

Der Neue Atheismus unter dem Hammer Nietzsches

Eine religionsphilosophische Analyse.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Daniel Marc Bastan

aus

Wiesbaden

München 2025

Erstgutachter: Prof. Dr. Sebastian Gäb

Zweitgutachter: Prof. Dr. Peter Adamson

Tag der mündlichen Prüfung: 27.10.2025

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	V
Methodische Anmerkungen	VII
1. Einleitung	1
2. Bauleitung. Religionsphilosophie als Perspektive	15
3. Begehung. Das Ideengebäude des Neuen Atheismus	22
4. Rückbaukonzept. Die Argumente der Horsemen in drei Clustern	31
4.1 Epistemologische Einwände	33
4.2 Normative Einwände	40
4.3 Genetische Einwände	47
5. Befund. Das szientistische Dogma	55
6. Werkzeuge. Nietzsches Hammer und Dynamit	65
6.1 Eignung	65
6.2 Die ‚Gott ist tot‘-These	67
6.3 Der ontologische Sprengstoff	72
6.4 Der leere Raum	78
6.4.1 Kandidat 1 – Der Staat	82
6.4.2 Kandidat 2 – Die Evolutionstheorie	84
6.4.3 Kandidat 3 – Die Wissenschaft	89
7. Rückbau. Nietzsche contra die Horsemen in drei Clustern	95
7.1 Die epistemologische Kritik	96
7.2 Die normative Kritik	104
7.3 Die genetische Kritik	118
8. Fundament. Religionsphilosophische Ergebnisanalyse	125
8.1 Der ontologische Blindfleck	125
8.2 Der verengte Redlichkeitsappell	130
8.3 Das unterbelichtete Subjekt	137
9. Neubau. Grundriss eines konstruktiven Umgangs mit Religion im 21. Jahrhundert	142
10. Schluss	151
Bibliografie	157
Eigenständigkeitserklärung	168

Abkürzungsverzeichnis

GA= „Gesamtausgabe Martin Heidegger“ (= Martin Heidegger (1975ff.): *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.)

KGB= „Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel“ (= Friedrich Nietzsche (1975–2004): *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe in 24 Bänden* [KGB], G. Colli, M. Montinari (Hg.), fortgef. v. A. Pieper, N. Miller u.a., De Gruyter, Berlin, New York.)

KSA= „Kritische Studienausgabe“ (= Friedrich Nietzsche (1980ff.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], G. Colli, M. Montinari (Hg.), De Gruyter, München, Berlin, New York)

KSB= „Kritische Studienausgabe Briefe“ (= Friedrich Nietzsche (1986ff.): *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* [KSB], G. Colli, M. Montinari (Hg.), De Gruyter, München und Berlin.)

Methodische Anmerkungen

Alle Zitate folgen der Rechtschreibung der verwendeten Ausgabe.

Eingerückte Zitate, die mehr als drei Zeilen umfassen, werden ohne Anführungszeichen gesetzt.

Auslassungen innerhalb von Zitaten werden mit [...] gekennzeichnet. Ergänzungen des Autors werden als [Anm. d. A.] ausgewiesen. Aus Gründen der Leserlichkeit wird auf Auslassungszeichen am Beginn und Ende von Teilzitaten verzichtet.

Hervorhebungen in Zitaten stammen aus dem Original. Eigene Hervorhebungen werden mit [Hervorhebung d. A.] kenntlich gemacht.

Sperrungen in den zitierten Gesamtausgaben werden *kursiv* wiedergegeben. Geviertstriche werden als Halbgeviertstriche übertragen.

Die Werke der ‚neuen Atheisten‘ werden aus Gründen der sprachlichen Einheitlichkeit in deutscher Übersetzung zitiert. Zentrale Begriffe wurden anhand der englischen Originalausgaben überprüft und bei Bedarf in Klammern ergänzt.

Bei Internetquellen wird das Datum des letzten Zugriffs angegeben. Alle URLs wurden zuletzt am 12.06.2025 überprüft.

Die Dissertation wurde einem Korrekturat unterzogen.

Die Wissenschaft verhält sich zur Weisheit, wie die
Tugendhaftigkeit zur Heiligung: sie ist kalt und trocken,
sie hat keine Liebe und weiss nichts von einem
tiefen Gefühle des Ungenügens und der Sehnsucht.

F. Nietzsche

1. Einleitung

Im ausverkauften Orpheum Theater in Vancouver führten der Philosoph Jordan Peterson und der Neurowissenschaftler Sam Harris im Jahr 2018 ein wegweisendes Streitgespräch.¹ Gegenstand der Kontroverse: Die Bedeutung religiösen Denkens in der westlichen Gesellschaft. Wenige Jahre später scheint die Lebensrealität der Forderung von Harris, einem der vier Vertreter des *Neuen Atheismus*,² nach weniger Religion weiter nachzukommen – und die atheistische Lebensweise für immer mehr Menschen eine Selbstverständlichkeit zu sein. Diesen Eindruck stützen auch die Höchststände an Kirchenaustritten, beispielsweise in Deutschland der Jahre 2021 und 2022.³ Ein Blick über den Großen Teich in die Vereinigten Staaten verrät die gleiche Entwicklung.⁴

Sprach Jürgen Habermas schon am Anfang des Jahrtausends von einem problemati-

-
- 1 Sam Harris, Jordan Peterson (2018): *Debate Vancouver 2018. Second Night*, in: YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=m0-oC_49fq4 (Zugriff: 12.06.2025).
 - 2 Erstmals ist die programmatische Bezeichnung der Bewegung im Jahr 2006 im Beitrag von Gary Wolf im Magazin *The Wired* aufgetaucht. Siehe Gary Wolf (2006): *The Church of the Non-Believers*, in: *The Wired*, <https://www.wired.com/2006/11/atheism/> (Zugriff: 12.06.2025).
 - 3 Siehe FOWID. Forschungsgruppe Weltanschauungen Deutschland (2023): *Kirchenaustritte 1953-2022*, in: FOWID, <https://fowid.de/meldung/kirchenaustritte-1953-2022> (Zugriff: 12.06.2025). Allein in den Jahren 2021 und 2022 sind rund 1.543.000 Menschen aus der Kirche ausgetreten (katholische und evangelische Konfessionen zusammen). Damit markierten die beiden Jahre einen Höchststand. Mit 1,93 Prozent (evangelisch) sowie 2,42 Prozent ausgetretenen Mitgliedern (katholisch) waren die Austritte im Jahr 2022 mit insgesamt 903.000 Personen so hoch wie noch nie seit Beginn der systematischen Aufzeichnungen. Im Jahr 2023 blieb der Trend auf hohem Niveau mit rund 650.000 Austritten; siehe Forschungsgruppe Weltanschauungen Deutschland (2024), <https://fowid.de/meldung/kirchenaustritte-2023-jahreszahlen> (Zugriff: 12.06.2025).
 - 4 Siehe Jeffrey M. Jones (2021): *U. S. Church Membership Falls Below Majority for First Time*, in: GALLUP, <https://news.gallup.com/poll/341963/church-membership-falls-below-majority-first-time.aspx> (Zugriff: 12.06.2025). Im Jahr 2020 waren mit 47 Prozent erstmals seit Beginn der Erhebungen der Kirchenmitgliedschaft weniger als die Hälfte der Amerikaner Mitglied einer Kirche. Seit dem Höchststand der Kirchenmitgliedschaft um das Jahr 1947 ging die Anzahl der Mitglieder einer Kirche um rund 40 Prozent zurück. Diese Entwicklung hat sich seit dem Jahr 2000 signifikant beschleunigt.

schen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit durch die an die Gläubigen herangetragene Pflicht zur säkularen Übersetzung ihrer Lebenswirklichkeit,⁵ so sind in den letzten Jahren kirchliche Initiativen dieser Forderung ganz freiwillig nachgekommen.⁶

Zur gleichen Zeit ist es um die Positionen von Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett und Christopher Hitchens ruhiger geworden. Die vier Autoren sind vor allem im englischsprachigen Westen,⁷ aber auch in Deutschland,⁸ durch ihre lautstarke Zurückweisung *religiöser Überzeugungen* bekannt geworden. Ihre schriftstellerische und rednerische Bezugnahme aufeinander wird mit Rücksicht auf den politisch-programmatischen Charakter als Bewegung eingeordnet und unter der Bezeichnung *New Atheism* (Neuer Atheismus) diskutiert.⁹ Als Vierergruppe sind die Autoren erstmals im Jahr 2006 medial in Erscheinung getreten – unter dem selbst zugeeigneten Namen „The Four Horsemen

-
- 5 Jürgen Habermas (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 11: „Auch die Teilnehmer, die sich in einer religiösen Sprache ausdrücken, haben Anspruch darauf, von ihren säkularen Mitbürgern ernst genommen zu werden. Diese sollen also den in religiöser Sprache formulierten Beiträgen nicht von vornherein einen rationalen Gehalt absprechen dürfen.“
 - 6 Man denke nur an einige der reformerischen Forderungen von Initiativen wie ‚Wir sind Kirche‘ und ‚Maria 2.0‘ bis hin zur Infragestellung der Weiheämter überhaupt. Diese Positionen, die faktisch eine Abkehr von geltender Kirchenlehre bedeuten, kamen zuletzt nicht mehr nur von einfachen Gemeindemitgliedern, sondern fanden just ihre Unterstützung bei geweihten Amtsträgern; unter anderem in der Person des Erzbischofs und ehemaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Reinhard Marx. In einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung sagte Marx: „Es wäre besser für alle, die Möglichkeit für zölibatäre und verheiratete Priester zu schaffen. [...] Bei manchen Priestern wäre es besser, sie wären verheiratet. [...] Diese Diskussionen müssen wir führen.“ Siehe Kardinal Reinhard Marx (2022): *Bei manchen Priestern wäre es besser, sie wären verheiratet*, Interview, in: Süddeutsche Zeitung, <https://www.sueddeutsche.de/politik/katholische-kirche-bei-manchen-priestern-waere-es-besser-sie-waeren-verheiratet-1.5520638> (Zugriff: 12.06.2025).
 - 7 Vergleiche Stephen LeDrew (2013): *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, Dissertation Graduate Program in Sociology, York University, Toronto, S. 97–116.
 - 8 Vergleiche beispielhaft Michael Schmidt-Salomon (2008): *Vom neuen Atheismus zum neuen Humanismus? Vortrag auf der Tagung Neuer Atheismus und moderner Humanismus am 25.4.08*, Berlin. Der atheistische Philosoph gehörte zu den ersten deutschen akademischen Stimmen, die den Neuen Atheismus unterstützten.
 - 9 Vergleiche unter anderem Werner Zager (2017): *Das Religions- und Theologieverständnis des neuen Atheismus. Oder: Inwiefern ist der neue Atheismus einer Herausforderung für ein undogmatisches Christentum?*, in: ders. (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 9–33; den Sammelband von Albert J. J. Anglberger, Paul Weingartner (Hg.) (2010): *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, De Gruyter, Frankfurt a. M.; sowie LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 3.

of the Non-Apocalypse“.¹⁰ Sie eint der Anspruch, die Religion mitsamt ihren vermeintlich destruktiven und irrationalen Gehalten endgültig begraben zu wollen. Die Stimme der Bewegung ist zwar leiser, ihr Anliegen jedoch womöglich tiefer in die Fundamente westlicher Gesellschaften eingedrungen als je zuvor: Dieser Eindruck erhärtet sich mit Blick auf die statistischen Erhebungen, die von einem religions skeptischen Klima in den westlichen Ländern begleitet werden. Das besagte Klima wird von einem Antagonismus geschürt, für den die neuen Atheisten geradezu paradigmatisch eintreten: Zwischen Wissenschaft (Vernunft) auf der einen und Religion (Irrationalität) auf der anderen Seite. Dieser Dualismus hat sich nicht zuletzt seit dem Materialismusstreit des 19. Jahrhunderts mit erstaunlicher Beharrlichkeit etabliert.¹¹ Die Gretchenfrage wird in der westlichen Moderne dabei häufig binär – als unvereinbarer Gegensatz zwischen wissenschaftlicher Rationalität und irrationalen Glauben – verstanden. Auf der Ebene des Subjekts wird die Frage nach der Religion oftmals entweder mit vagen pantheistischen Bekundungen oder mit dezidiertem Atheismus beantwortet; wobei eine differenzierte, redliche Auseinandersetzung vielfach ausbleibt. Während Staat und gesellschaftliche Repräsentanten die Religion also (noch) zum Thema machen, herrscht bei vielen Menschen eine ausgeprägte ‚postsäkulare Gleichgültigkeit‘ gegenüber diesen Themen. Herbert Schnädelbach konstatiert treffend: „Die meisten Zeitgenossen zucken bei dem Stichwort ‚Atheismus‘ die Achseln, denn für sie ist Gott überhaupt kein Thema mehr.“¹² Die neuen Atheisten bewegen sich hiernach mit ihrem aggressiven Atheismus nicht in einem Umfeld, in dem sie Religion als mehrheitlich anerkannte Norm und Orientierung widerlegen müssten, sondern in einer „postreligiöse[n] Gegenwart“.¹³ Ihre schroff formulierte Ablehnung religiöser Einflussnahme ist hiernach für eine Mehrheit der Gesellschaft Common Sense – und aktueller denn je. Die Durchschlagskraft ihrer Argumente nach ihrem Erscheinen rührt womöglich daher, dass sie eine im Westen weitverbreitete Haltung zum Ausdruck bringen: Religiöses Denken ist ein parasitäres Überbleibsel aus

10 Richard Dawkins u. a. (2006): *The Four Horsemen. Discussions with Richard Dawkins*, in: YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=9DKhc1pcDFM&ab_channel=RichardDawkinsFoundationforReason%26Science (Zugriff: 12.06.2025). Dieses Format prägte seitdem die Einordnung ihrer Vierergruppe unter selbigem Namen.

11 Der sogenannte Materialismusstreit, verstanden als weltanschauliche Selbstvergewisserung der im 19. Jahrhundert aufstrebenden Naturwissenschaften, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit kontextbezogen vertieft.

12 Herbert Schnädelbach (2009): *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Fischer, 2. Aufl., Frankfurt a. M., S. 78.

13 Ebd., S. 82.

voraufklärerischer Zeit – so nutzlos wie ein Kropf am Hals. Moralische und sittliche Wertfundamente würden von Wissenschaft und Politik abgedeckt; auch ohne die Religion als Schiedsrichter. Ihre reduktionistische Kritik trifft auf den Nerv eines positivistisch gestimmten Zeitalters.

Dabei ist ihr Anspruch, der Religion den philosophischen Todesstoß zu versetzen, keineswegs neu. In der Abenddämmerung der christlichen Welt blickte ein Denker hell-sichtig nach vorn – und zeigte die Verheißungen einer antireligiösen Werteethik sowie die erosiven Konsequenzen für Geist und Gesellschaft auf: Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sein *Gedanke vom Tod Gottes* verdichtet verschiedene Atheismen und ringt um den weltanschaulichen Deutungsanspruch von Religion und Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Bereits im Jahr 1873 bemerkte Nietzsche

in Betreff der Religion [...] eine Ermüdung, man ist an den bedeutenden Symbolen endlich müde und erschöpft. Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens, die ernstesten und lässigsten, die harm- und gedankenlosesten und die reflectirtesten, sind durchpro-birt, es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem.¹⁴

Seine in der Passage zum Ausdruck gebrachte Beobachtung resultierte in die Forderung eines „unbedingte[n], redliche[n] Atheismus“¹⁵ – eine Forderung, die 100 Jahre später die neuen Atheisten im Eintreten für einen säkularen Humanismus den empirischen Wissenschaften überantworten.

Doch welche Rolle schreiben die neuen Atheisten der Religion zu? Auf welches philosophische Weltbild stützen sie ihre Religionskritik? Diese Konstruktionslinien der neu-atheistischen Architektur wird die vorliegende Arbeit nachzeichnen, um die religions-philosophische Tragfähigkeit ihres Ideengebäudes zu überprüfen. Ein anschließender Rückbau muss zwangsläufig bis zu den atheistischen Grundfesten der Moderne reichen. *Ihr Ideengebäude religionsphilosophisch rückzuführen und die Eignung seines Fundaments zur Beschreibung von Form und Umgang mit der Religion im 21. Jahrhundert zu befragen*, das ist das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit.

14 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1873 – Winter 1873/74, KSA 7, 31[8], S. 751.

15 Friedrich Nietzsche (1887): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, § 27, S. 409.

Hierfür eignen sich *Hammer*¹⁶ und *Dynamit*¹⁷ der philosophischen Anthropologie Friedrich Nietzsches. Seine Philosophie ist durch und durch mit den Kultur- und Wissensbeständen der christlichen Theologie unterfüttert. Das unterscheidet sie von der akademischen Sozialisation der vier Autoren aus der Biologie, Philosophie, Neurowissenschaft und Geschichte. Gleichzeitig spiegelt Nietzsches Werk den geistes- und naturwissenschaftlichen Stellungskrieg im Materialismusstreit wider, auf dem die neuen Atheisten im Ausgang von seinem Denken aufbauen.¹⁸ Dabei weisen ihr Ansatz und Stil erstaunliche Parallelen zu Nietzsches Religionskritik auf, die sie allerdings nur sporadisch rezipieren.¹⁹ Das verwundert angesichts der gemeinsamen ideengeschichtlichen Anleihen im Materialismusstreit und programmatischen sowie begrifflichen Verwandtschaften. Diese Parallelen sollten für den Neuen Atheismus eigentlich Anlass sein, Nietzsche ausführlich zu rezipieren, Bezüge explizit zu machen und sie, wo es angezeigt ist, zu aktualisieren. Doch dieses Vorgehen wählen die neuen Atheisten dezidiert nicht, im Gegenteil. Der Mangel einer systematischen Auseinandersetzung mit seiner Philosophie scheint dabei weniger zufällig als vielmehr in seiner philosophischen Anthropologie

-
- 16 Im Zuge eines Rückbaus des neuatheistischen Ideengebäudes sollen alle Wirkungsmodalitäten dieses titelgebenden Hammers nach Nietzsche zur Anwendung kommen: Als Perkussionshammer zur Resonanzprüfung der neuatheistischen Argumente auf versteckte Dogmen, als Vorschlaghammer zur Infragestellung eines geteilten Weltbildes sowie konstruktiv als Bildhauerwerkzeug zur Ex-Negativo-Formgebung von Religion im 21. Jahrhundert; siehe hierzu Friedrich Nietzsche (1889): *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, KSA 6, S. 55. Nietzsche selbst hat im Vorwort des Werkes vor allem auf die Modalität des Perkussionshammers hingewiesen, mit dem Ziel „Götzen aus[zu]horchen“: „Was das Aushorchen von Götzen anbetrifft, so sind es dies Mal keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird“; ebd., S. 58.
- 17 Siehe Friedrich Nietzsche (1908): *Ecce Homo*, KSA 6, § 1, S. 365, und seinen Ausspruch „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“
- 18 „Der janusköpfige Friedrich Nietzsche hat bereits im 19. Jahrhundert diesen Naturalismus erwogen, seine modernen Gefolgsleute, theorieaufgeladener durch die immensen Fortschritte der Evolutionslehre, ahmen ihn nur nach.“ Siehe Magnus Striet (2008): *Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in: ders. (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Herder, Freiburg i. Br., S. 106.
- 19 Das Fehlen einer systematischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches in den Werken der neuen Atheisten ist augenfällig und stellt einen zentralen Forschungsimpuls der vorliegenden Arbeit dar. Zwar finden sich in drei der vier analysierten Hauptwerke, mit Ausnahme der Schrift von Dawkins, Bezüge zu Nietzsche, doch sind sie äußerst sporadisch und selektiv. Besonders auffällig ist seine Abwesenheit im Werk ausgerechnet des Historikers im Bunde, und zwar angesichts der kanonischen Unvollständigkeit; vergleiche Christopher Hitchens (2007): *The Portable Atheist. Essential Readings for the Nonbeliever*, Da Capo, Philadelphia. Auf hunderten von Seiten diskutiert der Journalist die Philosophiegeschichte des Atheismus und Autoren wie Lukrez, Spinoza, Hume oder Marx – nur den Atheismus von Friedrich Nietzsche sucht man vergeblich.

begründet zu sein, die dem *naturalistischen Weltbild* der neuen Atheisten zuwiderläuft. Es steht der Verdacht im Raum, dass sich die neuen Atheisten nach Belieben in der Philosophiegeschichte bedienen. Ohne ihre ideengeschichtlichen Grundlagen auszuweisen, behaupten sie mit dem Gestus der Novität die Eigenständigkeit ihrer Position. Es stellt sich die Frage, was am Neuen Atheismus wirklich neu ist.²⁰

Dabei lohnt sich die Rezeption Nietzsches,²¹ denn seine Philosophie ist ungebrochen relevant: Zum einen wird heute gemeinhin kein anderer Autor so stark mit dem Atheismus in Verbindung gebracht, wie Nietzsche. Seine Parabel vom tollen Menschen prägte das geflügelte Wort „Gott ist tot!“²² Zum anderen belässt es der Pastorensohn Nietzsche nicht bei dieser Feststellung seiner Figur, sondern zeigt darüber hinaus die ‚seelischen Kosten‘ auf, die mit einer atheistischen Lebensweise einhergehen:

Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?²³

In seiner Parabel macht Nietzsche die psychologische Dimension von verllorener Religiosität groß und in ihrer transformativen Bedeutung plastisch. Der „Gedanke vom Totsein Gottes“²⁴ wird in seiner metaphorisch-performativen Drastik durch den tollen Menschen dargestellt. Mit dem involvierten Zustand seiner Gottsucher-Figur weist Nietzsche auf die existenzielle Dimension des Befundes und auf die Schwierigkeit einer konsequent atheistischen Lebensweise hin. Dadurch trägt seine Philosophie große „Züge einer religiösen Philosophie als anti-religiöser Philosophie“.²⁵ Mit Hans Otto Seitschek wird seine Philosophie als Anti-Religionsphilosophie aufgefasst werden. Die lateinische Bezeich-

20 Vergleiche Armin Kreiner (2010): *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘?*, in: A. J. J. Anglberger, P. Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Ontos, Frankfurt a. M., S. 1–19.

21 Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die neuen Atheisten selektiv auf Nietzsche Bezug nehmen. Um den Tenor ihrer Rezeption zu erfassen, werden im Rückbau-Kapitel auch Bezüge in früheren Werken diskutiert; vergleiche Sam Harris (2010): *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, Free Press, London, New York; aber auch Daniel Dennett (1995): *Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books, London.

22 Friedrich Nietzsche (1882/1887): *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481.

23 Ebd.

24 Karl Jaspers (1947): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, 2. Aufl., Berlin, S. 247.

25 Hans Otto Seitschek (2017): *Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit*, Springer VS, Wiesbaden, S. 149.

nung ‚ex negativo‘ verweist darauf, dass die christliche Theologie durch ihre Verneinung bestimmt²⁶ ist und durch das Prinzip der einschließenden Ausschließung weitergeführt wird. Dadurch qualifiziert sich seine Philosophie als Grundlage für eine *religionsphilosophische Analyse* des Neuen Atheismus und als die Basis für die Forschungsthese dieser Arbeit:

Eine vergleichende Analyse des Neuen Atheismus mit der Ex-Negativo-Religionsphilosophie Nietzsches ermöglicht eine sachangemessene Bestimmung der Form und Relevanz von Religion im 21. Jahrhundert.

In diesem Kontext des 21. Jahrhunderts drängt sich eine Frage auf, die das Projekt dieser Arbeit einleitet: Weshalb erleben die Positionen der vier Religionskritiker eigentlich keine Konjunktur in einer Zeit, in der sich ihre Forderungen nach ‚weniger Religion‘ fortgesetzt realisieren? Stattdessen gilt ihr Projekt als weitgehend gescheitert, wie Kommentatoren aufzeigen. Gleichzeitig wird um Erklärungen gerungen. Eine gute Zusammenfassung dieser Beobachtung aus jüngerer Zeit²⁷ findet sich bei Torres:

Many of the most prominent New Atheists turned out to be nothing more than self-aggrandizing, dogmatic, irascible, censorious, morally compromised people who, at every opportunity, have propped up the powerful over the powerless, the privileged over the marginalized.²⁸

Auch der Autor und Journalist des *Guardian*, Steven Poole, bringt seine Unzufriedenheit mit der Wirkungsgeschichte der Horsemen zum Ausdruck: „What did they all do next? Dennett returned to questions of philosophy while Dawkins became a leading social-media troll.“²⁹ Eine melancholische Tonalität mischt sich in die Debatte, die in jüngster Zeit von politischen Verhärtungen, ideologischen Übertreibungen, Rechtsna-

26 Vgl. ebd.

27 Beim Neuen Atheismus handelt es sich um ein zeitgeschichtliches junges Phänomen, das akademisch und medial in den USA, England, Australien und insbesondere dem deutschsprachigen Raum diskutiert wird. Daher lohnt es sich, einleitend auch Stimmen von Journalisten, Podcast-Hosts und politischen Kommentatoren einzubeziehen. Auf diese Weise soll eine möglichst genaue Lagebestimmung seiner gesellschaftlichen Rezeption erzielt werden.

28 Émile Phil Torres (2021): *Godless grifters: How the New Atheists merged with the far right*, in: Salon, <https://www.salon.com/2021/06/05/how-the-new-atheists-merged-with-the-far-right-a-story-of-intellectual-grift-and-abject-surrender/> (Zugriff: 12.06.2025).

29 Steven Poole (2019): *The Four Horsemen review - whatever happened to ‚New Atheism‘?* Review, in: The Guardian, <https://www.theguardian.com/books/2019/jan/31/four-horsemen-review-what-happened-to-new-atheism-dawkins-hitchens> (Zugriff: 12.06.2025).

tionalismen, einer Pandemiesituation und Erdklimaängsten begleitet und womöglich befeuert wird. Warum ernten die neuatheistischen Vertreter in der akademischen Welt und in der Mitte der Gesellschaft kaum noch Fürsprache oder aktive Kritik? Das scheinbare Verschwinden ihrer Position aus dem öffentlichen Diskurs lässt sich zunächst einmal biografisch-personell erklären: Zwei der vier Autoren sind nicht mehr am Leben. Christopher Hitchens starb im Jahr 2011 und der Philosoph des Quartetts, Daniel Dennett, 2024. Richard Dawkins erlitt im 2016 einen Schlaganfall. Seine publizistischen und medialen Aktivitäten haben sich in der Folge verlangsamt. Sam Harris hingegen führt den Diskurs als öffentlicher Intellektueller weiter.³⁰ In seinem Podcast *Making Sense* vertritt er religionskritische Ansichten und sucht dafür vielfach das Gespräch mit Religionsaussteigern, wie etwa mit der Aktivistin und Islamkritikerin, Yasmine Mohammed.³¹ Daraus lässt sich allerdings nur ableiten, weshalb der gemeinsame Schaffensprozess vorerst zum Erliegen gekommen ist, nicht aber, warum ihre Positionen nicht mit der gleichen Lebendigkeit diskutiert werden, wie dies noch vor wenigen Jahren der Fall war. Drei forschungsleitende Ansätze bieten sich an, um diesen Umstand zu erklären. Die vorliegende Arbeit folgt dem dritten Ansatz – die Gründe dafür werden anschließend erläutert:

30 Sam Harris findet mit Positionen zu ‚aufgeklärter Spiritualität‘ weiterhin großen Anklang – (massen-) medial als auch auf populären Video- und Audio-Streaming-Plattformen. Von dem Autorenquartett ist er derjenige, der die Position der neuen Atheisten am stärksten in den zeitgenössischen Diskurs einbringt.

31 Sam Harris (2019): *Making Sense. Leaving the Faith. A Conversation with Yasmine Mohammed*, in: Podcast, <https://www.samharris.org/podcasts/making-sense-episodes/175-leaving-faith> (Zugriff: 12.06.2025).

Erstens könnte man annehmen, dass durch die breite und akademisch versierte Kritik von Vertretern der Theologie³² und Philosophie,³³ insbesondere der Wissenschaftstheorie,³⁴ die Unzulänglichkeiten der neuatheistischen Positionen so stichhaltig und umfassend aufgezeigt worden sind, dass sich ein Festhalten an ihrer Religionskritik verbietet.

Zweitens könnte man davon ausgehen, dass es sich bei diesem Atheismus um ein zeitgeschichtlich relevantes, aber auf die 2010er-Jahre begrenztes Phänomen handelte. In diese Richtung deuten Stimmen wie die des Journalisten und Podcast-Hosts Justin Brierley,³⁵ der für eines der größten christlichen Magazine Großbritanniens schreibt und zahlreiche Diskussionen zwischen religiösen und antireligiösen Gästen moderiert hat. Diesem Verständnis zufolge war der Neue Atheismus primär ein politisches Phänomen, das um die Jahrtausendwende vor allem in den angelsächsischen Ländern situiert war

-
- 32 Vergleiche unter anderem Thomas Schärfl (2008): *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in: *Stimmen der Zeit* 226, S. 147–161; Kreiner, *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘?*, S. 1–19; sowie die bekannte englischsprachige Replik Alister McGrath, Joanna Collicutt McGrath (2007): *Der Atheismus Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, übers. v. Rabea Rentschler, Gerth Medien, Asslar; Wolfgang Klausnitzer, Bernd Elmar Koziel (2012): *Atheismus – in neuer Gestalt?*, Peter Lang, Wiesbaden. Häufiger wird auch die christliche Apologie von Wilson angeführt; vergleiche Andrew P. Wilson (2007): *Deluded by Dawkins? A Christian Response to the God Delusion*, Kingsway Publications, Eastbourne.
- 33 LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*; Magnus Striet (Hg.) (2008): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Herder, Freiburg i. Br.; und Michael Großmann (2017): *Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung (II)*, in: W. Zager (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 132–153.
- 34 Vergleiche unter anderem Albert J. J. Anglberger, Christian J. Feldbacher, Stefan H. Gugerell, (2010): *Richard Dawkins Hauptargument wissenschaftstheoretisch betrachtet*, in: A. J. J. Anglberger, P. Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Ontos, Frankfurt a. M., S. 181–197; und besonders hervorzuheben ist die detaillierte Analyse von Löffler im selben Sammelband. Siehe Winfried Löffler (2010): *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, in: A. J. J. Anglberger, P. Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Ontos, Frankfurt a. M., S. 21–49.
- 35 Justin Brierley (2023): *New atheism has collapsed. The tide is turning on belief in God*, in: Premier Christianity, <https://www.premierchristianity.com/new-atheism-has-collapsed-the-tide-is-turning-on-belief-in-god/16350.article> (Zugriff: 12.06.2025). In seinem Beitrag verweist er anekdotisch auf den amerikanischen Philosophen Peter Boghossian: „When Boghossian responded to an invitation to a fresh dialogue, he told me that he was no longer participating in debates against Christians. Indeed, he now felt quite differently about people of faith: ‚You might be surprised at how much I have in common with you now‘, he wrote. [...] The conversations I hosted in those years were primarily combative debates between ardent atheists and Christian thinkers, which matched the boisterous and dismissive attitude of New Atheism in general. But, as the years progressed, the conversations changed and the atheists and agnostics who appeared on the show were keen to distinguish themselves from New Atheism.“

und heute nur noch vereinzelt aufgegriffen wird, weil es sich selbst kannibalisiert und der digitalen Subkultur aufgelöst hat.

Drittens kann im Unterschied zu den ersten beiden Ansätzen, die auf die gegenwärtige Irrelevanz der neuatheistischen Positionen hinauslaufen, eine alternative Perspektive eingebracht werden, die in dieser Arbeit verfolgt wird. Der Neue Atheismus hat sich durch seinen politisch zugespitzten und polemischen Diskursstil angreifbar gemacht und lief deshalb Gefahr, von neuen, virulenteren Debatten abgelöst zu werden. Die Form ihrer Beiträge darf jedoch nicht mit ihrem Inhalt verwechselt werden: Es mag zutreffen, dass die Bewegung auf der Bühne der Öffentlichkeit aus dem Rampenlicht geraten ist. Zugleich aber bestätigen die oben angeführten Kirchenaustrittszahlen, das intellektuelle und spirituelle Klima der westlichen Gesellschaften und nicht zuletzt die breite akademische und vor allem philosophische Rezeption die Hypothese, dass das neuatheistische Weltbild die westlichen Denkstrukturen tiefer denn je prägt – und an Aktualität nicht verloren hat.

Der hier gewählte Erklärungsansatz nimmt demnach die Position der neuen Atheisten religionsphilosophisch ernst. Der Bewegung sei zugestanden: Sie macht mit der „Methode der Übertreibung“³⁶ auf die seelisch-religiöse Befindlichkeit der westlichen Länder aufmerksam. So verstanden hält sie mit ihrer Auffassung eine Lupe über die religiöse Verfasstheit westlicher Gesellschaften.³⁷ Dabei übersieht der meinungsbildende Diskurs mehrheitlich, dass Religion und ihre Kritik zwei Seiten derselben Medaille sind: „Glaubenszweifel und der Verdacht, dass mit dem religiösen Glauben irgendetwas nicht stimmt, sei es in theoretischer oder in praktischer Hinsicht, sind vermutlich so alt wie die Religion selbst.“³⁸ Die jüngere Geschichte der Religion in der westlichen Hemisphäre

36 Zur Übertreibung als dezidiert philosophische Methode, siehe Theodor W. Adorno (2003): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp, 14. Aufl., Frankfurt a. M., S. 144. Adorno äußert sich hier in seiner philosophischen Exilschrift und an folgender Stelle zur Übertreibung als kritischem Verfahren: „Alles [philosophische, Anm. d. A.] Denken ist Übertreibung, insofern als jeder Gedanke, der überhaupt einer ist, über seine Einlösung durch gegebene Tatsachen hinausschießt. In dieser Differenz zwischen Gedanken und Einlösung nistet aber wie das Potential der Wahrheit so auch das des Wahns.“ Siehe Theodor W. Adorno (2003): *Meinung Wahn Gesellschaft*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Suhrkamp, 10. Aufl., Frankfurt a. M., S. 577.

37 So lautet eine forschungsleitende Hypothese dieser Arbeit, die hier transparent gemacht werden soll.

38 Sebastian Gäb (2022): *Religionsphilosophie*, Nomos, Baden-Baden, S. 25.

und die damit verbundenen Narrative sind auch die Geschichte ihrer Kritik.³⁹ Auch negative Schlagzeilen thematisieren Religion und nicht (nur) ihr Gegenteil. Darauf macht nicht zuletzt die berühmte Marketingweisheit ‚Bad publicity is better than no publicity‘ aufmerksam: Religionskritik und eine negativ-angriffsige Grundhaltung gegenüber der Kirche und ihren Vertretern thematisieren dennoch Religion als solche. Die neuatheistische Kritik als Auseinandersetzung mit der Religion lässt sich daher trefflich einer religionsphilosophisch-vergleichenden Betrachtung zuführen. So gesehen ist der Neue Atheismus aufgrund seiner überzogenen Argumentführung aus dem Rampenlicht der gebildeten Öffentlichkeit verschwunden. Die Verankerung seiner Grundüberzeugungen ist jedoch größer denn je. Während sich die neuen Atheisten zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorrangig gegen die religiöse Einflussnahme im Konflikt zwischen Evangelikalen und den empirischen Wissenschaftsvertretern richteten – in einem Umfeld wachsenden Fundamentalismus – treffen sie heute auf ein Klima westlicher Gesellschaften, das zunehmend von religiöser Gleichgültigkeit geprägt ist.

Die vorliegende Arbeit will daher zunächst die weltanschaulichen Grundlinien des Neuen Atheismus aufzeigen, um zu bestimmen, inwieweit das an die Stelle von Religion getretene Konzept tragfähig ist. Dieser kritischen Prüfung geht eine systematische Begehung des neuatheistischen Ideengebäudes voraus. Nach einer eingehenden Analyse seiner Strukturen und zentralen Argumente wird dieses unter der Bauleitung der Religionsphilosophie und mit Dynamit und Hammer Nietzsches rückgebaut, also einer vergleichenden Kritik in drei Dimensionen unterzogen, um seine weltanschaulichen Fundamente freizulegen. Anschließend wird das Resultat auf drei Ergebnisebenen bilanziert und in eine konstruktive Perspektive überführt.

39 Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, S. 28. Mit ihm lässt sich plausibilisieren, inwiefern das einfache Bild einer der Religion entgegengesetzten Aufklärung zu kurz greift. Er versteht „die Aufklärung und ihren Motor, die Kritik, sowohl historisch wie strukturell als intellektuelle Außenseite kultureller Modernisierung im Sinne des fortschreitenden Reflexivwerdens von Kulturen“. Durch die kritische Auseinandersetzung der Religion unter anderem mit ihren eigenen Texten und Auslegungen geht ihre Kritik aus ihr selbst hervor – und wendet sich, so Schnädelbach, zeitgeschichtlich im Format der Aufklärung gegen sich selbst. Das Zeitalter der Vernunft erweitert die religiöse Weltanschauung eher, als dass es diese ersetzt. Diesen Befund sieht er durch die Philosophen der Aufklärung bestätigt, die „in ihrer großen Mehrheit [...] keine Ungläubigen [waren], sie verstanden sich nicht als neue Heiden“; ebd., S. 29. Mit Nietzsche ließe sich dieser Befund erhärten und weiterverfolgen: „Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss“; siehe Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 27, S. 410.

Die Suche nach ebenjenem (sach-)adäquaten Verständnis von Religion einleitend, wird im folgenden Kapitel die Religionsphilosophie als Perspektive vorgestellt und disziplintheoretisch verortet werden: Was zeichnet sie als genuin philosophischen Ansatz aus? Wie unterscheidet sie sich von einem religionswissenschaftlichen oder theologischen Ansatz? Ihr wird dabei eine vermittelnde Rolle zugeschrieben werden. Nach Hans Otto Seitschek nimmt sie sowohl eine Innen- als auch eine Außenperspektive ein.⁴⁰ Das dritte Kapitel widmet sich einer ersten Annäherung an das neuatheistische Ideengebäude in Form einer einleitenden Vorstellung ihrer Bewegung. Die Leitfrage lautet frei nach Kreiner: Was ist neu am neuen Atheismus? Das vierte Kapitel ordnet die neuatheistischen Hauptargumente und führt sie einer ersten philosophischen Analyse zu. Denn bei der Durchsicht ihrer kanonischen Werke kristallisieren sich werkübergreifende Motive, Argumentationsmuster und weltanschauliche Annahmen heraus. Stellt man diese gegenüber, besteht die Chance, diese Grundlinien zu ihrem philosophischen Programm, ihrer ‚Essenz‘, zu verdichten, um diese im Anschluss mit der Religionskritik Nietzsches zu konfrontieren. Dabei weisen ihre Argumente über die einzelnen disziplinären Zugänge hinaus und werden von der Arbeit in folgenden drei Clustern aufgeschlüsselt:

1. Epistemologische Einwände

2. Normative Einwände

3. Genetische Einwände

Diese Cluster werden vorgestellt und die Gemeinsamkeiten der neuatheistischen Einwände gegen die Religion kritisch reflektiert. Ziel des Kapitels wird sein, den Neuen Atheismus philosophisch zu durchdringen, um ihn – möglichst exakt begriffen – für den Vergleich in Stellung zu bringen.⁴¹ Das folgende fünfte Kapitel bündelt den Tenor ihrer Einwände und wird in Form des Gutachtens ‚Szientismus‘ als Diskussionsgrundlage für die weitere Reflexion auf Basis von Nietzsches Religionskritik dienen. Wie äußert sich der weltanschauliche Reduktionismus konkret in den Werken? Wie verhalten sich ihr Szientismus, der vertretene Naturalismus und die atheistische Kritik zueinander?

40 Vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 45.

41 Die vorliegende Dissertation leistet einen eigenen religionsphilosophischen Beitrag. Dafür berücksichtigt sie frühere Überlegungen des Autors aus seiner unveröffentlichten Masterarbeit *Nietzsche und der Neue Atheismus: Verkappter Theismus? Eine philosophische Diskussion der religionskritischen Hauptwerke der Neuen Atheisten* (Ludwig-Maximilians-Universität München, 2019).

Anschließend stellt das sechste Kapitel die notwendigen Werkzeuge für den Rückbau bereit: Hammer und Dynamit von Nietzsches *Ex-Negativo-Religionsphilosophie* werden vorgestellt und der nach Jaspers zentrale Gedanke vom Tod Gottes bei Nietzsche erläutert. Es folgt die Betrachtung des durch die Religion leergewordenen Raums. Daraufhin werden drei Kandidaten diskutiert, die sich nach Nietzsche anschicken, diese Leerstelle zu besetzen: Der Staat, die Evolutionstheorie und die Wissenschaft. Der eigentliche Rückbau des neuatheistischen Ideengebäudes erfolgt im siebten Kapitel und Hauptteil in Form einer Kritik der geclusterten neuatheistischen Einwände in vergleichender Auseinandersetzung mit Nietzsche. Dabei wird die Nietzsche-Rezeption in früheren Publikationen der Vierergruppe einbezogen. Das anschließende achte Kapitel fördert dann ein Ergebnis zutage. Ähnlich wie einem Bauprojekt wird die Beschaffenheit des Fundaments analysiert, um das Resultat in drei Dimensionen zu bilanzieren. Ein zentraler Befund wird lauten, dass der Neue Atheismus die religiöse Dimension allzu trivial interpretiert und ohne sachangemessene Berücksichtigung ihre Tragweite keine zukunftsweisende Befriedigung der entstandenen Bedürfnislücke – die Nietzsche im obigen Zitat mit kommenden ‚heiligen Spielen‘ anspricht – bereithalten kann. Das neunte Kapitel baut auf dieser Ergebnisgrundlage auf und skizziert schließlich eine konstruktive Perspektive für einen angemessenen Umgang mit Religion – mit besonderer Rücksicht auf die *religiöse Erfahrungsdimension*. Diese subjektive Dimension verspricht, eine vermittelnde Funktion einzunehmen und einen Blindfleck in den Konzeptionen beider Autorenparteien auszuleuchten. Sie führt durch die Reflexion von Bewusstseinsinhalten das Gefühl und die Vernunft zusammen – und lenkt den Blick auf die im 21. Jahrhundert zentrale Ebene des Glaubensvollzugs, ohne die Merkmale von Religiosität zu relativieren oder aufzugeben. Das zehnte Schlusskapitel fasst die Ergebnisse zusammen und öffnet die Fragestellung für weitere Forschungen.

In vergleichender Auseinandersetzung gilt es, die religiöse Befindlichkeit der Gegenwart am Rockzipfel zu packen. Die Erosion des monotheistischen Glaubens, auch als Prinzip *poetischer Welterklärung*, soll reflektiert und verständlich gemacht werden. Der Neue Atheismus eignet sich für dieses Unterfangen deshalb besonders gut, weil er mit der Methode der Übertreibung die Grundhaltung vieler Zeitgenossen verdichtet und ihnen weltanschaulich den Spiegel vorhält. Seine Relevanz ist ungebrochen. Die vier Autoren formulieren eine Religionskritik, in der sie einen Religionsbegriff unterstellen, der, wie diese Arbeit mit Rückgriff auf Nietzsches (Anti-)Religionsphilosophie zeigen wird, genuin reduktionistisch ausfällt. Damit bleibt die Frage nach einem angemesse-

nen Verständnis und Umgang mit Religion – sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf individueller Ebene, für oder wider den Glauben – offen. Denn so viel sei zum Abschluss der Einleitung verraten: Letztlich bleiben beide gefangen. Die neuen Atheisten in ihrem radikal-immanenten *Monismus* und Nietzsche in seiner *Metaphysik*. Die Arbeit wird ergeben, dass beide an der Überwindung der Religion scheitern müssen.

2. Bauleitung. Religionsphilosophie als Perspektive

Aus den bisherigen Überlegungen wird deutlich, dass die vorliegende Arbeit eine für das Rückbauvorhaben geeignete Disziplin bestimmen muss. Diese ist mit der Religionsphilosophie identifiziert. Als disziplinäres Feld steht sie in der mit Hans Otto Seitschek geteilten Systematik konzeptuell zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft. Während aber die Religionswissenschaft die Religion von außen betrachtet und deskriptiv vorgeht, ist die Theologie auf eine Innenperspektive festgelegt und konfessionell sowie dogmatisch geprägt. Beide Zugänge haben also ihre disziplinimmanenten Begrenzungen in Bezug auf den Gegenstand der Religion. Hier setzt die Religionsphilosophie an, die auf systematischer Ebene eine vermittelnde Rolle einnimmt.⁴² Sie nimmt dabei sowohl eine Innen- als auch eine Außenperspektive ein. Dadurch kommt ihr eine vermittelnde Funktion zwischen religiöser und empirisch-scientifischer Weltdeutung und gleichzeitig eine Mittelposition zwischen diesen beiden Standpunkten zu. Diese doppelte Stellung begründet ihre disziplinäre Eigenständigkeit. Anders als die Religionswissenschaft, die etwa dann hinzugezogen wird, wenn es um die Beschreibung einer (neu entdeckten) Religion oder eines religiösen Phänomens geht, das es mit wissenschaftlicher Akkuratez zu beschreiben gilt, verharret die Religionsphilosophie nicht in der für die methodische Exaktheit notwendigen Außenperspektive. Sie ist keineswegs eine „sterile Metatheorie“.⁴³ Vielmehr geht es ihr in einem erkenntnistheoretischen Spagat ebenso um die Innenperspektive und den Nachvollzug der gelebten Inhalte:

Religionsphilosophisch gesehen ist es [...] genau diese Konstellation, die in ihrer subjektiven Leistungsfähigkeit objektiv auszuwerten ist: Was bedeutet es, wenn Einheit und Ursprung der Welt im religiösen Glauben, in Ritualen, Texten, Kulterfahrungen repräsentiert werden können; wenn Überzeugungsbildung, Wert-, Sinn- und Selbstverstehen offenbar nicht nur historisch aus Religionstraditionen sich ableiten, sondern wesentlich aus dem aktuellen Mitvollzug eben der Formen und Inhalte, wie sie überliefert sind? Kurz: Worin besteht die Wahrheit religiöser Überzeugungen, Lehren, Texte und aller ihrer Repräsentationen gerade in und aufgrund der jeweiligen Aneignung?⁴⁴

Aus dem Zitat von Hermann Deuser ergibt sich ein weiteres wichtiges Anliegen der Religionsphilosophie, nämlich die Frage nach der Wahrheit im Umgang mit der Religion. Diese Wahrheit ist nicht mit der Gültigkeit ihrer theistischen Überzeugungen zu ver-

42 Vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 45–47.

43 Kurt Wuchterl (1989): *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, UTB, Bern, Stuttgart, S. 280.

44 Hermann Deuser (2009): *Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 11.

wechseln, sondern stellt sich nach Trillhaas in etwa so dar: „Wielange ist eine Religion ‚sinnvoll‘ und insofern in sich ‚wahr‘, nämlich glaubhaft, echt, verstehbar? Und wann ist sie unwahr? Was gibt es für Kriterien für religiöse Unwahrheit im philosophischen Sinne?“⁴⁵ Aus dieser Motivation und dem disziplinären Charakter der Religionsphilosophie, ergibt sich eine spezifische Anforderung an sie. Sie muss, so Trillhaas weiter, „diese Sprache [der Religion, Anm. d. A.] sui generis deuten, um ihre Sinnhaftigkeit zu erschließen. Es ist also eine wichtige Aufgabe der Religionsphilosophie, eine *Hermeneutik* der Religion bzw. *der religiösen Sprache* zu leisten“.⁴⁶ Dafür muss sie in der Lage sein, Religion aus einer holistischen Perspektive zu betrachten und darf weder ihre religionsgeschichtlichen noch theologischen Gehalte ignorieren.⁴⁷ Sie entsteht folglich in der „Begründung und Wahrheit dessen, was die Religion jeweils zum Ausdruck bringt“.⁴⁸ Dabei berücksichtigt der Zugang auch „einen ernstgemeinten Transzendenzbezug“.⁴⁹ Die Religionsphilosophie setzt sich also mit Religion, aber eben auch mit Philosophie, theoretisch-abstrakt auseinander und nimmt dafür „in der Perspektive eines eigenen, religionsphilosophischen Erkenntnisinteresses – die Philosophie als solche in den Blick“.⁵⁰ Das heißt, sie betrachtet ihre Besonderheiten und Ausprägungen nicht nur theologisch-voraussetzungsvoll oder religionswissenschaftlich-vergleichend. Vielmehr zielt sie nach Hans Otto Seitschek ganzheitlich „auf das philosophische Unterfangen, die Philosophie überhaupt“.⁵¹ Daraus folgt, dass es sich bei der Disziplin um eine genuin philosophische Perspektive handelt.

45 Wolfgang Trillhaas (1972): *Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 18.

46 Ebd., S. 16.

47 Der hier gewählte Begriff der Perspektive lehnt sich an Seitschek an. Dieser Blickwinkel zeichnet sich dadurch aus, dass er ein eigenes philosophisches Erkenntnisinteresse aufweist, „das von der Religion her geprägt ist“; vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 1. Die vorliegende Anwendung geht nicht so weit, diese Perspektive auf die gesamte Philosophie auszuweiten; stattdessen gehen Philosophie und Religionsphilosophie im vorliegenden Verständnis Hand in Hand. Damit einhergehend wird von der Geltung bestimmter Denknötenwendigkeiten ausgegangen, denen eine ‚ontologische Gültigkeit‘ zukommt; vergleiche Großmann, *Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus (II)*, S. 150. Diese muss ihrerseits reflexiv begründet und darf nicht a priori vorausgesetzt werden. Besagte Perspektive ermöglicht es, Fragen, die sich aus der Religion ergeben, aufzuwerfen, ohne sie einem subjektiven Idealismus oder einem relativierenden Perspektivismus à la Nietzsche preiszugeben.

48 Siehe Deuser, *Religionsphilosophie*, S. 2.

49 Siehe Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 45.

50 Ebd., S. 47.

51 Ebd., S. 45.

So gesehen ist die Wahl der Religionsphilosophie als Leitung für das hiesige Vorhaben in ihrer Fähigkeit begründet, das Feld der Religion begrifflich, historisch, kulturell, – aber eben auch theologisch versiert – in den Blick zu nehmen, zu verstehen und entsprechend auszuleuchten. Als philosophischer Perspektive kommt ihr die Aufgabe zu, undifferenziert verwendete Begriffe und irreführende Fragen auszuweisen und zu problematisieren. Zusammen mit Trillhaas wird davon ausgegangen, dass die Religionsphilosophie das Gegenstandsfeld klärt, und zwar, indem „das Frageverfahren geordnet wird, wenn gewisse Frageformen und Fragen grundsätzlich ausgeschaltet werden und wenn diese Ausschließung philosophisch begründet, für die verbleibenden Fragen aber die Richtung deutlich bezeichnet und der Sinn geklärt wird“.⁵² Konkret geht sie und der vorgelegte Ansatz dafür methodenplural vor. Sie nimmt Anleihen aus der analytischen Philosophie, der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Komparatistik und entfaltet sie in Anwendung auf das Frage- und Bedeutungsfeld der Religion. In diesem Generalismus und in ihrer systematisch-vermittelnden Position liegt die besondere Stärke der Religionsphilosophie, die disziplinären Hintergründe der neuatheistischen Autoren zusammenzuführen, ihre philosophische Argumentation nachzuvollziehen und ihre Stärken, aber auch ihre Blindstellen, auf dem Feld der Religion herauszuarbeiten.⁵³ Die Perspektive, die sie dabei einnimmt, ist nicht nur im Sinne einer disziplinären Abgrenzung relevant. Sie ist ebenso wichtig für eine Reflexion der Gegenstandsbereiche von Religion und den Naturwissenschaften.

