

# THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– Juni 2021 –

---

## **„Gotteswahn“ war gestern. Atheismus und Areligiosität in der aktuellen englischsprachigen Debatte**

Von Florian Baab

### **1. Einleitung**

Der „neue Atheismus“, der auch im deutschsprachigen theologischen Diskurs die Gemüter für einige Zeit ziemlich aufgewühlt hat, scheint zu Beginn der zwanziger Jahre keine große Beachtung mehr zu finden. Verwunderlich ist das nicht, denn auch die Theologie hat ihre Erregungszyklen: Als der britische Biologe und Wissenschaftstheoretiker Richard Dawkins vor 15 Jahren das Referenzwerk dieser Strömung veröffentlichte – „The God Delusion“<sup>1</sup>, im Deutschen besser bekannt unter dem Titel „Der Gotteswahn“ – erschienen in den folgenden Jahren einige Repliken auf Dawkins und seine Mitstreiter Christopher Hitchens, Sam Harris und Daniel Dennett, teils in Form von Sammelbänden<sup>2</sup>, häufiger noch in Form von Monographien<sup>3</sup>. Eine gegen Dawkins gerichtete Abhandlung Rudolf Langthalers mit dem Titel *Warum Dawkins Unrecht hat. Eine Streitschrift* stammt aus dem Jahr 2015 und scheint, soweit ich sehe, die letzte anti-neu-atheistische Gegenrede im deutschen Sprachraum gewesen zu sein.<sup>4</sup> Heute werden Textausschnitte aus dem „Gotteswahn“ zwar im Theologiestudium weiterhin pflichtschuldig als plakatives Beispiel für eine Religionskritik auf Basis eines szientistischen Reduktionismus behandelt, doch der Eifer, mit dem Fachvertreter:inne:n noch unlängst mit der geballten Kraft ihrer Argumente gegen solch eine Negation Gottes im Namen der „Wissenschaft“ ins Feld gezogen sind, hat sich merklich gelegt.

---

<sup>1</sup> Richard DAWKINS: *The God Delusion*, London 2006.

<sup>2</sup> Exemplarisch: *Wiederkehr des Atheismus – Fluch oder Segen für die Theologie?*, hg. v. Magnus STRIET. Freiburg i. Br. 2008; *Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*, hg. v. Rudolf LANGTHALER / Kurt APPEL. Wien 2009.

<sup>3</sup> Exemplarisch: Peter STRASSER: *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, München 2008; Gregor Maria HOFF: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009; Wolfgang KLAUSNITZER / Elmar KOZIEL: *Atheismus – in neuer Gestalt?* (Forum Fundamentaltheologie, 1), Frankfurt a. M. 2012.

<sup>4</sup> Rudolf LANGTHALER: *Warum Dawkins Unrecht hat. Eine Streitschrift*, Freiburg i. Br. 2015. Eine letzte Aufsatzsammlung aus evangelisch-theologischer Perspektive folgte noch zwei Jahre später: *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, hg. v. Werner ZAGER. Darmstadt 2017.

Die theologischen Repliken und Streitschriften gegen den „neuen Atheismus“ waren in erster Linie Apologien einer theistischen Form der Weltdeutung, die sich gegen Apologien einer übergreifig-naturalistischen Form der Weltdeutung richteten. Sie zogen ihre Legitimität aus den vielen Zerrbildern und Diffamierungen, die sich bei Dawkins und anderen reichlich finden: Der Gottesglaube als Leugnung naturwissenschaftlicher Kausalerklärung, als Mechanismus der Unterdrückung rationalen Denkens, als Legitimation jeglicher Form von Gewalt und Willkür. Es ist verständlich, dass pauschale Urteile dieser Art, zumal, wenn sie von renommierten Universitätsgelehrten vorgebracht werden, Widerspruch von theologischer Seite provozieren – auch wenn die Repliken dann zwangsläufig komplexer ausfallen müssen als die Schriften, auf die sie zu entgegnen versuchen.

Was aber ist seither geschehen? Um es kurz zu sagen: Es wäre verwunderlich gewesen, wenn das Reflexionsniveau auf Seiten der säkularen Philosophie in Bezug auf die Belange der Religion auf dem Niveau des „neuen Atheismus“ verharret hätte. Gerade die robusten Polemiken der *four horsemen* Dawkins, Hitchens, Harris und Dennett haben seither insbes. einige Forscher:innen aus dem angelsächsischen Bereich dazu bewegt, in differenzierterer Weise zum Themenbereich des Atheismus und der Areligiosität Stellung zu beziehen.<sup>5</sup> Ein wesentliches Element dieser neuen Atheismus-Debatten ist die Erkenntnis, dass die Frontstellung, mit der noch die „neuen Atheisten“ und manche ihrer Epigonen operiert haben – hier der religiöse Glaube und seine vermeintlichen Eindeutigkeiten, dort die Option eines von allen religiösen Resten bereinigten Szientismus – von vornherein zu naiv gedacht war: Sie mag zwar wirksam sein, wenn man einen überzeugten Kreationisten mit einem überzeugten Dawkinsianer auf ein Podium setzt. Unsere (nicht nur) in religiösen Belangen plurale und heterogene Gegenwart zeichnet sich jedoch kaum mehr durch den Dualismus von Theismus und Atheismus aus, sondern weit stärker durch eine auch für Expert:inn:en schwer kategorisierbare Vielfalt unterschiedlicher Formen religiöser Identität auf der einen und ein breites und wachsendes Spektrum areligiöser, aber deshalb nicht zwingend „atheistisch“ gesinnter Menschen auf der anderen Seite. Der „neue Atheismus“ wird auf diese Weise als der Anachronismus offensichtlich, der er eigentlich vor 15 Jahren schon war.

Auch wenn die gegenwärtigen Debatten um Atheismus und Areligiosität weniger öffentlichkeitswirksam verlaufen als die um den „neuen Atheismus“ einige Jahre zuvor, bieten sie daher vermutlich größeren philosophischen und theologischen Erkenntniswert. Es ist mir hier nicht möglich, diesen komplexen und vielschichtigen Diskurs nur annähernd vollständig abzubilden; ich konzentriere mich daher auf drei wichtige Neuerscheinungen aus dem englischen Sprachraum.

---

<sup>5</sup> Drei schon etwas ältere Beispiele seien kurz genannt: Der irische Philosoph Richard Kearney hat 2011 mit „*Anatheism. Returning to God after God*“ einen Entwurf vorgelegt, in dem er das Ende des Theismus als Beginn einer neuen Form des Gottesverständnisses zu beschreiben versucht, das theistische und atheistische Elemente zu einem „Anatheismus“ verbindet. Der britisch-schweizerische Historiker Alain de Botton vertritt in seinem 2012 erschienenen Buch „*Religion for Atheists*“ die These, eine Akzeptanz der kulturgeschichtlichen und künstlerischen Erträge der Religion sei auch für Atheisten ein gangbarer Weg. In seinem 2013 erschienenen Buch „*Religion Without God*“ entwirft der US-amerikanische Moralphilosoph Ronald Dworkin ein Konzept, in dem er die Anerkennung unbedingter Werte als den eigentlichen metaphysischen Kern von Religion beschreibt; Theisten und Atheisten können sich aus seiner Sicht daher einig darin sein, dass die Annahme der Geltung von Werten ein menschliches Allgemeinmerkmal ist, das umfassender ist als die neuzeitliche Differenz von Theismus und Atheismus. Richard KEARNEY: *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia 2011; Alain DE BOTTON: *Religion for Atheists. A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, London 2012; Ronald DWORKIN: *Religion Without God*, Harvard 2013.

Übersetzungen aus dem Englischen stammen von mir, dort, wo eine Übersetzung vorlag, habe ich die deutsche Fassung berücksichtigt.

## 2. John Gray: *Seven Types of Atheism*<sup>6</sup>

Der britische Philosoph John Gray (\*1948) gilt als wichtiger Vertreter einer ideengeschichtlich fundierten politischen Philosophie. Mit Werken wie „Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia“ (2007) und „The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths“ (2013) hat er sich wiederholt als Kritiker des für die Moderne charakteristischen Fortschrittsoptimismus hervorgetan, der, so seine zentrale These, letztlich als Fortsetzung der von den monotheistischen Religionen grundgelegten Hoffnung auf Erlösung zu verstehen ist. Diese Auffassung prägt auch Grays jüngstes Werk, in dem er eine Typologie von sieben Formen des neuzeitlichen Atheismus entwirft. Der Buchtitel ist inspiriert durch William Empsons *Seven Types of Ambiguity* (1930).

Der hermeneutische Schlüssel des Buches wird von Gray in den ersten Sätzen der Einleitung vorgestellt: Der gegenwärtige Atheismus in seinen dominanten Formen des „neuen Atheismus“ und des säkularen Humanismus sei eine Suche nach „Surrogaten für den abgeschafften Gott“. Zwar habe der Glaube an den menschlichen Fortschritt den Glauben an eine göttliche Vorhersehung weitgehend abgelöst, doch der „Gedanke, dass die menschliche Spezies im Lauf der Geschichte gemeinsame Ziele realisiert“, sei letztlich zu verstehen als Fortsetzung der ursprünglich monotheistischen Disposition, als „säkularer Avatar der religiösen Idee von Erlösung“ (1). Grays Ziel ist die Präsentation von alternativen Modellen, die sich aus seiner Sicht erfolgreich vom Konzept des erlösungsbedürftigen Menschen befreit haben.

Der Atheismus war nicht immer so. Neben den vielen, die nach einer Ersatzgöttheit gesucht haben, um die Lücke zu füllen, die der verschwundene Gott hinterlassen hat, gab es manche, die ganz aus dem Monotheismus herausgetreten sind und auf diese Weise Freiheit und Erfüllung gefunden haben. Nicht nach universalem Sinn suchend, waren sie zufrieden mit der Welt, wie sie sie vorgefunden haben. (1)

Da der Terminus „Atheismus“, genauso wie das Wort „Religion“, auf keine eindeutige Definition gebracht werden kann und daher „nicht so etwas wie ein Wesen“ [*engl.: an essence*] hat, schlägt Gray eine Annäherung vor, die zwar verschiedene Typen unterscheidet, sich dabei aber im Sinne Wittgensteins ihrer „Familienähnlichkeiten“ bewusst ist (2). Die sieben Atheismen, auf die Gray dabei kommt, sind erstens der „sogenannte ‚neue Atheismus‘“ (eine Form, die „wenig Neues oder Interessantes“ beinhalte), zweitens der „säkulare Humanismus“, drittens die Synthetisierung von Religion und Wissenschaft, viertens die „modernen politischen Religionen“, fünftens der „Atheismus der Gotteshasser“ wie Marquis de Sade, sechstens ein Atheismus, der weder dem verlorenen Gott nachtrauere noch die Menschheit als Surrogat benutze, sowie schließlich und siebtens die „mystischen Atheismen“ und „negativen Theologien“ Spinozas und späterer Denker (7). Die Befreiung von der Gebundenheit an den Monotheismus, auf die es Gray ankommt, ist aus seiner Sicht nur den letzten beiden Formen gelungen.

---

<sup>6</sup> Gray, John: *Seven Types of Atheism*. – London: Allen Lane 2018. 170 S., pb. £ 9,99 ISBN: 9780-241-19941-1. Seitenzahlen im Fließtext des Kapitels verweisen auf dieses Buch.

