

Gregor Maria Hoff

Nach den „neuen Atheismen“

Eine theologische Bestandsaufnahme

◆ Bis in die 1960er-Jahre tobte der Streit zwischen Theologie und atheistischer Religionskritik; herausragend war damals der Disput mit Ernst Bloch. Doch dann schien die religionsfreundliche Postmoderne der Gottesfrage den Boden entzogen zu haben. Genauso überraschend aber ist heute die Rückkehr eines neuen Atheismus, der mit Polemik und Verachtung die theistischen Religionen überzieht. Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff geht Vertretern und Argumenten des „New Atheism“ nach und skizziert sowohl dessen bedenkenswerte als auch ideologische Seiten. (Redaktion)

1 Religionskritik in Zeiten der Religion: die „neuen Atheismen“

Noch vor wenigen Jahren schien das Projekt atheistischer Religionskritik abgeschlossen. Die entscheidenden theoretischen Argumente waren abgetauscht. Die lebensweltliche Konvivenz religiöser wie areligiöser Menschen erzeugte dabei eigene Schnittmengen von bekennenden Gläubigen und gleichgültig Lebenden diesseits wie jenseits der a/theistisch markierten Grenzen. Diese Situation hat sich verändert. Die Signifikanz von Religion im öffentlichen Raum hat nicht nur zur Umstellung der klassischen Säkularisierungsthese geführt – neben der Rede von der „unsichtbaren Religion“ (Thomas Luckmann) muss die Bedeutung von „Public Religions“ ernst genommen werden.¹ Vielmehr haben

sich neue Formen von Religionskritik gerade vor dem Hintergrund der politischen Auftritte von Religionen entwickelt. 9/11 steht als Fanal für den Anfang des 21. Jahrhunderts im Zeichen globaler Konflikte.² Aber schon vorher haben Religionen in unterschiedlicher Weise an gesellschaftlicher Brisanz gewonnen. Die islamische Revolution im Iran bildete ein Entrée in die religiöse Nachmoderne. Sie wurde instrumentalisiert von verschiedenen religiösen Fundamentalismen, die besonders in den 1970er-Jahren an Boden gewannen – und zwar christlich wie jüdisch, im Raum der östlichen Religionen wie im Zuge einer komplex motivierten Islamisierung.³ In westlichen Zusammenhängen ließ sich eine wachsende Religionsproduktivität beobachten, die einerseits etablierte Religionszugehörigkeiten neu und anders

¹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago u. a. 1994.

² Vgl. Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

³ Vgl. Martin E. Marty / R. Scott Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Frankfurt a. M.–New York 1996.

definierte, andererseits von einem Verlust institutionalisierter Religionsidentitäten begleitet war.⁴

Im Zuge eines mehrfach verschobenen Koordinatensystems religiöser Systeme und ihrer Präsenzformen lassen sich die sogenannten „neuen Atheismen“ als Reaktion⁵ vor allem auf einen doppelten religiösen Schub kennzeichnen: in der Bearbeitung der theoretisch unterbestimmten, politisch aber höchst einflussreichen religiösen Selbstbestimmung der USA und dem besonderen Machtgewinn evangelikaler Gruppierungen sowie als Antwort auf den terroristischen Fundamentalismus der religiösen Globalisierung des 21. Jahrhunderts.⁶ In einem klassischen Sinn treten die Protagonisten des „New Atheism“ als Aufklärer an.⁷ Ihre Darstellungsperspektive ist davon angeleitet und ihr Anspruch von der Gewissheit bestimmt, dass sich religiöse Überzeugungen als rational unhaltbar und vor allem destruktiv erweisen. In seinem „Traité d'athéologie“ hält

Michel Onfray fest, „daß die Menschen sehr gerne fabulieren, um der Wirklichkeit nicht ins Auge sehen zu müssen. Die Erfindung von irgendwelchen himmlischen Paradiesen wäre halb so schlimm, bezahlte man dafür nicht einen hohen Preis: das Vergessen der Wirklichkeit, und damit die schuldhaft Vernachlässigung der einzigen realen Welt.“⁸