Diese Leistung der Religionsphilosophie ist im hiesigen Kontext von besonderer Bedeutung und wird von ihr insofern eingelöst, als sie sich der Sache der Religion in ihrer ernsthaften Sinn- und Bedeutungsfunktion für Gesellschaft und den Einzelnen annähern will, ohne sich in ihrer theologischen Semantik, also ihrer systemischen Selbstbezüglichkeit, zu verlieren. Religion(-en) selbst sollen vorläufig und funktional mit Hermann Deuser als „Bearbeitungs- und Ausdrucksformen von *elementaren menschlichen Lebenswirklichkeiten*“⁵⁴ verstanden werden. Mit der Religionsphilosophie wird

52 Siehe Trillhaas, *Religionsphilosophie*, S. VI. Diese Aufgabenbeschreibung findet sich im Vorwort seines Werks.

53 Gerade deshalb eignet sie sich hervorragend für das Anliegen der vorliegenden Arbeit, die verschiedenen naturwissenschaftlich inspirierten Perspektiven der neuen Atheisten auf einen philosophischen Nenner zu bringen und über den ‚Umweg‘ von Nietzsches Religionsphilosophie ex negativo tieferzulegen und mit Nietzsche gegen Nietzsche für eine sachangemessene Auffassung von Religion im 21. Jahrhundert zu befragen.

54 Deuser, *Religionsphilosophie*, S. 1.

im spezifischen Kontext eine vermittelnde, das heißt beide Seiten verstehende, Position eingenommen – zwischen dem szientistischen Standpunkt der neuen Atheisten einerseits und der Religionskritik Nietzsches andererseits. Von besonderer Bedeutung ist dabei die hermeneutische Leistung der Religionsphilosophie. Sie ermöglicht es, die Sinn- und Bedeutungszusammenhänge der Religion grenzüberschreitend und allgemein verständlich zu übersetzen und für säkular denkende Menschen nachvollziehbar zu machen. Auf einer methodisch-systematischen Ebene ist die hermeneutische Leistung der Religionsphilosophie dadurch eng mit dem Vorgehen von Friedrich Nietzsche verwandt. Denn seine Religionskritik lässt sich zusammen mit Johann Figl selbst als eine Hermeneutik begreifen, die die religiös ‚codierten‘ Phänomen- und Geltungsbereiche im Prozess einer geschichtlichen Betrachtung aus dieser herauszulösen und zu reflektieren beabsichtigt.⁵⁵ Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle zur Eignung der Religionsphilosophie für das Vorhaben der vorliegenden Arbeit folgendes Resümee ziehen: Die Religionsphilosophie ist eine genuin philosophische Perspektive. Sie geht methodenplural vor und ist daher für eine Hermeneutik der Religion, ihrer religiösen Sprache und die philosophisch-einende Darstellung des Neuen Atheismus besonders geeignet.

Darauf aufbauend sollen einige Überlegungen zu den programmatischen und titelgebenden Begriffen dieses Projekts vorangestellt, grundlegende Vorannahmen transparent gemacht und die Richtung dieser Arbeit vorgegeben werden. Zum einen wird für ein genaueres Verständnis der religiösen Tradition abendländischer Prägung auf essentialistische Deutungsversuche zurückgegriffen. Ein solcher findet sich beispielsweise bei Friedrich Schleiermacher. Zum anderen geht die vorliegende Auffassung von einer gewissen Komplexität von Religion und Glaube aus, und setzt voraus, dass die Entscheidung für oder wider den Glauben eine bewusste ist: „Der Glaube verlangt einen reifen Verstand.“⁵⁶ Damit ist die Annahme formuliert, dass eine Entscheidung für Religion und Glaube individuell reflektiert werden kann. Auch ein Leben ohne Religion wird als bewusste Entscheidung vorausgesetzt. Davon ausgenommen oder zumindest von anderer Qualität sind ein naiver Kinderglaube oder ein ‚undifferenzierter Agnostizismus‘.⁵⁷ Der Atheismus wird mit Herbert Schnädelbach als sachlich von ebenjenem

55 Vergleiche Johann Figl (1984): *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Patmos, Düsseldorf, bes. S. 254–277.

56 Volker Gerhardt (2008): *Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte*, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, S. 141.

57 Vergleiche Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, S. 81–82.

undifferenzierten Agnostizismus unterschieden und als informierte Entscheidung gegen Religion verstanden – in Kenntnis der historischen Leistung, ihrer Sinnfunktion für viele Menschen und den psychischen und lebensweltlichen Folgen für den verzichtenden Einzelnen. Wenn in dieser Arbeit von Religion die Rede ist, sind andere Formen immer mitgemeint und keineswegs von der großen Klammer der religionsphilosophischen Perspektive ausgeschlossen. Dass andere Kulturen ganz andere Sinn-, Glaubens- und Kulturpraktiken kennen und vollziehen mögen, sei unbenommen zugestanden. Bei näherem Hinsehen kann es sich als schwierig erweisen, zu unterscheiden, ob es sich tatsächlich um ein genuin religiöses oder um ein säkular-immanentes Phänomen handelt und ob es als solches bezeichnet wird oder dies nur der Sache nach ist, was die Sache noch komplizierter macht. Allerdings erfasst kein Begriff präzise das, was er bezeichnen will und

relevant ist nicht, ob es den gleichen Ausdruck gibt, sondern ob wir das Phänomen, auf das er sich bezieht, identifizieren können. Und das können wir. Es ist ja nicht so, dass wir in anderen Kulturen überhaupt nichts finden, was auch nur annähernd mit Religion im westlichen Sinne vergleichbar wäre. Alle Begriffe [...] überschneiden sich mit bestimmten Aspekten des Religionsbegriffs, ohne ihn exakt abzudecken.⁵⁸

Damit muss sich die religionsphilosophische Perspektive beziehungsweise die Rede von Religion in dieser Arbeit nicht zwangsläufig dem Vorwurf einer ‚eurozentrischen‘, abendländischen oder westlichen Verengung aussetzen. Die vorangestellte Religionsauffassung ist, und das auch im Sinne Nietzsches, ein Produkt der europäischen Geistesgeschichte. Wenn in der vorliegenden Untersuchung von Religion die Rede ist, dann sind in erster Linie die drei monotheistischen Weltreligionen gemeint. Diese Religionen werden auch von den neuen Atheisten zuvorderst thematisiert, weil sie die größten sind.⁵⁹ Über ihre Grenzen hinaus treffen Aspekte von Religion jedoch immer auch auf andere Religionen zu, weisen mit ihnen – frei nach Ludwig Wittgenstein – eine ‚Familienähnlichkeit‘ auf.⁶⁰ Gleichwohl geht die religionsphilosophische Perspektive dieser Arbeit mit der Annahme einher, dass sich Religion von den vielfältigen Formen der Spiritualität, die diskutiert (und gelebt) werden, unterscheidet. Auf das Verhältnis von

58 Gáb, *Religionsphilosophie*, S. 14.

59 Vergleiche Richard Dawkins (2008): *Der Gotteswahn*, übers. v. Christa Schuenke, Ullstein, Berlin, S. 52–53.

60 Vergleiche Gáb, *Religionsphilosophie*, S. 21.

Religion, Spiritualität und die individuelle Bedeutungsdimension wird gegen Ende der Arbeit eingegangen.

Das Projekt dieser Arbeit zielt nicht auf eine historische Betrachtung von Gott, Religion, Glaube im engen Sinne. Der Philosoph und Nietzsche-Kenner Volker Gerhardt zweifelt zu Recht, wenn er resümiert:

Angenommen, jemand könnte Gründe dafür benennen, dass es in der Antike oder im Mittelalter erheblich leichter gewesen sein soll, an Gott zu glauben: Was wäre damit für die Bedeutung Gottes heute bewiesen? Dass es problematisch, sinnlos oder gar widersinnig geworden ist, an Gott zu glauben? Dass es Gott in der Moderne nicht mehr gibt?⁶¹

Was meinen wir aber dann im Kontext dieser Untersuchung, wenn wir von Religion, Gott und dem Glauben sprechen? Der deutsche Philosoph macht darauf aufmerksam, dass sich Gegner und Befürworter nach wie vor trefflich verstehen (oder bewusst missverstehen wollen), wenn von den genannten Entitäten die Rede ist. Ob sie Religion nun auf die Existenzbehauptung eines solchen Gottes reduzieren (wollen), wie es die neuen Atheisten tun oder nicht, das ist eine andere Frage. Obwohl sich die vorliegende Arbeit weder historisch-kritisch noch dezidiert begrifflich-etymologisch mit Religion auseinandersetzt, wird doch auf ideengeschichtliche Debatten rekurriert. Diese Debatten weisen einen zeitgebundenen Charakter auf, thematisieren aber immer auch zeitlose Ideen. Die Arbeit baut zudem auf der erwähnten Hypothese auf, dass Religion und ihre Kritik zwei Seiten derselben Medaille sind, wie auch Trillhaas betont: „Tatsächlich schließen sich aber Religionsbegründung und Religionskritik nicht gegenseitig aus. Sondern von einem wohlbegründeten Religionsbegriff aus ergeben sich wesentliche Gesichtspunkte für eine Religionskritik.“⁶²

Die Debattenbeiträge der neuen Atheisten – ihre Kritik an der Religion – stellen in diesem Verständnis ein relevantes Zeitzeugnis für die Auseinandersetzung mit Religion dar. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, diese auf ihr philosophisches Kernargument zu befragen, um sodann Ähnlichkeiten und Unterschiede ihrer Zentralposition auf Grundlage von Nietzsches Religionskritik einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen. Dadurch wird das Verständnis von Religion auf einer nächsthöheren Ebene präzisiert und der weiteren Forschung überantwortet. Die zentralen Fragen im Kontext der religionsphilosophischen Perspektive lauten dabei: Was verstehen die neuen Athe-

61 Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens*, S. 139.

62 Trillhaas, *Religionsphilosophie*, S. 18.

isten im Kern unter Religion? Was setzen sie an ihre weltanschauliche Stelle? Wie wird dieses vermeintliche Substitut philosophisch begründet? Warum greifen diese Auffassung und der vorgeschlagene Ersatz aus religionsphilosophischer Perspektive möglicherweise zu kurz? Welche Aspekte ihrer zentralen philosophischen Position wurden (schon) bei Nietzsche diskutiert? Warum lohnt es sich, auf seine Gedanken zurückzugreifen? Was versteht Nietzsche konkret unter und was kritisiert er an der Religion? Welche Rolle spielen Rationalität und Irrationalität ihm nach in der Religion und darüber hinaus? Welche konkreten Argumente gegen Religion lassen sich bei den neuen Atheisten und bei Nietzsche finden und vergleichend gegenüberstellen? Warum lohnt sich das? Was folgt aus Nietzsches Überlegungen, was die neuen Atheisten vielleicht übersehen haben? Und was kann uns das Ganze für den Umgang mit (der eigenen) Religion im 21. Jahrhundert lehren oder besser verständlich machen?

Dazu soll im Folgenden das neuatheistische Ideengebäude begangen und im Zuge eines ersten Überblicks vorgestellt werden. Anschließend wird der argumentative Kern des Neuen Atheismus herausgearbeitet. Die Ausführungen folgen der Hypothese, dass sich bei den neuen Atheisten ein gemeinsamer philosophischer Nenner ausmachen lässt. Diese inhaltliche Schnittmenge soll im Folgenden genauer bestimmt und – das ist der springende Punkt und die (Eigen-)Leistung dieses Kapitels – in ihren Motiven, Überzeugungen und theoretischen Figuren aus religionsphilosophischer Perspektive weiterverfolgt werden. Dazu schlägt das vorliegende Konzept vor, ihre zentralen Einwände in drei Cluster zu gliedern, zu diskutieren und abschließend zu bilanzieren.

3. Begehung. Das Ideengebäude des Neuen Atheismus

Die Suche nach einem optimalen Ansatzpunkt für die Analyse des neuatheistischen Gedankengebäudes gleicht dem Blick auf ein Labyrinth von oben – am erfolgversprechendsten ist eine kreisende Bewegung, die allmählich Muster und Knotenpunkte erkennbar werden lässt. Zentrales Motiv, das in den kanonischen Schriften der vier Autoren immer wieder auftaucht, ist die Überzeugung, dass Religion nicht nur überflüssig, sondern in all ihren Spielarten schädlich ist, da sie auf irrationalen Überzeugungen wie dem Aberglauben beruht. Diese Überzeugung kommt schon in den Titeln der Hauptwerke⁶³ zum Ausdruck; zum einen bei Hitchens' *How religion poisons everything*, aber natürlich auch bei Dawkins' *The God Delusion* und Dennetts' *Breaking the Spell*. Den Neuen Atheismus eint hiernach einerseits seine einzeldisziplinär begründete Ablehnung religiöser Überzeugungen. Dafür greifen die Horsemen aus ihren jeweiligen Disziplinen auf den Gegenstandsbereich der Religion zu und unterziehen ihn einer Betrachtung unter eigenen Vorzeichen. Konkret handelt es sich um die der (Evolutionen-) Biologie (Dawkins), der Neurowissenschaft und Philosophie (Harris), der Philosophie und Kognitionswissenschaft (Dennett) und nicht zuletzt den Blickwinkel des politischen Schriftstellers und Historikers Hitchens.⁶⁴ Sie bedienen sich andererseits einhellig der rhetorischen Mittel der Verunglimpfung, Polemik und Übertreibung, um religiöse Inhalte in ein negatives Licht zu rücken und nehmen eine religionspolemische Haltung

63 Als solches hat Richard Dawkins' *The God Delusion* (2006) Einzug in den Diskurs gefunden. Im Falle von Daniel Dennett kondensiert *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (2006) seine Haupteinwände gegen die Religion. Sam Harris untersucht in *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason* (2004) die Struktur religiösen Denkens als Überzeugungssystem; und Christopher Hitchens fasst seinen Standpunkt in *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007) zusammen. Die bisherige Forschung, insbesondere von theologischer Seite, hat eine werkimmanente Darstellung der jeweiligen Hauptargumente in diesen Schriften vernachlässigt – die vorliegende Arbeit versucht, zur Schließung dieser Lücke beizutragen. Dieses Vorgehen folgt dem Einwand Löfflers, dass es bis heute „relativ wenig an einlässlicher werkanalytischer Literatur zu diesen Autoren“ gibt; siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 24.

64 Der 2011 verstorbene Historiker und politische Publizist Hitchens nimmt unter den vier Horsemen eine Außenseiterrolle ein; vergleiche LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 81. In *God is not Great. How Religion poisons everything* (2007) nähert er sich der Religion aus der anekdotischen und subjektiven Perspektive eines politischen Journalisten. Im Unterschied zu den naturwissenschaftlich grundierten Ansätzen seiner Mitstreiter erhebt Hitchens keinen ausgeprägten systematischen oder begriffsbildenden Anspruch. Er macht sich auch nicht die Mühe, seine Ausführungen auf empirisch oder theoretisch fundierte Konzepte zu stützen.

ein.⁶⁵ Akademische Stimmen ordnen diesen Ansatz einem „denunziatorischen Atheismus“⁶⁶ zu. Sie alle wenden sich gegen die Machtstellung von organisierter Religion in den westlichen Gesellschaften, was auf ihren politischen und deutungspragmatischen Anspruch hinweist.⁶⁷

Betrachtet man ihre gemeinsame Publikations- und Vortragstätigkeit, so stellt sich der verbindende Charakter wie folgt dar: Die vier Horsemen nehmen theoretische Anleihen aus ihren jeweiligen Einzelwissenschaften und wenden diese gegen Religion und Glauben. Bei dem abgelehnten Glauben handelt es sich argumenttheoretisch um den Gottesglauben in all seinen Ausprägungen, wobei dieser vor allem auf die personale Gottesvorstellung innerhalb der drei Monotheismen reduziert und für seine Widerlegung ins Feld geführt wird.⁶⁸ Das personale Gottesbild wird ebenso abgelehnt wie die Vorstellung einer auf irgendeine Weise erfahrbaren göttlichen Existenz. Dieser definitorische Rahmen ist darauf angelegt, die größtmögliche Wirkung zu erzielen, wie Dawkins selbst einräumt:

Ich wende mich gegen den Supernaturalismus in allen seinen Formen, und dabei ist es am wirksamsten, wenn ich mich auf die Form konzentriere, die meinen Lesern höchstwahrscheinlich am vertrautesten ist und die sich am bedrohlichsten auf alle unsere Gesellschaften auswirkt.⁶⁹

In diesem Sinne richtet sich ihre Generalkritik vor allem gegen die institutionalisierten Religionen, namentlich das Christentum, den Islam und das Judentum. Dieser Glaube an Gott habe, so Dawkins weiter, für die westlichen Gesellschaften an der Schwelle zum 21. Jahrhundert eine zerstörerische Wirkung:

65 Vergleiche Klausnitzer, Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, S. 15.

66 Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, S. 52; siehe auch Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 147.

67 Siehe Marcus Schulzke (2013): *The Politics of New Atheism*, in: *Politics and Religion* 6, S. 791: „New atheism should be treated as a legitimate political movement that raises important questions about the place of religion in public life.“ Vergleiche auch LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 207; und seine Beschreibung des Neuen Atheismus als „both a utopian belief system and a social movement that advances a political program“.

68 Die personale Gottesvorstellung wird als mentales Bild von Gott verstanden, das wiederum mit Gefühlen, Eigenschaften und Assoziationen verbunden ist. Dieses wird übrigens bereits in der Bibel selbst problematisiert: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“, vergleiche Ex 20,4.

69 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 52–53.

Stellen wir uns doch mit John Lennon mal eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, keine Anschläge auf die Londoner U-Bahn, keine Kreuzzüge, keine Hexenverfolgung, keinen Gunpowder Plot, keine Aufteilung Indiens, keinen Krieg zwischen Israelis und Palästinensern, kein Blutbad unter Serben/Kroaten/Muslimen, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmörder‘, keine ‚Probleme‘ in Nordirland, keine ‚Ehrenmorde‘, keine pomadigen Fernsehevangelisten im Glitzeranzug, die leichtgläubigen Menschen das Geld aus der Tasche ziehen („Gott will, dass ihr gebt, bis es wehtut“).⁷⁰

Diesem bekannten Zitat zufolge werden religiöse Überzeugungen unmittelbar für Krieg und Terror, also gewissermaßen das Böse schlechthin, verantwortlich gemacht.⁷¹ Religion wird als eine dogmatische Einstellung verstanden, die Intoleranz und Gewalt bedingt und in Vergangenheit und Gegenwart zu unterschiedlichen Formen von Extremismus bis hin zu politischem Totalitarismus geführt hat. Gott und der Glaube an ihn werden per definitionem als irrational und moralisch problematisch gesetzt. Glaube sei „böartig, weil er keine Rechtfertigung braucht und keine Diskussion duldet“.⁷² Löffler weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass diese Kritik pauschal alle Erscheinungsformen des Religiösen ablehnt und auf ein allgemeines Phänomen reduziert, das „das gesamte ‚religiöse‘ Spektrum zwischen Bonhoeffer und Bin Laden“⁷³ umfasst.

Nach dieser einführenden Skizze stellt sich nicht nur für Armin Kreiner die Frage: „Was ist neu am neuen Atheismus?“⁷⁴ Für eine Annäherung lohnt es sich, zunächst auf das spezifische Religionsverständnis der Autoren einzugehen, wobei sie viele Aspekte ihrer Definitionen teilen, aufeinander aufbauen und sich inhaltlich ergänzen und erweitern. Die Autoren schlagen eine spezifisch weite und paradoxerweise zugleich enge Definition religiöser Phänomene vor. So legt der Philosoph im Bunde, Dennett,⁷⁵ ein ausdrücklich weit gefasstes Verständnis zugrunde, möglicherweise auch, um angesichts seines poli-

70 Ebd., S. 12.

71 Siehe John F. Haught (2008): *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Kentucky, S. 16. Haught sieht hier gar den zentralen Beitrag des Neuen Atheismus: „As far as enhancing knowledge of religion is concerned, the new atheists do little more than provide a fresh catalog of the evils wrought my members of the theistic faiths.“

72 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 429.

73 Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 40.

74 Kreiner, *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘*, S. 1.; aber auch Klausnitzer, Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, S. 15.

75 Vergleiche Daniel Dennett (2016): *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, übers. v.

tisch-pragmatischen Anspruchs möglichst viele ihrer Erscheinungsformen wie mit einer Schrotflinte zu erfassen und zu widerlegen. Religion ist seiner Meinung nach

aus einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Phänomene zusammengesetzt [und es kommt] eigentlich gar nicht so sehr darauf an [...] wie ich sie definiere, denn ich habe vor, die angrenzenden und (wahrscheinlich) nichtreligiösen Phänomene zu untersuchen und zu diskutieren – Spiritualität, Engagement für weltliche Organisationen, fanatische Hingabe an ethnische Gruppen (oder Sportvereine), Aberglaube...Es ist also egal, wo ich hier ‚die Grenze ziehe‘ – ich werde sie ohnehin überschreiten.⁷⁶

Hiernach ist es weniger entscheidend, das Religiöse genau einzugrenzen und zu definieren.⁷⁷ Ziel ist keine trennscharfe Analyse religiöser oder verwandter Phänomene,⁷⁸ auch nicht der Nachweis, ob zum Beispiel gewaltsame Konflikte tatsächlich religiös motiviert sind oder eher säkulare, zum Beispiel machtpolitische Ursachen haben. Religionen werden darüber hinaus einerseits als *„soziale Systeme [...] deren Mitglieder sich zum Glauben an einen oder mehrere übernatürliche Akteure bekennen, um deren Anerkennung man sich bemühen muß“*⁷⁹ definiert. Glaube wird andererseits vom Schirmherrn der Bewegung, Dawkins, auf die Form einer Gotteshypothese eingegrenzt: *„Es gibt eine übermenschliche, übernatürliche Intelligenz, die das Universum und alles, was darin ist, einschließlich unserer selbst, absichtlich gestaltet und erschaffen hat.“*⁸⁰ Diese Definition ist einerseits der Intelligent-Design-Bewegung entlehnt und so konzipiert, dass sie als Widerspruch zu den politischen Positionen der Kreationisten in Amerika interpretiert werden mag. Andererseits ist sie so bestimmt, dass ihr die Evolutionstheorie als alternative wissenschaftliche Erklärung gegenübergestellt werden kann. Die Existenz Gottes wird somit auf eine *„wissenschaftliche Hypothese [...] wie jede andere“*⁸¹ reduziert.⁸²

Frank Born, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 37; und seine Selbstbeschreibung: „Ich bin Philosoph, kein Biologe, Anthropologe, Soziologe, Historiker oder Theologe.“

76 Ebd., S. 22.

77 Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 40. Er verweist in dem Zusammenhang gleichsam auf einen „undifferenzierte[n] Religionsbegriff“.

78 Siehe dazu McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 71: „Worin besteht der Unterschied zwischen einer Weltanschauung und einer Religion? Die Trennlinie verläuft bekannterweise unscharf.“

79 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 24.

80 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 46.

81 Ebd., S. 72.

82 Mit diesem Vorgehen widerspricht Dawkins explizit dem Evolutionsbiologen Stephen Jay Gould und seiner Theorie der Nonoverlapping Magisteria; vgl. ebd., S. 79–88. Das von ihm geprägte Begriffskonzept will darauf hinaus, dass Wissenschaft und Religion keinen Konflikt eingehen, da

Daraus wird wiederum zweierlei deutlich: Zum einen sind diese Definitionen so angelegt, möglichst viele religiöse Erscheinungsformen abzudecken und zu widerlegen. Zum anderen laufen sie darauf hinaus, dass Gott wie jede andere Hypothese zur Disposition gestellt wird. Erklärtes Ziel ist es, die Unwahrscheinlichkeit seiner Existenz aufzuzeigen, den ‚unverdienten Schutzstatus‘,⁸³ den die Religion im öffentlichen und akademischen Diskurs ihrer Ansicht nach genießt, aufzuheben und durch eine aufgeklärte Alternative zu ersetzen. In diesem Verständnis lehnen sie die Theologie als erstrangige Disziplin zur Erforschung und Beschreibung religiöser Phänomene ab. Letztere ist in Dawkins’ Diktion „kein ernstzunehmendes Fachgebiet“,⁸⁴ sondern ein „Laster“.⁸⁵ Stattdessen treten sie dafür ein, alle Facetten von Religion und ihre Erforschung den empirischen Wissenschaften zu überantworten. Dafür gelte es, die „Tabuisierung einer offenen und uneingeschränkten wissenschaftlichen Untersuchung von Religion als einem natürlichen Phänomen unter vielen“⁸⁶ aufzuheben. Sie sprechen in diesem Zusammenhang davon, „keine Samthandschuhe anziehen“⁸⁷ zu wollen und die Religion „offen und uneingeschränkt“⁸⁸ zu analysieren. Anliegen ist es, Religion unter den gleichen (natur-)wissenschaftlichen Vorzeichen zu untersuchen, wie jedes andere Phänomen:

Wenn man die religiösen Erfahrungen, Überzeugungen, Praktiken, Texte, Artefakte, Institutionen, Streitigkeiten und die Religionsgeschichte des Homo sapiens meint, dann hat man es mit einem umfangreichen Katalog unzweifelhaft natürlicher Phänomene zu tun. Wenn man sie als psychische Zustände betrachtet, sind sowohl drogenbedingte Halluzinationen als auch die religiöse Ekstase der Erforschung durch Neurowissenschaftler und Psychologen zugänglich.⁸⁹

Wie das programmatische Zitat Dennetts verrät, geht es darum, Religion als menschengemachtes Phänomen einzureihen und auf seine evolutionstheoretische Genese⁹⁰ und anthropologischen und psychischen Bedingungen hin zu untersuchen:

ihre jeweiligen Erkenntnis- und Kompetenzbereiche getrennt seien und nicht aufeinander reagierten.

83 Vgl. ebd., S. 34–44.

84 Ebd., S. 28.

85 Ebd., S. 18.

86 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 35.

87 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 44.

88 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 35.

89 Ebd., S. 49.

90 Franz Wuketits (2014): *Was glauben Atheisten? Leben, Moral und Sinn in einer gottlosen Welt*, in: A.

Ich könnte meinen, daß die Religion natürlich im Gegensatz zu *übernatürlich* ist, daß es sich um ein menschliches Phänomen handelt, welches aus Ereignissen, Organismen, Objekten, Strukturen, Mustern und dergleichen zusammengesetzt ist, die alle den Gesetzen der Physik beziehungsweise Biologie gehorchen und somit keine Wunder beinhalten. Und genau das *ist* es, was ich meine.⁹¹

Deutlich wird hier ein Plädoyer für eine wissenschaftliche Erforschung von organisierter Religion ohne sakrale Berührungsgänge. Religion wird in dieser Perspektive im Unterschied zu einer gegenstandsnahen Deutung als ein rein „menschliches Phänomen“⁹² naturalisiert und auf ihren empirischen Gehalt reduziert: „Die mildeste Kritik an der Religion ist mithin die radikalste und vernichtendste. Religion ist von Menschen gemacht.“⁹³ Erkennbar wird hieraus aber auch, was für nicht in den Einzugsbereich der untersuchten organisierten Religiosität fällt – nämlich die Erfahrung des einsamen Gläubigen, wie Dennett in Abgrenzung zu William James ausführt:

Heute spricht einiges dafür, sein psychologisches Mikroskop gegen ein biologisches und soziales Weitwinkelteleskop einzutauschen und über weite Strecken von Raum und Zeit die Faktoren in den Blick zu nehmen, welche die Erfahrungen und Handlungen religiöser Individuen formen.⁹⁴

Folglich geht es dem Neuen Atheismus im Sinne Dennetts weniger um die religiöse Erfahrungsdimension und die Bedeutung von Religion für den Einzelnen und sein Leben; sondern er nimmt ausschließlich gläubige Menschen in den Blick, „die sich mit

Grabner-Haider, F. Wuketits (Hg.), *Atheismus oder Kulturchristentum? Zwischen Dialog und Kooperation*, Angelika Lenz, Neu-Isenburg, S. 29. Wuketits weist historisierend darauf hin, dass „biologische Erkenntnisgewinne und wissenschaftliche[r] Materialismus [...] Hand in Hand“ gehen. Die hier vorangestellten und besprochenen Definitionen deuten bereits an, dass es sich bei diesen im neuatheistischen Einzugsbereich um die Grundlegung eines naturalistischen Programms handelt, das darauf angelegt ist, seine disziplinären Grenzen weltanschaulich zu überschreiten.

91 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 44.

92 Ebd.

93 Christopher Hitchens (2007) *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, übers. v. Anne Emmert, Blessing, 3. Aufl., München, S. 22.

94 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 27. Was heute konkret für diesen Eintauch spricht, bleibt unklar. Die psychische Bedürfnisstruktur wird sich über die Zeit kaum verändert haben. Es scheint sich bei dieser Festlegung zunächst um eine methodische Präferenz zu handeln. Des Weiteren klassifiziert er James' Fokus auf erfahrene Religiosität als „taktische Entscheidung“; ein Urteil, das womöglich mehr über Dennett selbst als über James' Erkenntnisinteresse verrät: „Diese Konzentration auf die individuelle, private religiöse *Erfahrung* war für James eine taktische Entscheidung. Seiner Meinung nach stellten die Glaubensbekenntnisse und Rituale, das Drumherum und die politischen Hierarchien der ‚organisierten‘ Religionen eine Ablenkung vom Ursprungsphänomen dar“; ebd., S. 26–27.

einem bestimmten Bekenntnis oder einer Kirche identifizieren, welche auch noch viele andere Mitglieder hat“.⁹⁵ Dabei wird a priori davon ausgegangen, dass Religion im Kern ein unvernünftiges und irrationales Phänomen ist. In der Diktion von Harris handelt es sich beim Glauben generell um „ungerechtfertigte Ansichten“,⁹⁶ die einer objektiven, das heißt empirischen, Überprüfung nicht standhalten; sodass „der ‚Glaube‘ ganz allgemein als Bedrohung betrachtet werden“⁹⁷ muss, wie Hitchens formuliert.

Vor diesem Hintergrund sind ihre Hauptwerke und ihr Common Ground als (a) zeitgeschichtliche Reaktion auf die fundamentalistischen Ereignisse des 21. Jahrhunderts zu verstehen, wie auch Werner Zager herausstellt.⁹⁸ Konkret liest sich beispielsweise *The End of Faith* von Harris als Reaktion auf die Terroranschläge des 11. September 2001. Die den Werken gemeinsame (b) erkenntnistheoretische Motivation ist die Bestimmung der Wurzeln jener Übel, die in den biologischen, anthropologischen, historischen und neurophysiologischen Strukturen religiöser Denkmuster identifiziert werden, die sie mitsamt dieser Wurzel argumentativ herausreißen wollen. Zu allen Zeiten scheint hierfür ein (c) politischer Deutungsanspruch durch ihre Arbeiten hindurch, der darauf hinausläuft, den Gottesglauben zu widerlegen, religiöse Lebensformen in ihrer Motivation und weltlichen Konsequenz für Kriege und menschliche Gräueltaten verantwortlich zu machen, sie auf dieser Argumentationsgrundlage als schädlich auszuweisen und für ihre Abschaffung einzutreten. Der Argumentationsstil der Bewegung ist mit diesem politischen Anspruch einhergehend durch einen (d) polemischen und generalisierenden Ton und Impetus geprägt.⁹⁹ Dieser hat für sie eine didaktische Funktion und stellt den hiernach probaten Umgang mit den sinnlosen Glaubensinhalten dar. Sie richten sich dabei nicht nur konkret gegen extremistische oder fundamentalistische Ausprägungen des Glaubens oder gar gegen Ideologien, sondern verallgemeinern sie allesamt zu reli-

95 Ebd., S. 27.

96 Sam Harris (2007): *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, übers. v. Oliver Fehn, Edition Spuren, Zürich, S. 50. Im Englischen spricht er im Vergleich zur deutschen Übersetzung konsistenter von „unjustified beliefs“, immer dann, wenn er seine naturalistisch-konsequentialistische Position zur Sprache bringt; vergleiche Sam Harris (2004): *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Norton, London, New York, S. 51; Hervorh. d. A.: „We will see that we are no more free to believe whatever we want about God than we are free to adopt unjustified beliefs about science or history.“

97 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 247.

98 Vergleiche Zager, *Das Religions- und Theologieverständnis des Neuen Atheismus*, S. 16.

99 Vergleiche Kreiner, *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘*, S. 10.

giösen Spielformen. Nach Kreiner wendet sich der Neue Atheismus dadurch auf einer religionspolitischen Ebene womöglich gegen ein „Zerrbild“¹⁰⁰ von Religion – das unter anderem mit dem religiösen Fundamentalismus gleichgesetzt wird.¹⁰¹ Diese gezielte Verwendung von Reduktionismen trägt wesentlich zur Popularität der neuen Atheisten bei. Bei genauerem Hinsehen erhellt sich also, dass das Neue am Neuen Atheismus vor allem auf einer zeitgeschichtlichen Ebene angesiedelt ist und sich auf eine pragmatische Rekontextualisierung und Popularisierung,¹⁰² also Erneuerung, bekannter Positionen in Abgrenzung zur Religion bezieht.¹⁰³

Im Wesentlichen konvergieren ihre Wortmeldungen also in dieselbe Richtung, weshalb die Gruppe und ihre Beiträge in der vorliegenden Arbeit auch als Bewegung untersucht werden.¹⁰⁴ Im bisherigen Diskurs wurde ihr aggressiver Atheismus vor allem von theologischer Seite oft vorschnell und in einer Art ‚Beißreflex‘¹⁰⁵ kritisiert. Dabei bietet der radikale und polemische Stil der Horsemen ihren Kritikern eine leichte Angriffsfläche: Statt sich inhaltlich mit ihren Argumenten, dem ‚Was‘, auseinanderzusetzen, wird häufig die Form, das ‚Wie‘,¹⁰⁶ der neuatheistischen Kritik abgelehnt. Davon abweichend soll im Folgenden der philosophische Kern ihrer gemeinsamen Position erschlossen und für ein zeitgemäßes Verständnis von Religion und ihrer gesellschaftlichen Relevanz fruchtbar

100 Ebd., S. 14.

101 Wie aufgezeigt, haben bereits zahlreiche Autoren in ihren Arbeiten auf die historisch-kritischen, begrifflichen und theoretischen Unzulänglichkeiten des methodischen Vorgehens der neuen Atheisten in ihren Arbeiten verwiesen. Diese ‚Shortcomings‘ der neuatheistischen Position im Einzelnen nachzuzeichnen und eine Gegenposition ins Feld zu führen, ist nicht Anspruch der vorliegenden Arbeit.

102 In diesem Befund lässt sich eine Parallele zum argumentpragmatischen Vorgehen und der Rezeptionsgeschichte Ludwig Feuerbachs erkennen, der gleichsam mit seinem Werk den Grundstein für eine popularisierte atheistische Auffassung legte.

103 Vergleiche Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 29.

104 Die vorliegende Arbeit untersucht den Neuen Atheismus als Bewegung, wenngleich aus philosophischer Sicht die Einheit ihrer Position nicht überstrapaziert werden darf. Deshalb wird diese Arbeit punktuell auf die Divergenzen ihrer Beiträge eingehen – sowohl mit Blick auf die kanonischen Hauptwerke als auch darüber hinaus.

105 Vergleiche hierzu beispielsweise den programmatischen Titel der Replik von McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn: Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*.

106 In der Auseinandersetzung mit dem Neuen Atheismus wurde sich häufig primär mit den „Oberflächenmerkmalen der Texte“ auseinandergesetzt; siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 25.

gemacht werden. Von Interesse wird im weiteren Verlauf insbesondere die zugrundeliegende philosophische Weltanschauung sein, aus der sich ihr Atheismus speist. Zur Näherung dieser wird im folgenden Kapitel ein Vorschlag zur Clusterung ihrer zentralen philosophischen Einwände gemacht, um diese dann auf der Grundlage der Philosophie Nietzsches zu diskutieren.

4. Rückbaukonzept. Die Argumente der Horsemen in drei Clustern

Trotz ihrer unterschiedlichen disziplinären Perspektiven, die die vier Protagonisten des Neuen Atheismus auf die Religion entfalten, zeigen sich in ihrer Kritik bemerkenswerte Konvergenzen. So greifen sie auf dieselben religionskritischen Einwände, ähnliche Argumentmuster sowie theoretische Konzepte zurück – und bauen bisweilen konkret aufeinander auf. Darüber hinaus scheinen sie ein gemeinsames Weltbild zu vertreten. Dieses verbindende weltanschauliche Element ihrer Argumente lässt sich mit einem „naturwissenschaftlichen Anspruch“¹⁰⁷ fassen. Dafür hat sich, etwas stärker formuliert, der Begriff Naturalismus eingebürgert. Mit diesem Begriff ist hier zunächst einmal angesprochen, dass alle beobachtbaren Phänomene, einschließlich der Religion, als natürlich verursacht angesehen und ohne Rückgriff auf metaphysische Annahmen analysiert werden sollen.¹⁰⁸ Diese Phänomene genauso wie die sie beobachtenden Disziplinen werden also auf die empirische Methode verpflichtet.¹⁰⁹ Obwohl die neuen Atheisten mit dieser Einstellung nicht hinter dem Berg halten, bleibt das Ausmaß der weltanschaulichen Qualität ihrer einzelnen Beiträge eher implizit. Stellt man ihre philosophischen Argumentlinien jedoch gegenüber, wie in diesem Kapitel vorgeschlagen, so besteht die Chance, diese Grundlinien zu einem philosophischen Programm zu verdichten, das über die einzelnen disziplinären Zugänge der Horsemen hinausweist; um dieses im Nachgang der Religionskritik Nietzsches gegenüberzustellen. Dabei bilden sich werkübergreifende und wiederkehrende Motive, argumentative Ähnlichkeiten und weltanschauliche Annahmen heraus. Zur weiteren Analyse dieser Aspekte schlägt das vorliegende Dissertationskonzept eine Strukturierung ihrer Einwände in drei Clustern vor. Das Folgekapitel bringt den Tenor ihrer Einwände auf einen Nenner und dient als

107 Klausnitzer, Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, S. 23.

108 Josef Quitterer, Edmund Runggaldier (Hg.) (1999): *Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 16. Die Autoren bringen den vom Neuen Atheismus veranschlagten Naturalismus passend auf den Punkt als das „monistische Bestreben, jeglichen Dualismus zu überwinden – sowohl auf der sprachlichen als auch auf der ontologischen Ebene. Alles, was existiert oder vorkommt, soll in dem Sinne einheitlich *natürlich* sein, als es den Methoden der positiv-wissenschaftlichen Forschung [...] zugänglich ist“. Mehr zum Naturalismus der Horsemen folgt in Kapitel 5.

109 Vergleiche zum Beispiel Dennett, *Den Bann brechen*, S. 55. Auch die Philosophie und ihr Reflexionsmodus müssen sich nach Dennett empirisch ausrichten.

Diskussionsgrundlage zur weiteren Analyse ihres philosophischen Programms auf dem Hintergrund von Nietzsches Religionskritik.

Erstens zeigt sich bei der Durchsicht der kanonischen Werke, dass Religion als unwissenschaftliches, voraufgeklärtes Relikt eingeordnet wird. Die Überzeugungen von Gläubigen sind *unglaublich* und *irrational*,¹¹⁰ weil sie empirisch nicht verifiziert werden können. Auch die Bibel wird als unglaublich eingestuft, gemessen an der historischen Richtigkeit ihrer Schilderungen und der Beliebtheit ihrer Exegese. Religion soll in der Folge der Domäne der Theologie entzogen und naturwissenschaftlich untersucht werden.

Zweitens werden die normativen Implikationen kritisiert. Religion wird von allen vier Horsemen einhellig über alle Werke hinweg als *unmittelbare Quelle von Gewalt*, hinderlich für gesellschaftlichen Fortschritt sowie als Instrument der Machthaber zur *Infantilisierung* ihrer Anhänger angesehen.¹¹¹ Diese Anhänger werden in einer weiteren Dimension *pathologisiert*, mit Verweis auf überlieferte Wundertaten und die religiöse Ekstase.

Drittens werden die Entstehungsmechanismen von Religion *im Rahmen einer Ursprungserzählung naturalisiert*,¹¹² in der ihr ein pathologischer Sekundärstatus zugewiesen wird. Dafür werden unter anderem die animistische Mustererkennung, die intentionale Einstellung, die HADD-Theorie und vor allem die Memtheorie zur Erklärung der Genese und Ausbreitung von Religion ins Feld geführt. Religion wird evolutionstheoretisch als Nebenprodukt, deutlicher noch als „Abfallprodukt“¹¹³ der menschlichen Entwicklung

110 Vergleiche beispielsweise die Hervorhebung dieses Aspekts ‚Glaube ist irrational‘ in der Replik von McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 25; siehe insbesondere auch Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 43.

111 Vergleiche McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 21; sowie Klausnitzer, Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, S. 255–257; aber auch das Kapitel ‚Religion ist schädlich‘ bei Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 39–41. Praktisch alle bisher genannten Sekundärquellen erwähnen diese vorgelagerte Argumentdimension des Neuen Atheismus.

112 Vergleiche McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 78 und das bei Dawkins identifizierte Vorgehen, eine „darwinistische Erklärung für das Phänomen ‚Religion‘ [zu] liefern“; sowie Wolfgang Achtnner (2010): *Evolutionstheorie und Atheismus*, in: A. J. J. Anglberger, P. Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Ontos, Frankfurt a. M., S. 71–100; und nicht zuletzt abermals Löffler zum „evolutionäre[n] Argument“ beim Neuen Atheismus; siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 41–49.

113 Siehe Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 28. Wie auch Gäb hervorhebt, scheint hier die Annahme zu sein, dass von der Entstehung von Religion fälschlicherweise auf ihre Bedeutung geschlossen werden kann.

interpretiert, das zwar einst adaptive Funktionen gehabt haben mag, dem Menschen heute aber keinen Nutzen mehr stiftet.

Um diese geteilten philosophischen Grundannahmen und Argumentationsmuster systematisch herauszuarbeiten, schlägt das hiesige Konzept demnach drei Cluster¹¹⁴ vor:

1. **Epistemologische Einwände:** Religion wird als ein irrationales, vorwissenschaftliches Relikt eingestuft und der Glaube als falsche Überzeugung zurückgewiesen.
2. **Normative Einwände:** Gewalt wird als unidirektionale Konsequenz von Religion behauptet, die per se pathologisch ist, die Menschen infantilisiert und Fortschritt verhindert.
3. **Genetische Einwände:** Religion wird als Produkt evolutionärer Prozesse wie Mustererkennung, intentionaler Akteurschaft und memetischer Verbreitung marginalisiert.

Nachfolgend sollen die Cluster in ihren argumentativen Grundlinien vorgestellt und die Gemeinsamkeiten der neuatheistischen Einwände gegen die Religion reflektiert werden.¹¹⁵

4.1 Epistemologische Einwände

Die neuatheistische Bewegung eint die Kritik an der erkenntnistheoretischen Gültigkeit von religiösen Überzeugungen. Das heißt, sie richtet sich nur gegen die konkreten Inhalte von Religion, sondern problematisiert das Zustandekommen ihrer Überzeugungen als solches. Stein des Anstoßes und bestimmende Annahme ist die „gefährliche Illusion“¹¹⁶

114 Die vorgeschlagene Clusterbildung ist inspiriert von Löfflers Typologie des „erläuternden Atheismus“ (E-Atheismus), die er auf den Neuen Atheismus anwendet und definiert als „die vorausgesetzte Überzeugung, dass es keinen Gott im Sinne des Theismus (oder Deismus) gibt, verbunden mit der Vorlage von (einem) Argument(en), dass Theismus schädlich ist, oder Erläuterung(en), warum er schädlich ist, oder Erläuterung(en), wie die Entstehung des Theismus erklärbar ist“. Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 32.

115 Die argumentativen Übergänge seitens der neuen Atheisten zwischen den Clustern sind oft fließend. Es wird Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, die unterschiedlichen Schwerpunkte und Nuancen sowie womöglich vorschnelle Kausalverknüpfungen ihrerseits herauszuarbeiten.

116 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 46.

der Schöpferhypothese, die aus ihrer Sicht nicht aufrechterhalten werden kann.¹¹⁷ Programmatisch wird von einem ‚Bann‘ gesprochen, den sie auf ihre Anhänger ausübt: „*Die Religion vergiftet alles, bis hin zu unserer Urteilsfähigkeit.*“¹¹⁸ Der Bannkreis der Religion wirke sich dahingehend aus, dass Gläubige religiöse Wahrheiten unhinterfragt übernehmen; entweder ohne sie rational zu prüfen, oder um sich diese Prüfung aktiv zu ersparen. Glaube sei daher ein „Mörtel, mit dem man Risse in der Beweisführung und Lücken in der Logik füllt“.¹¹⁹ Demnach stellen sich gläubige Menschen einen ‚Freifahrtschein‘ für ungerechtfertigte Überzeugungen aus, indem sie sich auf die Religion berufen – man denke an die von Dawkins erörterte ‚Theologie der Lücken‘¹²⁰ – um mit ihrer Hilfe das Unerklärliche oder Unzusammenhängende plausibel zu machen. Diese metaphysischen Überzeugungen binden die Autoren an ihre empirische Überprüfbarkeit und führen mehrere Überlegungen an, um sie als „sehr, sehr unwahrscheinlich“¹²¹ zu postulieren, wie andere imaginierte Objekte.

Diese Position wirft das Problem auf, wie sich religiöse Aussagen auf ein metaphysisches Objekt beziehen können: Wenn das referenzierte (transzendente) Objekt weder verifiziert noch falsifiziert werden kann, dann sind religiöse Aussagen im besten Falle sinnlos.¹²² Das Argument läuft folglich auf die kognitive „Sinnlosigkeit“¹²³ von religiösen Vorstellungen und ihren zugehörigen Aussagen hinaus. Diese können somit auch nicht Gegenstand einer rationalen Debatte sein. Sie ziehen den Schluss, dass die Legitimität von Religion dadurch insgesamt fragwürdig ist. Weder haben die Gläubigen

117 Die Gotteshypothese verschiebe das Problem der Weltentstehung nur: Wenn Gott so komplex ist, dass er das Universum erschaffen hat, wer oder was hat dann Gott erschaffen? Dawkins ist unter den Horsemen der einzige, der sich mit einigen Gottesbeweisen und ihren Begründungen auseinandersetzt; vgl. ebd., S. 108-154. Diese können und sollen im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter vertieft werden. Abweichend von Dawkins schließt übrigens auch Dennett eine Beschäftigung mit den Gottesbeweisen als eher unfruchtbar aus; vergleiche *Den Bann brechen*, S. 234.

118 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 36.

119 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 243.

120 Dem sogenannten „Gott-der-Lücken-Argument“ zufolge wird Gott in den Bereichen vermutet, die wissenschaftlich noch ungeklärt seien. Die ‚Lückentheologie‘ sei ein Automatismus der Kreationisten, die vermeintliche Wissens- und Forschungslücken reflexartig mit Gott füllten; siehe Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 178.

121 Ebd., S. 154.

122 Außerdem sei Religion schädlich, weil sie Zwietracht sät. Dieser Einwand wird im nächsten Cluster betrachtet.

123 Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 36.

einen ernstzunehmenden Glaubensinhalt, noch hat die Theologie einen glaubwürdigen Gegenstand. Die Glaubenspraxis führen die neuen Atheisten ferner auf eine ‚Selbstimmunisierung‘ zurück: Infolge dieses „Irrtums [verbinde der Glaube] ein Höchstmaß an Unterwürfigkeit mit einem Höchstmaß an Solipsismus“.¹²⁴ Solche irrational-selbstbezüglichen Glaubenssysteme gerieten nicht nur in Konflikt mit anderen Religionen, sondern auch mit Gesellschaft und vor allem mit der Wissenschaft. In diesem Verständnis wird Religion als „Vorgang des Nicht-Denkens“¹²⁵ in einen direkten Gegensatz zur Wissenschaft gestellt. Die neuen Atheisten ziehen auf diese Weise einen Graben zwischen wissenschaftlicher und religiöser Welterklärung, der kaum Raum für Vermittlung lässt. Sie knüpfen somit an einen „Krieg der Weltanschauungen“¹²⁶ an, wie aus einer beispielhaften Selbstreferenz von Dawkins deutlich wird: „Für Wissenschaftler wie Dawkins [...] tobt der wahre Krieg zwischen Rationalismus und Aberglauben. Naturwissenschaft ist eine Form des Rationalismus, und Religion ist die am weitesten verbreitete Form des Aberglaubens.“¹²⁷

Wie radikal diese geteilte Position ausfällt, wird deutlich, wenn man sie mit Stephen J. Goulds ‚Non-Overlapping Magisteria‘ vergleicht.¹²⁸ Während dieser Wissenschaft und Religion als getrennte, aber gleichberechtigte Erkenntnisbereiche betrachtet, streben die neuen Atheisten danach, diese Polarität zugunsten der bevorzugten Perspektive aufzuheben. Dieses Ansinnen ist nicht neu. Wie in der Einleitung bereits angedeutet, lässt es sich spätestens auf den Materialismustreit des 19. Jahrhunderts rückdatieren.¹²⁹ Aufbauend auf vorherigen Überlegungen lohnt es sich, zur Verdeutlichung dieser Parallelen eine Textstelle von Ernst Haeckel, einem Vertreter des naturwissenschaftlichen

124 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 15.

125 Dawkins zitiert nach McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 19.

126 Siehe zu dieser Differenzierung zwischen Religion und Wissenschaft das Werk von John Lennox (2009): *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, übers. v. Ursel Schmidt, SCM Brockhaus, Witten, S. 21.

127 Jerry Coyne zitiert nach Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 97–98.

128 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 79–88. Das von Stephen Jay Gould geprägte Begriffskonzept will darauf hinaus, dass Wissenschaft und Religion keinen Konflikt eingehen, da ihre jeweiligen Kompetenzbereiche getrennt seien und nicht aufeinander reagierten.

129 Vergleiche unter anderem LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 48–49; aber auch Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 28.

Monismus' damaliger Zeit, anzuführen und den Ausführungen der Horsemen gegenüberzustellen. In *Anthropogenie* (1874)¹³⁰ heißt es:

In diesem Geistes-Kampfe, der jetzt die ganze denkende Menschheit bewegt und der ein menschenwürdiges Dasein in der Zukunft vorbereitet, stehen auf der einen Seite unter dem lichten Banner der Wissenschaft: Geistesfreiheit und Wahrheit, Vernunft und Cultur, Entwicklung und Fortschritt; auf der anderen Seite unter der schwarzen Fahne der Hierarchie: Geistesknechtschaft und Lüge, Unvernunft und Rohheit, Aberglauben und Rückschritt. Die Posaune dieses gigantischen Geisteskampfes verkündigt uns den Anbruch eines neuen Tages und das Ende der langen Nacht des Mittelalters.¹³¹

Ganz im Sinne des zitierten „Krieg[s] der Weltanschauungen“¹³² führt Haeckel das martialische Bild einer Schlacht zwischen zwei menscheitsgeschichtlichen Stadien ins Feld. Auf der einen Seite steht die ‚dunkle‘ voraufgeklärte Anschauung, auf der anderen die mit positiven Wertzuschreibungen und Erwartungen verknüpfte wissenschaftliche Weltauffassung.¹³³ Dadurch wird einerseits eine binäre Trennlinie¹³⁴ zwischen einer unliebsamen und einer liebsamen Weltanschauung gezogen. Andererseits wird eine aufklärerische Heilserwartung „unter dem lichten Banner der Wissenschaft“¹³⁵ deutlich und vom Aberglauben abgegrenzt. Eine solche an der Weggabelung der Menschheit hochstilisierte Entscheidungsfrage findet sich auch bei Sam Harris. In *Brief an ein christliches Land*, seiner Apologie auf die Gegenstimmen nach der Herausgabe seines kanonischen Hauptwerks im Rahmen der Bewegung, schreibt er:

Wir stehen vor einer einfachen Wahl: Wir können uns entweder nach Art des 21. Jahrhunderts über Moral und das menschliche Wohlergehen unterhalten und uns dabei sämtlicher wissenschaftlicher Erkenntnisse und philosophischer Argumente bedienen, die wir in den vergangenen zweitausend Jahren des menschlichen Diskurses angesammelt haben, oder wir beschränken uns auf ein Gespräch nach Art des 1. Jahrhunderts, wie es in der Bibel konserviert wurde. Warum sollte sich irgendwer für Letzteres entscheiden?¹³⁶

130 Übrigens acht Jahre bevor Nietzsche seinen tollen Menschen ‚Gott ist tot‘ aussprechen lässt.