Das erste Kap. trägt den für sich sprechenden Titel „The New Atheism: A Nineteenth-century Orthodoxy“. Grays Urteil ist kurz und harsch:

Die neuen Atheisten haben ihre Kampagne gegen ein randständiges Segment der Religion gerichtet und sind selbst am Verständnis dieses überschaubaren Gegenstands gescheitert. Indem sie die Religion als ein System von Überzeugungen auffassten, haben sie sie attackiert wie eine obsoletere wissenschaftliche Theorie. So kam es zur „Gottesdebatte“ – einer ermüdenden Neuauflage des viktorianischen Gezänks zwischen Wissenschaft und Religion. Doch die Idee, die Religion bestehe aus einem Bündel diskreditierter Theorien ist selbst eine diskreditierte Theorie – ein Relikt der positivistischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. (9)

Gray geht kaum auf die Argumente der „neuen Atheisten“ ein. Stattdessen gibt er einen knappen Überblick über die Genese des Positivismus bei Henri de Saint-Simon und seinem einflussreichen Schüler Auguste Comte, einer Weltanschauung, der zufolge „in Zukunft die Wissenschaftler die Priester als die spirituellen Führer der Gesellschaft ersetzen“ (10). Das Selbstbild der „neuen Atheisten“ weise hierzu starke Parallelen auf: Sie legten keinen Wert auf eine Erklärung religiöser Praxis und der dahinterliegenden elementaren Bedürfnisse, ihre Erklärungen solcher Praxis seien stattdessen „weit primitiver als diese Praxis selbst“ (11). Dass Religionen nichts als „irrtümliche Hypothesen“ seien, widerlegt Gray konkret durch einen Verweis auf den von den „neuen Atheisten“ gerne diskreditierten ersten Schöpfungsmythos der Genesis. Bereits Augustinus habe im vierten Jahrhundert einen umfassenden Genesiskommentar erstellt, der den christlichen Schöpfungsmythos als eine Sammlung von Allegorien und nicht als Schilderung empirischer Fakten verstanden habe. Noch heute gelte, dass Mythen, die die Bedeutung der menschlichen Existenz in polyvalenten Bildern zu ergründen versuchten, „weder wahr noch falsch“ seien und gerade deshalb mehr leisten könnten als ein rein positivistisches Bild der Welt (11 f). Die „wahre Bedrohung“ für den Monotheismus sieht Gray an einer Stelle, der die neuen Atheisten gar keine Beachtung schenken: Reimarus und Strauss sind für ihn Vordenker einer historisch-kritischen Dekonstruktion, die deutlich macht, dass im Selbstbild und im Religionsverständnis Jesu „so ziemlich alles“ fehle, was den späteren christlichen Glauben auszeichne: ein Seelenkonzept, die Trinität, ein starker Fokus auf die Sexualmoral (16 f).

Der „säkulare Humanismus“, der zweite von Gray identifizierte Typ des Atheismus, ist aus seiner Sicht in besonderem Maße gekennzeichnet durch eine Übernahme der klassisch-theistischen Hoffnung auf Erlösung. Säkulare Humanisten fühlten sich frei vom Monotheismus – eine Illusion, da sie nur die Glaubenssätze, nicht aber „eine monotheistische Denkweise“ ablehnten. Konkret dominiere bei ihnen der Glaube an einen allgemeinen Fortschritt der „Menschheit“ und der Menschlichkeit, allerdings sei diese Überzeugung ohne den Hintergrund der Erlösungsreligion „nicht einmal falsch, sondern bedeutungslos“ (24). Zum Beleg dieser These gibt Gray ein kurzes Kompendium des eigenen Kulturpessimismus, den er schon in anderen Publikationen breiter entfaltet hat.

Es stimmt, dass Sklaverei und Folter Mängel vormoderner Gesellschaften waren. Doch diese Praktiken sind nicht verschwunden. [...] Statt aufgegeben zu werden, kehren alte Übel unter neuem Namen wieder. Kein Faden des Fortschritts ist in den Stoff der Geschichte eingewoben. Der kumulative Anstieg der Kenntnisse in den Wissenschaften hat keine Parallele in der Ethik oder der Politik, der Philosophie oder

der Kunst. Die Zunahme des Wissens beschleunigt sich immer mehr, aber die Menschen sind nicht vernünftiger als zuvor. Zivilisationssprünge vollziehen sich von Zeit zu Zeit, doch nach ein paar Generationen sind sie verloren. (27)

Gray gibt dem modernen säkularen Humanismus eine lange Vorgeschichte: Als seinen Stifter führt er Platon an, dessen Idee des unbedingten Guten durch den augustinischen Neuplatonismus zum Konzept einer sich selbst in der Geschichte auf Gott hin vervollkommnenden Menschheit umgedeutet worden sei. Silesius, Böhme und Hegel werden kurz als weitere Stufen dieses Konzeptes angeführt, Feuerbach und Marx treten klassisch als diejenigen auf, die den „sich selbst erkennenden Gott“ schließlich durch die „sich selbst vergöttlichende Menschheit“ ersetzen (29f). Als weitere Protagonisten eines schon in eine gewisse Legitimationskrise geratenen säkularen Humanismus werden in zwei Unterkap.n John Stuart Mill und Bertrand Russell vorgestellt, als Antipoden des Humanismus innerhalb des Atheismus abschließend Friedrich Nietzsche und Ayn Rand.

Das dritte Kap. trägt den Titel „A Strange Faith in Science“. Es wird nicht ganz klar, worin sich die „Wissenschaftsgläubigkeit“, die Gray hier behandelt, explizit von den ebenfalls stark szientistisch und fortschrittsoptimistisch grundierten Konzepten des „neuen Atheismus“ und des säkularen Humanismus unterscheidet. Ernst Haeckel, dessen Hauptwerk *Die Welträtsel* Gray als Referenzwerk seiner dritten Typologisierung vorstellt, hätte auch gut dem antiklerikalen Positivismus oder der Theorie eines säkularen Menschheitsfortschritts eingegliedert werden können. Als Unterscheidendes hebt Gray hier die sozialdarwinistische These einer entwicklungstheoretischen Stufung der menschlichen „Rassen“ hervor, die sich in starkem Maß bei Haeckel und auch bei späteren Evolutionisten, wie etwa dem auch von säkularen Humanisten hoch geschätzten Julian Huxley findet. Gray zufolge sind vom Evolutionsgedanken inspirierte Sozialphilosophien immer problematisch: Die soziale Evolution, mit der sie rechnen, ist kein im eigentlichen Sinne darwinistischer Gedanke, da die „Vorstellung der Evolution als Fortschritt in Richtung eines höheren Bewusstseins“ über Darwins Anliegen einer mechanistischen und ateleologischen Naturerklärung hinwegsieht (54).

In einem weiteren Unterkap. springt Gray in der Ideengeschichte zurück und behandelt den „Rassismus und Antisemitismus der Aufklärung“. Die von Haeckel und Huxley vertretene Theorie einer „europäischen Rassensuperiorität“ hat aus seiner Sicht ihre Wurzeln in der Philosophie der Aufklärungszeit. Bei zentralen Denkern wie Hume, Kant und Voltaire fänden sich Passagen, die nichteuropäischen „Rassen“ den Vernunftgebrauch absprächen und das jüdische Volk als moralisch verkommen darstellten. Gray kommt auf dieser Basis zu der bemerkenswerten Feststellung:

Genauso wie religiös Gläubige darauf bestehen, dass das „wahre“ Christentum nichts mit der Inquisition zu tun hat, besteht der säkulare Humanismus darauf, dass die Aufklärung keine Verantwortung für die Entstehung des modernen Rassismus trägt. Das ist nachweisbar falsch. Die moderne rassistische Ideologie ist ein Projekt der Aufklärung. (57)

Soviel schon hier: Dieses pauschale Urteil spricht in stärkerem Maße für sich, als es Gray intendiert haben dürfte. Indem er sich auf die andere Seite des von ihm selbst angeklagten Dualismus stellt, spiegelt er das konstruierte Vorurteil seiner vermeintlichen Gegner; das Konzept einer Dialektik der Aufklärung scheint ihm eher fremd zu sein. Es besteht jedoch kein simples Ausschlussverhältnis zwischen zeittypischen Vorurteilen von Aufklärungsdenkern und einem durch sie angestoßenen (und von fatalen Rückschritten begleiteten) Prozess auf dem Weg zur

allgemeinen Geltung der Menschenrechte. Dass Hume, Kant und Voltaire so womöglich doch ihren Teil zu einem messbaren moralischen Fortschritt beigetragen haben, lässt sich durch nichts schöner belegen, als durch die Entrüstung Grays über ihre moralischen Defizite. Am Ende des Kap.s stehen drei weitere kurze Abhandlungen zu wissenschaftlich fundierten „Ersatzreligionen“: zum Mesmerismus des 18. Jh.s, zur Anthropologie Leo Trotzky's, sowie schließlich zum Transhumanismus der Gegenwart am Beispiel Ray Kurzweils und Noah Hararis.

Das vierte Kap. behandelt die „modernen politischen Religionen“. Als historische Beispiele dienen hier das Münsteraner Täuferreich unter Jan van Leyden, der Jakobinismus des späten 18. Jh.s, der russische Bolschewismus unter Lenin sowie die Radikalisierung des Sozialdarwinismus durch die Nationalsozialisten. Auch eine politische Gegenwartsreligion identifiziert Gray, den unbedingten Glauben an den Sieg des westlichen Liberalismus („Evangelical Liberalism“). All diesen Strömungen gemein sei ihr „Gnostizismus“, der „Glaube, dass Menschen durch das rettende Licht des Wissens aus einer dunklen Welt erlöst werden können.“ (71) Dass sich auch Theisten unter seinen historischen Vertretern einer „politischen Religion“ finden und dass das schillernde Wort „Gnostizismus“ auch immer auf Teilhabe an göttlichem Wissen verweist, sieht Gray nicht als problematisch an – gerade hierdurch lässt sich erneut seine Leitthese der Seelenverwandtschaft von Theismus und Atheismus stützen; der Theist und politische Ideologe van Leyden wird zur Brückenfigur zwischen beiden Welten. Angesichts dieser neuzeitlichen Transformationsgeschichte von Religion in politische Ideologie hat die Säkularisierungsthese Gray zufolge ebenfalls ausgedient.

Der Glaube, wir lebten in einem säkularen Zeitalter, ist eine Illusion. Dass die Macht der christlichen Kirchen in vielen westlichen Ländern geschwunden ist, ist zwar eine Tatsache. Doch säkulares Denken ist wesentlich geprägt durch unterdrückte Religiosität. [...] Eine Mischung christlicher Erlösungsvorstellungen mit dem gnostischen Glauben an die erlösende Kraft des Wissens hat das Projekt der Errettung durch Politik hervorgebracht. [...] Da säkulares Denken kaum mehr ist als unterdrückte Religion, gab es nie ein säkulares Zeitalter. (72)

Mit den „Gotteshassern“ [*engl.: God-haters*], die Gray im fünften Kap. vorstellt, wird eine neue Motivationsgrundlage der Negation Gottes eingeführt: Der Marquis de Sade, die Romanfigur Iwan Karamasow aus Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“ und der englische Literaturkritiker William Empson stehen für ein grundsätzliches Leiden am Zustand der Welt, aufgrund dessen der Gedanke an einen Gott, der eine solche Welt zu verantworten hat, nicht mehr zugelassen werden kann. Da Gray in diesem Kap. seinen Referenzen allenfalls eine zu starke Bindung an den negierten Gott, nicht mehr aber eine Neigung zur Flucht ins Ersatzreligiöse vorzuwerfen hat, handelt es sich um eine dichte und gelungene Darstellung von Varianten der unmittelbaren Betroffenheit angesichts des Problems der Theodizee: Der Marquis de Sade habe „gegen den christlichen Gott gewütet, der eine von Gewalt erfüllte Welt geschaffen hat“ und doch keine Besserung in seinem materialistischen Konzept einer genauso gewalterfüllten allumfassenden Natur gefunden (103); Dostojewskis Iwan Karamasow, ein „Rationalist, für den die Welt keinen letzten Sinn ergibt“, wende sich gegen das Ideal einer „höheren Harmonie“, solange nur ein einziges in prekären Verhältnissen gefangenes Kind unter Tränen Gebete an den „lieben Gott“ richten müsse und lehne dadurch „nicht nur das Konzept einer christlichen Theodizee ab, sondern jedes Konzept, das auf Versöhnung mit dem Übel in der Welt abzielt“ (111); Empson schließlich sehe sich in seinem Werk „Milton's God“ angesichts seines Abscheus für das im Holocaust manifestierte metaphysische

Übel dazu genötigt, Gott als einen Demiurgen im Sinne der spätantiken Gnosis vorzustellen – im selben Maße Weltschöpfer wie Weltverächter (120).