Die Liste der religiösen Destruktivität lässt sich in diesem Zuge nahezu beliebig verlängern, konzentriert sich aber vor allem auf das Gewaltpotenzial von Religionen, das mit ihrer strukturimmanenten Unaufgeklärtheit korrespondiert. Neben Michel Onfray finden sich seit 2004 immer mehr Titel auf den internationalen Bestseller-Listen: Von Sam Harris über Richard Dawkins bis hin zu Christopher Hitchens und vielen anderen ist ein eigener Buchmarkt entstanden.⁹ Interessant erscheint nicht zuletzt eins: Die religionskritischen Invektiven werden immer wieder auf der Basis eines szientifischen Naturalismus

⁴ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Theorie der religiösen Dispersion: *Ders.*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007, 33–56; vgl. *Ders.*, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

⁵ Vgl. dazu die leitende Arbeitshypothese des DFG-Forschungsprojekts „Die ‚Rückkehr der Religionen‘ und die Rückkehr der Religionskritik – Der ‚Neue Atheismus‘ in der deutschen und US-amerikanischen Gegenwartskultur“ an der FU Berlin (Institut für Religionswissenschaft; Leitung Prof. Dr. Hartmut Zinser).

⁶ Vgl. zum Fundamentalismus im Zusammenhang der Wiederkehr der Religionen: Martin Riesbrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München 2000.

⁷ Demgegenüber weist Herbert Schnädelbach darauf hin, dass zunächst eine Aufklärung über die Religion einsetzen müsse: „Es ist paradox, aber in der westlichen Moderne müsste man die Menschen überhaupt erst wieder über die Religion aufklären – nicht nur über die christliche –, damit sie sich dazu ein freies und kritisches Urteil bilden könnten“ (Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 34).

⁸ Michel Onfray, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß, München 2006, 18.

⁹ Sam Harris, Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007 (orig.: The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, New York 2005); Richard Dawkins, Der Gotteswahn, Berlin 2007 (orig.: The God Delusion, London 2006); Christopher Hitchens, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007. Vgl. exemplarisch darüber hinaus: Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004; Piergiorgio

formuliert, der seinerseits weltbildförmige Züge hat.¹⁰ Man kann insofern mit einigem Recht von einer atheistischen „Gegenreligion“ sprechen.¹¹ Das belegt nicht zuletzt die institutionelle Organisation des „neuen Atheismus“ in der Bewegung der „Brights“, für die es in Deutschland ein Pendant in Gestalt der Giordano-Bruno-Stiftung gibt.¹²

2 Die Institutionalisierung des „New Atheism“: die „Brights“

Im April 2003 hielt die *Atheist Alliance International* (AAI) eine Konferenz ab, auf der die atheistische Selbstbezeichnung *Brights* vorgestellt wurde. Der Begriff machte eine rasche Karriere und findet sich inzwischen in international vernetzten Sektionen wieder.

„Ein Bright ist eine Person mit einem naturalistischen Weltbild. Das Weltbild eines Bright ist frei von übernatürlichen und mystischen Elementen. Die Ethik und Handlungen eines Bright basieren auf einem naturalistischen Weltbild.“¹³

Die Homepage der deutschen Sektion versteht die Brights als eine „Bewegung“, die sich „für die Ideale des Naturalismus“ einsetzt und eine „Vision“ verfolgt: umfassende gesellschaftspolitische Gleichberechtigung für die Anhänger eines „naturalistischen Weltbilds“.¹⁴

Der Naturalismus wird in diesem Zusammenhang als szientifisches Programm mit Weltbildcharakter ausgewiesen. Michael Schmidt-Salomon, der Geschäftsführer der Giordano-Bruno-Stiftung, Richard Dawkins und Daniel Dennett bekennen sich als Brights und fordern zur Unterstützung der Bewegung auf. Der Übergang zur politischen Aktion und die Semantik der Selbstdarstellung markieren den Schritt vom methodischen Naturalismus als Forschungsansatz hin zu einem umfassenden Interpretationsmodell der Wirklichkeit, das ontologische Voraussetzungen macht und eigene „metaphysische“ Ansprüche stellt. Sie treten zu Tage, wenn die Welt im Ganzen erfasst werden soll.