131 Ernst Haeckel (1874): *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Engelmann, Leipzig, S. 8.

132 Lennox, *Hat die Wissenschaft Gott begraben?*, S. 21.

133 Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 35; und seinen Hinweis auf das wissenschaftliche Weltbild des Neuen Atheismus.

134 Siehe Schulzke, *The Politics of New Atheism*, S. 791: „This binary [...] making it a prominent theme in new atheist thought in general and one of the core elements of their political thought.“

135 Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, S. 8.

136 Sam Harris (2008): *Brief an ein christliches Land. Eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus*, übers. v. Yvonne Badal, Bertelsmann, München, S. 73–74.

In diesem Auszug klingt gleichsam eine binäre Entscheidungsfrage an: Die Menschheit soll sich zwischen einem rational-vorwärtsgewandten und irrational-rückwärtsgewandten Momentum entscheiden. Über Haeckel hinausgehend ordnet Harris nun auch den moralischen und gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrtsauftrag der rational-scientifischen Kontrahenten-Seite zu. Aus diesen beiden Perspektivnahmen und ihrer Gegenüberstellung wird deutlich, auf welcher Seite die Religion zu verorten ist: Sie wird als irrationales Relikt eines überkommenen Stadiums eingestuft, das durch den Fortschritt der Wissenschaften als progressivem Element, das Haeckel und Harris teilen, hinfällig geworden ist. *Die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt* löst ein abgelaufenes Bezugssystem ab, unter das die Religion fällt, die als ein Anachronismus der intellektuellen Entscheidungsfreiheit für oder gegen ihre ‚Limitierung‘ übertragen wird.

Philosophisch interessant ist an dieser Position nun der geteilte Reduktionismus. Sowohl bei Haeckel als auch bei den neuen Atheisten wird ein Konflikt inszeniert, der, wie wir heute sagen würden, das Ausmaß einer Zeitenwende hat. Dafür wird eine doppelte Reduktion vorgenommen: Zunächst werden unterschiedliche Gegenstandsbereiche einer von zwei Seiten zugeordnet, die in einem zweiten Schritt dann gegeneinander ausgespielt werden. Im Ausgang dieser ideenhistorischen Konstellation wenden sich die neuen Atheisten fortan gegen die Sache Religion, die a priori zugespitzt, nivelliert und hinterfragt wird: Welche Theorie erklärt ihr Zustandekommen? Ist das, was die Bibel erzählt, wahr?¹³⁷ Was sind die Beweise dafür? Wer profitiert davon und so weiter. Diese analytische Haltung ist im Rahmen einer wissenschaftlichen Untersuchung zunächst nicht weiter verwunderlich. Bei näherem Hinsehen weist sie im Gefolge des angeführten binären Schematismus’ auf den evidentialistischen Zug ihrer Kritik hin. Danach sind Überzeugungen „genau dann rational, wenn es gute Gründe gibt, die für ihre Wahrheit sprechen“.¹³⁸ In diesem Sinne folgen die neuen Atheisten der (umgekehrt) auf William

137 Ihre Kritik betrifft auch die Exegese der Bibel, bei der sie sich im Wesentlichen auf eine wörtliche Auslegung beschränken. Mit Blick auf das Alte Testament und die Zehn Gebote fragt Hitchens: „Ist es allzu modern gedacht, wenn auffällt, dass kein Wort über den Schutz von Kindern vor Grausamkeit verloren wird, kein Wort über Vergewaltigung, Sklaverei und Völkermord?“; siehe Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 126. Die Bibel und andere religiöse Texte gelten ihnen vorrangig als historische Tatsachenberichte, die sich auf ihre Faktizität und ihre Gültigkeit für heute überprüfen lassen müssen. Diesem Anspruch würden sie nicht mehr gerecht, seien ethisch überholt und basierten auf menschlichem Wunschdenken; vgl. ebd., S. 130–135.

138 Gáb, *Religionsphilosophie*, S. 30.

K. Clifford¹³⁹ zurückgehenden Maxime und könnten unterstreichen: Weil es keine hinreichenden Gründe für die Plausibilität von Religion gibt, ist es immer, überall und für jeden falsch, an sie zu glauben, denn „wir sollten nur rationale Überzeugungen haben“.¹⁴⁰ Diese vorgeschützte evidentialistische Engführung betrifft wie angeführt ihren Umgang mit religiösen Texten. Folgende Aussage veranschaulicht ihre historisch-kritische Lesart: „Selbstverständlich fand keines der im 2. Buch Mose beschriebenen [...] Ereignisse je statt.“¹⁴¹ Das Argument scheint so zu lauten: Weil es aus seiner Sicht keine Evidenz gibt, dass diese Ereignisse stattgefunden haben, sind diese Schilderungen insgesamt ohne Wert für das Leben der Menschen. Im Grunde vereine die Religion Wunschdenken mit Gewalt, was ihre Bössartigkeit ausmache. Mit Verweis auf Sigmund Freud schreibt Hitchens:

Die Religion leide[t] unter der irreparablen Schwäche, dass sie allzu klar aus unserem Wunsch erwachse, dem Tod zu entgehen oder ihn zu überleben. Diese Kritik am Wunschdenken ist stark und unwiderlegbar, spart aber die Schrecken, Grausamkeiten und Wahnsinnstaten des Alten Testaments aus. Wer – einmal abgesehen von einem Priester alter Zeiten, der mit dem erprobten Mittel der Angst Macht ausüben wollte – würde sich wohl ernsthaft *wünschen*, dass dieses hoffnungslos verquere Lügengebilde auch nur ein Körnchen Wahrheit in sich trüge?¹⁴²

Religion fußt demnach nicht nur auf allzu menschlichem Wunschdenken und machtpolitischen Absichten, sondern stellt auch für ihn auch eine Gefahr für die Gesellschaft insgesamt dar. Harris schließt sich an und ergänzt, inwiefern falsche Überzeugungskonfigurationen für die Menschen wünschenswerte Konsequenzen bedingten, weswegen sie aufrechterhalten würden. So sei etwa der Glaube an ein Leben nach dem Tod

ganz einfach das ungerechtfertigte Glauben an Dinge von höchster Wichtigkeit [...] speziell an Behauptungen, die irgendeinen Mechanismus in Aussicht stellen, mit dessen Hilfe dem menschlichen Leben die verheerenden Auswirkungen von Zeit und Tod erspart werden sollen.¹⁴³

139 Siehe William K. Clifford (1876/1877): *The Ethics of Belief*, in: Contemporary Review 29, S. 309: „To sum up [...] it is wrong in all cases to believe on insufficient evidence; and where it is presumption to doubt and to investigate, there it is worse than presumption to believe.“

140 Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 30. Diese Anwendung folgt der Selbstbeschreibung der neuen Atheisten. Ob es sich dabei tatsächlich um eine evidentialistische Position im engen Sinne handelt und ob diese eingehalten wird, bleibt fraglich und soll später wieder aufgeworfen werden.

141 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 128.

142 Ebd., S. 129–130.

143 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 65.

Dass dieser Glaube eine lebenspraktische Funktion¹⁴⁴ für den Menschen erfüllt, nämlich die Linderung von antizipiertem Leid, macht ihn noch nicht wahr: „Die Tatsache jedoch, dass religiöser Glaube einen starken Einfluss auf das menschliche Leben ausübt, sagt noch nichts aus über dessen Berechtigung.“¹⁴⁵ Ihre Kritik richtet sich also auch gegen die Überzeugung, dass Religion moralische Orientierung oder Trost bieten müsse. Solche illusionären Vorstellungen hielten den Menschen klein, indem sie Verantwortung an religiöse Autoritäten abgeben. In diese Richtung deutet zum Beispiel die These, dass Gläubige „chronisch unfähig [seien] das Wahre vom Wünschenswerten zu unterscheiden“,¹⁴⁶ und dass das Alte Testament eine gefährliche Kombination aus Grausamkeit und Wunschdenken darstelle.¹⁴⁷

Dieses erste Cluster bildet den Rahmen ihrer „erläuternden“¹⁴⁸ Religionskritik und gibt die Stoßrichtung vor. Glaube wird als unsinnige metaphysische Annahme zurückgewiesen und einer evidentialistischen und materialistischen¹⁴⁹ Betrachtung überantwortet. Bei näherer Analyse wird deutlich werden, dass die behauptete empirische Anspruchsgrundlage verlassen wird. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach ihrem Gegenstandsbezug. Denn den Horsemen geht es nicht um die religiöse Geistesgeschichte oder die individuelle Bedeutung dieser Überzeugungen für die Menschen. Die vermeintliche Irrationalität des Glaubens wird aber nicht nur erkenntnistheoretisch problematisiert, sondern von allen vier Autoren auch auf ihre lebenspraktischen und hiernach vor allem schädlichen Konsequenzen hin befragt. Diese zweite, normative Dimension soll im nächsten Cluster erläutert werden und baut auf den im ersten Cluster dargestellten

144 Der Glaube helfe „uns in unserem Leiden zu trösten und unsere Angst vor dem Tod zu mildern“; siehe Dennett, *Den Bann brechen*, S. 137.

145 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 64.

146 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 153.

147 Vergleiche Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 129–130.

148 Vergleiche Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 32.

149 Hans-Georg Wittig (2017): *Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung (I)*, in: W. Zager (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 117–131. Wittig bringt den Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Betätigung und dem geteilten Weltbild auf den Begriff einer „materialistischen Weltanschauung“. An dieser Stelle ist wohl bewusst, dass sich die Etikettierungen so langsam häufen: vom Szientismus über den Naturalismus bis hin zum Materialismus. Diese Einordnungen treffen allesamt auf Kernaspekte ihrer Anschauung zu und sind so genau gewählt, wie es die konzertierte Stimme der Bewegung erlaubt. Eine stärkere Eingrenzung dieser Zuschreibungen erfolgt im Kapitel 5 dieser Arbeit.

Einwänden auf. Ein zentrales Argument lautet, dass die Religion, weil sie auf unglaublichen und irrationalen Annahmen beruht, sich zwingend schädlich für Mensch und Gesellschaft auswirkt.

4.2 Normative Einwände

Obwohl die erkenntnistheoretischen Einwände so etwas wie die Grundlage bilden, steht ihr Vorwurf der religionsspezifischen Schädlichkeit im Zentrum ihrer Kritik. Dies hat auf der politisch-pragmatischen Ebene möglicherweise den Grund, dass dieser Einwand in der westlichen Bevölkerung die schnellste und heftigste Zustimmung findet, wogegen das Argument der Irrationalität erklärungsbedürftiger ist und intuitiv nicht so schnell einleuchtet. Mit seiner kanonischen Schrift reagiert Dawkins konkret auf fundamentalistische Frühereignisse des 21. Jahrhunderts, Harris schrieb sein Werk unter dem Eindruck von 9/11 und Hitchens präsentiert eine ganze Reihe persönlicher Erfahrungen mit vermeintlich religiös motivierter Gewalt.¹⁵⁰ Religion korrumpiere, weil sie auf Dogmen beruhe, die blinden Gehorsam förderten und kritisches Denken unterdrückten. Dadurch führe sie zwangsläufig zu Gewalt: Aus dem „barbarischen, bronzezeitlichen Text“¹⁵¹ des Alten Testaments gingen unmittelbar „große, unsagbare Übel“¹⁵² hervor. Dieser Einwand läuft darauf hinaus, dass Gewalt als direkte Folge irrationaler Denkmuster angesehen wird, die auf religiöse Überzeugungen zurückzuführen sind: „Religiöse Gräueltaten der Vergangenheit und der Gegenwart erklären sich nicht daraus, dass wir böse sind, sondern daraus, dass die menschliche Spezies von Natur aus nur teilweise rational ist.“¹⁵³ Demnach ist religiöser Glaube nicht nur ein falsches theoretisches Deutungsmodell, sondern (mono-)kausal für Schlechtes verantwortlich. Auch nach Löffler handelt es sich bei diesen „Schädlichkeitsargumente[n]“¹⁵⁴ um eine

150 Auf diese Weise und vor allem durch die Kraft seiner Prosa will er von seinen Thesen überzeugen; dies klingt dann in etwa so: „Ich will kurz die religiös motivierten Grausamkeiten zusammenfassen, die ich in diesen sechs Städten erlebt habe“; siehe Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 31.

151 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 53.

152 Ebd.

153 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 19.

154 Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 36: „Sachlich bei weitem dominierend ist [...] das Schädlichkeitsargument. Es wird durch breite Zusammenstellungen drastischer Beispiele von inhumanen Grausamkeiten, Unsinnigkeiten, Ressourcenverschwendungen u. a. fundiert, die im Namen religiöser Überzeugungen begangen wurden.“

wesentliche Triebfeder der neuatheistischen Wortmeldungen. Diese Schädlichkeit wird gleichsam im Sinne eines „erläuternden Atheismus“¹⁵⁵ zu Beginn ihrer Werke vorweggestellt und im Verlauf untermauert. Letztlich stehen also für alle Horsemens religiöse Überzeugungen in unidirektionaler Beziehung zu gewalttätigem Handeln. Diese „funktionale Kritik“¹⁵⁶ läuft, wie Armin Kreiner treffend herausstellt, auf folgenden Befund hinaus: „Der religiöse Glaube propagiere die Akzeptanz von Überzeugungen ohne jede Begründung und führe dadurch zu einem Gegeneinander gleichermaßen irrationaler, aber miteinander unvereinbarer Ideologien.“¹⁵⁷ Das wichtige Stichwort, das im Verständnis Seitscheks bei Kreiner aufzugreifen und zu unterstreichen ist, ist das der Ideologie. Während beispielsweise Seitschek auf der Trennung von Ideologie und Religion insistiert,¹⁵⁸ wird diese Unterscheidung bei den neuen Atheisten nicht vorgenommen. Dies hat vermutlich argumentpragmatische Gründe: Wir erinnern daran, dass ihnen die Grenze im Grunde egal ist, sie werden „sie ohnehin überschreiten“.¹⁵⁹ Auch etwa moderate Religiosität wird in die Schädlichkeitsgleichung miteinbezogen und stellt eine Voraussetzung für Böses dar. Ob nun stark (fundamentalistisch) oder schwach (moderat) ausgeprägt, Glaube wirke immer wie ein „Hebel, der, hat man ihn einmal betätigt, nahezu alles andere im Leben eines Menschen auch in Bewegung versetzt“.¹⁶⁰ Aus einer weiten Religionsdefinition und der Ablehnung des Glaubens in all seinen Facetten resultiert eine Gleichsetzung von Religion, Fanatismus und Ideologie, die auch etwa die Hexenverfolgung und den Holocaust als religiös motiviert interpretiert. Religion ist in diesem Verständnis auch für die totalitär-gewaltsamen Elemente im Stalinismus und Nationalsozialismus verantwortlich. Als historisches Beispiel führt Hitchens den Jesuitenstaat Paraguay an.¹⁶¹ Mit diesem will er plausibilisieren, inwiefern Religion als Ideologie grundlegend für staatliche Repression ist.¹⁶² Zugleich verwahren

155 Ebd., S. 32.

156 Vergleiche Kreiner, *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘*, S. 9.

157 Ebd., S. 10.

158 Vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 9–36.

159 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 22.

160 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 8. Dazu passt auch seine folgende Einlassung: „Sobald jemand davon ausgeht, er müsse lediglich, bar aller Beweise, an die Wahrheit einer Aussage glauben – dass Ungläubige in die Hölle kommen, dass Juden das Blut von Säuglingen trinken –, wird er zu allem fähig“; ebd., S. 86.

161 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 280.

162 Mit dieser Interpretation setzt der Historiker Hitchens einen Schwerpunkt, der die Religion als zen-

sich die Horsemen gegen Stimmen, die ein religiöses Ethos als Begründung für moralisch-integres Verhalten, etwa im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, anführen. Diese Einwände sehen sie nicht als Leistung der Religion selbst, sondern als Ausdruck eines *säkularen Humanismus*.¹⁶³ Wahrer Glaube und Intoleranz sind ihnen zwei Seiten derselben Medaille, und ihre notfalls gewaltsame Durchsetzung ist im religiösen Programm, zu dem sich der Gläubige bekennt, folgenotwendig angelegt: „Denn der wahre Gläubige findet erst Ruhe, wenn die ganze Welt das Knie gebeugt hat. Ist es denn nicht jedem einsichtig, fragt er, dass die religiöse Autorität absoluten Vorrang hat und dass, wer sie nicht anerkennen will, das Recht auf Leben verwirkt hat?“¹⁶⁴ Aus der beschriebenen Verbindung zwischen ‚falschen Überzeugungen‘ und ‚schädlichen Konsequenzen‘ ergibt sich hiernach zwangsläufig, dass die Übel negativ zu werten und im Eintreten für eine bessere Welt zu minimieren sind – einer „neuen Aufklärung“¹⁶⁵ verpflichtet.

Aus obigen Ausführungen geht hervor, dass Glaubenssysteme logischen Prinzipien folgen (müssen) und Verhalten auslösen. Harris erweitert diesen mit der analytischen Sprechakttheorie in Verbindung stehenden Gedanken aus einer neuro- und sprachphilosophischen Perspektive, indem er die Beziehung zwischen Überzeugungen und ihren referenziellen Aussagen in der Welt untersucht. So müsse etwa der Glaube an eine religiöse Offenbarung denselben Überprüfungsanforderungen unterliegen, wie Aussagen vom Format: „In Jacks Lunchpaket befinden sich ein Apfel und eine Orange.“¹⁶⁶ Sprache

trale Triebkraft in totalitären Systemen darstellt – ein Ansatz, der sich an dieser Stelle von Hannah Arendts Analyse in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* aus dem Jahr 1955 unterscheidet. Dieser weicht auch von der herrschenden Meinung innerhalb der Totalitarismus-Forschung ab. Entgegen der Argumentationslinie von Arendt (angefangen beim Antisemitismus über den Rassismus, zum naturrechtlich begründeten Nationalsozialismus, der zusammen mit dem Stalinismus als System totaler Herrschaft diskutiert wird) identifiziert Hitchens einen religiösen Nexus: „Doch dieser Wunsch [eine ideale paradiesische Gesellschaft zu schaffen, Anm. d. A.] – die Wurzel und die Quelle des totalitären Antriebs – ist im Wesentlichen ein religiöser“; ebd., S. 280.

163 Siehe die Stellungnahme von Hitchens hierzu: „In allen erwähnten Fällen gab es auch Menschen, die im Namen der Religion Einspruch erhoben und versuchten, sich der anschwellenden Flut an Fanatismus und des Totenkultes entgegenzustellen [...] Doch das ist ein Kompliment an den Humanismus, nicht an die Religion“; ebd., S. 46. Dieser (säkulare) Humanismus beziehungsweise die Idee einer ‚neuen Aufklärung‘ liegt ihren Ausführungen als implizites Zielbild (mit eschatologisch anmutendem Charakter, dazu später) zugrunde. Dieses wird immer wieder punktuell angenähert, aber nicht einheitlich entworfen.

164 Ebd.

165 Ebd., S. 331.

166 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 58. Harris sieht Glaubenssätze als Propositionen, die notwendige Implikationen enthalten, sobald sie als wahr angenommen werden. Dort heißt es weiter: „Wir

und Vernunft beziehen sich auf Objekte und müssen selbst als „Repräsentationen der Welt“¹⁶⁷ angesehen werden, um logisch stimmige Handlungen zu erklären.¹⁶⁸ Diese Position wendet er auch auf den Inhalt von Glaubensaussagen an. Diese stehen Harris zufolge in einer vergleichbar regel-symmetrischen Beziehung zueinander und müssen die Nachbarschaft ihrer verwandten Überzeugungen aushalten. Begriffe, Überzeugungen und ihre logischen Beziehungen sind nur dann sinnvoll, wenn sie mit dem tatsächlichen Funktionieren der angenommenen Realität übereinstimmen. Sie bedingen konkrete Handlungen oder schränken sie ein: „Glaubensinhalte sind Handlungsgrundlagen: Egal was sie auf der Ebene des Gehirns verkörpern, handelt es sich doch auf jeden Fall um Prozesse, die unser Verstehen und Missverstehen der Welt repräsentieren und uns die Steuerung unseres Verhaltens ermöglichen.“¹⁶⁹ Demnach haben wir es bei Gläubigen immer auch mit Repräsentanten zu tun, die ein spezifisches Geflecht übergeordneter, zusammenhängender Überzeugungskonfigurationen teilen.¹⁷⁰ Das Problematische an diesem religiösen Überzeugungsgeflecht¹⁷¹ sei, dass es in seiner Begründung nicht nur ungerechtfertigt, also unter empirischen Gesichtspunkten nicht haltbar, sondern in

leben nun mal in einem Universum, in dem man, wenn man in Jacks Lunchpaket einen Apfel und eine Orange steckt, nachher entweder einen Apfel, eine Orange oder beides hervorziehen kann. Von einem bestimmten Punkt an sind die Bedeutung von Wörtern, deren syntaktische Beziehung zueinander sowie die Vernunft an sich vom regulären Verhalten von Objekten in dieser Welt nicht mehr zu trennen.“

167 Vgl. ebd., S. 57.

168 Diese Repräsentationstheorie wird vor allem von Harris vertreten und unterscheidet sich in ihren Implikationen von Dennetts Theorie der Intentionalen Einstellung. Dieser betrachtet mentale Einstellungen als nützliche Fiktionen, die aber keine vergleichbar materialisierte Entsprechung aufweisen müssen; ein Ansatz, der im folgenden Kapitel näher vorgestellt wird. Während Dennetts Modell die praktische Nützlichkeit solcher Fiktionen betont, betrachtet Harris Überzeugungen als reale, messbare Entitäten, die etwa durch MRT-Scans untersuchbar sind, das Verhalten direkt beeinflussen und nachweislich falsch sein können.

169 Ebd., S. 51.

170 Vgl. ebd., S. 256.

171 Dabei legt er nahe, dass mentale Überzeugungskonfigurationen materiell realisiert sind und auf gegenständliche Phänomene in der Welt verweisen. Mit Verweis auf Jerry Fodor und die repräsentationale Theorie des Geistes will er aufzeigen, wie mentale Einstellung in Verhalten übergehen und wirksam werden. Demnach sind Überzeugungen kausal auf konkrete Objekte in der diesseitigen Welt bezogen und beeinflussen menschliches Verhalten. Darüber hinaus beziehen sie sich wechselseitig aufeinander und schließen andere Überzeugungen ein und aus. Glaubensinhalte und ihre verbundenen Überzeugungskonfiguration müssen für Harris auf ihre Wahrheitsentsprechung hin überprüft werden, da sie alltägliches Verhalten prägen: „Sobald wir zugeben, dass unser Glaube der Versuch ist, Gegebenheiten der Welt zu repräsentieren, erkennen wir, dass Glaube, um eine Berechtigung zu erlangen, zur Welt in der richtigen Relation stehen muss“; ebd., S. 63. In einer Art von

seinen Konsequenzen eben schädlich ist: „Mit einigen der am meisten hochgehaltenen Glaubensinhalte dieser Welt scheint es jedoch ein Problem zu geben: Sie bringen uns auf unerbittliche Weise dazu, einander umzubringen.“¹⁷²

Flankiert werden diese Einwände der (a) religionsinhärenten Grausamkeit nun von zwei weiteren Dimensionen, die tatsächlich ähnlich bei Nietzsche vorkommen und später in vergleichender Betrachtung gegenübergestellt werden sollen. Im Einzelnen handelt es sich um die Einwände der (b) Infantilisierung durch die Religion und der (c) Pathologie ihrer Praktiken und Glaubensformen. Religion stellt einen Zustand der intellektuellen Unmündigkeit dar – von dieser Position aus ist der Schritt nicht weit, religiöse Überzeugungen als infantil zu bezeichnen. Ähnlich wie den Pathologisierungseinwand verwenden die neuen Atheisten das Infantilitätsargument in einseitig kritischer Absicht: Religion entspringe, fördere und tradiere kindliche Denkmuster. Zum einen betrifft es evolutionäre Ursprünge menschlicher Mustererkennung, die innerhalb der naturalistischen Genese als voraufgeklärte Stufe von Erkenntnis betrachtet werden.¹⁷³ Zum anderen zielt der Infantilitätseinwand auf den öffentlichen und akademischen Diskurs und unterstellt, dass Vertreter – frei nach Kant – unfähig seien, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Somit verweist er auf den didaktischen Anspruch der neuen Atheisten. Religiöse Erziehung wird demnach als eine Form der Indoktrination mit einer schädlichen Ideologie verstanden, also als eine Form von Kindesmisshandlung.¹⁷⁴ Die neuen Atheisten zielen darauf ab, die Menschen aus diesem infantilen Stadium zu emanzipieren, indem sie die Falschheit religiöser Überzeugungen aufdecken, ihre schädlichen Konsequenzen aufzeigen und ein alternatives Narrativ an ihre Stelle setzen. Wenig überraschend sei unter diesem Cluster bereits angekündigt, dass Religion hiernach auch nicht für Moral grundlegend ist, im Gegenteil: Die Moralvorstellungen der Menschheit seien aus der (kulturellen) Evolution und einem angeborenen Drang zum Altruismus entstanden,¹⁷⁵ und nicht von religiösen Geboten, Maximen oder Ähnlichem abhängig.¹⁷⁶ Zuletzt erweitern die neuen Atheisten ihre normative Kritik

Sprachspiel machen Menschen hiernach alltäglich Aussagen über die Welt, die im wechselseitigen Diskurs unter logischen Anforderungen auf ihre Gültigkeit überprüft gehören.

172 Ebd., S. 8.

173 Diese Dimension wird im nächsten Cluster erschlossen.

174 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 438–452; Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 263–277.

175 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 306–307.

176 Mehr dazu im Kapitel 7.2 zur normativen Dimension ihrer Kritik und im Kapitel 5 zum Befund

um den angesprochenen Pathologisierungseinwand, in dem bereits die Einordnung von Religion als etwas Krankhaft-Parasitärem angelegt ist.¹⁷⁷ Religiöse Ekstase und Wunder-taten werden einhellig (psycho-)pathologisiert und auf neurophysiologische Störungen zurückgeführt. In diesem Zusammenhang führt Dawkins die religiöse Vision auf das klinische Bild der „Schläfenlappenepilepsie“¹⁷⁸ zurück und Harris stimmt ein: „Sind die Inhalte eines solchen Glaubens ungewöhnlich weit verbreitet, bezeichnen wir solche Menschen als ‚religiös‘; ansonsten sprechen wir vermutlich von ‚Verrückten‘, ‚Psychotikern‘ oder ‚an Wahnvorstellungen Leidenden‘.“¹⁷⁹ Religion wird nicht als komplementäre Perspektive akzeptiert, sondern als defizitäre, kranke, infantile Form der Welterklärung zurückgewiesen.

Die Stoßrichtung ihrer normativen Kritik dürfte zu diesem Zeitpunkt deutlich geworden sein. Religiöser Glaube wird als ursächlich für Übel in der Welt angesehen und auch seine vermeintlich derivativen Phänomene als kindlich und krankhaft zurückgewiesen. Dies ist das Resultat der von den neuen Atheisten behaupteten uneingeschränkt wissenschaftlichen Untersuchung, eines *Naturalisierungsprogramms*,¹⁸⁰ das den Glauben (an den Glauben) mangels Evidenzen rundweg verwirft. Philosophisch relevant ist am Schädlichkeitseinwand in seinen drei Dimensionen für das Projekt dieser Arbeit vor allem der unterstellte Kausalzusammenhang zwischen den irrationalen Überzeugungen und Übeln in der Welt. Die komplexen weltgeschichtlichen Phänomene wie Kriege, Fundamentalismen und Zeitdebatten werden auf die Zauberformel ‚falsche Überzeugung = schädliche Konsequenz‘ zusammengeschmolzen und gegen die Sache der Religion in Stellung gebracht.¹⁸¹ Zur Begründung dieser funktionalen Kritik greifen sie auf evoluti-

‚Szientismus‘. Details würden den vorgesehenen Rahmen dieses Kapitels übersteigen und später zu Redundanzen führen, die sich bei der Darstellung mehrerer Autoren mit anschließender vergleichender Betrachtung ohnehin kaum vermeiden lassen.

177 Dabei handelt es sich um eine Konzeptualisierung, die im Rahmen der genetischen Kritik im nächsten Kapitel vorgestellt wird.

178 Ebd., S. 234.

179 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 72.

180 Vergleiche Winfried Löffler (1999): *Naturalisierungsprogramme und ihre methodologischen Grenzen*, in: J. Quitterer, E. Runggaldier (Hg.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Kohlhammer, Stuttgart, S. 30–76.

181 Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 26: „Religion ist (in irgendwelchen Hinsichten) schädlich“ – Aber: „Die Schädlichkeit einer Überzeugung impliziert ja nichts über deren Wahrheit oder Falschheit“ und „die einzuräumende Schäd-

onsbiologische,¹⁸² neurophysiologische und sprachanalytische Modelle zurück.¹⁸³ Dieser funktionale Reduktionismus ist bemerkenswert und erhellt sich vielleicht aus dem politischen Anspruch, gegen die ‚religiöse Lobby‘ in den USA und damit eingehende religiöse Deutungsansprüche vorzugehen. Nimmt man die normative Position der neu-atheistischen Bewegung philosophisch ernst, wie es die Arbeit vorschlägt, so wirft dies einige Fragen auf: Inwieweit ist die Verschränkung von Religion und Ideologie sinnvoll und tragfähig?¹⁸⁴ Kann eine direkte Verbindung von irrational-falschen Überzeugungen und schädlichen Folgen in der Welt aufrechterhalten werden? Sind es tatsächlich die Religion und/oder ihre depravierten Erscheinungsformen, die die Gewalt in Konfliktherden verursachen, oder sind es nicht vielmehr andere politische, kulturelle oder sonstige Faktoren?¹⁸⁵ Und nicht zuletzt: Wohnt der dichotomen Grenzziehung zwischen einer richtigen, aufgeklärten Geisteshaltung und der irrationalen religiösen Überzeugungskonfiguration nicht selbst ein gewaltsamer Aspekt inne? Die bisher zum Ausdruck gekommene Einstellung des Neuen Atheismus scheint selbst einen intellektuellen und

lichkeit mancher Zerrformen einer Religion impliziert zunächst noch nichts über die Schädlichkeit der Hochform einer Religion.“

- 182 Diese normative Dimension lässt sich zum Beispiel bei Dawkins als expansiver Naturalismus verdeutlichen. Im Grunde bezieht sich im Rahmen der evolutionstheoretischen Theorieperspektive „ein ‚Besser‘ oder ‚Schlechter‘ [...] auf die mehr oder weniger erfolgreiche Weitergabe des genetischen oder memetischen Codes“; siehe Großmann, *Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus*, S. 139. Dass Religion per se schädlich sei und als normativ gewertetes Übel beseitigt gehört, wird diese Perspektive übersteigend und mit dem Verweis auf eine natürlich-intuitive Anlage zu Moralität begründet.
- 183 Trotz seiner materialistischen Position zeigt Harris eine gewisse Sympathie für Meditation und die Reinkarnationslehre als Formen aufgeklärter Spiritualität. Im konstruktiven Neubau-Kapitel dieser Arbeit wird versucht, auf der Grundlage dieser leichten Ambiguität eine Brücke zwischen seiner und Nietzsches Position zu schlagen. Harris grenzt sich von einem naiven Physikalismus ab und räumt ein, dass der naturwissenschaftliche Zugang zu Bewusstseinsphänomenen (noch!) lückenhaft und die Vorstellung, das Gehirn ‚produziere‘ Bewusstsein, kaum mehr als ein wissenschaftlicher Glaube, ein Szientismus, sei: „Die Wahrheit jedoch lautet, dass wir ganz einfach nicht wissen, was nach dem Tod geschieht. Auch wenn sich eine Menge gegen die naive Vorstellung einer vom Gehirn unabhängigen Seele einwenden lässt, bleibt der Sitz des Bewusstseins in der belebten Welt weitgehend eine offene Frage“; siehe Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 217.
- 184 Siehe Alister McGrath (2010): *Atheismus als Bestseller. Der neue Szientismus*, in: *Concilium* 46, S. 380. McGrath weist darauf hin, dass die in Anspruch genommene (natur-)wissenschaftliche Perspektive selbst einen ideologischen Charakter annehmen muss, um eine derart vereinheitlichende Wirkung zu entfalten: „Die Wissenschaft wird unmerklich zur Ideologie.“
- 185 Vergleiche Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 37.

erkenntnistheoretischen *Dogmatismus*¹⁸⁶ durchscheinen zu lassen. Dieser wird noch deutlicher, wenn man ihren normativen Modus Operandi der materialistischen Vereinfachung, der Gleichsetzung von Religion, Ideologie und Fundamentalismus¹⁸⁷ sowie der politisch-pragmatischen Zuspitzung ihrer Argumente um ihre Einwände zur Genese religiöser Überzeugungen ergänzt. Diese auf die Entstehung, Weitergabe und Tradierung abzielenden Einwände werden im folgenden Cluster, das ihre historisch-genetische Kritik zum Thema macht, entfaltet.

4.3 Genetische Einwände

Das dritte Cluster reflektiert die historisch-genetischen und psychologischen Mechanismen, die dem neuatheistischen Narrativ zufolge für die Entstehung und Ausbreitung religiöser Überzeugungen verantwortlich sind. In diesem Cluster wird auch näher auf die Tragweite der Memtheorie¹⁸⁸ eingegangen, mit der sie erläutern wollen, wie sich die Religion ausdifferenziert und verbreitet.¹⁸⁹ Im Rahmen einer naturalistischen Sicht sollen religiöse Inhalte, ähnlich wie etwa Geld¹⁹⁰ oder Sprache,¹⁹¹ mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und empirisch, also in der Sprache der Naturwissenschaften, erklärt werden. Die forschungsleitende Frage dieser naturalistischen Sicht lässt sich für die Programmatik des Neuen Atheismus vorläufig mit Dennetts Frage „CUI BONO?“¹⁹²

186 Vergleiche McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 124.

187 Schärtl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage, Anmaßung*, S. 157; er weist darauf hin, dass die neuatheistische Kritik dadurch selbst ‚fundamentalistische‘ Züge annehme. Diese Zuschreibung vermengt jedoch die Untersuchungsfelder mehr, als dass sie für Klärung der Gegenstandsbereiche sorgt. Deshalb wird diese Spur in dieser Arbeit nicht weiterverfolgt.

188 Zur Memtheorie und ihrem Ursprung, siehe Richard Dawkins (1976): *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford. Darin entwickelt er eine Perspektive, die das Menschliche primär aus der Sicht der nach egoistischem Reproduktionserfolg strebenden Gene betrachtet, und die auf kulturelle und religiöse Phänomene erweitert wird. Diese Theorie wurde bereits in den 1990-er Jahren von Dennett aufgegriffen und weitergesponnen, unter anderem in der Publikation, die in Kapitel 7 dieser Arbeit für seine Nietzsche-Rezeption relevant wird, *Darwin's Dangerous Idea*.

189 Im Vergleich zu früheren Atheismen – etwa bei Feuerbach, Nietzsche und Freud – bietet der historisch-genetische Atheismus in seiner soziobiologischen Dimension den größten „Neuigkeitswert“, siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 41.

190 Vergleiche Dennett, *Den Bann brechen*, S. 96–97 und S. 123.

191 Vgl. ebd., S. 149–151, und die Ausführungen zu Harris im vorigen Kapitel.

192 Vgl. ebd., S. 83–98. Dieses Nützlichkeitsargument greift unter anderem Dawkins mit Verweis auf Dennett auf; siehe Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 253.

(Wem nützt es?)¹⁹³ auf den Punkt bringen. Mit dieser Frage¹⁹⁴ wird in seinem Verständnis ein ‚guter Reduktionismus‘ eingeführt, den er stellvertretend für das Programm des Neuen Atheismus auf den Nutzen von Religion anwendet.¹⁹⁵ Diese Anwendung der Nützlichkeitsfrage ist im weiteren Sinne bei allen Horsemen darauf angelegt, im Rahmen einer naturalistischen Entstehungserzählung die Ursprünge religiöser Phänomene aufzudecken, ihren sakralen Status zu entmystifizieren und ihre irrationalen und potenziell schädlichen Ausprägungen offenzulegen und gegenzusteuern. Am Anfang dieser Erzählung von Religion steht die Annäherung über das Kognitionsmodell Hyperactive Agency Detection Device (HADD)¹⁹⁶ – also eine evolutionär zu verstehende menschliche Disposition, intentionale Muster und Akteure auch dort zu vermuten, wo keine sind. Um zu verdeutlichen, wie religiöse Vorstellungen in der Psyche des Einzelnen und innerhalb sozialer Systeme entstehen, gehen sie bis auf tribale Strukturen und Naturreligionen zurück. Dieser Mechanismus operiert in einem Modus hyperaktiver Sensibilität für Muster in der Umwelt. In der in vormodernen Gesellschaften erleichterte dies die Gefahrenerkennung und -vermeidung, sorgte aber auch für religiöse Projektionen. Begünstigt werde er durch die von Dennett eingeführte intentionale Einstellung¹⁹⁷ –

193 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 105: „Cui Bono? Warum gibt es Musik? Warum gibt es Religion? Zu sagen, sie sei etwas Natürliches, ist nur der Anfang der Antwort, nicht das Ende.“

194 Ebd., S. 90: „Jedem Juristen ist der lateinische Ausdruck Cui bono? geläufig, zu Deutsch: ‚Wem nützt es?‘, eine Frage, die in der Evolutionsbiologie sogar noch zentraler ist als in der Rechtsprechung. Jedes Phänomen in der lebendigen Welt, welches scheinbar über die reine Funktionalität hinausgeht, schreit nach einer Erklärung.“ Seinen Ansatz eines ‚guten Reduktionismus‘ entwickelt er bereits in seiner älteren Publikation *Darwins gefährliches Erbe*. Darin begegnet er auch dem Vorwurf eines materialistischen Reduktionismus, indem er betont, dass ein „guter Reduktionismus“ nicht in der Verkürzung, sondern in der Synthese bestehe; siehe Daniel Dennett (1997): *Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens*, übers. v. Sebastian Vogel, Hoffmann und Campe, Hamburg, S. 111.

195 In Kapitel 7 dieser Arbeit wird kritisch diskutiert, inwieweit Dennett seinen Reduktionismus auf Nietzsches Philosophie anwendet. Der Einwand lautet, dass diese Anwendung keine größere Klarheit bringt, sondern vielmehr durch konzeptionelle Verkürzungen einem adäquaten Verständnis von Nietzsches Denken im Wege steht. Darüber hinaus wird argumentiert, dass diese reduktionistische Lesart auch einer ernstzunehmenden Religionskritik und einer sachgemessenen Behandlung von Religion insgesamt abträglich ist.

196 Vergleiche die Erwähnung des auf Justin Barrett zurückgehenden Modells bei Dennett, *Den Bann brechen*, S. 145; und Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 257.

197 Daniel Dennett (1989): *The Intentional Stance*, MIT Press, Massachusetts. Intentionale Einstellungen sind instrumentelle Fiktionen zur Vorhersage anderer komplexer Systeme und in seiner Deutung anthropologisch-psychologische Hilfskonstruktionen. Die Philosophie der Intentionalität, die in seinem kanonischen Hauptwerk vielfach vorkommt, geht auf die gleichnamige Publikation zurück. Darin stellt er eine Haltung vor, die Menschen gegenüber Subjekten und Objekten einneh-

die menschliche Anlage, Intentionen nicht nur bei Mitmenschen zu erkennen, sondern auch in die unbelebte Natur hineinzulegen. Hinzu trete der blinde Gehorsam gegenüber Stammesältesten und Gruppenmitgliedern, Mechanismen, die früher das Überleben,¹⁹⁸ die soziale Verträglichkeit und den Gruppenzusammenhalt sicherten, heute aber in Form ungerechtfertigter Überzeugungen Schaden anrichteten. Gemäß dem geflügelten Wort ‚better safe than sorry‘ kann diese mentale Einstellung unserer Vorfahren eben auch einmal überborden und Muster und projizierte Absichten dort vermuten, wo tatsächlich keine sind beziehungsweise nur unbelebte Umwelt vorhanden ist. Diese fehleranfällige Mustererkennung würde durch eine natürliche Veranlagung zu einer Art „Common-Sense-Cartesianismus“¹⁹⁹ begünstigt, also die angeborene Tendenz, Geist und Materie zu trennen. Der daraus hervorgehende und in vormodernen Gesellschaften alltagspraktisch wirkende „Fiktionserzeugungsapparat“²⁰⁰ konnte im Gros auf der einen Seite mit nützlichen, lebenssichernden Vorhersagen aufwarten, förderte aber auf der anderen Seite auch die Wahrnehmung von Nebenprodukten wie „Nymphen, Elfen, Feen, Kobolden und Dämonen“²⁰¹ und so weiter.

In diesem Zuge führen sie den bekannt gewordenen Ansatz der Memtheorie ein, der erklären soll, wie diese (wahrgenommenen) kulturellen Inhalte, Ideen und Phänomene

men, denen sie Verhalten zuschreiben, auf das sie strategisch reagieren müssen, indem sie Annahmen über Annahmen treffen. Im Rahmen seiner Entstehungserzählung von religiösen Phänomenen wendet Dennett nun diese Position in der Theory-of-Mind-Debatte an und zeigt, wie es in vormodernen Kulturen zu einem Auseinanderdriften von Geist und Materie gekommen sei. Dennett argumentiert, dass die menschliche Neigung, der unbelebten Natur intentionale Absichten und Akteure zuzuschreiben, evolutionäre Vorteile mit sich brachte, indem zum Beispiel potenzielle Gefahren in der Wildnis frühzeitig erkannt wurden. Diese nützliche Veranlagung hat jedoch im Laufe der Evolution viel von ihrer Nützlichkeit eingebüßt und gaukelt dem menschlichen Beobachter vielfach Muster und Bedeutungen vor, wo faktisch keine sind; und bedingt auch heute noch komplexe Fiktionen wie Glaubensvorstellungen. Vergleiche Dennett, *Den Bann brechen*, S. 152–162.

198 Vergleiche zum Beispiel Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 242–243: „Meine eigene Hypothese hat mit Kindern zu tun [...] Für ein Kindergehirn bedeutet es, gelinde gesagt, einen Selektionsvorteil, wenn es die Faustregel erlernt: ‚Glaube alles, was die Erwachsenen dir sagen, ohne weiter nachzufragen‘.“ Der evolutionsbiologische Erklärungsansatz nähert sich dem Religionsphänomen also über kindliche Prägungsmuster. Ihr Erklärungsansatz der ursprünglichen Nützlichkeit besagt: So wie es für das Überleben des Kindes evolutionär vorteilhaft war, den Anweisungen der Eltern zu gehorchen und nach mehrmaligem Hinterfragen triftige aber falsche Erklärungen zu akzeptieren, so konnten sich auch religiöse Fehlurteile über Generationen hinweg tradieren und verfestigen – aufgrund ihrer psychischen Eingängigkeit.

199 Vergleiche Dennett, *Den Bann brechen*, S. 142–143.

200 Ebd., S. 156.

201 Ebd., S. 160–161.

als sogenannte ‚Meme‘, ähnlich wie Gene, weitergegeben und verbreitet werden. Meme sind nach Dawkins Träger von Ideen, Überzeugungen und Verhaltensweisen, die unabhängig von ihrem biologischen Nutzen fortbestehen können.²⁰² Religion wird so als ein Medium verstanden, das sich trotz seiner eigentlichen Nutzlosigkeit verbreiten konnte, die eigentlich von der Natur, dem „kleinliche[n] Buchhalter“²⁰³ unter dem Nutzenkalkül hätte wegrationalisiert werden müssen.²⁰⁴ Daraus folgt die Frage, wie sich religiöses Verhalten trotz seiner vermeintlichen Kosten und oft problematischen Folgen – „zeit-aufwendigen, Wohlstand verschlingenden, Feindseligkeiten provozierenden Rituale“²⁰⁵ – im Laufe der Evolution erhalten konnte. Oder wie Armin Kreiner es im Geiste der neuen Atheisten pointiert auf den Punkt bringt: „Wie lässt sich die Entstehung und Verbreitung von völlig unbegründeten und teilweise geradezu wahnhaften Überzeugungen erklären?“²⁰⁶ Um dies zu erläutern, greift ihr genetischer Einwand instrumentell auf die angeführte Nebenprodukttheorie zurück, der zufolge sich religiöse Meme unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt verbreiteten.²⁰⁷ Das erklärt auch, wie sich etwa die hiernach irrationalen Vorstellungen eines strafenden Gottes und die Idee eines Jenseits aufgrund ihrer psychologischen Eingängigkeit erhalten konnten. Handelte es sich bei den erwähnten und durch die Kohäsion der Religion geförderten Aspekten um evolutionär sinnvolle Mechanismen, so erfolgt im Verständnis des Neuen Atheismus beispielsweise die Replikation und Verbreitung einer metaphysischen Überzeugung nunmehr

202 Siehe Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 268–269. Vergleiche auch die Definition von Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 43; von Memen als „Ideen, Praktiken, Vorstellungen, Techniken“, die „in ähnlicher Weise entstehen und nach Ausbreitung streben wie Gene in der biologischen Evolution“. Demnach erklären die neuen Atheisten das Fortbestehen religiöser Ideen durch sich selbst replizierende Einheiten.

203 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 225.

204 Vergleiche Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 28. Er weist auf die Einordnung dieser Theorie als „Span-drel-Erklärung[en]“ hin. Mit dem aus der Architektur geborgten Begriff, der auf eine Ornamentierung hinausläuft, wird ausgesagt, dass „Religionen Abfallprodukte eines an sich sinnvollen Mechanismus sind [...] dabei hat ein Mem für seinen ‚Wirt‘ keinerlei evolutionären Vorteil. Ähnlich wie ein Virus nutzt es nur einen Träger, um sein eigenes Überleben zu sichern“. Die philosophisch interessante Frage lautet jedoch treffend: „Angenommen, eine dieser Erklärungen ist korrekt – was folgt dann?“; ebd., S. 29.

205 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 230.

206 Kreiner, *Was ist neu am ‚Neuen Atheismus‘*, S. 7.

207 Unter diesen vier sind es, wie gezeigt, vor allem der Evolutionsbiologe Dawkins und der Philosoph Dennett, die darauf abstellen, die Religion als ein (Neben-)Produkt der Evolution auszuweisen. Harris schreibt diese Erzählung weiter, indem er religiöse Überzeugungen auf neurophilosophischer und vermeintlich hirnephysiologischer Ebene qualifiziert.

ohne jeden Wahrheitsgehalt. Die unterschiedlichen zu einem Gebilde, dem sogenannten ‚Memplex‘, zusammengeschlossenen Einheiten breiteten sich einschließlich dieser metaphysischen Überzeugung als Anhängsel weiter aus, auch wenn diese an sich keine nützliche Funktion (mehr) erfülle. Im Kern wird Religion in diesem Verständnis zu einem ‚geistigen Virus‘.²⁰⁸

Auf diese Weise nehmen die neuen Atheisten im Rahmen ihrer Genese einen Perspektivwechsel vor: weg von einer anthropozentrischen Betrachtung von Organisationen und ihren Gläubigen hin zu einer memzentrischen Sichtweise.²⁰⁹ In letzter Instanz profitieren diese Meme selbst von den irrationalen Verhaltensweisen ihrer menschlichen Träger und sichern ihr Überleben.²¹⁰ Das religiöse Dogma fällt hiernach mit einem Parasitismus zusammen, der auf diese Weise sein Überleben sichert. Religion wird in der Folge zu einem Trittbrettfahrer-, einem Sekundärphänomen marginalisiert. In diesem Zusammenhang erwägen die Horsemen mögliche Verstärker, die die erfolgreiche „verwaltungsmäßige“²¹¹ Ausbreitung der eigentlich nutzlosen Religion begünstigt haben könnten. Die zentrale Cui-Bono-Frage scheint hier zu lauten: Wie kam es zum Wechsel von einer auf menschliche Reproduktionsvorteile ausgerichteten Strategie hin zu einer willenlosen Mem-Anhängerschaft? Dafür müsse der „Glaube an den Glauben“²¹² selbst hinzutreten. Damit ist zum einen der Glaube an die „geistige[n] Kräfte“²¹³ gemeint und zum anderen die gesellschaftlich anerkannte Nützlichkeit der Gottesvorstellung – nach

208 Vergleiche Dennett, *Den Bann brechen*, S. 91. Wie ein Parasit, so Dennett mit Verweis auf *Toxoplasma gondii*, der das abnorme Verhalten einer infizierten Ratte bedingt und steuert, sichere der Memplex nun seinen Fortbestand. So betrachtet sind die „Letztbegünstigten religiöser Adaptionen die Meme selbst, deren Verbreitung allerdings (im Wettstreit mit anderen Memen) von ihrer Fähigkeit abhängt, auf irgendeine Weise Wirte anzulocken“; ebd., S. 232.

209 Die Evolution religiöser Glaubensvorstellungen vollzieht sich demnach auf Basis eines memetischen Algorithmus’ und eines replikatorischen Verbreitungsprozesses: „Es ist nun nicht mehr *unsere* Fitneß (als reproduzierende Mitglieder der Spezies *Homo sapiens*), die mutmaßlich durch die Religion gesteigert wird, sondern *seine* Fitneß (als reproduzierendes – sich selbst replizierendes – Mitglied der Symbiontengattung *Cultus religiosus*)“; ebd., S. 116–117.

210 Siehe den scharfsinnigen Hinweis von McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 91: „Das Mem ist eine biologische Antwort auf ein anthropologisches Problem.“ Dieses Problem, das sich mit dem Nutzen und der Persistenz von Religion fassen lässt, wird im Rahmen von Nietzsches philosophischer Anthropologie im Hauptteil eingehender analysiert.

211 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 195. Vergleiche auch das Kapitel sechs seines kanonischen Hauptwerks ‚Die Evolution der Verwaltung‘.

212 Ebd., bes. S. 248–251. Das besagte Konzept des ‚Glaubens an den Glauben‘ ist an dieser Stelle wichtig, um zu verstehen, wie sich Religion seiner Auffassung nach ausgebreitet hat.

213 Darwin zitiert nach Dennett, ebd., S. 161.

Dennett eine Funktion zur Absicherung und Stabilisierung machtpolitischer Positionen, etwa des Klerus und der Herrschenden.²¹⁴ Dabei greifen Verstärkermechanismen: Das Vermeiden kritischer Fragen wird belohnt und blinder Gehorsam eingefordert. In diesem Verständnis scheinen sich die Menschen faktisch in zwei Lager zu spalten: Jene, die vom religiösen Virus befallen sind, und jene, die sich durch vernünftige Gegenwehr vor einer Infektion bewahren konnten.