In den letzten beiden Kap.n des Buches werden in vier knappen und gut zu lesenden Miniaturen Atheisten vorgestellt, die sich – anders als die zuvor skizzierten „Gotteshasser“ – mit dem Konzept einer von Gott befreiten, allumfassenden Natur versöhnt haben, und die – anders als die Progressivisten der ersten vier Kap. – auf dieser Basis die Welt als das einzig verfügbare Absolute so akzeptieren können, wie sie tatsächlich ist. Gray unterteilt seine vier hier angeführten Referenzen in zwei Kategorien, einerseits die Vertreter eines „Atheism without Progress“, also einer positiven Weltzugewandtheit ohne Fortschrittsdenken, andererseits die Vertreter eines „Atheism of Silence“, also einer eher apophatischen Weltabgewandtheit im Sinne einer vom Gottesgedanken befreiten negativen Theologie. Für die erste Form stehen der spanisch-amerikanische Philosoph George Santayana und der polnisch-britische Schriftsteller Joseph Conrad, für die zweite werden Arthur Schopenhauer und Baruch de Spinoza herangezogen. Santayana wird von Gray gezeichnet als ein „Atheist, der die Religion liebte“: Seine Weltauffassung, von ihm selbst beschrieben als „wahre Demut gegenüber dem Universum“, habe sich gegen die „Misanthropie“ des für das 19. Jh. charakteristischen Materialismus gerichtet, der darüber hinwegsehe, dass man die Natur nicht als einen bloßen Mechanismus, sondern vielmehr als „kreative Energie“ zu betrachten habe, der man alles verdanke, auch den Menschen selbst und all das, was er hervorgebracht habe (127f). „Santayana“, so Gray, „fand seinen Frieden im gottlosen Fluss der Materie“ (132). Ähnlich verhalte es sich bei Joseph Conrad, wenn sich auch analog zu seinen Lebensumständen ein stärker fatalistisches Element in seinem Atheismus finde – als langjähriger Kapitän habe er sein Umfeld, das „gottlose Meer“, immer als eine Macht empfunden, der der Mensch radikal ausgeliefert sei (136). Schopenhauer wird mit seinem Konzept der „Welt als Wille und Vorstellung“ als Befreier von den Fiktionen des Monotheismus und Humanismus gezeichnet; man darf annehmen, dass Grays bewundernde Charakterisierung seines Denkens auch wesentliche Elemente des eigenen Standpunktes beschreibt.

Sowohl der Monotheismus wie auch der Humanismus waren ihm Fiktionen, die in der Zusammenschau die Illusion erzeugten, die Geschichte beinhalte irgendeine Art erlösenden Sinn. Für Schopenhauer dagegen war [...] die Erlösung nicht ein Ereignis in der Zeit, sondern die Befreiung aus der Zeit. Seine Philosophie war der unmittelbare Gegensatz zum modernen Gnostizismus, in dem eine selbstvergöttlichte Menschheit die Geschichte einem triumphalen Ende entgegenführt. (145)

Am Ende schließlich tritt mit Spinoza ein letzter Vertreter einer Spielart des Theismus auf, den Gray jedoch als einen „Atheisten der radikalsten Art“ verstehen möchte: Sein „Deus sive Natura“ breche schließlich mit der „grundlegenden Voraussetzung des Monotheismus – dem Dualismus von Geist und Materie, der gewährleistet, dass die Welt Gottes Schöpfung ist.“ (148f) Spinozas Pantheismus möchte Gray daher lieber als „eine Form des Monismus“ begreifen, die keinen Raum für eine „transzendente Macht“ jenseits der allumfassenden Welt mehr lasse und dem Menschen die „innere Freiheit“ empfehle, zu akzeptieren, „das alles in der Welt so ist, wie es sein muss“ (151f). Als Gegner eines hieraus resultierenden Fatalismus führt Gray am Ende des Kap.s kurz den russischen Philosophen Leo Schestow an.

In einem knappen Schlusswort bekräftigt Gray noch einmal seine leitende These eines Fortbestehens der monotheistischen Erlösungshoffnung unter den Gegenwartsphänomenen

von „Liberalismus“ und „Humanismus“: „Die Menschheit ist der *deus absconditus* des modernen Atheismus.“ Ein wirklich „freidenkerischer Atheismus“ müsse daher seinen „vorherrschenden Glauben an die Menschheit“ in Frage stellen und einsehen lernen, dass „Glaube und Unglaube zwei mögliche Haltungen des Geistes gegenüber einer unvorstellbaren Realität“ seien.

Möchte man den Atheismus und die Religion verstehen, muss man die populäre Vorstellung verabschieden, sie seien Gegensätze. [...] Eine gottlose Welt ist so mysteriös wie eine Welt, die vom Göttlichen durchtränkt ist, und der Unterschied zwischen beiden dürfte geringer sein, als man denken möchte. (157 f)

John Gray hat mit „Seven Types of Atheism“ einen apologetischen Band verfasst, wie man ihn heute von einem Philosophen nur noch selten zu lesen bekommt: Sein Antrieb ist die Rechtfertigung einer Weltauffassung, die nicht nur in Opposition zum klassischen Monotheismus steht, sondern mehr noch gegen weite Teile der neuzeitlichen Philosophiegeschichte und das in ihr zum Ausdruck kommende Fortschrittsdenken, das – wie er nicht zu betonen müde wird – nur eine Fortsetzung des Monotheismus unter anderen Vorzeichen ist. Die Unterteilung in „sieben Typen“ des Atheismus, die er dazu vornimmt, ist mehr rhetorischer Art als in der Natur des Untersuchungsgegenstandes begründet. Eigentlich sind es ihrer drei – ein Glaube an die erlösende Kraft des allgemeinen Erkenntnisfortschrittes (Typen 1 bis 4), ein Verzweifeln an den Übeln in der Welt (Typ 5), sowie die allgemeine Akzeptanz des Zustandes der Welt ohne progressivistische Tendenzen (Typen 6 und 7).

Wie plausibel aber ist Grays These eines Fortlebens der monotheistischen Erlösungshoffnung in Gestalt von „Humanismus“ und „Liberalismus“? Gray ist beileibe nicht der erste, der in den politischen Philosophien der Neuzeit ein soteriologisches Element ausfindig zu machen meint. Tatsächlich ist es eine kaum zu negierende, als solche aber zunächst eher pauschale Erkenntnis, dass das abendländische Christentum als eine über Jahrhunderte hinweg dominante Kulturercheinung auch seine Spuren im Denken derer hinterlassen hat, die sich kritisch von ihm abgewendet haben. Etwas anders verhält es sich schon mit Grays Diagnose, politische Theorie sei seit Beginn der Moderne wesentlich Ersatzreligion: Dass ein solches Urteil nur um den Preis einer maximalen Weitung des Religionsbegriffes zu haben und daher kaum konsensfähig ist, dürfte Gray bewusst sein.<sup>7</sup>

Nun belässt es Gray nicht bei dieser generellen Diagnose, sondern er versucht sich an einem Nachweis im Einzelnen, der, wie etwa im Falle des Comte'schen Positivismus und der politischen Philosophien Mills und Russells, durchaus zu in sich gelungenen Kurzdarstellungen führt, in anderen Fällen aber fragwürdige Verkürzungen zur Folge hat: Die Leichtfertigkeit, mit der Gray die Denker der Aufklärung als Vorreiter des modernen Rassismus rubriziert, ist aus den oben schon genannten Gründen genauso anfechtbar wie seine terminologische Initiative, das Münsteraner Täuferreich, die politische Ideologie des Nationalsozialismus und den gegenwärtigen „Liberalismus“ als gleichwertige Ergebnisse eines modernen „Gnostizismus“ zu bewerten. Auch die von ihm zur Negation der Säkularisierungsthese beschworene „Mischung christlicher Erlösungsvorstellungen mit dem gnostischen Glauben an die erlösende Kraft des Wissens“, die auch heute noch das „Projekt der Errettung durch Politik“ am Leben erhält, dürfte weder in der politischen Philosophie noch in

---

<sup>7</sup> Mehr noch: der fehlende Konsens im Blick auf seine These bietet ihm eine schöne Bestätigung seiner Auffassung, politische Theorie könne nach wie vor nicht vom Ersatzreligiösen lassen.

der Religionssoziologie viele Anhänger finden – schon allein, weil man sich fragen muss, wer eigentlich heute noch vollumfänglich die These eines allerlösenden „Humanismus“ und „Liberalismus“ vertritt, gegen die Gray sich so vehement wendet. Mag er auch Francis Fukuyama mit seinem nicht mehr ganz druckfrischen Werk „The End of History and the Last Man“ zitieren, und mag ihm auch der Transhumanist Noah Harari den Gefallen tun, vom „Homo Deus“ zu sprechen, scheint Gray doch dazu geneigt – eine bei Philosophiehistorikern mitunter zu beobachtende Schwäche – einzelnen Protagonisten der Geistesgeschichte im Blick auf die gegenwärtigen Verhältnisse einen weit größeren Einfluss zuzutrauen, als es den Tatsachen entspricht.

Der positive Ertrag des Bandes ist – wie oben gesehen – die Empfehlung eines apophatisch grundierten „Monismus“ im Sinne Spinozas, der die Welt als ein umfassendes Absolutes begreift und in der Anerkennung ihrer Notwendigkeit zu wahrer Freiheit findet. Dieses Bekenntnis zu einer inhaltsleeren Transzendenz, das Gray als eine erfolgreiche Distanzierung vom Erbe des Monotheismus anbietet, kann als ein authentisches und elaboriertes Zeugnis eines postreligiös orientierten Zeitgenossen verstanden werden. Gray ist ein hervorragender Erzähler und zeigt diese Qualität besonders dann, wenn er nicht in erster Linie polemisiert, sondern die Denker darstellt, die seinen Respekt genießen. Unaufgelöst bleibt jedoch am Ende ein Problem, das Gray zuvor – im fünften Kap. – in aller Deutlichkeit benannt und anhand einzelner Positionen vorgestellt hatte: Das Leiden an den durch die Struktur der Welt und durch menschliches Handeln bedingten Übeln mag zum „Gotteshass“ führen können, aber ebenso sollte es auch als eine bleibende Anfrage an einen selbstzufriedenen Monismus verstanden werden, der es als hinreichend erachtet, die Welt so zu nehmen, wie sie eben ist. Grays Konstruktion eines Dualismus von erkenntnisoptimistischem Weltverbesserertum auf der einen und stoischer Weltakzeptanz auf der anderen Seite zeigt genau hier ihren wunden Punkt: Beide Varianten sind inakzeptable Extreme, die politische Ersatzreligion genauso wie die Zufriedenheit mit einer Welt, die unnötiges Leiden hervorbringt. Auf diese Weise bietet „Seven Types of Atheism“ letztlich eine von Gray nicht intendierte Lehre sowohl für Theisten als auch für Atheisten: Mögen auch weder der Theismus noch verschiedene Spielarten des „Humanismus“ in der Lage sein, die Welt umfassend zu verbessern, so bleibt uns doch keine Alternative dazu, innerhalb der Welt weiter nach der Realisierung des Besten zu streben, das uns eben möglich ist.

