



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der ‚Neue Atheismus‘, dargestellt an den Beispielen
Dawkins, Schmidt-Salomon und Onfray“

Verfasser

Philipp Scheiner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im November 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 200 338

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie UF Latein UniStG

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann

*Mit besonderem Dank an Otto Scheiner, meinen Lektor, schärfsten Kritiker und
größten Bewunderer*

tantum religio potuit suadere malorum

Titus Lucretius Carus, De rerum natura I, 101

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	6
2 Methodik	9
3 Zu den Personen	12
3.1 Richard Dawkins.....	12
3.2 Michael Schmidt-Salomon.....	14
3.3 Michel Onfray.....	15
4 Positionen und Argumente: Richard Dawkins	18
4.1 Dawkins‘ Gottesbegriff.....	18
4.2 Dawkins‘ Verständnis von Religion und Atheismus.....	20
4.3 Dawkins‘ Argumente gegen die Religion und Gottes Existenz.....	23
4.3.1 „Erkenntnistheoretische“ Argumente.....	23
4.3.2 „Pragmatische“ Argumente.....	28
4.4 Kritik an Dawkins.....	37
5 Positionen und Argumente: Michael Schmidt-Salomon	44
5.1 Schmidt-Salomons Gottesbegriff.....	44
5.2 Schmidt-Salomons Verständnis von Religion und Atheismus.....	45
5.3 Schmidt-Salomons Religionskritik.....	46
5.3.1 „Erkenntnistheoretische“ Argumente gegen die Gotteshypothese.....	47
5.3.2 „Pragmatische“ Argumente gegen die Religionen.....	49
5.4 Kritik an Schmidt-Salomon.....	57
6 Positionen und Argumente: Michel Onfray	60
6.1 Onfrays Gottesbegriff.....	60
6.2 Onfrays Verständnis von Religion und Atheismus.....	61

6.3 Onfrays Religionskritik.....	64
6.3.1 Religion allgemein.....	65
6.3.2 Der Monotheismus.....	68
6.3.3 Das Christentum.....	72
6.3.4 Die Theokratie.....	75
6.4 Kritik an Onfray.....	77
7 Resümee: Eine mögliche Einordnung des „Neuen Atheismus“	80
Anhang:	85
A Abstract	86
B Literaturverzeichnis	88
C Lebenslauf	91
D Eidesstattliche Erklärung	93

1 Einleitung

Seit einigen Jahren wird das Thema Religion in öffentlichen Debatten – verglichen mit den Jahrzehnten zuvor – mit einem signifikant hohen Maß an Aufmerksamkeit bedacht. Die Terroranschläge des 11. September 2001 und die damit verbundene Diskussion des Phänomens des religiös motivierten Terrorismus stellen natürlich auch in dieser Hinsicht ein einschneidendes Ereignis dar; aber auch andere Ereignisse und Phänomene haben ein gesteigertes Interesse an der Frage induziert, welche Rolle die Religion und der Glaube an Gott in unseren modernen Gesellschaften spielen, und wie diese zu bewerten ist: Die medialen Inszenierungen rund um die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. (z.B. die viel beachteten und von einer gewissen Euphorie begleiteten Auftritte des letzteren in seiner Heimat Deutschland); die Aufregung über ein paar islamkritische Karikaturen in einem bis dahin international völlig unbeachteten Printmedium; der lange Zeit als begraben angesehene und nun an amerikanischen Schulen erneut aufflammende Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft; die Frage nach dem Umgang mit religiösen Symbolen, sei es nun ein Kreuzifix an der Wand eines Klassenzimmer oder das Tuch auf dem Kopf einer Immigrantin.

Inmitten dieser Spannungsfelder bringen nun sowohl die glühenden Befürworter des Glaubens an Gott als auch dessen vehementeste Kritiker ihre Argumente und Anschauungen in Position. Bemerkenswert daran ist, dass sich letztere nicht einfach nur als Kritiker bestimmter religiöser Überzeugungen, sondern dezidiert als Atheisten deklarieren. Diese Bezeichnung macht den geneigten Beobachter insofern hellhörig, als sie einerseits ein gewisses Maß an Schärfe in der Kritik erwarten lässt und andererseits nahelegt, dass die Frage nach Gott wieder verstärkt zum Gegenstand philosophischer Reflexionen wird.

Seit der Aufklärung sah sich der Glaube an Gott immer wieder mit scharfer Kritik konfrontiert, insbesondere im 19. Jahrhundert, als von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Nietzsche gleich mehrere Meilensteine gesetzt wurden. Doch auch im 20. Jahrhundert kamen etwa durch Sigmund Freud und die Psychoanalyse oder die gesellschaftlichen Umwälzungen der 1960er Jahre weitere wichtige Perspektiven hinzu.

Und nun, am Beginn des 21. Jahrhunderts, betritt eine neue Generation an Autoren die Bühne der Religionskritik, die sogenannten „Neuen Atheisten“. Diese Bezeichnung ist dabei freilich keine selbstgewählte, sondern eher ein Sammelbegriff, unter dem diese Gruppe von Autoren zusammengefasst wird. Gemeinsam ist ihnen in erster Linie jene Kompromisslosigkeit ihrer Ablehnung des Glaubens an Gott, die sich erstmals seit Jahrzehnten wieder in einer öffentlichen Debatte beobachten lässt. Doch auch ihre Argumentationslinien sind nicht allzu weit voneinander entfernt, wenngleich natürlich jeder einzelne dabei seine eigenen Schwerpunkte setzt. Daher ist die vereinfachende Zusammenfassung unter dem Dach einer imaginierten Denkschule bis zu einem gewissen Grad durchaus vertretbar.

In jedem Fall muss man feststellen, dass es sich bei diesem Phänomen des „Neuen Atheismus“ nicht um ein lokal beschränktes handelt, denn seine Vertreter entstammen sowohl dem angloamerikanischen Raum als auch dem kontinentaleuropäischen, was gerade in philosophischen Debatten keine Selbstverständlichkeit darstellt. Daher erscheint es auch angemessen, im Rahmen einer Diplomarbeit diese neuere atheistische Strömung anhand je eines Autors aus dem englischen, dem deutschen und dem französischen Sprachraum – Richard Dawkins, Michael Schmidt-Salomon und Michel Onfray – unter die Lupe zu nehmen, ihre Kernaussagen zu analysieren und miteinander auf Überschneidungen und Unterschiede hin zu vergleichen.

Historische Einordnung

Die Zusammenfassung dieser zeitgenössischen religionskritischen Autoren unter dem Begriff des „Neuen Atheismus“ legt klarerweise die Frage nahe, in wie weit es sich bei ihren Denkansätzen um tatsächlich Neues handelt. Um dies zu klären, scheint ein Vergleich mit den wesentlichsten Größen der Religionskritik, angefangen bei Ludwig Feuerbach bis in die Sechzigerjahre des 20. Jahrhunderts hinauf, unumgänglich. Es wird darzulegen sein, in welcher Hinsicht deren Thesen in den rezenten Publikationen unserer drei Autoren nach wie vor präsent sind bzw. übernommen werden und welche Aussagen und Argumente tatsächlich die Bezeichnung „neu“ verdienen. Die in der heutigen Zeit sehr viel größere Bedeutung des Islam in den abendländischen Gesellschaften etwa und die damit einhergehende verstärkte Auseinandersetzung mit dieser Religion sowie die entsprechenden öffentlichen Debatten lassen zumindest neue Impulse auch in der philosophischen Reflexion erwarten. Während beispielsweise Friedrich Nietzsche in seiner Religionskritik vor allem das Christentum im

Auge hatte oder Sigmund Freud von seinem jüdischen Hintergrund geprägt war, so kann man bei neueren Autoren daher durchaus davon ausgehen, dass sie allen drei großen monotheistischen Religionen in ihren Analysen die entsprechende Bedeutung zumessen – wengleich natürlich die drei hier ausgewählten Denker dem christlichen Kulturkreis entstammen, was möglicherweise doch auch wieder zu einem gewissen „Bias“ führt.

Gesellschaftlicher Widerhall

Wie eingangs bereits erwähnt besteht seit geraumer Zeit ein verstärktes öffentliches Interesse am Thema Religion. Vor allem Richard Dawkins erregte im Zuge der Publikation des „Gotteswahns“ ein recht beachtliches Maß an Aufmerksamkeit. Doch gerade im Medienzeitalter muss man sich die Frage stellen, ob es sich in solchen Fällen eher um ein Spektakel handelt, oder ob Dawkins, Schmidt-Salomon und Onfray hier tatsächlich bei wesentlichen Teilen der Bevölkerung einen Nerv getroffen haben. Daher soll hier auch der Frage nachgegangen werden, ob die hier analysierten Thesen und Argumente eher nur innerhalb intellektueller Eliten als relevant eingestuft werden können oder doch in einer breiteren Schicht ihren Widerhall finden. Bleibt ihr Einfluss auf die akademische Diskussion beschränkt oder findet man sie doch auch an ganz anderen Stellen wieder?

Natürlich soll die hier skizzierte Diplomarbeit nicht zuletzt auch die Frage behandeln, wie überzeugend und stringent ihre einzelnen vorgebrachten Argumente ausfallen, und dabei auch den Kritikern des „Neuen Atheismus“ ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit schenken. Besonders die Rezeption des „Gotteswahn“ sollte sich in dieser Hinsicht als sehr ergiebig erweisen.

2 Methodik

Die Personen

In einem ersten Schritt scheint es nützlich, sich den drei ausgewählten Autoren zunächst einmal in biographischer Hinsicht zu nähern und auf ihre persönlichen Hintergründe einzugehen. Die Leitfragen werden dabei sein, welchem sozialen Umfeld sie entstammen, wie ihre Ausbildung und Berufslaufbahn aussah, welche geistigen Einflüsse bei ihnen ausgemacht werden können, und wo ihre philosophischen Wurzeln zu verorten sind. Unter diesen Aspekten sollen in weiterer Folge die Grundelemente ihres Denkens dargelegt werden.

Klärung der Begriffe

Oftmals scheint eine gewisse Begriffsverwirrung zu herrschen, wenn es darum geht, Überzeugungen in den Fragen nach Gott und Religion in Kategorien einzuordnen. Das betrifft sowohl die Standpunkte großer historischer Persönlichkeiten, über deren korrekte Bezeichnung mitunter Uneinigkeit herrscht (als Beispiel sei hier etwa Albert Einstein genannt), als auch die des geneigten Beobachters und der geneigten Beobachterin jener Debatte, um die es hier geht. „Was bin ich nun eigentlich? Atheist? Agnostiker? Skeptiker?“ scheinen sich nicht wenige Leute zu fragen. Wie bei jeder philosophischen Reflexion muss also der Anfang mit einer entsprechenden Begriffsdefinition gemacht werden.

Auch um die Positionen unserer drei Autoren entsprechend einordnen zu können, scheint es notwendig, bei jedem einzelnen zunächst zu klären, welche Begriffe von Gott und in weiterer Folge von Atheismus ihrem Denken zugrunde liegen. Dies soll besonders in Hinblick auf die spezielle Unterscheidung zweier Gottesbegriffe geschehen:

Der eine dieser beiden Begriffe ist jener, den man als den „*philosophischen Gottesbegriff*“ bezeichnen kann. Dieser bezieht sich auf ein in seinen Eigenschaften nicht näher definiertes transzendentes Wesen, welches Gegenstand aller möglichen metaphysischen Spekulationen sein kann. Ein Beispiel hierfür wäre etwa die Vorstellung von Gott als Architekt des Universums, der die Naturgesetze und –konstanten festgelegt, anschließend mit dem Urknall den Stein ins Rollen gebracht hat und von da an die Dinge ihren Lauf nehmen ließ – ein Wesen also, welches in zeitgenössischen Debatten folglich auch gerne als „fauler Gott“

bezeichnet wird. „Philosophisch“ möchte ich diesen Begriff deswegen nennen, weil er das Ergebnis eines rein kontemplativen Aktes ist. Das bedeutet, dass Gott in dieser Hinsicht vor allem eines ist: eine *denkbare* Möglichkeit. Somit ist aber auch klar, dass der philosophische Gottesbegriff bereits jede andere mögliche Definition Gottes mit einschließt.

Dem soll nun ein spezifischer Begriff gegenüber gestellt werden, den man als den „*religiösen*“ oder „*theologischen Gottesbegriff*“ bezeichnen kann, dessen wesentlichstes Merkmal darin besteht, dass er einen ganz bestimmten Zweck erfüllt, nämlich jenen, gewisse menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. So ist etwa mit der Existenz als menschliches Wesen untrennbar die grundsätzliche Fähigkeit verbunden, alles in Frage zu stellen – und damit auch nach dem Grund nicht nur für die eigene Existenz, sondern auch für die Existenz alles Seienden zu fragen. Seitdem der Mensch diese Fragen stellt, verspürt er das Bedürfnis nach Antworten, ebenso wie es aus dem Bewusstsein für die eigene Endlichkeit hervorgeht. Der theologische Gottesbegriff vollbringt nun die außergewöhnliche Leistung, auf all diese Fragen eine einzige befriedigende Antwort zu geben. Um in diesem Geflecht aus existentiellen Fragen über eine klare Richtschnur zu verfügen, über ein einigermaßen stimmiges Gesamtbild, das dem Menschen Orientierung ermöglicht, ist Gott sozusagen die ökonomischste Lösung.

Wenn man nun von einer Position behauptet, sie sei atheistisch, so ist es klarerweise erforderlich zu klären, auf welchen dieser beiden Gottesbegriffe sie sich bezieht. Zwei unterschiedliche Gottesbegriffe haben logischerweise zwei Formen von Atheismus zur Folge. Dabei liegt es auf der Hand, dass eine Negierung der Frage nach Gottes Existenz in Hinblick auf den philosophischen Gottesbegriff jede weitere Beurteilung unter dem Aspekt des theologischen Gottesbegriffes überflüssig macht, da ersterer – wie schon angemerkt – den letzteren bereits einschließt. Umgekehrt kann jedoch eine Beurteilung in „*theologischer*“ Hinsicht atheistisch, in „*philosophischer*“ Hinsicht dagegen lediglich agnostisch sein. Daher muss eine Leitfrage einer Diplomarbeit, die sich mit den Argumentationen moderner Atheisten beschäftigt, jene sein, welcher Gottesbegriff ihnen zugrunde liegt, beziehungsweise, ob dies überhaupt klar definiert ist. Dabei wird genau zu ergründen sein, wo sie laut ihren eigenen Aussagen stehen, und ob diese Aussagen mit ihren Argumentationslinien korrespondieren.

Erst wenn diese Fragen geklärt sind, erst vor dem Hintergrund einer solchen Positionsbestimmung, können ihre Aussagen und Kritikpunkte einer Bewertung unterzogen werden. Dabei wird zu beurteilen sein, auf welche Aspekte sich jeder einzelne der drei Autoren in seiner Kritik konzentriert, welche ihm als besonders wichtig erscheinen und natürlich wo sich dabei Gemeinsamkeiten oder auch Unterschiede zu den beiden anderen ergeben.

Für die Beantwortung dieser Fragen soll eine weitere Unterscheidung als Leitlinie dienen, welche die vorgebrachten Argumente gegen Gott und die Religionen grob in zwei Kategorien einteilt. Die eine umfasst dabei die „erkenntnistheoretischen atheistischen Argumente“, also jene Argumente, die sich mit Anhaltspunkten für oder gegen die Existenz Gottes beschäftigen. Man könnte sie auch als die Gruppe der „klassischen atheistischen Argumente“ bezeichnen. Daneben lässt sich jedoch auch eine Kategorie von Argumenten ausmachen, die ich als „pragmatische und ethische Argumente“ bezeichnen möchte. So wie Feuerbach und Marx einst die Religion mit einer sedierenden psychoaktiven Substanz verglichen, oder Friedrich Nietzsche die Implikationen christlicher Moralvorstellungen kritisierte, bewertet diese Gruppe von Argumenten den Glauben an Gott unter dem Aspekt seiner Folgen für den Menschen in seiner Existenz als soziales Wesen. Auf diese Argumente stützt sich dabei der Standpunkt, dass die Gotteshypothese einerseits – wie etwa der deutsche Titel von Michel Onfrays Bestseller „Wir brauchen keinen Gott“ nahelegt – überflüssig und andererseits schädlich für menschliche Gesellschaften ist, wie dies von Michael Schmidt-Salomon auch in seinem jüngsten, in Anlehnung an Nietzsche „Jenseits von Gut und Böse“ getauften Traktat nahegelegt wird. Im Lichte dieser Unterscheidung soll deutlich werden, wo und in welcher Weise die drei Autoren jeweils ihre Akzente setzen.

3 Zu den Personen

3.1 Richard Dawkins

Der Lebensweg unseres ersten Autors weist dessen geistigen Hintergrund als einen durch und durch naturwissenschaftlichen aus, daran besteht kein Zweifel. Clinton Richard Dawkins wurde am 26. März 1941 in Nairobi geboren, der Hauptstadt der damaligen britischen Kolonie Kenia, wo sein Vater zunächst in Diensten der landwirtschaftlichen Verwaltung tätig und während des Zweiten Weltkriegs als Soldat stationiert war. 1949 kehrte die Familie nach England zurück.¹ Dawkins' Eltern legten einiges Interesse für Naturwissenschaften an den Tag, was dazu führte, dass sie die vielen Fragen, die Kinder über die Welt stellen, in entsprechender Weise zu beantworten pflegten.² Allem Anschein nach war dies ein wesentlicher Faktor, der sein Denken nachhaltig prägen sollte. Gerade jene Haltung, die er in sehr jungen Jahren in Bezug auf die Frage nach Gott vertrat, legt diesen Schluss jedenfalls nahe. So war er bis ins mittlere Teenager-Alter überzeugter Christ, und zwar aufgrund einer Überlegung, die in der philosophischen Debatte als das *Gestaltungsargument* bekannt ist. Konkret war er aufgrund der faszinierenden Komplexität der Welt und des Lebens der Meinung, dass diese Welt einen Schöpfer haben müsse. Als er jedoch mit den Darwinschen Theorien eine seiner Meinung nach sehr viel bessere Erklärung für diese Komplexität kennen lernte, war der Glaube an einen Schöpfer jeglicher Grundlage beraubt – ein wahrscheinlich entscheidender Wendepunkt.³ So verwundert es auch wenig, dass Dawkins bis heute als entschiedener Gegner des Kreationismus auftritt.

Der schulischen Ausbildung folgte das Studium der Zoologie in Oxford – unter anderem bei Nikolaas Tinbergen, jenem Ethologen, der 1973 gemeinsam mit Karl von Frisch und Konrad Lorenz mit dem Nobelpreis für Medizin ausgezeichnet wurde – und eine akademische Karriere, die ihn über die Universität von Kalifornien in Berkeley schließlich wieder zurück

¹ <http://c0122981.cdn.cloudfiles.rackspacecloud.com/091215RDAutoBio.pdf>

² http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm

³ <http://www.guardian.co.uk/world/2003/feb/10/religion.scienceandnature>

nach Oxford führte. Seit 1995 wirkte er dort als *Simonyi Professor for the Public Understanding of Science*, er war also gewissermaßen ganz offiziell dafür zuständig, wissenschaftliche Inhalte einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln. 2008 trat er von diesem Posten zurück.⁴

Seine Bücher, angefangen mit „The Selfish Gene“ aus dem Jahr 1976, beschäftigten sich in den ersten drei Jahrzehnten seines publizistischen Schaffens zwar immer mit naturwissenschaftlichen Themen (konkret mit Evolutionsbiologie), dennoch wurde dabei die Artikulation seiner Ablehnung kreationistischer Haltungen im Laufe der Zeit immer expliziter. „Der Gotteswahn“ stellt in der Reihe seiner Werke schließlich ein Novum dar, insofern hier Gott und die Religionen ganz klar zum Hauptthema werden – womit sich Dawkins erstmals hauptsächlich außerhalb seines angestammten Fachgebietes bewegt. Diese Abhandlung stellt gewissermaßen den Kulminationspunkt seiner Profilierung als Religionskritiker dar, die er bereits in den Jahren zuvor bei vielen Gelegenheiten vorangetrieben hatte. Während diese Debatten allerdings zum überwiegenden Teil eher innerhalb gebildeter Milieus stattfanden⁵, so richtet sich der „Gotteswahn“ explizit an die Gesamtbevölkerung, an alle, die sich mit diesem Thema auseinandersetzen wollen oder sich in ihrer Lebensführung unmittelbar betroffen fühlen, besonders an diejenigen, die sich mit ihrer Religion nicht mehr wohlfühlen.⁶ Den Habitus und die Herangehensweise des Naturwissenschaftlers vermag Dawkins dabei freilich zu keinem Zeitpunkt abzulegen, dieser Eindruck zieht sich durch den ganzen Traktat. Dies bedeutet allerdings keinesfalls, dass seinem Beitrag deswegen bereits jede Bereicherung der philosophischen Gottesdebatte abgesprochen werden könnte. Möglicherweise ist gerade der Blick eines – von Fachgebiet der Philosophie her gesehen – sozusagen „außenstehenden“ Wissenschaftlers erhellend, der sich um rationale Argumentation und Reflexion bemüht, ohne dabei ständig historischen Vorbildern nachzueifern. Dass Dawkins von solchen Vorbildern – freundlich ausgedrückt – weitgehend unbelastet zu sein scheint, zeigt bereits ein Blick in den Namensindex des „Gotteswahns“: Dass es eine über 500 Seiten starke Abhandlung über Religion zustande bringt, ohne jede Erwähnung etwa von Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche oder auch

⁴ <http://richarddawkins.net/articles/2246>

⁵ Dawkins, R., Der Gotteswahn, S.19f.

⁶ Ebda., S. 11

Sigmund Freud auszukommen, erstaunt doch im ersten Augenblick ein wenig.⁷ Man könnte natürlich vermuten, dass Dawkins mit voller Absicht so vorgeht, etwa um den Fokus bewusst auf seiner naturwissenschaftlichen Argumentation zu belassen. Jedenfalls wird gerade dadurch die Frage, ob sich Dawkins' Argumentationen schon bei diesen und anderen großen Autoren vergangener Zeiten wiederfinden, umso spannender.

3.2 Michael Schmidt-Salomon

Über den Hauptvertreter des „Neuen Atheismus“ in Deutschland, Michael Schmidt-Salomon, Jahrgang 1967, gibt es in öffentlichen Quellen – abgesehen von einigen Eckdaten – im Vergleich zu den anderen beiden anderen Autoren relativ wenig zu erfahren, was möglicherweise von ihm selbst auch so gewollt ist. (Die folgenden Informationen sind, sofern nicht anders vermerkt, seiner Homepage entnommen.⁸) In jedem Fall kann man feststellen, dass er der Philosophie deutlich näher steht als Richard Dawkins, und das wohl nicht nur deswegen, weil er seinen Geburtsort Trier mit Karl Marx teilt.

Als Sohn liberal-katholischer Eltern aufgewachsen spielte er tatsächlich zunächst mit dem Gedanken Theologie zu studieren, doch die Lektüre von Nietzsche, Marx, Schopenhauer und Freud im Alter von 16 Jahren überzeugte ihn mehr als die Thesen liberaler Theologen wie Hans Küng und Eugen Drewermann.⁹ So fiel seine Wahl letztendlich auf das Studium der Erziehungswissenschaften, das er 1992 abschloss. Bereits während des Studiums legte er allerdings auch multidisziplinäres Interesse an den Tag und besuchte als Gasthörer Lehrveranstaltungen bemerkenswert vieler anderer Fächer, so zum Beispiel Soziologie, Psychologie, Germanistik und – natürlich – Philosophie. Das Thema jener Arbeit, mit der er 1997 die Doktorwürde erlangte, lautet „Erkenntnis aus Engagement. Grundlegungen zu einer Theorie der Neomodern.“ und darf wohl ohne weiteres auch dem philosophischen Fachgebiet zugeordnet werden. Von 1992 bis 2001 stand er in Diensten seiner Alma Mater, der Universität Trier, zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter, später als Lehrbeauftragter.

⁷ Auch Karl Marx wird gerade ein einziges Mal erwähnt, dies jedoch in keinem Zusammenhang mit irgendeiner seiner Thesen.

⁸ <http://www.schmidt-salomon.de/person.htm>

⁹ <http://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/Ein-Weg-zu-Sinn-und-Glueck-ohne-Gott-ist-moeglich/story/28185775>

Seit seiner Promotion setzt er sich für die Anliegen der Konfessionslosen ein, etwa als Redakteur des „MIZ – Materialien und Informationen zur Zeit. Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen“ in den Jahren 1997 bis 2007. Für Aufsehen sorgte er unter anderem durch die Organisation einer Gegenveranstaltung zum katholischen Weltjugendtag 2005 in Köln unter dem Titel „Religionsfreie Zone: Heidenspaß statt Höllenqual!“ oder die Publikation des religionskritischen Kinderbuches „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel“ im Jahr 2007, welches das deutsche Bundesfamilienministerium zu einem – erfolglosen – Antrag auf Indizierung als jugendgefährdendes Medium veranlasste.¹⁰ Seine wohl wichtigste Funktion ist allerdings jene des Gründungsmitglieds und nunmehrigen Vorstandspräses der Giordano-Bruno-Stiftung, in deren Auftrag er 2006 auch das „Manifest des evolutionären Humanismus“ verfasste.¹¹ Unter den Religionskritikern im deutschen Sprachraum ist er sicherlich derjenige mit der größten Medienpräsenz (die Vielzahl seiner Fernsehauftritte und Interviews für Radio und Printmedien stellen gerade für diese Arbeit eine willkommene Quelle dar), was wohl auch den „Spiegel“ einst dazu veranlasste, ihn mit dem Etikett „Deutschlands Chef-Atheist“ zu versehen.

In seinen Publikationen konzentriert sich Schmidt-Salomon interessanterweise allerdings hinsichtlich seiner Hauptthemen weniger auf die Kritik an religiösen Weltanschauungen als vielmehr auf das Entwerfen von Alternativen zu ihnen. So fordert er etwa in seiner Abhandlung „Jenseits von Gut und Böse – Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind“ einen Bruch mit den traditionellen moralischen Wertvorstellungen (die Wiederwendung des Titels jener Schrift Friedrich Nietzsches hat in dieser Hinsicht also durchaus ihren Grund.) Dass Schmidt-Salomon sich nicht in erster Linie mit bloßer Kritik befasst, sondern sich in seinem Schaffen auch um die Konstruktion von Gegenentwürfen zu religiösen Systemen bemüht, ist in philosophischer Hinsicht natürlich höchst wertvoll, bedeutet aber gleichzeitig, dass es, will man seine Standpunkte als jene eines Vertreters des „Neuen Atheismus“ analysieren, notwendig ist, diese aus allen möglichen Quellen zusammenzusuchen. Glücklicherweise stellt sich – wie bereits angemerkt – die Quellenlage hinsichtlich seiner Thesen sehr viel günstiger dar als im Falle seines Privatlebens.

¹⁰ <http://hpd.de/files/BMFSFJ-Indizierungsantrag.pdf>

¹¹ <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/Stiftung/geschichte.html>

3.3 Michel Onfray

Der Franzose Michel Onfray zählt bereits seit einigen Jahren zu den bekanntesten und populärsten Philosophen in seiner Heimat. Im Gegensatz zu den beiden anderen hier vorgestellten Autoren ist seine Herkunft eindeutig einer niederen sozialen Schicht zuzuordnen. Geboren 1959 als Sohn eines Landarbeiters in der Normandie litt er in frühen Jahren besonders unter dem mehr als schwierigen Verhältnis zu seiner durch ihre eigene Kindheit schwer traumatisierten Mutter.¹² Im Alter von 10 Jahren wird er in ein Internat des Salesianerordens, das ursprünglich als Waisenhaus gegründet worden war, gewissermaßen abgeschoben. Seine negativen Erfahrungen aus dieser Zeit beschreibt er ausführlich im Vorwort von „Die reine Freude am Sein“, dem Nachfolgewerk des für diese Arbeit maßgeblichen „Traité d'athéologie“ (im Deutschen unter dem, wie sich noch heraus stellen wird, höchst unzureichenden Titel „Wir brauchen keinen Gott“ erschienen.). Dort bezeichnet er unter anderem dieses Internat als „Gefängnis ohne Sperrzaun“¹³, beschreibt die ablehnende Haltung gegenüber „Intelligenzlern“¹⁴ ebenso wie die teilweise schon an Folter grenzenden Erziehungsmethoden, die mitunter gar an „Szenen aus einem Konzentrationslager erinnern“¹⁵. Auch die offensichtliche Pädophilie mancher Patres¹⁶ spart er nicht aus, ebenso wenig wie die körperlichen Misshandlungen.¹⁷ Einen entscheidenden Einfluss dieser Erlebnisse auf seine philosophische Haltung in religiösen Fragen stellt Onfray dabei interessanterweise aber dezidiert in Abrede, vielmehr bezeichnet er sie als die Bestätigung seiner bereits zuvor gebildeten Meinung: „Die Patres machen aus mir nicht den Ungläubigen, der ich schon bin – als geborener Ungläubiger finde ich aber in dem von ihnen gebotenen Spektakel den Stoff,

¹² Onfray, M., Die reine Freude am Sein, S.13ff.

