
Gottesbegriff und Religionskritik

Alte Muster in neuen Konzepten

von Franziska Auernhammer und Thomas Schärfl

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht klassische Argumentationsmuster in prominenten, zeitgenössischen, religionskritischen Entwürfen. Im Fokus stehen dabei die wortgewaltigen und weithin einflussreichen Entwürfe von Daniel Dennett und John Schellenberg. Die Autorin und der Autor zeigen, dass Dennett Grundüberzeugungen Freuds in eine kognitionsphilosophische Dogmatik überträgt, während John Schellenberg in den Koordinaten von Erkenntnistheorie und Referenztheorie eine Wiederauflage Feuerbachs präsentiert. In beiden Fällen bringt die Parallelisierung zeitgenössischer mit klassischen religionskritischen Autoren – von Dennett und Schellenberg so selbst gar nicht wahrgenommen – die wesentlichen Prämissen für eine philosophische und theologische Debatte um den Gottesbegriff ans Licht.

Schlüsselbegriffe

→ Atheismus
→ Gottesbegriff
→ Religionskritik
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Abstract

The article examines classical patterns of argument in prominent models of contemporary religious criticism. It focuses on the powerfully eloquent and, to a large extent, influential conceptions of Daniel Dennett and John Schellenberg. The authors show that Dennett transfers Freud's core beliefs to a cognitive-philosophical dogmatics, whereas John Schellenberg presents a remake of Feuerbach in the coordinates of epistemology and the theory of reference. In both cases, placing contemporary religious-critical authors side by side with classical ones – parallels not noticed in this way at all by Dennett and Schellenberg themselves – brings to light the essential premises for a philosophical and theological debate on the concept of God.

Keywords

→ Atheism
→ Conception of God
→ Critique of religion
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Sumario

El artículo analiza modelos de argumentación clásicos en algunos importantes ensayos contemporáneos de crítica de la religión. Especial atención merecen los retóricamente atractivos y por lo general influyentes ensayos de Daniel Dennett y John Schellenberg. La autora y el autor muestran que Dennett transforma convicciones fundamentales de Freud en una dogmática cognitivo-filosófica, mientras que John Schellenberg en las coordenadas de teoría del conocimiento y teoría de la referencia representa una nueva edición de Feuerbach. En ambos casos, la paralelización de autores contemporáneos con clásicos – no percibida por los mismos Dennett y Schellenberg – saca a la luz las premisas fundamentales para un debate filosófico y teológico sobre el concepto de Dios.

Conceptos claves

→ Ateísmo
→ Concepto de Dios
→ Crítica de la religión
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Der Atheismus war nie aus der Landschaft denkbarer Positionen verschwunden; allerdings hat der Abgang kommunistischer Religionskritik und staatlich sanktionierter Atheismus zu einer gewissen optischen Verzerrung beigetragen – ebenso wie die Feier einer *vermeintlichen* Wiederkehr der Religion oder die Tatsache, dass die religionssoziologische Säkularisierungsthese sowohl für die westlichen Gesellschaften als auch (und erst recht) im globalen Maßstab als widerlegt angesehen werden kann. Diese *optische Verzerrung* bildete sich in der Auffassung ab, der Atheismus sei eigentlich eine klassische, jedenfalls keine nennenswert aktuelle oder zeitgenössische Position mehr, so dass man sich theologisch wie religionsphilosophisch nur mit eher agnos-

tischen oder sehr spezifisch religionskritischen Positionen abzarbeiten habe. Diese Verzerrung hat aber auch dazu beigetragen, dass der sogenannte ›Neue Atheismus‹ einen Überraschungseffekt erzielte, der ihm aufgrund seiner Inhalte und seiner mangelnden Originalität eigentlich gar nicht zustand; und es wurde gerade im deutschsprachigen (theologischen) Bereich übersehen, dass es auf dem Feld der analytischen Religionsphilosophie zwar eine Zunahme pro-theistischer (und pro-metaphysischer) Stimmen gibt, dass diese Zunahme aber immer begleitet wurde von verschiedenen Formen sprachanalytischer Religions- und Theismuskritik, die nie ausgestorben war und alle Konjunkturzyklen überlebt hat. Von besonderer Bedeutung sind hier beispielsweise die Schriften von Michael Martin¹ oder Kai Nielsen².

Schon im Vorfeld der folgenden Ausführungen soll eine terminologische Eigenheit in den Mittelpunkt gerückt werden, die einen eigenen heuristischen Wert besitzt: Das Gegenstück zum Atheismus ist – auch in der gegenwärtigen Diskussion – der *Theismus* (der selbst verschiedene Färbungen haben kann: als klassischer, neo-klassischer oder sogar offener Theismus). In der Diskussion um die Plausibilität des Theismus (bzw. der Angriffe auf den Theismus) wird leicht übersehen, dass der Theismus selbst eine gewisse *Konstruktion* darstellt, freundlicher formuliert: Eine Abstraktion, die von der Einbettung des Gottesglaubens in einen religiösen Rahmen, d. h. in den Kontext religiöser Überzeugungen und Praktiken, absieht. Diese Abstraktion hat zur Folge, dass die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ebenfalls etwas Künstliches und Abgehobenes behält, weil im Zentrum der Auseinandersetzungen ein Kunstprodukt steht, dessen reelle ›Glaubwürdigkeit‹ eigentlich erst problematisiert werden müsste. Woran glaubt dieser ›künstliche‹ Theist? Verfolgt man die religionsphilosophischen Diskussionen im analytischen Bereich, so ließe sich (ohne den Anspruch auf Vollständigkeit) das folgende ›theistische Credo‹ skizzieren – und es bleibt eine durchaus spannende Frage, welcher der folgenden Punkte von einer konkreten Religion (oder Religionsgemeinschaft) unter welchen Voraussetzungen bzw. unter der Maßgabe welcher Modifikationen in Geltung gesetzt ist:

- 1 Es gibt Gott als das am meisten vollkommene, allvorzügliche und allernotwendigste Wesen.
- 2 Dieser Gott vereinigt eine Reihe von Eigenschaften auf sich, für die er selbst der paradigmatische Fall ist: Allmacht, Allwissenheit, moralische Güte, Anfangs- und Endlosigkeit.
- 3 Dieser Gott ist eine Person und hat neben einer Reihe von intellektuellen Fähigkeiten auch Intentionen, Präferenzen und einen Willen, der sich auf etwas richten kann.
- 4 Dieser Gott ist die Ursache bzw. der Schöpfer des Universums; er ist vor allen Dingen für das Aufkommen bewussten Lebens in Gestalt menschlicher Lebewesen verantwortlich.
- 5 Dieser Gott ist der Gegenstand religiöser Erfahrungen und die Quelle moralischer Verpflichtungen.
- 6 Dieser Gott ist prinzipiell in der Lage, in den Lauf der Welt einzugreifen – etwa wenn er durch Offenbarung(en) in eine Beziehung mit dem Menschen zu treten versucht.
- 7 Dieser Gott ist am Menschen interessiert, bietet ihm eine Partnerschaft an, will seine moralische Freiheit und das Gelingen seines Lebens – ein Gelingen, das sich in eschatologischer Belohnung und Bestrafung spiegelt.

1 Vgl. Michael MARTIN, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990; Michael MARTIN/Ricki MONNIER (Eds.), *The Impossibility of God*, Amherst/New York 2003.

2 Vgl. Kai NIELSEN, *Naturalism and Religion*, Amherst/New York 2001.

Prinzipiell lassen sich atheistische Wortmeldungen nun in zwei große Klassen teilen. Die hierfür verwendeten Ausdrücke sollen ›stipulativ‹ eingeführt werden (also teilweise gegenläufig zum etablierten, alltäglichen Sprachgebrauch). Wir können im Sinne einer Festlegung zwischen einer *atheologischen* und einer *atheistischen* Position (im engeren Sinne) unterscheiden: Die atheologische Position würde betonen, dass die meisten der angeführten Sätze (1) bis (7) a) sinnlos (im Sinne von bedeutungslos) sind oder b) bei genauerer Entfaltung in einen Selbstwiderspruch geraten (weil etwa Begriffe Verwendung finden, die eine innere Inkonsistenz aufweisen) oder aber c) auf Begriffsbildungen aufruhren, die nicht über alle Zweifel erhaben sind. Version a) findet sich in der frühen analytischen Philosophie (im Kontext der sprachanalytischen Metaphysik- und Theologiekritik); sie lebt derzeit weiter in den Schriften von Kai Nielsen. Version b) wiederum hängt sachlogisch mit der sprachanalytischen Diskussion der Eigenschaften Gottes seit den 1960er Jahren zusammen. So wären sich – um zwei aktuellere Ansätze zu nennen – an diesem Punkt Robin LePoidevin und Michael Martin darin einig, dass es keine widerspruchsfreie begriffliche Befassung mit dem Gottesglauben geben kann. Version c) wiederum stellt eine Kategorie dar, in der sich klassische Stimmen wie die Ludwig Feuerbachs oder auch die Sigmund Freuds versammeln ließen – sie würden sich zu der These zusammenfassen lassen, dass unsere sprachliche oder epistemische Apparatur nicht in der Lage ist, in einer verlässlichen Weise einen Gottesbegriff zu bilden, der einen kognitiven Anspruch erheben darf. Neuerdings gehört aber auch der Ansatz von Daniel Dennett oder John Schellenberg in diese Kategorie. Dennett führt Gottesvorstellungen – so kann man dies sehr verkürzt zusammenfassen – auf das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates zurück. Und John Schellenberg votiert dafür, konkreten Religionen und ihren Gottesvorstellungen zu misstrauen, weil sie aus seiner Sicht unterentwickelt sind oder sich in ihnen eine Referenzverschiebung manifestiert.

