



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Religionskritik

Michael Quante



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2014/68



› Religionskritik

Michael Quante

Wherever a man is so carried beyond himself whether for any other being, or for a cause or for a nation, that his personal fate seems to him as nothing in comparison of the happiness or triumph of the other, there you have the universal basis and structure of religion.

Bernard Bosanquet

„Für ein Bedürfnis aber kann es gehalten werden“, so schreibt Hegel im zweiten Paragraphen seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, den er der 1827 erschienenen zweiten Auflage seines Buches hinzugefügt hat, „bei dem Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken so von einander trennt, daß sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig seyn sollen, daß das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion fähig ist; das Thier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt“.

Diese fast zweihundert Jahre alte Diagnose weist nicht nur darauf hin, dass Religion oder Religiosität ein spezifisches Merkmal der menschlichen Lebensform ist. Hegel wendet sich auch gegen eine Deutung, die auf dessen Arationalität abstellt. Gezielt wird damit, anders als es der heutige aktuelle Diskussionskontext vermuten lassen könnte, aber nicht auf Kritiker der Religion, sondern auf diejenigen unter ihren Verteidigern, die der Religion einen Platz im Leben und im Selbstverständnis der Menschen dadurch sichern wollen, dass sie den Kampfplatz rational begründbarer Weltdeutungen und Wissensansprüche räumen. Denkt man über die Frage nach, wie sich etwa religiöse und naturwissenschaftliche Aussagen über die Entstehung der Welt zueinander verhalten, kann diese Selbstbeschränkung der Religion als angemessen

erscheinen. Nicht umsonst erleben wir derzeit in den USA wieder einen Kampf zwischen Naturwissenschaft und Religion um die Deutungshoheit (vgl. dazu beispielsweise Dawkins 1987 oder Dennett 1997 und 2006), der durchaus durch solche religiösen Erklärungsansprüche motiviert ist. Schaut man dagegen auf die vielen aktuellen Schauplätze, in denen sich Fanatismus und Irrationalismen aller Art in religiöser Sprache Ausdruck verschaffen, wird auch die Kehrseite einer solchen Deutung der Religion, die diese aus dem Raum des Begründbaren, damit aber eben auch Begründungspflichtigen, herausnimmt, erkennbar. Angesichts der Allgegenwart und der Macht des Religiösen im Leben vieler Menschen und wohl aller Kulturen weist Hegels Diagnose auf ein fundamentales Problem hin: Wie weit lassen sich religiöse Erklärungsansprüche, aber auch religiös fundierte normative Ansprüche rational begründen, an welchen Stellen – und mit welchen Argumenten – sind sie einzuschränken oder gar zurückzuweisen? Es liegt auf der Hand, dass in allen Gesellschaften, in denen auch wissenschaftliche Welterklärungen auf der einen Seite und nicht religiös begründete normative Überzeugungssysteme auf der anderen Seite existieren, die Religionskritik eine ständige Begleiterin der Religion war und ist.

In diesem Beitrag wird es um die philosophische Religionskritik gehen, wobei diese an einzelnen Stellen eine soziologischen oder auch eine kulturanthropologische Perspektive einschließt. Das Ziel der folgenden Darstellung ist dabei lediglich, verschiedene Arten der Religionskritik zu unterscheiden sowie ihre jeweiligen Prämissen und Beweislasten aufzuzeigen. Weder eine abschließende philosophische Bewertung von Religion noch eine Prüfung der diversen Formen philosophischer Religionskritik wird in diesem Beitrag angestrebt; der Zweck der folgenden Ausführungen ist ausschließlich, eine Hilfestellung bei der Orientierung in diesem unübersichtlichen Gelände zu bieten.

Dazu sind in einem ersten Schritt die hier zugrunde gelegte Bedeutung von „Religion“ anzugeben und der Begriff der „Kritik“ zu differenzieren. Anschließend werden zwei Ausrichtungen der Religionskritik unterschieden, um darauf aufbauend dann ihre Hauptformen darstellen zu können.

