

Gregor Maria Hoff

Ein anderer Atheismus

Spiritualität ohne Gott?

topos taschenbücher

Inhalt

Vorwort	9
Einblendung: Ein anderer Atheismus?	11
Erste Blende: Der Atheismus im 21. Jahrhundert – ein Zeichen der Zeit?	19
Theologische Relevanz des Atheismus?	19
Der Atheismus und die „Zeichen der Zeit“	22
Der Weg nach draußen	30
Zweite Blende: Säkularisierung im Übergang	33
„Säkularisierung“ – zur politischen Semantik eines Kampfbegriffs	35
Eine Rekonstruktion der <i>säkularen Moderne</i> : genealogische Motive in Charles Taylors „A Secular Age“	37
Zur erzähltechnischen Aufhebung des Säkularisierungs- narrativs	41

Dritte Blende: Religionen in der Moderne: gegenläufige Transformationsgeschichten	47
Narrativ des Verlustes: Peter Sloterdijks christentums- geschichtliche Anti-Genealogie der Moderne	49
Narrativ der Leere: Graham Wards theologische Bestimmung der entleerten Moderne	57
 Vierte Blende: Religion ohne Gott? A/theistische Übergänge	 63
Thomas Nagel: Die Irreduzibilität des Geistes – Atheismus jenseits des szientifischen Naturalismus	64
Ronald Dworkin: Atheistische Religion, objektiver Glaube	71
 Fünfte Blende: Nachpolemische Modelle atheistischer Religionsbestimmung	 81
Tastender Atheismus: Bruno Latour	82
Atheistische Religionsinventur: Alain de Botton	88
Spiritualität jenseits von Gott: André Comte-Sponville	94
Im melancholischen Abstand: Frommer Atheismus?	99
 Sechste Blende: Atheistische Religionslektüre: Jean-Luc Nancys „Dekonstruktion des Christentums“	 103
Die Unabschließbarkeit der Vernunft	104
Eine Transformation der Religion	106

Auferstehung – atheistisch	108
Noli me tangere	109
Siebte Blende: Literarische Übergänge:	
Motive des Gottvermissens	115
Gott – zum Vermissen?	115
Agnostisches Gottvermissen?	117
Der „Galgen der Sehnsucht“ (David Grossman) – tödliche Abschiede	120
Die „gelegentlichen Abwesenheiten Gottes“ (Colum McCann) – eine literarische Regie des Vermissens	122
„Das Spiel mit dieser Unmöglichkeit“ (Martin Walser) – Theologie angesichts der Leere?	127
Achte Blende: Gottvermissen? Theologischer Anschluss	131
Topologische Grammatik des Vermissens – im Raum der Schrift	131
Spuren des vermissten Gottes – biblische Ortsangaben	135
Orte der Post/Moderne – jenseits des Gottvermissens?	140
Heterotopien des Vermissens	145
Theologisches Vermissen – jenseits von Projektionen	150
Abspann: Vom anderen Ort her, in einer anderen Zeit	155
Erstveröffentlichungen	159
Anmerkungen	161

Vorwort

Das vorliegende Buch greift Entwicklungen in den laufenden religionskritischen Debatten auf. Es kartographiert Positionen, beobachtet Verschiebungen und bestimmt sie unter dem Kennwort eines *anderen Atheismus*, der die entschiedene Absage an theistische Überzeugungen mit einem Interesse an religiösen, näherhin spirituellen Intuitionen verbindet. Eine Reflexionsform setzt sich fest: das Bewusstsein für etwas, das fehlt.¹ Ein Nebenmotiv bildet, längst nicht überall, aber doch mehr als nur nebensächlich verstreut, die Bezeichnung einer Leere. Es handelt sich um eine Erfahrung, die das Zentrum religiöser Existenz und christlicher Gottesbestimmung berührt. Sie setzt, ausdrucksstark in Literaturen der Gegenwart, den Gedanken eines Vermissens frei, das sich unterschiedlich artikuliert und eine theologische Auffassung erfordert. Es geht dabei nicht um Fremdbeanspruchung und nachträgliche Einholbewegungen; das verbietet sich aus Respekt gegenüber entschieden begründetem Abstand. Das theologische Interesse zielt auf nüchterne Bestandsaufnahme und kritische Durchmusterung, ruft aber auch die kulturwissenschaftlich informierte Darstellungsleistung des Glaubens ab.