¹³ Ebda, S.20

¹⁴ Ebda, S.22

¹⁵ Ebda, S.36

¹⁶ Ebda, S.38

¹⁷ Ebda, S.41

der mein Urteil über ihr existenzielles Scheitern bekräftigt. Mitleid des Kindes mit den unfertigen Erwachsenen.“¹⁸

Vier Jahre verbringt er nun in dieser Einrichtung, drei weitere in anderen Internaten, bevor er, wie er selbst es ausdrückt, „das Weite sucht“¹⁹. Bemerkenswerterweise folgt das Studium der Philosophie, welches er mit der Promotion abschließt. Von 1983 bis 2002 unterrichtet er an einer Mittelschule Philosophie²⁰. 1989 beginnt er mit der Veröffentlichung philosophischer Bücher, durch die er im Laufe der Neunzigerjahre zu so viel Popularität und Wohlstand aufsteigt, dass er es sich 2002 schließlich leisten kann, dem staatlichen Erziehungswesen den Rücken zu kehren und eine *Université populaire* (sprich eine Volksuniversität, die weder Prüfungen noch Diplome kennt, dafür für alle offen steht) in Caen zu gründen und dort Vorlesungen abzuhalten.

Onfray selbst bezeichnet sich als „Linksnietzscheaner“²¹; auch politisch ist seine Position weit links einzuordnen. Seine Philosophie ist stark von Hedonismus und Materialismus geprägt – er ist also zum Religionskritiker geradezu prädestiniert. Ebenso überrascht es im Lichte seiner Vita kaum, dass sein Stil sich etwa von dem eines Richard Dawkins sehr deutlich abgrenzt. Einen größeren Kontrast zwischen der deduktionistischen Argumentationsweise des britischen Naturwissenschaftlers und der wortgewaltigen, mitunter sogar poetischen Polemik des französischen Philosophen (die nicht nur aufgrund von Onfrays Haltung stellenweise tatsächlich ein wenig an Karl Marx erinnert) kann man sich jedenfalls kaum vorstellen.

¹⁸ Ebda, S.53

¹⁹ Onfray, M., Die reine Freude am Sein, S.13

²⁰ <http://www.ainfos.ca/06/dec/ainfos00234.html>

²¹ <http://ww3.wpunj.edu/newpol/issue40/Ireland40.htm>

4 Positionen und Argumente: Richard Dawkins

4.1 Dawkins‘ Gottesbegriff

Nach den notwendigen biographischen Vorbemerkungen wollen wir uns also nun den eigentlichen Argumenten und Aussagen über Gott und Religion unserer drei Autoren zuwenden, beginnend mit Richard Dawkins.

Wie bereits erwähnt, fehlt im „Gotteswahn“ jegliche Auseinandersetzung sowohl mit der langen Tradition abendländischer Religionskritik als auch mit der philosophischen Betrachtung des Gottesbegriffs. Daher überrascht es wenig, dass – so viel sei vorweggenommen – die Vorstellung von Gott, die Dawkins‘ Kritik zugrunde liegt, ganz eindeutig dem entspricht, was oben als *theologischer Gottesbegriff* definiert wurde. „Ich bin ein Gegner der Religion. (...)“ informiert uns Dawkins auf der Frontseite des „Gotteswahns“, und insofern erscheint es nur logisch, dass er sich nicht lange mit philosophischen Spekulationen aufhält, sondern jene Vorstellung von Gott thematisiert, die der durchschnittliche religiöse Mensch seiner Meinung nach besitzt und die in den konkreten Ausformungen der großen Religionen wesentlich ist. In der Tat scheint Dawkins sogar die Ansicht zu vertreten, dass sich „Gott“ nur als sehr spezifischer Begriff sinnvoll verwenden und diskutieren lasse: „Wenn das Wort ‚Gott‘ nicht völlig nutzlos werden soll, sollte man es so gebrauchen, wie die Menschen es im Allgemeinen verstanden haben: als Bezeichnung für einen übernatürlichen Schöpfer, ‚den anzubeten für uns angemessen ist‘.“²² Die Übernatürlichkeit ist dabei das zentrale konstitutive Moment des Begriffs. So betont Dawkins wenig später, dass die von religiöser Seite viel kritisierte Beschreibung als *Wahn* (engl.: *delusion*) nur auf übernatürliche Götter anzuwenden sei.²³ Einen Gott dagegen, dessen Phänomenologie sich auf die Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten beschränkt, könne man zwar

²² Dawkins, Gotteswahn, S.24

²³ Ebda., S.27

bestaunen, aber eben nicht anbeten.²⁴ Auffällig ist dabei, dass Dawkins den Aspekt der Anbetungswürdigkeit danach ein wenig aus den Augen zu verlieren scheint. So begründet er die Tatsache, dass er sich mit dem Problem der Theodizee (also der Rechtfertigung Gottes für alle Übel, die auf der Welt geschehen und existieren) überhaupt nicht auseinandersetzt, damit, dass dieses Problem nur einen ‚guten‘ Gott betreffe, jedoch Güte nicht Teil seiner Gottesdefinition sei.²⁵ Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob es als „angemessen“ gelten darf, einen bösen oder zumindest nicht absolut ‚guten‘ Gott anzubeten. Vermutlich würde Dawkins auf die grausamen Gottheiten der polytheistischen Religionen der europäischen Antike verweisen, also darauf, dass es sich bei der Anbetung ‚nicht guter‘ Götter um ein historisches Faktum handelt. Jedenfalls scheint ihm dieses Problem nicht allzu wichtig zu sein, denn in seiner expliziten Definition der *Gotteshypothese* kommt die Anbetungswürdigkeit ohnehin nicht vor: „*Es gibt eine übermenschliche, übernatürliche Intelligenz, die das Universum und alles, was darin ist, einschließlich unserer selbst, absichtlich gestaltet und erschaffen hat.*“²⁶ Hier wird das zweite konstitutive Element seines Gottesbegriffes klar, bei dem es sich auch, wie sich noch zeigen wird, um den zentralen Ansatzpunkt seiner Kritik handelt: Gott als Schöpfer, mehr noch als *Gestalter der Welt*. Dass sich ein Evolutionsbiologe vorwiegend mit genau diesem Aspekt beschäftigt, liegt natürlich auf der Hand. Die oben skizzierte Vorstellung vom „faulen Gott“ lehnt Dawkins im Übrigen explizit ab, also auch jene Auffassung, nach der die Evolution als Gottes Methode der Schöpfung zu deuten sei. Ein solcher Gott sei überflüssig und nutzlos und könne ebenso gut überhaupt nicht existieren,²⁷ soll heißen: Ob ein solcher Gott existiert oder nicht, ist für uns letztlich nicht von Bedeutung. Daher befasst er sich auch nicht weiter mit diesem Gottesbegriff und besteht auch darauf, dass der Gott der Religionen mit der Evolutionstheorie nicht in Einklang zu bringen sei.

Schließlich fügt Dawkins seiner Definition noch einen weiteren Aspekt hinzu, nämlich jenen der *Personalität*. Da er laut eigener Aussage bei seiner Kritik in erster Linie das Christentum im Auge hat, muss er unweigerlich diesen Punkt hinzufügen, damit sein Gottesbegriff den

²⁴ Ebda, S.33

²⁵ Dawkins, Gotteswahn, S.153

²⁶ Ebda., S.46

²⁷ Ebda., S.164

Gott der abrahamitischen Religionen korrekt beschreibt.²⁸ Seine Konzentration auf das Christentum tut Dawkins zwar mit den Worten ab, diese Religion sei ihm eben zufällig am vertrautesten, und ebenso betont er, dass ihm die Gemeinsamkeiten wichtiger seien als die Unterschiede; dennoch muss man feststellen, dass sein Gottesbegriff dadurch deutlich spezifischer und exklusiver wird. Dies hat natürlich auch wesentliche Konsequenzen für die Definition des Atheismus, seiner erklärten Position, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird.

4.2 Dawkins‘ Verständnis von Religion und Atheismus

Dawkins bezeichnet sich selbst einerseits als Atheisten und andererseits als Naturalisten. Was genau er darunter versteht, macht er recht deutlich klar: „Ein Atheist oder philosophischer Naturalist in diesem Sinn vertritt also die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt: keine *übernatürliche* kreative Intelligenz, die hinter dem beobachtbaren Universum lauert, keine Seele, die den Körper überdauert, und keine Wunder außer in dem Sinn, dass es Naturphänomene gibt, die wir noch nicht verstehen.“²⁹ Diese Haltung ist natürlich keineswegs neu oder besonders ungewöhnlich, historisch betrachtet sind ihre wesentlichen Grundzüge bereits seit der griechischen Antike unter dem Begriff des *Materialismus* bekannt. Freilich lag es den meisten Denkern damals fern, aus einer solchen Überzeugung die Aussage abzuleiten, es gebe keine Götter. Für den modernen Naturwissenschaftler Richard Dawkins ist eine solche Folgerung vor dem Hintergrund unserer heutigen Kenntnisse über die Welt einerseits und seines oben skizzierten Gottesbegriffs andererseits nur konsequent. In der Tat ist die Auffassung, dass alles im Universum uns prinzipiell (und damit je nach dem Grad des wissenschaftlichen Fortschritts) empirisch zugänglich ist, zentral für Dawkins‘ Argumentation, wie sich noch zeigen wird. Jegliche Form von transzendenter Existenz, dies zeigt die zitierte Passage ganz deutlich, schließt Dawkins kategorisch aus. Hier offenbart sich bereits eine erste Schwäche in seinem Konzept: Das Kernstück seiner Argumentation baut auf der materialistischen Grundannahme auf; diese selbst allerdings setzt er einfach als gegeben voraus, stützende Hinweise und Argumente bietet er jedoch keine an, jedenfalls legt er an keiner Stelle seine Gründe für

²⁸ Ebda., S.54f.

²⁹ Dawkins, Gotteswahn, S.25f.

seinen Standpunkt dar. So überrascht es auch kaum, dass seine Kritiker hier einen ihrer Ansatzpunkte finden.

Den *Theismus*, den logischen Gegenpol zum Atheismus, definiert Dawkins seinem Gottesbegriff entsprechend: „Ein *Theist* glaubt an eine übernatürlich Intelligenz, die das Universum erschaffen hat, und die immer noch gegenwärtig ist, um das weitere Schicksal ihrer ursprünglichen Schöpfung zu beaufsichtigen und zu beeinflussen.“³⁰ Zwischen diesen beiden Polen verortet er einerseits den *Deismus*, den er – durchaus zu Recht – als den Glauben an jenen „faulen Gott“ interpretiert, und andererseits den *Pantheismus*, die Gleichsetzung von Gott mit der Natur bzw. dem Universum (ein Konzept, das Giordano Bruno letztlich das Leben gekostet hat). Etwas simplifizierend fasst er schließlich zusammen: „Pantheismus ist aufgepeppter Atheismus, Deismus ist verwässerter Theismus.“³¹ Diese Unterscheidung ist deswegen von Bedeutung, weil es Dawkins offenbar sehr wichtig ist klarzustellen, was genau er meint, wenn er von „Gott“ und „Religion“ spricht. So stellt er zum einen fest, dass auch im pantheistischen Kontext von Gott die Rede sein könne, jedoch nur in einem metaphorischen Sinn. Eine solche Verwendung des Begriffs lehnt er jedoch explizit ab.³² Ebenso könne man die Bezeichnung „religiös“ auf die unterschiedlichsten Standpunkte anwenden, etwa auf die offenkundig dem Pantheismus zuzuordnende Haltung Albert Einsteins, die sich am ehesten als Bewunderung der Natur und ihrer Gesetze beschreiben lässt. Dawkins‘ Feststellung: „In diesem Sinne bin auch ich religiös (...). Indes, ich nenne mich lieber nicht ‚religiös‘, weil diese Bezeichnung missverständlich ist – auf verhängnisvolle Weise missverständlich, weil für die allermeisten Menschen ‚Religion‘ das ‚Übernatürliche‘ impliziert.“³³ So beiläufig die Bemerkung zunächst klingt, so wichtig ist diese Verknüpfung für Dawkins‘ Religionskritik. So deutet er auch an, dass er etwa Buddhismus und Konfuzianismus nicht als Religionen betrachtet³⁴, was im Lichte seiner Bestimmung des eigentlich Religiösen als Bezugnahme auf das Übernatürliche nur konsequent scheint.

³⁰ Dawkins, Gotteswahn, S.31

³¹ Ebda., S.32

³² Ebda., S.33

³³ Ebda., S.32f.

³⁴ Ebda., S.55

Was die Position des *Agnostizismus* angeht, unterscheidet Dawkins zwei Formen, nämlich einerseits den „vorübergehenden pragmatischen Agnostizismus“ (VPA) und andererseits den „prinzipiellen permanenten Agnostizismus“ (PPA). Unter VPA versteht er dabei die Auffassung, dass sich eine bestimmte Frage (in diesem Fall jene nach der Existenz Gottes) *nach derzeitigem Stand der Dinge* nicht eindeutig beantworten lässt. Demgegenüber ist ein Vertreter des PPA der Meinung, dass der Mensch die betreffende Frage *auch in Zukunft* niemals wird beantworten können. In Bezug auf die Frage nach Gott lässt Dawkins dabei keinen Zweifel an seinem Standpunkt aufkommen: „Der Agnostizismus hinsichtlich der Existenz Gottes gehört eindeutig in die VPA-Kategorie. Entweder Gott existiert, oder er existiert nicht. Es ist eine wissenschaftliche Frage.“³⁵ Hier zeigt sich wiederum Dawkins‘ materialistische Grundeinstellung, ohne die er kaum Gott zu einem Gegenstand von Wissenschaft (gemeint ist dabei offenkundig immer *Naturwissenschaft*) erklären könnte. In jedem Fall muss aber auch er feststellen, dass sich die Frage zumindest nach heutigem Wissensstand nicht eindeutig entscheiden lässt. Damit gibt er sich freilich nicht zufrieden, sondern verweist viel mehr darauf, dass es allerdings sehr wohl möglich sei, die Wahrscheinlichkeiten abzuwägen. Die Standpunkte, zu denen man auf diese Weise gelangen kann, stellt Dawkins in Form eines Spektrums dar. „Es ist ein ununterbrochenes Spektrum, aber man kann es mit den folgenden sieben Punkten abbilden:

1. Stark theistisch. Gotteswahrscheinlichkeit 100 Prozent. Oder in den Worten von C.G. Jung: ‚Ich glaube nicht, ich *weiß*.‘
2. Sehr hohe Wahrscheinlichkeit knapp unter 100 Prozent. *De facto* theistisch. ‚Ich kann es nicht sicher wissen, aber ich glaube fest an Gott und führe mein Leben unter der Annahme, dass es ihn gibt.‘
3. Höher als 50 Prozent, aber nicht besonders hoch. Fachsprachlich: agnostisch mit Neigung zum Theismus. ‚Ich bin unsicher, aber ich neige dazu, an Gott zu glauben.‘
4. Genau 50 Prozent. Völlig unparteiischer Agnostizismus. ‚Gottes Existenz und Nichtexistenz sind genau gleich wahrscheinlich.‘
5. Unter 50 Prozent, aber nicht sehr niedrig. Fachsprachlich: agnostisch mit Neigung zum Atheismus. ‚Ich weiß nicht, ob Gott existiert, aber ich bin eher skeptisch.‘

³⁵ Dawkins, Gotteswahn, S.69

6. Sehr geringe Wahrscheinlichkeit, knapp über null. *De facto* atheistisch. ‚Ich kann es nicht sicher wissen, aber ich halte es für sehr unwahrscheinlich, dass Gott existiert, und führe mein Leben unter der Annahme, dass es ihn nicht gibt.‘
7. Stark atheistisch. ‚Ich weiß, dass es keinen Gott gibt, und bin davon ebenso überzeugt, wie Jung >weiß<, dass es ihn gibt.‘³⁶

Sich selbst ordnet Dawkins dabei der sechsten Kategorie zu, da eine eindeutige Antwort, wie er ja selbst festgestellt hat, nicht möglich sei. Dass sich allerdings die Wahrscheinlichkeit sehr wohl beurteilen lässt, selbst für einen Verfechter des PPA, darauf besteht er ganz entschieden. Seine Ausführungen, warum man nicht von Gottes Existenz ausgehen könne, werden sich dementsprechend häufig auch auf solche Wahrscheinlichkeitsargumente stützen.

4.3 Dawkins‘ Argumente gegen die Religion und Gottes Existenz

Wie sich gezeigt hat, ist es also der Glaube an das Übernatürliche, gegen den Dawkins in erster Linie zu Felde zieht, was er selbst noch einmal bekräftigt: ‚Ich wende mich gegen den Supernaturalismus in allen seinen Formen (...).‘³⁷ Im selben Atemzug kündigt er auch ein weiteres Mal an, dass er sich in seiner konkreten Kritik vorwiegend auf die abrahamitischen Monotheismen konzentrieren werde, aufgrund ihrer Vertrautheit bei den Lesern einerseits, und ihrer besonderen Bedrohlichkeit andererseits. Nun liegt natürlich die Vermutung nahe, dass sich die entsprechenden Argumente schwer verallgemeinern und auf *die* Religion an sich anwenden lassen. Dawkins‘ Anspruch bleibt aber in dieser Hinsicht ein universeller: ‚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.‘³⁸

4.3.1 „Erkenntnistheoretische“ Argumente

Bei diesem Unterfangen konzentriert sich Dawkins zunächst auf jene Argumente, die zu Beginn dieser Arbeit als „erkenntnistheoretisch“ bezeichnet wurden. Dabei besteht er unter

³⁶ Dawkins, Gotteswahn, S.72f.

³⁷ Ebda., S.52

³⁸ Ebda., S.53

Bezugnahme auf Bertrand Russels Parabel von der winzigen Teekanne, die irgendwo zwischen Erde und Mars die Sonne umkreist, darauf, dass die Beweislast beim Theismus liegen müsse.³⁹ Die Existenz Gottes sei ebenso unmöglich zu widerlegen wie jene von Russels Teekanne, weil Nichtexistenz – egal wovon – eben prinzipiell nicht zu beweisen sei, ganz gemäß dem englischen Wortspiel: *Absence of evidence is not evidence of absence*. Dennoch gehe natürlich niemand von der Existenz einer solchen Teekanne aus, solange es keine entsprechenden Belege gebe, und dasselbe müsse selbstverständlich auch für Gott gelten. Die fehlende Beweisbarkeit ist allerdings für Dawkins kein Grund, Gottes Nichtexistenz als Schlussfolgerung auszuschließen, denn: „Entscheidend ist nicht, ob Gottes Existenz widerlegbar ist (das ist sie nicht), sondern ob sie *wahrscheinlich* ist.“⁴⁰ Er tritt also an, um die Unwahrscheinlichkeit von Gottes Existenz darzulegen.

Zuvor jedoch geht Dawkins auf jene Argumente ein, die für Gottes Existenz sprechen, angefangen bei den klassischen sogenannten Gottesbeweisen. Auf eine genauere Darstellung dieser speziellen Auseinandersetzung soll hier allerdings verzichtet werden, da es sich bei dieser im Wesentlichen nur um die Wiedergabe bereits von anderen Denkern erbrachter Widerlegungen handelt. Erwähnenswert ist allerdings sehr wohl, dass Dawkins insbesondere mit den Beweisen des Thomas von Aquin einen etwas schlampigen Umgang pflegt und sie stark verkürzt und teilweise inhaltlich unvollständig wiedergibt.⁴¹ Freilich beschränkt sich Dawkins nicht nur auf philosophische Argumentationen, sondern bemüht sich, alles zu erwähnen, was ihm seitens religiöser Menschen bei Vorträgen und Diskussionen entgegengehalten wird. So sieht er es etwa als notwendig an, auf die höchst zweifelhafte historische Korrektheit der Evangelien hinzuweisen. Angesichts dessen, dass er sich ja nicht nur an ein entsprechend gebildetes Publikum wendet (seinem Renommee als Popularisierer wird er also auch hier gerecht), ist dies auch durchaus nachvollziehbar. Gleiches gilt für das sogenannte „Argument der bewunderten religiösen Wissenschaftler“. Dass etwa ein Sir Isaac Newton religiös gewesen sei, wäre in einer philosophischen Diskussion natürlich kein ernstzunehmendes Argument; Dawkins empfindet es dennoch als notwendig, den Einwand zu

³⁹ Ebda., S.74ff.

⁴⁰ Dawkins, Gotteswahn, S.77f.

⁴¹ Zur Kritik im Einzelnen siehe etwa: Langthaler, R., Warum Dawkins' „Gotteswahn“ die Gottesthematik und gleichermaßen den Anspruch der traditionellen Gottesbeweise in grundsätzlicher Hinsicht verfehlt, in: Langthaler, Dawkins' Gotteswahn

entkräften. Statt allerdings schlicht darauf hinzuweisen, dass auch schlaue Köpfe irren können, legt er nahe, die meisten dieser Wissenschaftler hätten sich entweder nur aufgrund des gesellschaftlichen Drucks ihrer Zeit zu Gott und der Religion bekannt oder seien lediglich im oben beschriebenen Einstein'schen Sinn „religiös“ gewesen. Schließlich versucht er in etwas zweifelhafter Weise das Argument umzudrehen, indem er Studien erwähnt, die eine negative Korrelation zwischen Religiosität einerseits und Bildung und Intelligenz andererseits belegen: Je höher Intelligenz oder Bildungsniveau, desto geringer die Wahrscheinlichkeit von Religiosität.

Besonderer Aufmerksamkeit schenkt Dawkins dem Gestaltungsargument, insbesondere dessen Ausformungen in Gestalt des Kreationismus bzw. des „*Intelligent Design*“, seiner rezentesten Variante. Dies liegt auch insofern nahe, als er, der Evolutionsbiologe, auf diesem Gebiet sozusagen aus den Vollen schöpfen kann. Und so macht er sich daran darzulegen, dass die Gotteshypothese nicht nur überflüssig sei, sondern auch in eine unendliche Regression führe. Sein zentraler Ansatzpunkt ist dabei die Kritik am sogenannten „Unwahrscheinlichkeitsargument“, einer konkreten Ausformung des Gestaltungsarguments, welches – so behauptet es Dawkins jedenfalls⁴² – von Theisten als sehr stark eingeschätzt wird. „Das Unwahrscheinlichkeitsargument besagt, dass komplizierte Dinge nicht durch Zufall entstanden sein können.“⁴³ *Durch Zufall* bedeutet in diesem Zusammenhang gleichzeitig *ohne Gestaltung*. Angewandt auf die Unwahrscheinlichkeit der Existenz menschlichen Lebens wäre unser Dasein demnach ein Beleg für die Existenz eines Gestalters, eines *Schöpfers*. Dem hält Dawkins natürlich die Evolutionstheorie entgegen, also eine Erklärung für die Existenz „komplexer“ Lebensformen, wie z.B. des Menschen, die sowohl ohne den Zufall als auch ohne Gestaltung auskommt. Tatsächlich haben die Entdeckungen Darwins die vermeintliche Alternative „*entweder Zufall oder Gestaltung*“ als eine falsche entlarvt. Von Unwahrscheinlichkeit auf Gestaltung zu schließen ist also, so Dawkins' Einwand, unzulässig; er spricht daher auch von der „Illusion der Gestaltung“.⁴⁴ Freilich entspreche diese Illusion genau unserer Intuition, der es gewissermaßen unlogisch erscheine, dass etwas Komplexes aus etwas weniger Komplexem hervorgehe. Genau dies sei aber die

⁴² Dawkins, Gotteswahn, S.155

⁴³ Ebda., S.157

⁴⁴ Ebda., S.158

große Leistung Darwins gewesen, eben jenen Vorgang in seiner Theorie schlüssig und überzeugend darzulegen. Dawkins spricht daher sogar von revolutionärer *Bewusstseinsweiterung*.⁴⁵ Dieser Begriff spielt bei Dawkins eine wesentliche Rolle, im konkreten Zusammenhang dahingehend, dass mit der Zerstörung der Illusion von Gestaltung in biologischer Hinsicht der Lerneffekt einhergehe, dass auch im Bereich von Physik und Kosmologie jeder Gestaltungshypothese gegenüber Misstrauen zu üben sei. Darüber hinaus seien in Wahrheit weder Zufall noch Gestaltung für die Lösung des Problems der statistischen Unwahrscheinlichkeit komplexer Lebensformen ungeeignet. Dass dies auf den Zufall zweifelsfrei zutrifft, ist evident; und die Gestaltung wiederum bedeute nach Ansicht Dawkins‘ lediglich eine Verlagerung des Problems, denn „der Gestalter (die Gestalterin/das Gestaltende) wirft sofort die weitergehende Frage nach seiner eigenen Entstehung auf.“⁴⁶ Mehr noch: der Gestalter ist noch unwahrscheinlicher als das Gestaltete! Somit handelt es sich eigentlich nicht nur um eine Verlagerung, sondern sogar um eine Verschärfung des Problems. Und da sich diese weitergehende Frage natürlich immer wieder stellt, sobald Gestaltung ins Spiel gebracht wird, spricht Dawkins hier von *unendlicher Regression*.

Besonders übel scheint Dawkins dabei aufzustoßen, dass viele Vertreter des kreationistischen Standpunktes diesen unter dem Titel *Intelligent Design* als wissenschaftliche Theorie auszugeben versuchen. Tatsächlich scheinen besonders in den USA dessen Proponenten eine bestimmte Strategie zu verfolgen: Es soll der Eindruck entstehen, dass die Evolutionstheorie nach derzeitigem Wissensstand nicht außer Streit stehe (was allerdings in keiner Weise den Tatsachen entspricht), und es mit Intelligent Design eine Alternative gebe, die man auf wissenschaftlicher Ebene zu diskutieren habe. Da Dawkins mit dieser Strategie offenbar sehr häufig konfrontiert wurde, wendet er im „Gotteswahn“ ein erkleckliches Maß an Energie und Seiten auf, um diesen Bemühungen entgegenzutreten. Da dieser Kleinkrieg allerdings von den wesentlichen Aspekten in Dawkins Argumentation gegen Gottes Existenz eher ablenkt, muss er hier auch nicht näher behandelt werden.