1 «Religion» und «Kritik»

Religion: In diesem Beitrag wird ein weiter Begriff von „Religion“ (und analog von „religiös“) zugrunde gelegt und nicht der Versuch unternommen, notwendige und/oder hinreichende Bedingungen dafür anzugeben, welche Merkmale eine Einstellung (Emotion, Erfahrung oder Überzeugung) aufweisen muss, um als religiös gelten zu können. Angesichts der großen Vielfalt religiöser Erfahrungen (vgl. James 1902), des Netzwerkcharakters menschlicher evaluativer Einstellungen und der stark divergierenden Gehalte religiöser Überzeugungen liefe jede Einschränkung Gefahr, kulturelle Vorurteile zum Ausdruck zu bringen oder unbewusst eigene soziale Prägungen zu tradieren. Solange es für die Frage nach der Art, Ausrichtung und Funktionsweise der Religionskritik keinen Unterschied macht, welche spezifische Bedeutung man mit den Begriffen „Religion“ oder „religiös“ verbindet, ist eine solche Festlegung für die Zwecke dieses Beitrags nicht erforderlich.

Wichtig ist jedoch, an dieser Stelle auf eine Auslassung hinzuweisen: Es geht im Folgenden ausschließlich um religiöse Einstellungen, sodass die Frage nach einer wissenschaftstheoretischen, wissenschaftsgeschichtlichen oder wissenschaftssoziologischen Kritik der Theologie nicht behandelt wird. Aus diesem Grunde unterbleibt auch eine Erörterung der Frage, in welchem Verhältnis religiöse und theologische Überzeugungen zueinander stehen. Es geht im weiteren Verlauf also nicht nur primär um philosophische, sondern auch ausschließlich um *Religionskritik*.

Kritik: Im ersten Vorverständnis hat „Kritik“ einen pejorativen Ton, doch eigentlich handelt es sich um einen wertneutralen Begriff. Dies erkennt man beispielsweise daran, dass folgende Aussage keineswegs unverständlich ist: „Sein Vortrag rief viel positive, aber auch einige negative Kritik hervor“. Mit Blick auf die Religionskritik ist es sinnvoll, neben der positiven und der negativen Kritik als dritte Variante auch noch die grenzziehende Kritik als eigenständige Form zu unterscheiden. Während das Ziel der ersten beiden Kritikformen darin besteht, Religion positiv (oder eben negativ) zu evaluieren, will die grenzziehende Kritik die Leistungsstärke oder auch die Reichweite religiöser Einstellungen und Begründungen bestimmen.

Nicht nur in Bezug auf ihre Ziele ist die Religionskritik zu differenzieren, sondern auch hinsichtlich der dabei von ihr verwendeten Maßstäbe: Es ist sinnvoll, die formale, die interne und die externe Kritik der Religion voneinander zu unterscheiden. Diese Klassifizierung ist idealtypisch zu verstehen, da viele Autoren in ihrer philosophischen Religionskritik zwar ein eindeutiges Ziel vor Augen haben, bei der Wahl ihrer verwendeten Maßstäbe jedoch häufig nicht sehr reflektiert sind, sodass sich in einzelnen religionskritischen Argumentationen diese Kritikformen mischen.

Eine formale Kritik bezieht sich primär auf religiöse Überzeugungen und misst diese an allgemeinen logischen sowie Rationalitätsstandards. Logische Inkonsistenzen zwischen einzelnen Überzeugungen eines religiösen Überzeugungssystems oder der Nachweis begrifflicher Äquivalenzen beispielsweise sind als kritische Hinweise zu verstehen, die eine Religion zu beachten hat, wenn sie mit dem Anspruch auf Begründbarkeit und rationale Nachvollziehbarkeit ihrer Aussagen auftritt (so etwa, wenn gezeigt werden kann, dass die Schlussfigur eines Gottesbeweises logisch ungültig ist).

