bestimmte Dinge, wie z.B. phänomenales Bewusstsein oder die Partizipation am Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens sind nur aus einer Perspektive des Teilnehmers an sozialen Prozessen zugänglich, während andere Dinge nur aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters erkannt werden können.¹⁷ Wenn man diese Einsicht in die epistemologische Begrenztheit der jeweils eingenommenen Perspektive ernst nimmt, wird jedoch das Projekt einer allumfassenden und zugleich singulären Erklärung des Kosmos sowie der Stellung personaler Existenz innerhalb dieses Kosmos fragwürdig. Es könnte sein, dass man zu dieser ontologischen Großthese niemals vordringen kann, weil es konzeptuell unmöglich ist, die Natur im Ganzen in einer einzigen

chen eine ‚Transzendenz ins Diesseits‘ postuliert. Vgl. dazu HABERMAS: *Exkurs*, 417–450; sowie einführend SCHMIDT, Thomas M.: *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der post-säkularen Gesellschaft*, in: LANGTHALER, Rudolf/NAGL-DOCEKAL, Herta (Hgg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg Akademie Verlag 2007, 322–340.

¹⁷ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit*, in: DERS.: *Kritik der Vernunft* (= Philosophische Texte 5). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 271–341.

allumfassenden Theorie zu beschreiben. Derartige Theorien scheitern, weil sie die nicht-hintergehbare, „komplementäre Verschränkung unseres beobachtenden Zugangs zur objektiven Welt mit der Teilnahme an intersubjektiv geteilten Praktiken der Lebenswelt“¹⁸ verkennen. Nagel beharrt auf der Möglichkeit der Erkenntnis einer umfassenden Naturordnung und erweitert darum die nomologisch verfahrenen Naturwissenschaften um die für empirische Wissenschaften methodisch unzugängliche Annahme einer Teleologie des Universums.¹⁹ Wenn man jedoch anerkennt, dass sich die Perspektive des Teilnehmers und des Beobachters wechselseitig voraussetzen, muss man weder empirische Wissenschaften methodisch derart überlasten noch hermeneutische Wissenschaften in natürlichen Weltentstehungstheorien aufgehen lassen, sondern kann in einem epistemischen Dualismus beide zu ihrem jeweiligen Eigenrecht verhelfen. Ein in diesem Sinne nachmetaphysischer Verzicht auf die metaphysisch höchst spekulative Suche nach einem Urgrund der Welt wäre wahrscheinlich zielführender als die Reaktivierung einer aristotelischen Teleologie.

Abschließend möchte ich festhalten, dass Nagels Buch eine begrüßenswerte Provokation darstellt, da es derzeit kaum hinterfragte Hintergrundannahmen problematisiert und zugleich die großen Fragen der Philosophie nicht aus den Augen verliert, wozu der analytisch-philosophische Mainstream immer mehr tendiert. Meines Erachtens vereint Nagel zwei grundlegende Intuitionen, da er sich sowohl auf die naturalistische Einsicht einlässt, dass man selber Teil einer natürlichen Evolution und der Natur ist, und zugleich die ungenügende Erklärungskraft reduktiver Materialismen betont. Gegen Nagel ist allerdings die in epistemologischer Hinsicht unhintergehbare Notwendigkeit eines multiperspektivischen Zugangs zur Welt zu betonen: jede Theorie mit Allerklärungsanspruch gerät schnell unter Ideologie- und Metaphysikverdacht, und dies gilt für einen unreflektierten Naturalismus genauso wie für einen substanzmetaphysischen Dualismus (und im Übrigen auch für eine zu einer Ontologie hypostasieren Transzendentalphilosophie). Darum könnte Nagels verdienstvolles Anliegen argumentative Kraft gewinnen, wenn man es mit einer nachmetaphysischen Skepsis hinsichtlich singulärer Welterklärungstheorien kombiniert. Hier könnte auch eine theologische Anschlussreflexion einsetzen, die jenseits des von Nagel gezeichneten Zerrbildes des Theismus seine Kritik am reduktiven Physikalismus aufnimmt und mit einem zeitgemäßen Verständnis theistischen Glaubens konfrontiert.

¹⁸ Ebd., 273.

¹⁹ Dieses metaphysische Streben nach der Einsicht in den Urgrund der Welt ist letztlich auch der Hauptgrund für Nagel, den Theismus als mögliche Option fallenzulassen, denn: „Der Theismus verstößt die Suche nach Intelligibilität aus der Welt. [...] Derartige interventionistische Hypothesen kommen einer Leugnung gleich, dass es eine umfassende Naturordnung gibt“ (44).