Die genuin atheistische Position hingegen bestreitet die Existenz Gottes – also jenes Wesens, auf das in Sätzen (1) bis (7) Bezug genommen wird. Dabei steht nicht mehr die Frage im Vordergrund, ob die genannten Eigenschaften widerspruchsfrei kombinierbar sind oder die dafür herangezogene Begrifflichkeit luzide und über jeden Zweifel erhaben ist, sondern ob es ausreichend viele Gründe gibt, an die Existenz Gottes zu glauben, bzw. ob es starke Gegengründe gibt (denken wir an das Theodizeeproblem oder die Umrisse eines naturalistischen Weltbildes), um die Existenz Gottes in Zweifel zu ziehen.

In den folgenden Ausführungen sollen nun, paarweise angeordnet, atheologische Wortmeldungen der Version c) Thema sein. Denn diese Positionen verbinden sich schlussendlich mit interessanten *religionskritischen* Konsequenzen. Zwar sind die Autoren, um die es uns gehen wird, sich darin einig, dass die für den Theismus zugrunde zu legende oder in den tradierten Religionen auch tatsächlich in Dienst gestellte Begriffsbildung hoch problematisch ist. Doch folgt daraus nicht automatisch, dass wir nur ablehnend mit Religion und Religiosität umzugehen hätten. Die Einsicht in die fragwürdigen Begriffe kann vielmehr zu einer Selbstaufklärung von Religion beitragen, die mit einem Projekt humaner Selbstaufklärung Schritt hält. Im Fokus stehen unter dieser Überschrift jeweils zwei Autoren, die aus der genannten Programmatik das eine Mal areligiöse, das andere Mal verhalten religiöse Konsequenzen ziehen. Die Spannungen, die zwischen diesen Ansätzen bestehen, sind geeignet, die Flügelspannweite zeitgenössischer Religionskritik (in Beziehung auf und in Abgrenzung von atheistischen Positionen) auszumessen und dabei gleichzeitig zu sehen, dass klassische Denkfiguren auch in jüngeren Ansätzen wiederaufgenommen sind. Konkret geht es dabei um die Ansätze von Sigmund Freud und Daniel Dennett einerseits, und Ludwig Feuerbach und John Schellenberg andererseits. Die modernen Gegenstücke zu den klassischen Autoren sind dabei mehr als nur Wiedergänger des

Altbekannt, sie stellen vielmehr eine Wiederaufnahme bestimmter Denkfiguren mit neuen begrifflichen Instrumenten dar. Diese neuen Instrumente könnten prima facie die alten Denkfiguren griffiger und vorderhand argumentativ plausibler machen. Die Plausibilität der Ausgangsthesen wird zu diskutieren sein; gleichwohl werden durch diese Rekonfigurationen die klassischen Denkfiguren insgesamt argumentativ transparenter. Dabei muss an dieser Stelle unterstrichen werden, dass die zeitgenössischen Autoren – Dennett und Schellenberg – ihre klassischen Gegenstücke nicht direkt aufgegriffen oder zitiert haben; die Parallelisierung erfolgt aufgrund der frappierenden Ähnlichkeit der leitenden Motive und der bemerkenswert ähnlichen religionskritischen Grundthesen. Ob und wie die zeitgenössischen Autoren die genannten Klassiker gelesen und rezipiert haben, kann unter der hier leitenden systematischen Frage getrost offenbleiben. Die durch diese Autoren mögliche Konkretisierung einer atheologischen Position zeigt entlang des Weges auch, dass es sich hierbei um eine der subtilsten Anfragen an den Theismus handelt.

1 Aufspüren von Verdachtsmomenten

Bevor wir einen genaueren Blick auf Freud und Dennett werfen, ist die Frage zu stellen, wieso aus dem Vorwurf der unsicheren oder unklaren Begriffsbildung ein de facto atheologisches Argument werden kann. Die argumentative Grundlinie könnte etwa folgendermaßen aussehen:

- 1 Begriffe, die auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen sind, sind nicht vertrauenswürdig.
- 2 Nicht vertrauenswürdige Begriffe sollen im epistemischen Leben keine Rolle spielen.
- 3 Der Gottesbegriff ist auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen.
- 4 Also darf der Gottesbegriff im epistemischen Leben keine Rolle spielen.

Die atheologische Konsequenz kommt in der dritten Prämisse ins Spiel; sie wäre eigens zu begründen. Und dafür können, wie bereits angedeutet, sowohl Freud als auch Dennett eine Grundlage liefern, deren Triftigkeit freilich in einem eigenen Schritt zu diskutieren ist. Die Plausibilität dieses Arguments lebt aber davon, dass wir die Prämissen 1) und 2) als intuitiv plausibel ansehen. Doch ein genauerer Blick lässt erste Zweifel daran aufkommen, ob die Geltung der Eingangsprämissen ohne Weiteres akzeptiert werden sollte. Denn es ist vorderhand ausgesprochen unklar, was unter einem ›zweifelhaften Weg‹ der Begriffsbildung gemeint sein könnte. Es gibt zwei Auffassungen zur Eigenart von Begriffen, die sofort fragen lassen, ob es sich in den genannten Prämissen um sinnvolle Ausgangspunkte handeln kann. Ein erstes Verständnis von Begriffen könnte darunter *Regeln diskursiver Welterschließung* verstehen. Regeln können nun aber befolgt oder nicht befolgt werden. Die Frage, ob die Regeln ›an sich‹ richtig sind und wie sie zustande gekommen sind, ist eine ausgesprochen unnütze Frage, weil am Ende zählt, ob die Regeln einer produktiven diskursiven *Welterschließung* dienlich sind; dadurch werden sie bewährt und verdienen sich sozusagen unser Vertrauen. Eine zweite Auffassung geht davon aus, dass *Begriffe Intensionen von Prädikaten sind*. Wenn das stimmt, dann kann man nicht sagen, dass Begriffe gebildet werden; sie liegen vielmehr vor. Es ist dann eher zu fragen, ob diese Intensionen in sprachlichen Äquivalenzbeziehungen, in Übersetzungs- oder Explikationsvorgängen richtig erfasst werden und welche Gründe es geben mag, die uns an einer richtigen Erfassung hindern.

Beide Positionen würden das in der Ausgangsprämisse angefragte Zustandekommen von Begriffen als *sekundär* wichtig oder als unpräzise und irreführende Vorstellung unseres

Umgangs mit Begriffen werten. Und so ließe sich vor diesem Hintergrund nur eine gewisse Modifikation der Ausgangsthese denken, die nicht von zweifelhaften Begriffen spricht (und damit nicht durch die oben angedeuteten ›Begriffs-Begriffe‹ angegriffen werden könnte), sondern von ›zweifelhaften‹ Ausdrücken oder Termen. Aber dann entpuppt sich die genannte Prämisse zusammen mit dem darauf aufbauenden Argumentationsmuster nur als eine neue Version bzw. Wiederholung einer altbekannten atheologischen These, die besagen würde, dass wir von Gott nicht sprechen können, weil die dafür benutzten Ausdrücke keinen Sinn besitzen (können). Ist die Relevanz dieses Arguments damit aber schon beschrieben und in den richtigen Kontext gestellt? Die im oben genannten Argument aufleuchtende Intuition wird dann etwas klarer und präziser, wenn wir das Begriffsbildungsproblem als primär erkenntnistheoretisches und semantisches Problem rekonstruieren, sobald wir die folgenden beiden Umstände als möglich erachten: Erstens kann es Situationen geben, in denen uns *der Gehalt eines Prädikatsterms nicht klar* ist, so dass wir wichtige Aspekte dieses Gehalts in unserem sprachlichen und epistemischen Leben außer Acht lassen. Zweitens kann es Situationen geben, in denen wir in *Kommunikationsprozessen Gehalte von Prädikaten verwechseln* oder verschieben oder wir uns über derartige Gehalte nicht diskursiv ausreichend verständigen können. Wenn wir die Möglichkeit solcher Situationen einräumen, dann lässt sich der Hinweis auf die Rolle der Begriffsbildung als Abkürzung verstehen für diskursive Prozeduren der Verständigung über Gehalte von Prädikatstermen bzw. als Verständigung über die Reichweite und die Anwendungsfälle von gegeneinander abgrenzbaren Sprachregeln.

Um nun der in dem eingangs schablonenhaft vorgestellten *Argument* so genannten zweifelhaften Begriffsbildung eine gewisse Brisanz zu verleihen, könnten wir unter Verweis auf die eben genannten Prozeduren der diskursiven Verständigung Anleihen aus dem erkenntnistheoretischen Externalismus und Reliabilismus benutzen, die die Grundintention des genannten Arguments offenlegen und plausibilisieren können. Dazu sei – gewissermaßen als Methode der Wahl – ein Gedankenexperiment herangezogen: Stellen wir uns vor, dass lange nach einer apokalyptischen Katastrophe, die das Leben aller höheren Säugetiere auf dem Planeten Erde ausgelöscht hat, außerirdische Forscher die Erde betreten, um sich ein wissenschaftliches Bild ihrer Entwicklungsgeschichte zu machen. Sie stoßen auf sehr wenige, stark verunstaltete Hinterlassenschaften menschlicher Kultur, begegnen aber keinem lebenden Menschen mehr. In dieser Situation ist es sehr wahrscheinlich, dass die Bildung des Begriffes ›Mensch‹ in einer sehr zweifelhaften Weise erfolgt. Denn der Zugang zu allen relevanten Inputs, um die Verwendungsregeln des Ausdrucks ›Mensch‹ bzw. um den Gehalt und die verschiedenen Dimensionen von Menschsein zu erfassen, ist extrem beschränkt. Es steht zu erwarten, dass die Außerirdischen nur mit ›verstümmelten‹ Kenntnissen über die in Rede stehenden Anwendungsregeln bzw. Gehalte ihre Heimreise antreten müssen.