Julian Baggini weist darauf hin, dass es eine enge Verbindung von naturalistischen und atheistischen Überzeugungen

Odifreddi, *Il matematico impertinente*, Milano 2005; *Ders.*, *Perchè non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007; *Peter Sloterdijk*, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. 2007; *Elie Barnavi*, *Mörderische Religion. Eine Streitschrift*, Berlin 2008 (orig.: *Les religions meurtrières*, Paris 2006); *Daniel Dennett*, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt a. M. 2008 (orig.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006); *Ulrich Beck*, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M.–Leipzig 2008.

¹⁰ Vgl. *Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt* (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007.

¹¹ Vgl. *Klaus Müller*, *Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen*, in: HK 61 (2007), 552–557. – Vgl. zur theologischen Diskussion weiterhin: *Thomas Schärfl*, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in: *StdZ* 226 (2008), 147–161; *Magnus Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg u.a. 2008; *Gregor Maria Hoff*, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

¹² Vgl. *Michael Schmidt-Salomon*, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg, 2. erw. u. korrig. Auflage 2006.

¹³ www.brights-deutschland.de.

¹⁴ Alle Zitate ebd.

gibt.¹⁵ Der Atheismus als ein Belief-System wurzelt in einer naturalistischen Weltsicht. Dennoch unterscheidet sich dieses Set von Überzeugungen vom religiösen Glauben.

„The status of atheist and religious belief are thus quite different. Only religious belief requires faith because only religious belief postulates the existence of entities which we have no good evidence to believe exist. It is a simple error to suppose that just because atheist beliefs are also ‚unproven‘ or ‚uncertain‘ that they too require faith. Faith does not plug the gap between reasons to believe and certain proof.“¹⁶

Die tragenden naturalistischen Einsichten führen zu einem Belief-System, das sich im Zuge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bestätigt. Damit wird aber zugleich der eigentliche Problemzusammenhang sichtbar. Die Interpretation der Wirklichkeit als ausschließlich naturalistisch erschließbar führt eine Deutungskategorie ein, die ihrerseits naturalistisch erschlossen werden kann, z. B. in ihrer evolutionsbiologisch ermittelbaren Funktionalität, die aber als Deutung zugleich nicht mehr mit naturwissenschaftlichen Mitteln gewonnen und kritisiert werden kann. Eine Interpretation liegt nicht als solche natural vor, selbst wenn sich neurologisch die im Erkenntnisprozess beanspruchten Gehirnzonen angeben lassen. Die Beobachtung sprengt bereits die Möglichkeiten

natürlicher Unmittelbarkeit, und genau darin liegt der Erkenntnisgewinn naturwissenschaftlicher Methoden. Sie bestimmen den Abstand der Erkenntnis zur Natur, den verzögerten Spielraum notwendiger Interpretation. Er wird am dramatischsten darin sichtbar,

1. dass sich der Begriff „Natur“ nicht zweifelsfrei klären lässt;

2. dass die Sprachformen und ihre unausweichlichen Metaphorisierungsstrategien bereits Weltbilder transportieren, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit und totale Identität erheben können;

3. dass sich die auf naturwissenschaftliche Objektivität abzielenden Wissensformen als historisch kontingent erwiesen haben;¹⁷

4. dass das Ideal der einen Naturwahrheit als einer Metaerzählung der Gesamtwirklichkeit in einer Pluralität von Wissensgeschichten erodiert¹⁸ und

5. dass sich naturale Prozesse unterschiedlich interpretieren lassen – zumal angesichts der mit ihnen verbundenen Deutungsfragen, die sich in Sinnkonstruktionen absetzen.¹⁹

Julian Baggini markiert diesen Übergang, wenn er die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz atheistisch reformuliert und das Leben als solches zur Antwort erklärt: „Live as it's own answer.“²⁰ Zur Begründung führt Baggini eine Ge-

¹⁵ Julian Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford 2003, 4–7.

¹⁶ Ebd., 33.

¹⁷ Vgl. Lorraine Daston, *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt a. M. 2001; Lorraine Daston / Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt a. M. 2007.

¹⁸ Vgl. Sandra Mitchell, *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen*, Frankfurt a. M. 2008, 23.

¹⁹ Dementsprechend kann die Evolution des Lebens als sinnlos bzw. zufällig oder auch als organisierter Prozess beschrieben und gedeutet werden (vgl. Simon Conway Morris, *Jenseits des Zufalls. Wir Menschen im einsamen Universum*, Berlin 2008 [orig.: *Life's Solution: Inevitable humans in a Lonely Universe*, Cambridge 2003]; Walter Thirring, *Direkter Draht zum Urknall. Weltwoche-Gespräch mit Mathias Plüss*, Nr. 25, 2007).