Mit diesen Erläuterungen zu Nagels Ansatz ist die Beleuchtung eines exemplarischen Ausschnitts des zeitgenössischen atheistischen Panoramas abgeschlossen. Für die Theologie stellt sich nun eine doppelte Aufgabe: Einerseits gilt es, das durchaus interessante Phänomen der religiösen Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus produktiv aufzunehmen und diese Gesprächsangebote dialogisch zu rezipieren; andererseits aber auch die religionskritische Herausforderung dieser Positionen ernst zu nehmen und zu schauen, inwiefern das von den drei Autoren abgelehnte theistische Bekenntnis eigentlich noch zeit- und vernunftgemäß ist. Zu beiden Punkten werde ich im Folgenden mögliche theologische Anschlussreflexionen präsentieren, die versuchen, die Überlegungen von Schnädelbach, Dworkin und Nagel zu rezipieren und zugleich über die Schwierigkeiten, die sich mit ihren Mittelwegen ergeben, hinauszugehen.

4. RELIGIÖSER ATHEISMUS UND PRAKTISCHER VERNUNFTGLAUBE

Nach der kritischen Gegenüberstellung der drei Modelle eines quasi-religiösen Atheismus möchte ich abschließend eine theologische Perspektivierung vornehmen und, zusätzlich zur bereits im jeweiligen Kapitel vorgebrachten Einzelkritik an den jeweiligen Positionen, zwei grundsätzliche Probleme aller drei Positionen benennen: Zum einen ist es problematisch, den Theismus auf eine fragwürdige und vormoderne Karikatur zu reduzieren, die entweder auf einen Glauben an einen interventionistischen Willkürgott oder auf eine fundamentalistisch-unerschütterliche Glaubensgewissheit festgelegt ist; zum anderen scheinen alle drei Modelle ein unterkomplexes Verständnis von religiösen Überzeugungen vorauszusetzen. Mit der Reflexion auf diese beiden Aspekte erhoffe ich, das theologische Potenzial der jeweils zum Ausdruck gebrachten religiösen Sehnsucht der drei atheistischen Positionen aufgreifen zu können und zugleich ein theologisches Gesprächsangebot zu unterbreiten, um etwaige Missverständnisse in der Darstellung theistischer oder religiöser Überzeugungen zu klären. Auch wenn sich für Schnädelbach, Dworkin und Nagel die Gottesfrage nicht (mehr) stellt, versuche ich zu zeigen, dass ein theistisches Bekenntnis auch in der Spätmoderne nicht archaisch oder fundamentalistisch sein muss.

1) Das erste Problem aller drei Positionen besteht in der fragwürdigen Tendenz, den Theismus mit den zweifellos unplausiblen Positionen religiöser Fundamentalisten zu identifizieren. So ist z.B. für Nagel klar, dass die ‚theistische‘ Erklärung der Entstehung von Bewusstsein letztlich nur ein intentionales, interventionistisches Eingreifen eines Schöpfergottes sein kann, so dass er seine Teleologie ohne intentionalen Planer dagegensetzt. Ähnlich verneint Dworkin die Sinnhaftigkeit bzw. Zeitgemäßheit eines theistischen Bekenntnisses und stürzt sich in metaphysisch dubiose Spekulationen über die objektive Schönheit des Universums oder mentale

Quanten, die den Tod des Körpers überdauern könnten. Beide übersehen, dass die zeitgenössische Theologie nicht den Anspruch erhebt, auf der gleichen Ebene wie z.B. eine evolutive oder physikalische Theorie der Entstehung menschlichen Lebens zu argumentieren. Vielmehr sieht der Mainstream der Theologie eine Art Arbeitsteilung vor: Eine zeitgemäße Theologie „sieht auf der biologischen Ebene [...] keine Erklärungslücken, [...] geht aber davon aus, dass damit keineswegs alle metaphysischen Fragen beantwortet sind. Diese Position [versteht] Gott nicht als von Zeit zu Zeit intervenierenden Designer, sondern als Schöpfer einer sich selbst organisierenden Welt.“²⁰ Man kann darum letztlich sogar die naturalistische Intuition, als personales Wesen doch auch ein durch die natürliche Evolution und die eigene physiologische Verfasstheit immens geprägtes Wesen zu sein, ernstnehmen und zugleich darauf beharren, dass diese Intuition dann problematisch wird, wenn aus ihr die Möglichkeit einer evolutionistischen oder physikalistischen All-Erklärung des menschlichen Daseins abgeleitet wird. Sowohl Dworkin als auch Nagel legen den Theismus auf die Annahme eines interventionistischen Designers fest und verkennen darum einen Großteil der zeitgenössischen theologischen Forschung.