Dieses Gedankenexperiment ist in mehrfacher Hinsicht nützlich: Es hilft uns erstens, genauer zu ermessen, was mit ›zweifelhafter Begriffsbildung‹ gemeint sein könnte; denn wir bekommen eine Vorstellung davon, unter welchen Umständen die diskursiven Prozeduren nicht zum korrekten Erfassen begrifflicher Gehalte beitragen. Darüber hinaus lässt dieses Gedankenexperiment aber auch zwischen den Zeilen die Folie erkennen, auf der die Anzeige einer zweifelhaften Begriffsbildung vorgenommen werden kann: Im Hintergrund muss jemand stehen (in unserem Fall der Gedanken-Experimentator), der die begriffstypischen Regeln in ihrer Fülle kennt und mit den Gehalten ausreichend vertraut ist, um angesichts einer bestehenden Situation ein Defizit und entsprechende Zweifel anmelden zu können. Mit diesem Experiment im Rücken und mit der angedeuteten Umschreibung dessen, was

mit ›zweifelhafter Begriffsbildung‹ gemeint sein könnte, sind wir schließlich imstande, drei aufeinander aufbauende Explikationen vorzuschlagen:

- ZwB** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die Begriffsbildung in einer unzuträglichen Umgebung erfolgte.
- ZwB*** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die kognitiven und diskursiven Kapazitäten, die für Begriffsbildungen verantwortlich sind, *grundsätzlich nicht verlässlich* sind.
- ZwB**** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die kognitiven und diskursiven Kapazitäten, die für die Bildung des Begriffes *B* verantwortlich sind, *nicht verlässlich* sind.

(ZwB) spielt auf die für eine Begriffsbildung verantwortliche zuträgliche Umgebung an (wie es im oben skizzierten Gedankenexperiment vorgeführt worden war). (ZwB*) und (ZwB**) dagegen stellen die für die Begriffsbildung einschlägigen Kapazitäten in den Mittelpunkt. Sie unterscheiden sich dadurch, dass (ZwB*) eine Globalperspektive einnimmt, während (ZwB**) eine für einen spezifischen Begriff gemachte ›Regionalperspektive‹ vertritt. (ZwB*) oder (ZwB**) stellen nun die einschlägigen Präzisierungen des Hinweises auf eine zweifelhafte Begriffsbildung dar, der für das eingangs formulierte Argument die tragende Rolle spielt. Um diesem Argument die gewünschte Plausibilität zu verleihen, wäre in Hinsicht auf die Gottesfrage zu zeigen, dass wir uns a) etwa grundsätzlich in einer (erkenntnismäßig) unzuträglichen Umgebung befinden oder b) dass wir uns in Hinsicht auf die Gottesfrage in einer unzuträglichen Umgebung befinden oder dass c) unsere kognitiven Kapazitäten für eine korrekte Begriffsbildung nie oder nur selten ausreichen oder dass – lediglich regional – d) unsere kognitiven Kapazitäten für die korrekte Bildung des Gottesbegriffes nicht ausreichen. Da die erste und dritte Variante in eine Art radikaler Begriffsskepsis münden, die schlussendlich in eine radikale Erkenntniskepsis führt, wären diese Thesen als Begründung einer atheologischen Sichtweise ebenso radikal wie gefährlich, weil entlang klassischer Retorsionsargumente zu fragen wäre, ob sich diese atheologische Sicht am Ende selbst noch begrifflich in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise artikulieren könnte. Interessanter und ob ihrer regionalen Beschränkung spezifischer sind daher die zweite und vierte Variante: b) bzw. d). Sigmund Freud und Daniel Dennett stellen nun ausgestaltete, relevante Positionen dar, die den genannten beiden Versionen eine prima facie plausible Kontur verleihen können.

Freuds Einsatzpunkt ist dabei der Illusionsverdacht, der angeblich dort am Platz ist, wo Wünsche die Triebfeder für Überzeugungen oder Begriffe sind. Movens für die Genese von Gottesvorstellungen sei eine gewisse Angst – etwa die Angst vor dem Tod:

»Denn die Situation ist nichts Neues, sie hat ein infantiles Vorbild, ist eigentlich nur die Fortsetzung des früheren, denn in solcher Hilflosigkeit hatte man sich schon einmal befunden, als kleines Kind einem Elternpaar gegenüber, das man Grund hatte zu fürchten, zumal den Vater, dessen Schutzes man aber auch sicher war gegen die Gefahren, die man damals hatte. Auch kam wie im Traumleben der Wunsch dabei auf seine Rechnung. Eine Todesahnung befällt den Schlafenden, will ihn in das Grab versetzen, aber die Traumarbeit weiß die Bedingung auszuwählen, unter der auch dies gefürchtete

3 Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Wien/Zürich 1927, 25f.

4 Ebd., 27f.

5 Ebd., 48f.

Ereignis zur Wunscherfüllung wird; der Träumer sieht sich in einem alten Etruskergrab, in das er selig über die Befriedigung seiner archäologischen Interessen hinabgestiegen war. Ähnlich macht der Mensch die Naturkräfte nicht einfach zu Menschen, mit denen er wie mit seinesgleichen verkehren kann, das würde auch dem überwältigenden Eindruck nicht gerecht werden, den er von ihnen hat, sondern er gibt ihnen Vatercharakter, macht sie zu Göttern, folgt dabei nicht nur einem infantilen, sondern auch (...) einem phylogenetischen Vorbild.«³

Diese Motivik in Zusammenhang mit spezifischen Wunschvorstellungen und dem Material, dass die menschliche Seele selbst zur Ausgestaltung von Wünschen bereitstellt, liefere, so Freud, die Grundlage für die Gottesvorstellung und den Gottesbegriff:

»So wird ein Schatz von Vorstellungen geschaffen, geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts. Es ist deutlich erkennbar, daß dieser Besitz den Menschen nach zwei Richtungen beschützt, gegen die Gefahren der Natur und des Schicksals und gegen die Schädigungen aus der menschlichen Gesellschaft selbst.«⁴

Freuds These lässt sich als Anwendungsfall einer Version von (ZWB**) deuten. Denn er meldet ja bei den menschlichen kognitiven und diskursiven Kapazitäten einen Verdacht an. Als Illusionsverdacht diskreditiert er das Resultat dieser Prozesse:

»Ich meine, wir haben die Antwort [...] genügend vorbereitet. Sie ergibt sich, wenn wir die psychische Genese der religiösen Vorstellung ins Auge fassen. Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis dieser Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz [...] erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer der Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren Vaters – verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. [...]

Wenn ich sage, das alles sind Illusionen, muß ich die Bedeutung des Wortes abgrenzen. Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum. Die Meinung des Aristoteles, daß sich Ungeziefer aus Unrat entwickle [...], war ein Irrtum [...] Dagegen war es eine Illusion des Kolumbus, daß er einen neuen Seeweg nach Indien entdeckt habe. Der Anteil seines Wunsches an diesem Irrtum ist sehr deutlich. [...] Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen, sie nähert sich in dieser Hinsicht der psychiatrischen Wahnidee [...] die Illusion muß nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein.«⁵

Bemerkenswert ist der letzte Absatz des vorausgehenden Zitats. Denn Freud verweist hier darauf, dass wir zwischen *Illusion* und Irrtum zu unterscheiden haben. Die religionskritische Pointe ergibt sich also nicht einfach aus der Annahme, dass der Glaube an Gott falsch ist, sondern aus der Tatsache, dass sich ein Illusionsverdacht aufdrängt, der die geistig-mentale und seelische Prozedur, die hinter der Genese einer Vorstellung bzw. eines Begriffes steht, in Misskredit bringt. Was eine Illusion nun näherhin ist, wird bei Freud nicht in der gewünschten Exaktheit expliziert. Wir können, um uns bei der Interpretation

dieser Auffassung zu behelfen, definitiv drei Härtegrade von Illusion unterscheiden und damit drei Schärfegrade des Illusionsverdachts voneinander abgrenzen:

- ILL** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines Wunsches oder Teil in einem Netz von Wunschvorstellungen.
- ILL*** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines *unerfüllbaren* Wunsches.
- ILL**** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines *unreflektierten* und *unrealistischen* Wunsches.

Freud scheint unter Hinweis auf das kindische Wesen, dem die Religion entstamme, einen Illusionsbegriff wie in (ILL*) oder (ILL**) vor Augen zu haben. Die Frage ist aber, ob die in diesen Explikationen verpackten Thesen ihrerseits plausibel sind. Grundsätzlich gilt ja, dass die verschiedensten Mechanismen zur Bildung unserer Überzeugungen (und unserer Begriffe) beitragen und dass wir die Wahrheitsfrage bzw. – bei Begriffen – die Brauchbarkeitsfrage von der Einsicht in die Genese von Überzeugungen und Begriffen zu trennen haben. Daneben belegt eine einigermaßen reichhaltige Phänomenologie der *Konsolidierung* von Überzeugungen, dass Wünsche genauso wie Gefühle uns in die Richtung der Wahrheit stoßen oder ziehen können.⁶ Es müsste also erst gezeigt werden, dass bestimmte Wünsche oder Gefühle *per se* gar nicht in der Lage sind, uns zur Bildung wahrheitsfähiger Überzeugungen oder brauchbarer Begriffe anzuleiten. Aber lässt sich das im Falle der von Freud beschriebenen Existenzangst, die uns unsere Schutzbedürftigkeit vor Augen führt und damit – etwas verkürzend formuliert – zur Genese des Begriffes eines beschützenden Vaters beitragen, wirklich behaupten?