Als sehr viel interessanter stellt sich etwa Dawkins‘ Anwendung des sogenannten *anthropischen Prinzips* heraus, genauer gesagt des *schwachen* anthropischen Prinzips. Dessen Aussage lässt sich ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: *Die Welt muss so beschaffen*

⁴⁵ Ebda., S.162

⁴⁶ Dawkins, Gotteswahn, S.166

sein, dass sie die Entstehung intelligenter Beobachter zulässt, da wir andernfalls nicht existieren würden und sie beobachten könnten. Wie sich unschwer erkennen lässt, handelt es sich hierbei, so der häufigste Einwand, um eine logische Tautologie bzw. einen Zirkelschluss. Nichtsdestoweniger wird das anthropische Prinzip immer wieder in den unterschiedlichsten Varianten als Argumentationselement verwendet – so auch von Richard Dawkins, und zwar zweimal. Die erste Anwendung nennt er die „planetare Version“, mit der er abermals versucht, das Unwahrscheinlichkeitsargument zu entkräften. Dass nämlich die erstmalige Entstehung von Leben auf der Erde, welche die Entwicklung der Artenvielfalt überhaupt erst ermöglichte, in der Tat scheinbar als höchst unwahrscheinlich einzustufen ist, erkennt auch Dawkins an.⁴⁷ Diesem Umstand hält er schlicht die selbst nach vorsichtigen Schätzungen gewaltige Anzahl an Planeten im Universum entgegen, durch die die Entstehung von Leben auf einem oder mehreren dieser Planeten selbst bei einer angenommenen Wahrscheinlichkeit von eins zu einer Milliarde als nichts grundsätzlich Überraschendes mehr erscheint.⁴⁸ Und einer dieser Planeten muss selbstverständlich jener von Lebewesen Bewohnte namens Erde sein – eine gerade durch ihre Trivialität dem anthropischen Prinzip angemessene Feststellung. Die zweite Anwendung nennt er die „kosmologische Version“, bei der es sich um das dreht, was allgemein unter dem Schlagwort der *Feinabstimmung des Universums* bekannt ist. Diese Feinabstimmung bezieht sich auf die Naturkonstanten, von denen nur eine einzige einen geringfügig anderen Wert haben müsste, um das Universum als Ort der Entstehung von Leben wie wir es kennen ungeeignet zu machen. Der Terminus der Abstimmung weist hier natürlich bereits auf die Deutung dieses Umstands als Indiz für aktive Gestaltung hin. Dawkins hält dem einerseits entgegen, dass ein entsprechender Gestalter mindestens ebenso unwahrscheinlich sei wie die faktische Konstellation der Naturkonstanten, andererseits bedient er sich auch hier des anthropischen Prinzips. Diese konkrete Anwendung wurde auch in einer Vorstellung des naturwissenschaftlichen Kabarettprogramms „Science Busters“, der ich beiwohnen durfte, in wunderbarer Weise demonstriert. Nachdem dort der Physiker Heinz Oberhammer⁴⁹ mit entsprechendem Enthusiasmus über die Naturkonstanten und ihre

⁴⁷ Dawkins, Gotteswahn, S.192

⁴⁸ Ebda, S.193

⁴⁹ Hierbei handelt es sich übrigens um den wissenschaftlichen Beirat der Giordano-Bruno-Stiftung, der bis Mai 2011 auch den Vorsitz im Zentralrat der Konfessionsfreien innehatte. Dies legt natürlich die Vermutung nahe, dass sein Beitrag zur beschriebenen Pointe bei der Erstellung des Programms kein unwesentlicher war.

Bedeutung für die Beschaffenheit des Universums referiert hatte, stellte daraufhin der Kabarettist Martin Puntigam mit demonstrativer Gelassenheit fest: „Das klingt jetzt ungefähr so, als säße ich im Ruderleiberl beim Heurigen vor meinem G’spritzten und würde sagen: ‚Wann’s ned so wär‘, wär’s anders.“⁵⁰ Bei Dawkins begegnet uns diese Pointe, an der sich auch wiederum das Tautologische bzw. Zirkelschlüssige des anthropischen Prinzips sehr gut zeigt, in der Gestalt der Theorie vom *Multiversum*, in der davon ausgegangen wird, dass neben diesem unserem Universum noch eine Vielzahl weiterer Universen existiert, ein Konzept, dass in der modernen Physik zunehmend an Bedeutung gewinnt. Im Rahmen einer solchen These greift natürlich auch das anthropische Prinzip, denn in diesem Fall scheint es durchaus plausibel, dass sich unter dieser Vielzahl mindestens ein Universum befindet, das die Voraussetzungen für die Entstehung von Leben bietet – und in einem solchen befinden wir uns ganz offensichtlich.

Jenes Kapitel des „Gotteswahn“, in dem all diese Überlegungen dargestellt werden, trägt den Titel „Warum es mit ziemlicher Sicherheit keinen Gott gibt“. Dass die damit verbundenen Erwartungen keineswegs restlos erfüllt werden, sei hier bereits vorweggenommen. Denn in den hier wiedergegebenen Argumenten erschöpfen sich die wesentlichen Aussagen dieses Kapitels bereits. Dass dieser Umstand Dawkins‘ Standpunkt leicht angreifbar macht, liegt auf der Hand und wird noch näher zu beleuchten sein. Zuvor aber soll aber auch noch jener Gruppe von Argumenten im „Gotteswahn“ entsprechende Aufmerksamkeit zukommen, die im Sinne obiger Unterscheidung als „pragmatisch“ bezeichnet werden können.

4.3.2 „Pragmatische“ Argumente

Der Ausgangspunkt für diese Gruppe von Argumenten liegt bei Dawkins vor allem in der Frage, woher das Phänomen Religion überhaupt kommt und wie sich seine hartnäckige Präsenz innerhalb fast aller Gesellschaften erklären lässt. Dabei zeigt sich wie an vielen anderen Stellen auch die naturwissenschaftlich orientierte Denkweise des Briten, denn soziologische Sichtweisen etwa greifen nach seinem Verständnis zu kurz: „Auch mit politischen Erklärungen wie ‚Religion ist das Mittel, mit dem die herrschende Klasse die Unterschicht unterdrückt‘ geben Darwinisten sich nicht zufrieden.“⁵¹ Die Analysen eines

⁵⁰ In leicht veränderter Fassung nachzusehen auf <http://www.youtube.com/watch?v=pbnPr8NQzXg> ab 4:23

⁵¹ Dawkins, Gotteswahn, S.234

Feuerbach oder Marx würde Dawkins also – wenn er sich denn überhaupt mit ihnen beschäftigt hätte – zwar als wichtig und zutreffend anerkennen; die eigentliche Frage liegt für ihn jedoch woanders: „Auch hier will der Darwinist wissen, warum die Menschen *anfällig* für die Verlockungen der Religion sind und sich so der Ausbeutung durch Priester, Politiker und Könige aussetzen.“⁵² Die Tatsache, dass Dawkins in diesem Zusammenhang sogar von „*letztgültigen* darwinistischen Erklärungen“⁵³ spricht, war Wasser auf die Mühlen seiner Gegner, denn eine solche Wortwahl provoziert natürlich den Vorwurf des Szientismus, also der Auffassung, dass sich mit naturwissenschaftlichen Methoden alle sinnvollen Fragen beantworten lassen. Doch wenngleich Dawkins, wie sich immer wieder erkennen lässt, nicht aus der Haut des Biologen heraus kann, so verkennt dieser Vorwurf dennoch, dass er hier eine Frage stellt, die zumindest potentiell über das naturwissenschaftliche Verständnis hinausgeht (nämlich insofern sie auch auf andere Weise beantwortet werden kann) und von wesentlicher philosophischer Tragweite ist: Warum ist der Mensch für Religion disponiert? Ein religiöser Mensch wird diese Frage natürlich mit Gott beantworten – ein Atheist dagegen muss eine andere Erklärung finden, denn das Faktum lässt sich nur schwer bestreiten. Freilich weist Dawkins‘ eigener Lösungsansatz, wie nicht anders zu erwarten, klar biologische (also naturwissenschaftliche) Denkmuster auf.

Er interpretiert dabei Religion als *Nebenprodukt von etwas anderem*. Biologiekollegen sehen dieses „Andere“, wie er referiert, etwa in der natürlichen Neigung des menschlichen Gehirns zu einer dualistischen Theorie des Geistes und einer teleologischen Grundüberzeugung, also der Neigung, allem einen Zweck zuzuschreiben. Diese bedeutet zwar in Gefahrensituationen einen Überlebensvorteil, weil dadurch Verhaltensvoraussagen (von wilden Tieren etwa, oder auch von anderen Menschen) leichter fallen und Entscheidungen entsprechend schneller getroffen werden können, führt aber auch zu „Nebenwirkungen“ wie etwa einem natürlichen kreationistischen Standpunkt (und damit der oben beschriebenen Illusion von Gestaltung). Religiöses und transzendentes Empfinden erklärt sich demnach entlang evolutionsgeschichtlicher und daher auch gehirnphysiologischer Ursachen. Dawkins selbst interpretiert – in einer etwas weiter gehenden Sichtweise – das „Andere“ als die nützliche Leichtgläubigkeit im Kindesalter, denn „für ein Kindergehirn bedeutet es, gelinde gesagt, einen

⁵² Dawkins, Gotteswahn, S.235

⁵³ Ebda., S.234

Selektionsvorteil, wenn es die Faustregel erlernt: ‚Glaube alles, was die Erwachsenen dir sagen, ohne weiter nachzufragen. Gehorche deinen Eltern; gehorche den Stammesältesten, insbesondere wenn sie in feierlichem, bedrohlichem Ton zu dir sprechen. Vertraue den Älteren, ohne Fragen zu stellen.‘ Das ist für ein Kind in der Regel ein sehr nützlicher Grundsatz.“⁵⁴ Die Erziehungsbedürftigkeit des Menschen bedeutet in dieser Hinsicht also, dass es in einem frühen Stadium seiner Existenz für ihn überlebensnotwendig ist, bestimmten anderen Menschen bedingungslos zu vertrauen. „Dies hat automatisch zur Folge, dass der Mensch, der vertraut, nicht zwischen guten und schlechten Ratschlägen unterscheiden kann. Das Kind kann nicht wissen, dass ‚Plansch nicht in einem Teich voller Krokodile‘ ein guter Ratschlag ist, während ‚Du sollst bei Vollmond eine Ziege opfern, sonst bleibt der Regen aus‘ im besten Fall eine Vergeudung von Zeit und Ziegen darstellt.“⁵⁵ Die Kehrseite dieses an sich nützlichen Vertrauensprinzips ist demnach die Gefahr religiöser Indoktrination. Dawkins verweist auch explizit darauf, dass Religionsführer und bestimmte religiöse Gruppen, wie etwa die Jesuiten, sich diese Disposition des kindlichen Bewusstseins gezielt zunutze machen.⁵⁶

All diesen Theorien gemeinsam (und das ist es, worauf es Dawkins hier ankommt) ist die Sichtweise, dass es sich bei Religion um ein Nebenprodukt bzw. eine Fehlfunktion eines an sich nützlichen Mechanismus handelt, der letztlich bewusst missbraucht werden kann, wie der Verweis auf religiöse Indoktrination nahelegt. Seinen eigenen Ansatz erweitert er schließlich noch um die sogenannte *Memtheorie*. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um ein Modell, das der Veranschaulichung kultureller Vererbung dienen soll. Bei den Memen handelt es sich um die Einheiten dieses Vererbungsprozesses, um Replikatoren, die in ihrer Funktion analog zu Genen gedacht werden, wenngleich diese einander nicht exakt entsprechen. Meme sind also gewissermaßen Ideen, interpretiert als Elemente der kulturellen Vererbung. Beispiele für religiöse Meme sind etwa „Du lebst nach dem Tod weiter“ oder „Der Glaube an Gott ist eine hohe Tugend“. Die näheren Einzelheiten dieser Theorie müssen in unserem Zusammenhang nicht weiter ausgeführt werden; verwiesen sei allerdings darauf, dass sie auch für die Thesen

⁵⁴ Dawkins, Gotteswahn, S.243

⁵⁵ Ebda., S.246

⁵⁶ Ebda., S.247

Michael Schmidt-Salomons (besonders jene in seinem Traktat „Jenseits von Gut und Böse“) eine gewisse Rolle spielt.

Die Deutung von Religion als evolutionsbiologisches bzw. gehirnphysiologisches Nebenprodukt führt in logischer Konsequenz zu der Schlussfolgerung, dass jener Nutzen, welcher religiösen Vorstellungen gerne zugeschrieben wird, wesentlich in Zweifel zu ziehen ist: „Die Religion hat, wie man verschiedentlich meinte, im Leben der Menschen vier wichtige Funktionen zu erfüllen: Erklärung, Ermahnung, Trost und Inspiration.“⁵⁷ Dass es sich für Dawkins bei religiösen Erklärungen mehr um Scheinerklärungen handelt und die Wissenschaft diese Funktion sehr viel besser erfüllt, ist einigermaßen evident und braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Das tröstliche Potential von Religionen (welches ihren Glaubensinhalten natürlich keineswegs irgendeinen Wahrheitsgehalt verschaffe) relativiert Dawkins gegen Ende des „Gotteswahn“ mit dem simplen Hinweis auf gewisse empirische Befunde, wie etwa jenem, dass Atheisten keinesfalls signifikant unglücklicher oder deprimierter seien als gläubige Menschen. Der Umgang mit dem Tod etwa falle gerade ersteren vielfach leichter. Inspiration wertet er wenige Seiten später schlicht als eine Frage des persönlichen Geschmacks. Ermahnung (also Ethik und Moral) schließlich ist neben Erklärung jenes Feld, mit dem er sich am ausführlichsten beschäftigt.

Hier verweist Dawkins zunächst auf jenen Umstand, den er später auch in Zusammenhang mit dem Thema Trost feststellt: „Selbst wenn es stimmen würde, dass wir Gott brauchen, um moralisch zu handeln, würde Gottes Existenz damit natürlich nicht wahrscheinlicher, sondern höchstens wünschenswerter (...).“⁵⁸ Davon, dass wir Gott für moralisches Handeln brauchen, zeigt sich Dawkins natürlich alles andere als überzeugt. Als Beleg für seine Zweifel beschreibt er eine Studie, in der Versuchspersonen bestimmte hypothetische moralische Dilemmata vorgelegt wurden.⁵⁹ Bei dieser zeigte sich, dass hinsichtlich der Entscheidungen kein statistisch signifikanter Unterschied zwischen religiösen Menschen und Atheisten bestand. Des Weiteren führt er an, dass er von religiösen Menschen oft die Frage zu hören bekomme, wozu man gut sein solle, wenn es keinen Gott gibt, und erkennt darin eine zutiefst opportunistische Haltung, wenn das Bemühen, gut zu sein, von Gott abhängt. Er erkennt

⁵⁷ Dawkins, Gotteswahn, S.480

⁵⁸ Ebda., S.321

⁵⁹ Ebda., S.310ff.

allerdings an, dass man diese Frage nicht notwendigerweise derart zynisch interpretieren muss. Man könne damit auch die Haltung ausdrücken, dass nur Gott und Religion moralischen Vorschriften universelle normative Verbindlichkeit verschaffen und überhaupt erst die Maßstäbe für Gut und Böse liefern können; Moral ohne Gott sei demnach beliebig und relativ. Wenn dem so wäre, so Dawkins' Schlussfolgerung, müsste die Quelle unserer Moral also in den vorgeblichen göttlichen Offenbarungen, den heiligen Schriften zu finden sein.

Bei Betrachtung des christlichen Kulturkreises stellt Dawkins dann allerdings fest, dass unsere tatsächlichen moralischen Vorstellungen gerade nicht mit jenen der Bibel übereinstimmen. Im Falle des Alten Testaments sei dies recht klar, denn ansonsten „würden wir uns streng an den Sabbat halten und es für gerecht und richtig halten, jeden hinzurichten, der dies nicht tut“⁶⁰, um nur ein Beispiel heraus zu greifen. Ähnlich verhalte es sich bei neutestamentarischen Lehren wie jener von Sühne und Erbsünde; Dawkins bezeichnet diese Dogmata gar als „boshaft“.⁶¹ Und das viel gepriesene christliche Gebot der Nächstenliebe habe sich in seiner ursprünglichen Form nur auf Angehörige der eigenen Gruppe, im konkreten Fall auf andere Juden bezogen. Insgesamt sind Gott, wie er uns in den heiligen Schriften begegnet, und seine Richtwerte für unser Verhalten nach Dawkins' Auffassung in keiner Weise mit modernen ethischen Konventionen in Einklang zu bringen. All dies veranlasst ihn zu der Feststellung, „dass unsere Moral aus anderen Quellen stammt, ganz gleich, ob wir religiös sind oder nicht. Und diese andere Quelle, wie sie auch aussehen mag, steht uns allen offen, ob mit Religion oder ohne sie.“⁶²

Religion ist also laut Dawkins für moralisches Verhalten keinesfalls erforderlich. Dass sie im Gegenteil höchst fragwürdiges Handeln begünstigt, bemüht er sich in der Folge sehr ausführlich zu belegen. Den Anfang hat er bereits zuvor mit dem Hinweis auf eine weitere Studie gesetzt, deren Conclusio er folgendermaßen zitiert: „Ein höheres Maß des Glaubens an einen Schöpfer und ein höheres Maß an Gottesverehrung korrelieren in den wohlhabenden Demokratien mit einer höheren Quote an Morden, Kinder- und Jugendsterblichkeit,

⁶⁰ Dawkins, Gotteswahn, S.346

⁶¹ Ebda., S.351

⁶² Ebda., S.354

Übertragung von Geschlechtskrankheiten, Teenagerschwangerschaften und Abtreibung.“⁶³ Dawkins lässt noch einige weitere Belege für den schädlichen Einfluss von Religion folgen. Besonderes Gewicht hat für ihn etwa der Befund, dass es sich bei Religion um eine spaltende Kraft handelt, nämlich insofern es sich bei ihr um ein Etikett für verfeindete Gruppen handelt. Als Beispiel nennt Dawkins den Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland. Zwar handle es sich dabei eigentlich um einen politischen Konflikt, der an sich kaum etwas mit Religion zu tun habe, allerdings „gäbe es ohne die Religion keine Etiketten, anhand derer man entscheiden könnte, wen man unterdrückt und an wem man sich rächt. Und das eigentliche Problem in Nordirland besteht darin, dass solche Etiketten über viele Generationen vererbt wurden. (...) Ohne Religion und religiös getrennte Erziehung wäre eine solche Kluft einfach nicht vorhanden. Die verfeindeten Stämme hätten sich durch Eheschließungen längst vermischt und aufgelöst.“⁶⁴ Dawkins gesteht zwar ein, dass solche Feindseligkeiten zwischen Gruppen (die Sozialpsychologie spricht hier von in-group und out-group) auch ohne Religion bestünden und es auch andere wichtige Trennungsmerkmale gebe wie etwa Sprache, Hautfarbe und Stammeszugehörigkeit. Religion erweise sich jedoch vor allem durch drei Phänomene als verstärkend: Erstens Etikettierung von Kindern, die für einen wirklichen religiösen Glauben eigentlich noch zu jung sind, als katholisch, protestantisch, etc., zweitens konfessionelle Schulen und drittens Tabuisierung von „Mischehen“.

Da von religiöser Seite her oft versucht wird, den Spieß umzudrehen und dem Atheismus seinerseits insbesondere anhand der Beispiele Hitler und Stalin zerstörerische Kraft zuzuschreiben, sieht sich Dawkins veranlasst, darauf einzugehen und auf einem wichtigen Unterschied zu bestehen: „Stalin war Atheist, Hitler vermutlich nicht; doch selbst wenn Hitler Atheist gewesen wäre, ist die Diskussion unter dem Strich ganz einfach. Einzelne Atheisten können scheußliche Dinge tun, aber nicht im Namen des Atheismus. Stalin und Hitler begingen entsetzliche Taten, aber der eine im Namen eines dogmatischen, doktrinären Marxismus, der andere im Namen einer krankhaften, unwissenschaftlichen Theorie der Erbgesundheit, die mit halb-wagnerianischen Fantastereien unterlegt war. Religionskriege werden tatsächlich im Namen der Religion geführt, und das ist in der Geschichte entsetzlich oft geschehen. Dass ein Krieg im Namen des Atheismus geführt wurde, kann ich mir nicht

⁶³ Ebda., S.320

⁶⁴ Dawkins, Gotteswahn, S.360

vorstellen. Was sollte der Grund sein?“⁶⁵ Dass der Atheismus Teil jenes dogmatischen, doktrinären Systems namens Stalinismus war, übersieht Dawkins dabei zwar, jedoch wird man ihm hier zu Gute halten müssen, dass Atheismus, wie er ihn versteht, eben keine ideologischen Züge aufweist und sich Gegenargumenten grundsätzlich nicht verschließt – andernfalls würde es sich beim Atheismus selbst wiederum um eine Art religiösen Glauben handeln. (Interessanterweise wird allerdings Dawkins gegenüber häufig genau dieser Vorwurf erhoben, doch dazu später mehr.) Deutlich wird dies, wenn er obige Frage einige Zeilen später präzisiert: „Warum sollte jemand im Namen eines *nicht vorhandenen* Glaubens in den Krieg ziehen?“⁶⁶

Ein weiteres Thema, mit dem sich Dawkins ausgiebig auseinandersetzt ist der religiöse Fundamentalismus. Dabei betont er von Anfang an, dass dieser keinesfalls losgelöst von moderater, „vernünftiger“ Religion betrachtet werden dürfe. Diese entfalte zwar kein ähnliches Maß an zerstörerischer Wirkung. „Aber sie macht es dem Fundamentalismus leichter, indem sie Kindern schon in jungen Jahren beibringt, dass unhinterfragter Glaube eine Tugend sei.“⁶⁷ Ebenso sei starker religiöser Glaube das Fundament für religiösen Absolutismus und Theokratie, wie er etwa in Teilen der muslimischen Welt und in Ansätzen auch bereits in den USA zu beobachten sei. Nicht zufällig greift Dawkins hier den Begriff der „amerikanischen Taliban“ auf, denn das wesentliche Merkmal jener religiöser Fundamentalisten, das sie mit ihren afghanischen Pendants oder dem herrschenden Klerus im Iran eine, sei die Einstellung, ihre heiligen Schriften sehr ernst und vor allem *wörtlich* zu nehmen. Dies führe im Konkreten etwa dazu, dass sie ihre Moralvorstellungen anderen Menschen aufzwingen wollen, selbst wenn jene ausschließlich deren Privatleben betreffen, wie sich beispielsweise an ihrem Umgang mit Homosexualität zeige.

Dass bei der Durchsetzung dieser Moralvorstellungen mitunter auch auf Gewalt zurückgegriffen wird, muss angesichts von Ereignissen wie der Ermordung von Ärzten, die Abtreibungen durchführen, und terroristischen Anschlägen nicht besonders betont werden. Solches Handeln einfach als Taten böser Menschen einzuordnen, greift für Dawkins zu kurz; die Kategorie, die er als Erklärung für dieses Verhalten heranzieht ist schlicht *der religiöse*

⁶⁵ Ebda., S.387

⁶⁶ Dawkins, Gotteswahn, S.388

⁶⁷ Ebda., S.397

Glaube. „Nur religiöser Glaube ist eine so starke Kraft, dass er ansonsten geistig gesunde, anständige Menschen zu einer derart vollständigen Verrücktheit motivieren kann.“⁶⁸ Daher sei es auch unangemessen, Terroristen einfach einen abnormen Geisteszustand zuzuschreiben. „Sie sind keine Psychotiker, sondern religiöse Idealisten, die aus ihrer eigenen Sicht rational handeln.“⁶⁹ Hier zeigt sich sehr gut, dass Dawkins offenkundig die Religionskritik Sigmund Freuds, der Religiosität an sich für eine psychische Beeinträchtigung, eine Neurose, hielt, nicht bekannt ist. Festzuhalten ist jedenfalls, dass es ihm hier vor allem darum geht, den religiösen Glauben an sich als die Wurzel des Übels herauszustellen und damit sein zerstörerisches Potential zu demonstrieren.

Wenn man nun wie Dawkins religiösen Extremismus mit einer (gefährlichen) Form von Idealismus identifiziert, bedeutet dies letztlich, dass es sich bei Extremisten eigentlich um Leute handelt, die ihre Religion in höchst konsequenter Weise praktizieren. Und so kommt Dawkins auch zu dem Schluss, dass nicht nur der Extremismus selbst, sondern die Religion an sich in die Verantwortung zu nehmen sei. Weil diese nämlich allgemein die Tugend des unhinterfragten Glaubens lehre, sei auch ihre moderate Fassung eine Wegbereiterin des Fundamentalismus. Entscheidend ist für ihn hier ebenso, dass Glaube keine Rechtfertigung brauche und rationale Kritik von seiner Natur her missbillige. Wenngleich dieses Pauschalurteil doch etwas überzogen scheint, so befinden sich offenbar religiöse Überzeugen oftmals doch in einer gewissen Schutzzone. Dies entspringt im Falle der westlichen Industriestaaten natürlich vor allem dem Toleranzprinzip, dem eine liberale Demokratie verpflichtet sein sollte. Dawkins macht jedoch auf die Kehrseite dieser Praxis aufmerksam: „Solange wir das Prinzip anerkennen, dass religiöser Glaube respektiert werden muss, einfach weil es religiöser Glaube ist, kann man auch den Respekt gegenüber dem Glauben eines Osama bin Laden oder der Selbstmordattentäter kaum ablegen.“⁷⁰ Die fehlende Notwendigkeit von Rechtfertigung spielt auch für jenes Gegenargument eine Rolle, welches besagt, der religiöse Fundamentalismus sei eine Perversion des „wahren“ Glaubens. Dawkins antwortet mit der Frage: „Aber wie kann es eine Perversion des Glaubens geben, wenn der Glaube selbst, dem ja die objektive Rechtfertigung fehlt, gar keine handfesten Maßstäbe

⁶⁸ Ebda., S.423

⁶⁹ Dawkins, Gotteswahn, S.425

⁷⁰ Ebda., S.427, ein Gedanke, der etwa auch für die hiesige Diskussion um den Straftatbestand der Herabwürdigung religiöser Lehren eine wesentliche Rolle spielt

besitzt, die man pervertieren kann?“⁷¹ Oder anders gefragt: Wie lässt sich definieren, was Perversion und was „wahrer“ Glaube ist? Gerade der Blick in die Geschichte zeigt ja, dass die Unterscheidung zwischen reiner Lehre und Häresie in der Regel von politischen Machtverhältnissen abhängt und entsprechende Konflikte nicht selten in Religionsspaltungen und –kriegen endeten. Der tatsächliche Glaubensinhalt dagegen kann kein Differenzkriterium darstellen, da letztlich jeder Mensch an alles Mögliche glauben kann, ohne dass sich dadurch etwas über Korrektheit oder Rechtmäßigkeit seines Glaubens aussagen ließe. Und da sich solche Kategorien auf Glauben nicht anwenden lassen, ist auch jede Unterscheidung zwischen wahrem Glauben und Perversion hinfällig.

Ein weiterer Aspekt von Religion, den Dawkins als höchst problematisch betrachtet, ist, wie schon mehrfach erwähnt, ihr Einfluss auf Kinder. Die bereits zuvor angesprochene Praxis der religiösen Indoktrination bezeichnet er in einem späteren Abschnitt des „Gotteswahns“ gar als *Kindesmisshandlung*⁷², eine doch recht drastische Wortwahl, die er im Anschluss mit einigen Beispielen von Erwachsenen unterstützt, die von jenen Vorstellungen über Todsünden und Höllenqualen, die ihnen in ihrer Kindheit vermittelt wurden, schwer traumatisiert wurden. Mit diesen Geschichten betreibt Dawkins allerdings auch ein wenig Effekthascherei. Einer ernsthaften Diskussion würdig erscheint da schon eher seine Kritik, dass Kindern durch religiöse Erziehung die Freiheit genommen werde, selbst über ihre Weltanschauung zu bestimmen, wenn sie ein entsprechendes Alter erreicht haben. Ebenso bedenkenswert sind seine Ausführungen, wenn er abermals das Thema der religiösen Etikettierung aufgreift. Dies tut er anhand eines Zeitungsfotos, welches ein Schul-Krippenspiel zeigt. „Die Heiligen Drei Könige wurden, wie die Bildunterschrift begeistert verkündete, von Shadbreet (einem Sikh), Musharaff (einem Muslim) und Adele (einer Christin) gespielt; alle waren vier Jahre alt.“⁷³ Auch wenn es Dawkins anschließend mit seiner Empörung vielleicht ein wenig übertreibt, ist doch seine Feststellung schwer von der Hand zu weisen, dass es eigentlich grotesk sei, vierjährige Kinder mit den religiösen Ansichten ihrer Eltern zu etikettieren. Tatsächlich würden es die meisten wohl als höchst befremdlich empfinden, wenn etwa Adele statt als Christin als Agnostikerin bezeichnet würde.

⁷¹ Ebda, S.428

⁷² Dawkins, Gotteswahn, S.442

⁷³ Ebda., S.469

Auch wenn Dawkins im Kontext religiöser Einflussnahme auf Kinder berechnete Kritik erhebt, könnte dennoch ein gewisser Eindruck entstehen, dass es sich eher um eine Nebenfront handelt, da es dabei womöglich mehr um den gesellschaftlichen Umgang mit Religion als um die Natur von Religion an sich geht. Allerdings stellt Dawkins ja gerade die religiöse Erziehung oder Indoktrination, wie er es nennt, als wesentliches Merkmal von Religion heraus. Und tatsächlich scheint es in kaum einem Kulturkreis üblich, mit der Vermittlung religiöser Inhalte bei Kindern erst ab einer eher späten Altersstufe zu beginnen. Insofern erscheint die Systemimmanenz dieses Aspektes durchaus plausibel, weshalb seine Relevanz keinesfalls unterschätzt werden sollte.