Etwas anders gelagert ist dieses erste Problem aller drei Positionen bei Schnädelbachs ‚frommen Atheismus‘. Ihm geht es weniger um die Inadäquatheit schöpfungstheologischer Alternativen zur Evolutionstheorie, sondern vielmehr um die existenzielle Gewissheit des religiösen Glaubens, die er nicht hat. Dabei verkennet er jedoch, dass sich die Situation des Gläubigen in der pluralistischen Moderne keinesfalls in einer derart komfortablen weltanschaulichen Gewissheit bewegt. Vielmehr ist der theistische oder christliche Glaube, wie Charles Taylor mit Recht bemerkt, nur eine vernünftige Option unter vielen gleichermaßen vernünftigen Alternativen, so dass der unhintergehbare weltanschauliche Pluralismus eine ständige Herausforderung darstellt.²¹ Zudem sind Gläubige nicht nur durch die Faktizität einer durch den Pluralismus induzierten Kontingenz, sondern auch durch die strukturelle Kontingenz ihrer religiösen Überzeugungen herausgefordert: Keinesfalls bedeutet theistischer Glaube eine unerschütterliche gnadenhafte Glaubensgewissheit, sondern vielmehr die anstrengende Aufgabe, sich in einem freiheitlichen Verhältnis zum eigenen Glauben Rechenschaft über ebendiesen Glauben zu geben. Gerade religiöse Überzeugungen sind darum fallibel und nicht jedem Zweifel entzogen.

Es ist ein klassisches und bei allen drei atheistischen Positionen anzutreffendes Missverständnis, anzunehmen, dass Gläubige das Glück existen-

²⁰ KREINER: *Gott als Designer?*, 565.

²¹ Vgl. TAYLOR, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 14f. Taylor beschreibt dort einen „Wandel, der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist“ (vgl. ebd., 16).

zieller und erschütterungsunfähiger Gewissheiten hätten. Wer das glaubt, kommt natürlich zu dem Schluss, dass ein solcher verblüffungsresistenter und in gewisser Hinsicht infallibler Blick auf die Welt eine intellektuell ungangbare Option darstellt und verstrickt sich daraufhin in wahrscheinlich ähnlich problematischen Spekulationen zur objektiven Schönheit des Universums oder zu einer Zielgerichtetheit des Kosmos. Hier wäre theologische Aufklärungsarbeit notwendig: Ein zeitgemäßes Bekenntnis zum Theismus zeichnet sich eben nicht durch ein fundamentalistisches Beharren auf der unumstößlichen existenziellen Gültigkeit des eigenen Glaubens oder auf der Annahme eines interventionistischen Willkür-Gottes aus, sondern durch ein ausgreifendes Hoffen auf eine personal-transzendente Wirklichkeit, welche durchaus rational plausibilisiert, aber nicht jedem Zweifel entzogen werden kann.²² Argumentativ stünden derartige Untersuchungen der Rationalität des theistischen Bekenntnisses weder einem atheistischen Vulgär-Naturalismus noch atheistisch-spekulativen Versuchen einer ‚Religion ohne Gott‘ in etwas nach – im Gegenteil.

2) Der zweite schwierige Aspekt aller drei Positionen ist ein entweder problematisches oder sehr vereinfachtes Verständnis von religiösen Überzeugungen. Religiöse Überzeugungen scheinen unmittelbar gewisse oder ziemlich primitive Vorstellungen über die Entstehung der Welt zu sein, die einer wissenschaftlichen Welterklärung unterlegen (Nagel), als Erwachsener ohnehin nicht ernst zu nehmen (Schnädelbach) oder für ihre eigentliche Funktion der Wertevermittlung irrelevant (Dworkin) seien. Keiner der drei Autoren versucht sich jedoch in einer vertiefenden Analyse der epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen, so dass die apriorische Nicht-Berücksichtigung religiöser/theistischer Überzeugungen als sinnvolle Diskursbeiträge unbegründet ist. Im Folgenden werde ich einen Vorschlag für eine derartige Strukturanalyse religiöser Überzeugungen unterbreiten und dafür argumentieren, dass ein Theismus nach wie vor eine rational plausible und vernunftgemäße Weltdeutungspraxis sein kann.