²⁰ Julian Baggini, *Atheism* (s. Anm. 15), 65–67.

schichte von Ray Bradbury an: Die Bewohner des Mars stellen sich nur in bedrohlichen Lebenssituationen die Frage, warum man leben soll. In Zeiten des äußeren und inneren Friedens erscheint die Frage nach dem Sinn ihrerseits sinnlos, weil das Leben gut ist und keine weitere Begründung braucht.²¹ Indem die Frage auftaucht, literarisch gefasst und theoretisch reflektiert, zeigt sich die Notwendigkeit, die Unselbstverständlichkeit des Lebens als Bedeutungsproblem zu bearbeiten. Dabei tritt ein interpretativer double bind auf. Einerseits entzaubert die moderne Naturwissenschaft die Sinngerichtetheit der Natur, andererseits tritt sie an die Stelle dessen, was sich nicht ersetzen lässt: die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung unserer Existenz angesichts des Todes und des umfassenden Nichts.

„Auch naturalisierende Deutungen vermögen die Frage nicht aus der Welt zu schaffen, es sei denn um den Preis, die Existenzform zu leugnen, die gerade in der Erfahrung der Sterblichkeit offenkundig wird.“²²

Der Anspruch einer vollständigen Naturalisierung aller Bedeutungsfragen scheitert als konsequenter Reduktionismus in dem Moment, in dem er sich auf eine Deutungsarbeit einlässt, die Natur als etwas nicht Gegebenes, als eine Konstruktion

voraussetzt. Der Naturalismus muss sich in seinen Interpretationskategorien zur Naturalisierung des eigenen Gedankens in Beziehung setzen. Seine Festlegung als umfassendes Programm erweist sich interpretativ variabel.²³ Der Plural divergierender Auffassungen von „Natur“ zerbricht die Hoffnung auf *eine* Naturwahrheit, wie sie sich im überdehnten Anspruch der Evolutionsbiologie als Theorie für alles manifestiert.

In diesem Zusammenhang ist Armin Kreiner zuzustimmen, der auf die Grenzen naturalistischer Welterklärung hinweist: „Für einen eventuellen Anfang des Universums hätte der Naturalismus überhaupt keine plausible Erklärung (Nichts), für die Feinabstimmung hat er entweder keine (Zufall) oder nur eine ziemlich spekulative (Multiversum). Einzig für die Evolution des Lebens kann er mit einer zumindest prinzipiell vollständigen Theorie aufwarten, die aber ungeklärt lässt, warum es überhaupt ein Universum gibt und warum dieses evolutionstauglich ist.“²⁴

Die Möglichkeit, einen anderen interpretativen Anfang zu setzen, markiert eine Grenze, die den Menschen als „Natur“ kennzeichnet: als Natur zugleich mehr als bloße Natur, m. a. W. irreduzibel zu sein.²⁵ Die Rede von der Würde des Menschen, biblisch von seiner Gottebenbildlichkeit, von

²¹ Vgl. ebd., 66.

²² Ludger Honnefelder, Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin 2007, 27.

²³ Vgl. zur Kategorisierung der verschiedenen naturalistischen Programme: Geert Keil, Naturalismus und Biologie, in: Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt (Hg.), Naturalismus als Paradigma (s. Anm. 10), 14–33; besonders 17–26.

²⁴ Armin Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg u.a. 2006, 304.

²⁵ Vgl. Ludger Honnefelder, Erste und zweite Natur des Menschen: Woran orientieren wir uns?, in: Ders. / Matthias C. Schmidt (Hg.), Naturalismus als Paradigma (s. Anm. 10), 34–48. Vgl. ebd., 48: „Ein Begriff der Natur, auf den wir zur Orientierung unseres Handelns im Umgang mit den Möglichkeiten der konstruktiven Biologie zurückgreifen müssen, wird gehaltvoller sein müssen als die den Gegenstand der Biologie bildende Natur“.

seinem konstitutiven Gottesbezug – diese anthropo-theologischen Sprechformen erschließen ein Diskursfeld, das es erlaubt, den Menschen als Wissensform über einen unab abschaffbaren Transzendenzbezug zu bestimmen. Gerade weil sich zumindest die formale Transzendenz des Nachdenkens über die Bedeutung der eigenen Existenz und der Welt nicht abschaffen lässt, sie vielmehr gerade vom naturalistischen Paradigma bestätigt wird, bleibt auch der Raum religionsphilosophischen und theologischen Nachdenkens offen.