4.4 Kritik an Dawkins

Nachdem nun die wesentlichsten Eckpunkte von Richard Dawkins' Argumentation sowie sein Verständnis von Gott und Atheismus dargestellt wurden, können seine Thesen einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Dabei erweist es sich als sehr hilfreich, dass der deutschsprachigen Ausgabe des „Gotteswahns“ bereits ein Nachwort beigelegt ist, in dem Dawkins selbst auf einige Einwände eingeht, die nach der Veröffentlichung seines Bestsellers im Jahr 2006 erhoben wurden. Teile von Dawkins' Erwiderungen sollen hier als erster Ausgangspunkt für eine Analyse dienen.

Ein gängiger von Dawkins zitierter gegen ihn erhobener Vorwurf lautet, dass er nur die schlechten Seiten von Religion betrachte und die guten außer Acht lasse. Er setze sich vorwiegend mit extremen religiösen Ansichten auseinander, wie etwa jenen der „amerikanischen Taliban“, und vernachlässige dagegen die kultivierteren Sichtweisen moderner Theologen. Dawkins meint dazu in seinem Nachwort: „Eine derart zurückhaltende, anständige Religion ist zahlenmäßig nicht der Rede wert.“⁷⁴ Die Mehrheit der religiösen Menschen sei in ihren Ansichten eben eher mit den iranischen Ayatollahs oder amerikanischen Fernsehpredigern wie Jerry Falwell zu vergleichen, und gerade solche Personen hätten innerhalb ihrer Religionen sehr großen Einfluss. Moderne theologische Interpretationen, so könnte man den Gedanken weiterführen, spielen dagegen nur für eine entsprechend gebildete Minderheit eine Rolle. Man kann allerdings nicht leugnen, dass Dawkins' Einschätzung hier möglicherweise doch etwas zu groben Maßstäben folgt. Global betrachtet ist seine Feststellung prinzipiell ernst zu nehmen, nimmt man aber dagegen etwa

⁷⁴ Dawkins, Gotteswahn, S.525

nur Europa ins Blickfeld, stellt sich die Situation – trotz der Migrationsproblematik und der daraus resultierenden Islamismusdebatte – schon deutlich differenzierter dar.

Ganz gleich wie die konkreten Zahlen im Einzelnen nun tatsächlich aussehen, steht hinter dem Vorwurf der selektiven Wahrnehmung ja auch noch ein anderer, sehr viel wichtigerer Einwand, den der Theologe Ulrich Körtner sehr schlüssig formuliert, wenn er meint, dass Religion an sich weder friedfertig noch gewaltsam, sondern in dieser Hinsicht eben ambivalent sei.⁷⁵ Nach allem, was sich uns bisher erschlossen hat, können wir davon ausgehen, dass Dawkins hier nicht einmal widersprechen würde. In der Tat könnte man gerade aufgrund dieser Ambivalenz das Phänomen Religion für gefährlich halten, denn ihr Ursprung liegt ja in jener Eigenschaft, die Dawkins durchaus korrekt beschrieben hat, nämlich der fehlenden Notwendigkeit jeglicher Rechtfertigung der Glaubensinhalte. Dass extreme religiöse Positionen um nichts weniger legitimiert sind als moderate Haltungen, war dabei eine wesentliche Feststellung.

Ein anderer Vorwurf betrifft Dawkins' Stil und wird interessanterweise auch von säkular eingestellten Menschen und anderen Atheisten erhoben. Dieser bezieht sich vor allem auf den Sprachgebrauch im „Gotteswahn“: Dieser sei schrill, aufgeregt und unbeherrscht. Dawkins hält dem entgegen, dass sich seine Sprache nicht wesentlich von jener in rezensorischen Texten und politischen Kommentaren unterscheidet, und führt diese Kritik wiederum auf jenen fragwürdigen bedingungslosen Respekt gegenüber religiösem Glauben zurück. Bei jedem anderen Diskursgegenstand hätte es eine solche Aufregung nicht gegeben. Diese Argumentation scheint zwar durchaus plausibel, jedoch geht Dawkins keineswegs immer so nüchtern und sachlich vor, wie er es in seinem Nachwort darzustellen versucht. Neben der bereits angesprochenen Tendenz zum Dramatisieren und zur Effekthascherei gehört etwa auch die Anwendung diverser rhetorischer Instrumentarien zu seinem Repertoire.⁷⁶ Des Weiteren pflegt er mit gewissen Themen einen etwas undifferenzierten Umgang, wie sich etwa am Beispiel der Gottesbeweise zeigt. Besonders anschaulich stellt sich sein Vorgehen dar, wenn er den Mythos von der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies auf einen

⁷⁵ Körtner, U., Evolution, Ethik und Religion. Zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins, in: Langthaler, Dawkins' Gotteswahn, S.256

⁷⁶ Der Philosoph Christian Ilies erkennt bei Dawkins beispielsweise die Anwendung ein paar jener 38 von Arthur Schopenhauer beschriebenen Kunstgriffe: Ilies, C., Moral und Gene. Wo Dawkins recht hat, hat er recht, in: Langthaler, Dawkins' Gotteswahn

simplem Fall von Obstdiebstahl zu reduzieren versucht.⁷⁷ Dawkins' Stil bleibt über weite Strecken durch und durch polemisch, wenngleich durchaus ansprechend humorvoll, pointiert und unterhaltsam – etwas Anderes würde man sich von einem Bestsellerautor auch nicht erwarten. In jedem Fall scheint er seine Provokationen sehr bewusst zu setzen. Verwunderung seinerseits über mitunter heftige Reaktionen darf daher als wenig glaubwürdig gelten; vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass diese im Sinne der Vermarktung des Themas und seiner selbst im Gegenteil eher erwünscht und sogar beabsichtigt waren.

Einer der häufigsten Vorwürfe, die gegen Dawkins erhoben wird, lautet, dass das, was er propagiere, seinerseits eine Art Religion sei. In diesem Zusammenhang wird etwa gerne von *atheistischer Konfession* gesprochen und Dawkins als *militanter Atheist* bezeichnet – und zwar interessanterweise auch und vor allem seitens der akademischen Theologie. (Bei der Lektüre der entsprechenden Artikel kann man sich häufig des Eindrucks nicht erwehren, dass so mancher Theologieprofessor hier versucht, Dawkins' Polemik in ebenso polemischer Weise entgegenzutreten – freilich, ohne dabei dessen stilistisches Niveau zu erreichen.) Es wird ihm also vorgehalten, er sei selbst ein Fundamentalist. Dawkins entgegnet hier, er vertrete lediglich seinen Standpunkt mit einer gewissen Leidenschaft, und diese Leidenschaft werde gern mit Fundamentalismus verwechselt. Außerdem unterscheide er sich in einem wesentlichen Punkt von wahren Fundamentalisten. Diese definiert er nämlich in folgender Weise: „Fundamentalisten wissen, was sie glauben, und sie wissen auch, dass sie nichts davon abbringen wird.“⁷⁸ Er, Dawkins, hingegen würde sich von überzeugenden Belegen jederzeit eines Besseren belehren lassen. Interessanterweise bezieht sich diese Beteuerung bei ihm konkret immer auf die Evolutionslehre. Daher muss man die Frage stellen, ob Dawkins in anderen für seinen Standpunkt wesentlichen Bereichen nicht doch von Annahmen ausgeht, die er nicht ohne weiteres zur Diskussion stellen würde. Über die Wahrheit des Fundamentalisten sagt er, sie sei „nicht das Ergebnis eines vernünftigen Denkprozesses, sondern ein Axiom.“⁷⁹ Dass Dawkins selbst jedoch wohl selbst nicht ganz ohne Axiome auskommt, legt ein weiterer wesentlicher Einwand gegen ihn nahe.

⁷⁷ Dawkins, Gotteswahn, S.348 (Die besondere Bedeutung der gestohlenen Frucht macht für Dawkins hier keinen großen Unterschied aus.)

⁷⁸ Dawkins, Gotteswahn, S.529

⁷⁹ Ebda., S.391

Dieser Einwand dreht sich in unterschiedlichen Varianten im Wesentlichen immer um Dawkins' Methodik, jedes Problem, jede Fragestellung auf naturwissenschaftliche Weise zu betrachten; er gehe, mit einem Wort, *szientistisch* vor. Dies zeige sich etwa darin, dass er nur naturwissenschaftliche Argumente als vernünftig anerkenne. Damit wird gewissermaßen nahegelegt, dass Dawkins die Scheuklappen seiner angestammten Disziplin trage. Die Rede ist hier vom sogenannten *methodischen Atheismus* der Naturwissenschaften, da in deren Ausübung stets von der Annahme ausgegangen wird, dass Gott nicht existiert. Dies sei auch völlig logisch, da laut Kant Gott eben jeder Empirie prinzipiell entzogen sei und damit außerhalb des naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereichs liege, weshalb sich Gott auch nicht als wissenschaftliche Hypothese eigne. So könne Naturwissenschaft etwa auch ein Wunder niemals als solches erkennen, da für sie eine solche Kategorie und damit eine entsprechende Definition einfach nicht existieren. Wenn Dawkins sich also gegen alles Übernatürliche wende, so tue er das aus diesen Voraussetzungen heraus. Gott sei für ihn *a priori* ausgeschlossen und seine Widerlegungen der Gotteshypothese daher notwendigerweise nichts anderes als Zirkelschlüsse. Der Vorwurf des Szientismus geht dabei allerdings am eigentlichen Kern des Problems haarscharf vorbei. Den wesentlichen Aspekt erkennt Ulrich Körntner, wenn er darauf hinweist, dass es sich bei Dawkins' empiristischem Naturalismus bereits um eine *metaphysische* Aussage handelt.⁸⁰ Damit trifft er punktgenau eine der gravierendsten Schwachstellen in seinem Konzept. Einerseits wendet sich Dawkins gegen jede Art metaphysischer Aussagen, andererseits baut seine eigene Argumentation selbst auf einer metaphysischen, namentlich auf einer materialistischen Grundannahme auf. Die Behauptung, dass nur empirisch prinzipiell Erfassbares existiere, lässt sich ihrerseits nämlich nicht mehr empirisch stützen – wie sollte das auch funktionieren? Dawkins nun vorzuhalten, seine Haltung sei daher auch eine religiöse, geht allerdings nach derzeitigem Stand der Dinge zu weit. Schließlich ist es sehr gut denkbar, dass seinem Materialismus trotz allem gute Gründe, also rationale Überlegungen zugrunde liegen. Darüber lässt sich schlechterdings kein fundiertes Urteil fällen, da Dawkins seine materialistische Sichtweise zwar wiederholt bekräftigt, jedoch nirgendwo über deren Grundlagen spricht.

Dass sich dennoch einige seiner Argumente auch im Lichte dieses ungeklärten Problems als stichhaltig erweisen, liegt ironischerweise daran, dass er seinem universellen Anspruch, gegen

⁸⁰ Körntner, U., Evolution, Ethik und Religion. Zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins, in: Langthaler, Dawkins' Gotteswahn, S.250

die Gotteshypothese in all ihren Ausformungen zu argumentieren, in keiner Weise gerecht wird. Dies ergibt sich zunächst aus dem erwähnten Umstand, dass sich Dawkins in seiner konkreten Kritik oft vor allem auf das Christentum bezieht, ohne dabei darzulegen, ob und wie sich seine Argumentation auf Religion an sich anwenden ließe. Zum anderen ist das Ziel von Dawkins' Angriffen nicht nur im Falle des Christentums immer ein sehr spezifisches, wie sich etwa aus der oben zitierten Aussage, er beschäftige sich mit dem *Mehrheitsphänomen* Religion, ableiten lässt. Jedoch lassen sich dadurch auch all jene Gegenargumente als irrelevant zurückweisen, die nahelegen, dass Dawkins die religiösen Lehren falsch interpretiere. Wenn Körtner etwa meint, das Christentum, wie er es verstehe, sei „nicht so sehr Moralbegründung als vielmehr Moralkritik“⁸¹, so könnte Dawkins etwa antworten, dass eine solche Fachmeinung wohl kaum dem Verständnis des durchschnittlichen gläubigen Christen gerecht werde. Man kann also sagen, dass erst durch diese Spezifität seine Kritik stringent wird.

Ähnlich verhält es sich mit Dawkins' Gottesbegriff. So hält der Grazer Philosoph Peter Strasser etwa fest, dass sich die Argumente des Briten nur auf den Mythos Gott anwenden lassen, jedoch nicht auf eine aufgeklärte, postmythologische Vorstellung von Gott, die er der hier getroffenen Unterscheidung entsprechend den „Gott der Philosophen“ nennt.⁸² Wie sich aber eindeutig feststellen lässt, handelt es sich bei letzterem eben nicht um Dawkins' Thema, wenngleich er sich in dieser Hinsicht mitunter einer gewissen Doppelstrategie bedient (so bringt Dawkins etwa auch Argumente vor, die eigentlich auf jenen Gott der Philosophen zu beziehen sind, etwa die Auseinandersetzung mit den klassischen Gottesbeweisen). Auch wenn sich Strasser redlich bemüht, die Sinnhaftigkeit des philosophischen Gottesbegriffs unter Beweis zu stellen, so muss auch er anerkennen, dass nur der Mythos Gott Trost zu spenden vermag, was ja für Dawkins neben Erklärung, Ermahnung und Inspiration eine der wesentlichen Funktionen Gottes ausmacht. Und gerade diese Funktionszuschreibungen bestimmen den Gott, von dem der Brite spricht, als den der Religionen. Dass sein Gottesbegriff dennoch scheinbar schwankt, ist seiner etwas schlampigen und teils unangemessenen Auswahl von Argumenten zuzuschreiben. Für die Maximierung des Effekts scheint er dies gelegentlich in Kauf zu nehmen.

⁸¹ Körtner, U., *Evolution, Ethik und Religion. Zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins*, in: Langthaler, *Dawkins' Gotteswahn*, S.265

⁸² Strasser, *Warum überhaupt Religion?*, S.51

Auffallend ist nun, dass Dawkins' zahlreiche Kritiker zwar durchaus einige Ungereimtheiten in seiner Argumentation auszumachen in der Lage waren, jedoch kaum einer sich mit der Schwäche des wichtigsten Kapitels des „Gotteswahns“ („Warum es mit ziemlicher Sicherheit keinen Gott gibt“) in treffender Weise auseinandersetzt. Eine Ausnahme bietet etwa David Robertson, der Dawkins' Behauptung, die Annahme eines Gestalters führe über die weitergehende Frage nach dessen Gestaltung in eine unendliche Regression, entgegenhält, dass Gott definitionsgemäß schon immer da war und daher auch nicht erschaffen wurde. Ein solches Ende der Regression bezeichnet Dawkins an anderer Stelle zwar mit Recht als willkürliches Postulat, es auszuschließen oder auch nur seine Unwahrscheinlichkeit zu belegen vermag er jedoch keineswegs, was ja prinzipiell auch gar nicht möglich ist.

Eine weiteres Problem in seiner Argumentation besteht darin, dass er für die Existenz komplexer Lebensformen auf der Erde mit der Evolutionstheorie tatsächlich eine gut belegte und daher bessere Alternative zur Gestaltungshypothese anführen kann, hinsichtlich der Existenz jener konkreten lebensfreundlichen Form des Universums dagegen die Belege für eine mögliche Alternative fehlen. Seine Hoffnung, dass diese früher oder später auftauchen werden, mag berechtigt sein, jedoch reicht dies nicht aus, um die Gestaltungshypothese auch in dieser Hinsicht als widerlegt zu betrachten. Seine Folgerung, Gott existiere mit ziemlicher Sicherheit nicht, muss man daher als verfrüht bezeichnen. Insofern muss man Dawkins' pragmatisch orientierte Argumente als seine stärkeren einstufen.

Bei allen analytischen Feinheiten sollte man bei der Bewertung der Argumentation des „Gotteswahns“ jedoch eines niemals vergessen: Das Buch wurde nicht zuletzt deswegen zum Bestseller, weil es von Anfang an als massentaugliches Werk konzipiert war. Dawkins selbst deutet es mehrfach an: Sein Ziel war es nicht, einen Beitrag zu einer theologischen oder philosophischen Fachdebatte zu leisten (deren Relevanz er wahrscheinlich ohnehin als nicht allzu hoch einschätzt), sondern in erster Linie eine möglichst große Breitenwirkung zu erzielen, was ihm letztlich auch in zugegebenermaßen beeindruckender Weise gelungen ist. Allein in englischer Sprache wurden laut Dawkins selbst bis Anfang 2010 über zwei Millionen Exemplare des „Gotteswahns“ verkauft – knapp die Hälfte davon in Nordamerika. Eine noch höhere Reichweite dürfte er allerdings mit seiner in der Folge massiven Präsenz in den Medien erzielt haben; alleine die Eingabe seines Namens in der Suchmaske von YouTube fördert eine Fülle von Talkshowauftritten und Interviews dies- und jenseits des Atlantiks zutage. Man kann zweifelsohne sagen, dass es Dawkins war, der dem Thema Religionskritik

zu einem Boom in der öffentlichen Wahrnehmung verholfen hat, in dessen Folge dann natürlich auch anderen Autoren wie Christopher Hitchens, Daniel Dennett und Sam Harris im angloamerikanischen, sowie Michael Schmidt-Salomon im deutschsprachigen Raum verstärkte Aufmerksamkeit zukam.

Dass der „Gotteswahn“ dabei, obwohl – wie schon erwähnt – weltweit ein Bestseller, vor allem für den amerikanischen Markt geschrieben wurde, lässt sich anhand seines Stils und gewisser Aussagen nur zu leicht erraten. Immerhin geschah es in den USA, dass die Evolutionstheorie als Gegenstand schulischer Lehre (gelegentlich sogar mit Erfolg!⁸³) in Frage gestellt wurde. Im Vergleich zu Europa ist dort der politische Einfluss der religiösen Rechten auch sehr viel stärker ausgeprägt, und Ansprachen von Fernsehpredigern stellen kein Kuriosum dar, sondern erreichen ebenso wie Dawkins ein Millionenpublikum. Diese Vertreter des „christlichen Fundamentalismus“ sind es, denen Richard Dawkins entgegentritt. Es handelt sich also weniger um eine philosophische Debatte, die er hier führen möchte, sondern eine politisch-weltanschauliche Auseinandersetzung, die zu führen er für unbedingt notwendig hält. Der Preis, den er in diesem Kampf um die Gunst der Massen zahlt, ist das gelegentliche Verlassen des Terrains wissenschaftlicher Seriosität zugunsten rhetorischer Effekte und polemischer Pointen (die er dank seines ausgeprägten, unverkennbar britischen Humors auch sehr gekonnt zu setzen weiß).

In logischer Konsequenz fielen die Reaktionen auf den „Gotteswahn“ nicht nur sehr zahlreich, sondern auch in bemerkenswert hoher Bandbreite hinsichtlich ihres Niveaus aus. Von polemischen Verrissen auf christlichen Websites über Rezensionen in diversen renommierten Medien bis hin zu wissenschaftlichen Artikeln lassen sich heute Entgegnungen höchst unterschiedlicher Qualität nachlesen (wobei Dawkins wie gesagt die wissenschaftliche Auseinandersetzung als irrelevant empfindet und entsprechend beiseitelässt). Die Argumente unterscheiden sich dabei in der Regel nur in ihrer Nuancierung und entsprechen im Wesentlichen dem, was oben referiert wurde. Insgesamt gesehen präsentiert sich die Auseinandersetzung mit Dawkins dabei als etwas eigentümliche Melange aus philosophisch-theologischer Debatte, politischer Konfrontation und Unterhaltung. Er selbst nimmt dies freilich offenbar bewusst in Kauf, denn sein Ziel ist es ja, nicht nur Kollegenkreise und intellektuelle Zirkel, sondern möglichst viele Menschen zu erreichen.

⁸³ <http://www.sueddeutsche.de/wissen/lehrplaene-im-us-staat-kansas-zweifel-an-der-evolution-1.833350>

5 Positionen und Argumente: Michael Schmidt-Salomon

5.1 Schmidt-Salomons Gottesbegriff

Verglichen mit Richard Dawkins verliert der deutsche Philosoph und Schriftsteller Michael Schmidt-Salomon insgesamt deutlich weniger Worte über die Definition dessen, was er unter dem Schlagwort „Gott“ versteht. Dennoch – oder wohl gerade deshalb – fallen seine Klarstellungen zu dieser Frage noch etwas präziser aus als bei Dawkins. Das Ergebnis ist bei beiden jedenfalls im Wesentlichen dasselbe: Ihre Kritik befasst sich ausschließlich mit dem *theologischen Gottesbegriff*. Gegen den Glauben an einen Gott eines Meister Eckhart, Spinoza oder Einstein, also einen mystischen, pantheistischen bzw. metaphorischen Gott bringt Schmidt-Salomon keine Einwände vor. Die einzige Kritik die sich hier nach seiner Auffassung erheben ließe, „wäre, dass man im alltäglichen Sprachgebrauch auf einen *solchen Begriff von Gott* getrost verzichten kann. *Denn ein Gott, der alles umfasst, ist begrifflich von nichts mehr unterscheidbar.*“⁸⁴ Ähnlich wie Dawkins ordnet Schmidt-Salomon den *philosophischen Gottesbegriff* und alles Ähnliche als letztlich irrelevant ein. Ein solcher Gott besitze zugleich alle und keine Eigenschaften und eigne sich daher auch nicht als Grundlage für eine Religion.

Gegenstand seiner Kritik ist – auch das eine Gemeinsamkeit mit Richard Dawkins – der *personale* Gott, der spezifische Eigenschaften besitzt (die freilich nicht mit der Realität in Einklang zu bringen seien), moralische Wertmaßstäbe vorgibt, Ursache der „Schöpfung“ ist und einen „Heilsplan“ verfolgt. Diese Bestimmungen fasst Schmidt-Salomon sehr pointiert in der Bezeichnung Gottes als *imaginäres Alphamännchen* zusammen. Wesentlich scheint für ihn dabei auch die Bedeutung Gottes für jene existentiellen Fragen zu sein, die gerne plakativ unter dem Schlagwort der *Suche nach dem Sinn des Lebens* diskutiert werden. Diesen Sinn gewissermaßen als *Über-Sinn* außerhalb des Lebens, nämlich in Gott, zu suchen, hält er allerdings für höchst problematisch.

⁸⁴ Schmidt-Salomon, Manifest, S. 55f.

5.2 Schmidt-Salomons Verständnis von Religion und Atheismus

Im Magazin „Der Spiegel“ wurde Michael Schmidt-Salomon einst als Deutschlands „Chef-Atheist“ bezeichnet.⁸⁵ Er selbst jedoch scheint mit diesem Etikett nicht unbedingt glücklich zu sein. So behauptet er, sich immer ein wenig gegen diese Bezeichnung gesträubt zu haben⁸⁶, allerdings sprach er anlässlich einer Debatte mit dem Kreationisten William Lane Craig noch im Jahre 2005 von sich selbst als „entschiedenem Atheisten“.⁸⁷ Nach der Veröffentlichung von Richard Dawkins‘ „Gotteswahn“ im Jahr 2006, sowie dessen deutscher Übersetzung ein Jahr darauf erreichte jedoch der Gebrauch des Schlagworts „Atheismus“ in deutschsprachigen Medien fast schon inflationäre Ausmaße, was Schmidt-Salomon nicht nur einiges an Aufmerksamkeit verschaffte, sondern für ihn offenbar auch Anlass zu näherer Reflexion seines Selbstverständnisses war. So wollte er sich in der Folge nicht mehr ohne Weiteres als Atheist bezeichnen (allenfalls als *agnostischer Atheist*⁸⁸), unter anderem deswegen, weil es sich bei diesem Etikett um einen inhaltsleeren Begriff handle, der über die tatsächliche Position eines Menschen nicht viel aussage. Ohnehin sei es besser, sich selbst und seine Überzeugung positiv statt negativ zu definieren. Dies tut Schmidt-Salomon, indem er sich einerseits als *Humanisten* und andererseits, wie auch Dawkins, als *Naturalisten* bezeichnet. Naturalisten, so führt er des Öfteren aus, „gehen vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Forschung von einem Bild des Kosmos aus, in dem ‚alles mit rechten Dingen zugeht‘, in dem es keine metaphysischen Fabelwesen (Götter, Dämonen, Hexen oder Koblode) gibt, die auf supranaturalistische (übernatürliche) Weise (‚Wunder‘) in das Weltgeschehen eingreifen können.“⁸⁹ Sein Weltbild ist also jenem des Briten Dawkins doch sehr ähnlich.

⁸⁵ vgl. etwa <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,485459,00.html>

⁸⁶ http://www.youtube.com/watch?v=9hBbLRM_D6U 3:04

⁸⁷ <http://www.schmidt-salomon.de/bruno/Archiv/existmss1.pdf> S.2

⁸⁸ <http://www.youtube.com/watch?gl=US&feature=related&hl=iw&v=pcinQPbf49U> Erläuterung ab ca. 1:00;

⁸⁹ Schmidt-Salomon, Manifest, S.55

Ein ganz wesentlicher Punkt in Schmidt-Salomons Sicht der Dinge ist, dass er den Gegensatz von Atheismus und Theismus, so wie bereits im Jahr 2005, als er das „Manifest des evolutionären Humanismus“ verfasst hatte, für überbewertet hält. Von weit größerer Bedeutung ist für ihn jener zwischen religiöser und nicht-religiöser Weltanschauung. Die Bedeutung dieses Gegensatzes demonstriert er anhand der Unterscheidung zweier Bedeutungen des Wortes „glauben“. Einerseits sei darunter eine *rationale Form des Glaubens* zu verstehen, also im Wesentlichen Vermutungen bzw. „Wissen“, dessen man sich nicht ganz sicher ist. Dem stellt er eine *irrationale Form des Glaubens* gegenüber, „die exakt das Gegenteil meint: Wenn jemand von sich sagt, er ‚glaube‘, so kann das auch heißen, dass er etwas für *unbedingt wahr* hält, dass er sich *des Geglaubten über alle Maßen sicher ist*.“⁹⁰ Diese Irrationalität ist für Schmidt-Salomon das wesentliche konstitutive Element von Religion und damit das primäre Ziel seiner Kritik. So überrascht es auch nicht, dass er sich in erster Linie eigentlich nicht mit Gott, sondern mit dem Phänomen der religiösen Weltanschauung auseinandersetzt, das aus seiner Perspektive etwa auch totalitäre politische Ideologien wie den Nationalsozialismus mit einschließt, da deren Grundlagen ebenso dogmatischer Natur seien. In diesem Zusammenhang greift er auf den Begriff der *politischen Religion* zurück.

Ein besonders interessantes Beispiel hierfür stellt für ihn der Stalinismus dar, da es sich bei ihm nicht nur um eine politische, sondern auch um eine *atheistische Religion* handelt. Daher besteht Schmidt-Salomon auch darauf, dass der Begriff der Religion das gesamte Spektrum von klar theistischen bis zu dezidiert atheistischen Weltanschauungen zu umfassen habe. Denn wie sich etwa auch am Buddhismus sehr deutlich zeigt, können Religionen mitunter auf jegliche Götter verzichten. Insofern scheint seine Bestimmung des Religiösen nicht nur sinnvoll, sie erspart einem in der Diskussion auch die manchmal etwas schwierige Differenzierung von Theismus, Deismus und Pantheismus. Deren wesentliche Merkmale sind für Schmidt-Salomon von sekundärer Bedeutung gegenüber dem zentralen Aspekt religiöser Haltung, nämlich dem unbedingten, irrationalen Festhalten an unumstößlichen Glaubenssätzen – an der vermeintlich absoluten Wahrheit.