Aus den obigen Ausführungen wird zusammenfassend deutlich, inwieweit Religion als Produkt evolutionärer Prozesse angesehen wird. Ihre Phänomene werden als Begleiterscheinung von Memen als letztbegünstigten Einheiten angesetzt, und im Kontext der Ursprungserzählung marginalisiert. Gleich einem Parasiten hat sich die Religion zwar erfolgreich, aber nichtsdestotrotz intrinsisch unnütz bewahren und ausdifferenzieren können. Dabei wird insinuiert, dass mit dem Verweis auf das Zustandekommen und die Weitergabe von Religion etwas über ihre Bedeutung für Individuum und Gesellschaft ausgesagt werden kann. Die „evolutionäre Erklärung“²¹⁵ tritt an die Stelle des *lebenspraktischen Vollzugs von Religion*. In der Folge konzipieren die neuen Atheisten ihre Genese als Widerspruch zu ihrer Minimaldefinition von Religion als bloßer Existenzbehauptung Gottes und einer darwinisch inspirierten Erklärung religiöser Phänomene. Nach dieser Erklärung kann jede schöpferische Intelligenz nur als Endprodukt eines Evolutionsprozesses verstanden werden: „Jede kreative Intelligenz, die ausreichend komplex ist, um irgendetwas zu gestalten, entsteht ausschließlich als Endprodukt eines langen Prozesses der allmählichen Evolution.“²¹⁶ Evolution sei kein „Alles-oder-Nichts-Phänomen“,²¹⁷ sondern ein gerichteter „additiver Prozess“,²¹⁸ der nach und nach die Komplexität des Lebens hervorgebracht habe. Religion ist in diesem Verständnis kein

214 Die religiöse Selbstlosigkeit und Unterwerfungsbereitschaft, die im Glauben selbst epistemisch verankert zu sein scheint, wirft für den Philosophen jedoch weitere Fragen auf und bedürfe einer differenzierten Erklärung, die er an der Stelle nicht leisten kann; vgl. ebd., S. 232–233. Dieser auto-aggressive Aspekt soll mit Nietzsche im Kapitel 7.2 untersucht werden.

215 Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 28; im Original: „Evolutionäre Erklärungen“.

216 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 46.

217 Ebd., S. 170.

218 Ebd., S. 168. In diesem Zuge wendet sich Dawkins gegen die Vorstellung von ‚nicht reduzierbarer Komplexität‘ und weist darauf hin, dass komplexe Systeme sehr wohl in kleinen, selektiven Schritten über Jahrtausende aufgebaut werden können, wie es die Evolutionstheorie beschreibt; vgl. ebd., S. 164–174.

zufälliges Produkt, sondern das Ergebnis einer „darwinistische[n] Zwangsläufigkeit“.²¹⁹ Insgesamt ist allen Einwänden gemeinsam, dass die Entstehung der Erde und des Lebens ohne göttliche „Himmelshaken“²²⁰ auskomme, sondern durch die Evolution – wie an einem „Kran“²²¹ – nach und nach hochgezogen wurde.

An die Stelle von Religion tritt eine evolutionstheoretisch begründete, poetische Faszination für die Naturwissenschaften²²² und ihre Erklärungskraft.²²³ Diese Faszination wird mit dem religiösen Erlebnis gleichgesetzt und als hinreichend sinnstiftend unterstellt. Als Substitut für das religiöse Erleben ist sie ein Bestandteil ihrer naturalistischen Entstehungserzählung. Wie auch LeDrew herausstreicht,²²⁴ handelt es sich bei dieser Faszination selbst um eine positivistische Überzeugung mit weltanschaulicher Qualität, die sich an die (Leer-)Stelle des Religiösen installiert.

In all diesen Einwänden, die sich unter dem dritten Cluster subsumieren lassen, schimmert ein Erkenntnisprogramm durch, das als ‚historisch-philosophische Methode‘ bereits bei Ludwig Feuerbach angelegt ist und später von Friedrich Nietzsche auf den Punkt gebracht wurde.²²⁵ Der Neue Atheismus greift diesen altbekannten Diskurs zur Genese religiöser Phänomene auf, mit dem Ziel, die Religion zu widerlegen und zwar indem er ihm eine soziobiologische Dramaturgie verleiht. Anders als bei Feuerbach und

219 Ebd., S. 225.

220 Ebd., S. 106; zurückgehend auf Dennett, *Darwins gefährliches Erbe*, S. 97–108.

221 Ebd.; und Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 225.

222 Diese Überzeugung weist Dawkins transparent aus, wenn er gleich im ersten Kapitel seines Hauptwerks Albert Einsteins Haltung zur Religion einem „poetischen [...] Naturalismus“ zurechnet; siehe ebd., S. 26. Seine Haltung habe, so Dawkins, mit echter theistischer Religion nichts gemein. Wenn „große Naturwissenschaftler“ sich religiös äußern, interpretiert Dawkins dies meist als eine poetische, vom Kosmos inspirierte Perspektive, nicht aber als Ausdruck eines persönlichen Glaubens an einen Schöpfergott; vgl. ebd.

223 Siehe unterstützend die Einordnung von Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, S. 154: „Im Blick auf Begründungsfragen fordert Dawkins eine Beweislastumkehr: In seiner Sicht hat ein aufgeklärter und soziobiologisch ausbuchstabierter Naturalismus eine weitaus größere Plausibilität und Alltagstauglichkeit.“

224 Siehe LeDrew, *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 60 und seine Charakterisierung der Bewegung: „In the case of the New Atheism, where the centrality of Darwinism to atheistic thought has never been clearer, we can identify a more specific kind of scientism: evolutionism.“

225 Siehe Friedrich Nietzsche (1881): *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, KSA 3, § 95, S. 86–87, und den Gedanken, dass die Religion durch die Historie selbst widerlegt sei. Im Detail wird diese Überlegung im Kapitel 7.3 dieser Arbeit erläutert.

seiner anthropologischen Betrachtung von Religion als Projektion menschlicher Unvollkommenheit geht es den Horsemen jedoch vielmehr um die Verbreitungsmechanismen und kognitiven Dispositionen, die diese Ausbreitung begünstigen. Die argumentative Bauweise des historisch-genetischen Einwands bleibt jedoch dieselbe: In beiden Fällen wird von der Genese auf die (mangelnde) Gültigkeit ihrer, in diesem Fall religiösen, Phänomene geschlossen.²²⁶

In der Zusammenschau der drei Cluster wird deutlich: Die neuen Atheisten geben sich nicht mit einem eigenen Geltungsbereich des Religiösen zufrieden, sondern beabsichtigen, mit dem Glauben als solchem reinen Tisch zu machen. Zu diesem Zweck konstruieren sie eine definitorische Reduktion von Religion, die sie kausal für die Gewalt in der Welt verantwortlich machen, einhergehende Glaubensüberzeugungen problematisieren, rhetorisch diffamieren und im Zuge einer historisch-genetischen Naturalisierungserzählung entzaubern wollen. Doch gerade in diesem Anspruch, Religion auf dem Terrain der Naturwissenschaften in toto zu widerlegen und zu ersetzen, scheinen sie, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, nicht nur ihren disziplinären Kompetenzbereich, sondern auch den selbst auferlegten wissenschaftsmethodischen Anspruch zu überschreiten. Denn ihre Positionierung beruht selbst auf apriorischen wie impliziten Annahmen, die nicht nur eine Gegenstandsorientierung vermissen lassen, sondern auch empirisch nur schwer bis gar nicht einholbar sind. Diese ideologische Überdehnung ihrer Programmatik gilt es im folgenden Kapitel freizulegen und einzuordnen. Denn was sich dahinter verbirgt, scheint die Überzeugung zu sein, dass nur Wissenschaft und Vernunft allein Geltung beanspruchen dürfen und darüber hinaus die Funktion von Sinnstiftung erfüllen. Eine Position, die von Nietzsche reflektiert wurde und die daher für einen Vergleich von zentralem Interesse ist.

226 Aus der Entstehung einer Institution oder eines Sachverhalts darf streng genommen nicht auf die Geltung ihrer Wahrheit geschlossen werden, andernfalls liegt ein genetischer Trugschluss vor.

5. Befund. Das szientistische Dogma

Ein distanzierter Blick auf die einzelnen Cluster macht deutlich, dass es sich bei den Einwänden der neuen Atheisten mehrheitlich nicht um ein Explanans handelt, das sich aus dem Explanandum – dem zu erklärenden Phänomen – ableiten lässt. Vielmehr scheinen die meisten Thesen auf apriorischen und impliziten Annahmen zu beruhen, die ihre gesamte Auseinandersetzung mit dem Gegenstandsbereich der Religion prägen.²²⁷ Dieses Weltbild stützt sich augenscheinlich auf zwei Grundüberzeugungen: (1) Nur naturwissenschaftliche Methoden führen zu belastbaren Erkenntnissen über die Welt; und (2) alle Fragen des individuellen Lebens können durch die Wissenschaft beantwortet werden, die darüber hinaus in der Lage ist, Sinn zu stiften. Diese in ihren Werken latente Hintergrundtheorie wurde im 19. Jahrhundert von Félix Le Dantec konzeptuell auf den Begriff gebracht und scheint so etwas wie die methodologische Basis der neu-atheistischen Bewegung zu bilden;²²⁸ sie wird als Szientismus bezeichnet. Dabei kann von einer Art erkenntnistheoretischem Reflex gesprochen werden, aus dem heraus intuitiv versucht wird, alle Sachzusammenhänge hinreichend wissenschaftlich zu erklären – einschließlich der Religion. Der Szientismus eines Richard Dawkins geht dabei so weit, dass er als existenzieller Szientismus („Existential Scientism“²²⁹) nach Mikael Stenmark aufgefasst, ein Substitut zu Religion bieten will. Ein prägnantes Beispiel für diesen Szientismus ist Dawkins’ reduktionistische Definition, wonach Religion eine „wissenschaftliche Hypothese [...] wie jede andere“²³⁰ sei. Damit reduziert er den Phänomenbereich

227 Dieses Vorgehen ist zunächst einmal legitim, da jede wissenschaftliche Positionierung notwendigerweise mit theoretischen Vorannahmen operiert und sich ihrem Gegenstand nie völlig unvoreingenommen oder ‚objektiv‘ nähern kann. Allerdings gehört es – spätestens seit dem Aufkommen der Cultural Studies – zur wissenschaftlichen Redlichkeit, diese Vorannahmen allgemeinverständlich transparent zu machen. Dies gilt umso mehr, wenn sie, wie im Falle der neuen Atheisten, eine derart verbindende Kraft entfalten. Ihre Weltanschauung legen die vier Autoren selbst nicht explizit offen. Sie geht jedoch weit über ihre einzelwissenschaftlichen Perspektiven hinaus und verbindet die in den Clustern vorgetragenen Einwände.

228 Vergleiche McGrath, *Der neue Szientismus*, S. 374–383, und seine Einordnung der neuatheistischen Beiträge als ‚neuer Szientismus‘.

229 Siehe Mikael Stenmark (2001): *Science, Ethics and Religion*, Ashgate, Burlington, S. 13. Er beschreibt die Kategorie des existenziellen Szientismus dort wie folgt: „Some scientists seem to have an almost unlimited confidence in science – especially in their own discipline [...] Dawkins here seems to think that evolutionary theory can explain not merely *who* we are, but also *why* we exist and what the *purpose* of our life is.“

230 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 72.

des Religiösen am Anfang seines Werkes auf das empirisch Überprüfbare und schließt jede existenziell-performative Dimension religiöser (Selbst-)Erfahrung aus. Diese wird gemeinhin als Entzücken über die Natur gedeutet und einem „poetischen, vom Kosmos inspirierten Naturalismus“²³¹ zugeordnet. In dieser Lesart übersetzt sich das religiöse Gefühl in einen Ausdruck der Faszination für die natürliche Komplexität des Universums – und wird damit naturalisiert. Die neuatheistische Position schließt fortan jeden Theismus aus, einschließlich des ‚Glaubens an den Glauben‘ – also der Überzeugung, dass das ausdifferenzierte Medium des religiösen Glaubens eine sinnvolle gesellschaftliche Funktion erfülle. Einhergehend entspinnt sich ein naturalistisches Programm,²³² im Rahmen dessen Religion systematisch auf biologische, physikalische, chemische und neurowissenschaftliche Erklärungen reduziert wird. Wissenschaft und Theorie, hier insbesondere die Evolutionstheorie, werden zu einem „Modell der Wirklichkeit“.²³³ Damit entfalten die neuen Atheisten einen Naturalismus, der aussagt, dass alles, was existiert, auf natürliche Phänomene zurückgeht und mit der wissenschaftlichen Methode (Szientismus) erklärt werden kann – so auch die Religion. Eine hilfreiche, nähere Bestimmung des weltanschaulichen Umfangs dieses Naturalismus findet sich bei Nida-Rümelin:

Naturalismus ist die Auffassung, dass die Methoden der Naturwissenschaften ausreichen, um nicht nur die Ereignisse zu beschreiben bzw. zu erklären, die im Allgemeinen als natürliche Ereignisse in dem Sinn angesehen werden, dass sie adäquate Objekte für wissenschaftliche Erklärungen darstellen, sondern auch jene Ereignisse, die gewöhnlich nicht als solche Objekte betrachtet werden. In dieser Lesart entspricht ‚Naturalismus‘ der metatheoretischen Auffassung, dass alle Ereignisse im Prinzip naturwissenschaftlich erklärt werden können. Es ist offensichtlich, dass diese metatheoretische Sichtweise nur plausibel ist, wenn sie sich auf ein allgemeineres naturalistisches Weltbild gründet, welches sich auf die ontologische Verfasstheit von Entitäten und die Reichweite der Naturgesetze bezieht.²³⁴

Diese Definition hat den Vorteil, dass sie die naturalistische Weltanschauung der neuen Atheisten konkret reflektiert. Rümelin weist in dem Zitat darauf hin, dass dieser Ismus

231 Ebd., S. 26.

232 Vergleiche Klausnitzer, Koziel, *Atheismus – in neuer Gestalt?*, S. 233; Hervorh. d. A.: „Wir nehmen an dieser Stelle nochmals zur Kenntnis, dass dieser verbreitete *szientifische Naturalismus* sich als weit größeres Problem darstellt als das, was derzeit unter dem Stichwort der szientifisch-naturalistischen Spielart des ‚Neuen Atheismus‘ firmiert [...] So gesehen aber verleiht der ‚Neue Atheismus‘ einer in bestimmten Kreisen eher stillschweigend verbreiteten atheistischen Grundeinstellung nun eine betont kraftvolle Stimme.“

233 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 517.

234 Julian Nida-Rümelin (2016): *Humanistische Reflexionen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 140–141.

dadurch definiert ist, dass er seine empirisch-methodologische Basis verlässt und auf einer eigenen Ontologie beruht. Wissenschaftliche Erklärungen beziehen sich auf ihre „explananda“²³⁵ auf Basis von natürlichen Ursachen und Gesetzen und damit, wie Lennox überdies hervorhebt, immer nur auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit, das sie mit „Hypothese, Experiment, Daten, Beweise, modifizierte Hypothese, Theorie, Voraussage, Erklärung“²³⁶ untersuchen. Davon ausgeklammert sind, wie Rümelin betont, „Intentionen, Wünsche, Gründe, telē“.²³⁷ Teleologische Erklärungen unterscheiden sich grundlegend von naturwissenschaftlichen Erklärungen,²³⁸ die nur auf Kausalitäten eingehen können. Die Idee der ‚egoistischen Gene‘ und ähnliche Konzepte überdehnen hiernach die wissenschaftliche Anspruchsbasis,²³⁹ die aber ostentativ behauptet wird (Szientismus) und verwischen die Grenze zwischen empirischen Urteilen und metaphysischen Behauptungen – und können daher nur rein metaphorisch verstanden werden.²⁴⁰ Dies führt zu der zentralen Frage, in welchem Umfang die neuatheistische „Philosophie des Naturalismus“²⁴¹ überhaupt den Ergebnissen der Biologie und Neurowissenschaft folgt. Denn ihr philosophischer Naturalismus geht nicht nur davon aus, dass alle menschliche Erfahrung durch naturwissenschaftliche Ansätze erschöpfend erklärt, sondern vor allem befriedet werden kann, und überschreitet dadurch deutlich seine empirische Anspruchsbasis. Wie umfassend und expansiv seine ontologische Dimension ausfällt, zeigt sich besonders deutlich am Beispiel ihrer historisch-genetischen Kritik. Konzepte wie die Memtheorie werden zu einem „universale[n] Darwinismus“²⁴² verallgemeinert. Dies verdeutlicht die radikale weltanschauliche Erweiterung des theoretischen Fundus ihrer Wissenschaftsdisziplinen in ein „metatheoretisches Programm“.²⁴³ Während gemeinhin häufig die Physik als Einheitswissenschaft angeführt wird, übernimmt in der Perspek-

235 Ebd., S. 140.

236 Lennox, *Hat die Wissenschaft Gott begraben?*, S. 44.

237 Ebd.

238 Darauf weist auch Nietzsche hin, siehe Kapitel 8.1.

239 Vergleiche McGrath, *Der neue Szientismus*, S. 380: „Korrekt und legitim angewandt, ist die wissenschaftliche Methode in religiöser Hinsicht neutral – das heißt, dass sie religiöse Glaubensinhalte weder stützt noch kritisiert.“

240 Siehe Julian Nida-Rümelin, *Humanistische Reflexionen*, S. 140.

241 Lennox, *Hat die Wissenschaft Gott begraben?*, S. 48–52.

242 Vergleiche McGrath, *Der neue Szientismus*, S. 376–377.

243 Siehe Geert Keil, Herbert Schnädelbach (1999): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 22.

tive des Neuen Atheismus nun die Evolutionstheorie diese zentrale Rolle.²⁴⁴ Aus ihrer Sicht können die Evolution und ihre Gesetzmäßigkeiten nicht nur die Entstehung aller vorliegenden Phänomene vollständig erklären, sondern in der (menschlichen) Reflexion ihrer Erklärungskraft auch das (vormals als religiös missverstandene) Bedürfnis nach Staunen und Ehrfurcht befriedigen. Dieser Tenor wird besonders deutlich, wenn die Autoren bewusst über ihre Disziplingrenzen hinausgehen und Überlegungen anstellen, ob offene Enden ihrer memetischen und verwandten Begriffskonzepte in anderen Naturwissenschaften zu finden seien. Durch die Zusammenführung dieser Erkenntnisse in einem „additive[n] Prozess“,²⁴⁵ ähnlich der Evolutionstheorie – so die Annahme – könne ein vollumfängliches natürliches Weltbild entstehen:

Die Entstehung des Lebens ist Gegenstand eines lebendigen, allerdings auch spekulativen Forschungsgebietes. Man braucht dafür Fachkenntnisse in Chemie, und die ist nicht mein Gebiet. Ich bin hier nur ein Zaungast voll engagierter Neugier, und es würde mich nicht wundern, wenn Chemiker *irgendwann in den kommenden Jahren* berichten würden, dass es ihnen gelungen ist, neues Leben im Labor entstehen zu lassen. Bisher ist das allerdings noch nicht geschehen, sodass man nach wie vor behaupten kann, die Wahrscheinlichkeit, dass es geschieht, sei äußerst gering und sei es auch immer gewesen – obwohl es ja tatsächlich einmal geschehen ist!²⁴⁶

In diesem Zitat wird die Auffassung eines empirisch-synthetischen Weltbildes als „Stufenbau zunehmender Komplexität“²⁴⁷ deutlich. Nach diesem ontologischen Naturalismus ergibt sich die Wirklichkeit aus einem additiven Prozess zunehmender Komplexitätsstufen, „die sich ihrerseits evolutionär aus einem physikalischen Einheitsgrund entwickelt haben“.²⁴⁸ Dieses ‚Wirklichkeitsmodell‘ weist allerdings bis heute zentrale Blindstellen auf, wie zum Beispiel die Emergenz von Ich-Subjekten, die bisweilen eher durch dualistische Modelle erklärt werden.²⁴⁹ Vielleicht auch deshalb grenzen sich die neuen Atheisten so explizit von der Vorstellung eines persönlichen Gottes und der indi-

244 Siehe LeDrew *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, S. 94: „The New Atheism promotes its own belief system (scientism/evolutionism) [...] naturalizes and universalizes these beliefs by equating them with objective science and ‚natural‘ laws determining the course of history.“

245 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 168.

246 Ebd., S. 192.; Hervorhebung d. A. Das Zitat deutet eine Art wissenschaftliche Naherwartung an.

247 Martin Schmuck (2017): *Naturalistische Theologie. Plädoyer für die Vereinbarkeit von liberalem Protestantismus und evolutionärem Humanismus*, in: W. Zager (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 74.

248 Ebd., S. 75.

249 Vgl. ebd., S. 75–76.

viduellen Bedeutung von Religion ab, da es sich um ein Feld jenseits ihres naturalistisch-weltanschaulichen Spektrums handelt. Doch zur gleichen Zeit, und dieser Umstand ist wichtig für ein näheres Verständnis der attestierten *Wissenschaftsgläubigkeit*,²⁵⁰ zielt ihr Naturalismus nicht nur auf eine Abbildung der Welt, sondern erhebt auch einen ethischen Anspruch darauf, wie sich der Mensch in dieser Welt zu verhalten habe. Der szientistische Anspruch erstreckt sich damit auf existenzielle Fragen:

Warum ist Liebe unserem Glück zuträglicher als Hass? Warum ist uns Schönheit in der Regel lieber als Hässlichkeit, Ordnung lieber als Chaos? Warum tut es gut zu lächeln oder zu lachen, und warum kommen sich Menschen, die solches teilen, einander meist näher? Ist das Ego nur eine Illusion, und falls ja, was bedeutet dies für das menschliche Leben? Gibt es ein Leben nach dem Tod? Dies sind letztendlich die Fragen, die sich einer *mündigen Wissenschaft vom menschlichen Geist* stellen. *Sollten wir je eine solche Wissenschaft hervorbringen*, so werden die meisten unserer religiösen Texte für den Mystiker so nützlich sein, wie sie es jetzt für die Astronomen sind.²⁵¹

Harris antizipiert in dem Zitat eine mündige Wissenschaft des Geistes („mature science of the mind“²⁵²). Diese soll in Zukunft auch Fragen, für deren Beantwortung heute noch auf religiöse Texte zurückgegriffen wird, hinreichend beantworten können. Auch damit einhergehende Bedürfnisse sollten sich dann in Wohlgefallen auflösen, so lässt sich die Passage, die ebenfalls eine Art säkulare Naherwartung formuliert, verstehen. Die Prognose lautet, dass religiöse Anspruchsgrundlagen abgelöst und in den Bereich des Okkulten verbannt werden.²⁵³ Zum einen wird damit explizit benannt, was dem Menschen schadet – die als Kehrseite einer wissenschaftlichen Weltsicht verstandene Irrationalität und damit die religiöse Konfiguration des Daseins. Zum anderen lassen die neuen Atheisten durchscheinen, was aus ihrer Sicht für eine nicht-religiöse Existenz förderlich ist: nämlich das von ihnen als unmittelbar zugänglich vorausgesetzte Handeln nach einer natürlichen *säkularen Moral*.²⁵⁴

250 Siehe McGrath, *Der neue Szientismus*, S. 380, und seine Einordnung des theoretischen Programms von Dawkins und Dennett als „Metaphysik der Wissenschaft“.

251 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 16–17; Hervorhebung d. A.

252 Harris, *The End of Faith*, S. 20.

253 Im Zuge ihrer Naturalisierung wird die Heilige Schrift auf einen reinen faktischen Tatsachenbericht reduziert. Diese Hermeneutik reduziert den allegorischen und mythischen Charakter, der tief in ihrer Entstehungszeit verwurzelt ist und geht über die literarische Komplexität aus Gleichnis, Poesie und symbolischer Wahrheit hinweg. Am Beispiel ihrer Bibelauslegung wird deutlich, wie weit die angesprochene monistische Vereinseitigung der kulturellen, theologischen und philologischen Bestände der christlichen Theologie getrieben wird.

254 Diese ethische Dimension wird in Harris' Werk jüngeren Datums *The Moral Landscape* aus dem Jahr

An die Stelle eines so verstandenen religiösen Schauderns vor der Vielfalt des Kosmos tritt die Faszination für die überwältigende Komplexität der natürlichen Welt. Das zentrale naturalistisch-reduktionistische Vorgehen²⁵⁵ besteht darin, die wissenschaftliche Erklärung für die Entstehung von Religion an die Stelle des religiösen Bedürfnisses selbst zu setzen. Die implizite Argumentation folgt dabei dem Schema: ‚Du, Individuum X, hast eine falsche religiöse Überzeugung Z. Ich erkläre dir nun, wie Z entstanden ist, damit du fortan der richtigen Überzeugung Y folgen kannst.‘ Die richtige, wissenschaftliche Überzeugung Y befriedigt in diesem Bild die abgelösten religiösen Bedürfniskonfigurationen. Dort, wo dies nicht gelingt, wird eine Befriedung alsbald erwartet: „Wenn etwas außerhalb der natürlichen Welt zu liegen scheint, die wir nur unvollkommen begreifen, so hoffen wir darauf, es eines Tages zu verstehen und in den Bereich des Natürlichen einzuschließen.“²⁵⁶ Damit wird, wie Werner Zager richtig herausstellt, der „grundsätzlich[e] Unterschied zwischen Wissenschaft und religiöser bzw. philosophischer Weltanschauung“²⁵⁷ verwischt. Ein so verstandener Naturalismus macht folglich auch und insbesondere vor Religion nicht Halt, die als Katalysator irrationaler Überzeugungen verstanden wird. Darunter fällt auch das sogenannte Wunschdenken. Der Glaube an ein Jenseits sei eine offensichtliche Wunschvorstellung, um die Angst vor dem Tod zu überwinden. Auch hier tritt die wissenschaftliche Erklärung an die Stelle des ganzheitlich zu erschließenden Phänomens: „Die Naturwissenschaft („science“ im Englischen, Anm. d. A.) tut uns den Gefallen, das Fenster zu vergrößern und [verschafft] unseren Sinnen eine luftige, heitere Freiheit.“²⁵⁸ Diese Perspektive kritisiert so betrachtet das ‚Prinzip Hoffnung‘, um Ernst Bloch zu streifen; nämlich die tröstliche Aussicht, die dem Menschen im Hier und Jetzt einen konkreten Nutzen stiftet, und stimmt unter Berufung auf Bertrand Russell ein immanent pathetisches Bekenntnis

2010 besonders deutlich.

255 Vergleiche Nida-Rümelin, *Humanistische Reflexionen*, S. 163. Ihm ist der wichtige Hinweis zu verdanken, dass „der Reduktionismus des zeitgenössischen Naturalismus [...] ein reines *Postulat* und durch nachgewiesene Reduktionsrelationen zwischen Theorien und Disziplinen nicht gedeckt [ist]. Es geht lediglich um eine *Prima-facie*-Plausibilität, nicht mehr“.

256 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 26.

257 Zager, *Das Religions- und Theologieverständnis des neuen Atheismus*, S. 22. Vollständig heißt es da: „Wie bereits beim klassischen Atheismus handelt es sich auch beim neuen Atheismus um einen weltanschaulichen Monismus, der nun auf der Grundlage der Evolutionsbiologie den grundsätzlichen Unterschied zwischen Wissenschaft und religiöser bzw. philosophischer Weltanschauung verwischt.“

258 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 503.

dagegen an: „Ich glaube, dass ich verwesen werde, wenn ich sterbe, und dass nichts von meinem Ego übrig bleibt. Ich bin nicht jung, aber ich liebe das Leben. Aber ich würde es verachten, bei dem Gedanken an die Vernichtung vor Schrecken zu zittern.“²⁵⁹ Dawkins bringt unter Berufung auf Russell eine heroisch anmutende, säkulare Gewissheit über die Endlichkeit des Lebens zum Ausdruck, die den Menschen zugemutet wird. Dieser immanente Heroismus, das Halten des weltlichen Postens, steht als immanente Perspektive gewissermaßen in direktem Gegensatz zur Hoffnung auf ein Jenseits und beispielsweise die ersehnte Wiedervereinigung mit den Verstorbenen. Der neuatheistische Naturalismus ersetzt hiernach das als irrational ausgewiesene Wunschdenken durch ein szientifisch-heroisches Bekenntnis zur immanenten Letztgültigkeit.

Die fachliche Unbefangenheit, mit der die neuen Atheisten ihre Gegenstände naturalisieren, scheint auch daher zu rühren, dass ihr angewandter Atheismus nicht zur Disposition gestellt wird. Seine Wahrheit gilt als ausgemacht, wie Harris stellvertretend herausstreicht:

Der Atheismus ist keine Philosophie, ja nicht einmal eine Weltanschauung. Er ist schlicht und einfach das Eingeständnis des Offensichtlichen. Letztendlich dürfte es nicht einmal den Begriff ‚Atheismus‘ geben. Es gibt ja auch niemanden, der sich als ein ‚Nicht-Astrologe‘ ausweisen müsste oder als ein ‚Nicht-Alchemist‘ [...] Atheismus ist nichts anderes als das Geräusch, das vernünftige Menschen angesichts ungerechtfertigter religiöser Glaubenspostulate von sich geben.²⁶⁰

Die Wahrheit ihres intuitiv-naturalistisch entfalteten Atheismus' wird ohne Rücksicht auf historische oder ideentheoretische Anleihen mit apodiktischer Verve vorgetragen. Dies ist zunächst für die Sache der szientistischen Reduktion interessant. Man kann das obige Zitat so interpretieren, dass Harris im Grunde das Problem negiert, ob und inwieweit sich die ‚wahre Weltanschauung‘ überhaupt negativ von Fiktionen abgrenzen muss. Dies unterstreicht die monistische Geschlossenheit der eigenen weltanschaulichen Perspektive.

Die szientistische Engführung der *neuatheistischen Perspektive auf Religion* zeigt sich also in zweierlei Form: Zum einen als theoretisch-methodische Beschränkung. Sie setzt den apriorischen Anspruch, dass mithilfe der Wissenschaft der hinreichende Nachweis erbracht werden kann, dass die Existenz Gottes sehr unwahrscheinlich ist. Zum anderen

259 Russell zitiert nach Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 491.

260 Harris, *Brief an ein christliches Land*, S. 74–75.

beschränkt sich ihr Atheismus nicht auf eine wissenschaftlich-redliche Erkenntnisabsicht, sondern ist gestalterisch gedacht. Ihre szientistisch begründete Religionskritik wird in dieser Form auch zu einem politischen Machtargument: Vor dem Hintergrund einer vermeintlich empirisch-faktenbasierten und damit objektiv insinuierten Wissenschaft werden spekulative Theoreme universalisiert und in den zeitgeschichtlichen Diskurs zu Beginn des 21. Jahrhunderts zwischen den religiösen Fundamentalisten und der Wissenschaft im weiteren Sinne eingebracht. Man braucht keine Systemtheorie, um nachvollziehen zu können, dass die oben mit Zager angesprochene disziplinäre Grenzverwischung mit einigen Konsequenzen einhergeht. Selbst wenn es sich bei den Wortmeldungen um eng aus dem Explanans abgeleitete Debattenbeiträge handeln würde, kann Wissenschaft immer nur beschreiben und vorhandenes Wissen erweitern, nicht aber die Richtung vorgeben, was konkret zu tun ist.²⁶¹ Anstatt die Grenzen der Naturwissenschaften zu akzeptieren, wird von diesen mit einer Gegenfrage²⁶² abgelenkt: „Aber wenn die Naturwissenschaft solche letzten Fragen nicht beantworten kann, wieso denkt dann irgendjemand, die Religion sei dazu in der Lage?“²⁶³ Hier weichen die neuen Atheisten engagiert vom wissenschaftlich-vorbehaltlichen Erkenntnismodus ab und zitieren die (Natur-)Wissenschaften im Sinne ihres politischen Gestaltungsinteresses.²⁶⁴ Die wissenschaftlichen Qualifikationen der Vertreter werden als *Machtargument* genutzt, um die Objektivität der eigenen naturalistischen Sichtweise, konkret die ihres Atheismus, zu behaupten. Der darin zum Vorschein kommende und in seiner politischen Rhetorik eingeführte Szientismus zeigt sich zum einen in seinen ideengeschichtlichen Anleihen beim Materialismustreit und zum anderen in einem intellektuellen Schwarz-Weiß-Denken, das auf einer politischen Freund-Feind-Unterscheidung (Carl Schmitt) beruht, wie sie auch im seinerzeit heftig geführten Materialismustreit zum Vorschein kam.

Zusammenfassend lässt sich bei den neuen Atheisten ein methodischer Szientismus aufzeigen. Dieser wird als Machtargument eingesetzt und parallel (durch) eine naturalisti-

261 Vergleiche den Anspruch ihrer normativen Einwände im Kapitel 4.2.

262 In Form eines klassischen ‚Whataboutisms‘, der auf eine Kritik oder ein Argument nicht eingeht, sondern mit einer Gegenfrage oder einem Angriff versucht, die Aufmerksamkeit auf ein anderes Thema zu lenken.

263 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 82.

264 Vergleiche Eric C. Martin, *Science and Ideology*, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/sci-ideo/> (Zugriff: 12.06.2025). Dort führt er die Aufgabenteilung von Politik und Wissenschaft sowie die Berufung des Neuen Atheismus auf Letztere im Sinne eines machtpolitischen Gestaltungsinteresses aus.

sche Ontologie universalisiert. In der Folge vertritt das Autorenquartett eine Weltsicht, die über ihre eigene empirische Basis hinausweist und sich als alternatives Sinnsystem anbietet. Wo keine letzten Antworten möglich sind, werden Fragen als unsinnig zurückgewiesen. Nicht zuletzt auf diese Weise gewinnt ihr naturalistisches Weltbild selbst eine ideologische Qualität, worauf zahlreiche Autoren hingewiesen haben. Der zutage tretende Atheismus scheint dadurch eher einem *naturalistischen Affekt* als einer argumentativen Auseinandersetzung mit dem Gegenstandsbereich der Religion zu entspringen. Mögliche positive religiöse Beiträge werden beispielsweise grundsätzlich einem ‚säkularen Humanismus‘ zugeschrieben. Der (Neue) Atheismus ist insofern als Anwendung einer apriorischen naturalistischen Sicht auf die Phänomene der Religion zu verstehen; die innerhalb einer eigenen Ontologie – der des Naturalismus – pauschal unter Generalverdacht gestellt wird. Somit stellt sich ihre Theorie als eine Weltanschauung dar, die diesen Atheismus als Konsequenz mit sich führt und Religion reflexhaft ablehnt. Gerade dadurch gewinnt ihr Atheismus an Radikalität, nämlich auf der Grundlage eines eigenen dogmatisch geschlossenen Bezugssystems: „Kein Atheismus ist so radikal im wahrsten Sinn des Wortes wie der harte Naturalismus.“²⁶⁵

Doch bei näherer Betrachtung drängt sich ein Verdacht auf: Der methodische Szientismus bleibt durch seine naturalistische Reduktion der Religion äußerlich und führt sie in seiner antithetischen Ablehnung dennoch fort, statt sie zu verwerfen. Obwohl als eigenständige Position intendiert, wird die Religion auf diese Weise durch die fortwährende Auseinandersetzung weiter tradiert. Dadurch läuft ihr naturalistisches Programm Gefahr, hinter dem eigenen Anspruch zurückzubleiben, die Religion zu widerlegen, aus der Öffentlichkeit zu verbannen und ihr ‚atheistisches Potenzial‘ zu entfalten. Denn auf genuin religiös codierte Fragen reagieren die Horsemen reflexartig mit einem Verweis auf die Naturwissenschaften: Wie könne man sich mit religiösen Antworten zufriedengeben? Zwischen den Zeilen wird deutlich: Wie kann man nur so verblendet sein? Warum stellt man, um mit Wittgenstein zu sprechen, überhaupt so viele ‚falsche Fragen‘, wenn man angesichts der Komplexität des natürlichen Universums und seiner diesseitigen Begrenztheit besser in poetischer Faszination verharren sollte? Es scheint, als habe der Neue Atheismus die Kategorie der religiösen Frage und die dahinterstehende Bedürfniskonfiguration vorschnell aus dem Bereich seiner Verantwortung entlassen.

265 Striet, *Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, S. 106.

Mit dieser existenziellen Dimension von Religion und ihrer metaphysischen Bedeutung vor allem innerhalb der christlichen Kulturtradition hat sich an der Schwelle zum 20. Jahrhundert Friedrich Nietzsche auseinandergesetzt und sich die Sache nicht leicht gemacht: Er reflektierte die Rolle der Wissenschaft zu Zeiten des Materialismusstreits, der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung im Gefolge der Darwinschen Lehre, die sich um die Reichweite und Geltungsansprüche der empirischen Wissenschaften drehte. Im Folgenden sollen die Grundzüge seiner Religionskritik dargestellt und für eine vergleichende Betrachtung mit dem Neuen Atheismus aufbereitet werden.

6. Werkzeuge. Nietzsches Hammer und Dynamit

6.1 Eignung

Die Religionskritik Friedrich Nietzsches markiert einen philosophiegeschichtlichen Kullinationspunkt. Innerhalb dieser Kritik nimmt der „Gedanke vom Totsein Gottes“²⁶⁶ eine zentrale Rolle ein. Diese Einsicht gibt Anlass, eine bestehende Ordnungskonstellation infrage zu stellen und neu zu konstituieren. Sein philosophisches Lebenswerk kondensiert somit in einer Kritik an metaphysischen Erstbegründungen, dem wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch und gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Inwieweit eignet sich also diese Religionskritik als diskursive Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der neuatheistischen Position? Lässt sich sein Denken überhaupt der Religionsphilosophie zuordnen und mit ihr methodisch erschließen? Auf den ersten Blick muss man zugestehen: Nietzsche war von Haus aus kein Religionsphilosoph. Sein Lebenswerk formuliert vielmehr eine Kritik an der Religion, ihrer Wertmaßstäbe und setzt all dem eine eigene, philosophisch begründete Anthropologie entgegen. Dennoch lässt sich sein Denken der Religionsphilosophie zuordnen.²⁶⁷ Stilistisch aber auch inhaltlich, führt seine Philosophie den Gegenstandsbereich der Religion ex negativo mit sich. Der lateinische Ausdruck ‚ex negativo‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die christliche Theologie und ihr wesentlicher Bedeutungsumfang durch ihre philosophisch ins Werk gesetzte Verneinung bestimmt und durch das Prinzip der einschließenden Ausschließung weiter mitgeführt wird. Durch die Bestimmung dessen, was die Religion nicht ist und worin sie keine Geltung und was an ihre Stelle zu treten hat, wird diese nichtsdestoweniger erklärt und positiv bestimmt:

Mit ‚ex negativo‘ ist in diesem Zusammenhang gemeint, dass Nietzsche die zentralen Fragen der Religion und der Religionsphilosophie zwar aufgreift, sie jedoch vor dem ‚negativen‘ Hintergrund beantwortet, dass es mit der Religion und deren Inhalten nichts auf sich hat. Damit geht Nietzsche auf die Fragen der Religionsphilosophie gegenläufig ein, ohne sie einer eigentlichen, direkten Lösung zuzuführen. Gewollt oder ungewollt nimmt die Religion damit die Zentralperspektive in Nietzsches Denken ein.²⁶⁸

Nietzsches Atheismus baut wie kaum ein anderer auf dem christlichen Erbe und seiner

266 Jaspers, *Nietzsche*, S. 247.

267 Siehe Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 149.

268 Ebd., S. 149.

Tradition auf. Seine Erzählerfigur kommt in weiten Teilen seines Werkes einem Verkünder gleich, der mit geradezu prophetischem Impetus seine Vorstellung von einer neuen Lehre unter die Leute bringt. Das gilt insbesondere für seine Figur des Zarathustra in *Also sprach Zarathustra* (1883-1885). Darüber hinaus wird in seinen Schriften eine Hermeneutik deutlich, nach der, wie später gezeigt wird, ein aus dem Christentum und seiner Morallehre abgeleitetes Ethos überhaupt erst Grundlage und Voraussetzung für einen in der Wissenschaft vorherrschenden Wahrheitsanspruch ist.²⁶⁹ Karl Jaspers unterstützt diesen Befund in seiner Schrift *Nietzsche und das Christentum* von 1947:

Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das Christentum als Anspruch [...] Er ist sich bewußt, daß erst der *moralische* Antrieb des Christentums die Grenzenlosigkeit des *Wahrheitswillens* hervorgerufen hat.²⁷⁰

In diesem Wissen um die Potenz der Religion und ihrer Leistung für Mensch und Gesellschaft unterscheidet sich die Analyse Nietzsches von derjenigen der neuen Atheisten. Die Erosion der altbekannten Ordnung durch den ‚Tod Gottes‘ macht für Nietzsche die Bedeutung von absoluten Werten²⁷¹ fragwürdig: „Sprechen wir sie aus, *diese neue Forderung*: Wir haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, der *Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*.“²⁷² In der postreligiösen Gesellschaft, so Nietzsche, muss jede Berufung auf Werte kritisch hinterfragt werden, unabhängig davon, wie gut, nützlich oder allgemein anerkannt sie zu sein scheinen. Der „Gedanke vom Totsein Gottes“²⁷³ bringt mit sich, dass die altgewohnten moralischen Werte nicht mehr als letzte Wahrheit gelten können, da ihr Fundament fehlt. Bevor die Eckpfeiler der nietzscheanischen Religionskritik ausgehend von der ‚Gott ist tot‘-These näher vorgestellt und als Vergleichsmaßstab plausibilisiert werden sollen, wird im folgenden Textabschnitt der

269 Diese Bedeutung von Religion als ‚Vorstufe‘ von Wissenschaft und Philosophie findet sich philosophiegeschichtlich bereits bei Hegel in seiner Trias Kunst, Religion, Philosophie ins Werk gesetzt. Die Beobachtung des aus der Religion hervorgegangenen Redlichkeitsanspruchs, der sich in Wissenschaft verselbstständigt, wird auch mit Verweis auf die *scientia christiana* diskutiert. Vergleiche Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, S. 29–30.

270 Karl Jaspers (1952): *Nietzsche und das Christentum*, Piper, 2. Aufl., München, S. 10.

271 Vergleiche Hans-Martin Schönherr-Mann (2008): *Friedrich Nietzsche*, Wilhelm Fink, Paderborn, S. 47–48.

272 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 6, S. 253.

273 Jaspers, *Nietzsche*, S. 247.

zentrale Paragraf 125 aus seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft* (1882/1887) der mittleren Schaffensperiode erschlossen.

6.2 Die ‚Gott ist tot‘-These

Nietzsches ‚Gott ist tot‘-These bündelt die verschiedenen Atheismen des 19. Jahrhunderts und fasst die Kontroversen um den weltanschaulichen Deutungsanspruch von Religion und den Naturwissenschaften zusammen. Die Philosophiegeschichte hat „die Verkündung“²⁷⁴ erst nachträglich systematisiert und als philosophischen „Markenkern“²⁷⁵ von Nietzsches philosophischem Œuvre angesetzt und im akademischen und öffentlichen Bewusstsein verankert. Folgt man dieser philosophiegeschichtlichen Deutung, wie es die vorliegende Untersuchung vorschlägt, so lassen sich im gesamten Werk und Wirken zahlreiche Fluchtlinien erkennen, die auf dieses zum Ausdruck gebrachte Zentralereignis zulaufen. In *Die fröhliche Wissenschaft* führt Nietzsche die Figur eines ‚Narren‘ ein, der sich verzweifelt unter die Menschen auf dem Marktplatz mischt und lautstark nach Gott sucht. Ton und Stil unterstreichen die existenzielle Bedeutung des Geschehens für den Gottsucher. Anders als im Frühwerk Nietzsches („alle Götter müssen sterben“²⁷⁶) wird der Todesbefund nicht im Sinne einer nüchternen Bestandsaufnahme attestiert, sondern mit prophetischem Impetus und stilistisch überhöht dargestellt. Im Folgenden soll die prominente Textstelle, in der der berühmte Ausruf zu finden ist, vorgestellt und anschließend interpretiert werden:

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was

274 Gianni Vattimo (1992): *Nietzsche. Eine Einführung*, übers. v. Klaus Laermann, Metzler, Stuttgart, Weimar, S. 50. Vollständig heißt es da: „Unter anderem darum kommt bei Nietzsche die Verkündung ‚Gott ist tot‘ nicht einfach nur einer metaphysischen Leugnung seiner Existenz gleich. Denn es handelt sich nicht um eine Aussage über die ‚wahre Struktur‘ der Wirklichkeit, in der Gott nicht existiert, während man ihn für existent hielt. Vielmehr haben sich die Lebensbedingungen geändert.“

275 Georg Römpf (2012): *Nietzsche leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken*, UTB, Stuttgart, S. 124. Diese einleitenden Werke sind hier lohnend, weil sie, im Unterschied zu den arrivierten Interpretationen, die zentralen Merkmale seiner Philosophie pointiert aus der Vogelperspektive formulieren.

276 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, September 1870 – Januar 1871*, KSA 7, 5[115], S. 124–125: „Entweder sterben wir an dieser Religion oder die Religion an uns. Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.“

thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?²⁷⁷

Nietzsche stellt in der Passage nicht darauf ab, einen historisch-konkreten Zeitpunkt zu benennen, an dem der Tod Gottes eingetreten ist. Dies zeigt, dass er die Abwesenheit Gottes als einen „Befund der gegenwärtigen Wirklichkeit“²⁷⁸ versteht; eine Tatsache, die mit einer Art historisch-kritischer Schau vorgefunden und zusammen mit dem leer gewordenen Raum literarisch-emotional dargestellt wird. Das erhellt die Einsicht, die Jaspers für Nietzsches Projekt festgehalten hat: „[Nietzsche habe] den ungeheuren Ausdruck existentieller Gottlosigkeit gefunden“.²⁷⁹ Mit Bernhard Welte lässt sich unterstreichen, dass Nietzsche den Tod Gottes als „Ereignis“²⁸⁰ auffasst und daher nicht als einer der ersten Mörder angesehen werden kann oder sich selbst in diesem Zusammenhang als solcher begreift. Selbst Karl Löwith stimmt darin überein, dass dieser Tod von Nietzsche zunächst nicht aktiv herbeigeführt, sondern aufgefunden wird: „Der ‚Tod Gottes‘ war für Nietzsches Bewußtsein ein Faktum, dessen Bedeutung weniger in ihm selbst als in seinen nihilistischen Folgen lag.“²⁸¹ In der zentralen Interpretation Heideggers werden diese nihilistischen Konsequenzen wie folgt extrapoliert: „Das Wort ‚Gott ist tot‘ [...] die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende.“²⁸² Sowohl der § 125 als auch Nietzsches philosophischer Ansatz insgesamt

277 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 480–481.

278 Jaspers, *Nietzsche*, S. 247.

279 Ebd., S. 439.

280 Siehe Bernhard Welte (1964): *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl., Darmstadt, S. 15.

281 Karl Löwith (2022): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Metzler, 2. Aufl., Berlin, S. 394–395.

282 Martin Heidegger (2015): *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, in: *Holzwege*, GA 5, S. 217. Mehr zu den

können somit als eine Art geschichtliche Hermeneutik²⁸³ aufgefasst werden, die ein vergangenes Ereignis vom Standpunkt der historischen Gegenwart aus identifiziert und seine philosophischen Implikationen auf gegenwärtige und zukünftige Auswirkungen hin befragt.

Für ein Verständnis des § 125 sind Textumfeld und Zusammenhang von Bedeutung. Nietzsche legt diese Aussagen einem Narren in den Mund, der in geradezu aristotelischer Manier auf den Marktplatz unter die Leute tritt und aufgrund seiner wahnhaft anmutenden Äußerungen verspottet wird. Er ist der Einzige, der ausspricht, was ihm einleuchtet. Fast fühlt man sich an das Märchen *Des Kaisers neue Kleider* von Hans Christian Andersen aus dem Jahr 1837 erinnert. Darin teilen alle Bürger eine Übereinkunft, um möglichst nicht unangenehm aufzufallen und die *Façon* zu wahren. Nur ein kleines Kind wagt es, das Offensichtliche²⁸⁴ zu benennen und darauf hinzuweisen, dass der Kaiser doch gar nichts anhave und unbekleidet sei. Die Passage aus *Die fröhliche Wissenschaft* macht also, wie Bernhard Welte es auf den Punkt bringt, auf „die Wirklichkeit des geschichtlichen Zeitalters“²⁸⁵ aufmerksam – dass die einst lebendige Gottesvorstellung tot ist. Diese Einschätzung teilt auch Jaspers:

Nietzsche sagt nicht: es gibt keinen Gott, auch nicht: ich glaube nicht an Gott, sondern: Gott ist tot. Er meint einen Befund der gegenwärtigen Wirklichkeit festzustellen, wenn er hellichtig in das Zeitalter und das eigene Wesen blickt. Auf die Frage, *warum* Gott gestorben sei, gibt er Antworten in Gleichnissen.²⁸⁶

In seiner psychologischen Lesart stellt Jaspers mit Nietzsche eine für das Verständnis der Textstelle illustrierende „unsägliche Qual“ fest,²⁸⁷ denn auf Gott zu verzichten habe die Folge:

„Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren Mensch der Entsagung,

Implikationen seiner Interpretation sowie zum Verhältnis von Nietzsche zum Platonismus und allgemein zur Metaphysik folgt an späterer Stelle, insbesondere im Kapitel 7.1.

283 Vergleiche Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 256.

284 Vergleiche Friedrich Nietzsche (1883-85): *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 322: „Was weiss heute alle Welt? fragte Zarathustra. Etwa diess, dass der alte Gott nicht mehr lebt, an den alle Welt einst geglaubt hat?“. Mehr zur Metaphorik des Kindes bei Nietzsche folgt im Kapitel 7.2.

285 Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, S. 15.

286 Jaspers, *Nietzsche*, S. 247.

287 Vgl. ebd., S. 434.

in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!²⁸⁸

Diese Ausführungen ergeben zusammen mit dem § 125 ein stimmiges Gesamtbild für ein näheres Verständnis der psychologischen Erfahrung von verlorener Religiosität. Nietzsche selbst schildert diese Verlustdimension²⁸⁹ emotional involviert in der dramatischen Sprache des ‚tollen Menschen‘ und weist auf die existenzielle Zäsur des religiösen Verlustes hin – die zitierte Passage bestätigt diese philosophische Einsicht, wohl auch in ihrer einzelbiografischen Erfahrungsdimension. Wie dargelegt, geht der § 125 weit über eine bloße Negation der religiösen Bedeutungsfunktion hinaus. Nietzsche stellt darin den epistemischen Raum seiner philosophischen Anthropologie vor. Denn diese ist nicht willkürlich installiert, sondern füllt „negativ“²⁹⁰ den Raum, den die absente Religion hinterlässt. In diesem Verständnis konstatiert Nietzsche eine in seinen Augen historische Tatsache mit literarischen Mitteln,²⁹¹ die vielen seiner Zeitgenossen unbewusst gewahr oder zumindest im kollektiven Bewusstsein präsent war – aber aus Gründen der Zensur und vorgeblichen Redlichkeit nicht ausgesprochen wurde. Nietzsche selbst legt diese Deutung an späterer Stelle desselben Werks nahe: „Das grösste neuere Ereignis, – dass ‚Gott tot ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist, – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.“²⁹² Die Abwesenheit Gottes wirft einen Schatten über Europa, die eine zunehmende Dunkelheit, wie Nietzsche im § 125 ausführt, hinterlässt. Die durch die Abwesenheit Gottes hereinbrechende Dunkelheit wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit mit Volker Gerhardt dem Nihilismus zugeordnet, und als temporäre Absenz von Werten im Verständnis Nietzsches analysiert werden.

Doch gehen wir in der Philosophiegeschichte zunächst 100 Jahre zurück und werfen einen Blick in Friedrich Schleiermachers Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten*

288 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 285, S. 527–528.