3 Neuer Atheismus statt „neue Atheismen“: Jean-Luc Nancys „Dekonstruktion des Christentums“

Wirft man einen genaueren Blick auf das weitläufige Phänomen des „New Atheism“, stellt man fest, wie sehr die Argumentationsfiguren an bereits bekannte Positionen vor allem der religionskritischen Achsenzeit des 19. Jahrhunderts erinnern. Ein Blick in die phänotypische Auflistung atheistischer Spielformen, die das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution unternimmt, bestätigt den Eindruck:

„So muß man den Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit rechnen und aufs sorgfältigste prüfen. Mit dem Wort Atheismus werden voneinander sehr verschiedene Phänomene bezeichnet. Manche leugnen Gott ausdrücklich; andere meinen, der Mensch könne überhaupt nichts über ihn aussagen; wieder andere stellen die Frage nach Gott unter solchen methodischen Voraussetzungen, daß sie von vornherein sinnlos zu sein scheint. Viele überschreiten den Zuständigkeitsbereich der Erfahrungswissenschaften und erklären, alles sei nur Gegenstand solcher naturwissenschaftlicher Forschung, oder

sie verwerfen umgekehrt jede Möglichkeit einer absoluten Wahrheit. Manche sind, wie es scheint, mehr interessiert an der Bejahung des Menschen als an der Leugnung Gottes, rühmen aber den Menschen so, daß ihr Glaube an Gott keine Lebensmacht mehr bleibt. Andere machen sich ein solches Bild von Gott, daß jenes Gebilde, das sie ablehnen, keineswegs der Gott des Evangeliums ist. Andere nehmen die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlaß sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollten. Der Atheismus entsteht außerdem nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt oder aus der unberechtigten Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Werte, so daß diese an Stelle Gottes treten. Auch die heutige Zivilisation kann oft, zwar nicht von ihrem Wesen her, aber durch ihre einseitige Zuwendung zu den irdischen Wirklichkeiten, den Zugang zu Gott erschweren.“ (GS 19)

Die angesprochenen Formate des „New Atheism“ passen sich umstandslos in diese Modellierung ein. Doch das gilt nicht für alle atheistischen Interventionen. Zumal im Umfeld poststrukturalistischer Konzepte trifft man auf eigenwillige Ansätze einer komplexen Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Vernunft und zumal der Bedeutung des Christentums in seiner politischen, sozialen und kulturellen Gegenwart. Das liegt nicht zuletzt an der Denkform und Methodik jener Dekonstruktion, die Jacques Derrida differenztheoretisch aufsetzte und auch im Horizont religionsphilosophischer Interpretationen etablierte. Der dekonstruktive Zugang ist dabei Modus einer unausweichlichen Kritik der Religion(en), um ihre unabgeholten Potenziale freizulegen. Die eingespielte Bedeutung ihrer Texte

verändert sich in der Regie von Lektüren, die keinen Stein auf dem anderen zu lassen scheinen. Nichts bleibt selbstverständlich, wenn tragende Konzepte wie Trinität oder Inkarnation, Auferstehung oder Messianität aus ihren festgelegten Bestimmungszusammenhängen gelöst werden und unter anderen Bedingungen eine neue Bedeutung annehmen. Nicht weniger als eine Transformation des Christentums geschieht mit Autoren wie Slavoj Žižek²⁶, Giorgio Agamben²⁷, Alain Badiou²⁸ oder Jean-Luc Nancy²⁹.