Eine erste Differenzierung in den Bahnen einer kantischen Theorie des praktischen Vernunftglaubens ist zunächst die Unterscheidung zwischen den Erkenntnisformen ‚Meinen‘, ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘.²³ Während ‚Meinen‘ ein bloßes Fürwahrhalten, welches auf weder objektiv noch subjektiv zureichenden Gründen basiert, ist, kann die epistemische Einstel-

²² Vgl. dazu ausführlich WENDEL, Saskia: ‚Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen‘ – Anmerkungen zu einem irritierenden Thema, in: IRRGANG, Ulrike/BAUM, Wolfgang (Hgg.): *Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit*. Würzburg: Echter 2012, 536–548.

²³ Vgl. zu dieser Analyse MALY, Sebastian: *Glauben und Wissen*, in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hgg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2014, 291–304; sowie WENDEL, Saskia: *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘*, in: WASMAIER-SAILER, Margit/GÖCKE, Benedikt (Hgg.): *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg: Karl Alber 2011, 81–103.

lung ‚Wissen‘ als ein objektiv gewisses, auf Erkenntnissen der autonomen Vernunft ruhendes Für-Wahr-Halten gefasst werden. Glaubenssätze sind hingegen weder völlig unbegründete Meinungen noch durch autonome Vernunftgründe allein herstellbare Überzeugungen – sie scheinen auf einer Erkenntnisform dritter Art zu beruhen. Im Gefolge der kantischen Analyse des Glaubensbegriffs lässt sich darum festhalten, dass der „Ausdruck des Glaubens [...] ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver“²⁴ Absicht sei. ‚Glauben‘, verstanden als praktischer Vernunftglaube, steht keinesfalls im Gegensatz zur Vernunft, sondern stellt ein begründetes Vertrauen dar. Diese Haltung des begründeten Vertrauens kann zwar nicht den Anspruch auf objektive Gewissheit erheben, ist aber zugleich als epistemische Einstellung einer vernünftigen Begründung zugänglich.

Ausgehend von dieser Differenzierung innerhalb der menschlichen Erkenntnisvermögen lässt sich eine Analyse religiöser Überzeugungen anschließen, die in einer analogen Form schon in Schnädelbachs Position des ‚frommen Atheismus‘ anzufinden war: Religiöse Überzeugungen haben sowohl kognitive Elemente, die material gehaltvolle Aussagen über die Welt machen bzw. konkrete Interpretationen innerweltlicher Geschehnisse anbieten; als auch regulative Elemente, die eine die ganze Person umfassende Praxis bzw. eine religiöse Einstellung implizieren. Im Rückgriff auf Augustinus lassen sich die materialen Gehalte und konkreten, intellektuellen Überzeugungen des Glaubens als *fides quae creditur* (wörtlich: der Glaube, der geglaubt wird), die religiöse Haltung bzw. die gläubige Einstellung *fides qua creditur* (wörtlich: der Glaube, mit dem geglaubt wird) bezeichnen.²⁵ Während also die *fides quae* die Inhalte des Glaubens, d.h. seine propositional verfassten Elemente, enthält, steht die *fides qua* für den Akt des Glaubens, also einen praktischen Vollzug. Man könnte die *fides quae* auch als ‚doxastischen Glauben‘ bezeichnen, der die folgende Grundform hat: ‚Ich glaube, dass p‘; die *fides qua* könnte ‚fiduzieller Glaube‘ genannt werden, dessen Grundstruktur ‚Ich glaube an p‘ ist.²⁶ Beide Elemente sind für den religiösen Glauben gleichursprünglich, da weder das bloße Für-Wahr-Halten von Überzeugungen ohne begleitenden Glaubensakt noch der bloße Akt des Glaubens ohne jegliche inhaltliche Überzeugungen kohärente Konzepte darstellen.

In moderner Terminologie hat sich die analoge Unterscheidung von *faith* und *belief* eingebürgert. ‚Faith‘ bedeutet, dass jegliche religiöse Überzeugung von einem Glaubensakt, d.h. einem zunächst in ihrem Aufkommen nicht rational begründete Entscheidung zum Glauben, begleitet wird; ‚belief‘ hingegen rekuriert auf den kognitiven Nachvollzug propositional

²⁴ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B 855.