Eine interne Kritik geht über diese formalen Gesichtspunkte hinaus, nimmt für ihre Kritik aber lediglich solche Prämissen oder Präsuppositionen in Anspruch, die von dem kritisierten Überzeugungssystem selbst geteilt werden. Solange ein religiöses Überzeugungssystem den Rationalitätsstandard, Inkonsistenzen zu vermeiden, akzeptiert, erzeugt auch die interne Kritik einen Klärungs- oder gar Revisionsbedarf auf Seiten religiöser Überzeugungssysteme. In Bezug auf die Religion ist ein Beispiel für eine solche interne Kritik die Frage nach der Vereinbarkeit von Attributen, die in einem religiösen Überzeugungssystem Gott zugeschrieben werden (etwa die nach der Vereinbarkeit von Allwissenheit, Allmächtigkeit und menschlicher Freiheit).

Die externe Kritik nimmt dagegen Prämissen oder Präsuppositionen in Anspruch, die entweder in dem kritisierten Überzeugungssystem nicht enthalten oder mit ihm unverträglich sind. Im Extremfall werden bei einer externen Kritik sogar einzelne Annahmen verwendet, die in direktem Widerspruch zu den Prämissen der kritisierten Position stehen (so beispielsweise die szientistisch begründete Kritik an religiösen Annahmen über die Welt als Schöpfung Gottes). Ein auf solche Weise kritisierter Überzeugungssystem ist durch diese Kritik nicht gezwungen, intern etwas zu verändern. Die dialektische Situation lenkt die Diskussion vielmehr auf die durch die externe Kritik ins Spiel gebrachten Annahmen, sodass sich das Thema der Debatte auf diese bzw. deren Voraussetzungen verschiebt (also, um im obigen Beispiel zu bleiben, etwa auf die szientistische Prämisse, dass ausschließlich naturwissenschaftliche Aussagen und Begründungen bei der Erklärung kosmologischer Fragen zulässig sein können).

2 Ausrichtungen der Religionskritik

Philosophische Religionskritik hat Religion (und Theologie) in all ihren Formen seit der griechischen Antike immer begleitet. Dabei handelt es sich zumeist um eine negative Kritik, die in der Regel auch externe Prämissen in Anspruch nimmt; selbst die philosophische Kritik an

Gottesbeweisen oder an den Gott beigelegten Attributen verfolgt in der Regel über diese prima facie interne Kritik hinaus weitergehende Beweisziele und nimmt hierfür häufig auch einen externen Maßstab zu Hilfe.

Die Annahme eines allmächtigen und dem Menschen wohlgesonnenen Gottes hat, angesichts des Leids und der vielen Übel in der Welt, zu allen Zeiten Kritik an derartigen religiösen Überzeugungen provoziert (das Theodizeeproblem; vgl. dazu Peterson 1997). Im Zuge der Aufklärung ging es vielen darum, an die Stelle religiös begründeter politischer Herrschaft eine Legitimation der Gesellschaft zu setzen, die sich auf die aufgeklärte Vernunft der Philosophie stützt. Im Bündnis mit der szientistischen Interpretation der Naturwissenschaften tritt der religiösen Weltdeutung ein philosophischer Materialismus gegenüber, der zentrale Aussagen einer religiös-theologischer Weltdeutung als illusionäre oder schlicht falsche Annahmen zurückweist (vgl. Nielsen 1997). Vor diesem Hintergrund zielen dann am Ende des 18. Jahrhunderts Kant oder Fichte darauf ab, der Religion einen Platz innerhalb der Grenzen der philosophischen Vernunft, vor allem auf der Grundlage einer universalen Vernunftmoral, zuzuweisen. Die Religionsphilosophien von Kant, Fichte oder Hegel sind ihrer Intention nach in der Ausrichtung am ehesten als eingrenzend zu verstehen, indem sie versuchen, der Religion einen Platz innerhalb eines philosophischen Gesamtsystems einzuräumen (die Rezeption ihrer Versuche ruft allerdings direkt widersprüchliche Interpretationen, von einer Apologie der Religion bis hin zur Annahme, es werde dort eine radikale negative Religionskritik vorgetragen, hervor). Nach Hegels Tod verschärft sich der Ton; die philosophische Religionskritik wird im Linkshegelianismus für eine kurze Zeit sogar zum führenden Paradigma der Philosophie (vgl. Quante 2010). In den 1840er Jahren erscheinen mit Ludwig Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* (1841), mit Bruno Bauers *Das Entdeckte Christentum* (1843) oder mit Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) radikal religionskritische Werke, die sich primär auf das Christentum beziehen, dabei aber auch Argumente vorbringen, die sich auf Religion und religiöse Einstellungen generell beziehen. Ihre Ausrichtung ist negativ, wobei diese Kritik vom Vorschlag der Umdeutung religiöser Überzeugungen (bei Feuerbach) bis hin zur radikalen Ablehnung als mit menschlicher Autonomie unvereinbarer Geisteshaltung (bei Bauer oder Stirner) reichen.