⁹⁰ Schmidt-Salomon, Manifest, S.36

5.3 Schmidt-Salomons Religionskritik

Womit sich Schmidt-Salomon in erster Linie auseinandersetzt, ist also das *religiöse Denken* und seine wesentlichen Strukturmerkmale. Analog zu den beiden Formen von Glauben stellt er dem religiösen das *wissenschaftliche Denken* als rationalen Widerpart gegenüber. Dies klingt zwar im ersten Moment verdächtig nach Szientismus, jedoch wird bei der genauen Lektüre der entsprechenden Passagen klar, dass ein solcher Vorwurf jeglicher Grundlage entbehrt. Denn für Schmidt-Salomon ist es gerade das agnostische Element des wissenschaftlichen Denkens, das Wissen um die Vorläufigkeit jeder Erkenntnis, welches dessen Vorzug ausmacht. Den Gegensatz zwischen den beiden Formen des Denkens bringt er daher auf folgenden Punkt: „Während Wissenschaftler wissen, dass sie nur etwas ‚glauben‘ (= für ‚wahr‘ halten), was heute angemessen erscheint, morgen aber möglicherweise schon überholt ist, glauben Gläubige, etwas zu wissen, was auch morgen noch gültig sein soll, obwohl es in der Regel schon heute widerlegt ist.“⁹¹ Hierbei handelt es sich nicht nur um ein eindrucksvolles Wortspiel mit der doppelten Bedeutung des Verbums *glauben*, sondern vor allem um den Kern von Schmidt-Salomons Religionskritik.

5.3.1 „Erkenntnistheoretische“ Argumente gegen die Gotteshypothese

Die Gottesfrage spielt für ihn also, wie sich unschwer erkennen lässt und oben bereits angedeutet wurde, eine untergeordnete Rolle. Dennoch lässt er sie keineswegs völlig unbeachtet, sondern ergreift sehr wohl die Gelegenheit, seiner skeptischen Haltung Ausdruck zu verleihen. So stellt er ähnlich wie Dawkins fest, dass die Beweislast bei den Vertretern der Gotteshypothese liegt, nicht bei ihren Gegnern. Dass nun wesentlich mehr gegen als für diese Hypothese spricht, versucht er in weiterer Folge, vor allem unter Bezug auf ein bestimmtes Prinzip darzulegen, nämlich das sogenannte „*Sparsamkeitsprinzip des wissenschaftlichen Denkens* (auch bekannt als ‚*Ockhams Rasiermesser*‘), das besagt, dass man zur Erklärung eines Phänomens nicht *mehr* unbewiesene Annahmen einführen sollte, als unbedingt erforderlich sind.“⁹² Hat man nun also zwei oder mehr Theorien zur Auswahl, welche dasselbe Phänomen (bzw. dieselben Phänomene) zu erklären versuchen, so ist im Sinne des Sparsamkeitsprinzips der einfachsten Theorie der Vorzug zu geben. Wendet man dieses Prinzip

⁹¹ Schmidt-Salomon, Manifest, S.38

⁹² Ebd., S.59

nun auf religiöse Glaubenssätze an, etwa den christlichen Auferstehungsglauben, so stellt sich heraus, dass für die jeweils erklärten Phänomene (hier: ein biblischer Bericht über ein bestimmtes „Wunder“) in der Regel einfachere und damit plausiblere Theorien existieren. Wenn Schmidt-Salomon nun vom personalen Gott als „uneleganter Hypothese im wissenschaftlichen Sinn“ spricht⁹³, meint er damit, dass die Annahme von Gottes Existenz der Anwendung von solchen Sparsamkeitsprinzipien nicht standhält, und zwar weil sie mit „übermächtiger“ Konkurrenz, etwa der Evolutionstheorie (auch hier eine weitere Ähnlichkeit zu Dawkins' Argumentation), konfrontiert ist. An anderer Stelle führt er sein Argument weiter, indem er einen Schöpfergott im Sinne des „faulen Gottes“ dagegen zwar für denkmöglich hält, ein solcher sich aber bei der beabsichtigten Erschaffung des Menschen höchst ungeschickt angestellt haben müsste und so keineswegs göttlich genannt werden dürfte,⁹⁴ eine Formulierung am Rande der Polemik, wenn auch nicht ohne sachlichen Hintergrund.

Insgesamt, so lässt sich laut Schmidt-Salomon festhalten, löst die Gotteshypothese keine Probleme und Fragestellungen, sondern verhindert das vielmehr (als Beispiel dient hier ein weiteres Mal die Evolutionstheorie) – und damit nicht genug wirft sie sogar noch weitere Fragen auf.⁹⁵ Am schwersten wiegt für ihn allerdings sicher der Umstand, dass zu den menschlichen Vorstellungen, die durch den wissenschaftlichen Fortschritt entzaubert und widerlegt wurden (etwa jene, dass die Erde im Mittelpunkt des Universums stehe oder der Mensch die „Krone der Schöpfung“ sei), auch die religiösen Gottesvorstellungen sowie die entsprechenden metaphysischen Heilserwartungen gehören. Mit näheren Ausführungen hält sich Schmidt-Salomon dann allerdings doch nicht auf. Einerseits scheint er die entsprechenden Kenntnisse vorauszusetzen, andererseits ist es ihm wohl auch nicht Aufgabe und Anliegen, die für diese Diskussion relevanten naturwissenschaftlichen Details zu liefern – und mit Richard Dawkins und anderen Naturwissenschaftlern gibt es ja tatsächlich genug andere, die sich mit größtem Eifer diesem Thema zuwenden. Schmidt-Salomon selbst belässt es bei der für ihn zentralen Conclusio: *„Keine der bestehenden Religionen ist mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung noch in Einklang zu bringen! Nie zuvor in der*

⁹³ <http://www.youtube.com/watch?v=fz4fDdoVecg&feature=related> 0:55

⁹⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=E4Zx9Cbzsig&NR=1> 0:30

⁹⁵ Ein wesentliches Problem ist etwa jenes der *Theodizee*, auf welches Schmidt-Salomon sich auch mitunter bezieht; vgl. etwa <http://www.youtube.com/watch?v=9klCXGaGgmM&feature=related> 6:15

*Geschichte der Menschheit trat die Unvereinbarkeit von religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken so deutlich zum Vorschein wie in unseren Tagen.*⁹⁶ Gerade die Wissenschaft sei es ja, welche die Irrtümer traditioneller Welterklärungsmodelle schonungslos offenlege. Abermals zeigt sich, wie stark er den Gegensatz von Wissenschaft und Religion betont, der nach seinem Verständnis genau jenem von Rationalität und Irrationalität entspricht. Und bei der Anprangerung eben jener Irrationalität handelt es sich auch um das Hauptmotiv seiner Religionskritik.

5.3.2 „Pragmatische“ Argumente gegen die Religionen

Der Unterscheidung in „erkenntnistheoretische“ und „pragmatische“ Argumente, soviel muss an dieser Stelle betont werden, ist bei Michael Schmidt-Salomon nur bedingt zu erkennen. So gehört es für ihn etwa zum Wesen des religiösen Denkens, dass dieses dem Streben nach Erkenntnis eher im Wege steht, als es fördert, und die Wahrheit eher verschleiert als offenbart. Auch wenn aus dieser Sichtweise natürlich gewisse Implikationen für den Wahrheitsgehalt religiöser Glaubenssätze ganz grundsätzlich ergeben, reihen sich diese Überlegungen ein in andere Ausführungen über die negativen Konsequenzen religiösen Denkens. Die resultierende spezifische Irrtumsanfälligkeit von Religion kann hier sozusagen ebenso wie etwa das Auftreten von Konflikten durch Religion als *eine* spezielle Form schädlicher Auswirkungen betrachtet werden. Daher werden hier alle diese Auswirkungen als „pragmatische“ Argumente zusammengefasst, was Schmidt-Salomons Herangehensweise auch wesentlich besser entspricht. Diese besteht nämlich nicht darin zu erklären, warum die Religionen im Einzelnen falsch liegen, sondern warum sie notwendigerweise häufig falsch liegen müssen.

Einen ersten Grund für diese Notwendigkeit sieht Schmidt-Salomon in der Art und Weise wie Religionen Sinn stiften, da dieser Sinn im religiösen Kontext jenseits aller menschlichen Begrenztheit zu verorten ist. „Viele Menschen wollten sich nicht damit abfinden, dass der Sinn des Lebens im Leben selbst liege. Sie strebten nach ‚Höherem‘, nach einem alles umfassenden Sinn, der über die (lächerlichen?) paar Erdenjahre hinausgehen und ‚den Tod eliminieren‘ sollte. Einen solchen ‚Übersinn‘ fanden sie in den verschiedenen Religionen

⁹⁶ Schmidt-Salomon, Manifest, S.13

(...).“⁹⁷ Das Verhängnisvolle an diesem *Übersinn* sei nun aber, dass er zum einen mit einer Fixierung auf das Jenseits und einer entsprechenden Vernachlässigung des Diesseits einhergehe, sowie mitunter einer Ächtung des Sinnlichen zugunsten des *Übersinnlichen*. Zum anderen sei dieser vermeintliche *Übersinn* im Laufe der Jahrhunderte durch das Voranschreiten der empirischen Wissenschaften zu immer größeren Teilen als objektiver Unsinn entlarvt worden. Dieser *Übersinn* ist für Schmidt-Salomon also nichts Anderes als eine irrealer Wunschvorstellung, die sich bei näherer Betrachtung nicht aufrecht erhalten lasse. „Ohne uns in unauflösbare Widersprüche zu verwickeln, werden wir den Sinn des Lebens nicht *außerhalb des Lebens selbst* finden können.“⁹⁸ Die vernünftige Alternative sei hier ein aufgeklärter Hedonismus, wie er bereits in der griechischen Antike von Epikur vertreten wurde und, wie sich noch zeigen wird, auch von Michel Onfray vertreten wird. Ähnlich verhalte es sich mit bestimmten Vorstellungen über das Verhältnis von Mensch und Universum, die Schmidt-Salomon mit dem schon in den Reaktionen auf Dawkins viel kritisierten Begriff des *Wahns* versieht. Durchaus mit einer gewissen Portion Verständnis formuliert er: „Angesichts dieser bedrohlichen Nichtigkeit unserer Existenz [als erst „vor kurzem“ und „zufällig“ entstandene Lebewesen auf einem Staubkorn im Universum, Anm.] mag es verständlich erscheinen, dass so viele Artgenossen der verlockenden Wahnidee verfallen, im Mittelpunkt des kosmischen Weltgeschehens zu stehen.“⁹⁹ Solche Wahnvorstellungen seien zwar in ihrer Funktion als Abwehrreaktion auf das Trauma der Bedeutungslosigkeit sehr wohl nachvollziehbar, dennoch handle es sich um ein letztlich schädliches Verdrängen der Wirklichkeit, der man sich eben stellen müsse.

Wenn es sich bei solchem *Übersinn* nun tatsächlich vielmehr um Unsinn, bei bestimmten Selbstbildern um offenkundige Wahnideen handelt, so liegt auf der Hand, dass entsprechender Glaube eine höchst rigorose Geisteshaltung erfordert. Diese Rigorosität hebt Schmidt-Salomon für den religiösen Glauben einerseits, wie wir bereits gesehen haben, anhand dessen Irrationalität hervor, andererseits anhand der Unbedingtheit der Glaubensinhalte. Echte religiöse Glaubenssätze sind für den Gläubigen über jeden Zweifel erhaben, sie haben *unbedingte* Gültigkeit. Und eben diese Unbedingtheit ist es, die für Schmidt-Salomon ein

⁹⁷ Schmidt-Salomon, Manifest, S.24f.

⁹⁸ Schmidt-Salomon, Manifest, S.26

⁹⁹ Schmidt-Salomon, Jenseits, S.308

weiteres inakzeptables Merkmal religiösen Glaubens ausmacht. Diese führe nämlich zum einen fast unweigerlich in schwerwiegende Konflikte; entsprechend oft seien Religionen nach dem Motto vorgegangen: *Du wirst dran glauben oder du wirst dran glauben*.¹⁰⁰ Zum anderem werden auf diese Weise historisch bedingte Irrtümer und unzulängliche Moralvorstellungen immer wieder vor ihrer Tilgung bewahrt – das Dogma stehe gewissermaßen über jeder neuen widersprechenden Erkenntnis, wodurch jeder Fortschritt in Wissen und Humanität konsequent verhindert werde. Dieses Phänomen bezeichnet Schmidt-Salomon als *Traditionsblindheit* und als einen der Hauptgründe, warum die großen Religionen trotz ihrer zahlreichen Irrtümer und ethischen Verfehlungen bis heute überlebt haben. Er unterscheidet dabei zwei Grundtypen der Traditionsblindheit: In der *fundamentalistischen Variante* werden schlicht alle rationalen Argumente gegen die Glaubensinhalte konsequent ausgeblendet und die Beschäftigung mit ihnen sogar gezielt unterbunden, etwa durch Indizierung entsprechender Schriften wie Kants „Kritik der reinen Vernunft“. In der *aufklärerisch gezähmten Variante*, der „Light-Version“ des religiösen Glaubens, wird Kritik nicht mehr einfach negiert, „allerdings wird der radikale Gegensatz zwischen weltlichem und religiösem Denken mittels *intellektuell unredlicher Umdeutungen der traditionellen Glaubenssätze kaschiert*.“¹⁰¹ Man könnte sagen, die Glaubensinhalte werden zu ihrer Rettung mehr oder weniger willkürlich so interpretiert oder zurechtgebogen, dass sie auch in modernen abendländischen Gesellschaften weiterhin vertretbar sind, sozusagen ein Versuch der Rationalisierung, im Zuge dessen jedoch viele Glaubenssätze eher aufgegeben als gerettet werden. Im Wesentlichen kann man diese Strategie als das Geschäft der modernen akademischen Theologie deuten; in seinem „Manifest“ spricht Schmidt-Salomon dies noch nicht explizit aus, während dagegen später in „Jenseits von Gut und Böse“ in sehr deutlicher Weise die Rede ist von „der sophistischen Verneblung der eigentlichen memetischen Inhalte (etwa durch theologische Exegeten, die aus jedem x-beliebigen Satz das exakte Gegenteil von dem herauslesen, was dort schwarz auf weiß geschrieben steht).“¹⁰² Warum er auch für dieses Phänomen nun den Begriff der

¹⁰⁰ Dieses Wortspiel verwendet Schmidt-Salomon nicht nur (in etwas erweiterter Form) im „Manifest“ (S.37), sondern auch in fast jedem seiner Medienauftritte, siehe etwa <http://www.videoportal.sf.tv/video?id=3BA1873C-4231-4260-89B4-D5B3400D5D2F&referrer=http%253A%252F%252Fwww.tvprogramm.sf.tv%252Fdetails%252F52645859-79DB-4B70-808B-A496320CCC67> ab ca. 4:00

¹⁰¹ Schmidt-Salomon, Manifest, S.32

¹⁰² Schmidt-Salomon, Jenseits, S.195

Traditionsblindheit verwendet, bleibt indes zunächst etwas unklar. So weist er selbst darauf hin, dass der Kontakt zur Tradition hier nur noch als ein rein sprachlicher besteht, als „Theologie der Leerformeln“. Immer mehr Menschen, so sein Befund, würden zentrale Glaubenssätze und Narrative des Christentums etwa (z.B. Adam und Eva, Hölle und Teufel, die Auferstehung Jesu von den Toten) nicht mehr ernst nehmen, sich aber dennoch weiterhin als „Christen“ bezeichnen, obwohl sie diese Bezeichnung, rein inhaltlich betrachtet, nicht mehr verdient haben. Das so entstehende „Weichfilter-Christentum“ bzw. „Christentum light“ beurteilt Schmidt-Salomon – abgesehen von seiner Genese aus Unredlichkeit und Unehrlichkeit – vor allem deswegen als problematisch, weil es davon ablenkt, was Christentum für uns ursprünglich bedeutet hat und außerhalb Europas auch heute noch bedeutet, ein Phänomen, dass im Grunde bei jeder institutionalisierten Offenbarungsreligion zu beobachten sei. Den Vertretern einer solchen Light-Version von Religion attestiert er außerdem mangelndes Gespür dafür, dass religiöses und aufklärerisches Denken prinzipiell unvereinbar sind (worauf sich der Terminus der Traditionsblindheit in diesem Fall letztlich zu beziehen scheint). Und da sie den inhaltlichen Boden der jeweiligen Religion längst verlassen hätten, seien sie eigentlich auch nicht mehr als wirklich religiöse Menschen zu bezeichnen. *„Eine echte, vitale Religion lebt nun einmal davon, dass die Gläubigen ihre zentralen Glaubensfundamente ernst nehmen, statt diese als mehr oder weniger unverbindliche Metaphern (,Das war doch alles gar nicht so wörtlich gemeint!‘) zu entschärfen!“*¹⁰³ Fundamentalistische Religionen sind demnach also „echter“, authentischer, als gemäßigte, da sie sich – darauf weist auch Schmidt-Salomon wiederholt hin¹⁰⁴ – inhaltlich deutlich enger an ihre heiligen Schriften halten. Traditionsblindheit bedeutet in diesem Zusammenhang also, dass auf als barbarisch empfundene Glaubensinhalte mit Entschärfung, Umdeutung, Verleugnung und Verdrängung reagiert wird, um zumindest nominell an der Tradition festzuhalten, statt schlicht die Religion im Ganzen zu verwerfen. In seinem Roman „Stollbergs Inferno“ hält Schmidt-Salomon dieser ausweichenden Haltung seine Darstellung des eigentlich christlichen Glaubens wie einen Spiegel entgegen. In diesem Werk gelangt der Protagonist, der Philosoph und Religionskritiker Jan Stollberg, nach seinem Tode in eine Art jenseitiges Konzentrationslager, wo er vielen anderen verstorbenen religionskritischen Philosophen begegnet. Inmitten dieses Höllenszenarios (im wörtlichen Sinn) tritt schließlich

¹⁰³ Schmidt-Salomon, Manifest, S.163

¹⁰⁴ Siehe etwa: <http://www.youtube.com/watch?v=Y4Q-nG9HNe8&feature=related> ab 1:50

auch eine Gruppe liberaler Christen auf, denen Nietzsche entgegenhält: „Genau das ist das Problem mit euch! (...) Ihr lebt nach der Devise: *Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass!*“¹⁰⁵ Und wenige Zeilen später folgt ein für den Autor offenbar wesentliches Zitat des Kirchenkritikers Karl-Heinz Deschner: „Die guten Christen sind am gefährlichsten, man verwechselt sie mit dem Christentum!“¹⁰⁶ Diese Aussage ist vor allem deswegen von Bedeutung, da Schmidt-Salomon ähnlich wie Richard Dawkins dem Phänomen der aufgeklärten Religion eine eher geringe Bedeutung beimisst und ihr generell schwindende gesellschaftliche Relevanz prophezeit: „*Wer wirklich glauben will, wird sich kaum auf längere Sicht mit unverbindlichen Metaphern abspeisen lassen, und wer sich für eine humanere, aufgeklärtere Weltsicht engagiert, wird in Zukunft wohl eher das säkulare Original, nicht die halbgare religiöse Kopie bevorzugen!*“¹⁰⁷

Wenn er also Traditionsblindheit als Merkmal religiösen Denkens thematisiert, so ist es evident, dass er dabei im Einzelnen vor allem (mitunter sogar ausschließlich) die erste, fundamentalistische Variante im Auge hat. Freilich steht für ihn davon abgesehen vor allem eines fest, nämlich dass Traditionen auf keinen Fall irgendein Wert zugeschrieben werden dürfe, nur weil es sich um Traditionen handelt. Ob eine Tradition erhaltenswert ist, müsse immer erst im Rahmen einer kritischen Überprüfung festgestellt und so jedes traditionelle System einer Art evolutionären Prozesses unterworfen werden. Das religiöse Denken aber sei gerade dazu nicht fähig, weil die Untergrabung solch kritisch-rationaler Methoden eines seiner konstitutiven Momente sei. Daher müssen traditionsblinde Systeme wie Religionen an falschen Aussagen und scheinbaren Wahrheiten festhalten und können nicht im Sinne Karl Poppers „falsche Ideen sterben lassen, bevor Menschen für falsche Ideen sterben müssen“¹⁰⁸, was der evolutionäre Humanismus, die von Schmidt-Salomon als Antithese zu den religiösen Traditionen vorgeschlagene Weltanschauung, sehr wohl zu leisten vermag.

Damit sind bereits einige der wesentlichen Aspekte des religiösen Denkens angesprochen: Jene, die Schmidt-Salomon dabei wesentlich für die verheerende Wirkung von Religionen

¹⁰⁵ Schmidt-Salomon, Stollbergs Inferno, S.186

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Schmidt-Salomon, Manifest, S.164f.

¹⁰⁸ Ebd., S.37

verantwortlich macht, fasst er in drei Punkten zusammen.¹⁰⁹ Der erste betrifft den *Etikettenschwindel* religiösen Denkens. Dieser besteht darin, bestimmten menschlichen Wirklichkeitskonstruktionen und –interpretationen quasi übermenschliche Qualitäten zuzuschreiben, nämlich durch die Bezeichnung als göttliche Offenbarung, Vorsehung oder Gebote. Der religiöse Mensch überhöhe sich dabei selbst, indem er Argumente verwende, die einer vorgeblich „höheren Ebene“ angehören bzw. „höheren Einsichten“ entspringen. Schmidt-Salomon nennt dies die *pseudotranszendente Verstärkung* von Argumenten. Zweitens könne sich religiöses Denken durch diese Form der Begründung und den Jenseitsbezug jeder beliebigen Argumentation bedienen und zugleich alle rational-logischen Begründungen außer Kraft setzen. In diesem Sinn spricht er sogar von einem *kognitiven Virus* (später bedient er sich stattdessen verstärkt des Mem-Modells), welches darauf ausgerichtet ist, das rational-logische Immunsystem des Menschen lahm zu legen. Die „Infektion“ finde gezielt bereits in der Kindheit statt, die Konflikte um Evolutionstheorie und Schöpfungslehre in diversen Lehrplänen bieten dafür ein anschauliches Beispiel. Entsprechend kritisch steht Schmidt-Salomon natürlich auch der Vermittlung von Werten und Weltanschauungen an Schulen durch religiöse Gemeinschaften gegenüber. Diese erzeuge „keine *weltanschauliche Vielfalt*, sondern bloß *potenzierte Einfalt*. (...) Dass unter dieser Voraussetzung das zarte Pflänzchen einer offenen Gesellschaft nicht gedeihen kann, sollte niemanden verwundern.“¹¹⁰ Drittens schließlich sei das religiöse Denken von einer zutiefst *autoritären Struktur* geprägt, womit jener Umstand angesprochen wird, dass für das religiöse Empfinden bestimmte Aussagen von „Propheten“ und gewisse „heilige“ Texte als unbedingt wahr zu gelten haben. Wesentlich ist dabei, dass dieser Wahrheitsanspruch nicht durch den Primat des besseren Arguments, sondern einzig durch den *Primat der Macht* durchgesetzt wird. Bei theistischen Religionen wird diese Macht natürlich auf Gott zurück geführt.

Dieser Anspruch auf absolute Wahrheit (bzw. unbedingte Gültigkeit wie weiter oben beschrieben) ist es dann natürlich auch, welchem problematische Eigenschaften wie Traditionsblindheit entspringen. Neben durchaus vernünftigen Gedanken, die Schmidt-Salomon freilich auch den Religionen zugesteht, würden so eben auch schwere Denkfehler und inhumane moralische Normen als verbindlich festgeschrieben. Nicht ohne Häme weist er

¹⁰⁹ Vgl. ebda., S.53f.

¹¹⁰ Schmidt-Salomon, Manifest, S.134

dabei auf ein gewisses Doppelverhältnis von Religionen zum wissenschaftlichen Denken hin. Dessen Prinzipien lehnen ihre Vertreter zwar generell ab, zur Verbreitung ihrer Lehren bedienen sie sich allerdings sehr wohl der Früchte von Logik und Empirie. Im Wettbewerb der Meme, so die süffisante Anmerkung, setze man dann doch lieber auf moderne Medien und andere *high-tech*-Methoden als auf Gebete, Wundertaten oder das Einschreiten eines allmächtigen Gottes, was tatsächlich nicht einer gewissen Ironie entbehrt. Wie selbstverständlich sind ganze Gesellschaften von solch inkongruenten Haltungen geprägt. „Denn während Brücken, die auf der irrigen Annahme $2 + 2 = 22$ erbaut werden, unweigerlich zusammenbrechen, können Weltbilder, die auf ähnlich absurden Vorstellungen gründen, erstaunlich stabil sein. Und so kommt es, dass Staaten, die über moderne Satellitentelefone und Hochleistungsrechner verfügen, gleichzeitig von archaischen Wahnideen beherrscht werden, etwa die von der Existenz eines durch den Glauben gerechtfertigten Gesetzes der Fiktion, Homosexuelle ‚im Namen Gottes‘ erhängen und ‚Ehebrecherinnen‘ steinigen zu müssen.“¹¹¹

Die größte Gefahr, die von der Überzeugung, im Besitz eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit bzw. den entsprechenden Offenbarungen und „heiligen“ Schriften zu sein, ausgeht, bestehe aber natürlich darin, dass diese die Grundlage für Fundamentalismus und inquisitorisches Vorgehen sei. Da ja aufgrund der argumentativen Beliebigkeit im Grunde jeder Glaubensinhalt transportiert werden könne, sehe man sich mit den unterschiedlichsten Ausprägungen von Religion konfrontiert, die dann etwa reine Liebesbotschaften verbreiten können, oder eben auch die Aufforderung, für jene „reine Wahrheit“ zu töten und zu sterben. Dementsprechend schleichend sei mitunter auch der Übergang zwischen gemäßiger Religion und Fundamentalismus.

Typisch für manche Religionen ist nach Schmidt-Salomon außerdem, dass sie ihre absoluten Wahrheiten durch die Strategie der Immunisierung gegen jegliche Form von Kritik zu verteidigen versuchen. Als Beispiele nennt er etwa jene oben beschriebene Form von theologischer Verneblung bestimmter Lehren durch sophistische Exegese, aber auch die Forderung nach schonendem Umgang mit religiösen Gefühlen. Letztere spielte besonders in der Diskussion von Konflikten wie dem sogenannten Karikaturenstreit in den letzten Jahren eine wesentliche Rolle, und Schmidt-Salomon tritt dieser Forderung vehement entgegen.

¹¹¹ Schmidt-Salomon, *Jenseits*, S.196

Entsprechendes Nachgeben hätte bereits etwa dazu geführt, dass bestimmte Menschenrechtsverletzungen vor dem UN-Menschenrechtsrat kaum noch kritisiert werden können, wenn sie nur religiös begründet werden (wie zum Beispiel durch die Schari'a). Dabei sei gerade im Zusammenhang mit religiösen Aussagen Kritik besonders wichtig, denn je höher der Wahrheitsanspruch einer Aussage, desto höher auch die Notwendigkeit kritischer Betrachtung. Und mit Hans Albert äußert er zusätzlich den Verdacht, dass hinter solchen Abwehrstrategien vor allem die Angst vor der Aufdeckung der eigenen Irrtümer, die Angst vor der Wahrheit stehe, denn einer echten kritischen Überprüfung würden viele religiöse Anschauungen höchstwahrscheinlich nicht standhalten. **Lit**

Dies gilt nach Schmidt-Salomons Empfinden beispielsweise besonders im Hinblick auf Ethik und Moral; gerade dort zeigt sich für ihn die Schädlichkeit des religiösen Denkens besonders deutlich. Die Tatsache, dass die modernen empirischen Wissenschaften in ihren Fragestellungen von ethischen und anderen existentiellen Überlegungen prinzipiell freizuhalten sind, kommt den Religionen dabei natürlich stark entgegen. Ihre Kompetenz auf diesem Gebiet sei aber bereits von vornherein dringend in Zweifel zu ziehen, denn man dürfe kaum annehmen, „dass ausgerechnet *sie*, die ja schon bei den *einfachsten irdischen Wahrheiten kläglich versagten* (man erinnere sich nur an die Mär von der ‚Erde als Mittelpunkt des Universums‘, oder an die angeblich nur wenige Jahrtausende umfassende ‚Schöpfungsgeschichte‘ etc.), im Falle der sogenannten *höheren Wahrheiten* nennenswerte Treffer landen können.“¹¹² Auch und gerade historisch betrachtet hätten die Religionen keine besonders große ethische Kompetenz an den Tag gelegt. So habe sich besonders gezeigt, dass die heiligen Texte in keiner Weise als ethisches Korrektiv (etwa in Zeiten von heiligen Kriegen, Hexenverbrennungen, etc.) zu wirken imstande waren und sind. „Vielmehr verschafften sie den Tätern beste Rechtfertigungsgründe für ihr mörderisches Treiben.“¹¹³ Die weltliche Alternative, die Philosophie, sei die wesentlich fruchtbarere Methode in Fragen von Sinn und Ethik. Es sei ja auch kein Zufall, dass die Grundlagen moderner, offener Gesellschaften wie etwa die Menschenrechte gegen den Machtanspruch der Religionen erst erstritten werden mussten. Das wesentliche Problem sieht Schmidt-Salomon darin, dass das religiöse Denken viele menschlichen Bedürfnisse ignoriert oder sogar verteufelt (etwa im

¹¹² Schmidt-Salomon, Manifest, S.40

¹¹³ Ebda., S.69

Bereich der Sexualmoral), statt sie zum wesentlichen Maßstab für Regeln des Zusammenlebens zu machen, weshalb ihr Versagen auf ethischem Gebiet vorprogrammiert sei. Mehr noch: Religiöses und ethisches Denken seien kaum miteinander vereinbar – wer ethisch argumentiert, könne dies immer nur jenseits aller religiösen Grundlagen tun. Für Religionen sei es nämlich typisch, dass sie an Stelle von *ethischen Interessenabwägungen* vor allem starre *moralische Gebots- und Verbotskataloge* anzubieten haben. Die Unterscheidung von Ethik und Moral ist für Schmidt-Salomon von wesentlicher Bedeutung, besonders für seinen Traktat „Jenseits von Gut und Böse“, in dem er nicht nur weitere Kritik an dem System der Moral an sich übt, sondern auch an der Verwendung der Kategorien des Guten und des Bösen. Eine Erörterung seiner diesbezüglichen Thesen wäre sicherlich hochinteressant, würde allerdings nicht nur den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sondern auch zu weit weg von ihrem Thema führen. Es sei damit an dieser Stelle lediglich allen Interessierten die Lektüre des gesamten Traktats empfohlen.