²⁵ Vgl. AUGUSTINUS: *De Trinitate XIII*, 2,5.

²⁶ Vgl. WENDEL, Saskia: *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2010, 82f.

verfasster religiöser Überzeugungen. Sowohl *faith* als auch *belief* sind essenzielle Bestandteile religiöser Überzeugungen, d.h. das eine kann ohne das andere nicht existieren, wenn man von einer authentischen religiösen Überzeugung sprechen möchte. Wichtig ist darum, die Unterscheidung zwischen diesen beiden Elementen religiöser Überzeugungen nicht so sehr zu strapazieren, dass man eines dieser Elemente isoliert und begrifflich aus der sachlichen Gleichursprünglichkeit der epistemischen Doppelstruktur religiöser Überzeugungen herauslöst. Es ist weder plausibel, von einer authentischen religiösen Überzeugung zu sprechen, wenn sie nichts anderes ist als ein non-kognitives, blindes Vertrauen ohne jeglichen materialen Gehalt; noch ist es plausibel, sie auf für die praktische Lebensführung irrelevante, rein für-wahr-gehaltene Sachverhalte zu reduzieren.²⁷ Demnach wird man Glaubensüberzeugungen nicht gerecht, wenn sie auf kognitive Elemente reduziert werden – dies erklärt übrigens auch, warum man allein mit vernünftigen Argumenten wohl kaum einen Atheisten zum Glauben bringen kann bzw. religiöse Menschen auch angesichts von Religionskritik, die sie zunächst nicht widerlegen können, an ihrem Glauben festhalten. Genauso unplausibel ist jedoch auch die Reduktion von Glaubenssätzen auf ihre regulativen Elemente, da diese Sätze unvermeidlich bestimmte materiale Glaubensüberzeugungen beinhalten, die den Anspruch auf mindestens intersubjektive, d.h. nicht bloß private Geltung erheben. Religiöse Überzeugungen sind damit „begründungspflichtige Bestandteile unserer Weltbilder.“²⁸

Diese Strukturanalyse religiöser Überzeugungen erinnert an die Begründung des frommen Atheismus bei Schnädelbach (vgl. 1). Jedoch gilt, dass das Primat, welches Schnädelbach dem Element des *faith* in der Struktur religiöser Überzeugungen zuschreibt, fragwürdig ist – es scheint sich beim fiduzialen Element des *faith* und dem doxastischen Element des

²⁷ Die Unterscheidung von *faith/fides qua* als Glaubenshaltung und *belief/fides quae* als das kognitive Für-Wahr-Halten von Glaubenssätzen lässt sich auch durch einige Hinweise in den Schriften Ludwig Wittgensteins illustrieren. Mit ihm lässt sich ebenfalls die unhintergehbare Doppelstruktur religiöser Überzeugungen diagnostizieren, wenn man auf die epistemologische Gleichursprünglichkeit der kognitiv-propositionalen und der regulativ-expressiven Dimension religiöser Überzeugungen verweist. Mit der kognitiv-propositionalen Dimension religiöser Überzeugungen ist gemeint, dass religiöse Überzeugungen Äußerungen über die Wirklichkeit sind, die mit guten Gründen gestützt werden bzw. bei triftigen Gegeneinwänden fallen gelassen werden sollten. Sie haben einen deskriptiven Charakter und erheben den falliblen Anspruch, die Wirklichkeit adäquat zu beschreiben. Die regulativ-expressive Dimension religiöser Überzeugungen hingegen thematisiert ihre ‚grammatische‘ Funktion, d.h. ihre orientierende und weltbilderschließende Kraft. Religiöse Überzeugungen liefern für religiöse Personen die Syntax, die ihre Haltung zu Dingen in der Welt reguliert – ohne eine religiös-orientierende Einstellung wäre das Überzeugt-Sein von einer religiösen Proposition halbiert. Vgl. dazu STOSCH, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (= ratio fidei 7)*. Regensburg: Friedrich Pustet 2001.