Neben der Unterscheidung von Maßstab und Ziel der Religionskritik trägt auch die Differenzierung zwischen einer erklärenden und einer entlarvenden Strategie zum besseren Verständnis der Beiträge und der mit den jeweiligen Argumenten verbundenen Begründungslasten bei. Erklärende Strategien sind, weil sie nach den Ursachen suchen, nicht primär im Rahmen der Philosophie zu verorten; als soziologische oder psychologische Projekte werden sie aber häufig im Rahmen der philosophischen Anthropologie oder der philosophischen Gesellschaftstheorie vorgetragen. Diese Ansätze fragen nach den Ursachen dafür, dass Menschen religiöse Einstellungen ausbilden; der Blick auf die soziale oder psychologische Funktion der Religion muss dabei nicht zwingend negativ-kritisch ausfallen: So arbeitet beispielsweise Durkheim in seiner Religionssoziologie heraus, dass religiöse Einstellungen zur Einheit und Stabilität der Gesellschaft beitragen. Freuds kulturanthropologisch-psychologische Analysen dagegen versuchen nachzuweisen, dass Religion eine Art universaler Neurose der Menschheit darstellt. In seiner Diagnose, dass religiöse Einstellungen illusionär sind, verschärft er die These Feuerbachs, für den Religion Ausdruck einer Entfremdung und eines anthropologischen Selbstmissverständnisses sind. Doch dort, wo Feuerbach eine Art philosophischer Aufhebung religiöser Überzeugungen vornimmt, belässt Freud es bei der Diagnose einer psychologischen Fehlfunktion.

Entlarvende Strategien zielen dagegen in negativ kritischer Absicht darauf ab, die Begründetheit oder Legitimität religiöser Einstellungen zu zerstören. Dabei nehmen sie die erklärende Strategie in Anspruch, weil sie die negative Kritik auf anthropologische, gesellschaftstheoreti-

sche oder psychologische Annahmen über die wirkliche Funktionsweise der Religion stützen: Prominente Beispiele dieser entlarvenden Strategie sind beispielsweise die Rede von Religion als „Opium des Volkes“ (Marx, Lenin) oder auch Nietzsches Vorwurf, Religion sei eine Entmachtung der Starken zugunsten der Schwachen mit moralischen Mitteln. Die in der von Marx selbst nicht benutzten Wendung „Opium für das Volk“ enthaltene Zusatzannahme verweist auf eine Betrugstheorie. Sie unterstellt, dass Religion von sozialen Akteuren bewusst und gezielt eingesetzt wird, um Herrschaft zu legitimieren oder Unterdrückung zu verschleiern. Doch wie das Beispiel der Religionskritik von Marx zeigt, kann eine entlarvende Religionskritik auch ohne einen solchen Betrugsvorwurf formuliert werden. Sie muss dann allerdings den Nachweis erbringen, dass die Struktur der Gesellschaft selbst Ursache für falsche oder illusionäre religiöse Einstellungen ist, welche dann zur Stabilisierung eines insgesamt falschen (ungerechten, entfremdeten) Gesellschaftszustands beitragen.