5.4 Kritik an Schmidt-Salomon

Will man nun an Schmidts Thesen Kritik üben, so führt dieses Vorhaben zunächst einmal zu einem schlichten Verweis auf Richard Dawkins und die Auseinandersetzung mit dessen Standpunkt, da dieser, wie sich gezeigt hat, mit jenem des Deutschen einige Überschneidungen aufweist. So besteht beispielsweise im Hinblick auf Schmidts naturalistische Grundüberzeugung, die er bekanntlich mit Dawkins teilt, klarerweise dieselbe oben bereits beschriebene Problematik der mangelnden Begründung. Obwohl immer dann, wenn bei Schmidt vom wissenschaftlichen Denken die Rede ist, die Gründe für seine materialistische Position implizit ausgedrückt und so zumindest im Ansatz zu erahnen sind, fehlt letztlich auch bei ihm eine wirkliche Reflexion der Grundlagen seines Weltbildes. Worin dieses besteht, daran lässt er keinen Zweifel; wie er jedoch zu ihm gekommen ist, darüber lässt sich auch nach der Lektüre seiner Texte noch immer trefflich spekulieren.

Dort, wo sich Schmidts Gedanken von jenen des britischen Biologen unterscheiden, oder er sich schlicht einer anderen Argumentationsweise bedient, scheinen seine Thesen im Großen und Ganzen wohlbegründet zu sein. Eine gewisse Unstimmigkeit ergibt sich lediglich dadurch, dass er die Frage nach Gott gewissermaßen zu einer Nebenfront erklärt und seine Ausführungen auf die Kritik des religiösen Denkens bzw. der Religion an sich zuspitzt. In weiterer Folge muss Schmidt seinen Religionsbegriff in mitunter etwas

eigentümlicher Weise entwickeln. Dies zeigt sich vor allem in seiner Auseinandersetzung mit den gemäßigten Religiösen und der sogenannten „Light-Version“ von Religion. Da er diese nämlich von manchen Punkten seiner Kritik ausschließen muss, versichert er im Gegenzug, dass es sich dabei ohnehin nicht um „echte“ Religion handle, und spielt gleichzeitig ihre gesellschaftliche Bedeutung herunter, was beides doch ein wenig verkrampft wirkt. Auch ob Schmidt-Salomon mit der Andeutung, dass die gemäßigte Religion letztlich zwischen „echter“ Religion und Säkularismus aufgerieben werden wird, recht behalten wird, muss sich erst noch zeigen.

Natürlich ist es gerade diese Zuspitzung, die den Boden für die polemischen Nuancen seiner Kritik bereitet. Während Schmidt-Salomon in seinen Büchern, Aufsätzen und Vorträgen in dieser Hinsicht generell eine feinere Klinge zu führen pflegt als etwa Richard Dawkins, so zeigt sich in seinem Kinderbuch „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel“, dass auch er sich gröberer Mittel zu bedienen weiß. Dort werden nämlich die Vertreter der drei abrahamitischen Religionen im Wesentlichen als Karikaturen präsentiert und die Religionen selbst auf diese Weise lächerlich gemacht. Nun kann man natürlich vermuten, dass es sich bei diesem Elaborat nur vorgeblich um ein Kinderbuch, in Wahrheit aber eigentlich um Unterhaltung für religionskritische Erwachsene handelt. Sollte dies nicht zutreffen, müsste sich Schmidt-Salomon jedoch den Vorwurf gefallen lassen, dass er angesichts jener auch von ihm geäußerten Kritik an religiöser Indoktrination im Kindesalter eine etwas doppelmoralische Haltung an den Tag lege. Sollte sein Buch nämlich tatsächlich für Kinder gedacht sein, könnte man ihm in gleicher Weise manipulative Wirkung unterstellen wie etwa konfessionellem Religionsunterricht an Volksschulen.

Möglicherweise ließe sich an Schmidts Umgang mit dem Thema Religion, seinem Religionsbegriff und seiner Argumentation noch weitere fundierte Kritik üben, doch genau hier zeigt sich das eigentliche Problem in der Auseinandersetzung mit seinen Thesen – diese findet auf akademischer Ebene schlechterdings nicht statt! Das hohe Ausmaß von Schmidts Präsenz in deutschsprachigen Medien aller Art steht in krassem Gegensatz zur Ignoranz, die ihm seitens der Vertreter des wissenschaftlichen Betriebs entgegenschlägt. Weder Kritiker noch potentielle Sympathisanten (die es aller Wahrscheinlichkeit nach ja auch geben muss) verlieren auf akademischem Boden auch nur ein Wort über seine Ideen. Der entsprechende Mangel an Sekundärliteratur zu seinen Werken (genau genommen muss man sogar von Nichtexistenz sprechen) macht es nicht nur schwierig, sich mit Gegenargumenten

auseinanderzusetzen (weil diese eben nicht vorgebracht werden), er wirft auch ein wenig schmeichelhaftes Licht auf die universitäre Philosophie an sich. Es hat den starken Anschein, als wolle man Schmidt-Salomon jede Anerkennung auf wissenschaftlicher Ebene konsequent versagen. Die Gründe dafür lassen sich freilich nur schwer bestimmen; Schmidt-Salomon selbst ist etwa davon überzeugt, dass es sich beim Thema Religionskritik nach wie vor um ein Tabu handelt und die Beschäftigung damit entsprechend sanktioniert wird.¹¹⁴ Was ganz sicher auch eine Rolle spielt, ist die Tatsache, dass er aus seinem Denken die entsprechenden Konsequenzen für sein Handeln zu ziehen pflegt, und zwar ohne Rücksicht auf Verluste. So meldete er etwa seinen Sohn vom Ethikunterricht ab, weil es sich bei diesem seiner Meinung nach um getarnten Religionsunterricht handle.¹¹⁵ Diese und andere Handlungen am Rande des Aktionismus (man denke etwa auch an jenes Kinderbuch) sowie die klare Tendenz, aus seinen Thesen politische Forderungen abzuleiten, waren seinem Ruf als unbequemer Zeitgenosse sicher sehr zuträglich. Doch ganz gleich, wie die Gründe für seine Nichtbeachtung nun genau aussehen mögen – dass auch nur einer von ihnen einer tatsächlichen Rechtfertigung für die fehlende akademische Auseinandersetzung nahe kommt, ist dringend in Zweifel zu ziehen. Dass Schmidt-Salomon Ansichten vorbringt, die es wert sind, diskutiert zu werden (seine Gedanken über Ethik und Moral sind hier besonders hervorzuheben), wird man selbst dann schwer bestreiten können, wenn man sie nicht teilt. Ihre größten Erträge bezieht die Philosophie stets aus der Debatte, und niemand wird diese verweigern, wenn er sich jener ältesten aller wissenschaftlichen Disziplinen wirklich verpflichtet fühlt; gerade dann, wenn er eine andere Meinung hat, wird die argumentative Auseinandersetzung gewissermaßen zu seiner Pflicht. Diese zu vernachlässigen, bedeutet die Unterordnung des Strebens nach Erkenntnis, der Liebe zur Weisheit unter andere Dinge. Dass sich speziell im „Land der Dichter und Denker“ offenbar niemand zu finden scheint, der auf wissenschaftlicher Ebene dieser Pflicht nachkommt, legt folglich den Verdacht nahe, dass es sich bei so manchen Vertretern der zeitgenössischen akademischen Philosophie in Deutschland mehr um eine Gruppe von – manche würden sagen – Heuchlern und Ignoranten handelt als um wahre Philosophen.

¹¹⁴ In Anspielung auf die ebenfalls verhinderte wissenschaftliche Karriere Ludwig Feuerbachs spricht Schmidt-Salomon hier vom „Feuerbach-Syndrom“; vgl. http://www.kellmann-stiftung.de/beitrag/MSS_Feuerbach-Syndrom_04.htm

¹¹⁵ Vgl. <http://giordanobrunostiftung.wordpress.com/2010/01/24/michael-schmidt-salomon-und-elke-held-melden-ihren-gemeinsamen-sohn-vom-ethikunterricht-ab/>

6 Positionen und Argumente: Michel Onfray

6.1 Onfrays Gottesbegriff

Fiel bei Michael Schmidt-Salomon die Beschäftigung mit der Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“ bereits deutlich knapper aus als bei Richard Dawkins, so lässt sich im Fall von Michel Onfray feststellen, dass dieser noch weniger Aufwand betreibt, um sich mit solchen Erörterungen zu befassen. Tatsächlich geht er auf dieses Thema überhaupt nur in aller Beiläufigkeit ein, und sein Standpunkt ist dabei teilweise nur zwischen den Zeilen zu erkennen. Man gewinnt den Eindruck, dass der französische Philosoph es nicht für notwendig befindet, derart offensichtliche Dinge – und als solche scheint er die Frage nach dem Gottesbegriff zu empfinden – explizit darzulegen.

Glücklicherweise kommt es uns im Sinne der hier getroffenen Unterscheidung von Gottesbegriffen sehr entgegen, dass Onfray selbst vom „Gott der Philosophen“ spricht¹¹⁶ und diesen, da er seinen Ursprung in der Vernunft habe, klar vom Gott der Religionen abgrenzt. Letzterer setze eher Dogma, Offenbarung und Gehorsam voraus, weshalb sich die beiden Gottesbegriffe miteinander in Konflikt befänden. Jedenfalls habe ein aristotelischer unbewegter Bewegter oder die Ursache prästabiliertes kosmischer Harmonie wenig mit dem Gott Abrahams zu tun. Dass Onfray sich in seiner Abhandlung ausschließlich mit dem religiösen Gottesbegriff befasst, muss er dabei nicht *expressis verbis* erwähnen – es wird bei der Lektüre seines *Traité d'athéologie* (in deutscher Übersetzung unter dem inhaltlich höchst unzureichenden, wenngleich deutlich marktfreundlicheren Titel „Wir brauchen keinen Gott“ erschienen) ohnehin mehr als deutlich. Dass er dabei fast ausschließlich pragmatisch argumentiert und es sich bei seiner Kritik des Religiösen im Wesentlichen um Sozial- und Gesellschaftskritik handelt, legt natürlich die Vermutung nahe, dass er den philosophischen Gottesbegriff, von besagter Unterscheidung abgesehen, vor allem deswegen völlig ignoriert, weil er ihm (ebenso wie Richard Dawkins) die gesellschaftliche und politische Relevanz

¹¹⁶ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.47

abspricht. Ein solcher Gegenstand etwaiger akademischer Diskurse ist seine Sache nicht; Onfray interessiert sich ausschließlich für jenen Gott, an den viele Millionen Menschen tagtäglich ihre Gebete richten, dessen Gebote sie befolgen und auf dessen Priester sie hören.

6.2 Onfrays Verständnis von Religion und Atheismus

Neben einer Diskussion des Gottesbegriffes bleibt Onfray eine explizite Antwort auf die Frage, was genau unter dem Begriff *Religion* zu verstehen sei, ebenso schuldig. Doch auch in diesem Fall muss ein aufmerksamer Leser seines Traktats nicht im Dunkeln tappen. Dass es sich bei seiner Religionskritik fast ausschließlich um Kritik des Monotheismus handelt, lässt sich nämlich kaum übersehen. Freilich ließen sich viele seiner Gedanken ohne weiteres auch auf andere Religionen anwenden, jedoch verzichtet er selbst darauf und beschränkt sich in seiner Analyse auf jene Weltreligionen, die für den Kulturkreis, in dem er aufgewachsen ist, die größte gesellschaftliche Relevanz besitzen, also die abrahamitischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam. Sein Religionsbegriff ist also ein sehr eng gefasster. Dies lässt sich etwa auch daran ablesen, dass er unter Berufung auf Kant drei Grundsäulen jeglicher (!) Religion nennt: „Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz des freien Willens“¹¹⁷. Davon abgesehen hat Onfray keine klare Definition des Religionsbegriffs anzubieten. Jedoch hebt er ein bestimmtes Merkmal hervor, das auch für Dawkins und Schmidt-Salomon eine wesentliche Rolle (zumindest für ihre ablehnende Haltung!) spielt: „Der Obskurantismus – der Humus der Religionen – steht im Gegensatz zur rationalistischen Tradition der westlichen Welt (...).“¹¹⁸ Die Vernunftfeindlichkeit der genannten Religion wird sich in der Tat noch als einer der wesentlichen Ansatzpunkte für Kritik bei Onfray herausstellen.

Diesem Gegensatz entspricht freilich auch die erwähnte Unterscheidung zwischen philosophischem, also vernunftbasiertem, und religiösem Gottesbegriff. Nicht ohne Grund weist Onfray darauf hin, dass noch vor wenigen Jahrhunderten jemand, der offen einen philosophischen Gottesbegriff vertrat, mitunter als Atheist angesehen wurde, was allzu häufig mit höchst unangenehmen persönlichen Konsequenzen verbunden war. Im Rahmen einer

¹¹⁷ Onfray, *Wir brauchen keinen Gott*, S.24

¹¹⁸ Ebd., S.23

Analyse der Geschichte des Atheismus stellt er freilich fest, dass dieses Etikett in diesem wie in anderen Fällen, etwa deistischen und pantheistischen Anschauungen, als unangemessen gelten muss. Er stellt jedoch auch fest, dass der Begriff des Atheismus an sich eine Erfindung der an Gott Glaubenden ist, den diese in abwertender, denunziatorischer Weise zu gebrauchen pflegen – als Schimpfwort, Beleidigung und Verurteilung, was sich bereits daran zeigt, dass es sich um einen negativen Begriff handelt: „Das verneinende Präfix [das *alpha privativum* im Wort ‚Atheismus‘, Anm.] steht für eine Negation, für einen Mangel, eine Lücke oder eine Oppositionshaltung. (...) Nichts, was auf den positiven, bejahenden, freien und unabhängigen Aspekt des Individuums hindeutet, das jenseits der Fabeln und des magischen Denkens zu Hause ist.“¹¹⁹ Atheismus steht also – folgt man Onfray – zunächst einmal für eine Verweigerungshaltung, der eine gewisse Amoralität unterstellt wird. Dementsprechend häufig wurden viele Denker, die eigentlich keine Atheisten waren, zwecks Rufschädigung als solche bezeichnet; Onfray nennt eine ganze Reihe von ihnen: Epikur, Protagoras, Spinoza, Erasmus, Montaigne, Hobbes, Bruno. Gemeinsam ist diesen jedoch vor allem eines: Jeder von ihnen vertrat Ansichten, die den jeweils vorherrschenden orthodoxen Lehren widersprachen. Ein wirklicher Atheist, im eigentlichen Sinne des Wortes, findet sich unter ihnen jedoch nicht.

Die Historie des „echten“ Atheismus ist indes auch für Onfray schwer zu rekonstruieren, da diese (besonders im universitären Bereich) ignoriert und die atheistische Philosophie stets unter den Teppich gekehrt werde. Daher stellt er stattdessen die (durchaus plausible) Vermutung an, dass der Atheismus so alt wie der Glaube an Gott selbst sei, und deutet sogar die Figur des Teufels dementsprechend: „Satan, Luzifer, der Träger des erhellenden Lichts – also der typische Philosoph der Aufklärung –, der nein sagt und sich nicht dem Gesetz Gottes unterwerfen will... für diesen Typ gilt die gleiche Entstehungszeit. Teufel und Gott bilden wie Theismus und Atheismus die zwei Seiten ein- und derselben Medaille.“¹²⁰ Das filigrane Spiel mit der Lichtmetapher zeigt bereits an, dass Philosophie, Aufklärung und die Ablehnung des Gottesglaubens für Onfray Hand in Hand gehen. In „Die reine Freude am Sein“, dem Nachfolgewerk zum *Traité d'athéologie*, wird er noch deutlicher. Dort spricht er von einem „echten Atheismus, der die Thora ebenso wie das Neue Testament und den Koran

¹¹⁹ Onfray, *Wir brauchen keinen Gott*, S.37f.

¹²⁰ Ebd., S.36

zurückweist, um sich für die Aufklärung der Vernunft und die klaren Aussagen der abendländischen Philosophie zu entscheiden.“¹²¹

Worum es sich bei Atheismus handelt, ist für Onfray demnach glasklar: Er steht einerseits für die verweigerte Unterwerfung unter das „göttliche“ Gesetz und andererseits „für eine zurückgewonnene geistige Gesundheit“¹²², erreicht durch die Besinnung auf die eigene Vernunft und inhaltlich manifestiert durch die grundsätzliche Überzeugung, dass es keine Götter gibt, sowie für die prinzipielle Abkehr von allem Transzendenten. So wenig überraschend diese Definition scheint, so interessant sind die Differenzierungen, die Onfray innerhalb des Begriffs vornimmt. So spricht er einerseits vom *atheistischen Klerikalismus*, also der exakten Spiegelung des Gottesglaubens, und zwar mit all seinen Schwächen, die dabei nach wie vor erhalten bleiben, vor allem aber mit demselben Bekehrungseifer. Die diesbezügliche Kritik an den „Freigeister-Zirkeln“ und „Rationalisten-Vereinigungen“ könnte man durchaus als Seitenhieb des französischen Philosophen auf die Bewegung der *brights* deuten, die sich vorwiegend um britische Gallionsfiguren wie Richard Dawkins scharf. Jedenfalls stellt er dieser seiner Ansicht nach wenig inspirierenden Form von Atheismus den sogenannten *athéisme tranquille*, den „ruhigen Atheismus“ gegenüber. „Darunter ist weniger eine gegen Gott gerichtete statische Verneinungshaltung zu verstehen als vielmehr eine dynamische Methode, die sich nach der Kampfphase um positive Aufbauvorschläge bemüht.“¹²³ Das von Michael Schmidt-Salomon vertretene Konzept des evolutionären Humanismus entspricht beispielsweise genau dieser Kategorie. Den Atheismus selbst versteht Onfray (genau wie Schmidt-Salomon) dabei nicht als das Endziel, sondern als Mittel zum Zweck, nämlich der Entwicklung neuer Werte und einer postchristlichen, offen laizistischen Ethik (ein Thema, dem er sich in „Die reine Freude am Sein“ konsequenterweise in weiterer Folge ausgiebig widmet). Dies ist für ihn das eigentliche übergeordnete Ziel, und wer es anstrebt, geht logischerweise auch über jene dritte Form von Atheismus hinaus, die er neben den beiden erwähnten ausmacht: den *christlichen Atheismus*. Mit diesem eigenartigen Oxymoron bezeichnet Onfray eine atheistische Haltung, die sich trotz allem immer noch den christlichen Werten und der biblischen Moral verpflichtet fühlt. Als entsprechendes

¹²¹ Onfray, Die reine Freude am Sein, S.109

¹²² Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.22

¹²³ Ebd., S.89

Gegenstück mündet der „ruhige Atheismus“ daher in einem *atheistischen Atheismus*. „Der Begriff, nur beinahe ein Pleonasmus, soll nicht nur für die Verneinung Gottes, sondern auch für die Verneinung eines Teils der damit zusammenhängenden Werte stehen. Außerdem bezeichnet er einen Wechsel des Weltbildes und stellt Moral und Politik auf eine andere Grundlage, die nicht nihilistisch, sondern nachchristlich ist.“¹²⁴

Onfrays Verständnis von Atheismus ähnelt also deutlich jenem von Michael Schmidt-Salomon, zumal auch der Franzose feststellt: „Es geht nicht mehr um Gott (...).“¹²⁵ Worum es geht, ist vielmehr eine ethische Neuausrichtung unserer Gesellschaft. Dennoch zwingt einen gerade die Rückkehr des Religiösen – den Rückzug des Christentums und den Tod Gottes bezeichnet er klar als Fiktion und Illusion – in jene eigentlich bereits überholte atheistische Position zurück. Die konkrete Reaktion auf diese Rückkehr sollte Onfrays Meinung nach die sogenannte *Atheologie* sein, eine Art Gegenbewegung zur Theologie, die das Phänomen Religion aus atheistischer Sicht analysiert und letztlich philosophisch demontiert. Dies soll auch der eigentliche Inhalt seines Traktats sein (daher auch der Originaltitel), denn dies sei die Voraussetzung für die Schaffung einer postchristlichen Moral in der westlichen Welt. In seiner Auseinandersetzung geht Onfray dabei nach einigen Bemerkungen über Religion im Allgemeinen in drei Schritten vor: Zunächst analysiert er den Monotheismus, anschließend speziell das Christentum und zuletzt die Theokratie.

6.3 Onfrays Religionskritik

Die bisher in der vorliegenden Arbeit angewandte Aufgliederung der Argumente in jene „erkenntnistheoretischer“ und jene „pragmatischer“ Natur ist im Falle Michel Onfrays hinfällig, denn auf erstere verzichtet er völlig (daher wird die Analyse hier stattdessen auch Onfrays eigener, thematischer Gliederung folgen). Die Frage, ob es Gott gibt oder nicht, scheint für ihn längst geklärt, denn jedes Wort seines Traktats schreibt er ganz offenkundig bereits unter der Prämisse, dass ein göttliches Wesen im Sinne der Religionen nicht existiert. Interessanterweise verwendet er für entsprechende Gottesbegriffe, ganz gleich welchem Kulturkreis sie entstammen, in seinem Traktat, also bereits ein Jahr früher als Richard

¹²⁴ Ebda., S.91

¹²⁵ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.92

Dawkins, den Begriff „Wahnvorstellung“¹²⁶. Wie genau er zu dieser Erkenntnis gelangt, legt er nicht dar, jedoch lässt es sich erahnen, da er sich mehrfach als überzeugter Materialist zu erkennen gibt. Diese Überzeugung teilt er also sowohl mit Dawkins als auch mit Schmidt-Salomon, und er scheut sich im Gegensatz zu beiden auch nicht, das Kind beim Namen zu nennen. Im Gegenteil: Wortreich schwärmt er von der atomistischen Tradition der griechisch-römischen Antike, besonders von Epikur und Lukrez (was nicht überrascht, stehen doch seine hedonistisch orientierten ethischen Konzepte der epikureischen Ethik am nächsten, vor allem insofern sie sich an der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs der *hedoné* im Sinne Epikurs orientieren). Eine wesentliche Konsequenz einer solchen materialistischen Weltanschauung, darauf legt auch Onfray besonderes Augenmerk, ist die Eliminierung jeglicher religiöser Vorstellung von Transzendenz (was Onfray, wie bereits erwähnt, als wesentliches Merkmal des Atheismus definiert), denn „wenn schon alles Materie ist, dann natürlich auch die Seele, der Geist und die Götter. Und die Menschen ebenfalls. Mit der Entdeckung der reinen Immanenz, der Naturgegebenheit, ist es mit den Fiktionen, den Märchen und Religionen vorbei.“¹²⁷ Daher sei es auch kaum überraschend, dass besonders von christlicher Seite die epikureische Ethik systematisch als viehisch und ordinär verleumdet wurde. Eine wirkliche Begründung für eine materialistische Weltsicht bietet indes auch er nicht. Er bescheinigt ihr lediglich wesentliche Bestätigung durch die empirischen Wissenschaften und die entsprechenden technischen Errungenschaften (dem von der Kritik an Dawkins her bekannten Einwand des *methodischen Atheismus* könnte man mit Onfray also entgegenhalten, dass es sich immerhin um eine höchst erfolgreiche Methode hinsichtlich des Umgangs mit der Welt handelt), sowie, dass es sich um ein in sich schlüssiges Gedankengebäude handle, das die ganze Wirklichkeit (was auch immer das sein mag) berücksichtige. Gerade letztere Aussage bedürfte eigentlich näherer Ausführungen, doch Onfray bietet uns nichts dergleichen.

6.3.1 Religion allgemein

Dass es sich beim Glauben an ein wie auch immer geartetes transzendentes Sein um ein Hirngespinnst handelt, steht für ihn also von vornherein fest und bedarf auch keiner weiteren Erklärung. Diese Hirngespinnste nutzen naheliegenderweise viele Menschen seiner Ansicht nach gerne, um der Wirklichkeit nicht ins Auge sehen zu müssen. So erfreulich und erbaulich

¹²⁶ Ebd., S.38

¹²⁷ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.126

solche Illusionen allerdings auch scheinen mögen, bleiben sie dennoch fiktiver Natur. Religion bedeutet demnach systematischen Selbstbetrug, mit einem erfundenen Jenseits sowie entsprechenden Fabeln und Mythen als Vehikel. Das Ergebnis ist „die schuldhaft Vernachlässigung der einzigen realen Welt“¹²⁸, und damit schwerwiegende negative Folgen für das Diesseits, die der Mensch durch seinen Selbstbetrug verursacht. Daher ist es laut Onfray besser, wenn man, auch wenn es zunächst schwer fällt, die Ernüchterung der Fiktion vorzieht: „Wer die Illusion des Glaubens, die tröstenden Worte Gottes und die Religionsmärchen zurückweist und sich statt dessen für das Wissen und die Intelligenz entscheidet, dem erscheint die Wirklichkeit so, wie sie ist, nämlich tragisch. Doch eine Wahrheit, die auf der Stelle für Ernüchterung sorgt und so verhindert, daß einem das Leben völlig entgleitet, weil man es als lebender Toter führt, ist besser als eine Geschichte, die zwar für den Augenblick trösten mag, uns aber um das Wenige bringt, was wir wirklich haben: ein Leben im Hier und Jetzt.“¹²⁹

Für den durchschnittlichen religiösen Menschen, der dieser Illusion des Glaubens unterliegt, zeigt Onfray trotz allem jedoch Verständnis, ganz im Gegensatz zu den eigentlichen Profiteuren dieser Illusion, dem Klerus. Der Begriff „Profiteur“ ist dabei übrigens nicht nur im materiellen, sondern auch im spirituellen Sinn zu verstehen: „So wie der Psychoanalytiker häufig andere behandelt, um sich nicht allzu intensiv mit seinen eigenen Schwächen beschäftigen zu müssen, zwingt der Kleriker der monotheistischen Götter anderen seine Welt auf, um sich selbst jeden Tag noch mehr in seinem Glauben zu bestärken.“¹³⁰ Genau darin bestehe dann aber das Gefahrenpotential von Religion, dass der eigentlich private Glaube zu einer öffentlichen Angelegenheit wird und in seinem Sinn damit begonnen wird, die Welt auch für andere zu organisieren. Man könnte sagen, dass genau dadurch Religion ein politisches Moment gewinnt – womit sich die mitunter fatalen Folgen jener Illusion vom Einzelnen letztlich auf die Gemeinschaft ausdehnen.