Als Fortsetzung der vorhergehenden Bände zur „Religionskritik der Gegenwart“ (2004; 2. Auflage 2012) und zu den „Neuen Atheismen“ (2009) ergibt sich mit diesem Buch eine kleine Trilogie. Dass sie in der Regie des Pustet-Verlages in der Topos-Reihe erscheint, ist der guten Zusammenarbeit mit Dr. Rudolf Zwank geschuldet, dem ich mich dankbar verpflichtet weiß.

Dank gilt auch Andrea Kraller für ihre Assistenz und Jakob Reichenberger für die Zusammenarbeit beim Projekt „Religionskritiken der Gegenwart“, das für das Kardinal-König-Institut der Europäischen Akademie der Wissenschaften entsteht.

Gewidmet ist das Buch meinem Wiener Kollegen Ulrich H. J. Körtner – in ökumenischer Verbundenheit und mehr als nur theologischer Freundschaft.

Gregor Maria Hoff, Salzburg, am 30. September 2014

Einblendung: Ein anderer Atheismus?

„Was noch übrig bleibt, nach der vernunftgemäßen Erledigung aller und jeder äußeren Religion, das ist für uns, die wir letzten Fragen nicht ausweichen und deren Beantwortung von den nächsten bis vorletzten Wissenschaften nicht erwarten, das Weltgefühl, das Einsgefühl der gottlosen Mystik, das man gern ein ‚religiöses‘ Gefühl nennen mag, weil ein Gefühl zuletzt nur geschwiegen werden kann, nicht in harten Worten ausgedrückt.“ Fritz Mauthner ließ 1923 seine vierbändige Geschichte des Atheismus mit diesen Überlegungen zu einer „gottlosen Mystik“ auslaufen.² Nach den rabiaten Auftritten des New Atheism finden sich in letzter Zeit vermehrt Stimmen, die ein nuancierteres Verhältnis zu den Einsichten und Lebenseinstellungen anklingen lassen, für die religiöse Traditionen stehen. Es scheint fast so, als habe der Brachialatheismus à la Dawkins, Hitchens und Co. einen anderen atheistischen Diskurs über Religion herausgefordert. Dafür gibt es eine Reihe von Beispielen, die zugleich das Farbenspektrum erweitern, mit dem religiöse Wirklichkeiten und Diskurse gezeichnet werden. Der grobe Strich in Sachen atheistischer Religionskritik verliert jedenfalls an Plausibilität.

Das hängt u. a. mit einer Kritik des wissenschaftlichen Naturalismus zusammen, den anders schon Mauthner ins Visier nahm.³ Der Positivismus vermag keine Antworten auf jene Fragen zu geben, die sich mit der geistigen Existenz des Menschen aufzwingen. Der Philosoph Thomas Nagel rekonstruiert eine erstaunliche geistige Grunddimension unserer Wirklichkeit,

die Ordnungsmuster aufweist. Man kann das als einfaches Faktum hinnehmen – aber die Frage nach ihren Möglichkeitsbedingungen führt über jede Tatsachenfeststellung hinaus.

„Mir scheint, dass man die wissenschaftliche Weltsicht nicht wirklich verstehen kann, wenn man nicht annimmt, dass die Intelligibilität der Welt, wie sie mit den von der Wissenschaft aufgedeckten Gesetzen beschrieben wird, selbst ein Bestandteil der tiefeschürfundesten Erklärung ist, warum die Dinge so sind, wie sie sind.“⁴⁴

Nagel argumentiert in doppelter Stoßrichtung: gegen eine materialistische Reduktion des Geistes, also gegen rein naturalistische Erklärungen, und für ein neues Bewusstsein der Unableitbarkeit eines geistimprägnierten Kosmos. Dabei spricht er sich weder für eine neue Form von Metaphysik aus, noch setzt er sich religiös ins Zeug. Er enthält sich vielmehr als jemand, der sich nicht religiös versteht, eines klaren atheistischen Bekenntnisses und nähert sich damit einer agnostischen Position an. Sie erweist sich für jene Fragen sensibel, die theistische Debatten befeuern. Skepsis gegenüber religiösen Systemabschlüssen bleibt – und das verbindet Nagel mit den Atheismen, die sich kritisch auf der Schwelle zwischen „Glaube“ und „Unglaube“ bewegen. Nagels Einspruch gegen naturalistische Eindimensionalität im Bereich der Philosophie des Geistes spiegelt sich in verwandten atheistischen Stellungnahmen wider: im Plädoyer des Philosophen Franz-Josef Wetz für mehr existenziellen Ernst im atheistischen Gespräch mit Religionen; in der Nachdenklichkeit eines Kurt Flasch, der sich gelassen zu seinem Atheismus verhält, um religiösen Traditionen eine ästhetische Bedeutsamkeit zu bescheinigen⁵; in den literarischen Versuchsanordnungen eines Martin Walser, der sich in seinem Spätwerk immer wieder mit der Gottesfrage auseinandersetzt.