289 Vergleiche Schönherr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, S. 48: „Der Abschied von Gott stellt dabei einen schmerzlichen Prozess dar, und keinesfalls einfach eine zu feiernde Befreiung.“

290 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 149.

291 Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 182. Der Religionsphilosoph weist darauf hin, dass Nietzsches teilnehmende Hermeneutik als „geschichtliche[s] Verstehen“ mittels des „ästhetisch-kreativen Erkenntnisvollzug[s] des Menschen“ aufgefasst werden kann. Er plausibilisiert Nietzsches Hermeneutik im Verständnis von Wilhelm Dilthey und grenzt sie von der objektiven Geschichtswissenschaft ab, wie sie zu Lebzeiten Nietzsches verbreitet war.

292 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 343, S. 573.

unter ihren Verächtern (1799). Darin findet sich bereits in der Vorrede ein Hinweis auf die nicht mehr vorhandene Ernsthaftigkeit des Glaubensbezugs. Schleiermacher schreibt, es sei in gebildeten Kreisen „weder schicklich noch rathsam von der Religion zu reden“.²⁹³ Nimmt man dieses Zitat ernst und denkt es weiter, so haben Religion und ihre Glaubensinhalte spätestens im ausgehenden 18. Jahrhundert für viele Menschen – und vor allem in intellektuellen Kreisen – nur noch einen vorgeschobenen, zierenden und demonstrativen Charakter.²⁹⁴ In diesem Sinne bezieht sich Nietzsche mit seiner Beobachtung tatsächlich auf eine historische, geistesgeschichtliche Tatsache, wenn er den Tod Gottes ins Werk setzt. ‚Leer und tot‘ ist also der christliche Gott und mit ihm ein Glaubensbezug, durch den Sitte und Moral geschichtliche Wirkungsmacht besaßen. Das heißt, dass sie in der alltäglichen Lebenswirklichkeit der Menschen verwurzelt waren und aufrichtig und integer praktiziert wurden; sei es in Form des täglichen Gebets, der Einhaltung von Fastenregeln, des buchstäblich-realen Verständnisses des Sakraments der Eucharistie als Leib Christi, der religiösen Prozessionen verbunden mit der konsequenten Einhaltung des liturgischen Kalenders und vielem mehr.

Aber wie kam es zum Tod und was ist das „Heiligste“, das „unter unseren Messern“ verblutet ist?²⁹⁵ Wenn man den Begriff relativ weit fasst, so betrifft der Tod *erstens* ‚Gott im Denken‘ der Menschen. Der allgemeine Gedanke an Gott scheint für die Menschen keine bindende Kraft mehr zu haben, ihr Leben nach seinem Willen zu gestalten. *Zweitens* dürfte Nietzsche mit dem Tod Gottes auch seine geschichtliche Wahrheit, also den kulturellen Glanz religiöser Gebäude und Traditionen im Blick gehabt haben.²⁹⁶

293 Friedrich Schleiermacher (2001): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 59.

294 Zum Beispiel als Erst- und Letztbegründung um der Zensur zu entgehen. Diese Beobachtung verschriftlicht Schleiermacher wohlgernekt rund 100 Jahre bevor Nietzsche seinem Narren den Ausruf, dass Gott tot sei, in den Mund legt.

295 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481.

296 Vergleiche Friedrich Nietzsche (1878): *Menschliches Allzumenschliches*, KSA 2, S. 178: „An einem griechischen oder christlichen Gebäude bedeutete ursprünglich Alles Etwas, und zwar in Hinsicht auf eine höhere Ordnung der Dinge: diese Stimmung einer unausschöpflichen Bedeutsamkeit lag um das Gebäude gleich einem zauberhaften Schleier.“ Siehe auch Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, S. 19: „Wer auf diese Dinge achtsam zu blicken weiß und wer sich gleichzeitig geschichtlich an die Zeitalter zu erinnern vermag, welche Tempel zu bauen, Apsiden mit Mosaiken auszulegen und Kathedralen zu errichten vermochten, der wird die Dürftigkeit unserer Zeit und des Lebens Gottes in ihr nicht verkennen können [...] Diese geschichtlich waltende Dürftigkeit hat Nietzsche gesehen, und er hat sie mit seinem Wort vom Tode Gottes zu einem äußersten Ausdruck gebracht.“

Drittens, und diese Dimension ist für die Deutung der vorliegenden Textstelle und für ein tieferes Verständnis von Nietzsches Philosophie entscheidend, ist damit der Verlust einer moralischen Gottesvorstellung und einer damit verbundenen Verpflichtung auf die Einhaltung ihrer Wertmaßstäbe gemeint. Durch den historisch gewordenen Tod Gottes haben religiöse Werte und Institutionen ihre verbindliche Kraft für den Einzelnen und die Gesellschaft verloren, das heißt, dass der ernstgemeinte Bezug auf ein metaphysisches Fundament verloren gegangen ist:

Diese jungen Herzen sind alle schon alt geworden, – und nicht alt einmal! nur müde, gemein, bequem: – sie heissen es ‚wir sind wieder fromm geworden.‘ Noch jüngst sah ich sie in der Frühe auf tapferen Füßen hinauslaufen: aber ihre Füße der Erkenntniss wurden müde [...] Eben sah ich ihn krumm – zum Kreuze kriechen.²⁹⁷

Die Einhaltung religiöser Rituale ist für viele eher eine gewohnheitsmäßige Pflicht als ein inneres Bedürfnis, wie Nietzsche in dieser Textstelle aus seinem Werk *Also sprach Zarathustra* gleichnishaft darlegt. Was aber bedeutet das im Einzelnen? Diesen Spuren zu folgen, führt uns direkt ins Zentrum von Nietzsches Philosophie.

6.3 Der ontologische Sprengstoff

Seine These vom ‚Tod Gottes‘ ist für Nietzsche der Ausgangspunkt, um die Moral und ihre Grundlage infrage zu stellen und neu zu konstituieren. Durch den Tod Gottes meint Nietzsche zu beobachten, „*daß die obersten Werthe sich entwerten*“.²⁹⁸ Mit diesen obersten Werten sind die metaphysischen Vorstellungen wie das Gute, Schöne und Wahre angesprochen, die für sich genommen nun illusorisch geworden sind, weil ihnen die bisher transzendent begründete Basis fehlt. Einhergehend verlieren auch die zentralen christlichen Werte wie beispielsweise Demut, Mitleid, Nächstenliebe und Selbstverleugnung für Nietzsche ihre Gültigkeit. Das heißt, sie sind per se fragwürdig und verdienen keine absolute Deutungshoheit mehr. Auf der Suche nach einer neuen ethischen Grundlage für das Individuum ist es für Nietzsche notwendig, hinter die christlichen Wertbildungen zurückzugehen, und sich aus einer „quasi-prähistoriographischen Perspektive“²⁹⁹ an vorantiken und heidnischen Maßstäben zu orientieren. Diese Überwindung

297 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 1, S. 226.

298 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, KSA 12, 9[35], S. 350.

299 Karsten Fischer (2000): *Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik*, in: *Neue Rundschau* 111 (1), S. 66.

der für Nietzsche überkommenen christlichen Weltdeutung ist jedoch leichter gesagt als getan. Denn im Christentum und seinen Wertmaßstäben erkennt er eine „radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren“.³⁰⁰

Wie ist es nun nach Nietzsche möglich, diese umfassende *Fälschung* aufzudecken, und was tritt seiner Auffassung nach an ihre Stelle? Die Antwort hat mehrere Dimensionen. Auf einer geschichtsphilosophischen Ebene bekommt der durch das Christentum geschürte „Sinn der Wahrhaftigkeit [...] *Ekel* vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung“.³⁰¹ Der durch Religion, Bibelexegese und christliche Redlichkeit kultivierte Wahrhaftigkeits- und Wahrheitssinn richtet sich also gegen sich selbst und entlarvt die Lüge in der Religion, die Unausgegorenheit ihrer Wertsetzungen und damit die falschen Annahmen und Tatsachen, die durch sie in die Welt gekommen sind:

Dergestalt gieng das Christenthum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu Grunde gehen, – wir stehen an der Schwelle *dieses* Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren *stärksten Schluss*, ihren Schluss *gegen sich selbst*.³⁰²

Zugleich sieht Nietzsche sich selbst, auch in der Gestalt des Zarathustras, als Verkünder einer neuen Zeit und der besagten Werteethik. In der Zwischenzeit, also zwischen der alten christlichen Weltordnung und der kommenden Gesellschaft, gibt es eine Übergangsphase,³⁰³ die Nietzsche mit dem europäischen Nihilismus zusammenfallen sieht. Den Ursprung dieses europäischen Nihilismus, das heißt der gelebten „Einsicht, dass es mit metaphysischer Erkenntnis und religiöser Tradition nichts auf sich hat“,³⁰⁴ identi-

300 Friedrich Nietzsche (1894): *Der Antichrist*, KSA 6, § 24, S. 191.

301 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885 – Herbst 1886*, KSA 12, 2[127], S. 125–126.

302 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 27, S. 410.

303 Diese Zwischen- beziehungsweise Übergangsphase ist im Kontext der vorliegenden Arbeit von Interesse. Fraglich ist, wie lange diese ‚Phase‘ andauert, ob dieser Begriff zutreffend ist, wie der Umgang der Menschen mit dieser und untereinander in dieser Zeit ausfällt, was an ihre Stelle tritt beziehungsweise ob überhaupt etwas an ihre Stelle treten kann. Was macht diese Übergangszeit aus? Wie ist sie durch die Abwesenheit Gottes in Nietzsches Auslegung beschaffen? Inwieweit eignet sich die Wissenschaft als ‚Kitt‘ für die Lücke? Kann die Behauptung einer durch diese metaphysische Leerstelle ausgezeichneten Übergangszeit aufrechterhalten werden? Diese Fragen werden im nächsten Kapitel mit Nietzsche verfolgt.

304 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 327.

ziert Nietzsche im Christentum, das durch eine zweitausendjährige ‚Fälschung der Welt‘ an der Tagesordnung war.³⁰⁵ Die besagte Fälschung will Nietzsche aufheben, indem er ihr Zustandekommen aufklärt und seine eigene philosophische Anthropologie dagegen stellt.

Eine erste Ursache für die christliche Verfälschung meint Nietzsche in der Werteordnung des Judentums zu erkennen. Aus einem quasi-mythologischen Kampf zwischen der Kriegerkaste und der unterlegenen Priesterkaste sei ein Ressentiment gegen die stärkeren Feinde entstanden. In Jesus sieht Nietzsche diesen „Geist der [...] Rache“³⁰⁶ gegen die Römer verkörpert. Er habe die „aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt)“ umgekehrt: „Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit.“³⁰⁷ In dieser Verkehrung identifiziert Nietzsche einen „Sklavenaufstand in der Moral“,³⁰⁸ bei dem die Schwachen ihr Ressentiment gegen die Starken in eigene, vorteilhafte moralische Werte ummünzen: „Alles, was ihrer eigenen Lebensform nicht entspricht, wird ‚schuldig‘ gesprochen.“³⁰⁹ Das Ressentiment wird hier nach „selbst schöpferisch“³¹⁰ und gebiert eigene Werte. Im Falle der Priesterkaste sind es die mit Geistigkeit, Askese und Reinheit verbundenen Attribute, die als ‚gut‘ gelten, da sie von der Kaste verkörpert und vorgelebt werden. Im Gegensatz dazu werden die „ritterlich-aristokratischen Werthurtheile“ mit entgegengesetzten Werten wie „Leiblichkeit [...], Gesundheit, [...] und Alle[m] überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schließt“ verbunden und von der Priesterkaste abgelehnt.³¹¹ Grundsätz-

305 Vergleiche Friedrich Nietzsche (1994): *Frühe Schriften. 1854 – 1869*, Bd. 2, in: H. J. Mette, K. Schlechta (Hg.), DTV, München, S. 55–56, und seine frühe Bemerkung zu dieser Einsicht: „Die Macht der Gewohnheit, das Bedürfniß nach Höherem, der Bruch mit allem Bestehenden, Auflösung aller Formen der Gesellschaft, der Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irre geleitet, das Gefühl der eignen Vermessenheit und Tollkühnheit: das alles kämpft einen unentschiedenen Kampf, bis endlich schmerzliche Erfahrungen, traurige Ereignisse unser Herz wieder zu dem alten Kinderglauben zurückführen.“

306 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 267.

307 Ebd.

308 Ebd. S. 268.

309 Volker Gerhardt (1992): *Friedrich Nietzsche*, C. H. Beck, München, S. 156.

310 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 10, S. 270.

311 Ebd., S. 266.

lich herrscht demnach ein ständiger Kampf um die Deutungshoheit zwischen „beiden *entgegengesetzten* Werthe[n] ‚gut und schlecht‘, ‚gut und böse‘ [...] auf Erden“.³¹² Die christliche Moral perpetuiert hiernach eine Haltung des Ressentiments und der Lebensverneinung, indem sie die von der Kriegerkaste vorgelebten Werte ins Gegenteil verkehrt.³¹³ Auf diese Weise inthronisiert das Christentum im Grunde die Defizite der Schwachen und Unterdrückten – wie Demut, Mitleid und Askese – als vermeintliche Tugenden und profiliert sie gegen die ‚eentlichen‘ Werte der Stärke, Gesundheit und Lebensbejahung, eine destruktive Entwicklung, wie Nietzsche meint:

Das Urtheil ‚gut‘ rührt *nicht* von Denen her, welchen ‚Güte‘ erwiesen wird! Vielmehr sind es ‚die Guten‘ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an!³¹⁴

Hier deutet sich bereits der vielzitierte Immoralismus Nietzsches an. Doch zunächst läuft seine in dem Zitat zum Ausdruck gebrachte Beobachtung nur darauf hinaus, dass Werte durch Machthaber definiert werden. Diese Einschätzung ordnet Nietzsche einer natürlichen Ordnung zu. Gemäß diesem Urzustand wird der moralische Wert ‚gut‘ ausschließlich von der Gruppe beansprucht, die über die Macht verfügt, diese Attribuierung zu verteidigen. In diesem Verständnis sind wertegelitete Begründungen immer auch auf die in ihnen zum Ausdruck kommenden Interessen der sie vorbringenden Gruppe zu befragen. In der Folge seines Atheismus fordert Nietzsche eine radikale Neubewertung all jener Werte,³¹⁵ die er für lebensverneinend und überholt ansieht, vorrangig natürlich die der christlichen Moral.³¹⁶

312 Ebd., S. 285.

313 Vergleiche Volker Gerhardt (2011): *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: J. C. Heilinger, N. Loukidelis (Hg.), *Die Funken des freien Geistes*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 194: „Die Moral, so lautet die ständig variierte These, steht im Widerspruch zum Leben.“

314 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 2, S. 259.

315 Günter Abel (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, in: M. Montinari, W. Müller-Lauter u. a. (Hg.), *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 15, De Gruyter, Berlin, New York, S. 341. Hier spricht er in diesem Zusammenhang treffend von der „Wiedergewinnung der wirklichen Welt“, im Zuge derer sich Nietzsche philosophisch gegen den Geist der Rache stemmt.

316 Vergleiche ergänzend die philosophiegeschichtliche Einordnung von Mazzino Montinari (1991):

Seine Philosophie richtet sich auf die Lebensbejahung als Prinzip aus.³¹⁷ In seinem Verständnis ist das Menschliche eine Bewegung, die über sich selbst hinausstrebt: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.“³¹⁸ Der Übermensch stellt dabei eine anthropologische Zielvorstellung dar, die am Ende eines Durchgangs durch mehrere Stadien steht. Diese setzt Nietzsche in seinem berühmten Aphorismus von den drei Verwandlungen in *Also sprach Zarathustra* auseinander: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“³¹⁹ Alle drei stehen für unterschiedliche Stadien, die das typologische Individuum bis zum ‚freien Geist‘ durchläuft, der weitgehend mit der Figur des Kindes zusammenfällt. Dabei repräsentiert das Kamel die Stufe der Erkenntnis, in der der Mensch traditionelle Vorstellungen geduldig schultert. Der Löwe stellt die Progression und das Stadium dar, in dem die überkommenen Werte bekämpft und eine Oppositionshaltung eingenommen wird. Auf der letzten Stufe bildet das Kind die Synthese und steht dafür, eigene Werte zu definieren und sich spielerisch zum Leben zu verhalten. Dabei weist diese Figur des Kindes Parallelen mit dem Typus des Übermenschen und seiner „Vision“ des freien Geistes³²⁰ auf. Alle drei teilen sich ihre schöpferische Natur und damit ihr Streben, Neues zu schaffen.

Friedrich Nietzsche. *Eine Einführung*, übers. v. Renate Müller-Buck, De Gruyter, Berlin, New York S. 77: „Bei Nietzsche emanzipiert sich die philosophische Erkenntnis vom Dienst an der Moral, auch wenn die Leidenschaft der Erkenntnis, oder wie er von nun an sagen wird, der Wille zur Wahrheit seine Wurzeln gerade in der Entwicklung der Moral selbst hat, so daß Nietzsche [...] die Bedeutung seiner Arbeit unter der Formel „Selbstaufhebung der Moral“ zusammenfassen kann.“

317 Siehe Edith Düsing (2006): *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, Wilhelm Fink, Paderborn, S. 553: „Das Rettende [aus dem Nihilismus, Anm. d. A.] muß eine unübertreffliche, alles umfassende Bejahung und Rechtfertigung sein. Nietzsche sucht in der mythologischen Figur Zarathustra solches dionysisch überströmende Jasagen utopistisch selbst aufzubringen, als Produkt eigener Über-Anstrengung des Ich zu setzen.“

318 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 4, S. 16.

319 Ebd., S. 29.

320 Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, S. 208. Eine nähere Analyse dieser Figur des Kindes, des Übermenschen und freien Geistes sowie den Unterschieden dieser komplexen Konzeptionen kann hier nicht geleistet werden.

In seinem zentralen philosophischen Gedanken, dem Willen zur Macht,³²¹ legt Nietzsche diese typologischen Denkfiguren tiefer: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“³²² Bekanntlich handelt es sich – neben dem Gedanken vom Tod Gottes – bei diesem Konzept um einen Kernaspekt von Nietzsches Denken. Volker Gerhardt hat diesen als „aktuale Einheit von Überlegenheits- und Kommandobestrebungen“³²³ auf den Punkt gebracht. Der erst im Laufe von Nietzsches Lebenswerk fertig konzeptionierte Wille zur Macht geht also Phänomenen voraus und wohnt diesen inne. Er ist Grundlage für das Streben nach einer Selbstgesetzgebung,³²⁴ und steht mit der Affirmation der ewigen Wiederkehr³²⁵ und der mit ihr einhergehenden Unabänderlichkeit des Lebens in Verbindung. Zu Nietzsches Zeit, und noch um die Jahrhundertwende, wurde dieser Aspekt seiner Philosophie als Kern seines Denkens angesehen, nicht zuletzt von Martin Heidegger.³²⁶ Der deutsche Philosoph macht in seiner Auseinandersetzung mit diesem Begriffskon-

321 Dieses komplexe Gedankenkonzept Nietzsches kann und soll im Kontext dieser Arbeit nicht zentralgestellt werden. Der Fokus liegt auf der Gott-ist-tot-These und ihren Implikationen für eine zeitaktuelle Auffassung von Religion. Nichtsdestotrotz sei auf die wichtige Publikation und Habilitationsschrift hingewiesen: Volker Gerhardt (1996): *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, in: E. Behler, E. Hefttrich u. a. (Hg.), *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 34, De Gruyter, Berlin New York, S. 265. Dort beschreibt Gerhardt das Willenskonzepts im Kapitel ‚Wille ist Wille zur Macht‘ eingehend: „Er bezeichnet den Vektorimpuls aus einer Vielzahl von Kraftäußerungen und basiert auf der erlebten Dynamik eines dominanten Triebes. Die Pluralität ist hierbei ebenso vorausgesetzt wie die Erfahrung eines Widerstands, gegen den der Wille sich behauptet.“

322 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147–148.

323 Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, S. 265.

324 Siehe Walter Kaufmann (1982): *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salquarda, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 233: „Wo Nietzsche den Willen zur Macht einführt, versteht er ihn als einen Willen zur Selbstüberwindung.“ Dazu muss das Individuum mit sich selbst ringen.

325 Eine nähere Betrachtung der Wiederkunftslehre, „der wohl umstrittenste[n] Theorie Nietzsche“, die im Kern sagt, „dass sich das Leben ständig wiederholt, ja dass sich auch die Menschen und deren Leben nicht verändern“, würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen; siehe Schönherr-Mann, Nietzsche, S. 69. Es sei auf Abel und seine interessante Charakterisierung als Nietzsches „grundlegendster Gedanke“ verwiesen, die aus Sicht des Autors zur Disposition steht. Siehe Abel, Nietzsche. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, S. 187.

326 Siehe Heidegger, *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, GA 5, S. 209–267. In seiner Auseinandersetzung mit dem Willen zur Macht klingt an, dass er diese Gedanken auf Augenhöhe mit seinem eigenen fundamentalontologischen Erkenntnisprogramm anerkennt, wenn er da schreibt: „Was Wille zur Macht im Sinne Nietzsches heißt, verstehen wir niemals an Hand irgendeiner populären Vorstellung über Wollen und Macht, sondern allein auf dem Wege einer Besinnung über das metaphysische Denken und d. h. zugleich über das Ganze der Geschichte der abendländischen Metaphysik.“

zept auf einen wichtigen Punkt aufmerksam. Nietzsche, so Heidegger, schicke sich zwar an, die Metaphysik zu überwinden, ginge aber letztlich nicht über diese hinaus. Denn die von Nietzsche geforderte ‚Umwertung der Werte‘ sei, so Heidegger, nur eine Umkehrung der bestehenden metaphysischen Ordnung, nicht aber deren wirkliche Überwindung, weil sie den verworfenen Gegenstand antithetisch mit sich führt:

Als bloße Gegenbewegung bleibt sie jedoch notwendig wie alles Anti- im Wesen dessen verhaftet, wogegen sie angeht. Nietzsches Gegenbewegung gegen die Metaphysik ist als die bloße Umstülpung dieser die ausweglose Verstrickung in die Metaphysik, so zwar, daß diese sich gegen ihr Wesen abschnürt und als Metaphysik ihr eigenes Wesen nie zu denken vermag. Darum bleibt für die Metaphysik und durch sie das verborgen, was in ihr und was als sie selbst eigentlich geschieht.³²⁷

Demnach verbleibe Nietzsche, wie schon die zur Passage zugehörige Kapitelüberschrift ‚Nietzsche als Vollender der Metaphysik ausweist‘, innerhalb dieser gefangen.³²⁸ Diesen Einwand greift die vorliegende Arbeit auf und verfolgt ihn ex negativo für die Sache der Religion weiter. So gesehen ist dieser philosophische Befund Martin Heideggers das Einfallstor, um Nietzsche im Verständnis von Hans Otto Seitschek dezidiert religionsphilosophisch zu lesen und für die Zwecke der vorliegenden Arbeit in Stellung zu bringen. Nachdem nun zentrale Grundzüge von Nietzsches Philosophie nachgezeichnet worden sind, gilt es, genauer zu untersuchen, wie sich die angesprochene Leerstelle darstellt. Bevor wir uns jedoch der Frage zuwenden, was an den Ort dieser Leerstelle treten kann, muss zunächst die Frage geklärt werden, wie diese Leerstelle in Nietzsches Werk qualifiziert wird.

6.4 Der leere Raum

Die Einsicht in den Tod Gottes verändert die gesellschaftlichen und psychologischen Strukturverhältnisse fundamental. In diesem Sinne ist seine Ex-Negativo-Religionsphilosophie als Reaktion auf ein neu entstehendes Ordnungsgefüge zu interpretieren. Danach ergibt sich die Notwendigkeit einer neuen Wertlehre aus der Leere des religiösen und kulturellen Raumes, die in § 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* dargestellt wird: „*Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage ange-*

327 Ebd., S. 217.

328 Vergleiche Martin Heidegger (1961): *Nietzsche. Zweiter Band*, GA 6.2, S. 471–473.

zündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben?“³²⁹ Nietzsche weist in der Passage auf die Folgen von verloren gegangener Religiosität hin. Dazu bezieht er sich explizit auf einen „leere[n] Raum“,³³⁰ der sich den Wegfall des Göttlichen und der absoluten Werte auftut, die einst durch die Religion in der Gesellschaft verankert waren. Die entstandene Leerstelle erfordert nun von den Menschen einen qualitativ anderen und entsprechend neuen Umgang mit der durch die Abwesenheit Gottes entstandenen Situation; womöglich ein „Umlernen des Raumgefühls“,³³¹ wie es Nietzsche bereits in der *Morgenröte* anspricht:

Umlernen des Raumgefühls. – Haben die wirklichen Dinge oder die eingebildeten Dinge mehr zum menschlichen Glück beigetragen? Gewiss ist, dass die *Weite des Raumes* zwischen höchstem Glück und tiefstem Unglück erst mit Hülfe der eingebildeten Dinge hergestellt worden ist. *Diese Art von Raumgefühl* wird folglich, unter Einwirkung der Wissenschaft, immer verkleinert: so wie wir von ihr gelernt haben und noch lernen, die Erde als klein, ja das Sonnensystem als Punct zu empfinden.³³²

Nietzsche spricht hier von einer Art metaphysischem Raumgefühl, das durch wissenschaftliche Erkenntnisse zunehmend ‚verkleinert‘ wird.³³³ Die Menschen begreifen sich beispielhaft durch die Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild nicht mehr als Mittelpunkt. Obwohl es sich um eine geschichtsträchtige und unumkehrbare Entwicklung handelt, richtet er seinen Blick auf die existenzielle Verlustdimension dieses Prozesses: Die „eingebildete[n] Dinge“³³⁴ – zu denken ist auch an transzendente Ideale und metaphysische Konzepte wie religiöse Vorstellungen – haben den Erfahrungsraum des Menschen hiernach überhaupt erst ermöglicht.³³⁵ Mit dem Zurücktreten dieser metaphysischen Dimension verändert sich hiernach, so lässt sich das Zitat weiter-spinnen, nicht nur das kosmologische Selbstverständnis des Menschen, sondern auch die Tiefe seines Erfahrungsraums im Hier und Jetzt und das Erleben von Sinn.

Bevor aber etwas Neues an die entstandene Leerstelle treten kann, muss diese zunächst

329 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481; Hervorhebung d. A.

330 Ebd.

331 Nietzsche, *Morgenröte*, KSA 3, § 7, S. 21.

332 Ebd.

333 Im Gegensatz dazu sieht der Neue Atheismus in den Naturwissenschaften ein Fenster, das „luftige, heitere Freiheit“, verschafft und den (intellektuellen) Denkhorizont ausschließlich erweitert. Siehe Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 503.

334 Nietzsche, *Morgenröte*, KSA 3, § 7, S. 21.

335 Die darin anklingende ‚Nützlichkeit‘ dieser Vorstellungen wird im Kapitel 7.1 diskutiert.

als philosophiegeschichtlicher und biografischer Ort des Geschehens in ihrer Beschaffenheit und ihrem Umfang verstanden werden. Dieser Ort ist dabei, wie so oft bei Nietzsche, mindestens ambivalent zu verstehen. Einerseits bezieht er sich, wie eben thematisiert, auf ein religiös-spirituelles Vakuum, das durch den Tod Gottes entstanden ist. Dieses Vakuum ist zunächst negativ definiert als Leerstelle, die durch die Abwesenheit des Religiösen entsteht. Mit dem „Gottesgedanken“ wird der „Zentralbegriff“ aus dem (christlichen) Glauben herausgebrochen und „so der ganze Aufbau zum Einsturz gebracht“.³³⁶ Andererseits, und hier folgt die Arbeit der Interpretation von Volker Gerhardt, ist sein Tod als ein historischer Vorgang zu verstehen, „in dem Nietzsche seinen geschichtlichen Ort bestimmt und aus dem er für sich selbst eine Aufgabe gewinnt“.³³⁷ In beiden Fällen handelt es sich um einen Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Nietzsches, von dem aus sich mehrere Fragen ergeben: Wie stellt sich erstens diese Leerstelle im Rahmen von Nietzsches Philosophie dar? Zweitens: Welche Institutionen schicken sich an, diese Stelle (vorläufig) zu besetzen? Und drittens: (Wie) kann eine Überwindung dieser Leerstelle gelingen?

Die Abwesenheit Gottes konfrontiert das menschliche Sein mit dem absoluten Nichts.³³⁸ Das absolute Nichts qualifiziert sich für Nietzsche durch die vom Gottsucher performativ dargestellte Einsicht, dass es mit metaphysischer Erkenntnis und religiöser Tradition nichts auf sich hat. Den durch diese Einsicht gekennzeichneten Zustand bezeichnet Nietzsche als Nihilismus: „*Der Nihilismus ein normaler Zustand. Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.*“³³⁹ Wenn der Mensch sich eingesteht, dass der Glaube an Gott verschwunden ist, dann wird er mit dem absoluten Nichts konfrontiert. Das meint Nietzsche, wenn er von Nihilismus spricht. Wichtig im Zusammenhang mit dem Nihilismus ist, dass Nietzsche diesen nicht kreiert,³⁴⁰ sondern vorfindet. Das macht er gleich zu Beginn deutlich, wenn er sagt, der Nihilismus sei ein ‚normaler‘ Zustand, man könnte auch von einem normalisierten Zustand sprechen. Diesen betrachtet er als eines der größten Probleme im Europa seiner Zeit und sieht durch den Wegfall der einst trans-

336 Siehe Eugen Biser (2002): *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 73.

337 Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, S. 139.

338 Vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 327.

339 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887*, KSA 12, 9[35], S. 350.

340 Obwohl er ihn aktiv fördert und trotzdem überwinden will, dazu mehr im Kapitel 7.3.

zendent verankerten Werte, die das Christentum zu garantieren schien, weitere Konflikte und Kriege heraufziehen: „Alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat.“³⁴¹ Der Verlust einer christlichen Weltordnung wird für ihn durch den Nihilismus aktiv gefördert, der demnach mit der göttlichen Leerstelle zusammenfällt. Der Tod Gottes reißt so betrachtet eine metaphysische Leerstelle³⁴² auf, deren Qualität vorläufig durch die Abwesenheit des Göttlichen definiert wird. Diese negative Qualität kann jedoch per definitionem keine eigene Qualität darstellen oder von Dauer sein. So ist der Nihilismus für Nietzsche ein Zustand, den es zu überwinden gilt, „in jähem Umschwung auf der Höhe einer ‚höheren Geschichte‘ [...] die der Mensch erreicht, wenn er sich versagt, ‚in einen Gott auszufließen‘“.³⁴³ Dies gilt als Anlass, warum er sein eigenes philosophisches Programm und sich selbst als Überwin-der des Nihilismus ins Rennen schickt.

Für ein genaueres Verständnis und eine Parallelisierung mit dem erkenntnistheoretischen Programm der neuen Atheisten ist es jedoch zunächst wichtig zu wissen, welche Weltanschauungen, Institutionen und Bedeutungskonzepte Nietzsche seinerzeit in die Leerstelle vordringen sah und welche Versuche sie zu besetzen (und mit welcher Begründung) er ablehnt. Drei Kandidaten dringen in seinem Verständnis in diese Leerstelle vor. Alle drei besetzen die Leerstelle nur unvollständig und vorübergehend und werden den Rahmenbedingungen, ihrer Qualität, nicht gerecht. So viel sei an dieser Stelle verraten: Interessant werden diese drei Akteure auch deshalb, weil zumindest zwei von ihnen im Programm der neuen Atheisten explizit als Kandidaten angeführt werden, die nach ihrem Verständnis das religiöse Bedürfnis von Menschen befriedigen und als valide Ersatzalternativen an die Stelle der Religion treten könnten. Die drei Ins-

341 Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, § 1, S. 366. Hier könnte eine erste Parallele zum Neuen Atheismus gezogen werden: Es ist aufschlussreich, dass Nietzsche die angesprochenen Kriege *durch die Abwesenheit* von Religion und sittlicher Ordnung bedingt sieht, während die neuen Atheisten die Auseinandersetzungen und Fundamentalismen des 20. und 21. Jahrhunderts *durch das Vorhandensein* falscher religiöser Überzeugungen verursacht sehen.

342 Diese wird in der angelsächsischen, vorrangig religionsphilosophischen Literatur unter anderem als „God-shaped hole“ diskutiert. Vergleiche beispielsweise Andrew Fiala (2009): *Atheism, Pragmatism, and the God-Shaped Hole*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (3), S. 144: „The idea of a ‚God-shaped hole‘, of course, begs the question against atheists who claim that the ‚God-shaped hole‘ felt or seen by theists is itself the product of a religious culture that systematically carves out a place for God in our institutions and in our psychological lives.“

343 Biser, *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, S. 73.

titutionen, die Nietzsche zufolge zuerst in das Vakuum vorstoßen und es für sich beanspruchen wollen, sind demnach der Staat, der Darwinismus, genauer die Evolutionstheorie,³⁴⁴ und schließlich die Wissenschaft im Allgemeinen. Auf diese drei Kandidaten soll im Folgenden in seinem Verständnis näher eingegangen werden.

6.4.1 Kandidat 1 – Der Staat

Wenngleich sich Nietzsche zum Staat, wie zu den meisten seiner Erkenntnisgegenstände, ambivalent äußert, so überwiegt doch die pejorative Sicht, vor allem im Kapitel ‚Vom neuen Götzen‘ seines Werkes *Also sprach Zarathustra*. Der Staat ist hiernach in erster Linie eine rationale, ergo instrumentelle Einrichtung zur Aufrechterhaltung von Ordnung und Struktur. Er wendet sich dagegen, ihm eine metaphysische oder transzendente Bedeutung zuzuschreiben, und auch entschieden gegen den Nationalismus seiner Zeit.³⁴⁵ Die (deutsche) Staatsvergottung stellt nach Nietzsche eine Fehlentwicklung dar. In seinem berühmten Zitat geht er so weit, diesen als das „kälteste aller kalten Ungeheuer“³⁴⁶ zu bezeichnen, das vorgibt, das Volk zu vertreten, aber in Wirklichkeit „den Menschen davon abhält, sich zu verwirklichen“.³⁴⁷ Der Staat gebe vor, das Wohl aller Bürger im Sinn zu haben, verschleierte dabei aber seine wahren Machtinteressen der Kontrolle und Machtausdehnung. Es sind dabei der Staat und seine Repräsentanten selbst, die sich nach Nietzsche in die metaphysische Leerstelle platzieren und verlangen, dass man auf sie hört:

„Auf der Erde ist nichts Grösseres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes‘ [...] Ach, auch in euch, ihr grossen Seelen, raunte er seine düsteren Lügen! Ach, er erräth die reichen Herzen, die gerne sich verschwenden! Ja, auch euch erräth er, ihr Besieger des alten Gottes! Müde wurdet ihr im Kampfe, und nun dient eure Müdigkeit noch dem neuen Götzen!“³⁴⁸

Nach dem ausgerufenen Tod Gottes beobachtet Nietzsche im Geist seiner Zeit, dass der in seinem Glauben müde gewordene Mensch den Staat als nächstgreifbare Sinnins-

344 Wobei er ihre wissenschaftliche Bedeutung anerkannte, die weltanschauliche Erweiterung allerdings als Reduktionismus ablehnte.

345 Vergleiche Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*. Sommer 1876, KSA 8, 17[52], S. 305: „Es ist ein böses Symptom, daß man von der Vaterlandsliebe und der Politik ein solches Aufheben macht. Es scheint daß nichts Höheres da ist, was man preisen kann.“

346 Nietzsche (1883): *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 61.

347 Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 190.

348 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 62.

tanz anerkennt. Dies sei jedoch ein Irrtum. Denn der Staat wendet sich an das Volk im Format eines Durchschnittsmenschen, also gemäß Nietzsche an die „Viel-zu-Vielen“.³⁴⁹ Dadurch zwingt er „die Menschen in die Gleichförmigkeit“.³⁵⁰ Die Staatsvergottung kann in diesem Sinne als Anbetung einer Gleichförmigkeit interpretiert werden, die so ziemlich das Gegenteil von dem darstellt, was Nietzsche unter anderem mit dem Typus des ‚großen Individuums‘, seiner anthropologischen Zielvorstellung, vor Augen gehabt hat, nämlich eine autarke individuelle Anspruchshaltung. Hinzu tritt die volkspädagogische Tendenz jeder Staatlichkeit, die sich aus der Herrschaft über das Staatsvolk erklärt, und der Entfaltung einer individuellen Selbstgesetzgebung im Weg steht. Deutlich macht diesen Gedanken der frühe Nietzsche bereits in seiner Auseinandersetzung in *Unzeitgemässe Betrachtungen III*. Dort heißt es, das philosophische Denken sei „von dem Staatswohle ziemlich unabhängig“.³⁵¹ Die beobachtete Tendenz der akademischen Philosophie seiner Zeit, sich dem Staate des „neuen deutschen Reiches“ anzudienen, bezeichnet darüber hinaus als „ekelhafte, zeitgötzendienliche Schmeichelei“.³⁵² Dies führt ihn später insgesamt zu der Schlussfolgerung: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist.“³⁵³ Im Grunde widmet Nietzsche seine gesamte Philosophie diesem besagten Individuum, das „nicht überflüssig“ ist. Dieses wird außerhalb der staatlichen Einflussphäre vermutet und in diesem Zusammenhang auch von dem staatstreuen, folgsamen Bürger geschieden. Während dieser einst – im Bild des Kamels – die religiösen Wertvorgaben schulterte, richtet er sich nun mit sakralem Ernst an politischen Leitlinien aus.

In einer letzten, wichtigen Dimension, die hier nur kurz skizziert werden kann, ist darauf hinzuweisen, dass Nietzsche den Tod Gottes und den Verfall des Staates als einhergehend betrachtet. Für Nietzsche stellt die Religion gewissermaßen die metaphysisch garantierte Handlungsbefugnis der Staatsmacht dar, die „Regieren [...] ermöglicht und dauerhaft [gemacht] hat, weil sie das Gemüt in Zeiten der Not und des Mißtrauens befriedigt, ohne daß der Regierung schuld gegeben wird“.³⁵⁴ Das Absterben der

349 Ebd., S. 55.

350 Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 191.

351 Friedrich Nietzsche (1874): *Unzeitgemässe Betrachtungen III*, KSA 1, § 3, S. 365.

352 Ebd., S. 364.

353 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 63.

354 Jaspers, *Nietzsche*, S. 264.

Gottesvorstellung setzt demnach eine Erosion des staatlichen Vertrauens in Gang, da die Voraussetzungen, die der Staat selbst nicht garantieren kann, schwinden – um das Böckenförde-Diktum zu paraphrasieren – was wiederum die demokratische Bewegung erst ermöglicht: „Die Missachtung, der Verfall und der *Tod des Staates*, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen: des Individuums) ist die Konsequenz des demokratischen Staatsbegriffes.“³⁵⁵

Deutlich wird hieraus für das Projekt dieser Arbeit, dass der Staat durch die Brille Nietzsches betrachtet nicht als ernstzunehmender Träger von transzendent begründeten Werten oder zur Sinnstiftung infrage kommt. Dies wäre verfehlt, da der Staat instrumentell zu denken ist und ihm eine ordnungsstiftende Funktion zukommt. Dabei dient er rein immanenten und zudem genuin eigenen Machtinteressen und richtet sich an einen nivellierten Durchschnittsmenschen und nicht das für Nietzsche relevante Individuum. Der Staat bleibt in seinem Sinne, wie das einleitende Zitat zeigt, ein ‚neuer Götze‘ – also ein falscher Gott.

6.4.2 Kandidat 2 – Die Evolutionstheorie

Aber nicht nur der Stakeholder Staat und damit die Politik sind für Nietzsche folglich keine Kandidaten, um an die Stelle von Religion zu treten. Auch die Biologie und der zu seiner Zeit zur naturwissenschaftlichen Weltanschauung ausgeweitete Darwinismus sind in seinen Augen eher ungeeignet, den Platz der Religion einzunehmen. Zugleich mag es Nietzsche ein Gebot der Redlichkeit gewesen sein, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse Charles Darwins in sein Denken einzubeziehen beziehungsweise sein philosophisches Denken auf dieser Grundlage (neu) auszurichten. Welchen Einfluss hatte Darwin auf Nietzsches Werk?³⁵⁶ Für manchen akademischen Beobachter, man denke an Sigmund Freud, kam seine Lehre einem narzisstischen Schock gleich, einer

355 Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, KSA 2, § 472, S. 305.

356 Einige methodische Hinweise an dieser Stelle vorweg: In diesem Unterkapitel kann und soll es im Rahmen eines philosophischen Überblicks nicht um die Darstellung des naturwissenschaftlichen Forschungsstandes gehen. Ebenso wenig geht es darum, zu der spätestens seit Heidegger diskutierten Rezeptionsfrage ‚war Nietzsche ein Darwinist‘ Stellung zu nehmen. Wie so häufig sind Nietzsches philosophische Äußerungen auch hier als ambivalent und oft paradox zu bewerten, wie eingangs mit Bezug auf Stegmaier angedeutet. Auch wenn diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, so lassen sich doch zumindest Grundlinien – für oder wider die Eignung des Darwinismus für den nach Sinn und Erfüllung strebenden Menschen – herausstellen, die im Folgenden nachgezeichnet und für den Kontext dieser Arbeit als Prüfstein präpariert werden sollen.

naturgeschichtlichen kopernikanischen Wende im menschlichen Denken: Wie richtet Nietzsche sich an dieser Erkenntnis aus? Inwiefern ist die Evolutionstheorie ungeeignet, eine Antwort auf religiöse Bedürfnisse zu geben und an die vermeintliche (Leer-)Stelle von Religion zu treten?

Edith Düsing weist zurecht darauf hin, dass die auf Charles Darwin aufbauende naturwissenschaftliche Weltdeutung des 19. Jahrhunderts wohl einen erheblichen Einfluss auf Nietzsche und sein Denken gehabt haben dürfte.³⁵⁷ Allerdings ist sein Verhältnis zu den wissenschaftlichen und in der akademischen Öffentlichkeit seiner Zeit breit diskutierten Erkenntnissen Darwins vielschichtig, worauf unter anderem Werner Stegmaier hingedeutet hat.³⁵⁸ Auf einer zeitgeschichtlichen Ebene ist anzumerken, dass Darwins Hauptwerk *On the Origin of Species* noch zu Lebzeiten Nietzsches im Jahr 1859 erschien und auch seine Relevanz erlangte. Der junge Nietzsche, der zum Zeitpunkt des Erscheinens 15 Jahre alt war, dürfte die akademische Rezeption, die auf die Veröffentlichung folgte, mitverfolgt haben. Obwohl er sich in seinem Werk überwiegend gegen eine von Darwin inspirierte naturwissenschaftliche Deutung der Welt ausspricht und einen Gegensatz zwischen dem „in sich geschlossene[n] System der Natursachen“;³⁵⁹ einem blinden „Spiel des Werdens“³⁶⁰ und der „Hervorbringung eines personenhaften, seiner selbst bewußten Schöpfergottes“³⁶¹ sieht, also jenem Widerspruch, den auch die neuen Atheisten in Stellung bringen, muss man anerkennen, dass der Darwinismus seine Religionskritik stark gefärbt hat. Ob man der weiterreichenden Deutung Kaufmanns folgen kann, der Darwinismus habe Nietzsche aus seinem „dogmatischen Schlummer“³⁶² geweckt, sei zunächst dahingestellt.

Wie Nietzsche in seiner oben zitierten Parabel vom Tod Gottes aufzeigt, hat die Religion für den modernen Menschen ihre Sinn- und Bedeutungsfunktion verloren. Damit, so kann man ihn verstehen, verliert die alte theologische und, hier noch wichtiger, teleologische Weltdeutung ihre Erst- und Letztbegründung, ihr Ziel. Gemeint ist damit, dass es

357 Vergleiche Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 205–206.

358 Vergleiche Werner Stegmaier (1986): *Darwinismus, Darwin, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in: A.C. Bertino (Hg.), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Open Book Publishers, Cambridge, S. 123–124.

359 Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 202.

360 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr – Sommer 1874*, KSA 7, 34[43], S. 806.

361 Löwith zitiert nach Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 202.

362 Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 194.

nun keine überweltliche Begründung mehr für das Leben des Menschen gibt. Dadurch stellt sich auch die „kosmologische Frage nach der Ewigkeit der Welt im Gegensatz zu ihrer *einmaligen Schöpfung*“³⁶³ neu. Demnach sei „die Welt ohne jede moralische, religiöse oder ästhetische Bedeutung“ anzunehmen, ein „Pessimismus des Zufalls“.³⁶⁴ In der Folge ergibt sich für Nietzsche ein schematischer Gegensatz zwischen der alten teleologischen Weltsicht, die den alten Theismus umfasst, und der neuen naturwissenschaftlichen Weltdeutung, die sich für ihn durch das Moment des Zufalls auszeichnet. Aufschlussreich ist, dass Nietzsche zwar davon spricht, eine Weltanschauung ohne normative Deutung, „ohne jede moralische, religiöse oder ästhetische Bedeutung“ anzunehmen, diese Weltsicht dann aber mit dem Gegensatz ‚*Pessimismus-Optimismus*‘ verbindet, und damit für die Absichten des Menschen gewichtet: Aus dieser Perspektive klingt bereits ein *Movens* für den Menschen an, sich – vom Optimismus gespeist – irgendwie zu bewegen. Aus dem anderen, dem Pessimismus (des Zufalls), ergibt sich kein solcher Drang zur Selbstentfaltung, sondern eher ein Erstarren des Individuums vor der ‚sinnlosen‘ und ‚grausamen‘ Methode der Natur, ihrer Zusammensetzung aus Atomen und ihrer biologisch notwendigen Differenzierung durch die Evolutionsfaktoren Selektion, Mutation und Rekombination.

Diese philosophische Verarbeitung des vermeintlichen Schocks einer sich neu begründenden Ordnung im Frühwerk Nietzsches darf jedoch nicht mit der Leugnung ihrer naturwissenschaftlichen Wahrheit durch seine Person verwechselt werden. Epochale Entdeckungen wie das heliozentrische Weltbild, die Entdeckung und genauere Bestimmung der Atomgröße im 19. Jahrhundert, aber auch die naturwissenschaftliche Wahrheit der Biologie sind für ihn kein Grund, sich nostalgisch auf ein altes, überholtes Weltbild zurückzuziehen, im Gegenteil. Seine Religionskritik in all ihren Schattierungen ist auch Ausdruck einer Anerkennung dieser (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisse, verbunden mit der Forderung, sie weltanschaulich ernst zu nehmen und auch in der öffentlichen Praxis nicht mehr so zu tun ‚als ob‘ man noch an Gott glaube. Wenn die ‚Jünger Darwins‘, so könnte man Nietzsche paraphrasieren, und damit der Zeitgeistmensch des 19. Jahrhunderts mit seiner zur Weltanschauung ausgeweiteten Sicht recht haben, dann muss der performative Lebensvollzug ganz anders aussehen, als es zu Nietzsches Lebzeiten der Fall war. Wenn wir die neue Grundlage des Lebens auf

363 Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 205.

364 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Winter 1872-73, KSA 7, 23[35], S. 555.

der Basis von Atomen und zufälligen Evolutionsmechanismen ernst nehmen, dann erschließt sich jedoch nicht, warum Nietzsche seine Zeitgenossen eben noch „krumm – zum Kreuze kriechen“³⁶⁵ sah. Diesen Sachverhalt bringt Düsing auf den Punkt, wenn sie darauf hinweist, dass Nietzsche die wissenschaftliche Wahrheit der Evolutionstheorie anerkennt; zugleich aber auf die wissenschaftstheoretische und weltanschauliche Problematik dieser Wahrheiten hinweist und sie vor dem Hintergrund eines alten theo- und teleologischen Weltbildes für die Zwecke des Menschen kontrastiert.³⁶⁶

Spätestens seit *Jenseits von Gut und Böse* (1886) wandte sich Nietzsche gegen die materialistische Perspektive der ‚Physiologen‘ seiner Zeit, die nach der darwinischen Wende menschliches Handeln primär über Triebe, insbesondere den Selbsterhaltungstrieb, erklären wollten. In diesem Zusammenhang widerspricht Nietzsche implizit auch Haeckel, der eben diesen Selbsterhaltungstrieb im Kontext eines naturwissenschaftlichen Weltbildes, das seit den 1860er-Jahren diskutiert wurde, als grundlegendstes Prinzip des Lebens ansah:

Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon. – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor *überflüssigen* teleologischen Prinzipien!³⁶⁷

In dem Zitat wendet sich Nietzsche gegen eine in seinen Augen zu kurz greifende Teleologie, der zufolge der Selbsterhaltungstrieb das oberste Ziel allen organischen Lebens sei. Die evolutionsbiologisch zentral gestellte Selbsterhaltung sei nur eine untergeordnete, derivative Form des eigentlichen Prinzips – des Willens zur Macht. Darüber hinaus scheint ihm die naturwissenschaftliche Perspektive zu materialistisch gedacht und zu wenig auf die anthropologische Besonderung ausgerichtet. Darwin „kenne nur reinen Kampf ums Dasein“,³⁶⁸ könne aber nicht den geistigen Menschen als Produkt einer (verschwendungs-)reichen und üppigen Natur erklären: „Darwin hat den Geist vergessen.“³⁶⁹ Seine Theorie rühre aus dem Mangel her, einem Denken, das Nietzsche mit der Not der englischen Überbevölkerung im 19. Jahrhundert parallelisiert.

365 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 1, S. 226.

366 Vergleiche Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 208.

367 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 13, S. 27–28.

368 Vergleiche Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 207.

369 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, § 14, S. 121.

In der Reduktion des menschlichen Handelns auf die Selbsterhaltung, wie Nietzsche Darwin liest, meint er eine Vereinfachung und Limitierung des grundlegenden Triebes des Lebens zu Wachstum, Ausbreitung und Macht zu erkennen. Denn für Nietzsche strebt das Leben danach, seine Kraft im Werden auszulassen, statt sich nur ‚passiv‘ zu erhalten, wie er in der Passage deutlich macht. Die Annahme einer solchen bloß selbsterhaltenden Zweckorientierung erhebe damit einen ‚Sonderfall‘ zum eigentlichen Ziel und Zweck. Der Wille zur Macht als Wachsen- und Mehr-Werden-Wollendes, habe einen ‚Vollzugscharakter‘, der auch nach der Nietzsche-Interpretation von Günter Abel durch die bloße Selbsterhaltung nicht getroffen wird.³⁷⁰ Der Lebensgrundtrieb als etwas „über sich hinaus Strebendes“ sei „weder kausalmechanisch aus *causa efficiens* noch teleologisch als *causa finalis*“ begreifbar zu machen.³⁷¹ Unter anderem aus dieser vorläufigen Bestimmtheit erhellt sich, warum die Evolutionslehre in seinem Verständnis nicht an die Stelle einer auf letzte Begründungszusammenhänge zielenden religiösen Weltanschauung treten und diese ersetzen kann. Inwiefern sein Konzept des Willens zur Macht eine Überwindung der Religion anstrebt, wurde oben angedeutet und soll im weiteren Verlauf der Dissertation verfolgt werden. An dieser Stelle sei bereits angedeutet, dass die evolutionstheoretische Einsicht in den naturgeschichtlichen Ursprung der Menschheit für Nietzsche keine in der Form sinn- und bedeutungstiftende Kraft in sich zu bergen scheint, wie von den neuen Atheisten behauptet. Anders als Dawkins, der die religiöse Erzählung durch eine Faszination für naturwissenschaftliche Erklärungen ersetzt, steht Nietzsche also der Evolutionslehre ambivalent gegenüber und widerspricht den Physiologen seiner Zeit. In Nietzsches Auseinandersetzung mit ihren physiologischen und materialistischen Beiträgen schimmert immer wieder ein Ungenügen an ihren Hypothesen durch, eine Vertreibung aus der alten Episteme und ein Widerspruch zur unterstellten Sinnfunktion für den Menschen: Nur weil möglicherweise gezeigt wurde, wie Sinninhalte und Überzeugungen entstehen konnten, worin sie ihren Ursprung haben, sind sie damit nicht widerlegt, ist damit noch nichts über ihre Bedeutungsfunk-

370 Siehe Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, S. 31: „Über die neuzeitlichen Auseinandersetzungen in Sachen Teleologie, creatio continua und Selbsterhaltung hinaus und im Vorblick auf Nietzsches neue Weltauslegung ist anzumerken, daß sowohl das Verständnis der ‚Erhaltung‘ als externe ‚beständige Schöpfung‘ als auch dessen neuzeitliche Überwindung im Konzept der Selbst-Erhaltung historisch wie systematisch als Durchgangsstadien angesehen werden können.“

371 Günter Abel zitiert nach Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 207; vergleiche Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, S. 131.

tion und anthropologische Relevanz für den Menschen gesagt. Um diese *anthropologische Perspektive* aber geht es Nietzsche in seiner Philosophie: „Ja, alle Ethik beginnt damit, daß wir das einzelne Individuum *unendlich wichtig* nehmen – anders als die Natur, die grausam und spielend verfährt.“³⁷² Eine Methode der Natur zu beobachten, auf ihren Ursprung zu schließen und sie dann für oder gegen den menschlichen Nutzen ins Feld zu führen, hinterlässt bei Nietzsche trotz aller wissenschaftlichen Anerkennung ein Ungenügen, das er philosophisch gegen Darwin, die Physiologen und den Geist seiner Zeit anführt und das im Rahmen dieser Arbeit gegen den Wiederaufguss bei den neuen Atheisten in Stellung gebracht wird.