### **3. Tim Crane: *Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten*<sup>8</sup>**

Anders als Gray, dessen Plädoyer für eine Verabschiedung des Monotheismus etwas dadurch in Frage gestellt wird, dass er auf jeder Seite seines Buches zeigt, wie sehr er selbst noch mit ihm zu kämpfen hat, präsentiert sich der an der Wiener European Central University lehrende Philosoph Tim Crane (\*1962) mit seinem 2017 publizierten und 2019 ins Deutsche übersetzten Buch *The Meaning of Belief: Religion from an Atheist's Point of View* als ein wesentlich gelassenerer Analytiker

---

<sup>8</sup> Crane, Tim: *Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten*. – Berlin: Suhrkamp 2019. 188 S., geb. € 22,00 ISBN: 9783-518-58739-3. Seitenzahlen im Fließtext des Kap.s verweisen auf dieses Buch.

des Gottesglaubens und des Atheismus. Cranes Leitfrage ist eine gänzlich andere als die Grays: Sein Ziel ist nicht die Erstellung einer wertenden Systematik möglicher Atheismen, sondern eines plausiblen philosophischen Modells von Religion und Monotheismus aus atheistischer Perspektive. Crane, dessen eigentliche Domänen die Philosophie des Geistes und die Erkenntnistheorie sind, geht es, wie er bereits im Vorwort seines Buches deutlich macht, „um die Bedeutung des religiösen Glaubens, nicht um seine Wahrheit“ (7). Auch für ihn sind die Vertreter des „Neuen Atheismus“ die Negativfolie, von deren Religionstheorien er sich deutlich abgrenzen möchte:

Zwei Ansichten dominieren in ihren Schriften: (1) dass Religion auf gewissen kosmologischen Überzeugungen beruhe, von denen allerdings keine einzige wahr sei; und (2) dass das angemessene Vorgehen von atheistischer Seite darin bestehe, diese Überzeugungen mittels wissenschaftlicher Belege und philosophischer Argumente aus der Welt zu schaffen und mit ihnen direkt auch die Religion als solche. (7f)

Crane zufolge sind „beide Ansichten falsch“: Zum einen erschöpfe sich Religion nicht in einem „kosmologischen Element“, sondern sie habe darüber hinaus wesentlich auch den Charakter einer sozialen Institution, zum anderen sei es „mehr als fraglich“, ob eine strikte Oppositionshaltung von atheistischer Seite als eine adäquate Art des Umgangs mit religiösen Zeitgenossen gewertet werden könne. Crane plädiert demgegenüber dafür, „dass wir Atheisten den Versuch unternehmen sollten, Religion zu verstehen und sie – in gewissen Grenzen – zu tolerieren“, und dies schon deshalb, „weil uns ansonsten etwas fehlt, nämlich ein angemessenes Verständnis eines fundamentalen Teils der menschlichen Zivilisation und Geschichte – also unserer selbst.“ (8 f)

Crane beginnt seine Ausführungen im ersten Kap. „Religion und der Standpunkt des Atheisten“ mit der Statistik: Religionen produzierten gegenwärtig mit bis zu dutzenden Millionen von Teilnehmer:inne:n die „größten temporären Menschenansammlungen aller Zeiten“. Auch das „gegenwärtige Ausmaß der religiösen Zugehörigkeit auf unserem Planeten“ spreche in absoluten Zahlen eindeutig für die Religion: Da sich laut Daten des Pew Research Center „1,1 Milliarden Menschen als Säkulare, Atheisten, Agnostiker oder Nichtreligiöse“ bezeichneten, müsse man damit rechnen, dass sich „mehr als 80 Prozent der Weltbevölkerung als Anhänger der einen oder anderen Religion“ betrachteten (13f). Was aber ist diesen so als „religiös“ kategorisierten übrigen sechs Milliarden gemeinsam? Crane verweist pflichtschuldig auf den fehlenden Konsens, was jede bisherige Bestimmung von „Religion“ angeht; eine eigene Definition legt er dennoch vor:

Religion, so wie ich das Wort verwende, ist ein systematischer und praktischer Versuch, den Menschen unternehmen, um Sinn und Bedeutung in der Welt und ihren Platz in dieser zu finden, und zwar in Form einer Beziehung zu etwas Transzendente. (17)

Crane möchte sich mit dieser weiten Fassung von unterkomplexen Definitionen im Sinne des „neuen Atheismus“ abgrenzen, die den Glauben an eine „übernatürliche Handlungsmacht“ ins Zentrum ihrer Theorien stellen. Das „Transzendente“ liege „jenseits oder außerhalb unserer Erfahrung“, und wenngleich „Gott (unter diversen Namen und in vielerlei Gestalt) [...] die bevorzugte Fassung“ sei, „die dem Transzendenten gegeben wurde“, erschöpfe sich auch im Monotheismus Religion nicht im Glauben an Gott (22f). Dawkins, Dennett und andere operieren daher aus Cranes Sicht mit einer zu engen Fassung des Religionsbegriffes. Die gegenläufige Gefahr sieht er in einer allzu starken Weitung des Religionsverständnisses – explizit nennt er John Gray als

atheistischen Vertreter solch einer Interpretationsweise: Verwende man das Wort „Religion“ für überhaupt jede Weltanschauung oder jedes Glaubenssystem“, werde es „in stipulativer und irreführender Weise“ überdehnt und seiner eigentlichen Bedeutung beraubt (31.33).

Im zweiten Kap. wendet sich Crane unter der Überschrift „Der religiöse Impuls“ zunächst der Religionstheorie von William James zu: Dessen in „The Varieties of Religious Experience“ vorgebrachte These, das „religiöse Leben“ bestehe „in der Überzeugung, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt und dass unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liegt“, findet Cranes volle Zustimmung (43). Religion differenziere zwischen dem „Normalen“, der für uns wahrnehmbaren und wissenschaftlich ergründbaren Welt, und dem „Normativen“, der „Ordnung, wie die Dinge sein *sollten*“ (44). Der von Crane als Konstitutivum der Religion eingeführte „religiöse Impuls“ resultiert aus dieser Überzeugung: Gäbe es nur die Welt des „Normalen“, dann „wäre die Welt ein bedeutungsloser Ort“, die Religion sei daher darauf ausgerichtet, „der Welt einen Sinn abzugewinnen“, indem sie hinter allem „das Geheimnis von Gottes Präsenz, beziehungsweise abstrakter: die unsichtbare Ordnung“ wirksam sehe (46f). Crane nennt zwei mögliche atheistische Reaktionen auf eine solche Bestimmung der Religion als sinnstiftender Instanz: Der „optimistische Atheist“ nehme an, das alles, was die Religionen leisteten, auch „in der modernen säkularen Welt erlangt werden kann“, der „pessimistische Atheist“ dagegen gehe davon aus, „dass der religiös Gläubige in einer bestimmten Hinsicht recht hat: Wenn Gott nicht existiert, beziehungsweise wenn es keine unsichtbare Ordnung gibt, dann ist die Welt im Grunde genommen bedeutungslos [...] und jedweder Sinn, jedwede Bedeutung in ihr muss von uns geschaffen werden.“ (48f) Dass Crane sich selbst in diese Typologie einordnet, ist aufschlussreich: „Ich bin ein pessimistischer Atheist.“ (52) Von Thomas Nagel entlehnt er zudem den Begriff des „religiösen Temperaments“, der für die „Sehnsucht“ stehe, „nicht nur das Leben der Kreatur zu leben, die man ist, sondern dadurch auch auf irgendeine Weise am Leben des Universums im Ganzen zu partizipieren“ (55). Viele Atheisten, so folgert Crane, hätten dieses Temperament, ohne es aber im Glauben an eine „unsichtbare Ordnung“ stillen zu können; zugleich gebe es viele „Menschen, die einer Religion angehören, aber religiös temperamentlos sind.“ (56)

Auf Basis seines bis dahin vorgestellten Konzeptes kritisiert Crane – wie schon Gray – das allzu positivistische Verständnis der konkreten religiösen Gehalte durch die „neuen Atheisten“. Zwar sei es richtig, dass „in (den meisten) Religionen ein kosmologisches Element“ aufzufinden sei, doch erschöpfe sich der „religiöse Impuls“ nie in einer solchen Kosmologie – hinzu komme stets die Vorstellung, „dass wir Gott oder das Göttliche (oder was auch immer transzendiert) mittels unserer Verstandeskkräfte nicht vollständig erfassen können“ (59f). Angesichts der reichen „Metaphorik und Bildlichkeit“ in den religiösen Schriften und angesichts der in jeder religiösen Tradition auffindbaren Paradoxien und Ambiguitäten laufe die neu-atheistische Kritik hier ins Leere (61). Auch das Problem der Theodizee, für das Crane die „christliche Standardantwort“ zu wissen meint, „dass auch dem Leiden in der Welt ein Zweck zugrunde liegen muss, selbst wenn wir nicht herausfinden können, welcher es ist“, könne von religiös Gläubigen unter der Voraussetzung, „dass Gottes Wege unergründlich sind“, offensichtlich als hinreichend akzeptabel gesehen werden (62). Wenn Dawkins daher von der „Gotteshypothese“ spreche und sie im direkten Vergleich mit vermeintlich besseren wissenschaftlichen Erklärungsmodellen verwerfe, verkenne er, dass der „religiöse Impuls“ in keiner Weise eine „wissenschaftliche Hypothese“ formulieren wolle, sondern einen „Anspruch auf *Bedeutung*“ erhebe (66 f). Dieser Anspruch bleibe jedoch, so die Interpretation Cranes, grundsätzlich

anfechtbar (auch religiöse Menschen betrauern auf Beerdigungen den Verlust ihrer Angehörigen); religiöser Glaube gleiche daher letztlich „einem unablässigen Kampf um Verstehen in einer offensichtlich mysteriösen Welt“ (78).

Im dritten Kap. widmet sich Crane der „Identifikation“ als einem neben dem „religiösen Impuls“ zweiten wesentlichen Aspekt von Religion. Einem „verbreiteten atheistischen Bild zufolge“ sei Religion nicht mehr als „eine Mischung aus Kosmologie und Moral“ (83f). Eine solche Auffassung unterschläge jedoch das Element der „religiösen Praxis“. Die in „einigen christlichen Konfessionen“ auffindbare „Idee des Sakraments“ beispielsweise stehe, so Crane, für die „Manifestation von Gottes Gnade in der Welt“, und die unweigerlich an spezifische Praktiken gebundenen Sakramente hätten „weder viel mit Moral im üblichen Wortsinn zu tun, noch lassen sie sich umstandslos als Ausdruck kosmologischer Überzeugungen verstehen.“ (86) Religiöse Praxis sei daher einerseits zu verstehen als Übernahme einer schon vorhandenen Tradition – „die Gläubigen erfinden sie im Regelfall nicht selbst“ – und andererseits als soziale Interaktion. Diese „beiden Merkmale“ bilden nach Crane den zweiten „Wesenskern“ von Religion, die „Identifikation“ (87f). Cranes geistesgeschichtliche Stützen sind an dieser Stelle Emile Durkheim mit seiner klassischen Schrift *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, in der sich die Erkenntnis finde, dass Religion, anders als Magie oder Okkultismus, immer durch „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ bestimmt sei (89f), sowie Martin Heidegger, von dem Crane das Wort der „Geworfenheit“ in die Welt entlehnt: Die Zugehörigkeit zu einer Familie, den sie umgebenden sozialen Kontext und eben auch die eigene religiöse Sozialisation habe niemand „selbst fabriziert“, all das präge die „elementarsten Weisen, sich auf die Welt einzulassen und mit ihr umzugehen“ (94). Auf dieser Basis dekonstruiert Crane ein weiteres Argument der „neuen Atheisten“ an die Religion, den Vorwurf, „dass sie Kinder indoktrinieren und ihnen Ansichten aufzwingen, bevor sie sich überhaupt entscheiden könnten“. Natürlich handle es sich hierbei „um eine Einschränkung ihrer Freiheit“, doch nur um eine solche, „die analog zu all jenen [notwendigen] Restriktionen ist, die es in familiären Beziehungen gibt.“ (95f) Crane geht an dieser Stelle so weit, seinen eingangs an Gray gerichteten Vorwurf zu missachten und die Religion nun doch als eine universale gesellschaftliche Konstante zu interpretieren.