„Natürlich kann man schwerlich, also auch ich nicht, ohne die Vorstellung von Gott leben. Das ist ein viel zu wichtiges Wort im ganzen Leben. Ich könnte niemals, ich kann das kaum in den Mund nehmen – also: Atheist werden ... Ich kann nur so sagen: Gott kommt immer wieder vor bei mir. In allen Jahrzehnten, in allen Romanen, in allen Manuskripten kommt er vor, weil er von Kindheit an vorgekommen ist, und ich habe ihn nie abstrakt, rational abschaffen können.“⁶

Damit verbindet sich ein zweiter Aspekt in der Transformation des gegenwärtigen Atheismus. Er korrespondiert mit Verschiebungen des religiösen Diskurses und seiner Lebenswelten. Eine neue Aufmerksamkeit für die spirituellen Ressourcen von Religionen macht sich bemerkbar, für ihre Widerstandskraft gegen eine Welt, die mehr ist, als ihre globalen Ökonomien verbürgen. Auf dieser Linie bewegen sich einige jener Atheismen, die die naturalistischen Blankoschecks des *New Atheism* platzen lassen. Schon Peter Sloterdijk schmeckte die Suppe nicht, die Dawkins noch einmal aufbrühte. Seine eigene Anthropotechnik ist hinreichend religionskritisch gewürzt, um keine theistischen Missverständnisse aufkommen zu lassen. Aber auch Sloterdijk entwickelt mit seinem Sphären-Projekt eine eigene Form des spirituellen Blicks auf die Wirklichkeit, auf die Exerzitien einer Ko-Immunität, der Verbindung mit allen Menschen und der ganzen Welt.⁷

Diese spirituelle Wahrnehmungsform zeigt sich exemplarisch in André Comte-Sponvilles Buch „L'esprit de l'athéisme“⁸, das 2006 erschien und in dem sich aufheizenden atheistischen Diskurs einen anderen Ton setzte. Eine „Spiritualität ohne Gott“ steht hier zur Diskussion, die mit einer Wertschätzung religiöser Traditionen einhergeht. Comte-Sponville versteht sich dabei als *christlicher Atheist*, der in der Tradition der katholischen Kirche erzogen wurde, ihren

Glauben aus der Innensicht kennt, aber als junger Mensch verlor.

Eine polemisch entschlackte Fassung des zeitgenössischen Atheismus präsentiert auch der Wissenssoziologe Bruno Latour. Für ihn bildet der Atheismus eine unhinterfragte Gegebenheit.⁹

„Die gemeinsame Textur unseres Lebens, unser Grundstoff, unser Tagesgespräch, unser unbestreitbarer Rahmen – falls wir so etwas noch haben, dann ist es die Nichtexistenz von Göttern, die unser Gebet erhören und unsere Geschichte lenken.“¹⁰

Jenseits von Glaube oder Unglaube treibt Latour die Suche nach der Vitalität dessen um, was religiöse Rede einmal leistete. Auch die profanen Übersetzungen eines Alain de Botton präparieren, was als unverzichtbar heilig in Geltung bleibt.¹¹ Das Wort Gott entsteht atheistisch neu, jenseits von bloßer Paraphrase, banaler Wiederholung, trivialer Ersetzung, abgestumpftem Vergessen, umstandslosem Verschweigen.

Auf dieser Linie macht sich ein *anderer Atheismus* bemerkbar, der im Stil der Darstellung und der Linienführung seiner Argumente neue Konstellationen des a/theistischen Diskurses erschließt. Damit wird ein Blick auf die religionskulturellen Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts möglich, die sich in einer religiös-säkular verschraubten Doppelperspektive präsentieren. Ihre innovativen Rekombinationen, die Übergänge zwischen religiösen Codes und gesellschaftlichen Wirklichkeiten, komplizieren den Säkularisierungsdiskurs. Religiöse Überzeugungswelten sind verwickelt in ihre atheistischen Überschreibungen, in Ersetzungsprozesse angestammter Zeichen, die kulturell auswandern – in Werbung, Politik, Kunst, Sport, Ökonomie. In religiös-säkularen Transformationen er-