Doch Nietzsches Position ist noch grundsätzlicher. Auch die Wissenschaft selbst sei nicht darauf angelegt, eine Gesamtperspektive auf die menschliche Wirklichkeit zu entfalten, sie sei nicht einmal in der Lage, eine Erkenntnis dieser sogenannten Wirklichkeit zu leisten. Was damit gemeint ist, soll im folgenden Unterkapitel dargestellt werden. Das Problem der Erkenntnis, die Rolle der Wissenschaft und ihre Eignung für einen Kitt der metaphysischen Leerstelle wird im Verlauf dieser Arbeit für die Sache der neuen Atheisten noch näher beleuchtet werden.

6.4.3 Kandidat 3 – Die Wissenschaft

Bereits in seinen Frühwerken, etwa in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, gibt Nietzsche deutliche Hinweise darauf, dass er die Wissenschaft nicht für geeignet hält, eine Gesamtperspektive auf die Wirklichkeit einzunehmen. Bevor jedoch im weiteren Verlauf dieser Arbeit auf das Verhältnis dieser Kritik zum Szientismus der neuen Atheisten eingegangen wird, soll zunächst der Konnex von Wissenschaft und Erkenntnis bei Nietzsche herausgearbeitet werden. Sein Begriff von Wissenschaft hängt eng mit seiner Erkenntniskritik zusammen – und läuft auf ein Spannungsverhältnis zwischen objektiver Wahrheit und Perspektivität hinaus. Aus der in seinem Frühwerk prädominanten ästhetischen Perspektive kritisiert er ein Verständnis von Wirklichkeit, das auf einer „Lüge des Intellekts“³⁷³ beruht. Wie wir später noch genauer erläutern werden, konstruiert der Mensch hiernach mit den Mitteln des Verstandes eine auf seine Kategorien zugeschnittene Interpretation der Wirklichkeit. Bei dieser handelt es sich jedoch nicht um eine objektive Abbildung der Realität. Die Lüge lässt sich so deuten, dass nicht

372 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*. Sommer 1872 – Anfang 1873, KSA 7, 19[50], S. 435.

373 Eugen Fink (1973): *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, S. 32.

der ‚ganzheitliche‘³⁷⁴ Charakter des Lebens zum Gegenstand gemacht wird, sondern eine reduzierte Auffassung davon. Im Zuge dieser Beobachtung holt er aus und meint, im Rahmen seiner geschichtlich-hermeneutischen Betrachtung eine Zäsur durch Sokrates erkennen zu können:

‚Weisheit besteht in Wissen‘; und ‚man weiß nichts, was man nicht aussprechen und anderen zur Überzeugung bringen kann.‘ Dies ist ungefähr das Princip jener seltsamen Missionsthätigkeit des Sokrates, die eine Wolke des schwärzesten Unwillens um ihn sammeln mußte, gerade weil niemand im Stande war, das Princip selbst gegen Sokrates anzugreifen: hätte man doch dazu nöthig gehabt, was man so gar nicht besaß, jene sokratische Überlegenheit in der Unterredungskunst, in der Dialektik.³⁷⁵

In Sokrates identifiziert Nietzsche einen „Typus des *theoretischen Menschen*“,³⁷⁶ der durch seinen Vernunftglauben eine Entwicklung einleitete, die bis heute anhält. Sein geschichtliches Auftreten als Typus markiert für Nietzsche also einen Wendepunkt, an dem der Mythos dem apollinischen Prinzip nachgegeben hat. Das apollinische Prinzip bezeichnet bei Nietzsche ein Vernunftprinzip, das mit dem griechischen Gott Apollon in Verbindung gebracht wird. Dieses steht bei Nietzsche als Ausdruck der Vernunft und Tendenz zu Ordnung, Struktur und Form im Gegensatz zur chaotischen und rauschhaften Kraft des Dionysischen, das Leidenschaft, Entgrenzung und Emotionalität darstellt.³⁷⁷ Was er mit dieser Ablöse nun zu meinen scheint, ist, dass durch den sokratischen Vernunftimperativ, also den fortgesetzten Versuch einer objektiven Erkenntnis der Welt und theoretischen Auseinandersetzung mit dem Leben, der mythische Charakter der griechischen Kunst überformt wurde und dadurch nach und nach verblasst ist. Hiernach löst der selbstreferenzielle und sich dadurch immunisierende, sokratische Intellektualismus das Individuum aus seiner Verhaftung mit dem Ganzen der Welt heraus. Dies legte den Grundstein für das Absterben ihrer mythischen Bestände; das Verständnis für diese mythischen Grundlagen, zu denen auch die Religion zählt, ging verloren.

374 Um nicht vorschnell und womöglich missverständlich von einem ‚metaphysischen‘ Charakter in der Deutung Heideggers zu sprechen, die sich in dieser Arbeit, wie beschrieben, zu eigen gemacht wird.

375 Friedrich Nietzsche (1870): *Socrates und die Tragödie*, KSA 1, S. 541.

376 Friedrich Nietzsche (1872): *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 98.

377 Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, S. 72: „Außerdem darf man nicht übersehen, daß Nietzsche den dionysischen Rausch zum apollinischen Traum in ein dialektisches Verhältnis setzt; beide fordern sich wechselseitig heraus und sind aufeinander angewiesen.“

Als Allegorie für diese Diagnose führt Nietzsche den Tod des Pan an.³⁷⁸ Die Erosion der mythisch-religiösen Grundlagen gipfelt bei Nietzsche im Tod Gottes.

Mit Sokrates markiert Nietzsche also den Beginn einer Entwicklung, die zum Niedergang des griechischen Mythos und einem positivistischen Weltbild führte: „Der hässliche Volksmann Sokrates schlug die *Auktorität* des herrlichen Mythos in Griechenland todt.“³⁷⁹ Auf künstlerisch-ästhetischer Ebene sieht Nietzsche daher im Sokratismus ein „mörderische[s] Prinzip“,³⁸⁰ das die Entfaltung mythischer Qualitäten unterdrückt. Der Mythos selbst wiederum stellt Nietzsche zufolge den Menschen in seiner ungebändigten Komplexität dar,³⁸¹ und das heißt explizit auch in den irrationalen Aspekten seiner Natur. Diese Sehnsüchte, unbewussten (An-)Triebe und Affekte sind dem Gott Dionysos zuzuordnen – und werden durch den von Sokrates in die Kunst eingebrachten Intellektualismus unterdrückt. Dadurch entsteht für Nietzsche eine Art ‚apollinische Vereinseitigung‘, wodurch das Leben nicht mehr in all seinen Facetten zum Ausdruck kommt und die Kunst selbst lebensverneinender beziehungsweise lebensabgewandter wird. Das bedeutet für ihn eine Verflachung des menschlichen Lebens, die der Mythos und die mit ihm verbundene Kunst einst vollumfänglich abbildeten. Diese einseitige, vernunftgeleitete Ausdeutung der Wirklichkeit sieht Nietzsche sich in den Einzelwissenschaften seit der alexandrinischen Schule vollenden:

Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Cultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntnisskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist.³⁸²

378 Vergleiche Friedrich Nietzsche (1896): *Sokrates und die griechische Tragödie*, in KSA 1, S. 603.

379 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1875*, KSA 8, 6[13], S. 102.

380 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, § 12, S. 87.

381 Unter den Horsemen hat Dennett die Bedeutung des Mythos bei Nietzsche am ehesten nachvollzogen: „Nietzsche, Freud und viele andere Kulturtheoretiker haben elaborierte Theorien über die von mythischen Kämpfen tief in unserer menschlichen Vergangenheit herrührenden unterschwelligen Beweggründe und Erinnerungen aufgestellt, und möglicherweise entwickelt sich diese Ader der Spekulationen ja wirklich zur Goldgrube, wenn wir sie im Lichte der überprüfbaren Hypothesen der Evolutionspsychologie einmal neu unter die Lupe nehmen“; Dennett, *Den Bann brechen*, S. 250. Auffällig ist hierbei mit Blick auf diese einzige Nietzsche-Referenz im Hauptwerk, dass er die mythischen Beweggründe als ‚Spekulation‘ abtut, ihnen andererseits durch die Evolutionspsychologie betrachtet aber einen Wert beimisst. Ein Ansatz, der sich später in dieser Arbeit durch die Analyse früherer Werke bestätigen wird. Er würdigt Nietzsches Philosophie nicht in ihrer Eigenständigkeit, sondern erachtet sie nur in naturalistischer Umdeutung als relevant für sein eigenes Projekt.

382 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, § 18, S. 116.

Das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse ist also der Ursprung und ihre Verselbstständigung eine Folge der beschriebenen Entwicklung. Das Auftreten des Sokrates bringt laut Nietzsche eine bis heute andauernde Entwicklung ins Rollen. Diese löst sich von einem ganzheitlichen Verständnis der Welt und gedenkt eine objektive Beobachterperspektive einzunehmen. Auch der Kampf der positiven Wissenschaften um die Deutungshegemonie im 19. Jahrhundert wird als Teil dieser Entwicklung betrachtet. Doch der Erfolg der Naturwissenschaften, und das ist ein zentraler Punkt von Nietzsches Wissenschaftskritik, erklärt sich lediglich aus ihrem Nutzen für die Menschen. Er beweist keine wahrheitsgetreue Abbildung der Wirklichkeit,³⁸³ sondern nur deren effiziente Beschreibung, wie auch Schönherr-Mann anmerkt.³⁸⁴ Wissenschaft ist demnach kein „Selbstzweck“,³⁸⁵ sondern ein Mittel für Mensch und Gesellschaft; zumal auch der Wissenschaftler in seinen Grundannahmen eine ‚anthropomorphe‘ Perspektive einnimmt. Der Mensch ist also immer durch seine eigene Sichtweise begrenzt und kann die Wirklichkeit ‚an sich‘ nicht erkennen. Jochen Kirchhoff bringt diese Einsicht auf den Punkt: „Das Problem der Erkenntnis“ bei Nietzsche besteht darin, dass ein „Erkennen der Wirklichkeit an sich dem Menschen unmöglich ist“.³⁸⁶ Selbst „*der ideale Gelehrte*“,³⁸⁷ der seine Existenz auf das interesselose Erkennen und die Wahrheitssuche gründet, wie Nietzsche seine Gedankenfigur erläutert, dringt nicht in das ‚An sich‘ vor und nimmt keine objektive Beobachterperspektive ein.

Darüber hinaus weist Nietzsche auf die wertbildende Strukturdimension sowie die irrationalen Aspekte jeder normativen Überzeugung und ihrer Rechtfertigung hin – auch und gerade im Hinblick auf eine vermeintlich interesselose wissenschaftliche Erkenntnisabsicht.³⁸⁸ In diesem Verständnis richtet sich seine Erkenntniskritik zusammenfassend

383 Siehe Vattimo, *Nietzsche*, S. 34: „Folglich beurteilt Nietzsche [...] die Wissenschaft nicht als objektive Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern bewertet sie aufgrund der geistigen Einstellungen, die sie mit sich bringt. Sie ist die Grundlage einer reiferen, letztlich weniger leidenschaftlichen und gewalttätigen Kultur.“

384 Vergleiche Schönherr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, S. 31.

385 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 135.

386 Jochen Kirchhoff (2010): *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, in: C. Emden u. a. (Hg.), *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 6 (1), De Gruyter, Berlin, S. 16.

387 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 135.

388 Diese normativen Implikationen werden im 7. Kapitel des Hauptteils näher erläutert. An dieser Stelle deuten sich bereits naheliegende Parallelen zum Vorgehen der neuen Atheisten an. In Anwendung von Nietzsches Konzept könnte sich hinter ihrem Szientismus eine Art willensmetaphysischer Drang verbergen, die eigene Weltanschauung durchzusetzen – eine Motivation, die ironischer-

gegen eine vom Menschen unabhängige, objektive Wirklichkeit, gegen die Verabsolutierungen der positiven Wissenschaften und insbesondere gegen den naiven Realismus. Sie ist in diesem Verständnis für eine Auseinandersetzung mit den neuen Atheisten von zentraler Bedeutung. Es wäre allerdings unzureichend, seine grundlegenden Einwände gegen die Erkenntnispragmatik der Naturwissenschaften auf einen „Sprung zurück in den vorhistorischen Kosmos des Werdens“³⁸⁹ zu reduzieren. Seine Einwände richten sich nicht gegen die disziplinimmanenten Leistungen der Naturwissenschaften, sondern gegen deren weltanschauliche Erweiterung:

Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch* sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz.³⁹⁰

Im Unterschied zu einer wahrheitsgetreuen Abbildung der Wirklichkeit weist er hier auch auf die *pragmatische Bedeutung* der Wissenschaft für das Subjekt hin. Dieses muss seine Umwelt nach eigenen Kategorien konstruieren und diese als wahr akzeptieren, um ein plan- und berechenbares Leben zu führen. Dazu muss das Individuum den permanenten Konstruktionsprozess ausblenden – und das vermeintliche ‚An sich‘ seiner Kategorien als nützliche Fiktion im Sinne einer alltagspragmatischen Selbsttäuschung akzeptieren. Es wäre also zu kurz gesprungen, in ihm einen Verfechter einer anti-positivistischen, metaphysisch-verklärten Einstellung zu sehen. Er weist vielmehr auf die Nützlichkeit dieser Fiktionen hin, wendet sich aber ontologisch gegen den weitverbreiteten Glauben seiner Zeit, „dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *corrigieren* im Stande sei“.³⁹¹ „Diese „*apollinische* Tendenz“ wird von ihm auch im Zusammenhang mit einem „*naturalistischen Affect*“ thematisiert.³⁹²

weise in ihrem polemisch-destruktiven Impetus vor allem dem Dionysischen zugeordnet werden kann. Wissenschaftlichkeit wird so zu einem unredlich-verkürzten Machtargument, hinter dem sich andere – nämlich gestaltungspolitische – Ansprüche verbergen.

389 Fink, *Nietzsches Philosophie*. S. 32.

390 Friedrich Nietzsche (1872): *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* 1, KSA 1, § 1, S. 883.

391 Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, KSA 1, § 15, S. 99; diese Beobachtung wird im weiteren Verlauf der Arbeit auf das neuatheistische Projekt übertragen.

392 Ebd., S. 94.

Nichtsdestotrotz ist die (empirische) Wissenschaft Nietzsche zufolge also nicht geeignet, als Weltanschauung zu fungieren, geschweige denn den freigewordenen Platz der Religion einzunehmen. An dieser Stelle lässt sich eine Konfrontation mit den neuen Atheisten konstruieren, die einer vergleichbaren wissenschaftlichen Auslegung nachgeben, und die Naturwissenschaften in religiösen Fragen ermächtigen. Im folgenden Kapitel soll nun der Rückbau in Form einer vergleichenden Betrachtung der philosophischen Positionen entlang der entwickelten Cluster vorgenommen werden. Dies geschieht mit dem Ziel, die Gründe für die selektive Würdigung Nietzsches zu erfragen, ihr wissenschaftlich-naturalistisches Weltbild herauszufordern und die Weichen für eine sachangemessene Beschreibung von Form und Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert zu stellen.

7. Rückbau. Nietzsche contra die Horsemen in drei Clustern

Entlang dieser philosophischen Porträts des Neuen Atheismus und Nietzsches wurden bereits wegweisende Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der methodischen Herangehensweise sowie der inhaltlichen Tiefe der Auseinandersetzung mit Religion angedeutet. Außerdem ist angeklungen, dass sich die neuatheistische Lesart nicht an der interpretativ stärksten Fassung von Nietzsches Philosophie orientiert. Stattdessen verorten die kanonischen Schriften, wie sich bestätigen wird, eine selektive Hermeneutik: Seine Philosophie wird verkürzt für das eigene religionskritische Programm instrumentalisiert. Diese Tatsache erstaunt auf den ersten Blick, da beide Seiten zunächst einmal in dieselbe Kerbe schlagen: Beide thematisieren die ‚Falschheit‘ religiöser Überzeugungen, pathologisieren religiöse Glaubenserfahrungen, identifizieren die Religion als Bedingung des Bösen in der Welt und sehen in ihr ein Stadium der Menschheit instanziiert, das überwunden werden muss. Angesichts dieser offensichtlichen Kongruenzen verwundert es also,³⁹³ dass die neuen Atheisten Nietzsche nicht stärker als Kronzeugen für ihre Position anführen: Weshalb zitieren sie seine Philosophie nicht ausgiebiger in eigener Sache? Was ist der Grund für die auffällige Abwesenheit seiner Person und Kritik im Atheisten-Kanon von Hitchens? Darüber hinaus bildet die folgende Analyse die Grundlage für die vorläufige Beantwortung der zentralen Fragen dieses Projekts: Inwieweit nimmt die szientistische Religionskritik selbst dogmatische Züge an? Wo liegen die Grenzen naturalistischer Weltdeutung? Welche philosophische Alternative bietet Nietzsche dazu? Und schließlich: Was lässt sich daraus für die Form und einem sachangemessenen Umgang mit Religion – auf gesellschaftlicher wie auf individueller Ebene – im 21. Jahrhundert ableiten?

Diese Fragen sollen als Ausgangspunkte dienen, um die vielen oberflächlichen Ähnlichkeiten der neuen Atheisten zu verfolgen und sie unter dem Hammer von Nietzsches Religionskritik einer vergleichenden Analyse zu unterziehen. Seine Gott-ist-tot-Philosophie ist um die Jahrhundertwende lokalisiert, in einem zeitgeschichtlichen Umfeld eines

393 Diesen Gemeinsamkeiten und Unterschieden geht das folgende Kapitel systematisch entlang der vorgestellten Argumentcluster nach. Die Analyse baut dabei auf der inhaltlichen Aufarbeitung der religionskritischen Hauptwerke, der im Kapitel fünf ‚Das szientistische Dogma‘ erläuterten gemeinsamen philosophischen Position und der als Perspektive verstandenen Ex-Negativo-Religionsphilosophie Nietzsches auf.

sich wandelnden Wissenschaftsverständnisses. Die neuen Atheisten hingegen machen ihre Schriften rund 100 Jahre später einer breiten Öffentlichkeit zugänglich. Wir haben es also mit einer historischen Distanz zu tun, die es zu reflektieren gilt, die aber einer vergleichenden Analyse keineswegs im Wege steht oder sie verunmöglicht. Beide Autorenparteien beziehen sich auf denselben Gegenstand und teilen sich ideengeschichtliche Anleihen beim Materialismusstreit. Zudem stehen die neuen Atheisten mit ihrem scharfen, polemischen Stil in der Tradition von Nietzsches Beiträgen – ob nun bewusst oder im Zuge einer impliziten geistesgeschichtlichen Resonanz ist dabei weniger entscheidend als die Tatsache dieser Parallelen. Obwohl also mehr als ein Jahrhundert zwischen den beiden Autorenparteien liegt, erweist sich eine vergleichende Analyse als aufschlussreich für ein tieferes Verständnis beider Positionen. Bei näherer Betrachtung werden sich bei den Gemeinsamkeiten sehr schnell Spannungen und Inkongruenzen ergeben, die auf grundlegende Unterschiede in den philosophischen Grundpositionen hinweisen.

7.1 Die epistemologische Kritik

Sowohl Nietzsche als auch die Horsemen vertreten die Auffassung, dass der Glaube irrational ist und es sich verbietet, an ihm festzuhalten. Aus Sicht der neuen Atheisten kommen religiöse Überzeugungen zudem einem Hebel gleich: einmal umgelegt, steuert diese alles im Leben eines Menschen. Zu glauben bedeutet für die Bewegung daher, an kognitiv sinnlosen Überzeugungen festzuhalten. Eine in Teilen verwandte Argumentation findet sich nun bei Nietzsche. Über sein gesamtes Werk hinweg attackiert er den Glauben als eine der Vernunft diametral zuwiderlaufende Praxis. Insbesondere wendet er sich dabei gegen die Auffassung einer Zwei-Welten-Lehre.³⁹⁴ Gemeint ist damit die Vorstellung, es gäbe eine Welt, in der die Gesetzmäßigkeiten der Vernunft gelten und eine andere, in der der Glaube seinen Sitz hat. Er meint zu beobachten, wie sich diese Idee spätestens seit der deutschen Reformation durchsetzt und seither durch die christliche Bibelauslegung verstärkt wird; eine für ihn irrige Entwicklung: „Der ‚Glaube‘ als Imperativ ist das *Veto* gegen die Wissenschaft“, ³⁹⁵ heißt es zugespitzt in seinem Spätwerk *Der Antichrist* im Herbst 1888. Vordergründig tritt Nietzsche damit für eine Auffassung ein, die dem Glauben den Rang abspricht und für die Vernunft eintritt: „Christ-

394 Vergleiche Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 409–410.

395 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 47, S. 225.

lich ist der Hass gegen den *Geist*.³⁹⁶ Darüber hinaus wendet er sich gegen die Idee von zwei Gegenstandsbereichen, mit der Vernunft auf der einen und dem Glauben auf der anderen Seite. Die in der christlichen Apologetik verwurzelte Vorstellung, gerade das Unglaubliche und Vernunftwidrige sei als Teil einer göttlichen Wahrheit zu glauben – das *credo quia absurdum est* – hält Nietzsche selbst für absurd. Vor allem aber lehnt er jede Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, das sogenannte *sacrificium intellectus* ab;³⁹⁷ darin weist seine Philosophie auf den ersten Blick Parallelen zum methodischen Szientismus von Dawkins und seinen Co-Autoren auf. Auf den ersten Blick stößt Nietzsche damit auch in dasselbe Horn wie seinerzeit einige der Wortführer des Materialismusstreits und der Neue Atheismus mehr als 100 Jahre später. Die Vernunft selbst bildet die Anspruchsgrundlage für die Untersuchung religiöser Phänomene.

Aufgegriffen wird diese Lesart auch in der einzigen Bezugnahme von Sam Harris, der sich, wenig überraschend, auf eine Passage von Nietzsches religionspolemischem Spätwerk *Der Antichrist* beruft. Harris schreibt: „Nietzsche hatte es erfasst, als er schrieb: ‚Das jammervollste Beispiel – die Verderbnis Pascals, der an die Verderbnis seiner Vernunft durch die Erbsünde glaubte, während sie nur durch sein Christentum verdorben war‘.“³⁹⁸ In seiner Deutung extrapoliert Harris hier den vermeintlichen Widerspruch zwischen Vernunft und Religion. Dafür liest er in Pascals Erweckungserlebnis, das Nietzsche aufgreift, eine Verblendung durch falsche Überzeugungen, die den unverfälschten Blick verstellen.³⁹⁹ Diese Parallelen sind auf den ersten Blick nicht von der Hand zu weisen. Deutlich werden diese auch am Beispiel einer vieldiskutierten Stelle in *Also sprach Zarathustra*. Darin wähnt Nietzsche die unlauter Gläubigen durch die Theologen beeinflusst. Sie seien „an Mund und Magen verdorben durch die frommen Zucker-

396 Ebd., S. 188.

397 Vergleiche Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 409.

398 Nietzsche zitiert nach Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 266; vergleiche Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 5, S. 171.

399 Die Formulierung „hatte es erfasst“ kann als vergiftetes Lob verstanden werden, mit dem er Nietzsche eine Position zuschreibt, die so nicht haltbar ist: Er unterstellt Nietzsche die binäre Grenzziehung zwischen Vernunft und religiösem Glauben zu teilen und verkennt seine 1894, dem Erscheinungsjahr von *Der Antichrist*, vollends entwickelte Willensmetaphysik, die sich gerade dieser dichotomen Grenzziehung widersetzt und apollinische wie dionysische Wesenszüge überbrückt. Dieses Vorgehen erweist sich nicht nur als kontrafaktisch und a-historisch, sondern vor allem auch als philosophisch unredlich.

bäcker“.⁴⁰⁰ Ähnlich wie die neuen Atheisten die verwaltungsmäßige Ausbreitung und Beeinflussung der Gesellschaft durch die Religion kritisieren, weist Nietzsche hier auf die industriegleiche und institutionalisierte Verbreitung der Lehre durch einen jahrtausendealten Stand hin, dessen Bedeutung und Wirkungsmacht er durch die Etablierung einer antiken Wertgesetzgebung überwinden will. Der Sprung von hier zu einer Kritik an der Religion als Wunschdenken ist nicht weit: „Für die Metaphysik gilt, so wird vom Atheismus behauptet, daß in ihr der *Wunsch* der Vater des Gedanken sei.“⁴⁰¹ Auf beiden Seiten finden sich entsprechende Hinweise darauf, inwiefern die oben beschriebene Bekömmlichkeit es den Gläubigen schwer macht, das „Wahre vom Wünschenswerten“⁴⁰² zu unterscheiden. Auch Nietzsche greift den anklingenden theologischen „Beweis der Kraft“⁴⁰³ auf und problematisiert ihn als bloßes Festhalten an der Glaubenspraxis:

Der angebliche ‚Beweis der Kraft‘ ist also im Grunde wieder nur ein Glaube daran, dass die Wirkung nicht ausbleibt, welche man sich vom Glauben verspricht. In Formel: ‚ich glaube, dass der Glaube selig macht; – *folglich* ist er wahr‘. [...] Dies ‚folglich‘ wäre das absurdum selbst als Criterium der Wahrheit.⁴⁰⁴

Die Funktion der Religion, dem Einzelnen Trost zu spenden, wird hier durch die Brille einer wissenschaftlichen Perspektive kritisiert und religiöse Aussagen als faktisch falsch zurückgewiesen. Wie auch Kaufmann betont, sind bei Nietzsche „Glück und Unglück für die Wahrheit einer Behauptung ohne Belang“.⁴⁰⁵ Das religiöse Wunschdenken treibt aus der Sicht von Nietzsches Spätwerk jedoch nicht nur in der Glaubengemeinschaft seine Blüten, sondern schlägt sich in gewisser Weise auch in der Auslegungspraxis der Heiligen Schrift nieder. Sowohl Nietzsche als auch der Neue Atheismus kritisieren ihre Exegese als willkürlich. Laut Dawkins ziehen sich Interpreten gezielt die Stücke aus der

400 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 2, S. 228. Die Metapher der „frommen Zuckerbäcker“ lässt sich auf den Klerus anwenden, die als Verführer erscheinen. Sie offerieren den Menschen eine sozial erwünschte, schmackhafte und leicht verdauliche Kost, die langfristig aber zu Krankheit und Degeneration führt. Die Süße kann dabei womöglich als die oberflächliche Attraktivität der religiösen Botschaft verstanden werden, die etwa der Vorstellung entspricht: ‚Egal wie schlecht es dir hier und jetzt geht, im Jenseits wartet eine bessere Welt auf dich, in der die im Diesseits Benachteiligten bessergestellt und nobilitiert werden.‘ Hiernach machen die Theologen den Glauben ‚schmackhaft‘, indem sie tröstliche Antworten auf unliebsame Fragen bieten. Diesen Antworten stattzugeben, verdirbt hiernach auf Dauer den Geist und Instinkt.

401 Walter Steinle (1981): *Friedrich Nietzsche und der moderne Atheismus*, Steinkopf, Stuttgart, S. 48.

402 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 153.

403 Diesen kann man wie folgt definieren: ‚Der Glaube macht selig. Also ist er wahr.‘

404 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 50, S. 229.

405 Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 414.

Bibel heraus, die ihnen für ihre Argumentation passend erscheinen,⁴⁰⁶ und Harris grenzt sich gegen eine Hermeneutik ab, bei der die Bibel angeblich nur zur Bestätigung vorgefasster Meinungen benutzt wird. Auch Nietzsche greift diesen Aspekt der willkürlichen Auslegung auf und erweitert ihn um eine (volks-)pädagogische Dimension:

Die Philologie des Christenthums. – Wie wenig das Christenthum den Sinn für Redlichkeit und Gerechtigkeit erzieht, kann man ziemlich gut nach dem Charakter der Schriften seiner Gelehrten abschätzen: sie bringen ihre Muthmaassungen so dreist vor wie Dogmen und sind über der Auslegung einer Bibelstelle selten in einer redlichen Verlegenheit. Immer wieder heisst es ‚ich habe Recht, denn es steht geschrieben – und nun folgt eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, dass ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingrim und Lachen stehen bleibt und sich immer wieder fragt: ist es möglich! ist diess ehrlich? Ist es auch nur anständig? – Was in dieser Hinsicht immer noch auf protestantischen Kanzeln an Unredlichkeit verübt wird, wie plump der Prediger den Vortheil ausbeutet, dass ihm hier Niemand in's Wort fällt, wie hier die Bibel gezwickt und gezwackt und die *Kunst des Schlecht-Lesens* dem Volke in aller Form beigebracht wird: das unterschätzt nur Der, welcher nie oder immer in die Kirche geht.⁴⁰⁷

In dieser Passage aus der *Morgenröte* kritisiert Nietzsche – selbst studierter Philologe – die religiöse Auslegungspraxis als genuin unwissenschaftlich. Wie auch Kaufmann unterstreicht, fordert Nietzsche bei der Auslegung die gleiche intellektuelle und wissenschaftliche Redlichkeit⁴⁰⁸ wie bei der Auslegung anderer antiker Texte.⁴⁰⁹ Stattdessen sieht er aber eine Beliebigkeit am Werk, die dem vermeintlichen Vorteil der Prediger dient. Nietzsche verweist an dieser Stelle auf die machtpolitische Dimension der Bibelauslegung – ein Aspekt, den auch die neuen Atheisten in ihrer Kritik am religiösen Fundamentalismus in den USA anführen. Darüber hinaus appelliert Nietzsche, und dieser Punkt wird im weiteren Verlauf dieses Projekts noch zentraler gestellt werden, in der obigen Passage an die ethische und intellektuelle Integrität („Redlichkeit“) des Interpreten: „Ist diess ehrlich? Ist es auch nur anständig?“ Ex cathedra wird dem Volk ein fragwürdiges Modell der Bibelauslegung vorgelebt. Dabei handelt es sich nicht um ver-

406 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 329: „Wir suchen uns aus, welche Stückchen aus der Bibel wir wörtlich glauben und welche wir als Symbole oder Allegorien abschreiben. Dieses Herauspiicken und Auswählen ist ebenso eine Frage persönlicher Entscheidungen wie der Entschluss eines Atheisten, diese oder jene ethische Regel zu befolgen.“

407 Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, § 84, S. 79.

408 Siehe Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 463. Ihrer Ansicht nach lässt Nietzsche diese Redlichkeit im Rahmen seiner polemischen Anti-Theodizee selbst vermissen, wenn er vom „historisch-hermeneutisch hyperkomplexen Schriftbefund der Bibeltexte auf ein analoges Ansichsein Gottes zu schließen wagt“.

409 Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, S. 410.

einzelte kreative Auslegungsversuche, sondern um eine systematische Praxis der (Ver-) Fälschung, die ohne Widerspruchsmöglichkeit und mit dem Anspruch göttlicher Autorität (‘ich habe Recht, denn es steht geschrieben’) behauptet wird. Durch diese absichtsvolle (Um-)Deutung und Fälschung der Wirklichkeit, habe eine Degeneration eingesetzt, in deren Folge sich das geistige Klima im Abendland fortwährend vergrößere.

Diese Ausführungen scheinen auf den ersten Blick eng mit dem neuatheistischen Einwand der Falschheit religiöser Überzeugungen verwandt zu sein. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Nietzsche weit über diese unidirektionale Falschheitsbehauptung hinausgeht.⁴¹⁰ Seine philosophische These bietet sich daher als erster Prüfstein an, um die zentralen Unterschiede der beiden Atheismen vor dem Hintergrund seines Denkens zu reflektieren. In der Religion erkennt Nietzsche eine radikale und umfassende Fälschung der Wirklichkeit:

Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen (‘Gott’, ‘Seele’, ‘Ich’, ‘Geist’, ‘der freie Wille’ – oder auch ‘der unfreie’); lauter imaginäre Wirkungen (‘Sünde’, ‘Erlösung’, ‘Gnade’, ‘Strafe’, ‘Vergebung der Sünde’).⁴¹¹

Hier wird eine Kritik an der Gültigkeit der christlichen Zentralbegriffe deutlich. Diese sind für ihn, ähnlich wie für Dennett, instrumentelle Fiktionen (‘imaginäre Ursachen und Wirkungen’). Dass es sich bei religiösen Überzeugungen um im Kern falsche Auffassungen handelt, wird dahingegen insbesondere in Harris’ Konzeption deutlich. Die Übel in der Welt, wie die Hexenverbrennungen, der Holocaust und 9/11, resultieren in diesem Verständnis unmittelbar aus irrationalen (quasi-)religiösen⁴¹² Behauptungen über die Welt.

Auf erkenntnistheoretischer Ebene unterscheidet sich die Falschheitsbehauptung jedoch eklatant von Nietzsches Auffassung. Zwar verweisen beide auf die Falschheit der transzendent beziehungsweise transzendental begründeten Universalien. Doch anders als Harris zieht Nietzsche nicht den Schluss, dass diese als handlungsleitende Fiktionen per

410 Siehe Kirchhoff, *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, S. 16. Wie er dort richtig herausstellt, läuft das Argument bei Nietzsche darauf hinaus, dass „was wir zu erkennen meinen [...] anthropomorphe Fiktionen [sind] – mittels derer wir ein für uns unerkennbares und unfaßbares kosmisches Geschehen meßbar und denkbar machen. Erst dadurch vermag Natur Gegenstand von Wissenschaft zu werden“.

411 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 15, S. 181.

412 Vergleiche Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, S. 159.

se abzulehnen sind und dass es eine wahre, wissenschaftlich verbürgte Idee von der Welt gibt, die sich erkennen lässt.⁴¹³ In seinem Werk aus der mittleren Schaffensperiode in *Jenseits von Gut und Böse* betont er 1886 vielmehr die Unvermeidlichkeit einer fortwährenden menschlichen Fälschung:

Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebererhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, – dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.⁴¹⁴

Diese erkenntnistheoretische Einlassung ist zentral, um die Perspektivität und Ambiguität seines Denkens zu verdeutlichen. Am Beispiel der synthetischen Urteile a priori, die Nietzsche in Abgrenzung zu Kant prinzipiell als schlechte Metaphysik geißelt, läuft der Gedanke darauf hinaus, dass die ‚Falschheit‘ metaphysischer Urteile noch kein hinreichender Einwand gegen ihre Bedeutung ist. Es mag zwar zutreffen, dass logische Annahmen anthropologisch fundiert – und damit konstruiert – sind. Diese anthropologischen Fiktionen sind hiernach als Ausgeburten des menschlichen Intellekts aber nicht falsch, sondern müssen sich am Nutzen für das menschliche Leben messen lassen. Nietzsche sieht den menschlichen Intellekt als ein Instrumentarium, das nicht hinterfragt werden – so wie man sich nicht selbst am Schopf aus einem Sumpf ziehen – kann:

Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst Angesichts der ‚wahren Wirklichkeit‘ zu Tage treten würde d.h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit ‚absoluter Erkenntniß‘ sein müßten.⁴¹⁵

Während Harris und seine Mitstreiter die als falsch angesehenen Überzeugungen auf der Basis eines methodischen Szientismus eliminieren und durch ein wissenschaftliches Überzeugungssystem, ein ‚objektives Weltbild‘, ersetzen wollen, weist Nietzsche also

413 Siehe Kirchhoff, *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, S. 19: „Erkenntnis, sofern gebunden an das rational-empirische Bewußtsein, an den Intellekt schlechthin, ist wie der Intellekt selbst nur Werkzeug, nur Organ, vermag ‚an sich‘ gar nicht zu existieren.“

414 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 4, S. 18.

415 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Sommer 1886 – Herbst 1887*, KSA 12, 5[11], S. 188.

auf die funktionale Bedeutung dieser logischen Fiktionen hin;⁴¹⁶ obgleich er sie in der letzten Konsequenz seiner Philosophie mit einem ‚Sprung‘ in den Ursprung „kosmischen Werden[s]“ von sich stößt.⁴¹⁷

Die entscheidende Frage ist hiernach nicht, inwieweit Religion und zum Beispiel biblische Erzählungen korrespondenztheoretisch wahr sind, um ihre Güte zu beurteilen. Denn im Kontext seiner philosophischen Anthropologie genießt Wahrheit keinen Vorrang als oberstes Gut.⁴¹⁸ Stattdessen schlägt er einen Perspektivwechsel vor – weg von der Frage nach der empirischen Falschheit oder Richtigkeit eines Urteils hin zur Prüfung, inwieweit die dahinterliegenden Werturteile, Motivationen und Interessen einem erfolgreichen Lebensvollzug dienen – und stößt sowohl in das Zentrum seiner Philosophie als auch den Kern des gestaltungspolitischen Programms des Neuen Atheismus vor. Denn in Anwendung auf letzteren hinterfragt Nietzsche somit auch die Voraussetzungen ihrer Kritik auf zugrundeliegende methodologische und epistemologische

416 Vergleiche Alfred Döblin (1901): *Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche*, in: B. Hillebrand (Hg.), *Texte Zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 325. Der Psychiater Alfred Döblin problematisierte diesen Gedanken Nietzsche im Sinne der Annahme einer ‚falschen Welt‘ als einen dogmatischen Skeptizismus. Zurecht reflektiert Döblin, ob Nietzsches Relativismus einer ‚wahren Weltanschauung‘ haltbar sei und wie sich eine falsche (oder wahre) Welt überhaupt erkennen lassen sollte, wenn der menschliche Weltzugang per se verfälschend ausfällt: „Denn das Denken, das die Falschheit der Begriffe / aufweist, geschieht selbst in diesen Begriffen. Nichts soll wahr sein, aber dieser Satz selber soll wahr sein; mithin ist dieser Satz falsch.“ Obwohl es sich um eine berechtigte Problematisierung handelt, stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich daraus ergeben und ob das Gegenteil wahr ist. Döblin kommt tatsächlich zu diesem Schluss: „Nein, unser Weltbild ist ‚wahr‘“; ebd., S. 328. Döblins positivistische Lesart scheint die Fälschung zu stark zu verabsolutieren. Nietzsche zielt eher auf eine perspektivische Bedingtheit als auf eine ontologisch absolute Bestimmung der Welt als wahr oder falsch ab. Diese Perspektive ermächtigt die Wissenschaft in ontologischen Fragen, eine Haltung, die Nietzsche am Naturalismus seiner Zeit kritisiert, von dem Döblin ein plastisches Beispiel abgibt. Selbst wenn man Döblins These nachgibt, dass die Welt entweder wahr oder falsch ist, ergibt sich die Frage, ob es nicht plausibler ist, sich wie Nietzsche in der Tendenz – und übrigens auch der Konstruktivismus unserer Zeit – auf die verallgemeinerte Hypothese zurückzuziehen: ‚Sie ist falsch, weil sie zwangsläufig menschlich konstruiert ist.‘ Der Hinweis auf einen dogmatisch verdächtigen Skeptizismus bei Nietzsche ist sicherlich nicht gänzlich unangebracht, steht jedoch im Widerspruch zu seiner konstruktiven Wertlehre und Willensmetaphysik; ein Aspekt, der hier nicht weiterverfolgt werden kann.

417 Kirchhoff, *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*, S. 16: „Das erkennende Subjekt ‚erinnert‘ sich seines Ursprungs im kosmischen Werden. Für einen blitzartigen Augenblick werden dabei die Relativität und der Perspektivismus des rational-empirischen Bewußtseins durchschlagen.“

418 Siehe Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, S. 147. Das liegt darin begründet, dass Nietzsche keine „Trennung zwischen ‚Tatsachen-‘ und ‚Vernunftwahrheiten‘, zwischen Sein und Sollen [...] gelten läßt. Alle Wirklichkeit ist für ihn ‚Vorstellung‘, ist Antwort auf einen Trieb und Ausdruck einer Wertung.“

Werturteile. Er gelangt für die Sache der Religion zu dem Schluss, dass sich die Annahme eines Gottes lebenshinderlich auswirkt, weil sie zu selbstgenügsamer Passivität verleitet, getragen durch die Hoffnung auf eine jenseitige Privilegierung. So gesehen scheitert die Gotteshypothese für ihn nicht an ihrem objektiven Wahrheitsgehalt, sondern vielmehr an ihren negativen Konsequenzen für die menschliche Lebensführung. Für die neuen Atheisten hingegen ist diese Annahme nach empirisch-wissenschaftlichen Gütekriterien höchstwahrscheinlich falsch und sollte deswegen aufgegeben werden. Während er so verfährt und die metaphysischen Kategorien auf ihre spezifisch-menschliche Nützlichkeit befragt, operieren die neuen Atheisten durch die Linse ihres methodologischen Szientismus mit einem binären Wahr-Falsch-Schema. Für Nietzsche können im Gegenteil die „falschesten Urtheile“ durchaus die „unentbehrlichsten“⁴¹⁹ und damit nachgerade die lebensdienlichsten sein: „Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.“⁴²⁰ Während die neuen Atheisten die religiöse Existenz und ihre ‚Verblendung‘ ablehnen, hinterfragt Nietzsche diesen Schein und seinen Nutzen. Diesen sieht er für die christliche Metaphysik weitgehend nicht gegeben. Er charakterisiert beispielsweise die Bekenntnisse des Augustinus als „verpöbelte[n] Platonismus“⁴²¹ und entwickelt das eigene philosophische Programm der Umwertung. Dafür grenzt er sich von den bei Platon im ewigen metaphysischen Substrat verankerten Wertbestimmungen ab, die von den neuen Atheisten stillschweigend und a priori vorausgesetzt werden. In ihrem Schema gilt nahezu uneingeschränkt: Das Wahre ist immer auch das Gute – und das Falsche immer auch das Schädliche.⁴²²

Unter dem Hammer Nietzsches wird zum einen plastisch, dass sich gegen den szientistisch-monistischen Atheismus die unvermeidlich perspektivische⁴²³ und interpreta-

419 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 4, S. 18.

420 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Ende 1870 – April 1871*, KSA 7, 7[156], S. 199; vergleiche auch Nietzsches Hinweis in der Vorrede der *Morgenröthe*, KSA 3, § 3, S. 13, die gesamte Philosophiegeschichte seien gewissermaßen Fußnoten zu Platon gewesen: „Woran liegt es doch, dass von Plato ab alle philosophischen Baumeister in Europa umsonst gebaut haben?“.

421 Nietzsche, *Brief an Franz Overbeck vom 31. März 1885*, KSB 7, S. 34.

422 Vergleiche McGrath, Collicutt McGrath, *Der Atheismus-Wahn*, S. 125.

423 Siehe die forschungsweisende Publikation Hermann Nohl (1912): *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt*, in: Hermann Schwarz (Hg.), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 149, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, S. 106–115. Der Perspektivismus Nietzsches ist in seinen Werken der frühen und mittleren Schaffensperiode besonders ausgeprägt. Dieser Aspekt wird nicht nur in (post-)modernen Inter-

tive Welterschließung eines jeden Individuums anbringen lässt. Zum anderen ergibt sich daraus eine gegensätzliche Bewertung religiöser Fälschungen: Während innerhalb der wissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung die Wahrheit als oberstes Gut verstanden, religiöse Vorstellungen als unhaltbar und gläubige Menschen als irrational abgelehnt werden, klopft Nietzsche diese ethischen Fiktionen wohlweislich auf ihre Lebensdienlichkeit ab. Der Neue Atheismus operiert demgegenüber a priori mit zahlreichen platonisch zu verstehenden Wertgesetzgebungen wie Gerechtigkeit und Wahrheit, ohne diese auf ihr Zustandekommen und ihre Relativität zu befragen. Ihre Kritik muss sich daher den Vorwurf gefallen lassen, selbst einen Dogmatismus zu vertreten. Besonders deutlich wird dies in ihrer normativen Ausrichtung,⁴²⁴ der nach Religion unmittelbar schädliche Folgen nach sich zieht: „Gewisse Glaubensinhalte immunisieren ihre Anhänger gegen sämtliche friedliche Methoden der Überzeugung und inspirieren die Gläubigen gleichzeitig dazu, an anderen außergewöhnlich brutale Taten zu verüben.“⁴²⁵ Diese normative Dimension und insbesondere ihr Einwand der religionspraktischen Schädlichkeit soll im folgenden Unterkapitel einer vergleichenden Analyse unterzogen werden.

7.2 Die normative Kritik

Wie bereits deutlich wurde, zeigen sich auch Konvergenzen in der Bewertung der normativen Bedeutung von Religiosität – sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Die Grausamkeit der biblischen Lehren und die damit eingehende Schädlichkeit religiöser Überzeugungen stehen im Zentrum beider Auseinandersetzungen: bei den neuen Atheisten vor allem auf einer politisch-normativen,⁴²⁶ und bei Nietzsche hingegen auf einer individualethisch-figurativen Erkenntnisebene. Bei näherer Betrachtung dieser normativen Vergleichsdimension lassen sich weitere untersuchungs-

pretationen, sondern auch in etablierten Deutungen aufgegriffen. Vergleiche beispielsweise Volker Gerhardt (1989): *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: J. C. Heilinger, N. Loukidelis (Hg.), *Die Funken des freien Geistes*, De Gruyter, Berlin, New York, bes. S. 111–113.

424 Vergleiche Fiala, *Atheism, Pragmatism, and the God-Shaped Hole*, S. 148: „Harms should be defined through a pragmatic inquiry into both cognitive claims and their practical results- and not in the dogmatic way that the militant atheists (or their counterparts, the religious fundamentalists) do.“

425 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 52.

426 Siehe Schulzke, *The Politics of New Atheism*, S. 787, und seine Einordnung: „Although [the] new atheists do reject any absolutist moral theories that rest on metaphysical systems, they defend a liberal political program that embodies their understanding of a fallibilistic and rationalistic scientific method.“

würdige Gemeinsamkeiten und philosophisch relevante Unterschiede feststellen, die die Pathologisierung religiöser Daseinsformen sowie die Infantilisierung religiöser Existenz betreffen. Beide Parteien eint auch der Anspruch, durch ihr Werk und als Personen gestaltend zu wirken. Sichtbar wird dies in ihrem ganzheitlich-involvierten Stil und Impetus – bei den neuen Atheisten in Form der „Ridikülisierung“⁴²⁷ religiöser Praktiken, bei Nietzsche unter anderem in seinem dithyrambischen Stil, mit dem er einen kommenden Menschen und zukünftige Gesellschaft antizipiert. Wie bereits dargelegt, unterstellen die vier Horsemen eine kausale Relation zwischen diesen als falsch interpretierten religiösen Überzeugungen und den Übeln in der Welt. Glaube wirke wie eine Art moralisch-ethischer Freifahrtschein. Sich nicht an Empirie und Fakten orientieren zu wollen, bringe Menschen auf einen abschüssigen Weg. Denn wer nur „an die Wahrheit einer Behauptung ohne Beweise glauben [muss] – dass Ungläubige in die Hölle kommen, dass Juden das Blut von Kindern trinken – wird [...] zu allem fähig“.⁴²⁸ Mit ihrer funktionalen Kritik begegnen die neuen Atheisten der theologischen Behauptung, Religion mache den Menschen gut, indem sie das Gegenteil behaupten.⁴²⁹

Bekannterweise finden sich auch bei Nietzsche über sein gesamtes Werk hinweg abwertende Bemerkungen über die Religion. Konkret widmet er sich dem Zusammenhang von Religion und Grausamkeit im siebten Stück ‚Unsere Tugenden‘ seines an der Schwelle zur späten Schaffensperiode entstandenen Werks *Jenseits von Gut und Böse*. Darin stellt er, vordergründig ähnlich wie die neuen Atheisten, als grausam kritisierte religionsgeschichtliche Entwicklungen in eine Reihe mit anderen Phänomenen: „Was der Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier Angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen [...], – was diese Alle genossen [...] das sind die Würztränke der grossen Circe ‚Grausamkeit‘.“⁴³⁰ Nietzsche sieht aber die Grausamkeit nicht nur als religiöses Phänomen an, sondern als anthropologische Konstante: Der Mensch nimmt Anteil an ihr, wird von ihr verführt. Diese Qualität der Grausamkeit charakterisiert er im antiken Bild der Grausamkeit als Circe, die eine magische Anziehung auf den Menschen ausübt. Wie den neuen Atheisten scheint es ihm um eine Umdeutung

427 Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 25.

428 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 86.

429 Vergleiche Taylor, *The New Atheists*: „The New Atheists counter the claim that religion makes people good by listing numerous examples of the preceding sort in which religion allegedly makes people bad.“

430 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 229, S. 166.

der unbedingt positiv besetzten religiösen Zentralbegriffe zu gehen – so polemisiert er im sechsten Gesetz wider das Christentum gegen Ende seines Werkes *Der Antichrist*. Zieht man diese Textpassagen heran, so scheint die Sache zunächst klar: Die Religion wird als untrennbar mit der Grausamkeit verhaftet dargestellt und bringt per definitionem nichts Gutes in die Welt: „Christlich ist ein gewisser Sinn der Grausamkeit, gegen sich und Andre; der Hass gegen die Andersdenkenden.“⁴³¹ Hiernach greift die funktionale Kritik an der Religion im Sinne Armin Kreiners und das Schädlichkeitsargument Winfried Löfflers: Religion wäre sowohl bei den neuen Atheisten als auch bei Nietzsche kausal schädlich und ursächlich für Gräueltaten in der Welt – eine Beobachtung, die weder für das Wirken der Autoren noch mit Blick in die Geschichte völlig von der Hand zu weisen ist. Auch im Namen der Religion sind Gräueltaten begangen worden.⁴³²

Aber im Unterschied zu den neuen Atheisten und ihrem politischen Deutungsanspruch stellt Nietzsche entscheidende Fragen, nämlich (a) nach dem Henne-Ei-Problem: Ist die Grausamkeit religiös begründet oder ist das religiöse Deutungssystem vielmehr Ausdruck dieser Grausamkeit?⁴³³ Und wenn Letzteres zutrifft, wie stellt sich dann (b) diese Motivierung der Religion dar und ist sie, wie die neuen Atheisten behaupten, per se als ‚moralisch verwerflich‘ zu bewerten? Diese Suggestivfragen machen deutlich, dass Nietzsche, vor allem im Hinblick auf seine frühe und mittlere Schaffensperiode, eine vom Projekt der neuen Atheisten abweichende Antwort gibt. Sieht man von der offensichtlichen und bei Nietzsche immer zu thematisierenden Ambiguität seiner philosophischen Positionsbezüge ab,⁴³⁴ so zeigt sich, dass er den Konnex von Religion und Grausamkeit nicht leugnet. Allerdings schlägt er (erneut) einen religionsphilosophisch

431 Ebd., S. 188.

432 Vergleiche Gäb, *Religionsphilosophie*, S. 39: „Dass religiöser Glaube die Ursache zahlreicher Übel und Leiden in der Welt ist, kann man kaum bestreiten. Was allerdings daraus folgt, ist weitaus weniger klar.“

433 Vergleiche Romano Guardini (1986): *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, Matthias Grünewald, 11. Aufl., Ostfildern, bes. S. 79–94. Das neuatheistische Menschenbild und die einhergehende gesellschaftlich-optimistische Zielvorstellung berücksichtigt zwar natürliche Anlagen zu Moral und Altruismus aber keine Veranlagung zur Grausamkeit. Diese scheint durch Religion in die Welt zu kommen und stellt hiernach primär die Abwesenheit von wissenschaftlicher Rationalität dar; diese Konzeptionen lassen sich in Anlehnung an Guardini als naiv und fortschrittsgläubig begreifen.