Eines der Ziele dieses Buches besteht in dem Versuch, die atheistische Konzeption der Religion dahingehend zu ändern, dass sie Religion nicht mehr als eine Abnormität menschlicher Gesellschaften begreift, die sich narbenlos beseitigen lässt und auch beseitigt werden sollte. [...] Menschliche Gesellschaften sind durch und durch religiös, sowohl mit Blick auf die in ihnen anzutreffenden menschengemachten Verhaltensweisen und Strukturen, als auch mit Blick auf die Spuren, die religiöse Ideen noch in den säkularsten von ihnen hinterlassen haben. (98)

Was aber verbindet die beiden von Crane identifizierten Zentralelemente der Religion, den „religiösen Impuls“ und die „Identifikation“? Noch einmal findet sich die Antwort bei Durkheim: Es ist die Vorstellung des „Heiligen“. „Heilige Dinge“ wie etwa „das Kreuz, die Torarollen, die Kaaba“ verweisen „über sich selbst hinaus auf das Transzendente“ und erfüllen zugleich die Funktion, „die Mitglieder einer Religion zu einer Einheit zu formen“ (107f. 110).

Das vierte Kap. richtet sich in erster Linie gegen einen seitens des „neuen Atheismus“ oft vorgebrachten Vorwurf, die vermeintliche Konnotation von „Religion und Gewalt“. Crane streitet nicht ab, dass religiös motivierte Gewalt als eine historische Tatsache anerkannt werden muss, doch genauso gebe es unstrittig eine „Geschichte großformatiger nichtreligiöser Gewalt und

Grausamkeit“, die insbesondere im 20. Jh. das Ausmaß dezidiert religiöser Gewaltausübung deutlich übertreffe (115f). Die Strategie vieler antireligiöser Polemiken bestehe in der „Inkonsistenz“, den Religionsbegriff auch auf den Bereich politischer Ideologien auszuweiten. Cranes eigener Vorschlag geht dagegen dahin, religiös motivierte Konflikte als basierend auf „nichttheologischen Elementen religiöser Lehren“ (also „Praktiken, Riten und Strukturen“), dem nicht allein für Religionen spezifischen „Element der Identifikation“ sowie weiteren „Aspekten der menschlichen Psychologie, Gesellschaft und Kultur“ zu sehen. Sekundär im Blick auf religiöse Gewalt sei demgegenüber der „explizite theologische Inhalt der (theistischen) Religionen“ (122). Nicht nur „neue Atheisten“ neigen aus Sicht Cranes dazu, theologische Gehalte als Motivationsgrundlage religiöser Konflikte überzubewerten – als ein zuspitzendes Beispiel nennt er den *filioque*-Zusatz des Nicaeno-Konstantinopolitanums, der zwar erwähnt werden müsse, wenn es um die theologischen Hintergründe des Konfliktes zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen gehe, von dem es aber absurd wäre zu behaupten, er habe im „Jugoslawienkrieg“ zwischen katholischen Kroaten und orthodoxen Serben in den 1990er Jahren eine prägende Rolle gespielt (124f). Tendenzen zu Irrationalität und Gewalt könnten daher Teil einer religiösen Weltdeutung sein, doch dürfe man sie keinesfalls als religionsexklusiv betrachten. Generell, so folgert Crane, spreche in diesem Sinne „wenig dafür, dass die Menschen auch nur ein bisschen besser würden, wenn die Religion verschwände“ (146).

Im Schlusskap. des Buches macht sich Crane an eine Erörterung der „Bedeutung von Toleranz“. Sein finales Anliegen ist die Untersuchung der „praktischen, persönlichen oder moralischen Frage, wie Atheisten Religion und Gläubige in ihren eigenen Lebensvollzügen sowie in ihrem Weltbild unterbringen sollten“ (151). Hier votiert er für eine differenzierte Haltung: Zwar solle sich niemand „gegen Versuche stellen, die schlechten Auswirkungen religiösen Glaubens zu bekämpfen“, wie etwa die von manchen religiösen Gruppen und Institutionen propagierte „Intoleranz, die Gewalt und die Einschränkung der Denk- und Handlungsfreiheit“, doch ebenso gelte, dass all diese Phänomene nicht allein religionsspezifisch seien, so dass eine „Pauschalkritik auf Basis einer generellen Opposition gegen ‚Religion‘ nicht zielführend ist“ (152). Der von Crane in diesem Kontext vorgebrachte Leitbegriff „Toleranz“ steht, wie er deutlich macht, nicht für eine gleichgültige Akzeptanz, sondern er impliziert ein Element der Missbilligung: „Man kann nur tolerieren, was man ablehnt oder sonstwie negativ beurteilt.“ (162) Eine so verstandene Toleranz sei ein wesentliches Element einer funktionierenden Gesellschaftsstruktur; man könne „Menschen in diesem Sinne Respekt entgegenbringen, ohne ihre Ansichten zu respektieren.“ (164) Crane schließt:

Das Minimalziel ist friedliche Koexistenz, das Maximalziel eine Art Dialog unter denen, die sehr unterschiedliche Sichtweisen der Wirklichkeit haben. Es wird sehr schwierig sein, einen solchen echten Dialog in Gang zu bringen; der erste Schritt in diese Richtung muss aber darin bestehen, dass jede Seite ein angemessenes Verständnis von der Sichtweise des Gegenübers entwickelt. (176)

Tim Crane unternimmt mit *The Meaning of Belief* den bemerkenswerten Versuch einer verständnisvollen Ergründung von Religion aus atheistischer Perspektive. Religion, so könnte man den Ertrag seines Buches paraphrasieren, ist für das Individuum wie auch für das soziale Leben weder bedeutungslos noch ersetzbar; mag man auch als Atheist in kritischer Distanz zu ihr stehen, so bietet sie vielen Menschen doch mit dem Glauben an eine „unsichtbare Ordnung“ und der durch

ihre Praxis gewährleisteten „Identifikation“ eine Form persönlicher und kollektiver Sinnstiftung, die keinesfalls durch das neu-atheistische Projekt eines szientistisch grundierten Wissenschaftsglaubens ersetzbar ist. So bemerkenswert ein derart aufgeschlossener atheistischer Blick auf eine religiöse Weltdeutung auch ist – möglich ist er nur auf Basis einer ursprünglich gegebenen religiösen Sozialisation, deren Wert der Atheist Crane offensichtlich noch immer zu schätzen weiß. Ich komme gleich auf diesen Aspekt zurück.

Crane ist – wie schon eingangs erwähnt – zwar akademischer Philosoph, aber kein professioneller Religionstheoretiker. Sowohl der Reiz wie auch die Schwäche seines Buches liegen daher begründet in seiner unbefangenen Herangehensweise. Zunächst zur Schwäche: Von Anfang an tritt „die Religion“ in einem Kollektivsingular auf, der allein durch Abgrenzung säkular und atheistisch orientierter Zeitgenossen vom Rest der Weltbevölkerung legitimiert ist. Religionssoziolog:inn:en und Religionswissenschaftler:innen werden dies kaum als eine adäquate Form der Gegenstandsgewinnung empfinden; ebenfalls dürften sie monieren, dass Crane im Folgenden stillschweigend den Fokus auf die ihm vertrauten monotheistischen Religionen legt und dabei die universalen Geltungsansprüche seines Modells beibehalten möchte. Zudem kommen neuere Theoriekonzepte der Religionsforschung kaum zur Sprache – Cranes Hauptreferenzen sind mit James und Durkheim zwei Klassiker des frühen 20. Jh.s, doch jüngere oder gegenwärtige Theoretiker (wie etwa der seit *A Secular Age* kaum verzichtbare Charles Taylor) werden nicht einmal in Randbemerkungen in den Blick genommen. Man darf schon aus diesen Gründen damit rechnen, dass *The Meaning of Belief* in Kreisen der professionellen Religionsforschung entweder harsch kritisiert oder – noch wahrscheinlicher – schlicht ignoriert werden wird.

Nun zum Reiz: Vermutlich verstünde man Crane grundlegend falsch, wollte man sein Buch an den Maßstäben einer tragfähigen wissenschaftlichen Religionstheorie messen. Die *docta ignorantia*, mit der er sich – teils etwas hemdsärmelig – seinem Untersuchungsgegenstand nähert, legt es eher nahe, es als persönliches Zeugnis eines Kulturchristen zu lesen, der offensichtlich noch ein hohes Maß an Verständnis für seine ursprünglich religiöse Prägung aufbringen kann. Crane erwähnt im dritten Kap. das „liberale katholische Milieu, in dem ich aufgewachsen bin“ (ein Milieu übrigens „voller Katholiken, die an der Rolle der Kirche in der Welt schier verzweifelten und von einer besonderen Scham angesichts ihrer Taten erfüllt waren“ (90f)). Der von James entlehnte Drang, Halt in einer „unsichtbaren Ordnung“ zu finden, das von Durkheim inspirierte Konzept der „Identifikation“ durch Bezugnahme auf „Heiliges“ und das von Heidegger übernommene Wort der „Geworfenheit“ in die Welt sind auf dieser Basis als Paraphrasen einer ursprünglich religiösen Sozialisation zu interpretieren, deren sinnstiftende Elemente der „pessimistische Atheist“ Crane an sich selbst durchaus zu vermischen scheint. Liest man sein Buch daher in stärkerem Maß als eine Bekenntnisschrift denn als einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte der Religionsforschung, bringt sie als eine solche überzeugende, weil authentische Einwände gegen die Auffassung der „Neuen Atheisten“ vor, ein Seitenwechsel ins Lager des Atheismus könne, wenn man es nur richtig mache, all das ersetzen, was einem zuvor die Religion geboten hatte.

Auch bei einer solch wohlwollenden Lesart muss man *The Meaning of Belief* jedoch eine unzulässige Verkürzung zum Vorwurf machen: Der strikte Dualismus von „Atheismus“ auf der einen und „Religion“ auf der anderen Seite, mit der Crane operiert, ist ein Konstrukt ohne reale Entsprechung. Genauso wie der Theismus nur eine religiöse Option unter vielen ist, ist der Atheismus nicht die einzige Option, vor der areligiöse Menschen stehen – viele von ihnen dürften

sich heute nicht einmal mehr die Frage stellen, die durch den Atheismus negativ beantwortet wird. Der von Crane verwendete Globalbegriff „Religion“ wiederum scheint ihm eine statische und konstante Größe zu beschreiben; der Prozess der Säkularisierung, für dessen Auswirkungen der katholisch sozialisierte Atheist Crane selbst ein treffliches Beispiel ist, wird geflissentlich ignoriert. So erliegt Crane trotz all seiner konzisen Kritik an den Konzepten der „Neuen Atheisten“ in einem sehr grundlegenden Punkt demselben Fehler wie diese: Es gibt für ihn nur Religion und ihr Gegenteil.