weitem sich auch die theologischen Aufmerksamkeitspeicher. Gefordert ist eine theologisch informierte Expertise zum Austausch religiöser Zeichen und zu ihren operativen Aneignungen in anderen Zusammenhängen, mit denen Übergänge von Welträumen entstehen.¹² Die Unterscheidungslinien zwischen profan und sakral verschieben sich. Das wirkt auf die Fassbarkeit religiöser Gedanken und Lebenswelten zurück. Die Proklamation eines „religiösen Atheismus“¹³ enteignet theistische Traditionen, indem sie profan beerbt werden, weist ihnen aber auch ein kulturgeschichtliches Bleiberecht zu. Bekannte Transzendenzmarker treten neu auf: ökonomische Chiffren für Heiliges (Geld)¹⁴, medizinische Sinngehalte von Heil¹⁵, als *worldwide net* ausgebildete Realpräsenz. Damit verändert sich das Material, mit dem Theologien arbeiten, wenn sie die Bedeutung der Rede von Gott in den Zeichen der Zeit bestimmen.

Hier setzen die folgenden Überlegungen an. Im Schlagschaten eines *anderen Atheismus* gehen sie Transformationsprozessen religiöser Gegenwart nach, um die interpretative Leistungsfähigkeit des (christlichen) Theismus zu erproben. Der Soziologe Armin Nassehi beschreibt gesellschaftliche Prozesse als Gegenwart, die sich nicht einfach in einer Gesellschaft ereignen, sondern Gesellschaft als „Gesellschaft der Gegenwart“ bestimmen lassen.¹⁶

„Es erscheint dann eine Gesellschaft, die alles, was sie tut, in je konkreten Gegenwart mit je eigenen Anschlusslogiken und -möglichkeiten tut. Letztlich lässt sich das an allen großen gesellschaftlichen Themen beobachten.“¹⁷

Damit verschieben sich die Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Kommunikation, zugleich aber auch die Zuschreibungen von klaren Identitäten, wie sie gerade im Horizont von religiö-

sen wie religionskritischen Diskursen beansprucht werden. Perspektivische Übergänge zwischen theistischen und atheistischen Positionen lassen sich mit dem hohen Maß an *inferenzieller* Mehrdeutigkeit beschreiben, mit dem zu rechnen ist, wenn man sich z. B. als *religiös* bezeichnet. Die Aushandlungsprozesse, ob und inwieweit man sich im Gebrauch sprachlicher Konzepte wie dem Begriff *religiös* korrekt oder angemessen festlegt, sind bereits von sehr unterschiedlichen Gegenwarten unterwandert, in denen sich die gesellschaftlichen Akteure aufhalten. Nassehi hält deshalb fest,

„dass sich die moderne Gesellschaft nur als eine Gesellschaft verstehen lässt, die vor allem mit der Inkommensurabilität ihrer Perspektiven umzugehen gelernt hat. Das heißt nicht, dass Gesellschaften zerfallen oder ihre operative Basis verlieren – im Gegenteil. Sie finden ihre Form und ihre Einheit gerade darin, dass sie die Differenz ihrer Funktionen empirisch durch die Differenzierung konkreter operativer Gegenwarten bearbeiten“¹⁸.

In den systemischen Gegenwarten post/moderner Gesellschaften löst sich mit der „Illusion ... einer gesellschaftlichen Gegenwartigkeit“¹⁹ auch die Aussicht auf eine feststehende, jederzeit abrufbare Definitionsmacht im religiösen Raum auf. Stattdessen richtet sich der Blick auf *operative Gegenwarten* und Codierungen religiösen Lebens, in denen Inferenzen ablaufen. Der Überblick löst sich auf, eine Vielfalt von religionsbezogenen Einstellungen und Lebensformen durchsetzt bereits vorab die eingehegten Gegenüberstellungen von Theismen und Atheismen, die dann auch *religiöse* Anschlüsse erlauben.

In der Nachdenklichkeit der atheistischen Modelle, die das Buch in verschiedenen Einblendungen vorstellt, gewinnt angesichts der angedeuteten Übergänge im Religionssektor ein

Doppelmotiv an Bedeutung, das nicht alle, aber doch auffallend viele Texte durchzieht: der Ausblick auf eine Spiritualität ohne Gott einerseits,²⁰ der Gedanke eines Gottvermissens andererseits. Beide Motive hängen genealogisch zusammen und schaffen lebensweltliche Übergänge. Ulrich Körtner erinnert in diesem Zusammenhang an einen „nachdenkliche(n) Atheismus mit Trauerflor“²¹. Die Codierung der Leerstelle, die hier auftritt, leitet das Projekt an, das diesen *anderen Atheismus* theologisch zu interpretieren versucht, um sich in postsäkularen Gesellschaftszusammenhängen ein Bild über die Gegenwarten religiöser Kommunikation zu machen.