434 Vergleiche Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, S. 118. Bereits Gerhardt hat auf den „Geruch des Selbstwiderspruchs“ bei Nietzsche aufmerksam gemacht, in seiner Deutung aber vorerst Entwarnung gegeben. Inwiefern es verkürzt wäre, Nietzsches Perspektivismus auf einen solchen Widerspruch einzuhegen und weshalb dadurch Potenzial seiner Philosophie verschenkt wird, das soll später unter dem Stichwort der intellektuellen Redlichkeit erschlossen werden.

bedeutsamen Perspektivwechsel vor, wenn er im oben zitierten Kapitel ‚Unsere Tugenden‘ schreibt:

Man soll über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen; man soll endlich Ungeduld lernen, damit nicht länger solche unbescheidne dicke Irrthümer tugendhaft und dreist herumwandeln [...] Fast Alles, was wir ‚höhere Kultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.⁴³⁵

Auch der religiöse Mensch gehört, wie der Religionsphilosoph Johann Figl treffend herausstellt, zu den in *Jenseits von Gut und Böse* befragten „höheren Menschen“,⁴³⁶ und daher ist seine Religion, als Kultur verstanden, ebenso Ausdruck dieser im Zitat ausgewiesenen Grausamkeit. Was sagt das aus? Die neuen Atheisten leiten ihre funktionale Kritik vor allem aus der Schädlichkeitsbehauptung ab. Die Analyse von Nietzsche ist differenzierter und lässt darüber hinaus eine Sublimierungsthese anklingen, die auch von den neuen Atheisten aufgegriffen wird, allerdings mit einer evolutionsbiologisch-naturalistischen Zuspitzung.

Doch bevor diese kulturelle Sublimierungsthese näher untersucht wird, sei auf die entscheidende Pointe des Perspektivwechsels hingewiesen: Religion ist dem Zitat nach nicht per se grausam, sondern selbst ein Produkt der Grausamkeit – so wie alle höheren Kulturphänomene hiernach Produkte einer inwendigen, das heißt gegen sich selbst gerichteten Grausamkeit sind. Die Grausamkeit geht demnach der Religion voraus, ist schon vor der christlichen Weltauslegung ‚in der Welt‘ und wird durch diese kanalisiert und in bestimmte Bahnen gelenkt. Insofern betrachtet seine Philosophie die Grausamkeit in der Religion differenzierter und identifiziert eine Art Stufenbau: „Es giebt eine grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen.“⁴³⁷ Tatsächlich vertritt auch der Neue Atheismus in der Person Dawkins eine evolutionstheoretisch gefärbte Sublimationsthese, die er allerdings nicht in vollem Umfang auf die Religion anwendet, die ein Nebenprodukt bleibt: „Wenn sexuelles Verlangen durch die Kanäle der Sprachkultur gelenkt wird, kommt es in Form großartiger Dichtung und Dramatik wieder zum Vorschein, beispielsweise in den Liebesgedichten von John Donne oder als Shakespeares *Romeo und Julia*.“⁴³⁸ Im Gegensatz zu Nietzsche stützt Dawkins seine

435 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 229, S. 165–166.

436 Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 284.

437 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 55, S. 74.

438 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 308.

Sublimierungsthese auf vermeintlich sexuelle Motivstrukturen im Rahmen einer physiologisch-naturalistischen Konzeption. Shakespeares *Romeo und Julia* wird in dieser Lesart auf kanalisierte Sexualität reduziert und kulturelle Erscheinungsformen auf biologische Triebe zurückgeführt; während Nietzsche die Grausamkeit als menschheitsgeschichtliche Konstante voraussetzt und von der Zivilisierung des „wildes grausamen Thiere[s]“⁴³⁹ spricht. Daraus geht hervor, dass die neuen Atheisten keine gleichwertige anthropologische Sublimierungstheorie wie Nietzsche auf die Religion anwenden. Stattdessen beschränken sie diese Sublimierung a priori auf anerkannte Kulturphänomene wie „Dichtung und Dramatik“ und marginalisieren den religiösen Phänomenbereich mit dem Verweis auf die Biologie als Nebenprodukt.

Es lohnt sich, die Bewertung der sublimierten Grausamkeit eingehender zu beleuchten. Für den Neuen Atheismus ist unstrittig, dass die durch die Religion bedingten Konsequenzen negativ als Übel zu werten und zu vermeiden sind. Zudem, so die These, nützen falsche religiösen Überzeugungen nur den Gläubigen selbst, indem sie kognitive Anstrengung erleichterten, während sie Dritten schaden – die funktionale Gleichung ist demnach unidirektional. Bei Nietzsche gestaltet sich die Bewertung komplexer:

Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke *fremden* Leides entstünde: es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen, – und wo nur der Mensch zur Selbst-Verleugnung im *religiösen* Sinne oder zur Selbstverstümmelung [...] sich überreden lässt, da wird er heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, durch jene gefährlichen Schauer der *gegen sich selbst* gewendeten Grausamkeit.⁴⁴⁰

Auf der untersten Sprosse ist diese Grausamkeit demnach eben gerade keine Grausamkeit gegen den Nächsten oder Dritte, sondern eine gegen sich selbst gerichtete Ausdrucksform transformierter Gewalt. Nietzsche lenkt hier den Blick auf eine gegen die eigene Person gerichtete Grausamkeit, die auch Figl zufolge die relevantere Dimension darstellt: „Der Regelfall und die ursprüngliche Gestalt des religiösen Grausamkeitsaktes hingegen besteht in einer *gegen sich selbst* gerichteten Art des Schmerzzufügens“,⁴⁴¹ eine Dimension, die von den neuen Atheisten wiederum kaum thematisiert wird. Zugleich ist diese Dimension nicht nur aus religionsgeschichtlicher oder kulturanthropologi-

439 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 229, S. 165.

440 Ebd., S. 166.

441 Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 285.

scher Sicht untersuchungswürdig, sondern dezidiert auch philosophisch relevant.⁴⁴² Im Unterschied zum Neuen Atheismus, der die Religion nicht in seine Sublimationstheorie einbezieht, sieht Nietzsche in religiösen Lehren und Praktiken darüber hinaus auch eine „Selbstzucht“⁴⁴³ am Werk, die er adelt: Von der paulinischen Vorstellung vom Fleisch, das gegen den Geist streitet, über zahlreiche Formen der Enthaltensamkeit bis hin zur Selbstverleugnung sind hier womöglich monastische und asketische Ideale mitreflektiert, die von Nietzsche gewürdigt werden. Demgegenüber geißelt Dawkins die christliche Sühnevorstellung pauschal als ‚Sadomasochismus‘ und verurteilt sie einseitig als „böseartig“ und „abstoßend“ – ohne auf diese zum Beispiel im Kontext seiner Sublimationstheorie weiter einzugehen.⁴⁴⁴ Zusätzliche Bedeutung gewinnt diese Dimension bei Nietzsche durch die ambivalente Wertung, die sein Urteil enthält. Denn obwohl er die aus seiner Sicht machtpolitische Triebfeder katholischer Geistlichkeit anprangert, kann er nicht umhin, sie aufgrund ihrer religiös-sublimierten Selbstbeherrschung als „die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft“⁴⁴⁵ zu schätzen. Während Nietzsche also im Katholizismus eine bemerkenswerte, gegen die eigenen Triebe gerichtete Stärke ausmacht, kritisiert er die lutherische Reformation. Seine Kritik richtet sich dabei nicht nur gegen die Reformation als historisches Ereignis, sondern vor allem gegen Luther als Person im Kontext einer religiösen Zäsur.

An der Figur Luthers lässt sich zeigen, inwieweit eine doppelt gewendete Aggressivität – einmal gegen die kirchliche Obrigkeit und vor allem gegen sich selbst – eine transformative Kraft entfalten kann. Während Nietzsche diese Dimension in seiner Würdigung

442 Vergleiche Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*, S. 263–264. Er zeigt indes bei Nietzsche auf, wie diese Verbindung von Gewalt und Macht über sich selbst als „Selbstherrschaft“ eine tiefere Bedeutung erlangt und in das Konzept der „Selbstüberwindung“ überführt wird: „Den stärksten Ausdruck findet der perspektivische Charakter der Macht in der Tatsache, daß sich letztlich jede Herrschaft als ein Typus der Selbstherrschaft erweist. Die Macht wird so zum Begriff für eine leibliche Selbstbeziehung.“ Aus dieser Vertiefung der gewalttheoretischen Überlegungen Nietzsches ergeben sich aufschlussreiche Implikationen für einen redlichen ethischen Lebensvollzug, der auf die Selbstkontrolle, die Selbstbeherrschung und schließlich der Selbstüberwindung des Individuums hinausläuft: „Schon im Einlassen auf anderes überhaupt liegt eine Selbstüberwindung“; ebd., S. 264. Dieser Aspekt kann im Kontext dieser Arbeit nicht vertieft werden, wird uns aber im Ausblick noch einmal begegnen.

443 Vergleiche zum Beispiel Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, § 5, S. 327.

444 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 350.

445 Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, S. 60. Das Christentum habe „die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft *ausgemeißelt*, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit“.

erkannt und auf einer religionsphilosophischen Ebene reflektiert hat, fällt die Analyse von Dawkins einseitiger aus: „Luther verstand sich hervorragend darauf, die unintelligenten Aspekte einer Religion intelligent zu gestalten und ihnen damit das Überleben zu erleichtern.“⁴⁴⁶ Für Dawkins ist Luther lediglich ein Advokat der Irrationalität und damit jemand, der den blinden Glauben über die Vernunft stellt. Zu denken ist hier wohl insbesondere an die Rechtfertigungslehre des *sola fide* (‘allein durch Glauben’) und seine Aussage, die Vernunft sei ‚des Teufels Hure‘. Damit steht Luther im Denken des Neuen Atheismus paradigmatisch für die Unvereinbarkeit von Glauben und Rationalität und wird gleichzeitig als eine Art ‚Inkubator‘ für das Überleben des irrationalen religiösen Mems angesehen. Auf diese Weise wird Luther eine Funktion im Rahmen der religiösen Überlebensstrategie zugewiesen und eine Kritik an seiner Redlichkeit formuliert, die Nietzsche durchaus teilt, wenn auch mit weiterreichenden Implikationen. So finden sich bei Nietzsche zahlreiche Belege, in denen er einen ähnlichen Ton anschlägt, letztlich aber zu einer zwiespältigen Bewertung gelangt. Nietzsche unterstellt einerseits sowohl Luther als übrigens auch Sokrates ein politisches instrumentiertes Verhältnis zur eigenen Vernunft: „Der ‚Glaube‘ war zu allen Zeiten, beispielsweise bei Luther, nur ein Mantel, ein Vorwand, ein *Vorhang*, hinter dem die Instinkte ihr Spiel spielten –, eine kluge *Blindheit* über die Herrschaft gewisser Instinkte.“⁴⁴⁷ Hinter den vermeintlich aufrechten Gesinnungen, wie dem wissenschaftlichen Ethos oder ethisch-moralischer Exemplarität, verbergen sich demnach Ressentiments und konkrete Einzelinteressen. Bereits Sokrates habe „das Irrationale im moralischen Urtheile durchschaut“.⁴⁴⁸ Die „kluge *Blindheit*“ deutet zugleich auf die Dimension einer Selbsttäuschung hin, die bei Nietzsche mit dem Begriff der Redlichkeit thematisiert wird und noch tiefergelegt werden soll. Andererseits erkennt Nietzsche in der Reformation eine vulgäre Anpassung des Christentums an den Massengeschmack und bezeichnet sie als intellektuellen „*Bauernaufstand*“.⁴⁴⁹ Die „Geschichte des Christentums [folge] der Nothwendigkeit, daß ein Glaube selbst so niedrig und vulgär wird, als die Bedürfnisse sind, die mit ihm befriedigt werden sollen – ...man denke an *Luther*!“⁴⁵⁰ Im gleichen Atemzug würdigt er, für sein

446 Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 267. Dieser Aspekt fügt sich offensichtlich besser in das vorangegangene Cluster ein. Zur besseren Übersicht wird er hier jedoch einheitlich aufgeführt.

447 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 39, S. 212.

448 Ebd., S. 112.

449 Vergleiche Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 358, S. 602.

450 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, KSA 13, 11[356], S. 156.

atheistisches Unterfangen folgerichtig, Luther als „*grosse[n] Wohltäter*“, der das „Miss-
trauen [...] gegen die Heiligen und die ganze christliche *vita contemplativa*“ gefördert
habe.⁴⁵¹ Während also Dawkins in Luther lediglich einen Verfechter der Irrationalität
erkennt, verdeutlicht Nietzsche an seiner Person eine historische Dynamik, die seiner
Ansicht nach letztlich zur gewaltsamen (Selbst-)Auflösung des Christentums beigetra-
gen hat. Diese Entwicklung wird im nächsten Vergleichscluster beleuchtet.

Das (philosophie-)geschichtliche Verständnis der Person Luthers eröffnet einen tieferen
Zugang zur normativen Bewertung von Religion. Im Unterschied zu den neuen Atheisten
ist Moral bei Nietzsche zwar philosophisch und kulturell voraussetzungs-
voll, aber nicht auf einer natürlichen Ordnung begründet und nicht intuitionistisch-selbsterklärend zu
verstehen. Den neuen Atheisten zufolge besitzen hingegen sowohl Menschen als auch
Tiere eine Disposition zu einfacher Moralität. Diese wird wiederum als Altruismus vor
allem von Dawkins und Dennett untersucht und auf Basis empirischer Gedankenexpe-
rimente angenähert.⁴⁵² Was die Positionen Nietzsches und den neuen Atheisten dabei
eint, ist, dass sie der Moral eine spezifische Funktion zuschreiben – damit verbindet sie
das Nützlichkeitsdenken in Bezug auf die Sache der Moral. Während aber die Nützlich-
keit von den neuen Atheisten als selbstbezogenes, evolutionstheoretisches Kalkül ver-
standen wird, das der Arterhaltung dient, fordert Nietzsche eine neuartige beziehungs-
weise ursprünglichere Betrachtung der Moral, immer mit der Frage vor Augen, was
,artzüchtend‘ ist und damit einen neuen Typus Mensch hervorbringt. Nietzsche versteht
sein Denken in diesem Zusammenhang als ein Balancieren über einem Abgrund, wenn
er vom Menschen als einem Seil zwischen Tier und Übermensch schreibt.⁴⁵³ Dieser
zum Ausdruck gebrachte Drahtseilakt spielt auf ein Doppeltes an: Zum einen auf das
Potenzial des Menschen, sich über seine ererbten Anlagen hinaus zu entfalten.⁴⁵⁴ Zum
anderen wird Nietzsches Perspektivismus deutlich, demzufolge Werte und normativen

451 Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, § 88, S. 82.

452 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 305–314, und seine Ausführungen zu den Ursprüngen von
Moral im Altruismus.

453 Vergleiche Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 4, S. 16.

454 Vergleiche Wolfgang Müller-Lauter (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die
Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin, New York, S. 127–128. Auch nach Müller-Lauter
ist es ein wichtiges Merkmal des Übermenschen, dass er sich auf seine eigene Weise – das heißt
„inhaltlich unbestimmt“ verwirklicht, wie es dort heißt: „Das Ziel des Übermenschen kann nicht
angegeben werden [...] allein von einem besonderen [d.h. individuellen, Anm. d. A.] inhaltlichen
Ziel her kann der Übermensch die Vielheit der Ziele der unterworfenen Machtwillen organisieren.“

Setzungen – individualethisch und kontextspezifisch – immer wieder neu austariert werden müssen. Die Anwendung von Dennetts Cui-bono-Nutzen-Gleichung ist insofern gerechtfertigt, als das typologische Individuum bei Nietzsche durchaus danach fragt, was ihm in einem spezifischen Kontext zum Vorteil und zur Selbstentfaltung dient. Moral ist hier nach Nietzsche weder vernünftig noch natürlich und schon gar nicht – und hier kommt die Umkehrung und Verweltlichung der christlichen Vorstellung zum Tragen – göttlich.⁴⁵⁵

Bei Nietzsche führt der Tod Gottes in der Konsequenz zu einer Erosion der alten Ordnung und der damit verbundenen Moralvorstellungen, die durch diese alte Episteme garantiert wurden und nun ihr Fundament verloren haben. Demgegenüber formulieren die neuen Atheisten eine Täter-Opfer-Umkehr: Die christliche Moral bildet das Substrat, auf dessen Grundlage die Menschen ihren falschen Überzeugungen anhängen und dadurch schädliche Konsequenzen und Übel in die Welt bringen. Diese Übel werden als moralisch verwerflich angesehen, und sind ihrer Ansicht nach zu vermeiden. Ihre Argumentation läuft damit auf die Umkehrung des berühmten Gedankens hinaus, der Dostojewskis Werk *Die Brüder Karamasow* aus den Jahren 1878 bis 1880 durchzieht: „Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt.“⁴⁵⁶ Während Nietzsche diesem Gedanken teilweise folgt und einen Nihilismus in Europa heraufziehen sieht, löst Harris stellvertretend für die neuen Atheisten die implizierte Bindung der Moral an den Gottesglauben auf und postuliert das Gegenteil: Erst durch das Festhalten an falschen Überzeugungen entstehe das Böse in der Welt. Im Unterschied räumt Nietzsche vermeintlich gewalttätigem Verhalten, Durchsetzungsvermögen oder Rücksichtslosigkeit, etwa im politischen Umgang oder bei territorialen Expansionsabsichten und ähnlichem, zwar eine Tendenz aber keine normative Gewichtung ein.

Die jeweilige Beurteilung Luthers verweist jedoch noch auf einen weiteren Aspekt, nämlich die Pathologisierung religiöser Erfahrungen und Praktiken. Wie angedeutet, werden insbesondere religiöse Ekstase und Wundererfahrungen im Zuge des natura-

455 Vergleiche Römpp, *Nietzsche*, S. 87.

456 Siehe die berühmte Paraphrase dieses geflügelten Wortes im Kapitel ‚Der Großinquisitor‘, in: Fjodor Dostojewski (2003): *Die Brüder Karamasow*, übers. v. Swetlana Geier, Fischer, 5. Aufl., Frankfurt a. M., S. 425: „Das heißt, in Verderbnis versinken, die Seele im Laster ersticken, ja, ja? [...] Wie willst du es vermeiden? Mit welcher Hilfe? [...] Alles ist erlaubt, nicht wahr? Nicht wahr?“.

listischen Reduktionsprogramms der neuen Atheisten auf fehlgehende evolutionstheoretische Replikationsmechanismen zurückgeführt. Während also Dawkins und Dennett die Pathologie der Religion aus der Nebenprodukttheorie ableiten, und die Verbreitung religiöser Ideen als eine Art parasitären Vorgang beschreiben, bezieht Harris religiöse Visionen im angeführten Zitat auf das Krankheitsbild der Schläfenlappen-Epilepsie. Damit betont er die vermeintliche Pathologie religiöser Erfahrungen. Dies scheint Teil der umfassenden Delegitimierungsstrategie zu sein, mit der sie politisch-pragmatisch ins Diskursfeld ziehen, um der Religion jeden Deutungsanspruch streitig zu machen. Ihr Anspruch zielt auf die Marginalisierung religiöser Phänomene ab, indem sie eine Entstehungserzählung konstruieren, innerhalb derer die Religion a priori als krankhaft ausgewiesen wird. Aufschlussreich ist, dass sich auch bei Nietzsche zahlreiche Verknüpfungen von Religion und Krankheit finden, die sich sowohl auf Religion im Allgemeinen als auch auf das Christentum im Besonderen, auf religiöse Offenbarung und Wunder beziehen. Dabei sieht auch er das Christentum, vor allem in seinem unversöhnlich-apodiktischen Spätwerk, als untrennbar mit dem Krankhaften verbunden:

Das Christenthum steht auch im Gegensatz zu aller *geistigen* Wohlgerahtenheit, – es *kann* nur die kranke Vernunft als christliche Vernunft brauchen, es nimmt die Partei alles Idiotischen, es spricht den Fluch aus gegen den ‚Geist‘, gegen die *superbia* des gesunden Geistes. Weil die Krankheit zum Wesen des Christenthums gehört, *muss* auch der typisch christliche Zustand, ‚der Glaube‘, eine Krankheitsform sein.⁴⁵⁷

Auch hier zeigt sich eine deutliche Grenzziehung zwischen einer wie auch immer gearbeteten gesunden Vernunft und einer krankhaften religiösen Auffassung. Zur Illustration bezieht er sich auf die Offenbarung des Johannes:

Durch das ganze Mittelalter hindurch galt als das eigentliche und entscheidende Merkmal [...] dass man der Vision – das heisst einer tiefen geistigen Störung! – fähig sei [...] und dies sollte uns vorsichtig gegen sie [die *homini religiosi*, Anm. d. A.] stimmen, aber nicht gläubig!⁴⁵⁸.

In diesem Zitat koppelt Nietzsche die religiöse Vision zum einen eindeutig an eine pathologische Deutung, die er gleichermaßen auf die Religionsvertreter überträgt. Zum anderen – und dies markiert eine auffallend starke Parallele zum Neuen Atheismus und insbesondere zu Harris – wendet sich Nietzsche auch gegen die biblische Gestalt des Paulus, wenn er schreibt: „Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf,

457 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 52, S. 232.

458 Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, § 66, S. 64.

zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte“.⁴⁵⁹ Die Textstelle verweist, wie auch bei Harris, auf die unterstellte Verbindung zwischen religiöser Vision und Epilepsie. Beide Parteien bedienen sich also physiologischer und positivistischer Formulierungen: „Der Arzt sagt ‚unheilbar‘, der Philolog ‚Schwindel‘.“⁴⁶⁰ Die vergleichende Betrachtung zeigt jedoch, dass Nietzsche über eine eindimensionale Pathologisierung religiöser Phänomene hinausgeht, indem er – und damit kommen wir zu einer weiteren Dimension dieses hiesigen Vergleichsclusters – das Phänomen des Pathologischen zugleich mit dem Kindlichen verknüpft und ihm eine produktive beziehungsweise transformative Kraft zuweist. Dies zeigt sich etwa in seiner Charakterisierung von Jesu als „ergreifenden Reiz einer solchen Mischung aus Sublimem, Krankem und Kindlichem“.⁴⁶¹ Die Diagnose des Pathologischen steht dabei nicht isoliert, sondern ist mit weiteren Attributen verbunden, die eine differenziertere Betrachtung nahelegen, insbesondere wenn man die Figur des Kindes im Rahmen von Nietzsches Lehre von den drei Verwandlungen weiterverfolgt.

Bei Nietzsche findet sich hiernach eine aufschlussreiche Verbindung von Infantilisierung und Pathologisierung. Obwohl er diese Attribuierung durchaus in herabsetzender Manier anführt, reicht seine Kultur- und Gesellschaftsanalyse tiefer und geht über eine deutungspolitisch instrumentalisierte Verurteilung hinaus. Insbesondere dem Kindlichen kommen ferner relativierende und transformierende Eigenschaften zu. Im Ausgang der drei Verwandlungen steht die Figur des Kindes wie angeführt für die sinnliche Eintracht und das Setzen eigener Werte.⁴⁶² Diese ambivalente individuelle ethische

459 Ebd., S. 66.

460 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 47, S. 226. Insbesondere Martin Heidegger sieht in diesen diagnostischen Beobachtungen ein Fehlgehen jedes modernen philosophischen Interpretationsansatzes und grenzt sich anderer Stelle vom wissenschaftlichen Positivismus und konkret diesem medizinisch-klinischen Vokabular in Bezug auf den Nihilismus ab: „Der Nihilismus selbst ist sowenig wie der Krebserreger etwas Krankhaftes“; siehe Simone Maier (Hg.) (2008): *Ernst Jünger, Martin Heidegger, Briefe 1949-1975*, Klett-Cotta, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., S. 152–153. Dieser Hinweis soll hier, ohne nähere Betrachtung der fundamentalontologischen Implikationen, herangezogen werden, um den Nihilismus als Durchgang zu plausibilisieren und eine weiterreichende Schnitttiefe der Betrachtung anzudeuten, die mit einer historisch-kritischen Betrachtung auf der Grundlage von Nietzsches Lesart erfolgen soll.

461 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 31, S. 202.

462 Siehe Gerhardt, *Nietzsche*, S. 204–205. Hierzu ist nochmal darauf aufmerksam zu machen, dass diese drei Verwandlungen Stadien sind, die der ‚freie Geist‘ bei Nietzsche durchläuft und am Ende in der Figur des Kindes seinen höchsten Freiheitsgrad erlangt. In Anlehnung an Heraklit sind dabei das freie und ungelenkte Spiel sowie das Werden für diese Verwandlung kennzeichnend, die „Zara-

Perspektive fehlt dem Schwarz-Weiß-Szientismus der neuen Atheisten. Dort werden Infantilität und Pathologie ausschließlich als rhetorische Instrumente eingesetzt,⁴⁶³ um die eigene naturalistische Weltanschauung zu profilieren und diskursiv zu verteidigen. Dabei setzt die Bewertung von Religion einen ethischen Maßstab voraus, der sich bei den neuen Atheisten grundsätzlich von Nietzsches Anthropologie unterscheidet. Sie verneinen die Annahme, dass Religion die Grundlage für moralisch integriertes Verhalten ist. Stattdessen gehen sie von einem natürlichen moralischen Standard aus, der universal und intuitiv zugänglich sei.⁴⁶⁴ Sam Harris spricht in diesem Zusammenhang von „moralischer Intuition“.⁴⁶⁵ In der Folge stellt sich die Frage nach der ontologischen Grundlage dieser Moralität,⁴⁶⁶ die von den Horsemen und allen voran von Dawkins darwinistisch beantwortet wird: Die menschliche Moralität habe ihren Ursprung in der Biologie und folge Mechanismen, die sich auch bei anderen Spezies zu beobachten seien und sich dann quasi-evolutionär ausdifferenziert hätten.⁴⁶⁷ Sich moralisch redlich zu verhalten, so Dawkins, potenziere das Glück des Einzelnen und sei daher aus der Sicht des ‚egoistischen Gens‘ plausibel.⁴⁶⁸ Insgesamt maximiere sich dadurch, wenn jeder seine eigenen

thustra in großartiger Vereinfachung als Stadium des ‚Kindes‘ bezeichnet, eines Kindes, das an alles in naivem Weltvertrauen herangeht. [...] Der ‚freie Geist‘ hat zu seiner Sinnlichkeit zurückzufinden“; ebd.

463 Vergleiche Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, S. 196–197. Dabei liegt der Fokus des Pathologischen bei Nietzsche weniger auf einem Krankheitsbild als vielmehr auf den Ursprüngen der Moralität als umgekehrter Machtanspruch derer, die seiner Ansicht nach Moral benötigen: die Kranken, Schwachen und ‚Missratenen‘, wie Nietzsche in der Sprache seines Immoralismus anführt.

464 Taylor, *The New Atheists*: „[The New Atheists] simply engage in a moral critique of religion that implicitly presupposes a universal moral standard.“ In der Folge fragt Taylor folgelogisch nach der ontologischen Grundlage für diese nach Harris intuitiv zugängliche Moralität.

465 Harris, *The Moral Landscape*, S. 89; es handelt sich um meine eigene Übersetzung.

466 Die von den neuen Atheisten mehrheitlich naturalistisch-evolutionär beantwortet wird. Marcus Schulzke (2013): *New atheism and moral theory*, in: *Journal of Global Ethics* 9 (1), S. 69, weist in seinem jüngeren Artikel auf den Widerspruch hin, dass Harris seine Behauptung moralischer Intuition nicht konsistent empirisch fundiert: „Harris argues that moral theory must be based on natural science research because moral intuition is grounded in human biology. [...] Strangely, despite his naturalistic claims, Harris presents his theory of moral intuition without any reference to biological research or analysis of how the brain processes moral reasoning.“

467 Vergleiche Taylor, *The New Atheists*: „Harris’s view that our ethical intuitions have their roots in biology is representative [of the New Atheists], Anm. d. A.“

468 Theologische Stimmen machen auf ebendiese ontologische Dimension der neuatheistischen Naturalisierungserzählung aufmerksam und werfen die Entstehung von Moralität bei Dawkins betreffend die Frage auf, inwieweit diese nicht selbst als ‚schlechte Metaphysik‘ angesehen werden kann. Siehe Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, S. 147: „Oder ist das Resultat [...] altruistischen Verhaltens als Fortpflanzungserfolg im Sinn des ‚Trinkgeldeffekts‘

Interessen verfolgt, das weltliche Glück beziehungsweise die gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt – gewissermaßen analog zur kapitalistischen Maxime: ‚Wenn jeder an sich denkt, ist an alle gedacht.‘

Nietzsches Philosophie hingegen mahnt zur Zurückhaltung bei vorschnellen normativen Urteilen. Hitchens und Dawkins werfen den Gläubigen einerseits explizit vor, das Wahre mit dem Wünschenswerten zu verwechseln.⁴⁶⁹ Andererseits schlussfolgern sie aus den vermeintlich destruktiven Konsequenzen selbst die Irrelevanz der Religion, gemäß einer *eigenen Art von Wunschdenken*: ‚Weil die Folgen der Religion unseres Erachtens schädlich sind, darf sie nicht wahr sein.‘ Damit unterliegt der Neue Atheismus selbst einer Form des Wunschdenkens, das instrumentell-argumentativ konstruiert wird und mit Nietzsche umgekehrt relativiert werden kann: „Niemand wird so leicht eine Lehre, bloss weil sie glücklich macht, oder tugendhaft macht, deshalb für wahr halten.“⁴⁷⁰ Eine Lehre oder Überzeugung ist nicht schon deshalb wahr oder falsch, weil man ihre Folgen für gut oder abträglich hält.

Auf der Grundlage der Philosophie Nietzsches lässt sich damit vorläufig zeigen, inwieweit das einseitig konzipierte Schädlichkeitsargument der neuen Atheisten in seinen drei Dimensionen auf tönernen Füßen steht. Ihre apriorische Annahme⁴⁷¹ eines unidirektionalen Kausalzusammenhangs zwischen Religion und gesellschaftlichen Übeln wird von Nietzsche nicht geteilt und lässt sich in einer vergleichenden Betrachtung relativieren.⁴⁷² Seine Konzeption der sublimierten Gewaltsamkeit macht deutlich, inwiefern jeder Form von Kultur – und nicht ausschließlich der Religion – ein gewaltsamer Aspekt

(Weibchen zeigen sich durch altruistische Gesten beeindruckt und sind dann paarungswilliger) [...] einfach nur schlechte Metaphysik?“.

469 Vergleiche Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 153.

470 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 39, S. 56.

471 Siehe Löffler, *Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen*, S. 37: „Ihre Antworten basieren jeweils auf dem Postulat eines gemeinsamen und schädlichen Wesens aller Religionen.“

472 Siehe Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus*, S. 205–206: „Alle genetischen, genealogischen und funktionalen Fragestellungen sind strikt von jenen Begründungsansprüchen zu unterscheiden, die mit der moralischen Einstellung selbst verbunden sind. [...] Wichtig ist nun zu sehen, dass diese implizite Rationalität moralischer Aussagen nicht vom Stand ihrer genetischen oder funktionalen Erklärung abhängig ist. Gründe der Moral und mögliche szientifische Gründe für eine Moral sind logisch disjunkt.“

vorausgeht.⁴⁷³ Demgegenüber lässt sich bei den neuen Atheisten ein Selbstwiderspruch ausmachen: Selbst wenn religiöse Phänomene strukturell zur Gewalt neigen würden, wäre dies noch kein hinreichendes Argument gegen ihre Bedeutung. Schließlich zeigt sich, dass dem politisch-publizistischen Wirken der neuatheistischen Bewegung selbst ein machtpolitischer Anspruch innewohnt. Durch die instrumentell verargumentierte Schädlichkeitsgleichung soll der öffentliche Diskurs in eine ihnen genehme Richtung gelenkt und bestehende gesellschaftliche Machtverhältnisse verändert werden. Dafür nehmen sie in Kauf, die Stimmen religiöser Bürger durch eine tendenziöse Auslegung ihrer Weltanschauung an den Rand zu drängen und ihnen die in der Einleitung angeführte ‚ungefilterte‘ Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs nach Jürgen Habermas zu verwehren. Diese pauschale Diskreditierung religiöser Diskursbeiträge widerspricht ihrer humanistischen Selbstbeschreibung und ist mit dem proklamierten Ziel der individuellen und gesellschaftlichen Wohlfahrtsmaximierung nur schwer in Einklang zu bringen. Dieser intolerante Zug der neuatheistischen Kritik birgt in sich dadurch selbst einen gewaltsamen Charakter.⁴⁷⁴

Im Unterschied dazu fungieren das Krankhafte und das Kindliche bei Nietzsche auch als wertfreie Attribute innerhalb eines komplexen historischen und psychologischen Deutungsprozesses. Seine Philosophie bleibt nicht bei der Diagnose stehen, sondern fragt mittels der genealogischen Methode immer wieder nach den Ursprüngen und Funktionen beider Phänomene. Diese reflexive Dimension fehlt dem Neuen Atheismus. In seiner tendenziösen Einseitigkeit erscheint seine Position, so die vorläufige These dieser Arbeit, als antiintellektuell und eben nicht neuaufgeklärt und einer säkularen Ordnung und ihren Kriterien verpflichtet, die sie für sich in Anspruch nimmt. Ihr Beitrag bewegt sich nicht innerhalb einer Diskursgesetzgebung, die dem besseren, weil einleuchten-

473 Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 305, weist grundlegend darauf hin, dass die angeführte Gewaltsamkeit bei Nietzsche vielmehr den Kern „einer postulierten Urgeschichte der Menschheit“ bildet und „als das intergeschichtlich schlechthin bestimmende Interpretationsgeschehen“ angesehen werden kann. Auf diese Weise schlägt die genealogische Methode bei Nietzsche die Brücke zwischen der normativen und genetischen Dimension, nämlich indem „die Entstehung der Gesellschaft, des Staates, der Kultur auf einen am Beginn der Menschheit stehenden Akt der Gewalt zurückgeführt [wird], nämlich auf die Unterwerfung unorganisierter Menschenwesen durch die Macht aristokratisch-herrischer und brutal-grausamer Menschen“; ebd., S. 305–306.

474 Insofern „alles Wollen Macht will, ist es ein ‚Etwas-Wollen‘“; siehe Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, S. 26–27. Insbesondere in der politischen Dimension des Neuen Atheismus kommt ein Herrschaftsanspruch über den zeitgenössischen Diskurs zum Vorschein, der sich (skizzenhaft) willensmetaphysisch parallelisieren lässt.

den Argument nach Habermas verpflichtet ist.⁴⁷⁵ Stattdessen wollen sie diesen Diskursrahmen verändern, Akteure und ihre religiösen Beiträge aus normativen Motiven ausschließen. Dieses Vorgehen entspricht eher einem Nietzsche'schen Ressentiment als den proklamierten wissenschaftlichen Kriterien.

Von tendenziöser Zuspitzung ist auch ihre naturalistische Entstehungserzählung geprägt – ein Narrativ, das im Folgenden der Genealogie als Methode bei Nietzsche gegenübergestellt werden soll. Nach Abschluss dieser dritten Vergleichsdimension wird ein umfassenderes Bild der philosophischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Atheismus-Konzeptionen vorliegen, das dann noch einmal grundlegend bilanziert und für das Projekt dieses Vorhabens weiterverfolgt wird.

7.3 Die genetische Kritik

Beide Auffassungen bauen auf vormodernen Grundlagen auf, von denen ausgehend sie eine Genese der Religion entwickeln – allerdings mit unterschiedlichen Motiven. Während es den Horsemen um die Widerlegung der Religion durch die Entlarvung ihrer Ursprünge geht, will Nietzsche eine Art dialektischen Geschichtswerdungsprozess aufzeigen, der im Tod Gottes als Ereignis kulminiert, um auf dieser Grundlage einen neuen Menschen mit eigenen Werten zu verkünden. Dazu operieren beide Philosopheme mit Theorien, die das Fortbestehen religiöser Erscheinungsformen beziehungsweise deren Persistenz erklären wollen. Während die neuen Atheisten hierzu unter anderem auf die erläuterte Memtheorie zurückgreifen und die Religion als Nebenprodukt eigentlich nützlicher Replikationsmechanismen ansehen, geht es Nietzsche um die Umkehrung, aber zugleich Reproduktion sozialer, kultureller wie politischer Machtverhältnisse. Diese Einordnung von Religion als Ausdruck zugrunde liegender Strukturverhältnisse wird in diesem Kapitel der naturalistischen Entstehungserzählung des Neuen Atheismus gegenübergestellt. Obwohl Dawkins und seine Mitstreiter dieser nicht strikt folgen, bauen sie dennoch auf einer mit der *genealogischen Methode*⁴⁷⁶ zutage geförderten Einsicht auf, die mit Nietzsche ins Feld geführt werden kann:

475 Vergleiche Jürgen Habermas (1984): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 115–116.

476 Von dieser genealogischen Kritik als ‚Methode‘ wird gemeinhin spätestens seit der akademischen Popularisierung durch Michel Foucault in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (1971) gesprochen. Nietzsche selbst nähert sich der Genese der Moral insbesondere aus dem Blickpunkt ihrer Wertung. Wie unter Rückgriff auf Joachim Figl gezeigt wurde, zielt diese extrapolierte Methode Nietzsche,

Die historische Widerlegung als die endgültige – Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig. – Wenn man ehemals die vorgebrachten ‚Beweise vom Dasein Gottes‘ widerlegt hatte, blieb immer noch der Zweifel, ob nicht noch bessere Beweise aufzufinden seien, als die eben widerlegten: damals verstanden die Atheisten sich nicht darauf, reinen Tisch zu machen.⁴⁷⁷

Hier kommt bei Nietzsche eine methodische Wende zum Ausdruck, die Genese der Religion an die Stelle ihrer Widerlegung zu setzen, der beide Parteien nachgeben. Beide Seiten vertreten die These, dass der Atheismus der religiösen Weltanschauung überlegen sei, diese weitgehend abgelöst und einen Sieg davongetragen habe. Dabei scheinen beide Positionen die Verwobenheit der christlichen Tradition mit der geschichtlichen Wirklichkeit als unproblematisch für den Nachweis der religiösen (Selbst-)Widerlegung anzusehen. Sie betrachten die Religion als etwas Vordergründiges und vermuten dahinter andere Motive und Triebkräfte. Diese stellen sich beim Neuen Atheismus als biologisch-zwangsläufigen Triebkräfte dar: Überlebensvorteile des egoistischen Gens. Bei Nietzsche hingegen sind es sich machtpolitische, untergründige Strukturverhältnisse, die nach Entfaltung streben. Er meint zu erkennen, wie sich die christlichen Tugenden gegen sich selbst richten und sich als gesteigertes Wahrhaftigkeitsbedürfnis selbst aufheben. Den Sieg des wissenschaftlichen Atheismus versteht er in der Folge als Ereignis, das sich aus einer Eigendynamik heraus realisiert. Obwohl also beide Autorenparteien eine Genese in den Blick nehmen, unterscheiden sich die Vorzeichen, unter denen dies geschieht, deutlich. Während bei Nietzsche die Entstehungsbedingungen von Religion im Zusammenspiel von Historie, Macht und Moral reflektiert werden, entwerfen die neuen Atheisten eine alternative naturalistische Entzauberungserzählung, die auf sozio-biologischen und psychologischen Annahmen beruht – und auf die Widerlegung von Religion und Glauben angelegt ist. Daher gehen die beiden Positionen auch methodisch auseinander: Während der Neue Atheismus seine Genese mit dem Impetus empirischer Faktizität vorträgt, geht es Nietzsche ganz im Sinne einer religionsphilosophischen Prin-

auch im Verständnis Foucaults, auf die Rekonstruktion historischer Machtkonstellationen und Verhältnisse; weniger auf die Suche nach historischer Wahrheit, Linearität oder allgemeinen Systemen. Vergleiche hierzu auch Martin Saar (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., bes. S. 10–13.

477 Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, § 95, S. 86–87.

zipienreflexion⁴⁷⁸ immer wieder darum, den eigenen Zugang auf seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu hinterfragen.

In der neuatheistischen Naturalisierungserzählung wird die historische, theologische und subjektive Bedeutung von Religion weitgehend ausgeklammert und eine klare normative Wertung verfolgt. Deutlich wird dieses ahistorische Vorgehen besonders am Beispiel von Hitchens programmatischem Appell, „unsere Vorgeschichte hinter uns lassen“⁴⁷⁹ zu wollen. Dieses bezeichnenderweise vom Historiker im Bunde gewählte Vorgehen steht in krassem Gegensatz zu Nietzsches genealogischer Methode, die der Überzeugung folgt: „Nichts Vergangenes ist endgültig tot“.⁴⁸⁰ Ihm scheint es dabei um die Freilegung grundlegender autokatalytischer Strukturverhältnisse zu gehen. Zu diesem Zweck verbindet er in seiner genealogischen Methode und Philosophie geschichtswissenschaftliche, religionsphilologische und hermeneutische Methoden. Sein Philosophieren ist im Verständnis Figls angesiedelt „hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit“⁴⁸¹ zwischen „Stärke und Schwäche, Macht und Ohnmacht, Gewalt und Gewaltlosigkeit, zwischen Fremd- und Selbstdestruktivität bzw. Grausamkeit und Masochismus“.⁴⁸² Aus der Perspektive der historischen Gegenwart fragt er nach den Entstehungsbedingungen von Religion, denn: „*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist.*“⁴⁸³ Im Unterschied zum Neuen Atheismus, der eine gerichtete Erzählung der Entstehung von Religion forciert, resultiert sein Atheismus aus dieser Anschauung der „*Wirklichkeit dieses historischen Bewußtseins*“.⁴⁸⁴ Doch diese historisierende Betrachtung ist zugleich auch der Treiber für das Absterben ihrer in seinem Verständnis einst

478 Vergleiche Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 3.

479 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 338.

480 Siehe die Deutung von Jaspers, *Nietzsche*, S. 241.

481 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 9, S. 357.

482 Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 340. Weiter heißt es treffend: „Nietzsches genealogische Aussagen wären also mißverstanden, wenn man sie als Thesen über *Vergangenes* betrachten würde, das den gegenwärtigen Menschen nicht mehr betrifft. Vielmehr soll ja das Phänomen der Religiosität in seiner Genese erklärt werden, und das meint zugleich, daß dadurch die aktuellen Formen derselben besser verstanden werden sollen“; ebd., S. 340–341.

483 Friedrich Nietzsche (1874): *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, § 6, S. 293–294.

484 Jaspers, *Nietzsche*, S. 236–236.

lebendigen Inhalte, wie auch die des Christentums, da zu viel „historische[r] Sinn“⁴⁸⁵ zum Absterben ihrer mythischen und irrationalen Bestände führt:

Was man am Christenthume lernen kann, dass es unter der Wirkung einer historisirenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heisst gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christenthum auflöst.⁴⁸⁶

Das Absterben religiöser Bestände wird in diesem Verständnis von den neuen Atheisten emphatisch begrüßt. Bei Nietzsche hingegen wird der Tod Gottes zunächst nicht im Sinne eines *aktiven Nihilismus*⁴⁸⁷ gefördert, sondern zunächst einmal als geschichtliches Ereignis vorgefunden. Doch während etwa Dostojewski in *Schuld und Sühne* (1866) Raskolnikow die gravierenden psychischen Folgekosten eines religiös-moralischen Verzichts durchleben lässt, affirmiert Nietzsche die Absenz christlicher Werte; aber nicht in einem normativ-emphatischen Sinne, sondern einer redlichen Konsequenz verpflichtet: „Was fällt, das soll man auch noch stossen!“⁴⁸⁸ Sein Anliegen scheint darin zu bestehen, dem vorgefundenen geschichtlichen Prozess gerecht zu werden, weniger eine pauschale Ablehnung der Religion als solcher. Er erkennt das Christentum als historisch überwunden an und scheint die Religion, als historisches Relikt, ihrem Untergang überlassen zu wollen. Dafür fordert er – wie im Folgekapitel näher erörtert wird – ethische Eindeutigkeit mit ihrem überwundenen Gegenstand:

Wer mir in seinem Verhältniß zum Christenthum heute zweideutig wird, dem gebe ich nicht erst den letzten Finger meiner zwei Hände. Hier giebt es nur Eine Rechtschaffenheit: ein unbedingtes Nein, ein Nein des Willens und der That... Wer zeigt mir noch etwas Widerlegteres, etwas von allen höheren Werthgefühlen so endgültig Gerichtetes als das Christenthum?⁴⁸⁹

Während die neuen Atheisten den Niedergang der Religion als Triumph der Vernunft feiern, findet sich bei Nietzsche keine eindeutige Bewertung des religiösen Verfallsprozesses. Seine Haltung ist deutlich ambivalenter: Mit Werner Stegmaier und Volker

485 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, § 7, S. 295.

486 Ebd., S. 297.

487 Zum Unterschied zwischen dem aktiven, auf eine Zerstörung hinauslaufenden, und dem passiven Nihilismus, vergleiche Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887*, KSA 12, 9[35], S. 351: „Über den Nihilismus: Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewalthätige Kraft der Zerstörung: als *aktiver Nihilismus*. Sein Gegensatz wäre der müde Nihilismus, der nicht mehr angreift: seine berühmteste Form der Buddhismus: als *passivischer Nihilismus*.“

488 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 20, S. 261.

489 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888*, KSA 13, 15[17], S. 416.

Gerhardt sei in diesem Zusammenhang noch einmal dezidiert auf den Perspektivismus hingewiesen. Vor allem in seinem Frühwerk, etwa in *Die Geburt der Tragödie*, lässt er bisweilen eine ästhetische Sicht des Daseins und ihrer Formen erkennen, nach der alles Seiende gut ist und bejaht wird.⁴⁹⁰ In seiner Willensmetaphysik wird diese Auffassung später im Amor Fati weitergesponnen, wonach der Mensch das will, was er muss, und schicksalhafte Wendungen begrüßt:

Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben*.⁴⁹¹

Er begrüßt den Niedergang als geschichtsphilosophische Entwicklung, bedauert aber gleichzeitig Aspekte dieses religiösen Verlustes. Besonders deutlich wird dieses Bedauern im dargestellten Schockzustand, den der Tod Gottes hinterlässt. Diese Zäsur unterscheidet seine Genese am deutlichsten von dem Narrativ der neuen Atheisten, die diese existenzielle Wende nicht teilen. Bemerkenswerterweise greifen sie den § 125 gezielt auf und weichen mit ihrer Interpretation von der herrschenden religionsphilosophischen Deutungstendenz ab. In einer direkten Bezugnahme stellt Hitchens diesen Gedanken in Abrede, der nach Jaspers⁴⁹² und den anderen genannten Interpreten das Zentrum von Nietzsches Werk bildet. Das kommt einem philosophischen Todesurteil gleich:

Es ist kein besonderer Moment festzumachen, in dem der Verfall, der Zerfall, der Verruf der Gottesverehrung seinen Lauf nahm, wie etwa Nietzsches theatralische und widersprüchliche Aussage, Gott sei tot. Nietzsche konnte ebenso wenig wissen oder auch nur vermuten, dass Gott je gelebt hatte, wie ein Priester oder Schamane wissen konnte, was Gott will.⁴⁹³

Das Zitat offenbart eine trivialisierende Lesart: Der Tod Gottes wird als Frage nach seiner Existenz und damit primär als Gotteshypothese aufgefasst. Die Bewertung von Nietzsches Aussage als ‚theatralisch‘ weist außerdem darauf hin, dass Hitchens die exis-

490 Siehe Martin Kusch, Markus Wild (2019): *Schwerpunkt: Nietzsches genealogische Methode: Historismus, Relativismus und Anthropologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (3), S. 414. Diese konstruktive Dimension seiner Philosophie – die des „affirmative[n] Nietzsche“, wird erst in jüngerer Zeit angemessen erschlossen.

491 Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, § 10, S. 297.

492 Vergleiche Jaspers, *Nietzsche*, S. 246–253.

493 Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte*, S. 87.

tenzielle Drastik⁴⁹⁴ des Ereignisses nicht teilt. Weder handelt es sich für ihn um ein historisch relevantes Ereignis, noch scheint er die existenzielle Verlustdimension nachvollziehen zu können.⁴⁹⁵ Während dagegen Dennett behauptet, dass Nietzsche „es als seine Aufgabe an[sah], den Menschen beizubringen, daß sie zu dieser entsetzlichen Wahrheit ja sagten“⁴⁹⁶ – also im Sinne einer schicksalhaften Bejahung ewiger Naturgesetze⁴⁹⁷ – weist Nietzsches Diktum in eine andere Richtung.

494 Vergleiche Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481: „Stürzen wir nicht fortwährend?“.

495 Besonders aufschlussreich ist Hitchens Hinweis auf die vermeintliche Widersprüchlichkeit von Nietzsches Aussage: Der Gedanke impliziere, dass Gott zuvor gelebt hat – eine Vorstellung, die für den Neuen Atheismus a priori ausgeschlossen ist. Womöglich lässt diese einzige Nietzsche-Referenz in seinem Werk bereits erahnen, warum er sich nicht näher mit dessen Philosophie befasst.

496 Dennett, *Darwins gefährliches Erbe*, S. 433. Anders als Hitchens erkennt Dennett die von Nietzsche ausgerufene Zäsur teilweise an. Er charakterisiert Darwins Idee als „Universalsäure“, die traditionelle Konzepte auflöst; siehe ebd., S. 80–113. Einhergehend positioniert er Nietzsche als denjenigen, der diese transformierende Kraft in ihrer ganzen philosophischen Tragweite erkannte; reduziert seine philosophische Anthropologie aber mit Verweis auf Walter Kaufmann auf die ausbuchstabierte Einsicht Darwins: „Nachdem Darwins *Entstehung der Arten* erschienen war, entdeckte Friedrich Nietzsche eine Idee wieder, mit der Hume bereits gespielt hatte: daß die ewige Wiederkehr blinder, sinnloser Variationen – ein chaotisches, witzloses Hin und Her von Materie und Gesetzen – zwangsläufig Welten hervorbringen muß [...] Diese Idee der ewigen Wiederkehr wurde zu seinem Kernpunkt des Nihilismus“; ebd., S. 249. Weiter heißt es: „Nietzsche [ist] kein Darwinist gewesen, sondern er wurde nur von Darwin aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt, ähnlich wie ein Jahrhundert früher Hume es mit Kant getan hatte“; ebd., S. 250. In Dennetts Lesart erscheint Nietzsche lediglich als jemand, der aus einer dogmatischen, das heißt hiernach religiösen Verblendung durch die Evolutionslehre erweckt wurde. Zwar ist Dennett zuzustimmen, dass Nietzsche nicht als Darwinist bezeichnet werden mag; allerdings geht er entscheidend über den darwinischen Aha-Moment hinaus. Er will im Ausgang der Einsicht in den Nihilismus seine Wahrheit nicht nur aushalten, sondern sich dem Nihilismus entgegenstellen und ihn überwinden.