Noch gravierender als die in dieser Frage angesprochene Problematik ist jedoch der Umstand, dass einfach nicht zu sehen ist, wie (ILL) oder die spezifischeren Versionen (ILL*) bzw. (ILL**) ihrerseits wasserdicht und äquivokationfrei begründet werden könnten. Denn grundsätzlich sind Wünsche ja *per se* genauso wie Imaginationen oder umgekehrt Erinnerungen nur Aspekte unseres reichhaltigen kognitiven Lebens, das für die Bildung von Begriffen verantwortlich zeichnet. Ich kann beispielsweise den Begriff eines fremdartigen, exoterrestrischen Lebewesens ausgehend von Angstvorstellungen bilden – dabei spielen diese Vorstellungen die Rolle der Imaginationsbasis, auf der ich meine Extrapolationen vornehme, um eben einen Begriff zu bilden und einen korrekten Begriff von einem bestimmten exoterrestrischen Lebewesen zu haben, obwohl in der Gemengelage der *leitenden* und *ziehenden* Motive auch Angstgefühle oder imaginierte Schreckensszenarien eine Rolle spielen. Analoges gilt für Wünsche, Extrapolationen oder positive Imaginationen gleich welcher Art. Die von Freud in Hinsicht auf den Gottesbegriff bzw. Gottesvorstellung heraus-

⁶ Markante Beispiele dafür, dass Gefühle und Wünsche uns in die Richtung der Wahrheit ziehen können, finden wir im ethischen Bereich. Ein in der Literatur immer wieder diskutierter Fall ist der, bei dem ich als Passant beobachte, wie Jugendliche eine Katze quälen. Ich halte diese Tat instinktiv für falsch. Gefühle des Widerwillens oder der Wut steigen in mir hoch, aber auch ein Gefühl des

Mitleids mit dem gequälten Tier. Diese Gefühle ziehen mich in die richtige Richtung, so dass mir geradezu unmittelbar die Wahrheit des Satzes »Es ist verboten, Tiere zum reinen Vergnügen zu quälen« einleuchtet. Auch mein (vielleicht unerfüllbarer) Wunsch, dass die Jugendlichen von dem Tier ablassen möchten, zieht mich in meinem ethischen Urteil in die richtige Richtung.

gegriffene Vater-Kind-Beziehung kann eine durchaus nützliche Extrapolationsbasis sein, um wichtige Aspekte eines Gottesbegriffs zu ›konturieren‹ – und zwar in einer brauchbaren und wahrheitszuträglichen Weise. Überhaupt lebt analoge und metaphorische Redeweise davon, dass es eine vertraute Extrapolationsbasis gibt, von der wir in einer methodisch reflektierten Form abheben können, um uns neues begriffliches Territorium zu erschließen. Warum wir Begriffen oder Vorstellungen, die eine derartige Entstehungsgeschichte besitzen (also auf Extrapolationen, Gefühlen oder Wünschen beruhen), grundsätzlich nicht trauen dürfen, wird uns nicht gesagt. Und darin offenbart sich eine strukturelle Schwäche in der oben skizzierten und mit Freud konkretisierten Argumentationsstruktur.

Von der Begriffsbildung ist freilich immer die Existenzbehauptung zu unterscheiden. Und es dürfte klar sein, dass Freud nicht von der Existenz Gottes ausgeht. Setzt man die Nichtexistenz Gottes voraus, dann lässt sich das Problem der zweifelhaften Begriffsbildung viel klarer artikulieren und plausibilisieren. Denn es ist leicht einzusehen, dass ein Problem besteht, wenn Menschen an einem leeren Begriff festhalten und dabei eigenartigerweise auf der (irrigen) Meinung bestehen, der in Rede stehende Begriff sei gar nicht leer. Aber genau das sagt Freud in seinen Hinweisen auf die Illusionsproblematik ja nicht; er versucht, einen Unterschied zwischen Illusion und Irrtum aufrechtzuerhalten. Zudem scheint ihm ein Verweis auf eine *nicht vertrauenswürdige* Begriffsbildung zu genügen, weswegen die Gottesvorstellung und der Gottesbegriff diskreditiert seien. Aber genau an dieser Stelle besteht die angedeutete Plausibilitätslücke, weil nicht zu sehen ist, dass Wünsche, Imaginationen, Extrapolationen oder Gefühle, die uns zu bestimmten Überzeugungen oder Begriffen leiten, allgemein oder speziell auf dem Feld des Religiösen vertrauensunwürdige Instanzen unseres Erkenntnislebens sein sollen.

Die Lücke, die Freud hier lässt, ließe sich nur dann schließen, wenn sich auf anderen Wegen oder auf anderen Gebieten Hinweise finden ließen, die (ZwB) bzw. (ZwB*) oder (ZwB**) begründen könnten. Und das ist nun genau jenes Gebiet, auf dem Daniel Dennett Freud zu Hilfe kommen kann. Die evolutionäre Psychologie scheint über eine bessere und plausiblere Evidenzbasis zu verfügen, um den Illusionsverdacht schärfer zu konturieren und die Diagnostik der unzuverlässigen Begriffsbildung auf ein klareres Fundament zu stellen. Dabei steht die Wunschvorstellungsproblematik – und die damit zusammenhängende Geschichte, die uns Freud im Hinblick auf die Entstehung des Gottesbegriffs erzählt – nicht mehr im Vordergrund, sondern die Zuverlässigkeit unseres ›kognitiven Apparates‹. Dennetts Kernargument kann wie folgt rekonstruiert werden:

- 1 Unser Gehirn ist das Produkt natürlicher Auslese.
- 2 Unsere kognitiven Kapazitäten sind Resultate unserer Gehirnentwicklung; sie spiegeln in jeder Facette den Anpassungsdruck durch den Wettbewerb der Auslese wider.
- 3 Unsere kognitiven Kapazitäten sind nicht primär an der Erkenntnis von Wahrheit per se orientiert, sondern an zweckdienlichen (= überlebensstrategisch wichtigen) Informationen.
- 4 Begriffsbildungsprozeduren sind Produkt der durch unser Gehirn vorgeprägten kognitiven Kapazitäten.
- 5 Ergo: Unsere Begriffsbildungsprozeduren sind nicht primär an Erkenntnis von Wahrheit orientiert ...

Dennett vertritt eine materialistisch grundierte Philosophie des Geistes und versucht auf dieser Grundlage eine atheologische Position zu festigen. Ausgehend von seiner Intentional-Stance-Theorie entwickelt er eine rekonstruierende Denkfigur, die die Eigenart menschlicher Intentionalität für das Entstehen von Religion bzw. für das Aufkommen des Gottesbegriffs verantwortlich macht. Eine wichtige Differenzierung spielt hier eine Rolle – es ist der

Unterschied zwischen kausalen und intentionalen Erklärungen. Eine kausale Erklärung wäre eine solche, die das Auftreten eines Ereignisses auf ein anderes Ereignis zurückführt und dies aus einem Wissen um die gesetzesartigen Zusammenhänge zwischen diesen Ereignissen heraus tut. Eine intentionale Erklärung dagegen führt das Auftreten eines Ereignisses auf den Willen oder die Absicht eines Akteurs zurück:

»These cleverer animal minds have discovered the further Good Trick of *adopting the intentional stance* [...] they treat some other things in the world as

- ◆ agents with
- ◆ limited *beliefs* about the world,
- ◆ specific *desires*, and
- ◆ enough common sense to do the *rational* thing given those beliefs and desires.

Once animals began adopting the intentional stance, something of an arms race ensued, with ploy and counterploy, deceptive move and intelligent detection of deceptive move, carrying animal minds to greater subtlety and power.«⁷

In evolutionspsychologischer Hinsicht stellt die Möglichkeit, intentionale Erklärungen benutzen zu können, einen Überlebensvorteil dar; denn solche Erklärungen gestatten abkürzende Erklärungswege und somit schnellere Reaktionsmöglichkeiten auf eventuelle Gefahren, so dass die Effizienz menschlicher Lebensorientierung gesteigert wird. Dennett sieht in dieser kognitiven Ausstattung aber auch die Möglichkeit der Funktionsstörung, ja des Heißlaufens oder der Überreizung mitgegeben; die in Rede stehenden kognitiven Mechanismen können sich selbstständigen, sich mit anderen Bereichen in einer funktionsdepravierenden Weise verbinden und so für Resultate sorgen, die nicht wahrheitsaffin sind:

»Some of the features of our minds are endowments we share with much simpler creatures, and others are specific to our lineage, and hence much more recently evolved. These features sometimes overshoot, sometimes have curious by-products, sometimes are ripe for exploitation by other replicators. Of all the quirky effects generated by the whole bag of tricks – our set of ›gadgets‹, as Boyer calls them – a few happen to interact with one another in mutually reinforcing ways, creating patterns observable in all cultures, with interesting variations. Some of these patterns look rather like religions, or pseudo-religions, or proto-religions.«⁸

Wie kann man sich die Genese des Gottesbegriffs und von Religion allgemein nach Dennett vorstellen? Eine etwas schablonenhafte, den Kern des Problems aber gut treffende Beschreibung könnte etwa so aussehen: Da Menschen dazu neigen, allzu oft nach intentionalen Erklärungen zu greifen, suchen sie auch intentionale Muster dort, wo sie gar nicht anzutreffen sind und wo man sie nicht suchen sollte: z. B. in der unbelebten oder vegetativen Natur. Animistische oder naturreligiöse Vorstellungen, aber auch religiöse Symbolik höherer Ordnung bis hin zur Vorstellung einer letzten, ordnenden Instanz ließen sich schlussendlich auf das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates, auf das Überschießen und Überziehen intentionaler Erklärungen zurückführen:

»Extrapolating back to human prehistory with the aid of biological thinking, we can surmise how folk religions emerged without conscious and deliberate design, just as

7 Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006, 109f.