²⁸ STOSCH: *Was sind religiöse Überzeugungen?*, 124.

belief um zwei Seiten einer Medaille zu handeln, die gleichursprünglich religiöse Überzeugungen konstituieren, so dass seine Rekonstruktion einer einseitigen Abhängigkeit propositionaler religiöser *beliefs* vom regulativ-praktischen *faith* problematisch ist. Wer, wie Schnädelbach, einseitig ein Primat des *faith* betont, droht in einen Fideismus abzurutschen, in dem Glaubenssätze unmittelbar gewisse, auf einem Gnadengeschenk Gottes beruhende Überzeugungen sind – ein derartiges Verständnis des eigenen Glaubens hat eine latent fundamentalistische Schlagseite, da weder begründete Zweifel geäußert noch religiöse Überzeugungen überhaupt diskursiv verhandelt werden können. Umgekehrt gilt aber auch, dass derjenige, der einseitig ein Primat des *belief* betont, in einen Rationalismus abrutscht: Religiöser Glaube erschöpft sich eben nicht in autonomer Vernunftkenntnis, sondern hat eine unhintergebar praktische Dimension. Um zwischen der Skylla des Fideismus und der Charybdis des Rationalismus hindurch zu segeln, bietet sich m.E. ausschließlich die These der Gleichursprünglichkeit von *faith* und *belief* an.

Ein Beispiel kann dazu dienen, sich die Gleichursprünglichkeit beider Dimensionen religiöser Überzeugungen zu verdeutlichen: Man stelle sich Anna, eine überzeugte katholische Christin vor, die der Auffassung ist, dass Gott sein Wesen in der Person Jesus von Nazareth als unbedingte Liebe geoffenbart habe. Diese Überzeugung hat diverse propositionale Gehalte und rekuriert auf begriffliche Konzepte, z.B. ‚Liebe‘, ‚Offenbarung‘, ‚Wesen‘ etc. Es scheint nicht möglich, diese religiöse Überzeugung für wahr zu halten und zugleich keinen Geltungsanspruch zu erheben, der über bloß subjektives Meinen hinausgeht – religiöse Überzeugungen sind mit der Auffassung verbunden, dass es sich bei ihnen um mehr als rein subjektive Präferenzen oder non-kognitive Geschmacksäußerungen handelt. Zugleich scheint Annas Überzeugung jedoch auch eine regulative Funktion für ihr Leben im Ganzen zu haben, da sie z.B. ihre Beziehungen, ihre Motivation zu karitativem Handeln etc. an einer Nachfolgepraxis Jesu ausrichtet, die durch die oben genannte religiöse Überzeugung begründet ist. Würde sie die oben genannte Überzeugung als letztlich austauschbare Wissensüberzeugung verstehen, die keinerlei Relevanz für ihre Einstellung zur Welt hätte, könnte man nur schwerlich von einer religiösen Überzeugung sprechen. Zudem wird sie, wenn sie von ihrem atheistischen Freund Stephan herausgefordert wird, der z.B. unter Rekurs auf die aufklärerische Wunderkritik die Möglichkeit der Offenbarung eines Unbedingtem im Bedingtem verneint, versuchen, dieser Kritik mit guten Einwänden zu begegnen, aber zugleich nicht eine derart grundlegende, eben ‚regulative‘ Überzeugung aufgeben, falls sie momentan keine guten Einwände liefern kann. Es scheint also letztlich darauf anzukommen, die Doppelstruktur religiöser Überzeugungen ernst zu nehmen: Ihre kognitiven Gehalte erheben diskursiv begründungspflichtige Geltungsansprüche, ihre regulative Funktion verhindert aber ein Aufgehen in rein theoretischer Erkenntnis.