Cranes finales Plädoyer für eine von wechselseitiger Toleranz getragene Koexistenz religiöser und areligiöser Zeitgenossen, die im besten Fall einen wirklichen Dialog zur Konsequenz hat, ist unbedingt begrüßenswert – und ich möchte behaupten: Es konterkariert zugleich die von ihm eingeführte schroffe Grenze von „Religion“ und „Atheismus“. Seine Forderung, „jede Seite“ müsse dazu „ein angemessenes Verständnis von der Sichtweise des Gegenübers“ entwickeln, impliziert ja, dass die Motivationsgrundlagen der Religion für Atheisten prinzipiell verständlich sind, und dass die Unfähigkeit vieler Atheisten, den Sprung in die Religion zu tun, auch von religiösen Menschen als eine legitime (und verständliche) Haltung akzeptiert werden kann. Toleranz mag, wie Crane richtig schreibt, immer ein Element der Missbilligung beinhalten, aber zugleich ist sie nur dann möglich, wenn man bei aller Missbilligung auf gemeinsamem Grund steht. Dies kann, wie Tim Crane mit "The Meaning of Belief" eindrucksvoll zeigt, gerade auch für religiöse Menschen und Atheisten gelten.

#### 4. Alec Ryrie: „Unbelievers. An Emotional History of Doubt“<sup>9</sup>

Der Atheismus ist bekanntermaßen für diejenigen, die an theologischen Institutionen lehren und forschen, eine Geisteshaltung, der man schon um der eigenen Existenzsicherung willen besser nicht zu nahe kommt. Man könnte daher annehmen, dass ein Theologe, der sich als einen „Gläubigen mit einer Neigung zum Atheismus“ [engl.: *a believer with a soft spot for atheism*] charakterisiert, nahe an der Toleranzgrenze seines Faches operiert (11). In seinem Fall jedoch verhindert die Denomination die Grenzüberschreitung: Alec Ryrie (\*1971) ist Inhaber einer Professur für Kirchengeschichte an der Durham University, sein Forschungsschwerpunkt ist der englische Protestantismus des 16. und 17. Jh.s. Das engere Thema von *Unbelievers. An Emotional History of Doubt* ist daher die Genese atheistischer und agnostischer Tendenzen in den religionsgeschichtlich turbulenten Dekaden nach der Reformation, und dies mit besonderem Fokus auf dem angelsächsischen Kulturraum. Würden sich Ryries Ausführungen auf der Darstellungsebene erschöpfen, wäre sein Buch zwar als kirchenhistorische Spezialstudie, nicht aber als ein Beitrag zum gegenwärtigen Atheismus-Diskurs von Relevanz. Doch Ryrie möchte mehr: Sein umfassenderes und ambitioniertes Ziel ist es, durch die von ihm gewählten Beispiele die Motivationsgrundlagen des neuzeitlichen und modernen Atheismus herauszuarbeiten, dessen Wurzeln aus seiner Sicht wesentlich in den Wirren des Reformationszeitalters zu suchen sind. Noch vor der philosophischen Exemplifikation des Atheismus, so seine These, steht seine „emotive“ Basis, die bis in unsere

---

<sup>9</sup> Ryrie, Alec: *Unbelievers. An Emotional History of Doubt*. – London: William Collins 2019. 262 S., geb. £ 20,00 ISBN: 9780-008-29981-1. Seitenzahlen im Fließtext des Kapitels verweisen auf dieses Buch.

Gegenwart die nur vermeintlich rationale, letztlich aber auf einer präreflexiven Ebene anzusiedelnde Dialektik von „Glaube“ und „Unglaube“ bestimmt.

Ryrie präsentiert seine leitenden Annahmen, deren Verifikation er sich im Anschluss unter Berücksichtigung zahlreicher Quellen widmet, in der Einleitung des Buches. Er legt sich dazu die bekannte Leitfrage Charles Taylors aus *A Secular Age* vor: „Warum war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?“<sup>10</sup> Die von Taylor beschriebene Tatsache, die Existenz „postreligiöser Gesellschaften“, werde im Populärdiskurs gerne mit Nietzsches Wort vom „Tod Gottes“ verknüpft, für den man auch häufig eine Ursache zu wissen glaube: Die „gewöhnliche Antwort“ laute, dies habe man „Philosophen, Wissenschaftlern und Intellektuellen im Rahmen der Aufklärung und der wissenschaftlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts“ (2) zu verdanken.<sup>11</sup> Ryrie zeigt sich „unzufrieden mit diesem stereotypen Ansatz“ und beschreibt es als sein Anliegen, das gängige „Tod-durch-Philosophie-Narrativ“ durch eine alternative Betrachtungsweise zu hinterfragen. Zwar trete der „Atheismus“ in Form eines „theoretischen Systems“ erst ab dem 18. Jh. in Erscheinung, doch lange zuvor sei er bereits als historisch verifizierbare „Praxis“ präsent gewesen, die die Grundlage dieser Systeme gelegt habe (3 f). Daher gelte:

In diesem Fall haben wir nicht nur die falschen Jahrhunderte im Blick gehabt, sondern auch die falschen Verdächtigten beschuldigt. Intellektuelle und Philosophen denken vielleicht, dass sie das Wetter bestimmen, doch häufiger werden sie von ihm getrieben. Menschen wie Sie und ich, die Bücher lesen und schreiben, haben eine fortwährende Tendenz, die Macht der Ideen zu überschätzen. [...] Die konventionelle Erzählung besagt, dass Philosophen die Religion attackierten und die Menschen daher den Glauben aufgaben. Doch was wäre, wenn die Menschen den Glauben aufgaben und dann feststellten, dass sie Argumente benötigten, um ihren Unglauben zu rechtfertigen? (4)

Sowohl die Entscheidung für den Glauben wie auch die für den „Unglauben“ würden, so betont Ryrie, nicht aus rationalen, sondern in erster Linie aus „instinktiven, unartikulierten und intuitiven“ Gründen getroffen; sein Anliegen sei daher keine „philosophische“, sondern eine „emotive Geschichte“ des Atheismus, die den „intellektualistischen Fehlschluss“ vermeide, die menschliche Erfahrung unter- und die aus ihr abstrahierten Ideen überzubewerten (4f). Als die beiden dominanten emotiven Dispositionen, denen der neuzeitliche Atheismus seine Existenz verdankt, benennt Ryrie einerseits den „Zorn“ [*engl.: anger*] gegenüber der Kirche als Institution und dem sie dominierenden Gott, andererseits die „Furcht“ [*engl.: anxiety*] vor den moralischen Herausforderungen und Defiziten des christlichen Glaubens. Die protestantische Reformation, so seine Lesart, habe diese in der abendländischen religiösen Identität schon zuvor präsenten Emotionen massiv verstärkt und so letztlich einen unumkehrbaren Prozess der Selbstdestruktion des Christentums „von innen her“ eingeleitet (6).

Ryrie macht deutlich, dass ihm gewisse Grenzen und Schwächen seines Modells durchaus bewusst sind: Man könne ihm vorwerfen, Worte wie „Atheist“, „Skeptiker“ und

---

<sup>10</sup> Charles TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 51.

<sup>11</sup> Zu ergänzen wäre hier, dass es sich Taylor mit seiner eigenen Antwort bei weitem nicht derart leicht macht: Vgl. dazu den Schluss dieses Kap.s.

„Ungläubiger“ [engl.: *unbeliever*] eher unterscheidungslos und undifferenziert zu benutzen; eine solche Differenzierung könne jedoch für eine Zeit, in der sich Menschen aus verschiedensten Motiven und oft ohne systematische Gründe von religiösem Glauben und religiöser Praxis abwendeten, gar nicht geleistet werden (9). Weiterhin sei die Perspektive des Buches „unverhohlen eurozentrisch und spezifisch christlich“, doch nicht nur, weil dies seiner eigenen Spezialisierung entspreche, sondern auch deshalb, weil der Prozess der Säkularisierung – wie er zu zeigen hoffe – „ein Produkt des europäischen Christentums und insbesondere der protestantischen Welt“ sei (10). Das letzte Zitat in der Einleitung übernimmt Ryrie aus John Grays *Seven Types of Atheism*: „Möchte man den Atheismus und die Religion verstehen, muss man die populäre Vorstellung verabschieden, sie seien Gegensätze.“<sup>12</sup> (12) In diesem Sinne wolle er selbst auf historischer Basis „beide Seiten daran erinnern, wie lange ihre Schicksale schon miteinander verknüpft sind und wie viel sie einander verdanken“, um sie im besten Fall zum Dialog auf Augenhöhe zu motivieren (12).

Nach dieser theoretischen Grundlegung begibt sich Ryrie in sechs umfangreichen Kap.n primär auf das Feld seiner kirchenhistorischen Expertise, die Reformationgeschichte im englischsprachigen Raum. Lediglich das erste Kap. versammelt einige atheistisch zu nennende Zeugnisse aus vorreformatorischer Zeit, und erst die Schlusspassage des sechsten Kap.s kommt auf die Frage zu sprechen, inwieweit diese verschiedenen Formen des frühneuzeitlichen Atheismus und des „Unglaubens“ Kontinuitäten oder Diskrepanzen zu späteren und gegenwärtigen Formen säkularer Identität aufweisen. Eine akkurate Wiedergabe des von Ryrie ausgewerteten immensen Quellenfundus ist hier kaum möglich, ich beschränke mich daher auf einige wesentliche Protagonisten und den systematischen Ertrag seiner Studie.

Unter der Überschrift „An Age of Suspicion“ bietet Ryrie im ersten Kap. ein Panorama des Glaubenszweifels in der Zeit des späten Mittelalters. So sieht Ryrie die Transsubstantiationslehre, die „zwar innerhalb eines aristotelischen Philosophieverständnisses Sinn ergab, aber immer kontraintuitiv war“, als ein frühes Einfallstor für die innerchristliche Skepsis; ihre Festschreibung auf dem vierten Laterankonzil sei wesentlich auch darauf zurückzuführen, „dass opponierende Gruppen sie zu hinterfragen begannen“ (23). Als einen weiteren Aspekt identifiziert er erste Zeugnisse eines „Mortalismus“, also des Zweifelns an der Fortexistenz nach dem Tode (24f). Interessant sind insbes. Ryries Ausführungen zur Frontstellung zwischen Priestern und Medizinern im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit: Die Heilkunde habe ihr Wissen in diesen Jh.en primär aus dem Fundus islamischer und jüdischer Gelehrter gezogen, und während es das Bestreben der Priester gewesen sei, Krankheit durch übernatürliche Gründe zu erklären und durch definierte Rituale abzuwenden, sei die medizinische Suche nach natürlichen Ursachen und wirksamen Heilmethoden häufig weit effizienter gewesen (26f). Während Zeugnisse für einen systematischen Atheismus während dieser Zeit kaum greifbar seien, lasse sich aus verschiedenen überlieferten Akten zu Prozessen wegen „Blasphemie“ immerhin feststellen, dass sich abseits des klerikalen Machtbereiches – neben dem Behandlungszimmer des Mediziners nennt Ryrie „Tavernen, Spielzimmer, Bordelle, Kasernen, Schiffe“ – ein Milieu herausgebildet habe, „in dem ein gewisses Maß demonstrativer Unfrömmigkeit erwartet oder sogar belohnt wurde“; diese „religionsfreien Räume“ seien daher als „Reservoir eines zornigen, geringschätzigen und verächtlichen Unglaubens“ zu betrachten, der von dort „in den kommenden Jahrhunderten zum breiteren

---

<sup>12</sup> John GRAY: *Seven Types of Atheism* (vgl. Anm. 6), 158.

kulturellen Faktor“ werden konnte (19). Auf der Ebene des intellektuellen Diskurses identifiziert Ryrie klassisch die Wiederentdeckung vorchristlicher Autoren wie Cicero und Lukrez durch die Protagonisten der Renaissance als Fundus eines subversiv-präreformatorischen Denkens.