8 Ebd., 107.

9 Ebd., 114.

10 Ebd., 123f.

11 Ebd., 131.

languages emerged, by interdependent processes of biological and cultural evolution. At the root of human belief in gods lies an instinct on a hair trigger: the disposition to attribute *agency* – beliefs and desires and other mental states – to anything complicated that moves.«⁹

Dennett ergänzt zwar seine reduktionistische Erklärung des Auftretens von Religion – und damit das Fundament seiner atheologischen Position – noch durch eine Liste soziobiologisch ausbuchstabierter Faktoren und Funktionen, die das Entstehen und Bleiben von Religion begünstigt haben sollen (zu denken wären hier an die typischen Funktionen von Religiosität wie die Förderung einer Stammesethik, das Einschärfen von Wertvorstellungen etc.). Der atheologische Keim liegt aber in der Behauptung, dass der Hunger des Gehirns nach intentionalen Erklärungen für die Bildung des Gottesbegriffs verantwortlich sei. Dass aber nicht alle beliebigen, sondern nur bestimmte Gottesvorstellungen und Gottesbegriffe den Lauf der sozialen und kulturellen Evolution überleben, liege an der kulturellen Marktkonformität bestimmter religiöser ›Meme‹ (gemeint sind damit kulturelle Äquivalente zu Genen) und an deren soziobiologischen Vorteilen:

»To sum up the story so far: The memorable nymphs and fairies and goblins and demons that crowd the mythologies of every people are the imaginative offspring of a hyperactive habit of finding agency wherever anything puzzles or frightens us. This mindlessly generates a vast overpopulation of agent-ideas, most of which are too stupid to hold our attention for an instant; only a well-designed few make it through the rehearsal tournament, mutating and improving as they go. The ones that get shared and remembered are the souped-up winners of billions of competitions for rehearsal time in the brains of our ancestors.«¹⁰

Die intentionale Grundhaltung, die den Menschen aufgrund der Evolutionsgeschichte seines Gehirns unausweichlich präge, überformt, so Dennett, jedes Erkenntnisbemühen mit einem leitenden Interesse, das immer darauf zielt, aus einer Information einen (überlebens-)strategischen Vorteil zu ziehen. Auf dem Boden derart interesse-geleiteter Erkenntnisse kann dann ein Begriff von Gott gedeihen, der zum Inbegriff aller strategischen Kenntnisse wird – zum Inbegriff eines obersten Akteurs und Manipulators, der selbst (durch Opfer, Gebet, radikale Unterwerfung etc.) selbst manipuliert werden kann. Für Dennett führt ein nicht sehr verschlungener Weg vom Ahnenkult zum Gottesbegriff, weil die leitenden Motive und die problematische Begriffsgenese im Grunde identisch seien:

»And the ancestors know all the strategic information, because they are interested in it. What you and your kin do is of concern to them for the same reason it is of concern to your parents, and for the same reason it matters to you what your children do and how they are perceived in the community. Boyer's suggestion is that the idea of omniscience – a god who knows absolutely everything about everything, including where your car keys are, the largest prime number smaller than a quadrillion, and the number of grains of sand on that beach – is a later wrinkle, a bit of sophistication or intellectual tidying-up much more recently adopted by theologians. There is some experimental evidence in support of this hypothesis. People have been taught since childhood, and hence will avow, that God knows *everything*, but they don't rely on this when reasoning un-self-consciously about God. The root idea, the one that people actually use when they are not worrying about ›theological correctness‹ [...], is that the ancestors or the gods *know the things that matter the most*: the secret longings and schemes and worries and pangs of guilt. Gods know where all the bodies are buried, as the saying goes.«¹¹

Damit ist ein umfangreiches und harsches Plädoyer gegen die Verlässlichkeit des Gottesbegriffs formuliert. Ausgangspunkt ist dabei eine kognitive Kapazität, die sich auch

empirisch leichter identifizieren lässt als Freuds Hinweis auf Wunschvorstellungen oder Extrapolationen aus Angstimaginationen. Selbst das von Dennett indizierte Heißlaufen oder Überschießen des intentionalen Erklärens lässt sich empirisch leichter und klarer fassen als jene vagen Kapazitäten, auf die Freud anspielte. Hat Dennett ein rundheraus überzeugendes atheologisches Argument geliefert?

Die Ausgangsfrage, mit der Dennett, aber auch schon Freud zu konfrontieren wäre, ist das Problem der Warte: Von welchem Punkt aus kann das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates diagnostiziert werden? Eine (zugegebenermaßen etwas seltsame) Parabel kann das Problem verdeutlichen. Stellen wir uns einen Hobbit vor, der unter normalen Bedingungen viele intellektuelle Tugenden verkörpert. Seine ›Torschützenliste‹ zuverlässiger ›epistemischer‹ Urteile ist relativ gut. Da dieser Hobbit auch zu einer moderaten Skepsis neigt, sind seine Erkenntnisfehler erstaunlich gering im Vergleich zu anderen Mitgliedern seiner Spezies. Dieser Hobbit weiß zudem, dass er auf Branntwein *schlecht reagiert*. Nach dem Genuss von nur geringen Mengen sieht er regelmäßig in Nebelschwaden Unterweltwesen lauern und hinter Büschen Ringgeister sitzen. Daher traut er sich nach dem Genuss von Branntwein nicht über den Weg – vor allem nicht bei Urteilen, die Intentionsschreibungen vornehmen. Diese Parabel zeigt, dass wir das Heißlaufen einer kognitiven Fähigkeit nur diagnostizieren können, wenn wir einen Blick für die Standards des korrekten Funktionierens besitzen. Wir benötigen also einen Anhaltspunkt, um Funktionsstörungen anzuzeigen und bei der entsprechenden Urteils- oder Begriffsbildung in Rechnung zu stellen. Zudem müssen wir eine Fülle von Hintergrundwissen, grundlegenden Annahmen und Überzeugungen voraussetzen, die ein Netz bilden, durch dessen Zusammenhang wir in die Lage versetzt werden, Inkohärenzen aufzuspüren, um überhaupt auf Störungen aufmerksam zu werden (so müssen wir uns bereits im Vorfeld darüber verständigt haben, dass es keine Unterweltwesen und keine Ringgeister gibt bzw. geben kann). Aus einer externalistischen Perspektive ist damit zu rechnen, dass Funktionsstörungen, also Abweichungen vom normalen Betrieb unserer kognitiven Apparate, in der Regel feinporig-lokal identifizierbar auftreten. Würden sie dagegen so umfassend-global auftreten, dass auch andere Erkenntnisgebiete davon massiv beeinflusst werden, hätten wir ein derartig umfassendes Skepsisproblem an der Hand, dass davon zu viele Bereiche unserer Begriffs- und Urteilsbildung in Mitleidenschaft gezogen würden.

Wenn Dennett nun mehr oder weniger alle religiösen Vorstellungen, Gottesbegriffe und Deutungsmuster mit dem Störungsverdacht überzieht, nimmt er eine These in Anspruch, die nach allem, was gerade durch die Parabel deutlich gemacht wurde, nicht ausreichend begründet werden kann. Denn warum sollten religiöse Vorstellungen oder Gottesbegriffe generell dem Störungsverdacht unterliegen? Wir könnten uns immerhin denken, dass einige, aber nicht alle in Rede stehenden Begriffe auf der ›Überhitzung‹ unseres Hangs zu intentionalen Erklärungen beruhen. Um Wertungen dieser Art in einer ausreichend einsichtigen Weise vornehmen zu können, müsste Dennett uns entweder ein *externalistisch*-stichhaltiges oder ein *internalistisch*-sachhaltiges Kriterium liefern, das uns helfen könnte, zwischen heißlaufender intentionaler Erklärung und Funktionsstörung einerseits und korrekter Erklärung bzw. funktionstüchtiger kognitiver Prozedur andererseits zu unterscheiden. Doch Dennett macht keine ausreichenden Angaben darüber, warum und wieso wir das Auftreten von religiösen Überzeugungen als lokale Funktionsstörung deuten sollten (und welche spezifischen Faktoren diese Funktionsstörung ausgelöst haben sollen). Und er wagt sich aus gutem Grund nicht zu der These vor, dass bei religiösen Menschen sozusagen globale epistemische Störungen am Werk seien (dass die Maschinerie, die intentionale Erklärungen generiert, als ganze korrodiert sei), weil diese These empirisch schlicht nicht

bestätigt werden kann. Dennett erzählt uns vielmehr eine – in ihren historisierenden Partien nicht mehr bestätigbare – Geschichte über das mögliche Entstehen von Religion und die angeblich zweifelhafte Genese des Gottesbegriffs. Diese Geschichte hätte eine gewisse Plausibilität, wenn schon ausgemacht wäre, dass Gott nicht existiert, so dass wir gezwungen sind, nach einer naturalistischen Erklärung für das Entstehen von Religion und für das Aufkommen des Gottesgedanken zu suchen. Aber eben diese Prämisse hat Dennett nicht vorgeschaltet (selbst wenn er sie im Hinterkopf haben mag), weil bei ihm wie bei Freud der Hinweis auf die angeblich zweifelhaften Umstände der Genese sozusagen von selbst den Gottesglauben in Misskredit bringen soll, weil es also um ein atheologisches und nicht von vornherein atheistisches Argument geht. Natürlich legt Dennett mit dem Verweis auf die ambivalente Rolle intentionaler Erklärungen den Finger auf eine mögliche Wunde im Funktionieren unseres kognitiven Apparats. Dass die Zuschreibung von Intentionen immer ebenso nützlich wie prekär ist, können die folgenden Alltagsbeispiele illustrieren:

- 1 Gähnt diese Person in der zweiten Reihe, weil mein Vortrag sie langweilt oder weil sie nicht ausgeschlafen ist?
- 2 Macht der Fahrer hinter mir so ein wütendes Gesicht, weil er mich für einen stümperhaften Autofahrer hält oder weil er einen schlechten Tag hat?
- 3 Lachen die Nachbarn über mich oder über einen Witz, der ihnen wieder eingefallen ist?
- 4 Ist mein Auto jetzt stehen geblieben, weil es mich hasst oder weil ich zu wenig Benzin im Tank hatte?

Wie die Beispiele zeigen, ist nur die letzte Frage (4) aus der Außenperspektive, also ohne ein sehr spezifisches Wissen um den Kontext der Ereignisse und ohne die Auseinandersetzung mit den Einstellungen und Meinungen der beteiligten Personen, klar zu beantworten. Es sind in diesem Fall (4) Grundüberzeugungen und Hintergrundannahmen, die die Zuschreibung von Intentionen an leblose Dinge verbieten, so dass wir sehr klar sagen würden, warum jemand, der seinem Auto eine Absicht zuschreibt, in die möglichen Fallen tappt, die uns unser eigener kognitiver Apparat ab und an stellt. Wenn Dennett den Gottesglauben implicite mit Beispiel (4) vergleicht, geht er bereits von einer atheistischen Grundannahme aus, die freilich ihrerseits eigens begründet werden müsste, zugleich aber die Architektur eines rein atheologischen Arguments zerstören würde. Ohne diese weiteren Begründungen bleibt von der mit Freud und Dennett konturierten atheologischen Denkfigur nichts als eine extravagante These, die elementare Konstituenten unseres Erkenntnislebens mit einem Grundverdacht überzieht, der seinerseits überzogen ist.