3 Hauptformen der Religionskritik

Vor dem Hintergrund der bisher eingeführten Unterscheidungen ist es nun möglich, eine Landkarte der Hauptformen der philosophischen Religionskritik zu entwerfen. Auch wenn eine solche Skizze weder den Details der einzelnen Konzeptionen gerecht werden kann, noch den Anspruch einer abschließenden Bewertung der Argumente erheben darf, bietet sie doch eine erste Orientierung. Für diesen Zweck ist es wiederum hilfreich, zwei Strategien zu unterscheiden: Die theoretische Religionskritik zielt auf den Wahrheitsgehalt und die Qualität der Begründetheit religiöser Überzeugungen, während die praktische Religionskritik den Anspruch der Religion, zu einem ethisch guten oder richtigen Leben beizutragen, attackiert.

Theoretische Religionskritik: Vorbedingung für die theoretische Religionskritik ist die Annahme, mit religiösen Einstellungen (bzw. Äußerungen) seien wahrheitsfähige oder zumindest intersubjektiv begründbare Überzeugungen (bzw. Aussagen) verbunden. Interpretierte man die Äußerung „Es gibt einen allmächtigen Gott, der Dich liebt und auf den Du Dich verlassen kannst.“ als bloßen Ausdruck eines Gefühls oder als Empfehlung, die göttlichen Gebote zu beachten, läge gar keine Aussage vor, die es zu begründen gälte oder deren Wahrheit man in Frage stellen könnte. Diese Vorbedingung der theoretischen Religionskritik, die auch Hegel in seiner Zurückweisung des unterstellten Widerspruchs zwischen Gefühl und Denken zum Ausdruck gebracht hat, charakterisiert eine kognitivistische Konzeption der Religion. Um das Projekt der theoretischen Religionskritik in Gang zu bringen, muss man entweder unterstellen, dass religiöse Subjekte selbst einen solchen Kognitivismus und damit den Anspruch auf Wahrheit oder Begründbarkeit ihrer religiösen Aussagen verbinden. Oder man muss sie bei der Kritik selbst akzeptieren.

Auf der Grundlage dieser kognitivistischen Prämisse lassen sich fünf Varianten einer negativen theoretischen Religionskritik unterscheiden.

- (i) Die nonkognitivistische Kritik, die religiöse Äußerungen nicht als Behauptungen versteht, unterstellt der Religion ein sprachphilosophisch aufzuklärendes Selbstmissverständnis: Die Bedeutung und die Funktion religiöser Rede besteht diesem Ansatz zufolge darin, ein Lebensgefühl, eine Hoffnung oder auch eine emotionale Grundeinstellung zur Welt zum Ausdruck zu bringen. Diese Position wird nicht nur von der negativen theoretischen Religionskritik vertreten, sondern erfreut sich auch als positive religionsphilosophische Position einer gewissen Beliebtheit: Ein zentraler Grund hierfür, den schon der von Hegel kritisierte religionsphilosophische Nonkognitivismus teilte, besteht darin, den anderen Varianten der theoretischen Religionskritik auf einer fundamentalen Ebene entgegen

zu können. Die Berufung auf die Sprachspielkonzeption Wittgensteins, die von religionsphilosophischen Nonkognitivisten häufig erfolgt, ist dabei allerdings nicht korrekt: Wittgensteins *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* lassen sich eher im Sinne eines kognitiven Pluralismus deuten als im Sinne einer kruden Leugnung kognitiver Gehalte religiöser Überzeugungen (seine Konzeption kann als Selbstkorrektur Wittgensteins verstanden werden, der zu Beginn seiner philosophischen Entwicklung Mitbegründer eines sehr streng ausgelegten Anforderungskatalogs für Wahrheits- und Begründungsfähigkeit gewesen ist, die man als zweite Variante der theoretischen Religionskritik ansehen kann).