Über vier Kap. hinweg beleuchtet Ryrie im Anschluss unterschiedliche Facetten des „Unglaubens“ im englischen Protestantismus des 16. und 17. Jh.. Er vertritt dabei im zweiten Kap. zunächst die konventionelle These, die Reformation habe eine Situation geschaffen, in der das in „rivalisierende Parteien“ zerfallene westliche Christentum die Desorientierung der religiösen Identitäten vorangetrieben habe – die Auslagerung der Religion in die Privatsphäre nehme schon aus Gründen der Konfliktvermeidung zu, die Frage „was, wenn sie alle Unrecht haben?“ werde erstmals zur greifbaren Möglichkeit (44f). Mit der Reformation werde es zur religiösen Pflicht, „eine Wahl zu treffen“, eine Erkenntnis, die „für zur Wahl gezwungene Christen, die in dem Wissen aufgewachsen waren, dass nur Häretiker wählen, zutiefst verstörend war.“ (60) Als drei Referenzdenker, die die Herausforderung eines daraus resultierenden Glaubenszweifels durch unterschiedliche Formen des Fideismus überwandern, stellt Ryrie Michel de Montaigne, William Chillingworth und Thomas Browne vor. Das dritte Kap. beginnt mit der anti-atheistischen Apologetik: Unter Berücksichtigung zahlreicher Traktate der Reformationszeit weist Ryrie auf, dass der Atheismus, der zunächst in erster Linie als Fremdzuschreibung und Persiflage existierte, gerade aufgrund der ihm zugesprochenen anarchistischen Tendenzen von manchen rebellischen Intellektuellen, wie etwa dem Dramatiker William Marlowe und dem Seefahrer Walter Raleigh, als Motiv der maximalen Auflehnung gegen geistliche und weltliche Autoritäten entdeckt wurde. Diesem „Unglauben des Zorns“ stellt Ryrie im vierten Kap. den „Unglauben der Furcht“ entgegen, der sich, so seine These, insbesondere aus den hohen Ansprüchen des Protestantismus an den Glauben des Individuums gespeist habe: Eine „obsessive introspektive Frömmigkeit, die sich durch grenzgängerische Leistungen der Selbstprüfung auszeichnete“, sieht er insbes. für den nicht-kontinentalen Protestantismus als typisch (110); die Folge sei die Angst vor dem eigenen Scheitern an diesen hohen Ansprüchen und damit eine Ablehnung der christlichen Lehre als Ganzer gewesen. Neben zahlreichen Quellen der Zeit dient hier der Sektengründer Lodowicke Muggleton als Referenz, dessen Furcht vor den zu erwartenden Höllenstrafen in der grundsätzlichen Ablehnung des Konzepts einer postmortalen Existenz kulminierte (124f). Das fünfte Kap. nimmt Konzepte in den Blick, die aufgrund einer Radikalisierung interner protestantischer Frömmigkeitsprinzipien zu dem Schluss gekommen seien, „alles, was üblicherweise mit ‚Religion‘ gemeint ist, existiere, um überwunden zu werden“ (142). Als Beispiele dienen u. a. der durch die *Theologia Deutsch* inspirierte „Spiritualismus“ Sebastian Francks und Caspar Schwenckfelds, sowie die während des Englischen Bürgerkriegs im 17. Jh. entstandene Bewegung der „Seeker“, deren „Furcht vor dem Irrtum dazu führte, dass aus Frömmigkeitspflicht jede feste Wahrheit abzulehnen war.“ (165) In diesem Kontext identifiziert Ryrie schließlich einige erste Protagonisten einer stärker freidenkerischen als christlich orientierten Art des Weltverständnisses, deren Suche in der Erkenntnis mündete, nur das menschliche Wohlergehen sei der höchste zu erstrebende Wert (171f).

Der Überstieg in die nachreformatorische Zeit und ein systematisches Fazit bleiben dem sechsten Kap. überlassen: Nach einem kurzen Verweis auf Edward Herbert (173f), Thomas Hobbes (176f) und Baruch de Spinoza (178f) als beliebte Negativreferenzen protestantischer Theologie im späten 17. Jh. und einem Rekurs auf die Pascal'sche Wette, die zeige, dass ab einem gewissen Zeitpunkt die Unsicherheiten des frühmodernen Atheismus auch auf katholischer Seite gegeben

waren (184f), legt Ryrie dar, inwieweit Zorn und Furcht auch in der Moderne als Motivationsgrundlagen des Unglaubens erhalten geblieben sind. Als Exempel eines zornigen Atheismus im 19. Jh. dienen der Darwin-Schüler und Religionskritiker Thomas Huxley und der russische Anarchist Michail Bakunin – letzterer stehe mit seiner Forderung, Gott könne, falls er existiere, den Menschen nur dienen, indem er aufhöre zu existieren, für die schon in der Reformationszeit greifbare moralische Intuition, das Dasein Gottes sei „von Natur aus oppressiv und daher böse.“ Auch Richard Dawkins kommt mit seiner plakativen Sentenz „der Gott des Alten Testaments“ sei „wohl die unangenehmste Gestalt der gesamten Literatur“ [*engl.: arguably the most unpleasant character in all fiction*] zu Wort (190f). Ryrie schließt:

Noch immer liegt diesen Prämissen ein sehr spezifisches moralisches Muster zugrunde, das davon ausgeht, die Freiheit sei ein absoluter Wert und Abhängigkeit ein absolutes Übel. Wie sehr dieses Muster selbst christlichen Ursprungs ist, ist nicht relevant. Es kommt darauf an, dass der Atheismus des Zorns auf diese Weise begründet wird: Nur wenn *moralische* Standards mit Gott in Konflikt kommen, muss Gott überwunden werden. (192)

Ryries Hauptreferenz für einen modernen „Atheismus der Furcht“ ist Dostojewskis Iwan Karamasow; hier zitiert er wie John Gray eine Passage, die das Leiden unschuldiger Kinder als moralisches Veto gegen das Gotteskonzept anführt; Ryrie resümiert (sicherlich nicht unbeeinflusst von seiner eigenen Gray-Lektüre): „Und doch war das Richtmaß, an dem Iwan Karamasow und alle anderen Moralisten ihre Religion maßen, ein christliches.“ (195)

Im Schluss des Kap.s vollzieht Ryrie mit der Unterüberschrift „From Jesus to Hitler“ schließlich eine überraschende letzte Wende: Der Zusammenbruch der „universellen religiösen Identität“ sei seit der Mitte des 20. Jh.s eine empirisch verifizierbare Tatsache; selbst in den „überaus frommen Vereinigten Staaten“ erkläre sich inzwischen ein Drittel der ab 1980 Geborenen als areligiös (198). Auf Basis seiner bisherigen Ausführungen stellt Ryrie fest, dass der „Atheismus des Zorns“ hieran keinen wesentlichen Anteil haben könne, da er schon in der Vergangenheit „ohne große Erfolge“ Angriffe auf die Religion akkumuliert habe; auch das Beispiel des „neuen Atheismus“ zeige, dass „selbst heute solche Kampagnen eher dem Zuspruch für Atheisten als der Überzeugung von Gläubigen dienen.“ (198f) Was gegenwärtig – zumindest in den meisten westlichen Gesellschaften – offensichtlich noch als gültig erachtet werde, seien „universale menschliche Werte“ wie etwa „Geschlechter- und Rassengleichheit, sexuelle Freiheit, eine starke Auslegung individueller Menschenrechte“. Die Tatsache, „dass diese Werte – [...] auch von mir – intuitiv als evident wahrgenommen werden“, sieht Ryrie „nicht als Antwort, sondern als Formulierung des Problems“ (202). Die Lösung folgt unmittelbar: Das 20. Jh. habe, abseits religiöser Orientierungen, einen „neuen Gründungsmythos“ hervorgebracht – den zweiten Weltkrieg und den Holocaust als die „stärkste moralische Probe der Moderne“ (202).

Die globale Krise schien zu zeigen, dass die moralischen Prioritäten des Christentums fehlgingen: Es schien jetzt offensichtlich, dass Grausamkeit, Diskriminierung und Mord auf eine Weise böse waren, die für Unzucht, Blasphemie und Unfrömmigkeit nicht zutrafen. [...] Einst war die mächtigste moralische Figur der westlichen Kultur Jesus Christus. [...] Heute ist die mächtigste moralische Figur der westlichen Kultur Adolf Hitler. Es ist so ungeheuerlich geworden, ihn zu rühmen, wie es einst gewesen wäre, Jesus zu verunglimpfen. (202f)

Nachdem Ryrie diese kulturprägende Vorstellung des existentiellen Kampfes gegen das moralisch Böse kurz durch das Beispiel popkultureller Referenzen – Tolkiens „Sauron“, „Darth Vader“ in *Star Wars*, „Lord Voldemort“ in *Harry Potter* – unterstrichen hat, kommt er zum Schluss: Ein neues Narrativ ist in Geltung getreten, doch es ist genauso von emotiver Disposition und letztlich auch von christlich geprägten Moralstandards dominiert wie das alte. Ob seine berechnete Lektion angesichts der „globalen Regungen eines autoritären Nationalismus“ erhalten bleiben wird, hält er für ungewiss. Das „westliche Christentum“ werde nicht in seiner historischen Form zurückkehren, doch sei dies auch nicht wünschenswert, da jeder, der in der globalen Gegenwart unter dem Wort „christlich“ mehr eine „tribale Identität“ denn eine „universelle Ethik“ verstehe, eine „Selbstverleugnung“ des Christentums betreibe. Eine Religion, die heute gedeihen wolle, müsse daher „mit dem operieren, was die humanistische Ethik grundgelegt hat und zugleich Wege finden, das anzubieten, was dem Humanismus fehlt.“ (203f)

Alec Ryries *Unbelievers* kann als eine in mehrerlei Hinsicht unorthodoxe Studie gelten. Was zunächst formal dazu festzustellen ist, würde Ryrie sicherlich nicht abstreiten wollen: Das Buch ist ein Hybrid. Es dient einerseits der Darstellung unterschiedlicher Facetten des Glaubenszweifels im englischen Protestantismus des 16. und 17. Jh.s, und es möchte andererseits durch diese detailreiche historische Narration die als Rahmen gesetzte These stützen, nicht rationale Kritik, sondern eine (protestantisch geprägte) emotive Disposition sei der Grund des neuzeitlichen Glaubenszweifels. Die Danksagungen am Ende des Buches stützen diesen Eindruck: Er habe sich, so schreibt Ryrie, im Rahmen eines Fellowships dem „religiösen Radikalismus in England um die Mitte des 17. Jahrhunderts“ widmen wollen, dann aber festgestellt, „dass es sich hierbei tatsächlich um eine Episode innerhalb der Geschichte des Atheismus handelt“. Am Ende habe er daher „etwas deutlich anderes geschrieben als das, was ich ursprünglich versprochen hatte“ (207f). Als Geisteswissenschaftler kennt man schon aus eigener Erfahrung den Weg, den solche Umorientierungen nehmen: Manches von dem, was der ursprünglichen Konzeption entstammt, findet am Ende doch seinen Weg in das revidierte Projekt.