2 Aufruf zu religiöser Skepsis

Der zeitgenössische amerikanische Philosoph John L. Schellenberg publizierte in den Jahren zwischen 2005 und 2009 eine Trilogie, in der er metaphysische, ethische und vor allem epistemologische Fragen der Religionsphilosophie behandelt. Während er im ersten Band, *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (2005), grundlegende Fragen zu seinem Verständnis von Religion und Glaube klärt, legt er im zweiten Band, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (2007) sehr ausführlich dar, warum er einen radikalen Skeptizismus in religiösen Fragen angesichts des intellektuellen Entwicklungsstands der Menschheit zu Beginn des 21. Jahrhunderts als die einzig vernünftige religiöse Haltung ansieht. Im dritten und letzten Band, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion* (2009), entwickelt er schließlich ein Glaubenskonzept, das mit dem Fazit aus *The Wisdom to Doubt* vereinbar sein soll: das Konzept eines *skeptischen* Glaubens. Obwohl Schellenberg Ludwig

Feuerbach in seiner gesamten Trilogie nie direkt zitiert oder erwähnt, greift er vor allem bei der Frage nach der Existenz Gottes auf dessen gedankliche Errungenschaften zurück. Den Anspruch einer begrifflich nachvollziehbaren Rationalität, den Feuerbach der christlichen Religion abspricht, stellt auch Schellenberg an Religion im ganz allgemeinen Sinn. Mit verschiedenen Argumenten legt er dar, dass nicht nur die christlich-monotheistische, sondern auch alle anderen existierenden Glaubensvorstellungen eine möglicherweise existierende metaphysische Realität eines transzendenten Wesens nicht adäquat erfassen. Anders als Feuerbach beantwortet Schellenberg die Frage nach einer faktischen Existenz einer solchen überweltlichen Wirklichkeit allerdings nicht mit einem klaren Nein. Er vertagt die Beantwortung auf die Zukunft und fordert für die Gegenwart Skepsis, die sich seiner Meinung nach aber durchaus mit einer gewissen Art von Glauben vereinbaren lässt.

Sowohl Feuerbach als auch Schellenberg gehen in ihren Ansätzen von der Irrationalität existierender Gottesvorstellungen aus. Diese seien nicht das Produkt rational nachvollziehbarer Überlegungen, sondern lieferten vielmehr Pseudoerklärungen für Phänomene, für die der menschliche Verstand keine Erklärungen finde.

Feuerbach analysiert zur Fundamentierung seiner Kritik zunächst die menschliche Wahrnehmung. Er meint, dass die Subjektivität des Menschen die Unverfügbarkeit einer objektiven, bewusstseinsunabhängigen Wahrnehmung nach sich zieht, was dazu führt, dass wir uns aus einem gewissen Antirealismus in Hinsicht auf unsere Konzepte und in unseren Versuchen, auf etwas Bezug zu nehmen, niemals befreien können:

»Der Mensch kann nun einmal nicht über sein *wahres Wesen* hinaus. Wohl mag er sich vermittels der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahieren; die Wesensbestimmungen, die positiven, letzten Prädikate, die er diesen andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eignen Wesen geschöpfte Bestimmungen – Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht.«¹²

Dieses Antirealismus-Problem sieht Feuerbach nun auch und gerade bei der Frage nach Gott am Werk, hier allerdings noch in gesteigerter Form. Da sich der Mensch niemals von seiner subjektiven Perspektive befreien kann, ist es ihm gar nicht möglich, sich Gott anders als innerhalb der Grenzen seiner eigenen, menschlichen Natur vorzustellen. Wenn der Mensch von Gott redet, tut er das mit Prädikaten, die *seine eigenen* wesentlichen Eigenschaften beschreiben, nur in vollendeter Form. Es ist daher unausweichlich, dass der Gottesgedanke in einen Anthropomorphismus mündet.

Die Feststellung, dass Gottesbilder unweigerlich eine menschliche Handschrift tragen, ist nicht erst Feuerbachs Erkenntnis. Das Problem der Subjektivität der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis bezogen auf die Frage nach Gott bedeutet für Feuerbach aber, dass wir es hier nicht nur mit einem Antirealismus-Problem zu tun haben, sondern letztendlich zu einer unrealistischen Einsicht kommen müssten: Den Gott, den wir mit unseren, von Menschenhand und Menschengestalt kontaminierten Begriffen zu erfassen versuchen, gibt es faktisch nicht: Alle Bestimmungen, d. h. alle Prädikate, die der Mensch Gott zuschreibt, sind *menschliche* Prädikate, die eigentlich vom idealisierten menschlichen Verstand ausgesagt

12 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (Werke in sechs Bänden, hg. von Erich THIES), Frankfurt a. M. 1976, 29.

13 Vgl. Rudolf ENGLERT, *Religion gibt zu denken*. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken, München 2013, 249-250.

14 FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 31-32.

15 John L. SCHELLENBERG, *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca 2007, 298.

16 Vgl. ebd., 57.

und auf Gott unter der Maßgabe maximaler Vollendung vermeintlich übertragen werden. Wenn die Prädikate jedoch nur idealisierte menschliche Eigenschaften aussagen, so ist auch das Subjekt selbst, auf das sie sich nur beziehen können, kein göttliches. Selbst die Annahme der *Existenz* Gottes ist damit ein Anthropomorphismus.¹³ Was daher eigentlich geschieht, wenn der Mensch einen Gedanken an Gott fasst, ist, dass er zu einem Bewusstsein *seiner selbst* gelangt. Der Gottesbegriff umreißt für Feuerbach also eine faktisch leere Menge, weil in diesem Begriff *der Mensch seine eigene Unendlichkeit* widerspiegelt, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass es sich um ihn selbst und nicht um ein anderes Wesen handelt.

Wie kommt es aber zu dieser eigenartigen Folgerung? Feuerbachs Erklärung lässt sich auf die These hin zuspitzen, dass die Menschen angesichts des Gottesgedankens und Gottesbegriffs vor dem Problem einer *Referenzunklarheit* stehen, da sie nicht wissen, wer oder was das ›eigentliche‹ Objekt ihres Bewusstseins des Unendlichen ist. Und hieraus entspringt der grundlegende Fehler, eben dieses Objekt außerhalb des menschlichen Geistes zu lokalisieren. Der menschliche Verstand verschiebt die Referenz von sich als einem idealisierten Counterpart auf ein übernatürliches Wesen und lässt damit außer Acht, dass Gott ein von Menschen selbst bloß fingiertes Objekt ist. Der menschliche Verstand sieht nicht, dass er selbst es ist, auf den letztendlich referiert wird:

»Der Mensch hat sich verobjektiviert, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; [...] Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: *zu seinem [...] Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. *Das göttliche Wesen ist nichts andres als [...] das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. *angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.«¹⁴

Im Fazit des zweiten Teils seiner Trilogie, *The Wisdom to Doubt*, formuliert Schellenberg einen ganz ähnlichen Gedanken. Es gibt gute Gründe, schreibt er dort, dem Theismus mit radikaler Skepsis zu begegnen. Einer dieser Gründe liegt in der bereits zitierten Tatsache, dass eine ultimative Realität durchaus auch auf andere Weise instanziiert sein kann als durch einen theistischen Gott. Zum zweiten konstatiert Schellenberg, dass ein theistisches, personales Gottesbild dasjenige ist, das *wir* uns am besten *vorstellen* können, da es Gott im Rekurs auf menschliche Eigenschaften beschreibt. Uns erscheint dieses Konzept vorderhand plausibel, weil *wir* es verstehen. Und gerade deshalb sieht Schellenberg hier einen weiteren Grund zur Skepsis gegenüber dem Theismus; denn der Verdacht liegt nahe, dass dieses Gottesbild nach menschlichem Gutdünken konstruiert ist und nicht der Wirklichkeit einer transzendenten Realität entspricht. Ganz offensichtlich ist dieser Hinweis an Feuerbachs Kritik angelehnt, auch wenn Schellenberg ihn nicht explizit zitiert:

»[I]n discussing traditional theism we are ›closer to home‹, dealing with notions that are far from incomprehensible. For the basic idea of a personal God, as traditionally understood, is derived from what we know of ourselves – and from human qualities that we *do* understand even at the present stage of our development.«¹⁵

Ein theistischer Gott ist in Schellenbergs Augen also nur eine von vielen möglichen Instanzierungen einer möglicherweise existierenden ultimativen Realität und dazu noch eine sehr unwahrscheinliche. Doch Schellenbergs Kritik bezieht sich nicht nur auf ein theistisches Gottesbild. Er ist davon überzeugt, dass keine einzige der tatsächlich vorkommenden Vorstellungen einer überweltlichen Realität der Wahrheit entsprechen kann, und nennt drei Gründe für diese These: Zum einen geht er davon aus, dass sich eine *richtige* Vorstellung einer metaphysischen Wirklichkeit – so es sie denn bereits gäbe – wohl über kurz oder lang bei allen Menschen durchgesetzt hätte.¹⁶ Zum zweiten wertet er die Tatsache,

dass im Namen der Religion seit jeher maßloses Unheil angerichtet worden ist, als eindeutiges Indiz für deren Irrtum. Und quasi als Resultat aus den beiden bereits genannten Gründen kommt Schellenberg drittens zu der Ansicht, dass der menschliche Intellekt für einigermaßen verlässliche oder konkrete Aussagen über die metaphysische Größenordnung einer ultimativen Wirklichkeit einfach noch nicht reif genug sei.¹⁷

Das Argument des im Namen der Religion angerichteten Unheils findet sich bereits bei Feuerbach, der das Trauerspiel der Religionsgeschichte, wie er es nennt, mit einem Hinweis auf den Ursprung des Gottesgedankens erklärt. Die christliche Vorstellung von Gott erwächst seiner Meinung nach nämlich aus dem menschlichen Bedürfnis nach Heil und ist damit ein Gegenstand des Gemüts und der Praxis, und nicht etwa der Vernunft und der bedürfnislosen Theorie. Weil die Religion den Menschen als ein Wesen sieht, das von seinen Bedürfnissen kontrolliert wird und nur nach praktischen Zwecken handelt, wird alles, was über den Bereich des praktischen Bewusstseins hinausgeht, vom Menschen abgetrennt gedacht und in einen Bereich verschoben, der außerhalb des Menschen liegt und je nach seiner Qualität mit Gott oder mit dem Teufel identifiziert wird.¹⁸ Feuerbach wirft der Religion also vor, dort als Lückenfüller aufzutreten, wo die Vernunft nicht mehr weiter weiß. Religiöse Vorstellungen erwachsen »aus der Not eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Prinzip unerklärlich ist«¹⁹. Das, was die Menschen nicht verstehen, erklärt ihnen die Religion mit der immer gleichen, nichtssagenden Antwort; sie »bejaht alle Fragen mit *Nein*: Sie gibt eine Antwort, die ebensoviel sagt wie keine«²⁰, denn alle Fragen werden in den Machtbereich eines übernatürlichen Wesens verschoben.