Letzterer hat sein Projekt einer „Deonstruktion des Christentums“³⁰ unter den Vorzeichen eines „längst kritischen Zustand(s)“³¹ der Religion annonciert. Die förmliche Kritik der Religion ist deshalb überflüssig geworden, weil sich die entscheidenden semantischen Gehalte in ihrer ursprünglichen Bedeutung überlebt haben. Die Zeit ihrer intellektuellen Glaubwürdigkeit ist abgelaufen, und so verliert auch ihre Kritik jede Plausibilität, weil sie nicht mehr nachvollzogen werden kann: „Es kommt keineswegs in Frage, auch nur anzudeuten, dass ein Philosoph ‚an Gott glauben‘ könne.“³²

Insofern sprengt jeder Einspruch eines irgendwie vorstellbaren Atheismus seine eigene Basis, weil er sich invers an etwas klammert, das bereits untergegangen ist.

Das gilt indes nicht für die Positionen der theologischen *Figuren*, die auf jener

Bildfläche verblieben sind, deren religiöse Grundierung sich unter dem zersetzenden Einfluss der Zeit auflöste. Sie kann man noch erkennen, und es geht eine eigene Faszination von ihnen aus. Mehr noch, sie springen im Museum der okzidentalen Kultur von Bild zu Bild und behalten in ihrem Verschwinden eine eindringliche referentielle Präsenz. Genau das macht sie so interessant für einen Philosophen wie Nancy, der solche Präsenz im Zuge ihrer gebrochenen Gegenwart, ihres Entzuges auffasst. Das verweist wiederum auf die brisante Qualität gerade christlicher Theologien, die das Gegebene auf das Ausstehende öffnen.

4 Die Öffnung der Vernunft

Öffnung – sie bildet den Mechanismus in Nancys Programm: „Es geht nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den ‚Grenzen der bloßen Vernunft‘ erfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht. Es geht nicht darum, eine Unzulänglichkeit der Vernunft zu bemängeln, sondern darum, sie rückhaltlos zu befreien: Ist erst einmal alles begründet und erklärt, so ist das aufzuzeigen, was jenseits der Restitution bleibt. Es geht nicht darum, die Himmel neu auszumalen oder neu zu gestalten: Vielmehr geht es darum,

²⁶ Slavoj Žižek, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a. M. 2001; *Ders.*, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003; *Ders.*, *Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007), 97–111.

²⁷ Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005; *Ders.*, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006.

²⁸ Alain Badiou, *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

²⁹ Vgl. dazu Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen* (s. Anm. 11), 112–138.

³⁰ Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich–Berlin 2008.

³¹ Ebd., 7.

³² Ebd., 23.

die dunkle, harte und im Raum verlorene Erde zu öffnen.“³³

Hier liegt die spezifische Bedeutung von Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen. Die Frage nach der Transzendenz und die Module ihrer Erfahrung dringen zum kritischen Kern der aufgeklärten Vernunft vor, weil sie ihre Grenzen freilegen. Die Operationen der modernen Rationalität drohen alles in der Immanenz des bloß Gegebenen gleichzuschalten. Sie lassen keinen Raum für Alterität – jedenfalls können sie nicht für das Problem aufkommen, dass die Welt nicht für sich selbst steht. Der philosophische Impuls des Fragens drängt in ihr über sie hinaus. Es ist dieser Impuls der Öffnung, der einerseits von metaphysisch eingefriedeter Theologie beschnitten wird und der sich doch in einer bleibenden Unruhestiftung gerade christlich immer wieder durchsetzt. Gottesrede fügt das Andere in die Welt ein, auch wenn es zum Hintergrund, zum transzendenten Abdruck des Immanenten verfällt, wo das Seiende auf das Sein reduziert wird. Doch es gibt auch alternative Traditionen, wie sie Nancy in Anselms Ortsbestimmung Gottes im *maius quam cogitari possit* ausmacht.³⁴ Ein unabschließbares, notwendiges Moment des Denkens tritt im Proslogion Anselms auf:

„Das Argument beruht ganz auf der Bewegung des Denkens, insofern dieses nicht *nicht* denken kann, nicht nicht das Maximum des Seins denken kann, das es denken kann. Aber auch ein Hinausschießen über eben dieses Maximum kann es nicht *nicht* denken. Denn es vermag eben dies zu denken: Es gibt etwas, das sein Denkvermögen übersteigt. Anders gesagt,

das Denken (das heißt nicht der Intellekt allein, sondern auch das Herz, die Forderung oder der Anspruch selbst) kann denken – und kann nicht *nicht* denken –, dass es ein Hinausschießen über sich selbst denkt. Es durchdringt das Undurchdringliche, oder es wird vielmehr von ihm durchdrungen.“³⁵