- (ii) Exemplarisch entwickelt von Carnap, formuliert sie strenge logische und semantische Bedingungen für die Sinnhaftigkeit von Aussagen, die nur dann als wahrheits- oder begründungsfähig gelten, wenn sie einer empirischen Überprüfung standhalten. Dieses verifikationistische Sinnkriterium wird jedoch nicht nur von religiösen, sondern auch von vielen anderen Aussagen, darunter auch solche, die Naturgesetze formulieren, verfehlt, sodass es als un plausible Prämisse weitgehend abgelehnt wird.
- (iii) Die dritte Variante der theoretischen Religionskritik zielt dagegen auf die materialen Gehalte religiöser Aussagen und behauptet nicht deren Sinnlosigkeit, sondern deren Falschheit. Diese Strategie, die sich schon in der französischen Frühaufklärung findet und in Gegenwartsdebatten wieder prominent vertreten ist, setzt dabei zumeist naturwissenschaftliche Annahmen der Evolutionstheorie oder über die Entstehung des Kosmos voraus. In diesem Kontext entspinnt sich dann zum einen die Frage, ob (bestimmte) religiöse Aussagen wirklich mit den naturwissenschaftlichen Prämissen unvereinbar sind. Zum anderen wird an dieser Stelle auch die fundamentale Frage aufgeworfen, weshalb denn überhaupt naturwissenschaftliche Aussagen den Maßstab der Wahrheit abgeben sollten.
- (iv) Die vierte Variante der theoretischen Religionskritik zielt deshalb auf die Begründbarkeit religiöser Aussagen ab und versucht nachzuweisen, dass religiöse Behauptungen gegenüber alltäglichen oder naturwissenschaftlichen Aussagen schlechter oder gar nicht belegbar sind. Hier stellt sich dann auf der einen Seite die Frage, ob religiöse Überzeugungen wirklich in jedem Fall in erkenntnis- und begründungstheoretischer Hinsicht schlechter dastehen als z. B. naturwissenschaftliche Annahmen: Je weniger man die Vorurteile des Szientismus oder des Atheismus ungeprüft anerkennt, und je elaborierter religionsphilosophische Begründungsmodelle werden, desto schwieriger wird es, diese Variante der theoretischen Religionskritik überzeugend durchzubringen. Auf der anderen Seite ist die grundsätzliche Frage zu stellen, ob wir überhaupt für alle unsere Überzeugungen Begründungen anführen müssen, oder ob es nicht auch denkbar ist, in bestimmten Fällen Überzeugungen auf der Basis praktischer Einstellungen und Bedürfnisse zu akzeptieren (vgl. James 1897).
- (v) Die fünfte Variante der theoretischen Religionskritik schließlich schlägt vor, religiöse Überzeugungen zu reduzieren und ihren Wahrheitsgehalt in einem anderen theoretischen Rahmen zu bewahren oder sogar besser zum Ausdruck zu bringen. Als paradigmatisches Beispiel für diese Strategie kann Ludwig Feuerbachs Religionskritik gelten: Neben einer anthropologisch-psychologischen Annahme, die das Selbstmissverständnis der Religion als nicht durchschaute Projektion faktisch nicht verwirklichter menschlicher Eigenschaften auf einen transzendenten Gott erklärt, vertritt Feuerbach die Annahme, dass sich diese religiösen Gehalte in eine philosophische Anthropologie überführen lassen, indem man die göttlichen Attribute als ideale Eigenschaften der menschlichen Gattung begreift. Eine

solche Reduktion ist zwar mit dem Selbstverständnis des religiösen Subjekts nicht vereinbar, möchte zugleich aber ein Angebot unterbreiten, die für wahr oder gut begründet gehaltenen Gehalte religiöser Überzeugungen zu bewahren.

Praktische Religionskritik: Diese Form der Religionskritik zielt auf den Nachweis ab, Religion sei für die Gesellschaft insgesamt oder für das Subjekt, welches religiöse Einstellungen hat, schädlich oder ethisch nicht akzeptabel. Soweit Religionen beanspruchen, zu einer guten oder gerechten Gesellschaft und einem guten oder gelingenden individuellen Leben beizutragen, kann die praktische Religionskritik als interne Kritik an Bestandteilen einzelner Religionen (beispielsweise religiösen Vorstellungen zur Sexualität) vorgetragen werden. Sobald sie auf die Religion insgesamt abzielt, nimmt die praktische Religionskritik die Form einer externen Kritik an