»Gott ist der *den Mangel der Theorie ersetzende Begriff*. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll – er ist die Nacht der Theorie [...].«²¹

Wo der menschliche Verstand keine Erklärungen mehr findet, setzt die Religion mit Pseudo-Erklärungen ein und verschleiert damit die Wirklichkeit. Sie trennt Glaube von Vernunft und nötigt die Menschen, sich gegen die Vernunft und für den blinden Glauben zu entscheiden. Von Furcht und Hoffnung getrieben, lassen die Menschen ihren Verstand beiseite und tun blind das, wozu die Religion sie nötigt. Nur so ist es zu erklären, dass im Namen der Religion entsetzliches Unheil angerichtet wurde und wird. Wenn sich die Menschen aber ihres Verstandes bedienen würden, so meint man Feuerbach sagen zu hören, würde ihnen sogleich die Wahrheit ins Auge springen. Die Existenz Gottes wäre als Resultat einer Referenzverschiebung enttarnt, und Religion würde endlich als das erkannt, was sie ist: ein bloßer Traum, in dem uns unsere eigenen Begriffe und Emotionen als getrennte Existenzen erscheinen.²² Feuerbach empfiehlt damit die Abwendung von der organisierten Religion, zum einen deshalb, weil sie falsche Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit mache, zum anderen, weil sie die Liebe, die universell unter allen Menschen realisiert sein sollte, in die Schranken bestimmter Glaubenssysteme weise, und die Mitglieder dieser verschiedenen Glaubenssysteme voneinander trenne.

17 Vgl. ebd., (wie Anm. 15), 12.

18 Vgl. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 220-224.

19 Ebd., 226.

20 Ebd., 228.

21 Ebd., 229.

22 Vgl. John HICK, *Religion*.

Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Hg. und übers. von Armin KREINER, München 1996, 208.

23 SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), 12.

24 FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 236.

25 Ebd., 239.

26 Ebd., 238.

27 John L. SCHELLENBERG, *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca 2009, 102-103.

Das im Namen der Religion angerichtete Unheil ist also sowohl für Feuerbach als auch für Schellenberg ein entscheidender Punkt ihrer Religionskritik. Allerdings muss man feststellen, dass beide Denker dasselbe Argument auf sehr unterschiedliche Weise in ihre Argumentationen einfügen. Bei Feuerbach ist die unheilvolle Seite von Religion eine Konsequenz ihrer *Irrationalität*: Die Subjektivität der menschlichen Wahrnehmung und die Beschränktheit des menschlichen Verstandes machen die heilsbedürftigen Menschen zugänglich für religiöse Pseudoerklärungen, mit Hilfe derer sie sich bisweilen für unheilvolle Zwecke instrumentalisieren lassen. Schellenberg geht in seiner Argumentation genau anders herum vor: Die Unvereinbarkeit rivalisierender Glaubensüberzeugungen, die bisweilen zu grausamen Konflikten führt, ist für ihn erst ein Indiz dafür, dass diese Überzeugungen irrational sein müssen. Religiöser Glaube ist für Schellenberg also nicht per se unvernünftig, sondern nur in seinen derzeit existierenden Erscheinungsformen. Und dass diese Erscheinungsformen unvernünftig sind, liegt nach Schellenbergs Meinung daran, dass der menschliche Verstand auf seiner derzeitigen Entwicklungsstufe noch nicht reif genug ist:

»Over and over grievous errors have been perpetrated in the name of Divine Truth. Today it continues. So why doesn't anyone infer that we have a tendency to think knowledge of ultimate things is present when it is not, and that the next time it seems we have it, we may well be wrong? Why doesn't anyone recognize that we may well have a lot of growing up to do, that we are quite possibly not yet in a position – intellectually, morally, socially – to claim access to the Divine of the sort that is claimed when one expresses belief about such things?«²³

Das Argument der intellektuellen Unreife der Menschheit ist auch für Schellenbergs Kritik an Anselm von Canterburys ontologischem Gottesbeweis von Bedeutung. Wiederum findet sich hier ein Vergleichspunkt zwischen Feuerbach und Schellenberg, denn beide kritisieren Anselms Existenzbegriff, allerdings auf unterschiedliche Art und Weise. Für Feuerbach liegt das grundlegende Problem des ontologischen Arguments darin, »daß die Existenz abge sondert gedacht wird«²⁴, was zu einer völlig falschen Vorstellung führe, der Vorstellung nämlich von Gott als einem »Ding an sich«. Gottes Existenz sei in Wirklichkeit aber keine sinnliche, sondern eine geistige; er existiere nur in den Gedanken, im Gemüt der Menschen. Kant habe deshalb ganz recht gehabt, als er behauptete, das Dasein Gottes könne nicht mit der Vernunft bewiesen werden. Gott sei ein (nicht-dingliches) Wesen, erschaffen durch die menschliche Vernunft, durch das menschliche Denken; und die Vernunft könne ein solches Objekt nicht zu einem sinnlichen Objekt machen²⁵:

»Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin. Wenn ich keinen Gott glaube, so ist kein Gott für mich. [...] Er ist also nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird – der Zusatz: für mich ist unnötig.«²⁶

Dass Anselm dann aus der Existenz im Verstand auf eine faktische Existenz in der Wirklichkeit schließt, ist freilich nicht nur für Feuerbach ein Problem. Auch Schellenberg führt diesen oft erhobenen Einwand an. Ein Skeptiker der heutigen Zeit wird Anselm nicht folgen, wenn er die faktische Existenz einer rein im Denken vorhandenen Entität behauptet, so Schellenberg. Ein Skeptiker würde höchstens die Existenz der Idee, des Gedankens oder eines Verständnisses dieser Entität akzeptieren, nicht aber die Existenz der Entität selbst:

»[...] there is no clear route from awareness of the idea of an unsurpassably great reality in one's mind to awareness of its being instantiated [...].«²⁷

Die definitive Aussage der faktischen Existenz einer metaphysischen Realität lehnt Schellenberg aus dem bereits vorgebrachten Grund der intellektuellen Unreife der Menschheit ab. Wie schon erläutert, ist Schellenberg der Überzeugung, dass alle existierenden Gottesvor-

stellungen Schwachstellen aufweisen und keine von ihnen richtig sein kann. Von einer solchen Vorstellung (z. B. der Anselms) daher auf dessen Instanziierung zu schließen, ist in Schellenbergs Augen schlichtweg unzulässig und unvernünftig, radikale Skepsis sei daher gefordert, denn »[...] we may not yet be in a position to discern ›basic truths concerning the existence or nature of the Ultimate.«²⁸

Trotz der Forderung einer radikalen Skepsis bezüglich religiöser Aussagen ist es Schellenbergs eigentliches Anliegen, einen Weg zu finden, mit dem sich Vernunft und Glaube vereinbaren lassen. Er belässt es daher nicht bei seinem Fazit aus *The Wisdom to Doubt*. Im letzten Band seiner Trilogie entwickelt er ein Glaubenskonzept, mit dem religiöser Glaube seiner Meinung nach vernünftig wird, selbst angesichts der epistemologischen Probleme, die er sieht. Es handelt sich dabei um einen Glauben, der mit Skepsis vereinbar sein soll. Um das Konzept dieses sogenannten ›imaginative faith‹ aufzubauen, benötigt Schellenberg aber zunächst einen bestimmten Religionsbegriff, den er bereits im ersten Band seiner Trilogie entwickelt hat. Basis dieses neuen Blicks auf Religion ist Schellenbergs Umgang mit dem Problem religiöser Diversität. Aufgrund der Überzeugung, dass alle existierenden Glaubensüberzeugungen einen falschen Inhalt haben müssen, fordert er einen, wie er es nennt, ›dogmatischen Minimalismus‹ (›doxastic minimalism«), da die Wahrscheinlichkeit eines Irrtums umso größer wird, desto detaillierter sich die Aussagen gestalten.²⁹ Somit fragt sich Schellenberg, was eigentlich fundamentaler Gegenstand von Religion ist, und zwar in einem ganz allgemeinen Sinn. Dabei versucht er das Wesen der Religion über ihre einzelnen Erscheinungsformen zu erschließen. Bildlich gesprochen, will er aus dem großen Gesteinsbrocken der Religion wie Goldadern jene inhaltlichen Aussagen herauslösen, die sich durch den gesamten Gesteinsbrocken ziehen, also in jeder Religionsform vorhanden sind. Diese Quintessenz von Religion beschreibt Schellenberg als ›ultimate and salvific reality«, oder auch ›generic ultimism«. Er bezeichnet mit diesem Terminus die Annahme einer ultimativen und heilsbringenden Realität (wie auch immer diese aussehen mag), in Beziehung zu welcher ein ultimativ Gutes (was auch immer das bedeuten mag) erreicht werden kann. Dieser grundlegende Glaubensinhalt ist quasi das Dach, unter dem sich alle Religionen wiederfinden. Man kann sich ›generic ultimism« wie eine Grundschaablone vorstellen, die von jeder Religion ganz unterschiedlich ausgemalt und eingesetzt wird. Die Glaubensinhalte der verschiedenen Religionen sind dabei nur verschiedene Formen oder Spielarten des einen grundlegenden Musters des ›generic ultimism«. Schellenberg nennt die verschiedenen religiösen Traditionen deshalb »forms of [...] elaborated ultimism«.³⁰

Doch so sehr Schellenberg dieses angeblich alle Religionen umfassende Konzept eines ›generic ultimism« auch anpreisen mag, es bleibt ein Konzept, für das es ebenso wenig positive Belege oder Rechtfertigungsgründe gibt wie für alle anderen Glaubensüberzeugungen. Es handelt sich um das Konstrukt eines Rasters von Charakteristika, von denen Schellenberg annimmt, sie seien die notwendigen Charakteristika von Religion an sich. Mit seinem phänomenologischen Ansatz scheint sich Schellenberg daher im Kreis zu drehen: Einerseits legt er sich, was den Umriss des ›Ultimismus‹ in der purifizierten Form betrifft,

28 SCHELLENBERG, *The Will* (wie Anm. 27), 297.

29 Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), 173-174.