Die Aufarbeitung der protestantismusgeschichtlichen Quellen, die sich über die mittleren vier Kap. des Buches erstreckt, zeugt von hoher Fach- und Sachkenntnis, die sich den Leser:innen möglichst breit mitteilen möchte. Manchmal verliert sich der Nicht-Experte für Ryries Forschungsgebiet daher etwas in der Vielzahl der sehr dicht aufeinanderfolgenden Referenzen und Verweise. Dass Ryrie an einer Stelle beinahe entschuldigend anmerkt, er hätte bei umfassender Berücksichtigung der protestantischen anti-atheistischen Apologetik des siebzehnten Jh.s „die Länge dieses Buches leicht verdoppeln können“, wird bei vielen Leser:inne:n eher Dankbarkeit darüber auslösen, dass er diesen Impuls erfolgreich unterdrücken konnte (128). Der Kernteil der Studie erreicht definitiv sein Ziel: Ryrie zeichnet ein breites Panorama des Glaubenszweifels und des frühen Atheismus im nachreformatorischen England. Offen bleibt die Frage, ob nicht ein Kirchenhistoriker mit anderem Schwerpunkt Quellen hätte auffindig machen können, die ähnliche Tendenzen in weiteren geographischen Kontexten und noch früheren Zeiten verifizierbar gemacht hätten, so etwa im Umfeld der französischen Katharerbewegung im 12. bis 14. Jh. oder im Schülerkreis Eckhart von Hochheims, dessen Einflüsse sich bekanntlich noch in der von Ryrie als

Inspirationsquelle des englisch-protestantischen Glaubenszweifels angeführten *Theologia Deutsch* nachweisen lassen.

Mit seiner generellen These, nicht die Philosophen des Rationalismus hätten den christlichen Glauben erschüttert, sondern der bereits erschütterte Glaube vieler Menschen habe erst den Boden für atheistische Philosopheme bereitet, bietet Ryrie eine innovative und mit hoher argumentativer Stringenz vorgebrachte Alternativtheorie der Genese des Glaubenszweifels. Da er den Fokus eben nicht auf rationale Argumente für oder gegen die Glaubensinhalte legt, kann er sich ganz auf die Frage konzentrieren, inwiefern die christliche (und insbesondere die protestantische) Suche nach einem moralisch tragfähigen Glauben sich auch auf der Ebene individueller Zeugnisse mitunter gegen den Glauben gewendet hat. Zorn und Furcht, so Ryries Erzählung, werden zu Treibern dieses Prozesses, und am Ende steht die interne Dekonstruktion des Christentums – es scheitert an seinen hohen moralischen Ansprüchen, die von der institutionalisierten Kirche (und mitunter selbst von Gott) nicht mehr gewährleistet werden können. Dass diese These eine hohe intuitive Plausibilität aufweist, dürften auch heute noch viele Christ:inn:en aus eigener Erfahrung einleuchtend finden. Ryries Manöver, die Religionskritik der vermeintlich so rationalen „Neuen Atheisten“ als einen letztlich emotiv bedingten Protest gegen die moralischen Defizite des Christentums zu werten, der daher – ob Dawkins nun will oder nicht – gewisse christliche Wurzelgründe nicht leugnen kann, ist ebenfalls eine starke, weil gänzlich unapologetische Einordnung dieser Denkart in den Gesamtkontext seiner Theorie. Was manchen Leser:inne:n etwas steil vorkommen dürfte, ist das auf den letzten Seiten des Buches vorgebrachte „Von Jesus zu Hitler“-Narrativ, durch das Ryrie Jesus Christus als die epochale Zentralfigur des Christentums durch die säkulare und popkulturell reichlich rezipierte Negativikone Adolf Hitler abgelöst sieht. Tatsächlich hinkt der Vergleich auf mehreren Ebenen: Religion ist nicht Politik, Anbetung erfüllt andere Funktionen als Abscheu, die historisch und gegenwärtig greifbaren Interpretationen Jesu sind weit vielfältiger als die im Kern relativ univoke Allgemeinbeutung des deutschen Diktators. Nimmt man all das in Kauf, muss man freilich zugestehen, dass Ryrie durchaus treffend einen Zentralaspekt des nun säkularen „Gründungsmythos“ der westlichen Demokratien beschreibt. Frei nach einem berühmten Staatsrechtler: Unsere durchaus fragilen freiheitlichen Staatswesen leben von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren können; manche Menschen mögen zwar heute noch behaupten, sie gründeten auf „christlichen Werten“, doch zumindest die meisten, ob Christen oder Atheisten, stellen aktuell nicht in Frage, dass ihr kaum zu überbietender Antagonismus die Entwertung des Menschen durch den organisierten Faschismus ist.

Ryries Ansinnen war es, eine Alternativgeschichte des Unglaubens zu schreiben. Dies ist ihm geglückt. Doch wie es so ist mit Alternativgeschichten – sie laufen mitunter Gefahr, die richtigen Intuitionen der gängigen Erzählung unterzubetonen oder zu nivellieren. Mit Sicherheit gibt es einen „emotiven“ Fundus des Glaubenszweifels, der den Aufklärungsphilosophen erst den Entwurf ihrer Theorien ermöglicht hat, doch genauso sehr ist es unbestreitbar, dass säkulare und atheistische Tendenzen ab dem 18. und insbes. im 19. Jh. dann mit in erster Linie sachlichen Argumenten von Denkern vorangetrieben wurden, die dadurch starken Einfluss auf die fortschreitende Pluralisierung innerhalb der intellektuellen Eliten nahmen. Ryries Eingangsreferenz Charles Taylor spricht hier vom „Nova-Effekt“: Die Evidenz der ordnenden Präsenz Gottes schwindet, es entstehen Denksysteme, die das Subjekt zum Stifter aller Ordnung und allen Sinns innerhalb der Welt umdeuten, schließlich scheint die Plausibilität dieses „immanenten Rahmens“

vielen Menschen evidenter als der Glaube ihrer Vorfahren.<sup>13</sup> Diese durchaus rationalen Diskurse streift Ryrie im Schlusskap. nur kurz: Kant und Feuerbach werden knapp unter Anführung ihrer vermeintlich emotiven Motive abgehandelt, andere Klassiker wie Hegel, Marx und Freud bleiben ungenannt. Ryrie hat sicherlich Recht mit seiner Feststellung, dass das von ihm eingangs bewusst überzeichnete „Tod-durch-Philosophie“-Narrativ nicht tragfähig ist, doch ebenso anfechtbar wäre eine Sichtweise, die lediglich Emotionen gelten lässt und rationale Argumente als verzichtbar für die Frage des Glaubens oder „Unglaubens“ abtut. Auch Philosoph:inn:en mögen häufig vom Wind ihrer präreflexiven Emotionen getrieben sein, aber manchmal haben sie mit Hilfe ihrer Argumente eben doch das Wetter bestimmt.

## 5. Ausblick

Vor 15 Jahren schrieb Richard Dawkins in „Der Gotteswahn“:

Ich greife nicht eine bestimmte Version von Gott oder Göttern an. Ich wende mich gegen Gott, alle Götter, alles Übernatürliche, ganz gleich, wo und wann es erfunden wurde oder noch erfunden werden wird.<sup>14</sup>

Das Ergebnis dieser Kontrahaltung war bekanntlich eine maximal konfrontative und offensive Polemik, der es weder auf Differenzierung, noch auf einen wirklichen Diskurs mit Anhängern der Religionen ankam. Eine Konversion religiöser Menschen zum Atheismus – so das erklärte Ziel Dawkins’ – könne allein durch „Aufklärung“, durch die bewusste Überzeichnung der angeblichen rationalen und moralischen Defizite jeder Religion geleistet werden. Abseits der wissenschaftstheoretischen und historisch-kritischen Mängel des „Gotteswahn“, die inzwischen in der Literatur reichlich aufgearbeitet sind, lässt sich das grundlegende motivationspsychologische Defizit eines solchen Ansinnens recht leicht benennen: Die Publikumsbeschimpfung zählt definitiv zu den weniger erfolversprechenden Instrumenten der Überzeugungsarbeit.

Dawkins und andere Vertreter des „neuen Atheismus“ haben ihre Publikationstätigkeit bis heute nicht eingestellt, ihre Bücher scheinen, wenn auch mit geringerem medialen Echo, im säkularen Spektrum weiterhin auf einen mittlerweile übersichtlichen Leserkreis zu stoßen.<sup>15</sup> Zugleich aber lassen sich, wie gesehen, inzwischen Werken finden, die undifferenzierte Polemik des „Atheismus“ gegen die „Religion“ erfolgreich überwunden ist. Während den *four horsemen* und ihren Epigonen nur daran gelegen war, die Überlegenheit einer szientistisch grundierten Kosmologie gegenüber ihren Glaubenskarikaturen darzulegen, finden sich in den Studien Grays, Cranes und Ryries weit differenziertere Analysen des Verhältnisses von Atheismus und Religion. So unterschiedlich ihre methodologischen Prämissen auch sind, zeichnen doch alle drei statt einer pseudo-aufklärerischen Differenzzerzählung eine Kontinuitätsgeschichte des Theismus und des Atheismus mit expliziter Betonung der wechselseitigen Aufeinanderverwiesenheit beider. Während Gray dies durch eine philosophiegeschichtliche Rubrizierung verschiedener Atheismustypen

---

<sup>13</sup> Vgl. Charles TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter* (siehe Anm. 10), 591–630.

<sup>14</sup> Richard DAWKINS: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 53.

<sup>15</sup> Exemplarisch: Jerry Allen COYNE: *Faith Versus Fact. Why Science and Religion are Incompatible*, London 2016; Dan BARKER: *God: The Most Unpleasant Character in All Fiction*, New York 2016; Richard DAWKINS: *Outgrowing God. A Beginner's Guide*, New York 2019.

unternimmt, richtet Crane einen verständnisvollen Außenblick auf die von ihm nicht mehr geteilte religiöse Deutung der Welt; der Theist Ryrie wiederum bemüht sich um eine historische Ergründung der bis in unsere Gegenwart wirksamen emotiven Wurzeln des Atheismus. Zumindest die Werke Cranes und Ryries sind dabei gänzlich frei von apologetischen Tendenzen, theologische Gegenapologien wären ihnen gegenüber fehl am Platz.

Was aber könnte dann die Aufgabe der Theolog:inn:en angesichts dieser neuen Atheismusdebatten sein? Noch einmal John Gray:

Eine gottlose Welt ist so mysteriös wie eine Welt, die vom Göttlichen durchtränkt ist, und der Unterschied zwischen beiden dürfte geringer sein, als man denken möchte.<sup>16</sup>

Tatsächlich scheint mir die Erkenntnis höchst bedeutsam, dass zwischen einer religiösen und einer atheistischen Weltdeutung keine strikte epistemische, historische oder emotive Grunddifferenz auszumachen ist. Rückblickend zeigt sich so, wie artifiziell und naiv die durch den „neuen Atheismus“ konstruierten Frontlinien von Anfang an waren. Mehr aber noch lässt sich nur unter Verzicht auf solch schlichte Unterscheidungskategorien die Basis für die Zukunftsherausforderung eines religiös-säkularen Dialogs legen, der angesichts der schwindenden Bindekraft der christlichen Kirchen zumindest in Europa bald zur theologischen Kernaufgabe werden dürfte. Man kann daher hoffen, dass John Gray, Tim Crane und Alec Ryrie nicht die letzten Erkunder des schmalen Grates gewesen sind, der, auch für uns nicht immer klar ersichtlich, den Glauben vom Unglauben und den Theismus vom Atheismus trennt.

#### Über den Autor:

*Florian Baab*, Dr. Dr., Akademischer Rat a. Z. am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (baab@uni-muenster.de)

---

<sup>16</sup> John GRAY: *Seven Types of Atheism* (vgl. Anm. 6), 158.