Diese unendliche Bewegung gibt dem Unendlichen im Endlichen einen Raum. Das Christentum hat dafür Sprachprogramme generiert. Sie verbürgen das Unabschließbare. Sie treiben Keile in die Uniformität der Welt. Deshalb und darin sind sie politisch. Der Mensch, der an Gott verwiesen ist, kann diesen zu seinem bloßen Replikanten modulieren. Doch noch in der Gestalt seiner Projektion wird das Formalprinzip einer Revolution, nämlich einer fortlaufenden Einmischung des Unendlichen im Endlichen manifest.³⁶

Aber was offenbart dieser Vorgang als Prozess einer Transformation, der Religion ist? Für Nancy lässt sich hier kein Sinn feststellen, anders gesagt: eine letzte Instanz als Stillstellung des Lebens und der Existenz bestimmen. Sinn als das, was alles hält, ist selbst von der gekennzeichneten Bewegung unterwandert, die mit dem Vorgang des Unendlichen letztlich eines offenbart: das Nichts, seinerseits nicht „identifizierbar“, zugleich aber unabweisbar. Darin liegt die besondere Qualität des Christentums als ein, vielleicht der entscheidende Geburtsort der okzidental Vernunft und Kultur:

„Der Okzident selbst, die Okzidentalität vollendet sich, indem sie eine ganz besondere Ader des Sinns offenlegt, und zwar die gewissermaßen leere oder bloßliegende

³³ Ebd., 7.

³⁴ Vgl. ebd., 21.

³⁵ Ebd., 22.

³⁶ Vgl. ebd., 34.

Ader des Sinns als des vollständigen oder abgeschlossenen Sinns, der zur Grenze des Sinns oder der Möglichkeit von Sinn strebt. Das Christentum zu dekonstruieren heißt fortan, den Okzident bis zu dieser Grenze zu begleiten, bis zu diesem *Schritt* und diesem *Nicht [pas]*, wo der Okzident sich nur noch von sich selbst ablösen kann, will er weiter Okzident sein oder etwas von sich selbst jenseits seiner selbst. Mit diesem Schritt muss er sich von sich selbst ablösen. Somit ist es ein und dieselbe Geste, sich vom Okzident abzulösen und sich vom Christentum abzulösen.“³⁷

5 Die Selbstüberschreitung der Tradition

Die Logik der Selbstüberschreitung gewinnt die westliche Kultur aus den Ressourcen des Christentums und seiner Gottesbestimmung, die jene Logik einführt, mit der Nancy hier arbeitet. Denn die christliche

Verwicklung der Transzendenz mit der Immanenz, des Göttlichen und Menschlichen im Gedanken der Inkarnation erlaubt die unauflösbare Rückkoppelung beider Realitäten. In Nancys Gedankengang setzt sich dies formal so um, dass mit der Selbstüberschreitung der Tradition ihre Identität erst eingeholt wird. Das bedeutet im gegebenen Zusammenhang, dass die Loslösung vom Christentum sich nicht nur diesem verdankt, sondern es invers nur erneut statuiert. Dieser – nietzscheanisch aufgeklärte – Atheismus schwingt sich nicht zum Thronfolger des abgeschafften Gottes auf, sondern weiß um die theologische Haftbarkeit des eigenen Gedankens. Die Rede von einer „Wiederkehr der Religion“ wird erst hier ultimativ scharf.

Das zeigt sich in der Durchführung des Programms einer „Dekonstruktion des Christentums“. Das dem Christentum abgelesene Formular der Öffnung³⁸ treibt er so weit, dass sich sein „Sinn“ in der eigenen Rede vom „Tod Gottes“ erfüllt. Das gilt schon vom Gedanken der Auferstehung her. Was auferweckt wird, ist der Tote, und also tritt der Tod in das Leben ein. Er bestimmt es, er wird zum Leben erweckt. Der Tod ist der Magnetismus der Auferstehungstheologie, wie sie Nancy im Anschluss an Maurice Blanchot fasst:

„Die Auferstehung, um die es geht, entkommt dem Tod nicht, noch tritt sie aus ihm heraus oder dialektisiert ihn. Sie bildet im Gegenteil das Äußerste und die Wahrheit des Sterbens. Sie geht in den Tod nicht etwa, um ihn zu durchqueren, sondern um ihn, indem sie sich unerbittlich in ihn versenkt, selbst aufzuwecken. Den Tod aufzuwecken unterscheidet sich ganz und gar davon, die Toten aufzuwecken.“³⁹

Weiterführende Literatur:

Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg u. a. 2008. – Der Aufsatzband verzamelt einschlägige Texte zur theologischen Diskussion um die neuen Atheismen. *Gregor Maria Hoff*, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kvelaer 2009. – Als Einführung gedacht, werden verschiedene Ansätze der neuen Atheismen analysiert (z. B. literarische, philosophische und kulturtheoretische Modelle) und kritisch im Spiegel avancierter gegenwärtiger Atheismen theologisch diskutiert.

³⁷ Ebd., 242f.

³⁸ Vgl. ebd., 246.

³⁹ Ebd., 153.

Hier wird die Macht des Todes anerkannt, indem sie sichtbar gemacht wird. Ihre Unausweichlichkeit tritt im Schattenriss des Wunders umso schärfer zu Tage. Lazarus gibt dem eine literarische Gegenwart:

„Er ist die Figur einer wunderbaren Erzählung, einer Überschreitung des Todes durch die allerunwahrscheinlichste Rückkehr zum Leben. Die Wahrheit liegt nicht in einer solchen Rückkehr: Sie wohnt im Zusammenwirken des Todes und eines solchen Lebens in ihm, das nicht zum Leben zurückkehrt, sondern das den Tod als solchen lebendig macht.“⁴⁰

Damit wird ein Ort in der Welt markiert, der alle Präsenz des Gegebenen durchbricht, weil er sie in das Nichts hält. Eine unabgeltbare Herausforderung des christlichen Auferstehungsglaubens wird unter atheistischen Vorzeichen angenommen: dass die Rede vom Tod Gottes in die Politiken der Gottesbestimmung eingehen müsse.

Was die „Neuen Atheismen“ zurecht markieren, ist das kritische Potenzial, das Gefahrenmoment von Religionen: ihre Versuchung zur Gewalt, ihre Anlagen zur geschlossenen Weltsicht, ihre Politiken der Ausschließung. Allerdings verfallen sie im Zuge einer naturalistischen Totalisierung eben dem Mechanismus, den sie Religionen unterstellen. Dabei unterbieten sie allzu oft das kritische Niveau, das die Religionen selbst erreichen. Allzu schlicht wird der Gegner so eingerichtet, wie man ihn gerne hätte. Die reflexiven Rationalisierungsleistungen von Religionen werden so unterschätzt. Die Beiträge etwa des Christentums zur Herausbildung

des Personbegriffs und zum Konzept universaler Humanität, zur Zivilisierung von Macht und Gewalt, nicht zuletzt aber zur Ausbildung von Wissensformen, die es erlauben, mit Differenzen produktiv umzugehen (etwa auf der Basis einer trinitarischen Grammatik) – sie gehen in diesem religionskritischen Format unter.

Demgegenüber lassen sich andere Modelle eines theoretisch veränderten Atheismus aufzeigen, der sich auf religiöse Semantiken anders einzustellen vermag. Am Beispiel von Nancys Dekonstruktion des Christentums wurde ein Mechanismus kreativer Transformation sichtbar, der zentrale Gehalte christlicher Gottesrede so umschreibt, dass sie einerseits eine Bedeutung für die Interpretation unserer Wirklichkeitsverhältnisse gewinnen und andererseits für die theologische Selbstauffassung eine Art Rückkoppelungseffekt erzielen. Diese Herausforderung ist fundamentaltheologisch wie dogmatisch erst noch anzunehmen – und vielleicht lassen sich von der Inkarnations- und Kreuzestheologie bis hin zur Trinitätslehre die eigenen Konzepte in ihrer atheistischen Dechiffrierung noch einmal neu zur Geltung bringen. Das kritische Moment des Atheismus wäre damit im Theismus erreicht.

Der Autor: Jahrgang 1964, seit 2003 Professor für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität Salzburg; Obmann des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen; Autor zahlreicher Bücher, u.a.: *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007.

⁴⁰ Ebd., 157.