Ein solches Verständnis religiöser Überzeugungen könnte dazu beitragen, die auf Vorurteilen und Verzerrungen basierenden Verabschiedung des Theismus als ernsthafter philosophischer Option bei Schnädelbach, Dworkin und Nagel zu hinterfragen: Einerseits besteht in dieser Konzeption eines ‚praktischen Vernunftglaubens‘ eine Pflicht zur vernünftigen Plausibilisierung religiöser Überzeugungen, da sie als diskursfähige Propositionen, zu denen man sich in ein freiheitliches Verhältnis setzen sollte, verstanden werden. Sie sind keine subjektiven Gewissheiten, die unter einer Aufopferung des Verstandes erreicht werden (gegen Schnädelbach). Andererseits gehen religiöse Überzeugungen nicht in bloß vernünftig-diskursiver Verhandlung ihrer Geltungsansprüche auf, sondern haben einen regulativen bzw. grammatischen Bestandteil, so dass sie als Haltung bzw. Einstellung zur Welt im Ganzen verstanden werden, welche nicht mit physikalischen oder biologischen Theorien konkurrieren, sondern die komplementären Fragen nach dem ‚Warum‘ der Welt beantworten. Religiöse Überzeugungen sind keine primitiven Mythen, die in weltanschaulicher Konkurrenz zur wissenschaftlichen Erklärung der Entstehung der Welt stehen und dabei ihre Glaubwürdigkeit ausschließlich aus einem unredlichen Glaubens-Bonus ziehen (gegen Dworkin und Nagel). In einem derartigen Verständnis religiöser Überzeugungen sind Bekenntnisse zum Theismus nicht vormodern oder unzeitgemäß, sondern stellen eine vernünftig plausibilisierbare Option dar, die dem Ausgreifen nach Unbedingtheit, welches alle drei atheistischen Autoren kennzeichnet, wahrscheinlich triftigere Deutungskategorien anbietet als metaphysisch dubiose Spekulationen.

FAZIT

Schnädelbach, Dworkin und Nagel präsentieren Varianten eines religiösen Atheismus, denen gemeinsam ist, dass sie die klassische Hypothese des Theismus ablehnen und sich zugleich nicht mit naturalistischen Alternativen zufrieden geben möchten, sondern von einer Art ‚religiösen Sehnsucht‘ geprägt sind. Dieser Sehnsucht geben sie zwar nicht nach, sie hält sie aber dazu an, jenseits eines populistisch-naturalistischen Atheismus nach alternativen Deutungskategorien der menschlichen Existenz Ausschau zu halten. Auch wenn die drei Autoren nicht davon überzeugt sind, dass es zeitgemäß oder intellektuell redlich wäre, an der Vorstellung eines personalen Gottes festzuhalten, kämpfen sie doch nach wie vor mit den ‚klassischen‘ Fragen der Entstehung von Bewusstsein und Vernunft, dem Geltungsgrund von Werten, dem Sinn des Universums oder auch des individuellen menschlichen Lebens etc. Ihre Schriften sind, im Gegensatz zu den polemischen Entgleisungen der sogenannten ‚Neuen Atheisten‘, eine wohltuende Abwechslung, da sich der hier vertretene Atheismus nicht in rhetorisch aufgeblähten und zugleich argumentativ erschreckend schwachen Kampfansagen erschöpft, sondern eine reflexive und vertiefte

Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen im Spannungsfeld von Naturalismus und Religion stattfindet.²⁹ Auch wenn die Deutungskategorien des klassischen Theismus anscheinend unbefriedigend für diese drei Autoren sind, gestehen sie, theologisch gesprochen, zu, dass der Mensch nach Unbedingttem ausgreift und zu ‚letzten Fragen‘, z.B. nach seiner Stellung im Kosmos, disponiert ist. Diese klassische ‚Sinnfrage‘ scheint durch evolutionistisch-reduktive Erklärungen des Neuen Atheismus, die ausschließlich evolutionäre Nützlichkeitsabwägungen heranziehen und z.B. den Sinn des Lebens allein in einer möglichst weiten Verbreitung des eigenen Erbguts sehen, nicht hinreichend beantwortet.

Zugleich muss als kritisches Fazit aber ebenfalls festgehalten werden, dass alle drei Autoren vor schwerwiegenden Einwänden stehen: Schnädelbach, Dworkin und Nagel entwerfen ein Zerrbild des Theismus und beweisen ein unterkomplexes Verständnis davon, was es heißt, eine religiöse Überzeugung zu haben. Im Rahmen meiner Strukturanalyse religiöser Überzeugungen als begründungspflichtige Glaubensüberzeugungen habe ich versucht, den Theismus als nicht im Vorhinein abzulehnende Option diskursfähig zu machen und aufzuzeigen, dass die ‚theistische Option‘ eine vernunftgemäße Einstellung zur Welt sein kann. Gerade diese Differenzierungen einer zeitgenössischen religiösen Epistemologie deuten an, dass Glaubensüberzeugungen, verstanden als Überzeugungen der praktischen Vernunft, bleibende existenzielle Relevanz besitzen können, so dass die vorschnelle Verabschiedung des Theismus bei Schnädelbach, Dworkin und Nagel als unbegründet zurückgewiesen werden muss.