Ein anschauliches Beispiel für diese fatalen Folgen liefert Onfray, wenn er jenes Zitat aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“, wonach ohne Gott alles erlaubt sei, umkehrt und

¹²⁸ Ebda., S.18

¹²⁹ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.107

¹³⁰ Ebda., S21

behauptet: „Weil Gott existiert, ist alles erlaubt...“¹³¹ Konkret zeige sich das etwa am jüdischen Wahn (auch in diesem heiklen Fall schreckt Onfray nicht vor der Wahl dieses Begriffes zurück) vom auserwählten Volk, einem Jesus im Neuen Testament, der kommt, um das Schwert zu bringen, oder die im Koran ständig präsenste Forderung, die Ungläubigen und ihre Kultur zu zerstören. So sei es häufig eben gerade Gott, der als Rechtfertigung für Kolonisierung, Kriege, Kreuzzüge und zahllose weitere Gräueltaten dient: „Die Existenz Gottes führte meines Erachtens in deutlich mehr Fällen der Weltgeschichte zu Schlachten, Massakern, Konflikten und Kriegen in seinem Namen als zum Frieden, zur Nächstenliebe, zur Vergebung und zur Toleranz.“¹³² In seiner Auseinandersetzung mit religiöser Moral geht Onfray also ähnlich vor wie Richard Dawkins. Genau wie der britische Biologe verweist auch er darauf, dass es trotzdem nicht die Religion, sondern der Atheismus sei, der von vielen Menschen (ungerechtfertigt natürlich) mit Amoralität assoziiert werde, was sich nach seinem Verständnis klarerweise auf den oben beschriebenen ursprünglichen Zweck der Bezeichnung „Atheist“ als (bestenfalls) abwertendes Etikett zurückführen lässt.

Wer allerdings, wie Onfray selbst, die Ideale der Aufklärung ernst nimmt, der müsse eigentlich erkennen, dass es vielmehr die Glaubensgemeinschaften sind, denen eine zweifelhafte Einstellung zu bescheinigen ist. Prinzipien wie sachliche Analyse, Kritik und Debatten seien ihnen nämlich grundsätzlich fremd, bei ihren klassischen Mechanismen handle es sich vielmehr um Repetieren und Nachplappern, welche ihrerseits keinerlei Anforderungen an die Intelligenz, sondern nur an das Gedächtnis stellen. Genau wie bei Dawkins und Schmidt-Salomon gehört also die Vernunftfeindlichkeit von Religion zu Onfrays zentralen Kritikpunkten. Freilich muss es sich dabei aus seiner Sicht um ein notwendiges Merkmal handeln, wenn konsequenter Gebrauch der Vernunft unweigerlich zur Entlarvung religiöser Glaubensinhalte als Illusion führt. Ebenso folgerichtig bekundet er seine Ablehnung von Religionsunterricht in der Schule, denn dieser bringe „den Wolf in den Schafstall zurück: Was die Priester nicht mehr offen in die Tat umsetzen können, wird so auf die sanfte Tour zu Ende gebracht.“¹³³ Auch hier zeigt sich eine Ähnlichkeit zu Dawkins‘ Argumentation, denn das, was die Priester hier nicht mehr offen, sondern verdeckt in die Tat umsetzen, lässt sich, auch

¹³¹ Ebda., S.69

¹³² Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.71

¹³³ Ebda., S.64f.

wenn Onfray selbst diese Begriffe nicht explizit verwendet, ziemlich eindeutig mit *Missionierung* und *Indoktrination* benennen.

Die Ursache dieser vernunftfeindlichen Haltung stellt sich dabei in der Analyse des französischen Philosophen geradezu tragisch dar: Seiner Ansicht resultiere sie daraus, dass der Mensch aus Angst vor dem Tod das einzige Instrumentarium bekämpft, mit dem er diese Angst bewältigen könnte, nämlich seine Intelligenz. „Solange die Menschen sterben müssen, werden einige von ihnen diese Vorstellung nicht ertragen können und deshalb Ausflüchte erfinden. Und eine Ausflucht tötet man nicht, man bringt sie nicht um. Eher ist es die Ausflucht, die uns tötet: Denn Gott liquidiert alles, was sich ihm widersetzt. Ganz besonders die Vernunft, die Intelligenz und den kritischen Geist. (...) Erst mit dem letzten Menschen wird der letzte Gott verschwinden, und mit ihm die Angst und die Furcht, jene Apparate zur Herstellung von Gottheiten.“¹³⁴

6.3.2 Der Monotheismus

Im Fall der drei großen monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – stellt sich dieser unglückselige Umgang mit der eigenen Sterblichkeit für Onfray als besonders ironisch dar: „Mit dem Hinweis, daß jeder eines Tages sich dem Tod beugen muß, fordern die drei monotheistischen Religionen die Gläubigen dazu auf, schon im Hier und Jetzt der Welt zu entsagen: Sie preisen ein (fiktives) Jenseits und verhindern dadurch, daß man das (reale) Diesseits in vollen Zügen genießt. Was treibt sie an? Der Todestrieb und unzählige davon abgeleitete Varianten. Ein seltsamer Widerspruch!“¹³⁵ Die Ironie liegt nun darin, dass die Ausrichtung auf das Jenseits die Bewegung auf den Tod hin – und genau das bedeutet Leben ja letztendlich – dem Anschein nach aufzuhalten vermag, sie in Wahrheit jedoch beschleunigt. Denn der Ursprung der monotheistischen Religionen im Todestrieb bedeutet für Onfray, dass diese auf Selbsthass, Missachtung des eigenen Körpers und die Geringschätzung der Intelligenz hin arbeiten und damit – wie oben bereits erwähnt – den Menschen zum lebenden Toten machen. Noch deutlicher manifestiere sich der Todestrieb, wenn er auf andere projiziert wird; dies führe zu Menschenverachtung, Bosheit und Intoleranz sowie in weiterer Konsequenz zu Rassismus, Fremdenhass, Kolonialismus, Krieg und sozialer Ungerechtigkeit.

¹³⁴ Onfray, *Wir brauchen keinen Gott*, S.34

¹³⁵ Ebd., S.102

Ein ähnliches Phänomen sieht er in dem, was er die *Schizophrenie der Monotheismen* nennt, womit er den Umstand bezeichnet, dass im monotheistischen Verständnis für die diesseitige Welt und das Leben in ihr allein das Jenseits als Maßstab gilt. Dass die Erde nur eine Art Zwischenstation auf dem Weg in den Himmel darstellt, verursacht demnach eine grundlegende existentielle Unzufriedenheit beim Menschen. Am besten drückt sich dieses Verständnis im Leib-Seele-Dualismus aus, der dafür sorgt, dass sich der Mensch einer ontologischen Kluft zwischen Diesseits und Jenseits ausgesetzt sieht und sich folgerichtig hin- und hergerissen fühlt. Atomistischer Monismus und Materialismus bieten laut Onfray eine Möglichkeit, diesem Zwiespalt zu entgehen.

Dass der Monotheismus dem seelischen Wohlbefinden des Menschen keineswegs zuträglich ist, steht für ihn gleichermaßen außer Zweifel. In der Art und Weise, wie der Monotheismus dennoch innerhalb einer Gesellschaft Fuß zu fassen vermag, erkennt er ein typisches Muster, das er später am Beispiel des Christentums näher unter die Lupe nimmt, und das im Wesentlichen von Verfälschung, kollektiver Hysterie, Lüge, Fiktion und Mythen geprägt ist. Das Prinzip ist einfach: Durch das ständige Predigen immer gleicher Irrtümer werden diese schließlich zu einem Korpus unumstößlicher Wahrheiten. Weitere Gemeinsamkeiten erkennt er vor allem in dem, was alle drei Religionen gering schätzen: Vernunft und Intelligenz (natürlich), Freiheit, Bücher (abgesehen von dem einen heiligen Buch), Sexualität, Frauen und das Weibliche, den Körper an sich, die Gelüste und Triebe. Großen Wert besitzen dagegen Glaube, Gehorsam, Demut, die Sehnsucht nach dem Jenseits, Keuschheit, Jungfräulichkeit, monogame Treue, die Ehefrau und Mutter, die Seele und der Geist. „Mit anderen Worten: das qualvolle Leben und das inbrünstig verehrte Nichts.“¹³⁶ Jene Werte äußern sich dabei laut Onfray in erster Linie durch Verbote, Vorschriften und Ermahnungen. Diese machen sozusagen den Kern des Monotheismus aus und stellen sicher, dass sich der Gehorsam der Gläubigen ständig prüfen lasse. In diesem Zusammenhang weist er etwa darauf hin, dass das Wort „Islam“ nichts anderes bedeute als „Unterwerfung“. Das befolgen religiöser Regeln und Vorschriften wird von den meisten natürlich als Unterwerfung unter Gott und sein Gesetz gedeutet, doch Onfray stellt spitzzünftig fest, dass man sich tatsächlich aber vor allem demjenigen unterwirft, der sich auf Gott beruft: dem Priester.

¹³⁶ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.104

In diesen Regeln und Vorschriften sieht er dabei unter anderem einen starken Ausdruck eines gestörten Verhältnisses zur Sexualität. Ein Beispiel dafür erkennt er in der Praxis der Beschneidung, bei der es sich eigentlich um systematische Verstümmelung handle; immerhin gehe es hier um einen medizinisch nicht indizierten chirurgischen Eingriff, der in der Regel ohne Einverständnis der betreffenden Person (normalerweise ein Säugling) erfolge. Jeder Arzt würde einen solchen Eingriff ohne Zögern ablehnen, handelte es sich dabei nicht um eine religiöse und damit kulturell anerkannte Praxis. Der Zweck dahinter sei nichts anderes als die Schwächung des Geschlechtsorgans, nämlich infolge der mit der Beschneidung einhergehenden Beeinträchtigung beider Partner beim Geschlechtsverkehr. „Der Ritus schwächt die Sinneslust und erleichtert die Beherrschung der Wollust. (...) Die Beschneidung engt die sexuellen Möglichkeiten ein und verhindert reine Lust um ihrer selbst willen. Sie schneidet den Haß auf das Begehren ins Fleisch, den Haß auf die Libido und das Leben; sie bezeichnet die Herrschaft der todbringenden Leidenschaften an jenem Ort, der eigentlich für den Lebenstrieb steht.“¹³⁷ So wird bei Onfray auch die Beschneidung zur Ausdrucksform des Todestriebes.

Ähnlich verhalte es sich mit dem in allen drei monotheistischen Religionen manifesten Hass auf die Frauen. Deren Minderwertigkeit lasse sich bereits in der gemeinsamen Schöpfungsgeschichte daran ablesen, dass die Frau an zweiter Stelle, und zwar aus einer Rippe Adams erschaffen wird. Weitere frauenfeindliche Aussagen, vor allem des Paulus (man denke nur an das zum geflügelten Wort gewordene Diktum „mulier taceat in ecclesia“), sowie eine ganze Reihe von Frauen betreffenden Vorschriften und Konventionen in den heiligen Schriften und die allgemein präsenste Vorrangstellung des Mannes geben für Onfray ein eindeutiges Bild ab: „Der Haß auf die Frauen scheint eine Variante des Hasses auf die Intelligenz zu sein, eine Variante des Hasses auf all das, was die Frauen für die Männer repräsentieren: Begierde, Lust und Leben, auch Neugierde (...).“¹³⁸ Die Folge daraus ist, dass die monotheistischen Religionen die Frau nur in ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter akzeptieren, unter anderem deswegen, weil diese für die ‚gehaßten‘ Eigenschaften keinen Raum mehr bietet: „Die Gattin und die Mutter töten die Frau.“¹³⁹ Dies bedeutet natürlich auch

¹³⁷ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.160

¹³⁸ Ebda., S.147

¹³⁹ Ebda., S.148

eine Beschränkung ihrer Sexualität allein auf den Zweck der Fortpflanzung. Mit Sexualität um ihrer selbst willen, darauf legt Onfray besonderen Wert, haben die monotheistischen Religionen ein großes Problem; dazu passt auch die scharfe Verurteilung der Homosexualität.

All dies lässt sich in den heiligen Schriften der drei Religionen leicht nachlesen. Genau daraus ergibt sich auch ein weiteres wesentliches Merkmal der monotheistischen Religionen erkennen, das auch für Michel Onfray eine wesentliche Rolle spielt: es handelt sich bei allen dreien um sogenannte Buchreligionen. Konkret besteht ein wesentlicher Pfeiler des Monotheismus in drei Büchern, die zwar oft in grundsätzlichem Gegensatz zueinander stehen und dabei doch einander sehr ähnlich sind. So predigt etwa jedes von ihnen die Tugend der Nächstenliebe, laut Onfray in Wahrheit aber nur jene gegenüber den Angehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft, also eine exklusive Form von Nächstenliebe. Ebenso gelte ein jedes ihrer jeweiligen Religion als „Buch der Bücher“, das alle wichtigen Lehren beinhalte – eine besonders schädliche Vorstellung, da sie der Missachtung anderer, insbesondere wissenschaftlicher Bücher Vorschub leiste. Insofern Wissenschaft nämlich nicht den Zwecken der Religion diene – dies ein weiteres wesentliches Merkmal des Monotheismus – stoße sie ebenso wie der ihr verbundene Aufklärungseffekt auf konsequente Ablehnung (dies gelte etwa besonders für materialistische Hypothesen). Dies sei auch nicht weiter verwunderlich, da die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung nur zu oft den Aussagen der heiligen Bücher oder ihrer Interpreten widersprechen. Onfray verweist hier unter anderem auf das heliozentrische Weltbild, die Evolutionstheorie (offenbar das Lieblingsbeispiel des „Neuen Atheismus“ schlechthin zu diesem Thema) und die Bestimmung des Alters der Erde durch die moderne Geologie bzw. Kosmologie. In der Tat stellen solche Erkenntnisse ein großes Problem dar, wenn man, wie in den monotheistischen Religionen üblich, die jeweilige heilige Schrift als Gottes Offenbarung betrachtet. Dieser Vorstellung hält Onfray freilich einerseits die inhaltliche Inkohärenz dieser Schriften, sowie andererseits die philologische Analyse ihrer Entstehung entgegen und fügt noch den Hinweis hinzu, dass beides systematisch vertuscht wurde, etwa indem der Klerus es jahrhundertlang untersagte, die Texte auf eigene Faust zu lesen.

Trotzdem wisse man heute, dass sich die Entstehung der Texte des Monotheismus über insgesamt 27 Jahrhunderte erstreckt und ihre Inhalte stark von Widersprüchen geprägt sind. Letzteres exerziert er anhand einiger Koran-Suren sowie dem vom Neuen Testament vermittelten Bild der Jesus-Gestalt vor; dabei legt er die Diskrepanzen zwischen dem

allbarmherzigen und dem demütigenden Allah offen, ebenso wie jene zwischen jenem Jesus, der dazu auffordert, auch die andere Wange hinzuhalten, und jenem Jesus, der die Pharisäer und Schriftgelehrten verflucht, den Ungläubigen mit ewiger Verdammnis droht und die Händler aus dem Tempel verjagt. Die Konsequenz aus dieser Widersprüchlichkeit ist für Onfray eine typische Form von Relativismus: Wenn sich alles und gleichzeitig immer auch das Gegenteil aus einer heiligen Schrift ableiten lässt, macht es die Methode der Auswahl von Textauszügen (das gesamte Werk haben ohnehin nur die wenigsten selbst gelesen) möglich, dass beim Schöpfen von Begründungen völlige Beliebigkeit herrscht; jeder findet, was er braucht, vom Heerführer bis zum Pazifisten, von Adolf Hitler bis Martin Luther King. Darüber hinaus können mitunter auch einzelne Sätze auf höchst unterschiedliche Arten ausgelegt werden. Das fünfte Gebot etwa, „Du sollst nicht töten“, klingt zwar zunächst nach einem absoluten und kategorischen Verbot, als das es heute im Allgemeinen auch betrachtet wird, jedoch liefert Gott noch im selben Buch des Alten Testaments, dem Deuteronomium, dem jüdischen Volk neben jener scheinbar so eindeutigen Vorschrift auch die Rechtfertigung der Vernichtung mehrerer anderer Völker. Onfrays Schlussfolgerung ist höchst brisant: Dieses Gebot beziehe sich offenbar nur auf andere Juden. „In diesem Falle ist das Tötungsverbot nicht mehr kategorisch, sondern hypothetisch, d.h. es gilt nicht mehr allgemein, sondern nur noch im besonderen Fall. Jahwe spricht zu seinem auserwählten Volk und nimmt auf die anderen keine Rücksicht. Die Thora führt die ethische, ontologische und metaphysische Ungleichheit der Rassen ein.“¹⁴⁰ Ausgerechnet das Judentum als Urheber des Rassismus, dieser Vorwurf hat es in sich und könnte durchaus als antisemitisches Vorurteil interpretiert werden, was – betrachtet man Onfrays Ausführungen in ihrer Gesamtheit – wohl nicht gerechtfertigt wäre.

Dass sich trotz Relativismus die monotheistischen Religionen dennoch zu gerade dem entwickelt haben, was sie sind, passt für Onfray genau ins Bild. Denn natürlich hätte die Beliebigkeit der Auswahl von Textauszügen auch geradezu paradiesische Zustände und Religionen hervorbringen können, die in ihren Grundsätzen absolut unterstützenswert sind, hätten sich ihre Repräsentanten nicht allzu häufig für das genaue Gegenteil, für die Kriegstreiber, Folterknechte und Diktatoren entschieden. Dies deutet er als weiteres Indiz für die Ausrichtung des Monotheismus auf den Todestrieb. An anderer Stelle gesteht er dann allerdings doch ein, dass die Methode der Textauswahl es auch möglich mache, „eine von

¹⁴⁰ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.227

sämtlichen Inhalten befreite Form zum Gegenstand eines Kultes zu machen und somit eine leere Hülle zu verehren“¹⁴¹, womit er im Wesentlichen genau das umschreibt, was Michael Schmidt-Salomon Religion *light* nennt. Dieses Phänomen sieht Onfray allerdings eher als Ausdruck einer nihilistischen als einer religiösen Haltung.

6.3.3 Das Christentum

Der Todestrieb bleibt also ein zentrales Element der Onfray'schen Interpretation des Monotheismus, und der Ursprung der weltgeschichtlichen Relevanz dieses Elements lässt sich für den französischen Philosophen eindeutig verorten: „Mit dem Christentum beginnt der Todestrieb, die ganze Welt zu durchwuchern.“¹⁴² Tatsächlich gewinnt mit dem wachsenden Einfluss des Christentums innerhalb des römischen Weltreiches erstmals eine monotheistische Religion überregionale politische Bedeutung. Dies stellt nicht nur die Grundlage für die christliche Prägung der europäischen Kultur seit der Spätantike dar, sondern ist auch als Vorgang an sich bereits so interessant, dass Onfray dem Christentum und seinem Aufstieg zur Weltreligion besondere Aufmerksamkeit in Form einer kurzen historischen Analyse schenkt.

So stellt er zunächst einmal fest, dass es sich bei der Figur des Jesus von Nazareth um eine typische Gestalt eines antiken Mythos handelt. Sie weise im Wesentlichen die gleichen Eigenschaften auf und folge denselben Gattungsregeln wie etwa ein Odysseus. Und genau so wenig, wie Homer diesen Odysseus persönlich gekannt haben konnte, seien die Evangelisten ihrerseits jemals Jesus begegnet. Ein authentischer Bericht sei ohnehin nicht ihr Anliegen gewesen (was auf der Hand liegt, da dies im Allgemeinen nicht einmal für jene Texte gilt, die unter der Bezeichnung „antike Geschichtsschreibung“ zusammengefasst werden), ihre Absicht eine ganz andere: „Markus [aus dessen Feder die Jesusfigur stammt, Anm.] schreibt sein Evangelium mit der Absicht, den Leser zu bekehren. Sein Publikum? Leute, die die christliche Botschaft noch unberührt läßt, und die es nun zu fesseln und zu überzeugen gilt. Der Text fällt eindeutig unter die Rubrik Propaganda.“¹⁴³ Als solche gehen die Evangelien laut Onfray auch nicht argumentativ, sondern *performativ* vor, d.h. ihr Bericht erzeugt erst die „Wahrheit“; ob er den Tatsachen entspricht, ist dabei völlig nebensächlich, denn es geht nicht

¹⁴¹ Ebda., S.285

¹⁴² Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.161

¹⁴³ Ebda., S.174

um Wirklichkeit, sondern um Wirkung: Die Menschen sollen bekehrt werden; das Mittel ist der literarische Zauber. Als Lügner sieht Onfray die Evangelisten dennoch nicht, da sie selbst einer Fiktion unterliegen, an die sie tatsächlich glauben, und durch deren Ausschmückung und ständige Wiederholung (es blieb ja nicht bei einem Evangelium) über die Jahrhunderte hinweg eine detaillierte Mythologie entsteht, deren Inhalt letztlich von der Mehrheit als Wahrheit akzeptiert wird. Dass im Zuge dieses Vorgangs mehrere unterschiedliche Versionen des Mythos entstehen, mache natürlich eine Auslese der Texte notwendig; so komme es zur Trennung in kanonische und apokryphe Schriften. Trotzdem bleiben innerhalb des Kanons viele Widersprüche erhalten, was seiner Wirkung offenbar dennoch keinen Abbruch tut.

Die neben den Evangelisten für die inhaltliche Ausprägung des Christentums wichtigste Person sieht Onfray in Paulus, besonders was die christliche Sexualmoral betrifft. In den Evangelien finden sich nämlich keinerlei Aussagen Jesu zu Themen wie Ehe, Askese, Körper, Sexualität und Sinnlichkeit. Alle entsprechenden Werturteile gehen vielmehr auf jenen Paulus von Tarsus zurück, welcher der Quellenlage zufolge offenbar an einer Krankheit litt, über die im Laufe der Jahrhunderte viel spekuliert wurde. Onfray stellt anhand durchaus plausibler scheinender Indizien die These auf, es habe sich um eine hysterische Erkrankung gehandelt, und eine solche gehe in der Regel mit einer Störung der Sexualität einher. Paulus' Einstellung interpretiert er dahingehend, dass dieser sich einredete, sich bewusst und aus guten Gründen für seine Abnormität entschieden zu haben: „Da er nicht in der Lage ist, ein befriedigendes Sexualleben zu führen, erklärt er jegliche Form von Sexualität für null und nichtig, und zwar nicht nur für sich, sondern auch für die übrige Welt.“¹⁴⁴ Aus einem Kompensationszwang heraus wolle er die Welt so verändern, dass sie seinen persönlichen, abnormen Maßstäben entspricht. Der Hass auf sich selbst und seinen Körper werde so letztendlich zum Hass auf alles Körperliche und die ganze Welt; das Ergebnis: Loblieder auf Zölibat, Keuschheit und Abstinenz, die Fortführung der bereits in der Genesis und im Judentum grundgelegten Frauenfeindlichkeit sowie der Hass auf die Intelligenz (so verleiht der selber Ungebildete in seinen Briefen mitunter ganz offen seiner Ablehnung der Philosophie Ausdruck). Des Weiteren predige Paulus Gehorsam, Passivität und sklavisches Unterwürfigkeit gegenüber den Mächtigen, worin Onfray nicht nur eine zutiefst opportunistische Haltung, sondern auch die Basis dafür sieht, dass die Kirche sich so häufig zur Komplizin von Tyrannen machte, was angesichts dessen, dass der Apostel vermutlich in Rom als Märtyrer gestorben ist, nicht einer

¹⁴⁴ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.190

gewissen Ironie entbehrt. Paulus' Vehikel für seine Vorstellungen ist dabei der mythische Jesus: „Jesus wird als Geisel des Paulus zur konkreten Gestalt. Aus der unscheinbaren Figur, die sich aus gutem Grund nicht zu gesellschaftlichen, sexuellen oder politischen Fragen äußerte, wird nun ein sich immer deutlicher abzeichnender Mythos gemacht.“¹⁴⁵

Die von Paulus propagierte christliche Neigung zum Gehorsam, so Onfrays Deutung der Geschichte, machte sich eine weitere historisch bedeutende Figur zunutze: der römische Kaiser Konstantin. Als geschickter Politiker wusste er jedenfalls das aufstrebende Christentum für seine Zwecke zu nutzen, und die Christen selbst wiederum profitierten ihrerseits von Gesetzesänderungen in ihrem Sinne sowie in weiterer Folge von einem außerordentlichen Zuwachs an weltlicher Macht für sie. Dass die Regentschaft Konstantins eine Zäsur für das Christentum darstellt, steht heute außer Frage. Für Onfray ist jedoch viel wesentlicher, was auf diese Zäsur folgte: die tatsächliche Errichtung eines christlichen Staates unter Konstantins Nachfolgern, vor allem unter Theodosius Ende des fünften Jahrhunderts. Das Römische Reich wies damals alle Merkmale eines totalitären Staates auf und ermöglichte die systematische Beseitigung anderer Religionen und nicht-christlichen Gedankengutes, inklusive die Zerstörung von Heiligtümern, Bücherverbrennungen (die Assoziation zum Nationalsozialismus scheint hier von Onfray durchaus gewollt) sowie die Schließung der wichtigsten Institution heidnischer Philosophie, der von Platon gegründeten Akademie in Athen im Jahr 529. Den Endpunkt der Entwicklung stellt die Staatsform der *Theokratie* dar, welcher der letzte Abschnitt von Onfrays Traktat gewidmet ist.

6.3.4 Die Theokratie

Diese Staatsform zeichnet sich nach Onfray zunächst durch eine spezifische Aufgabenteilung aus: „Der Fürst übernimmt die irdische Repräsentanz Gottes, der Priester liefert dem Fürsten die politischen und gesellschaftlichen Konzepte und der Soldat garantiert dem Priester das notwendige Potential militärischer Gewalt.“¹⁴⁶ Die Machenschaften einer Religion erweisen sich, so Onfrays berechtigter Hinweis, in einem solchen System klarerweise als höchst irdisch und nur vordergründig spirituell. Genau darin sieht er das Problem: Wenn Religion zu einer öffentlichen und politischen Angelegenheit wird, nimmt ihr schädliches Potential noch weiter

¹⁴⁵ Ebd., S.195

¹⁴⁶ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.244

zu. So können eben, als Folge des monotheistischen Relativismus, diverse Verbrechen unter Bezug auf einen heiligen Text gerechtfertigt werden, denn dieser Bezug schützt sie nicht nur gegen jede Kritik, sondern im theokratischen Staat auch vor Strafverfolgung (in vielen Fällen ist es in der Tat sogar der Staat selbst, der die Verbrechen begeht). In einer Theokratie wird nicht mehr zwischen privatem Glauben und politischer Praxis unterschieden, womit auch die Relation des Einzelnen zu Gott nur noch vermittelt über die politische Gemeinschaft stattfindet. Überhaupt spielt das Private eine untergeordnete Rolle, in allen Lebensbereichen herrscht der Primat des Politischen. Ein solches System bezeichnet Onfray völlig zu Recht als totalitär, und die Theokratie, besonders in ihrer modernen islamischen Ausprägung, als eine Variante des Faschismus. Beiden ist auch eine typische Form von *binärer Logik* zu Eigen, d.h. das System kennt nur Freunde und Feinde, nach dem Motto „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.“ (Matthäus 12,30). Damit lassen sich die Feinde, besonders wenn sie von außen kommen, natürlich hervorragend als Sündenböcke für alle möglichen zweifelhaften Zwecke instrumentalisieren.

Insgesamt versteht Onfray die Theokratie vor allem als die Antithese zur Demokratie und zu einer offenen Gesellschaft. Lassen sich bei letzteren die wesentlichen Merkmale mit Begriffen wie Veränderung, Dynamik, Dialog, Kooperation oder Verhandeln umschreiben, steht auf der anderen Seite fest: „Die Theokratie funktioniert auf entgegengesetzte Weise: Sie entsteht und lebt im Zeichen der Bewegungslosigkeit, des Todes und des Irrationalen. Die Theokratie ist der schlimmste Feind der Demokratie.“¹⁴⁷ Aus all diesen Gründen spricht er etwa auch in Bezug auf das Verhältnis von katholischer Kirche und dem nationalsozialistischen Regime von einer „Liebesheirat“, die aus einer Übereinstimmung in vielen Punkten erklärbar ist, beispielsweise hinsichtlich der auf ein absolut regierendes Oberhaupt ausgerichtete Aufbau beider Institutionen. Mehr noch: „Dieses gute Einvernehmen zwischen dem Christentum und dem Nationalsozialismus ist kein historischer Unfall oder bedauernswerter, aber einmaliger Ausrutscher, sondern das Ergebnis einer sich über 2000 Jahre hinziehende Entwicklung. Zwischen dem Schwert des Paulus, mit dem die christliche Religion nicht nur das römische Weltreich, sondern die ganze Welt erobert hat, und der Erklärung, mit der der Vatikan im 20. Jahrhundert die atomare Abschreckung rechtfertigte, besteht ein logischer Zusammenhang. Du sollst nicht töten – nur ab und zu, wenn die Kirche es dir befiehlt.“¹⁴⁸ Gerade einer der für

¹⁴⁷ Onfray, Wir brauchen keinen Gott, S.280

¹⁴⁸ Ebda., S.258f.

die Entwicklung der christlichen Dogmatik in der Spätantike wichtigsten Männer, nämlich der Kirchenvater Augustinus, scheint Onfray hier zu bestätigen; geradezu genüsslich zitiert er jedenfalls dessen Rede von *gerechter Verfolgung* und *gerechtem Krieg*.