30 John L. SCHELLENBERG, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca 2005, 37-38.

31 SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), xi-xii.

32 Ebd., 172-173.

auf inhaltliche Aspekte fest, die wie aus den westlichen religiösen Traditionen aufgesammelt scheinen. Andererseits lehnt er alle inhaltlich festgelegten Aussagen über eine ultimative Realität ganz allgemein als Irrtümer ab, weil er der Menschheit momentan nicht zutraut, korrekte religiöse Aussagen machen zu können. Bereits im Vorwort von *The Wisdom to Doubt* fordert Schellenberg deshalb einen religiösen Skeptizismus, der mit weiterer intensiver Forschungsarbeit im Bereich der Religion verbunden sein soll:

»The religious skepticism championed in this book lives, moves, and has its being within a commitment to be conformed to the demands of truth-seeking, however discomfiting, with an eye always to the future, when perhaps only after long sojourns without the luxury of either religious or irreligious belief, human vision may be clearer and our grasp of how things fundamentally are more secure. That may be a distant future, and it may not come at all. But it will not come without much more of the same inquiry that leads us to skepticism about religion now.«³¹

Die Möglichkeit, dass wir in ferner Zukunft gesichertes Wissen über die Existenz und Natur einer metaphysischen Realität erlangen könnten, will Schellenberg also nicht ganz ausschließen. Andererseits stellt er aber auch fest, dass das Menschsein an sich in ein epistemisches Problem mündet, und schreibt mit Blick auf William P. Alston und dessen Rechtfertigung religiöser Erfahrungen:

»What we can see here – and some of what Alston says about the psychological and social establishment of our basic belief-forming practices is in accord with this – is that we are not independent, truth-registering machines that care not what the truth is and would question everything if we could, but rather deeply *human* inquirers, whose humanity and the basic picture with which it is intertwined do much to shape the nature of our inquiring impulse. [...] Inquiry is not some amorphous thing, ready to be shaped in just any way at all, but has a decidedly human shape, determined by our basic picture of the world.«³²

Es scheint fast, als hätte Schellenberg hier von Feuerbach abgeschrieben (obwohl er ihn nie direkt konsultiert). Als Konsequenz müsste sich praktisch am Menschsein an sich etwas ändern, damit objektive Erkenntnisse im religiösen Bereich möglich werden. Angesichts dieser Position ist es allerdings unverständlich, warum Schellenberg seinen Religionsbegriff dann doch auf der (im Detail unausgewiesenen) Basis existierender Glaubensüberzeugungen bildet. Feuerbachs Vorwurf, Glaubensvorstellungen seien nur gedankliche Konstrukte der Menschen, entgeht er damit keinesfalls. Und dennoch lehnt Schellenberg, anders als Feuerbach, die faktische Existenz einer ultimativen Realität nicht grundsätzlich ab. Für ihn ist sie sozusagen ein Forschungsobjekt, über das wir in Zukunft möglicherweise mehr herausfinden werden, möglicherweise aber auch nicht (und Schellenberg argumentiert, vielleicht ohne es zu merken, vor allem in seiner Kritik an Alston mehr für die generelle Unverfügbarkeit wissenschaftlich-intellektueller religiöser Erkenntnis für uns Menschen). Selbst wenn man allerdings optimistisch bleibt, warum sollte man sich bis zu dieser fernen, erkenntnisbringenden Zukunft nicht ganz grundsätzlich gegen einen religiösen Glauben entscheiden – also auch gegen Schellenbergs eigene skeptische Religion? Die Antwort, die Schellenberg hier gibt, erscheint rein intuitiv und ist vor dem Hintergrund seines hohen intellektuell-epistemischen Anspruchs an Religion nur schwer nachvollziehbar. Er bezieht sich hier wiederum auf seine Rekonstruktion von Anselm, besonders auf den Begriff dessen, ›über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹. Anselm schließe zwar unzulässigerweise von einem Begriff auf die faktische Instanziierung dieses Begriffs. Dennoch sei die Idee hinter dem Begriff, nämlich die Idee einer ultimativen Realität, von einer so enormen Anziehungskraft und Bedeutung, dass sie so behandelt werden sollte, als sei sie Wirklichkeit:

»Just properly thinking about this idea – something even a nonbeliever can do – should because of the greatness and profundity of the idea and the receptiveness of a finely tuned imagination be sufficient to move us far in the direction of religious attitudes.«³³
 »And if it is as much as epistemically possible that so amazing a fact obtains, then the very fact that it would be so amazing if it did obtain reveals that a response ›thicker‹ and more self-involving than mere hope (which [...] is reducible to involuntarily acquired belief and desire) is required of us.«³⁴

Was Schellenberg von Anselm übernimmt, ist in gewisser Hinsicht dessen Idee eines in mehrerer Hinsicht Größtmöglichen. Was er nicht von ihm übernimmt, ist das Postulat von dessen Instanziierung. Anders als Feuerbach behauptet Schellenberg aber auch nicht, dass die Idee nur wegen und für uns Menschen existiere. Schellenberg lässt die Tür zu ihrer wirklichen Instanziierung mit dem Argument des Mangels empirischer Beweise für beide Positionen offen.

Was Schellenberg bekennenden Agnostikern am Ende entgegenhält, ist ein Glaube, für den man sich aufgrund der enormen Anziehungskraft einer Idee, bewusst und freiwillig und trotz berechtigter Zweifel entscheiden soll. Wohlgermerkt: Es ist dies kein Glaube mehr, der zur Anhängerschaft in einer konkreten Religion ermächtigt. Das hat mit Schellenbergs Auffassung von »faith« zu tun und mit der Qualität eines religiösen Glaubens, den er als vernünftig ansieht.

Es muss aber verwundern, dass Schellenberg über sein Argument der Anziehungskraft einer Idee nicht selbst stolpert, denn gerade das Argument der Attraktivität einer (momentan) unbeweisbaren Idee ist doch auf dem Fundament, das Schellenberg übrig gelassen hat, schwerlich gegen Feuerbachs Vorwurf der Idealisierung und Referenzverschiebung zu verteidigen. Dass Schellenberg angesichts dessen einen skeptischen oder zweifelnden Glauben fordert, verleiht den Argumenten der Glaubenskritiker nur noch mehr Gewicht. Überzeugender wäre Schellenbergs Ansatz gewesen, wenn er es bei der Forderung eines radikalen Skeptizismus in Sachen Religion belassen hätte. Man hätte ihm dann zwar trotzdem vorwerfen können, er verlange von Religion etwas, um das es ihr gar nicht gehe, nämlich wissenschaftliche Erkenntnis, aber immerhin wäre sein Ansatz nicht in sich selbst widersprüchlich gewesen. Seine Argumentation für einen skeptischen religiösen Glauben aber ist am Ende doch nicht überzeugend und lässt die Frage offen, welchen Mehrwert ein solcher Glaube für jene, für die Gott keine Gewissheit ist, haben soll. Handelt es sich hier um eine religiöse Krankenversicherung ohne Beitragspflicht?

3 Schlussbemerkungen

Die hier vorgestellten religionskritischen Positionen, die ein Lebensrecht von Religion teilweise bejahen und teilweise verneinen, werfen Folgefragen auf, die in einen weiteren Horizont hineingestellt werden müssen. Die dringlichste Frage ist, ob die Nichtvereinbarkeit religiöser Überzeugungen (das Problem des *epistemic disagreement*) ein Argument gegen alle religiösen Überzeugungen und gegen das Haben von religiösen Überzeugungen darstellt. Als zweiter Problembereich kristallisiert sich die Frage heraus, ob Religion mit Theorie verglichen werden kann, ob es bei Religion überhaupt und, wenn ja, in welchem

33 SCHELLENBERG, *The Will* (wie Anm. 27), 105.

34 Ebd., 106.

Maße um theoretische Aussagen über einen Gegenstandsbereich geht und wie damit der symbolische und expressive Anteil des religiösen Verhältnisses vermittelt werden kann. Der dritte Problembereich schließlich betrifft die Verankerung des Gottesbegriffs: Wenn gezeigt werden kann, dass der Gottesbegriff nicht nur eine Steigerung, sondern ein Übersteigen des Denkens darstellt, wenn aufgewiesen werden kann, dass die Bildung des Gottesbegriffs nicht in einer prinzipiell unzutraglichen epistemischen Umgebung erfolgt, wenn dargelegt werden kann, dass es im die Begriffe erfassenden oder bildenden menschlichen Bewusstsein selbst einen Schutzmechanismus gibt, der im Modus der Selbstreflektiertheit Referenzverschiebungen oder unausgewiesene Idealisierungen als solche aufzuspüren vermag, ja, wenn gezeigt werden kann, dass mit »Gott« etwas gemeint ist, das qua Intention nicht mit der Idealisierung des Menschlichen zusammenfällt und dessen Eigenschaften auch das Wunschdenken noch einmal übersteigen, dann wären zwar nicht alle Verdachtsmomente gegen den Gottesgedanken ausgeräumt, aber die Einsprüche von Freud und Feuerbach, von Dennett und Schellenberg verlören an Schärfe und Schlagkraft. ◆