In der einen Variante wird der Vorwurf der Dysfunktionalität erhoben: Der Vorwurf von Bruno Bauer etwa, religiöse Überzeugungen seien mit einer demokratischen Gesellschaft unverträglich, oder die These von Marx, Religion diene der Stabilisierung entfremdeter und ungerechter gesellschaftlicher Arrangements, zielen auf den Nachweis ab, Religion könne ihren Anspruch, einen Beitrag zu einer guten oder gerechten Gesellschaft zu leisten, prinzipiell nicht erfüllen. Die Genese oder die Beschaffenheit religiöser Einstellungen verhindert es diesen Varianten der praktischen Religionskritik zufolge systematisch, dass Religionen ihr Ziel erreichen. Der Vorwurf der Dysfunktionalität kann sich aber auch auf das einzelne religiöse Individuum beziehen und stellt dann den Anspruch der Religion, zu einem guten oder gelingenden individuellen Leben beizutragen, in Frage. In diesem Sinne lässt sich beispielsweise Nietzsches These, Religion sei eine Unterdrückung des Starken zugunsten der Schwachen, verstehen. Auch die vielfach geäußerte These, bestimmte Religionen führten zu einer repressiven Sexualität oder einer Abwertung der eigenen irdischen Existenz, die ein gutes oder gelingendes Leben unmöglich mache, gehen in diese Richtung.

In der anderen Variante erhebt die praktische Religionskritik ethische Vorwürfe. So wollen etwa Bauer oder Stirner nachweisen, religiöse Überzeugungen seien mit dem ethisch zu fordernden Selbstverständnis des Menschen, ein sittlich selbstbestimmtes Wesen zu sein, unvereinbar. Auch die existentialistische Religionskritik von Camus oder Sartre zielt auf den Punkt, dass religiöse Überzeugungen die ethischen Anforderungen der Autonomie und der Authentizität verletzen. Über diese individualethische Ebene hinaus lassen sich auch mit Bezug auf die gesellschaftliche Ebene ethische Varianten der praktischen Religionskritik finden: Im linkshegelianischen Kontext haben manche Autoren (wie Moses Hess oder Karl Grün) ihre Gesellschaftskritik auf ein ethisches Fundament gestellt. Soweit sie dabei der damals unter anderem von Marx vorgetragenen Position gefolgt sind, dass Religion notwendigerweise entfremdete und ungerechte gesellschaftliche Zustände stabilisiert, nimmt ihre Kritik damit eine sozialetische Form an.

In dieser Traditionslinie der ethischen Religionskritik stehen heute – bewusst oder unbewusst – vor allem die liberalistischen und liberalen Konzeptionen der Politischen Philosophie. Die Forderung, den Staat gegenüber den Religionen zur Neutralität zu verpflichten, um auf diesem Wege eine Gefährdung der Autonomie und die Etablierung ungerechter gesellschaftlicher Zustände zu verhindern, lässt sich jedenfalls unschwer dieser Variante der Religionskritik zuordnen.

4 Fazit

Die kurze Darstellung der philosophischen Religionskritik in ihren verschiedenen Varianten ergibt ein uneinheitliches Bild. Dies war zu erwarten, da diese Kritik sich nur selten über ihre eigenen Prämissen, ihre Beweisziele und ihre Strategie Rechenschaft ablegt. Gleiches gilt für die philosophische Zurückweisung dieser Kritik, sodass es häufig zu Missverständnissen oder auch dem sprichwörtlichen ‚Aneinandervorbeireden‘ kommt. Nochmal komplizierter wird die gesamte Diskurslage durch die folgenden beiden Rahmenbedingungen: Die philosophische Religionskritik ruft erstens selbstverständlich auch theologische Erwiderungen hervor. Da diese ihre eigenen spezifischen Voraussetzungen zum einen nicht offen legen, zum anderen in der religionsphilosophischen Debatte aber auch nicht immer ein klares Bewusstsein von der Differenz zwischen Philosophie und Theologie herrscht, eröffnen sich hier weitere vielfältige Möglichkeiten von Missverständnissen. So wäre unter anderem zu klären, wo eigentlich die wissenschaftstheoretisch benennbaren Grenzlinien zwischen der theologischen Metaphysik auf der einen Seite und einer sich als christliche Philosophie verstehenden Metaphysik auf der anderen Seite verlaufen.