Gegen Ende des Abschnittes über die Theokratie geht Onfray etwas unvermittelt plötzlich zu einigen abschließenden Bemerkungen über den Laizismus über. Dabei wiederholt er zunächst seine Kritik am von ihm so titulierten *atheistischen Klerikalismus* (s.o.) und erklärt, dass man Laizismus heute nicht mehr so verteidigen könne wie zu Zeiten der französischen Revolution: „Man kann den Monotheismus heute nicht mehr mit den Waffen eines monarchiefeindlichen Republikaners bekämpfen.“¹⁴⁹ Zudem sei diese Form des Laizismus noch zu sehr von christlichen Werten geprägt, und sein Ziel, die Gleichstellung aller Religionen und ihrer Verneinungen, stütze eigentlich den Relativismus, und damit etwa die Gleichwertigkeit von magischem und rationalem Denken. Bei dieser Form von Laizismus dürfe man daher nicht stehen bleiben. Onfray fordert vielmehr einen postchristlichen, tatsächlich atheistischen Laizismus, der sich gegen die Religion und für die Philosophie entscheidet und so die christlichen Werte hinter sich lässt, also gewissermaßen die Umwertung aller Werte im Sinne Nietzsches wirklich zu vollbringen vermag.

6.4 Kritik an Onfray

Hinsichtlich der Rezeption von Onfrays Thesen stellt sich die Situation zunächst ähnlich dar wie bei Michael Schmidt-Salomon: Sie findet auf akademischer Ebene nicht statt. Im Falle Onfrays überrascht dieser Umstand allerdings deutlich weniger, wenn man bedenkt, dass dieser sich in seiner Heimat (u.a. in politischer Hinsicht) mehrfach als unbequemer Querkopf hervorgetan hat. Auch die Gründung einer eigenen Volksuniversität stellt eine doch recht eindeutige Botschaft der Ablehnung an das wissenschaftliche Establishment dar, weshalb es kaum verwundert, wenn dieses seinerseits mit Ignoranz reagiert. So bleibt also die kritische Kommentierung von Onfray auf einige kurze Rezensionen beschränkt, die allerdings keine allzu tiefeschürfenden Analysen bieten.

Ein Kritikpunkt, der hier genannt wird und sich gewissermaßen auch aufdrängt, ist jener an Onfrays Stil: Dieser sei streckenweise doch sehr redundant und ausschweifend ausgefallen, worunter auch die Struktur seines Traktats ein wenig leide und vieles durcheinander gerate.

¹⁴⁹ Onfray, *Wir brauchen keinen Gott*, S.293

Dem ist im Wesentlichen zuzustimmen, und tatsächlich macht all dies eine nüchterne Auseinandersetzung mit dem Standpunkt des Franzosen nicht unbedingt leicht; andererseits kann man ihm durchaus zugestehen, dass sein Stil gleichzeitig einen Gewinn für den literarischen Wert seines Traktats bedeutet. In jedem Fall muss sich der Leser schlicht damit abfinden. Viel wesentlicher dürfte der Umstand sein, dass dieser Stil auch einen ausgeprägten Hang zur Theatralik und Übersteigerung sowie (und dies ist dann doch auch inhaltlich relevant) eine Neigung zu manchmal etwas ungenauem Umgang mit Fakten beinhaltet. So sieht Onfray etwa das Prinzip der Unfehlbarkeit auf alle päpstlichen Äußerungen bezogen, tatsächlich gelten jedoch nur *ex cathedra*-Entscheidungen, die gewisse Kriterien zu erfüllen haben und alles andere als regelmäßig gefällt werden, als unfehlbar. Im Hinblick auf das Thema Beschneidung muss man ihm wiederum sachlich entgegenhalten, dass diese sehr wohl auch einen gesundheitlichen Nutzen haben kann. So erkrankten etwa beschnittene Männer nicht nur signifikant seltener an sexuell übertragenen Krankheiten (einschließlich HIV/AIDS) und anderen Infektionen des Genitaltraktes, sie leiden auch weniger häufig an *Ejaculatio praecox*, wodurch die Praxis der Beschneidung potentiell sogar zu einem erfüllten Sexualleben beiträgt statt es zu behindern. Und wenn er sich darüber echauffert, dass Religion im Wesentlichen aus Verboten, Vorschriften und Ermahnungen bestehe, so könnte man ihm die süffisante Frage stellen, ob dies nicht in der Ethik genau so der Fall ist (was er jedoch wohl kaum als Anlass zu Kritik begreifen würde).

Eine der gehaltvollsten Auseinandersetzungen mit dem *Traité d'athéologie* findet sich beim Literaturwissenschaftler Kai Köhler¹⁵⁰. Er hält Onfray vor allem zwei Punkte vor: Erstens blende er in seiner Analyse wichtige gesellschaftliche Aspekte, etwa wirtschaftliche (konkret: den Kapitalismus) konsequent aus. Es darf allerdings bezweifelt werden, dass es einen wesentlichen Einfluss auf seine Thesen gehabt hätte, wenn er solcherlei Überlegungen hätte mit einfließen lassen, die Weitschweifigkeit des Werkes hätte es allerdings ganz bestimmt noch verschärft. Zweitens deute Onfray zwar mit seinem Verständnis von Laizismus und einer alternativen Ethik ein Gegenkonzept zum Primat der religiösen Werte an, führe dies jedoch nur sehr vage aus. Dass dies im Nachfolgewerk „Die reine Freude am Sein“ nachgeholt werden würde, konnte Köhler zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Rezension dabei freilich noch nicht wissen.

¹⁵⁰ http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10027

Andere Rezensenten merken nicht ganz zu Unrecht an, dass Onfrays Kritik nichts wirklich Neues anzubieten hat und im Wesentlichen alles bereits bei anderen Autoren von Friedrich Nietzsche über Bertrand Russell bis zu Karl-Heinz Deschner nachzulesen sei. Allerdings, und das macht in der Tat die eigentliche Bedeutung des Traktats aus, gestehen die meisten Kritiker durchaus ein, dass der *Traité d'athéologie* eine gute und unserer Zeit angemessene Zusammenstellung seiner Argumente darstelle, die im Gegensatz zu den genannten Autoren auch heute eine gewisse Breitenwirkung zu erzielen vermag, schließlich wäre der Traktat in Frankreich sonst nicht zum Bestseller geworden.¹⁵¹ Auch sein bereits in diesem Werk immer wieder betontes Eintreten für eine hedonistische Lebenseinstellung (im ursprünglichen epikureischen Sinn) als Gegenentwurf zur Lust- und Lebensfeindlichkeit in religiösen Gedankengebäuden sollte nicht unterschätzt werden, könnte dies unter anderem doch auch zu einer Neubewertung Epikurs und seiner Denkschule führen, was ihm auch tatsächlich ein Anliegen zu sein scheint.

Was Onfrays Begrifflichkeit betrifft, so erscheint allerdings gerade im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit zumindest ein Aspekt etwas problematisch. Wie sich gezeigt hat, handelt sich bei der vorliegenden Religionskritik im Wesentlichen um Kritik des Monotheismus. Doch selbst wenn man davon absieht, muss man generell feststellen, dass sich Onfray eines sehr eng gefassten Religionsbegriffes bedient, wodurch seine Kritik mitunter sehr spezifisch bleibt. Dies nimmt seiner Argumentation, so ernst man sie besonders im abendländischen Kulturkreis nehmen muss, doch ein wenig die Generalisierbarkeit.

¹⁵¹ Vgl. etwa <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/?artikelID=20060314>

7 Resümee: Eine mögliche Einordnung des „Neuen Atheismus“

Zieht man nun direkte Vergleiche zwischen den Positionen aller drei hier vorgestellten Vertreter des sogenannten „Neuen Atheismus“, so ergeben sich eine Reihe augenscheinlicher Gemeinsamkeiten ebenso wie einige Unterschiede. Eine der wesentlichen Gemeinsamkeiten besteht darin, dass die drei Autoren einander sehr ähnliche Gottesbegriffe als Basis für ihre Ausführungen verwenden, nämlich ganz klar theologische Gottesbegriffe, wie sich gezeigt hat. Dass Richard Dawkins mit manchem Argument eher auf den philosophischen Gottesbegriff abzielen scheint, sollte man nicht überbewerten, denn seine in seinen Schriften doch so deutlich gezeigte Oppositionshaltung bezieht sich recht eindeutig auf den Gott der heiligen Schriften der monotheistischen Religionen, nicht aber auf den Gegenstand theoretischer Überlegungen eines Aristoteles oder Immanuel Kant. Dieses Unterschiedes scheint er sich dabei selbst jedoch nicht bewusst zu sein, oder aber er ignoriert das mit voller Absicht zugunsten eines rhetorischen Effekts. In jedem Fall weist er einen Gott, zu dem man nicht sinnvollerweise beten kann, als irrelevant für seine Überlegungen zurück, was implizit letztlich auch für Schmidt-Salomon und Onfray gilt.

Was alle drei vereint, ist ihre materialistische Grundhaltung, wenngleich nur Michel Onfray sich selbst *expressis verbis* als Materialisten bezeichnet, während Dawkins und Schmidt-Salomon stattdessen von Naturalismus sprechen, zwei Positionen, die sich, wie bereits festgestellt, inhaltlich kaum voneinander unterscheiden. Ebenso vereint die drei Autoren das Fehlen einer Begründung dieser Grundhaltung; Dawkins und Schmidt-Salomon bemühen sich zwar redlich darzulegen, worin diese gedankliche Basis besteht, während Onfray euphorische Loblieder auf diese anstimmt, doch wie er zu ihr gelangt ist, erklärt keiner der drei. Gerade solche Reflexionen wären jedoch eine wichtige theoretische Grundlage für ihre Weltbilder. Statt zu ergründen, wie und durch welche Gedankengänge diese entstanden sind, muss sich der geneigte Leser mit dem Wissen um das Faktum ihres Bestehens begnügen.

Umso genauer offenbaren sich dafür gemeinsame Argumentationslinien der drei Autoren, vor allem hinsichtlich der pragmatischen Religionskritik. So lässt sich zunächst einmal beobachten, dass Religionskritik bei den „Neuen Atheisten“ im Wesentlichen Monotheismuskritik bedeutet; einzig Michael Schmidt-Salomon zeigt sich hier um ein etwas differenzierteres Vorgehen bemüht, insbesondere indem er die *politischen Religionen* in seine Überlegungen einbezieht; an jenen kritisiert er freilich wiederum vor allem jene Charakteristika, die sie mit den „klassischen“, also den monotheistischen Religionen teilen. Der Tenor ist bei allen drei immer der gleiche: Religionen verschleiern die Wirklichkeit, üben einen schädlichen Einfluss innerhalb menschlicher Gesellschaften aus und sind – von einem ethischen Standpunkt aus betrachtet – bestenfalls fragwürdig; ihre nützlichen Funktionen seien entweder obsolet oder schlicht illusionär, in jedem Fall gibt es bessere Alternativen: bei Dawkins vor allem die Wissenschaften, bei Schmidt-Salomon und Onfray neue Wertssysteme. Die Schädlichkeit von Religion wird dabei anhand vieler konkreter Beispiele vor Augen geführt, von denen fast jedes bei mindestens zwei der drei Autoren auftaucht. Zwei Merkmale von Religion stellen sich in der Betrachtungsweise der „Neuen Atheisten“ als besonders problematisch heraus: Einerseits die von Schmidt-Salomon und Onfray kritisierte Fixierung auf das Jenseits, welche sich zulasten der Verhältnisse im Diesseits auswirkt, und andererseits der bei allen drei Vertretern präsente Befund, dass Religionen einen absoluten Wahrheitsanspruch stellen (verbunden natürlich mit einem entsprechenden Anspruch auf Macht, sowie historisch betrachtet allzu oft mit der Bereitschaft jedes Mittel zu ergreifen, diese Ansprüche durchzusetzen), obwohl dieser jeglicher Grundlage entbehrt, weil er nicht durch Vernunft begründet werden kann. Dieser Gegensatz von rationalistischer und religiöser Haltung ist für alle drei Autoren ein wesentliches Element ihrer Analysen. Folglich ist es für sie auch notwendig, den Religionen jenen schonenden, respektvollen Umgang zu verweigern, den Gläubige gerne unter Verweis auf ihre „religiösen Gefühle“ für sich in Anspruch nehmen; eine solche Sonderbehandlung ist nach Ansicht der „Neuen Atheisten“ durch nichts zu rechtfertigen.

Freilich lassen sich bei allen Gemeinsamkeiten auch einige wesentliche Unterschiede zwischen unseren drei Autoren ausmachen. Hinsichtlich der Argumentationsstrukturen etwa hat der Innsbrucker Philosoph Winfried Löffler einen sehr treffenden Klassifikationsansatz anzubieten; dieser unterscheidet zwischen *begründendem* und *erläuterndem* Atheismus (*B-*

Atheismus bzw. *E-Atheismus*).¹⁵² Unter ersterem versteht er eine Form von atheistischer Argumentation, die in erster Linie darauf ausgerichtet ist zu belegen, dass Gott nicht existiert. Für den E-Atheismus ist Gottes Nichtexistenz dagegen bereits vorausgesetzt, die Argumentation soll vielmehr die Schädlichkeit des Theismus belegen sowie Theorien zu seiner Entstehung anbieten. Diese Klassifikation geht im Wesentlichen mit der Unterscheidung zwischen erkenntnistheoretischen und pragmatischen Argumenten konform – B-Atheisten argumentieren demnach also erkenntnistheoretisch, E-Atheisten dagegen pragmatisch. Mit Schmidt-Salomon und Onfray befasst sich Löffler im Rahmen seiner Ausführungen leider nicht, während er an einer Einordnung der Position von Richard Dawkins (als dem prominentesten Vertreter des „Neuen Atheismus“) nicht vorbei kommt; in dessen Position erkennt er völlig zu Recht eine Mischform. Dabei überwiegen, auch dies ist eine korrekte Beobachtung Löfflers, rein quantitativ die Argumente im Sinne des E-Atheismus, also die pragmatischen Argumente. Bereits am Aufbau des „Gotteswahns“ (konkret an der Länge der Kapitel und der Ausführlichkeit, mit der gewisse Punkte dargelegt werden) lässt sich allerdings über Löffler hinausgehend erkennen, dass der Hauptakzent für den Evolutionsbiologen dennoch auf der erkenntnistheoretischen Argumentation liegt. Dass die Conclusio, Gott existiere mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht, sich genau in der Mitte des Buches wiederfindet, ist wohl keiner zufälligen Wendung zu verdanken. Bei Michael Schmidt-Salomon lässt sich, wie bereits festgestellt, im Gegensatz dazu ein deutliches Übergewicht seitens der pragmatischen Argumentation erkennen, und mit Michel Onfray begegnet uns schließlich sogar ein E-Atheist in Reinkultur.

Der wichtigste Unterschied wird jedoch erkennbar, wenn man sich die Motive der einzelnen Autoren vor Augen hält. Dawkins‘ Ziel dürfte es vor allem sein, in jener (letztlich politischen) Auseinandersetzung mit religiösen Fundamentalisten (vor allem den christlichen Fundamentalisten in den USA) die Oberhand zu behalten und ihren Bestrebungen entgegenzutreten. Dies schlägt sich natürlich auch in seiner Argumentation nieder, und die Rolle, die er in der öffentlichen Debatte einnimmt, gleicht viel mehr der eines atheistischen Advokaten als eines atheistischen Philosophen. Vor diesem Hintergrund sollten seine Argumente im Übrigen auch bewertet werden. Im Gegensatz dazu verharren Michael Schmidt-Salomon und Michel Onfray nicht einfach bei der Behauptung der Nichtexistenz

¹⁵² Löffler, W., Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen, in: Anglberger, Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet

Gottes, der Kritik an religiösen Weltanschauungen und dem Bestehen auf der atheistischen Position, sondern verfolgen eigentlich ein weitergehendes Ziel, nämlich die Schaffung eines neuen Wertefundaments für moderne säkulare Gesellschaften. Nicht ohne Grund empfindet Schmidt-Salomon den Gegensatz von Theismus und Atheismus als letztlich überbewertet, denn ihm, wie auch Onfray, geht es nicht bloß darum, den Primat der religiösen Werte zu überwinden, sondern (ganz im Geiste von Nietzsches Forderung nach der *Umwertung aller Werte*) ein anderes, säkulares System an dessen Stelle zu setzen, das ohne jeden Transzendenz oder Jenseitsbezug auszukommen vermag. Im Gegensatz zu Dawkins haben die beiden Philosophen also Alternativen zur Religion anzubieten, im einen Fall eine neue Ethik auf Basis eines aufgeklärten Hedonismus in Sinne Epikurs (Onfray), im anderen das Konzept des evolutionären Humanismus (Schmidt-Salomon). Gemeinsam ist diesen beiden Ansätzen, dass sie nicht mehr Gott und das Jenseits, sondern den Menschen und das Diesseits ins Zentrum aller Überlegungen rücken. Der Atheismus ist für Schmidt-Salomon und Onfray anscheinend also lediglich Mittel zum Zweck, ein Vehikel, mit dem jener moralische Kahlschlag bewerkstelligt werden soll, der für das Legen eines neuen Wertefundaments notwendig ist.

Stellt man nun abschließend die Frage, ob der sogenannte „Neue Atheismus“ nun tatsächlich Neues anzubieten hat, so muss man feststellen, dass dies kaum der Fall ist. Die erkenntnistheoretischen Argumente sind, wie sich bei Dawkins gezeigt hat, entweder von anderen Denkern, insbesondere von Bertrand Russell, entlehnt oder, wo es sich um wirklich neue Gedanken handelt, von inhaltlich fragwürdiger Natur. Die pragmatische Argumentation wiederum gleicht im Wesentlichen dem, was bereits von der Religionskritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts her bekannt ist (woraus Schmidt-Salomon und Onfray im Übrigen auch gar keinen Hehl machen). Dies zeigt sich etwa an der Dominanz des Arguments der Schädlichkeit von Religion, welches bereits für die Positionen von Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Friedrich Nietzsche prägend war. Abgesehen davon, dass Schmidt-Salomon und Onfray wie schon erwähnt Konzepte für eine ethische und vernünftige Lebensführung anbieten, muss man feststellen, dass die eigentliche Leistung des „Neuen Atheismus“ also nicht in der Präsentation neuer Inhalte liegt, sondern eher in der Neuformulierung von bereits Bekanntem im Lichte der Gegenwart und der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Analog und gewissermaßen als Gegenbewegung zur sogenannten „neuen Religiosität“ (falls eine solche tatsächlich existiert, was gesondert zu untersuchen wäre)

vermochte der „Neue Atheismus“ in jedem Fall den Fragestellungen rund um Gott, Religion und Spiritualität zu vermehrter Präsenz im öffentlichen Diskurs zu verhelfen.

Michael Schmidt-Salomon selbst gelangte im Jahr 2008 bei einem Vortrag zu einer ähnlichen Einschätzung.¹⁵³ Er sieht im Begriff des „Neuen Atheismus“ letztlich ein Modewort, hinter dem im Wesentlichen ein Medienphänomen steht (ein Umstand, den Richard Dawkins ja tatsächlich gezielt für sich nutzt). Wirklich neu sei in der Debatte eigentlich nur die Forderung, den bedingungslosen Respekt gegenüber Religionen ganz allgemein fallen zu lassen. Dieser Befund erscheint zutreffend, denn diese Forderung muss man wohl als Reaktion darauf betrachten, dass es in den letzten Jahren üblich geworden ist, dass religiöse Menschen Anspruch auf besondere Rücksicht auf ihre religiösen Gefühle stellen; der „Neue Atheismus“ lehnt diesen Anspruch als Versuch einer Immunisierung gegen Kritik natürlich dezidiert ab.

Interessanterweise fordert Schmidt-Salomon in eben jenem Vortrag bereits den Abschied vom „Neuen Atheismus“, denn dieser sei „nur die religionskritische Spitze eines weltanschaulichen Eisbergs. Und das, was sich unterhalb der medialen Oberfläche des ‚neuen Atheismus‘ befindet, ist weitaus interessanter als das, was bislang sichtbar wurde.“¹⁵⁴ Gemeint ist damit natürlich die von ihm propagierte säkulare Alternative zur Religion, das Modell eines neuen, naturalistischen und „evolutionären“ Humanismus, welches die angesprochenen neuen Werte, aber auch ein neues Menschenbild, eine neue, humanistische Ökonomie und vieles mehr beinhaltet. Diese neuen Konzepte, wie sie von Michael Schmidt-Salomon und Michel Onfray beschrieben werden, näher zu analysieren, wäre ohne Zweifel eine interessante Aufgabe, welche jedoch einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben muss.

¹⁵³ <http://www.schmidt-salomon.de/neuhuman1.pdf>

¹⁵⁴ <http://www.schmidt-salomon.de/neuhuman1.pdf> S.5

Anhang

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit dem Phänomen des sogenannten „Neuen Atheismus“ bzw. mit drei maßgeblichen Vertretern dieser geistigen Strömung, dem Briten Richard Dawkins, dem Deutschen Michael Schmidt-Salomon und dem Franzosen Michel Onfray. Anhand der maßgeblichen Publikationen, in denen sich diese drei Autoren mit Gott und den Religionen auseinandersetzen, werden moderne atheistische Positionen näher unter die Lupe genommen. Besonderes Augenmerk gilt dabei Dawkins‘ internationalem Bestseller „Der Gotteswahn“ (engl. „The God Delusion“).

Die Arbeit folgt in ihrer Analyse drei Leitfragen: Bei jedem der drei Autoren wird zunächst ergründet, welcher Gottesbegriff seinen Ausführungen zugrundeliegt. Hier wird im Wesentlichen zwischen zwei Gottesbegriffen unterschieden, dem sogenannten „*philosophischen Gottesbegriff*“ auf der einen und dem „*theologischen Gottesbegriff*“ auf der anderen Seite. Ersterer bezieht sich auf ein in seinen Eigenschaften nur vage bestimmtes transzendentes Wesen, bei dem es sich vor allem um den Gegenstand theoretischer Überlegungen handelt, während letzterer ein Wesen bezeichnet, auf das der Mensch existentiell bezogen ist, und dem konkrete, spezifische Eigenschaften (z.B. Allmacht, Allwissen, etc.) zugeschrieben werden. Zweitens wird in weiterer Folge der Frage nachgegangen, was genau die drei Autoren in logischer Konsequenz unter Atheismus und Religion verstehen. Zuletzt werden schließlich ihre Positionen und Argumente gegen den Glauben an Gott und religiöse Haltungen dargestellt. Diese Argumente werden dabei in *erkenntnistheoretische*, also solche, die sich auf die Frage nach Gottes Existenz beziehen, und *pragmatische* Argumente, welche sich mit den (negativen) Konsequenzen von religiösem Glauben befassen, unterteilt.

Es stellt sich dabei heraus, dass der „Neue Atheismus“ in philosophischer Hinsicht eigentlich kaum Neues zu bieten hat. Seine Leistung besteht hier eher in der Neuformulierung bereits bekannter religionskritischer Argumentationslinien im Lichte der aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse auf der Basis einer materialistischen Grundhaltung. Tatsächlich sind es auch andere Ziele, die bei allen drei Autoren im Vordergrund stehen. Im Fall von Richard Dawkins ist dies vor allem die Verteidigung der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode sowie ihrer Lehre gegenüber religiösen Welterklärungsmodellen, paradigmatisch ist hierfür der Gegensatz von Evolutionstheorie auf der einen sowie religiösem Schöpfungsglauben und der Theorie von *Intelligent Design* auf der anderen Seite. Michael Schmidt-Salomon und Michel Onfray geht es dagegen um die Überwindung der als schädlich empfundenen religiösen Moralvorstellungen. Ihr Ziel ist die Errichtung eines neuen und humaneren gesellschaftlichen Wertefundaments, wofür die Religionen und ihre Gottesbilder ein wesentliches Hindernis darstellen.

Literaturverzeichnis:

- Anglberger, A., Weingartner, P. [Hrsg.], Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet, Frankfurt-Heusenstamm 2010
- Boyer, P., Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001
- Dahl, E. [Hrsg.], Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik, Stuttgart 2005
- Dawkins, R., Der Gotteswahn, Berlin 2007⁷
- Harris, S., The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, London 2006
- Hoevels, F., Richard Dawkins – der Haeckel unserer Zeit. Kritik und Würdigung, Freiburg 2008
- Hossenfelder, M., Epikur, München 2006³
- Langthaler, R., Appel, K. [Hrsg.], Dawkins‘ Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission, Wien 2010
- McGrath, A., Collicutt-McGrath, J., Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Asslar 2007
- Monod, J., Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971²
- Newberg, A., d’Aquili, E., Rause, V., Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München, 2005²

- Nyncke, H., Schmidt-Salomon, M., Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen, Aschaffenburg 2007
- Onfray, M., Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird, München 2008
- Onfray, M., Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2006
- Robertson, D., Briefe an Dawkins. Ein Pfarrer und Kolumnist antwortet auf die atheistische Großoffensive und Dawkins' Bestseller "Der Gotteswahn", Basel 2008
- Schmidt-Salomon, M., Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die bessern Menschen sind, München 2009
- Schmidt-Salomon, M., Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006
- Schmidt-Salomon, M., Stollbergs Inferno, Aschaffenburg 2007
- Strasser, P., Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf, München 2008
- <http://c0122981.cdn.cloudfiles.rackspacecloud.com/091215RDAutoBio.pdf>
- <http://giordanobrunostiftung.wordpress.com/2010/01/24/michael-schmidt-salomon-und-elke-held-melden-ihren-gemeinsamen-sohn-vom-ethikunterricht-ab/>
- <http://muster.daszitat.de/?id=410>
- http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm
- <http://richarddawkins.net>
- <http://selections.rockefeller.edu/cms/science-and-society/do-atheists-have-bio-ethics-an-interview-with-michel-onfray-2.html>
- <http://ww3.wpunj.edu/newpol/issue40/Ireland40.htm>
- http://www.age-of-the-sage.org/scientist/richard_dawkins.html
- <http://www.ainfos.ca/06/dec/ainfos00234.html>
- <http://www.arte.tv/de/Isabelle-Giordano-trifft/3032878,CmC=3151222.html>
- <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/?artikelID=20060314>
- <http://www.giordano-bruno-stiftung.de>

- <http://www.guardian.co.uk/world/2003/feb/10/religion.scienceandnature>
- http://www.kellmann-stiftung.de/beitrag/MSS_Feuerbach-Syndrom_04.htm
- http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=10027
- <http://www.schmidt-salomon.de>
- <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,485459,00.html>
- <http://www.sueddeutsche.de/wissen/lehrplaene-im-us-staat-kansas-zweifel-an-der-evolution-1.833350>
- <http://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/Ein-Weg-zu-Sinn-und-Glueck-ohne-Gott-ist-moeglich/story/28185775>

Lebenslauf

Name: Philipp Alexander Scheiner

geboren: 03. 02. 1979 in Wien

Volksschule: 1985-1989 Maria Enzersdorf-Südstadt, NÖ

Mittelschule: 1989-1997 Kollegium Kalksburg, 1230 Wien

Matura: 10. 06. 1997

Hochschule: - Inskription an der Juridischen Fakultät der Universität Wien,
Studium der Rechtswissenschaften (WS 1997 – SS 1998)
- Inskription an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der
Universität Wien, Lehramtsstudium Latein und Geschichte
(WS 1998 – WS 2001)
- Inskription an der Human- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien, Lehramtsstudium Latein und
Psychologie/Philosophie (seit WS 2001)

weitere

Ausbildung: März 2005: Ausbildungslehrgang für Spielpädagogik bei
FREIRAUM GmbH

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 23. 11. 2011

Philipp Scheiner