Die drei hier exemplarisch analysierten Formen des ‚religiösen Atheismus‘ sind darum abschließend eher ein Indikator für das Ausgreifen nach Religion als überzeugende atheistische Positionen. Darin sind sie, religionsphilosophisch betrachtet, in zweierlei Richtung relevant: Einerseits lernt die Theologie sowohl in zeitdiagnostischer als auch in argumentativer Absicht von ihnen, andererseits könnten und sollten sie aber auch von der Theologie lernen und manche vormodernen Vorurteile gegenüber einem theistischen Bekenntnis aufgeben. Die Gottesfrage ist, trotz aller Verdrängungsversuche, auch im 21. Jahrhundert keine sinnlose Frage. In einem zeitgemäßen Verständnis religiöser Überzeugungen ist es weder peinlich, noch vormodern, noch eine Aufopferung kritischen Denkens, die

²⁹ Damit befinden sich alle drei Autoren im Übrigen auf einem Mittelweg, wenn man die Habermas'sche Zeitdiagnose teilt, dass „zwei gegenläufige Tendenzen [...] die geistige Situation der Zeit – die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und der wachsende politische Einfluss religiöser Orthodoxien“ kennzeichnen (HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 7). Wenn man Naturalismus und religiöse Orthodoxie zu zwei Extrempolen stilisieren möchte, befinden sich sowohl Schnädelbach, Dworkin und Nagel als auch Habermas mit seiner nachmetaphysischen Kritik des Naturalismus und seinem Insistieren auf der philosophischen Notwendigkeit eines ‚Sinns von Unbedingtheit‘ zwischen diesen beiden Polen und versuchen, die Schwächen beider Extreme zu überwinden und eine vermittelnde Position einzunehmen.

Frage nach Gott zu stellen bzw. die Existenz eines personalen Gottes als eine rational plausibilisierbare Hoffnung zu betrachten.³⁰

Zusammenfassung

Das Phänomen des ‚religiösen Atheismus‘ scheint in zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatten im Aufwind: Einerseits lässt sich eine Renaissance religiöser Sehnsucht und ein postnaturalistisches Ausgreifen nach Unbedingtheit diagnostizieren, andererseits werden diese Versuche mit einem klaren Bekenntnis zum Atheismus verknüpft. In diesem Aufsatz nehme ich zunächst eine kritische Rekonstruktion dreier exemplarischer Positionen des religiösen Atheismus vor: Herbert Schnädelbachs ‚Frommer Atheismus‘, Ronald Dworkins ‚Religion ohne Gott‘ und Thomas Nagels ‚Geist und Kosmos‘. Im Anschluss gehe ich auf zwei grundlegende Probleme der drei Autoren ein: zum einen das vorgelegte Zerrbild des Theismus, und zum anderen ein simplifizierendes Verständnis religiöser Überzeugungen. Ich werde dafür argumentieren, dass es keinesfalls ausgemacht ist, dass die Gottesfrage in der Spätmoderne sinnlos geworden und es darum ausschließlich möglich ist, nach einer weltimmanenten, quasi-religiösen Einstellung zu streben. Aus theologischer Sicht bedarf es nicht nur der Diagnose eines Gefühls der religiösen Sehnsucht, sondern vielmehr einer diskursiven Auseinandersetzung über die Sinnhaftigkeit religiöser bzw. theistischer Bekenntnisse in spätmodern-pluralistischen Gesellschaften.

Abstract

Contemporary debates in the philosophy of religion witness the rise of a phenomenon which might be called ‘religious atheism’. On the one hand, there is a renaissance of religious longing and a denial of naturalism, while on the other hand these approaches are combined with a distinct affirmation of atheism. In this paper, I firstly provide a critical reconstruction of three of these approaches: Herbert Schnädelbach’s ‘Pious Atheism’, Ronald Dworkin’s ‘Religion without God’ and Thomas Nagel’s ‘Mind and Cosmos’. I will then argue that there are two fundamental problems facing each of these authors: they all provide us with a distorted picture of what theism is, and they all display a very simplistic understanding of religious convictions. It is far from clear that the theistic option is untenable in late-modern times and that it is only possible to strive for an immanent, quasi-religious attitude. From a theological perspective, not only the diagnosis of a religious longing is required, but also a discursive engagement with the meaningfulness of religious and theistic convictions in modern, pluralistic societies.

³⁰ Für wertvolle Hinweise zu einer früheren Version des Textes danke ich Aaron Langenfeld und Saskia Wendel.