Zweitens wendet sich, sofern die philosophische Religionskritik (in allen ihren Formen) überhaupt wahrgenommen wird, auch das religiöse Alltagsbewusstsein gegen philosophische Einwände, Umdeutungen oder auch Vorwürfe. Damit steht unweigerlich die Frage im Raum, wie sich dieses vorthoretische religiöse Bewusstsein überhaupt zu seinen theoretischen Ausdeutungen, seien es die der Philosophie oder auch die der Theologie, verhält. Das Spektrum möglicher Optionen reicht von der Annahme, dass die Religionsphilosophie gegenüber dem vorthoretischen religiösen Bewusstsein nicht revisionär sein darf, bis zu der – zumindest de facto häufig praktizierten – Einstellung, dass die Religionsphilosophie sich um dieses Vorverständnis gar nicht kümmern muss, sondern sich als eine Spezialdisziplin der Philosophie nur auf philosophische Rahmenbedingungen einzulassen hat. Die von Hegel kritisierte Einschätzung, dass die Philosophie, weil Denken, prinzipiell im Widerspruch zur Religion oder den religiösen Einstellungen steht, ist derzeit in der Religionsphilosophie nicht vorherrschend und wird eher von denen geteilt, die dem Projekt einer negativen Religionskritik anhängen. Kant oder Fichte haben den Versuch unternommen, der Religion durch eine philosophische Grenzziehung einen Platz zuzuweisen, welcher einer universalen Vernunftmoral unterliegt, um so religiösem Aberglauben oder Fanatismus Einhalt gebieten zu können. Die prinzipielle Möglichkeit ihres Unterfangens hängt entscheidend von den Antworten ab, welche die Religionsphilosophie auf die hier abschließend formulierten Fragen gibt. Angesichts der gegenwärtigen Lage ist jedenfalls klar, dass wir es mit einem auch gesellschaftlich drängenden Problem zu tun haben. An der Aktualität der Religionskritik kann also kein Zweifel bestehen (vgl. Quante 2002).

Literatur

Zitierte Literatur

- Bruno Bauer: Das Entdeckte Christentum. Zürich 1843.
- Richard Dawkins: Der blinde Uhrmacher. München 1987.
- Daniel C. Dennett: Darwins gefährliches Erbe. Hamburg 1997.
- Daniel C. Dennett: Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. London 2006.
- Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841.
- Georg W.F. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweite Ausgabe: Heidelberg 1827.
- William James: „The Will To Believe“. In: ders.: The Will To Believe And Other Essays In Popular Philosophy. New York 1897, pp. 1–31.
- William James: The Varieties Of Religious Experience. London 1902.
- Kai Nielsen: „Naturalistic explanations of theistic belief“. In: Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (Eds.): A Companion To Philosophy Of Religion. Oxford 1997, pp. 402–409.
- Michael L. Peterson: „The problem of evil“. In: Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (Eds.): A Companion To Philosophy Of Religion. Oxford 1997, pp. 393–401.
- Michael Quante: „Existentielle Verpflichtung und Toleranz“. In: Marie-Luise Raters & Marcus Willaschek (Hrsg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt am Main 2002, pp. 344–362.
- Michael Quante: „After Hegel. The Realization of Philosophy through Action“. In: Dean Moyar (Ed.). Routledge Companion to 19th Century Philosophy. London 2010, pp. 197–237.
- Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig 1845.
- Ludwig Wittgenstein: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Göttingen 1968.

Weiterführende Literatur

- Bernd Irlenborn & Andreas Koritensky (Hrsg.): Analytische Religionsphilosophie. Darmstadt 2013.
- Christoph Jäger (Hrsg.): Analytische Religionsphilosophie. Paderborn 1998.
- Winfried Löffler: Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt 2006.

John L. Mackie: Das Wunder des Theismus. Stuttgart 1985.

James Martineau: A Study of Religion. Two volumes: Oxford 1888.

Philip L. Quinn & Charles Taliaferro (Eds.): A Companion To Philosophy Of Religion. Oxford 1997.

Thomas Rentsch: Gott. Berlin 2005.

Hans Julius Schneider: Religion. Berlin 2008.