497 Dennett ordnet seinen philosophischen Beitrag historisch ein und meint eine direkte Linie von Darwin über Nietzsche bis zu den Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts zu erkennen: „Friedrich Nietzsche erkannte [...] in Darwin sogar eine noch mehr kosmische Botschaft: Gott ist tot. Wenn Nietzsche der Vater des Existentialismus ist, verdient Darwin vielleicht den Titel des Großvaters“; ebd., S. 81–82. Die eigentliche Antwort, die auf das Existenzielle dieser Dimension zielt, behauptet er implizit nicht bei Nietzsche, sondern erst bei den Existenzialisten zu finden. Diese Historisierung wird der Eigenständigkeit von Nietzsches Position nicht gerecht. Die Reduktion seiner Philosophie auf die bloße Verkündung des darwinschen Aha-Moments übergeht zentrale Einwände Nietzsches gegen den Darwinismus und den Geist seiner Zeit. Der Unterschied liegt in Nietzsches Willensmetaphysik begründet, die sich vom ‚Selbsterhaltungstrieb‘ als evolutionärem Grundprinzip abgrenzt: „Darwin hat den Geist vergessen.“ Siehe Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, § 14, S. 121. Selbst wenn wir Dennetts These im Zitat einmal folgen, missversteht er Nietzsches Amor Fati als Bejahung der darwinistischen Einsicht. Nietzsche selbst hat dagegen den Darwinismus als „Pessimismus des Zufalls“ charakterisiert. Siehe Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Winter 1872-73*, KSA 7, 23[35], S. 555; Hervorh. d. A. Der Nihilismus ist damit etwas, das es auszuhalten, weniger aber zu fördern oder im Rahmen einer Individualethik zu bejahen gilt. Nietzsches philosophische

Aus Nietzsches historisch-genealogischer Perspektive stellt sich der Tod Gottes als das Ende eines Geschichtswerdungsprozesses dar, in dem sich die mythologischen Bestände (zu denen auch die Religion gehört) gegen sich selbst wenden und die lebensweltlich-existenziellen und kreativ-ästhetischen Komponenten von Religion⁴⁹⁸ abgetötet werden: „Das Christenthum ist sehr bald für die kritische Historie d.h. für die Section reif.“⁴⁹⁹ Diese Perspektive, in deren Kontext der Tod Gottes einen Kulminationspunkt darstellt, speist sich nicht unmittelbar aus einer wie auch immer evolutionstheoretisch abgeleiteten nihilistischen Einsicht; der Nihilismus selbst ist vielmehr eine Folge dieser Zäsur, wie wir gesehen haben und im Folgenden mit Heidegger noch näher ausführen werden.

Beide Entstehungsnarrative von Religion münden also letztlich in ihrer Selbstwiderlegung. Die neuen Atheisten sehen die Religion mit darwinistischer Zwangsläufigkeit auf ihr Ende zusteuern. Nietzsche hingegen verortet das Ende der (christlichen) Religion im Tod Gottes als dialektischem Geschichtswerdungsprozess. Doch während die Horsemen vergleichsweise voraussetzungslos davon ausgehen, dass eine säkulare Moralität problemlos an die Stelle der Religion treten kann, weist Nietzsche auf ein sich öffnendes Vakuum hin, eine Leerstelle, die es neu zu besetzen gilt. Letztlich geht es sowohl Nietzsche als den neuen Atheisten darum, mit der Religion reinen Tisch zu machen und intellektuelle Redlichkeit einzufordern. Eine atheistische Lebensweise stellt sich in Nietzsches Verständnis jedoch transformativer dar, als die neuen Atheisten vergleichsweise voraussetzungslos annehmen. Im folgenden Kapitel wird nun eine religionsphilosophische Ergebnisanalyse erfolgen, die die vergleichende Analyse dieses Kapitels bilanziert.

Anthropologie geht dem Existenzialismus zwar zeitlich voraus, zielt aber auf eine eigenständige Überwindung des Nihilismus und des (Allzu-)Menschlichen ab – nicht auf eine Bewältigung der Absurdität des Lebens, wie sie für den Existenzialismus etwa eines Albert Camus charakteristisch sein wird. Insofern bleibt er auch nicht beim ‚Schock‘ der darwinistischen Kränkung stehen, sondern entwirft eine konstruktive Perspektive, die dem Individuum trotz oder gerade wegen des ‚Pessimismus des Zufalls‘ eine Möglichkeit der Selbstbejahung und Sinnstiftung eröffnet. Diese affirmative Dimension von Nietzsches Denken – sein eigentlicher philosophischer Beitrag – wird in Dennetts Darstellung ausgeblendet. Seine Verkürzung ist also weniger ein ‚guter Reduktionismus‘ als vielmehr eine Marginalisierung des genuinen Beitrags von Nietzsche.

498 Vergleiche Figl, *Dialektik der Gewalt*, S. 252.

499 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1873 – Winter 1873-1874, KSA 7, 31[8], S. 751.

8. Fundament. Religionsphilosophische Ergebnisanalyse

In der vorangegangenen Auseinandersetzung wurde aufgezeigt, inwieweit sich mit Nietzsches zentrale Axiome der neuatheistischen Konzeptionen problematisieren lassen. Seine Religionskritik dringt tiefer vor und bereitet einen gründlicheren philosophischen Untergrund für eine Welt ohne Religion – also für jenes säkulare Ideengebäude, das die neuen Atheisten zu Beginn des 21. Jahrhunderts entwickeln. Denn die dogmatische Reduktion von Religion in allen beschriebenen Dimensionen erweist sich – so die Bilanz der Untersuchung bis hierhin – *weder als tragfähiges Fundament für einen ernstzunehmenden Atheismus noch als sinnvolle Basis für ein Verständnis von Religion im 21. Jahrhundert*. Ähnlich einem Bauprojekt gilt es nun, die qualitative Beschaffenheit dieses freigelegten weltanschaulichen Fundaments zu analysieren, um anschließend auf der Grundlage von Nietzsches Ex-Negativo-Religionsphilosophie ‚mit Nietzsche gegen Nietzsche‘ eine konstruktive Perspektive zu entwickeln. Doch bevor diese selbstreflexive Dimension erörtert wird, gilt es das Ergebnis der vorangegangenen vergleichenden Betrachtung am Prüfstein Nietzsche in drei Dimensionen zusammenfassend zu analysieren. Dabei werden poröse und undichte Stellen zutage treten, die auf beiden Seiten als ‚bekannte Unbekannte‘ ausgeschlossen wurden. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf der existenziell-subjektiven Form von Religiosität.

8.1 Der ontologische Blindfleck

Mit Karl Jaspers, Martin Heidegger, Bernhard Welte, Hans Otto Seitschek, Karl Löwith, Eugen Biser und nicht zuletzt Magnus Striet lässt sich „Nietzsches Ort innerhalb der Geschichte des philosophischen Gottdenkens“⁵⁰⁰ bestimmen. Im Unterschied zur trivialisierenden Lesart des Neuen Atheismus geht es Nietzsche dabei nicht primär um die Existenz- oder Nichtexistenzbehauptung der personalen Gottesvorstellung, denn „was von Nietzsche her infolge steht, ist nicht deren logische Geltung, sondern deren geschichtliche Macht“.⁵⁰¹ Darauf aufbauend lässt sich in der Zusammenschau der Einwände in den drei Clustern des vorigen Kapitels mit Nietzsche eine ontologische ‚Meta-

500 Magnus Striet (1998): *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Friedrich Pustet, Regensburg, S. 127.

501 Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, S. 17.

kritik‘ am Neuen Atheismus formulieren, die sich insbesondere auf die hier als ‚existenziell‘ bezeichnete Ebene des performativen Lebensvollzugs bezieht. In diesem Sinne ist der Mensch heute wie damals auf sich selbst zurückgeworfen und steht vor der Aufgabe, sich seiner eigenen (Glaubens-)Grundlagen neu zu vergewissern. Betrachtet man den Gestaltungsanspruch der neuen Atheisten in seiner weltanschaulichen Dimension, so verbirgt sich dahinter eine klare handlungsleitende Ordnungsvorstellung: Nur was empirisch belegbar, also vermeintlich Fakt und damit gut für die Welt ist, soll geglaubt werden. Dieses Verständnis nimmt das Individuum an die Kandare vermeintlich vernünftigen Handelns. Eine solche Beschränkung kann im Sinne Nietzsches als eine apollinische Vereinseitigung aufgefasst werden. Das Individuum wäre hiernach nach dem Tod Gottes, in seiner ‚transzendentalen Obdachlosigkeit‘ (Georg Lukács) gefangen und in seinem Lebensvollzug am szientistischen ‚Gängelband‘ zu einer Rationalisierung in allen Fragen gezwungen, ob dies ihr Gegenstand zuließe oder nicht. Eine solche Haltung hat Nietzsche in seiner Figur des theoretischen Menschen am Beispiel des Sokrates durchgespielt und metaphorisch-figurativ zurückgewiesen.⁵⁰² Obwohl die neuen Atheisten Gott und damit jede Metaphysik ausleeren wollen, operieren sie weiterhin mit platonisch zu verstehenden absoluten Annahmen von Wahrheit, Gerechtigkeit, dem Guten und dergleichen mehr. Die Horsemen ‚glauben‘ hiernach weiterhin an die Gültigkeit ihrer normativ-säkularen Axiome ‚an sich‘, während Nietzsche jenes ‚An Sich‘ auf Basis seiner erodierten metaphysischen Grundlagen problematisiert und als kraft- und bedeutungslos ausweist.⁵⁰³ Die von Nietzsche ausgewiesene Perspektive lässt sich demnach nicht nach den Maßstäben eines objektiven Erkenntniswillens verifizieren – „denn es gibt keinen Beweis für Gottes Dasein, wie es keinen Beweis gegen ihn für die Gottlosigkeit gibt; es gibt auch keinen Beweis dafür oder dagegen, daß der Mensch nur eine Weise des Tierseins sei“. ⁵⁰⁴ Auch der funktionale Kausalzusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und Übeln in der Welt kann in vergleichender Betrachtung

502 Siehe unterstützend Thomas J. Howe (2012): *Affirmations After God: Friedrich Nietzsche and Richard Dawkins on Atheism*, in: *Zygon* 47 (1), S. 153: „The shallowness of Dawkins’s proposals can be seen when they are aligned with Nietzsche’s critical understanding of Socrates and the theoretical man.“

503 Vergleiche Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*, S. 166; und Düsing, *Nietzsches Denkweg*, S. 274: „Die Welt als ‚Erscheinung‘ im Kantischen oder als ‚Vorstellung‘ im Schopenhauerischen Sinne ist für Nietzsche [...] nicht sinngemäßes Korrelat des Dings an sich oder das Erscheinen desselben, sondern bloße Fiktion.“

504 Jaspers, *Nietzsche*, S. 436.

mit Nietzsche nicht aufrechterhalten werden. Ursache und Wirkung sind hiernach reine Begriffe, die nicht für die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft herangezogen werden können:

Man soll sich der ‚Ursache‘, der ‚Wirkung‘ eben nur als reiner *Begriffe* bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung. Im ‚An-sich‘ giebt es nichts von ‚Causal-Verbänden‘, von ‚Nothwendigkeit‘, von ‚psychologischer Unfreiheit‘, da folgt *nicht* ‚die Wirkung auf die Ursache‘, das regiert kein ‚Gesetz‘.⁵⁰⁵

Auch die auf Entstehung und Reproduktion religiöser Ideen angewendete Memtheorie kann hiernach nur schwerlich einen inhaltlichen Beitrag zur Bedeutung von Religion und Glauben leisten. Zudem kann auch logisch nicht von der Entstehung eines Phänomens auf seine Bedeutung (für den Menschen) geschlossen werden. In Harris Terminologie stellt sich die Frage, inwiefern sich ihr apriorisch-szientistisches Referenzsystem von den der Religion angekreideten ungerechtfertigten Überzeugungen („unjustified beliefs“) unterscheidet.

Diese szientistische Dogmatik ist auf der Grundlage von Nietzsches Ausführungen betrachtet nicht nur unbedarft, sondern auch inhuman. Sie würdigt das Menschliche nicht als solches, sondern bindet es an den Zweck eines vernünftig akkuraten Handelns und ordnet es einer Art säkularer Heilsvorstellung unter. Das gläubige Subjekt, das sich im Glauben über sein Dasein verständigt und in Beziehung zu einer übersinnlichen Macht tritt, existiert in dieser Betrachtung nicht – wie Dennett mit Verweis auf William James betont. Im Ergebnis wird der Raum des Religiösen von Nietzsche ex negativo angenähert, der in seiner existenziellen Bedeutung von den neuen Atheisten so weder erkannt noch geteilt wird. Einhergehend verzichten sie auf eine vergleichbare Analyse der kulturellen, historischen, ja vielleicht sogar sakralen Voraussetzungen ihrer Erkenntnisabsicht, streifen sie nur flüchtig, um sie sogleich wieder zu verwerfen. Der Neue Atheismus krankt in der Folge vor allem an zwei Defiziten: Zum einen wird durch die exzessive Kritik der abgelehnte Gegenstand der Religion ex negativo groß gemacht und dadurch zum anderen weiter mitgeführt, weil er sich ohne ein hinreichend definiertes und voraussetzungsvoll verstandenes Zielbild nicht von ihm lösen kann. Anders als Nietzsche, der nach Jaspers im Zuge seiner historisch-dialektischen Methode „alle Gegensätze [...] im Erleiden der Gegenpositionen als der auch ihm selbst eigenen Mög-

505 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 21, S. 36.

lichkeiten“⁵⁰⁶ aufzuheben anstrebt,⁵⁰⁷ nehmen die neuen Atheisten ihre Antithese nicht vorweg. Ihr Atheismus wird somit zu einer leichten Angriffsfläche und bleibt kraftlos und naiv hinter der eigenen Absicht, endgültig mit der Religion zu brechen,⁵⁰⁸ und der behaupteten humanistischen Zielvorstellung zurück. Denn wie will man etwas endgültig beseitigen und ersetzen, das in seinem Kern nicht erkannt und durchdrungen wurde? Ihr säkulares Telos wird voraussetzungslos an die Stelle eines verloren gegangenen religiösen Deutungssystems gesetzt, ohne die Konsequenzen dieses Verlustes ernsthaft zu reflektieren. Somit bewegt sich der Neue Atheismus unkritisch in jenem Raum, den Nietzsche im ‚Gefolge‘ des Nihilismus sich eröffnen sieht.

Im Unterschied und in Übereinstimmung mit Heidegger und Striet ist festzuhalten, dass Nietzsche den mit dem Tod Gottes aufkommenden Nihilismus⁵⁰⁹ als ernstzunehmendes Resultat dieser Gottlosigkeit und „gesamt-europäisches Ereigniss“⁵¹⁰ ansieht. Die Einsicht, dass der christliche Glaube seine metaphysische Verankerung und seine Werte ihre Wirkkraft verloren haben, ist für Nietzsche also nicht trivial und auf kein Land beschränkt. Vielmehr stellt sich für ihn die Frage, wie mit dieser Abwesenheit umzu-

506 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, S. 61.

507 „Wenn irgend etwas unsere *Vermenschlichung* bedeutet, einen wahren thatsächlichen *Fortschritt* bedeutet, so ist es, daß wir keine exzessiven Gegensätze, überhaupt keine Gegensätze mehr brauchen“; Nietzsche zitiert nach Jaspers, ebd., S. 62; vergleiche auch Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, *Frühjahr 1888*, KSA 13, 15[59], S. 447; auch wenn Nietzsche die Überwindung der Religion per Synthese auf nächsthöherer Ebene nicht gelingt, wie diese Arbeit mit Heidegger argumentiert.

508 Und provozierte darüber hinaus eine ebenso konsequente Gegenwehr, wie von theologischer Seite erfolgt; dieser hätte durch mehr Ausgewogenheit ihrer Kritik vorgebeugt werden können, indem die Antithese auf ihre Wortmeldungen vorausseilend antizipiert worden wäre, denn um mit Nietzsche darauf einzugehen: „Extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber *umgekehrte*.“ Siehe Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887*, KSA 12, § 4, S. 212.

509 Dennett, *Den Bann brechen*, S. 250, bezieht sich aus memetischer Perspektive auf diesen Gedanken, mit einigen problematischen Implikationen: „Der Nihilismus – der Glaube an nichts – ist aus naheliegenden Gründen vielfach als ein hochgefährliches Virus angesehen worden. Als Friedrich Nietzsche auf die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen kam – er glaubte bewiesen zu haben, daß wir unser Leben unendlich oft wieder leben –, war sein erster Gedanke (einigen Berichten zufolge), sich umzubringen, ohne den Beweis offenzulegen, um dadurch andere vor diesem lebenszerstörenden Glauben zu bewahren.“ Diese Darstellung ist literaturwissenschaftlich problematisch, da Autor und Werk unreflektiert vermengt werden. Dennett liest das theoretische Potenzial der Memtheorie gewissermaßen in eine fremde Anekdote über Nietzsches Heureka-Erlebnis, die Einsicht in den Wiederkunftsgedanken, hinein. Diese interpretatorische Verquickung mutet, gelinde gesagt, etwas krude an.

510 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 357, S. 599.

gehen ist. Dieser Interpretation schließt sich im weiteren Sinne auch Martin Heidegger an: „Der Versuch, Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ zu erläutern, ist gleichbedeutend mit der Aufgabe darzulegen, was Nietzsche unter Nihilismus versteht, und so zu zeigen, wie Nietzsche selbst zum Nihilismus steht.“⁵¹¹ Dieser Herausforderung stellt sich Nietzsche in seiner Philosophie ausgehend von seiner Epiphanie und fragt: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“⁵¹² Die Sakralbauten werden zu symbolischen Grabstätten eines nicht mehr lebendigen Gottesglaubens. Der Abschied vom Christentum ist bei Nietzsche jedoch nicht Ausdruck eines Ressentiments, sondern als Schlussmachen mit einem Dekadenz-Phänomen zu verstehen. Die Leerstelle auszuhalten und schließlich neu zu besetzen, bildet sein philosophisches Programm: „Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden. In deine Höhe mich zu werfen – das ist *meine* Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen – das ist *meine* Unschuld!“⁵¹³ An die freigewordene Stelle tritt seine eigene Willensmetaphysik. Diese ist, im Einklang mit Löwith verstanden, ein

Gedanken-System, an dessen Anfang der *Tod Gottes*, in dessen Mitte der aus ihm hervorgegangene *Nihilismus* und an dessen Ende die Selbstüberwindung des Nihilismus zur *ewigen Wiederkehr* steht. Dem entspricht die dreifache Verwandlung des Geistes in der ersten Rede Zarathustras. Das ‚*Du sollst*‘ des christlichen Glaubens verwandelt sich zum freigewordenen Geist des ‚*Ich will*‘.⁵¹⁴

Auch eine poetische Faszination für die Komplexität der Natur- und eine intellektuell-begeisterte Erschließung ihrer Sachzusammenhänge kann vor diesem Hintergrund am Prüfstein der nietzscheanischen Ex-Negativo-Religionsphilosophie nicht an die freigewordene Leerstelle absenter Religiosität treten. Sie ist von anderer Qualität, und diese zu ignorieren und kategorial zu überschreiben schränkt hiernach die frisch gewonnene Freiheit ein, die Nietzsche nach dem Tod Gottes aufkommen sieht:

511 Heidegger, *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, GA 5, S. 217.

512 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 482.

513 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 207.

514 Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 246.

In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt [...] endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt.⁵¹⁵

Nietzsche begrüßt in diesem und im folgenden Zitat die Verheißung einer neuen Freiheit des Denkens: „Es winkt nun aus dem horizontalen Nichts, das der tote Gott bedeutungsvoll hinter sich zurückließ, das Glück, ja der Rausch grenzenloser Freiheit.“⁵¹⁶ Am Prüfstein seiner Philosophie betrachtet verstellt der Neue Atheismus den freigewordenen Horizont mit einem altbekannten Bezugssystem, ohne dabei die Qualität dieses Horizonts zu begreifen und ohne die religiösen Residuen beseitigen zu können. Denn ihr Atheismus dringt nicht das Wesentliche der Religion vor, das auch die subjektive Erfahrungsdimension umfasst, wie wir noch sehen werden. Ihr ‚Du sollst‘ steht in kontraproduktivem Widerspruch zu Nietzsches ‚Ich will‘, das sich aus dem Nihilismus zu emanzipieren gedenkt.

Doch auch bei Nietzsche steht das gläubige Subjekt nicht im Zentrum. Der Tod Gottes wird als geschichtswirksamer „Sieg des wissenschaftlichen Atheismus“⁵¹⁷ gedeutet, der sich „notwendig im Gefolge der von der Moral erzeugten Verpflichtung der Vernunft zur Wahrhaftigkeit und zur *intellektuellen Redlichkeit* ergibt“.⁵¹⁸ Nietzsche sieht hier einen autokatalytischen Prozess am Werk. Die religiöse Redlichkeit ziehe schließlich „ihren *stärksten Schluss*“⁵¹⁹ und verabschiede sich von ihrem Fundament: „Gott hat sich unter den Händen der Wissenschaft in Nichts aufgelöst.“⁵²⁰ Schnädelbach beschreibt diesen Vorgang treffend als eine Aufklärung, die sich gegen sich selbst wendet – eine Vernunft, die ihre eigenen metaphysischen Grundlagen kannibalisiert. Die Forderung nach einem ‚redlichen Atheismus‘ soll im folgenden Kapitel resümiert werden. Dabei wird sich zeigen, inwieweit sowohl der Neue Atheismus als auch Nietzsche hinter ihrem Anspruch zurückbleiben.

515 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 343, S. 574.

516 Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, S. 23.

517 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 599.

518 Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*, S. 160, Hervorhebung d. A.

519 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 27, S. 410.

520 Steinle, *Friedrich Nietzsche*, S. 25.

8.2 Der verengte Redlichkeitsappell

Schon Karl Jaspers stellte fest, dass Nietzsche das Christentum mit „unerhörter Schroffheit“⁵²¹ verworfen habe – eine Haltung, die sich bekanntlich auch bei den neuen Atheisten findet. Wie die vergleichende Analyse der philosophischen Einwände gezeigt hat, fordern beide Parteien eine konsequente Haltung zur Religion einzunehmen – sowohl gesellschaftlich als auch im Hinblick auf individuelle Glaubensüberzeugungen. Diese folgt der Einsicht, dass der Gottesglaube nicht mehr aufrechtzuerhalten sei. Nietzsches historisierende Beobachtung „alle Götter müssen sterben“⁵²² korrespondiert dabei mit der von Harris: „Es besteht kein Zweifel, dass diese Entwicklung die Endphase unserer Leichtgläubigkeit markiert. Begriffen wie ‚Gott‘ oder ‚Allah‘ muss es ebenso ergehen wie ‚Apollo‘ oder ‚Baal‘, sonst werden sie diese Welt an den Abgrund führen.“⁵²³ Damit geht die Forderung bei den neuen Atheisten einher, erkenntnistheoretische Hygiene zu halten und nur vernünftigen Überzeugungen zu folgen. Beide Seiten insistieren so auf ethischer Eindeutigkeit, einmal auf der Makroebene, aber auch als Ausdruck von persönlicher Aufrichtigkeit. So fordert Nietzsche einen „unbedingte[n] redlichen Atheismus“, der einer „Zucht zur Wahrheit“ nachgibt, die sich „die Lüge im Glauben an Gott verbietet“.⁵²⁴ Seine Willensmetaphysik fördert dabei die Durchsetzung des Atheismus im Zuge der Amor-Fati-Lehre. Diese geschichtsphilosophische Ebene flankiert Nietzsche mit einem einzelspsychologischen Appell, von dem er sich selbst nicht ausnimmt: Er postuliert einen radikalen Bruch mit dem Christentum – nicht nur als Zumutung für andere, sondern auch als Selbstverpflichtung aufgefasst. Seine Bemerkungen über die „müde“ und „gemein [...] zum Kreuze kriechen[den] [...] Allermeisten“ lassen sich so deuten, dass der Mensch nichts vorschürzen sollte, was er im gelebten Alltag nicht einhalten kann – sei es ethisch, intellektuell und letztlich habituell.⁵²⁵

Die Textstelle weist also im weiteren Sinne darauf hin, dass eine religiöse Praxis zwar noch oberflächlich eingehalten, allerdings nicht mehr aufrichtig und lebendig praktiziert wird. Diese Beobachtung impliziert die Perspektive eines handelnden Individuums, das im Alltag eine Praxis vollzieht, von dieser aber nicht mehr überzeugt ist. Handlung und

521 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, S. 7.

522 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, September 1870 – Januar 1871, KSA 7, 5[115], S. 125.

523 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 10.

524 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, KSA 5, § 27, S. 409.

525 Vergleiche Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 1, S. 226–227.

Überzeugung stimmen nicht mehr überein. Darauf macht Nietzsche aufmerksam und impliziert, die ‚innere‘ Haltung und den performativen Lebensvollzug in Übereinstimmung zu bringen – was in diesem Bild hieße, das Kreuz nicht mehr aufzusuchen. Diese Redlichkeit kann also nicht nur als erkenntnistheoretisch-intellektuelle Strenge gegenüber sich selbst verstanden werden, sondern vor allem auch als existenziell integre Lebensweise. Bei Nietzsche zeigt sich dieser Einsicht auch in der fehlenden Trennung von Autorschaft und privater Lebensführung. Deutlich wird dies am Beispiel brieflicher Bekundungen, unter anderem an seine Schwester. Dort formuliert er vier Jahre vor seinem Tod auch in radikaler Ehrlichkeit sich selbst gegenüber: „Ein tiefer Mensch *braucht* Freunde, es wäre denn, daß er seinen Gott noch hat – Und ich habe weder Gott noch Freunde!“⁵²⁶ In diesem Brief klingt der existenzielle Verlust an, den die Gottlosigkeit für Nietzsche auf persönlicher Ebene bedeutete. Überhaupt lassen sich die zahlreichen Ambivalenzen und Paradoxien in Nietzsches Philosophie im Lichte dieser Forderungen nach Redlichkeit deuten: Wer sich nicht erlaubt zu glauben, was er intellektuell nicht vertreten und im Alltag vorleben kann, und seine Überzeugungen fortlaufend hinterfragt, dem bleiben Widersprüche nicht erspart: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“⁵²⁷ Die Wandlung beziehungsweise das ‚Werden‘ nimmt bei Nietzsche eine wichtige Funktion in Philosophie und Lebensführung ein. So lassen sich einige der Ambivalenzen, die sich durch sein Lebenswerk ziehen, auf der Ebene der Autorschaft lösen: Sie treten dort auf, wo der Autor sich seiner ethischen Integrität verpflichtet und sich nicht auf Widerspruchsfreiheit zu reduzieren vermag.

Dies zeigt sich insbesondere auch in seinem Urteil über das Christentum und seine Bedeutung für die Menschen. Dieses sei, so Jaspers, „keine eindeutig platte Gottesleugnung, und auch nicht die Gleichgültigkeit einer Gottferne“.⁵²⁸ In einem Brief an Heinrich Köselitz schreibt Nietzsche gar über das Christentum: „Es ist aber doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennen gelernt habe, von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen.“⁵²⁹ Im Unterschied zu den Zeitgenossen, die er in *Also*

526 Friedrich Nietzsche, *Brief an Elisabeth Förster-Nietzsche vom 08.07.1886*, KGB III 7,2, S. 25.

527 Nietzsche, *Brief an Heinrich von Stein, Ende November 1884*, KSB 6, S. 566.

528 Jaspers, *Nietzsche*, S. 431.

529 Nietzsche, *Brief an Heinrich Köselitz vom 21.07.1881*, KSB 6, S. 109.

sprach Zarathustra als ‚müde Herzen‘ charakterisiert⁵³⁰ und von denen er ein Bekenntnis zum offenkundigen Atheismus einfordert, gesteht er gegenüber einem Freund, selbst ein emphatisches Verhältnis zur eigenen christlichen Sozialisation zu haben. Lässt man sich auf diese biografische Deutung ein, die sich in der Forschung durchgesetzt hat, erscheinen viele seiner pro-christlichen Äußerungen im Ringen um die eigene Überzeugung nicht mehr verwunderlich. Es scheint bei diesen auch vorrangig um die Selbstverständigung des Individuums mit sich selbst (und über sich hinaus) und um eine Kritik am limitierenden Faktor Religion zu gehen. Wie der Neue Atheismus richtet sich Nietzsche besonders gegen die organisierte Religion und ihre institutionellen Glaubenssätze:

Das gerade, was im *kirchlichen* Sinn das Christliche ist, ist das *Antichristliche* von Vornherein: lauter Sachen und Personen statt der Symbole, lauter Historie statt der ewigen Thatsachen, lauter Formeln, Riten, Dogmen statt einer Praxis des Lebens... Christlich ist die vollkommene Gleichgültigkeit gegen Dogmen, Cultus, Priester, Kirche, Theologie.⁵³¹

Entlang dieser Passage sieht Nietzsche die eigentliche Kritik nicht im Zweifel an Gott, sondern vor allem in der Ablehnung seiner institutionellen Repräsentanten begründet, nämlich als „Unglaube an die homines religiosi und die Heiligen zweiten Ranges, an alle die Land- und Stadtpfarrer, hinzugenommen die Theologen der Universität“.⁵³² Nietzsche fordert darauf aufbauend, sich einer Gewissensprüfung zu unterziehen. Dieser Gewissensprüfung scheint er sich in allen Phasen seines Schaffens immer wieder zu unterziehen. Auch so erklären sich seine kontrastierenden Perspektiven auf ihre Gegenstände.

Als Denker des Umbruchs an der Schwelle zum 20. Jahrhundert verweigert er sich einem ‚An-sich‘ der Dinge und fordert den Menschen zur ganzheitlichen Aufrichtigkeit auf. Intellektuelle Redlichkeit und religiöser Pflichtgehorsam lassen sich womöglich nicht scharf voneinander trennen. Darauf spielt Harris in seiner Deutung von Pascals Bekehrungserlebnis an, wenn er dieses nicht als Bestätigung der Erbsünde, sondern als Beispiel für die Korruption durch den christlichen Glauben deutet. Er lehnt sich in seiner Deutung an Nietzsche an und räumt seiner vorgefassten Überzeugung von der Schlechtigkeit religiöser Überzeugungen den größtmöglichen Raum ein. Eine solche tendenziöse Deutung ist hiernach kein Akt intellektueller Redlichkeit, sie ent-

530 Vergleiche Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, § 1, S. 226.

531 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, KSA 13, 11 [365], S. 162.

532 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, April – Juni 1885, KSA 11, 34[157], S. 474. Er bezieht sich konkret auf den Protestantismus.

spricht vielmehr der Pascalschen Undifferenziertheit, die nicht umhinkonnte, aufrichtig zu glauben, dass ihre Verwirrung auf die Erbsünde zurückzuführen sei.

Diese Aufrichtigkeit vor sich selbst hat also eine religiöse Vorgeschichte. Dies betont auf der Höhe der Zeit unter anderem auch Thomas Metzinger in seinem Aufsatz *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit* aus dem Jahr 2013. Für den Philosophen John Locke war sie noch eine Verpflichtung vor Gott: „Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag in seine Einbildungen verliebt sein, aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam.“⁵³³ In der jüngeren Forschung wird diese Auffassung unter der zitierten Verschlagwortung ‚intellektuelle Redlichkeit‘ thematisiert. Metzinger greift diesen zusammengesetzten Begriff auf und bezieht ihn explizit auch auf Nietzsche.⁵³⁴ Schaut man bei Nietzsche nach, so findet man in der Tat zahlreiche Stellen, in denen er eine ähnliche Form der Gewissensprüfung thematisiert und mit dem Handeln verknüpft, zum Beispiel: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unbittlich.“⁵³⁵

Doch im Unterschied zu Metzingers Auslegung und zur Programmatik des Neuen Atheismus ist Nietzsches Redlichkeit kein primär kognitiver und sicher kein „prosozialer“⁵³⁶ Vernunftakt. Sie ist wohl eher als ethische Aufrichtigkeit zu verstehen, die sich am individuellen Lebensvollzug messen lassen muss. Diese Haltung bezeichnet er unter anderem als (neue) Frömmigkeit: „Es ist unsere strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute *verbietet*, noch Christen zu sein.“⁵³⁷ Diese Frömmigkeit verpflichte den

533 Locke zitiert nach Thomas Metzinger (2013): *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch*, in: Uni-Datenbank, https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2014/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013.pdf, (Zugriff: 12.06.2025); vergleiche John Locke (2016): *Versuch über den menschlichen Verstand. Die vier Teile in einem Buch*, übers. v. Julius Heinrich von Kirchmann, CreateSpace Independent Publishing Platform, S. 595.

534 Vergleiche ebd. S. 14: „Nietzsche war einer der ersten Philosophen, der wirklich über die intellektuelle Redlichkeit geschrieben hat, über die ‚Gewissenhaftigkeit des Geistes‘ als einer Ethik des kognitiven Handelns im engeren Sinne.“ Allerdings vernachlässigt Metzingers Deutung von Nietzsches Philosophie im Sinne einer kognitivistischen Handlungstheorie auffällig die willensmetaphysischen Aspekte sowie seine grundlegende Kritik an einer rationalistischen, ‚sokratischen‘ Weltanschauung.

535 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 312.

536 Vergleiche Metzinger, *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, S. 8.

537 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885 – Herbst 1886*, KSA 12, 2[200], S. 165.

Einzelnen dazu, die eigenen lieb gewonnenen Überzeugungen immer wieder aufs Neue radikal infrage zu stellen. Für die neuen Atheisten hieße das, ihren Vernunftglauben kritisch zu überprüfen – gerade auch in Fragen der existenziellen Bedeutung und Sinnstiftung für den Menschen. Denn wo sich für Nietzsche ein Bruch zeigt, bieten die Horsemenschen einen vorschnellen Kitt an, der die Qualität der Bruchstelle verfehlt. Heidegger hat diese Entwicklungstendenz – weg von einer metaphysischen Orientierung über eine transzendental begründete Vernunftethik hin zu einem säkularen Utilitarismus – die sich im *progressiven Selbstverständnis* der neuen Atheisten widerspiegelt,⁵³⁸ im Anschluss an Nietzsche treffend beschrieben:

An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der Vernunft. Gegen diese erhebt sich der soziale Instinkt. Die Weltflucht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kultus der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für das Schaffen einer Kultur oder für die Ausbreitung der Zivilisation.⁵³⁹

Die Moderne muss diesen von Heidegger beschriebenen Regress aber nicht zwingend weiter beschreiten. Redlichkeit kann auch bedeuten, auf letzte Fragen keine vernünftige Antwort zu haben – und dies einzugestehen. Nietzsche sah diese Möglichkeit. Unredlich ist es hingegen, Wissenschaft und Theoriebildung als Selbstzweck dort vorzuschieben, wo sich in Wirklichkeit normative und politisch-gestalterische Ansprüche verbergen. Daraus wird wiederum zweierlei deutlich: Die neuen Atheisten bleiben bei einem ein-

538 Siehe Terry Eagleton (2009): *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven, S. 70: Der Kulturkritiker schließt quasi nahtlos an die folgenden Ausführungen von Heidegger an und ergänzt, dass das liberal-progressive Weltbild der neuen Atheisten – konkret das von Dawkins – auf einer negativen Grundstimmung in der Welt aufbaut, ja davon abhängt. Dem Weltbild geht es hiernach weniger um die Bewältigung dieser Grundstimmung, sondern es geht mit ihr „Seite an Seite“. Sein poetisch-heroischer, neuatheistischer „Triumphalismus“ (jeweils eigene Übersetzung) ist auf die Diagnose angewiesen, dass es schlecht um die Menschheit steht: „The kind of progressivist euphoria, of which Dawkins [...] is so resplendent an example, for which, apart from the odd, stubbornly lingering spot of barbarism here and there, history as a whole is still steadily on the up. [...] It is the liberal-rationalist belief that, a few hiccups apart, we are all steadily en route to a finer world. This brittle triumphalism is a hangover from the heroic epoch of liberalism [...] Today, it sits cheek by jowl with the cynicism, skepticism, or nihilism into which much of that honorable lineage has degenerated. Radicals are those who believe that things are extremely bad with us, but that they could be feasibly much improved.“ Die spannende Frage im Anschluss an Eagleton und Nietzsche ist, ob sich der Neue Atheismus ernsthaft von dem, was bei beiden als Nihilismus bezeichnet wird, lossagen kann und will – was Nietzsches Ansinnen zu sein scheint – oder ob er diesen als Rechtfertigung braucht, ihm quasi als ‚Parasit‘ anhängt.

539 Heidegger, *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, GA 5, S. 220.

dimensionalen Vernunftimperativ stehen. Ihre Haltung gegenüber dem Individuum ist die eines Schulmeisters mit erhobenem Zeigefinger: ‚Du sollst keine falschen Überzeugungen haben!‘ Nietzsche hingegen fordert ethische Integrität. Das bedeutet, keinen Glauben vorzutäuschen, wo man ihn nicht (mehr) einhalten kann – vor sich selbst und anderen. Das bedeutet aber auch, nicht dort zu ‚vernünfteln‘, wo die Vernunft an ihre Grenzen stößt. Seine Kritik an der Religion entspringt dabei keiner Überheblichkeit oder Distanz, sondern – im Gegenteil – einer tiefen Vertrautheit mit ihrem Gegenstand. Jaspers bringt diese Einsicht auf den Punkt: „Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das Christentum als Anspruch.“⁵⁴⁰ Die Redlichkeit im Umgang mit den eigenen Überzeugungen zeigt sich bei Nietzsche darin, dass er die Spannung zwischen Ablehnung und Bindung aushält, ohne sie in bequeme Eindeutigkeit aufzulösen. Die neuen Atheisten wählen den umgekehrten Weg. Sie fordern keine Redlichkeit von sich selbst, sondern behaupten die Faktizität ihrer Annahmen mit religiösem Vokabular: „Es gibt nichts Heiligeres als Fakten. Deshalb sollte in dieser Auseinandersetzung niemand punkten dürfen, der sich selbst in die Tasche lügt.“⁵⁴¹

Es drängt sich die These auf, dass Nietzsche diese neuatheistische Kritik als dogmatisch entlarvt und als untrennbar mit dem Religiösen verhaftet beseitigt hätte: in der Verneinung immer noch gebunden an das, was sie bekämpft; unfähig zur Schaffung neuer Werte.⁵⁴² Seine Philosophie fordert dagegen eine ethische Selbstgesetzgebung, die mit den religiös-normativen Wurzeln unseres Denkens grundlegend bricht. Dadurch lenkt sie den Blick auf eine fundamentale Aufgabe: die Spannung zwischen Verstand und Gefühl, Religion und Wissenschaft nicht vorschnell zugunsten einer Seite aufzulösen. Das macht Nietzsche nicht zu einem religiösen Denker – aber seine Ex-Negativo-Religionsphilosophie unbequem für den Neuen Atheismus und für jede philosophische Deutung, die ihn für einen antireligiösen Feldzug vereinnahmen will.

Diese Überlegungen zwischen einem gesellschaftlichen Zielbild und der Aufrichtigkeit gegenüber den eigenen Überzeugungen verweisen auf einen neuralgischen Punkt im

540 Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, S. 10.

541 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 235.

542 Vergleiche dazu Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1871, KSA 7, 9[94], S. 309, und seine Einlassung: „Jetzt ist es gerathen, die Reste des *religiösen Lebens* zu *beseitigen*, weil sie matt und unfruchtbar sind und die Hingebung an ein eigentliches Ziel abschwächen. Tod dem Schwachen!“.

Denken Nietzsches und der neuen Atheisten: das (religiöse) Subjekt. Das gläubige Individuum erweist sich für beide Seiten als sperrig. Während die neuen Atheisten private Religion mit dem expliziten Verweis auf William James' Werk ausschließen, stellt Nietzsche das Subjekt selbst als Fiktion infrage. Wie sich diese Unterschiede auswirken und welche Relevanz das Subjekt in beiden Konzeptionen einnimmt, soll im folgenden Unterkapitel skizziert werden.

8.3 Das unterbelichtete Subjekt

Unter den vier Horsemen sticht Dennett als derjenige hervor, der die Subjektdimension dezidiert ausklammert. Dafür grenzt er sich explizit vom amerikanischen Philosophen und wichtigen Vertreter des Pragmatismus, William James, und dessen Subjektinteresse ab: „In diesem Punkt unterscheidet sich meine Definition völlig von der William James, der Religion als ‚die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen‘ definiert hat.“⁵⁴³ Dagegen üben Dennett und seine Mitstreiter vielmehr eine konzertierte Kritik an der organisierten Religion. Es handelt sich also um eine Eingrenzung des religiösen Untersuchungsfeldes, und zwar eine folgenreiche: Denn nicht zuletzt seit der Reformation wiegt der im Protestantismus verankerte Gedanke schwer, „dass wesentliche und existentielle Entscheidungen bezüglich des Religiösen im Inneren des Menschen stattfinden“.⁵⁴⁴ Diese auf das Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Dasein zielende Dimension wird in der Behandlung von Dennett ausgeschlossen. Dabei handelt es sich um eine besonders folgenschwere Festlegung. Denn sie schließt gerade die für moderne Gesellschaften zentrale private Glaubenspraxis von der Untersuchung aus. Damit gerät möglicherweise genau jene Praxis aus dem Blick, die – in der Terminologie der neuen Atheisten formuliert – bis heute maßgeblich den Fortbestand des religiösen Mems sichert. Nietzsche hingegen schließt das Subjekt in seine Philosophie ein, problematisiert es aber als solches. Indem Nietzsche das Subjekt in den Blick nimmt, zielt er, wie Magnus Striet es ausdrückt, „auf das Grundprinzip und den obersten Grund-

543 James zitiert nach Dennett, *Den Bann brechen*, S. 26; siehe auch William James (2022): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Verlag der Weltreligionen, Berlin, S. 63–64.

544 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 205. Er referenziert hier Kierkegaard, seine Aussage ist jedoch darüber hinaus anwendbar auf die Bedeutung von privater Religion in der Moderne.

satz des neuzeitlichen Philosophierens“.⁵⁴⁵ Hierfür nimmt Nietzsche eine typologisch-figurative Perspektive ein und übt Kritik an dem (sich selbst) erkennenden Subjekt nach Descartes. Denn das in Freiheit lebende Subjekt ist nach Nietzsche eine Fiktion:

Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie ‚Stoff‘ ‚Ding‘ ‚Substanz‘ ‚Individuum‘ ‚Zweck‘ ‚Zahl‘: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit‘ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird [...] Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtheit: es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein.⁵⁴⁶

Das Ich ist demnach als eine lebenspragmatische Vorstellung zur Konstruktion von Wirklichkeit anzusehen, der jedoch keine Objektivität zukommt. Damit wird dieses zu einer auf den menschlichen Verstandeshorizont zugeschnittenen Idee. Diese Vorstellung eines Ich-Konzepts beschreibt er einhergehend als „ältesten Glaubensartikel“⁵⁴⁷ und ordnet sie einer menschlichen Komplexitätsreduktion zu. Folgt man Nietzsche in dieser subjekt-kritischen Analyse, „dann ereilt das Subjekt das gleiche Schicksal wie bereits das Ding an sich: Beide sind im strengen Sinne des Kantischen Erkenntnisbegriffs nicht erkennbar“.⁵⁴⁸ Die sogenannten Glaubensartikel und Überzeugungen haben nur insofern einen Wert, als sie lebensfördernd und vitalitätssteigernd sind. Die Richtigkeit oder Falschheit dieser Fiktionen ist kein letztes Kriterium ihrer Beurteilung. Auf diese Weise „eröffnet Nietzsches Subjektkritik die bis heute ungebrochen währenden philosophischen Versuche, die Wirklichkeit von Freiheit und damit die Idee selbstbestimmter Subjektivität zu bestreiten“.⁵⁴⁹ Die Lösung des Nihilismusproblems liegt für Nietzsche, wie Striet betont, in der Akzeptanz, „der Affirmation des faktisch Gegebenen“.⁵⁵⁰ So gelingt es Nietzsche einerseits, den Schein in seiner nützlichen Fiktion für den Menschen zu bejahen und andererseits sein ‚Schicksal zu lieben‘ – amor fati – und den Nihilismus so lange auszu-

545 Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*, S. 18.

546 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Mai – Juli 1885, KSA 11, 35[35], S. 526.

547 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, KSA 13, 14[79], S. 258.

548 Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*, S. 198.

549 Ebd., S. 20.

550 Ebd., S. 19. Wer oder was in diesem Zusammenhang bejaht wird, bleibt zunächst vage und wird in der Philosophie Nietzsches alsdann im Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen einem religiös entlehnten Konzept überantwortet.

halten, bis er ihn eigengesetzlich überwindet. Das Leitbild hierbei ist das Individuum, das sich ganz dem persönlichen Wachsen verschreibt.

Dieser Aspekt seiner Subjektphilosophie ist (art-)verwandt mit Dennetts Theorie der intentionalen Einstellung. Wie Nietzsche fragt auch Dennett nach den lebenspraktischen Konsequenzen der ‚Als-ob-Einstellung‘. Für ihn ist weniger entscheidend, ob der artikulierte Glaube (‚Ich glaube, dass Gott existiert‘) auf eine faktisch existente Entität verweist, als vielmehr, welches Verhalten sich aus einer solchen Disposition vorhersagen lässt. Problematisch werden diese Aussagen und Verhaltensdispositionen erst durch den ‚Glauben an den Glauben‘, die normativ gewichtete Überzeugung, die Folgen des Glaubens als moralisch gut zu bewerten. An dieser Stelle entfernt sich Dennetts Position, die bis dahin eine interessante Mittelstellung zwischen Nietzsche und den neuen Atheisten eingenommen hat, auch bereits wieder von Nietzsche. Denn während Nietzsche auch subjektive ‚falsche‘ Fiktionen zu bejahen vermag, solange sie potenziell lebensdienlich sind, analysiert Dennett diese funktionalen Mittlerfiktionen, um zu verstehen, wie sich Vorstellungen verbreiten und komplexe Systeme erhalten können. Was bedeutet dies für ein genaueres Verständnis des religiösen Subjekts? Beide Konzeptionen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie den Erfahrungsraum des glaubenden Subjekts nicht angemessen erfassen können – oder wollen: Wenn das Ich eine Fiktion ist, wer oder was kann dann bei Nietzsche den eigenen Überzeugungen gegenüber aufrichtig sein? Bedarf es hierfür nicht eines Trägersubjekts? Handelt es sich um einen sich selbst setzenden Willen, der sich im Menschen verwirklicht und über ihn hinausweist? Ist dieser metaphysisch gesetzte Wille dann nicht wieder eine Art Gottesmetapher?

Der Mensch bei Nietzsche ist etwas, das überwunden werden will. Dabei geht es Nietzsche weniger um die denkende Selbstreflexion als vielmehr um die nach vorne beziehungsweise oben gerichtete Dynamik, die von Peter Sloterdijk so genannte „Vertikalspannung“,⁵⁵¹ durch die der Mensch im Werden begriffen ist. Letztlich bleibt die Frage offen, ob Nietzsche sich

551 Zu diesem programmatischen Begriff, siehe Peter Sloterdijk (2009): *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 11–12. Sloterdijk meint damit die Anlage des Menschen, mit oder ohne Gott über sich hinauszuwachsen, eine Idee, die auch mit dem Konzept der Selbstoptimierung verbunden wird.

in Widersprüche verwickelt, indem er einerseits das Ich in seiner Subjektfunktion verabschieden will und doch andererseits im Gedanken des amor fati zu einer Affirmation des Faktischen ohne Abzug auffordert, folglich ein Subjekt voraussetzen muß, das dieser Affirmation fähig ist.⁵⁵²

Bei näherer Analyse bietet sich eine pragmatische Vermittlung an. Nietzsches Philosophie distanziert sich bewusst von den Systemphilosophen des 18. und 19. Jahrhunderts – den Metaphysikern, Einheitsdenkern, Naturalisten und vor allem Moralisten. Seine Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien und sein Perspektivismus tragen seiner philosophischen Profession Rechnung:

Der Philosoph gegen die *Rivalen*, z. B. gegen die Wissenschaft: da wird er Skeptiker: da behält er sich eine *Form der Erkenntniß* vor, die er dem wissenschaftlichen Menschen abstreitet: da geht er mit dem Priester Hand in Hand, um <nicht> den Verdacht des Atheismus, Materialismus zu erregen: er betrachtet einen Angriff auf sich als einen Angriff auf die Moral, die Tugend, die Religion, die Ordnung – er weiß seine Gegner als ‚Verführer‘ und ‚Untermirer‘ in Verruf zu bringen: da geht er mit der Macht Hand in Hand.⁵⁵³

Dadurch sollen die Widersprüche seiner Philosophie nicht eingeebnet, sondern in einen angemessenen Kontext gestellt werden:

Nietzsche vollzieht ein *Philosophieren an der Grenze*, das – in diesen Inhalten aufgenommen – sofort *umschlägt in Unphilosophie* (dem Verfallensein an biologische, naturalistische und zweckhafte Inhalte in der Welt). Dieser Umschlag und dann die Rückkehr zum Philosophieren erfolgt ständig in seinem eigenen Denken: es ist die Erfahrung der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, die sich zugleich nicht will.⁵⁵⁴

Auch wenn es sich bei Jaspers Deutung um eine psychologische Zuspitzung handelt, muss jede Interpretation Nietzsches seine ambivalente Haltung – sei es zur Religion aber auch dem Subjekt – berücksichtigen. Geht Eugen Biser so weit, in Nietzsche einen Gottsucher zu vermuten,⁵⁵⁵ so will die vorliegende Untersuchung zumindest auf die von Nietzsche eröffnete Möglichkeit einer kommenden Religion hinweisen:

Das Christenthum ist jeden Augenblick noch möglich... Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben: es braucht weder die Lehre vom *persönlichen Gott*, noch von der *Sünde*, noch von der *Unsterblichkeit*, noch

552 Striet, *Das Ich im Sturz der Realität*, S. 19.

553 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, KSA 13, 14[193], S. 380.

554 Jaspers, *Nietzsche*, S. 438–439.

555 Vergleiche Eugen Biser (1982): *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Otto Müller Verlag, Salzburg.

von der *Erlösung*, noch vom *Glauben*, es hat schlechterdings keine Metaphysik nötig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche ‚Naturwissenschaft‘.⁵⁵⁶

Dem Zitat zufolge ist das (Ur-)Christentum jederzeit denkbar und bleibt von der ausdifferenzierten, organisierten Religion unberührt. Jaspers legt den Finger auf diesen Umstand:

Und wenn in seiner Gottlosigkeit für ihn der unerbittliche Antrieb zum Aufschwung seines Menschseins wirkt und seine von ihm fordernde Redlichkeit sich zum radikalen Nein gegen schlechthin jeden Gottesglauben steigert, selbst dann noch behält Nietzsche gegen das Christentum eine verwunderliche Nähe.⁵⁵⁷

Auf der Suche nach Formen kommender Religiosität fragt Nietzsche, in einer schwachen Lesart seiner eigenen Religionskritik, an mehreren Stellen, ob nicht lediglich der ‚moralische Gott‘ widerlegt sei: „Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von gut und böse.“⁵⁵⁸ Damit wird deutlich, dass Nietzsche den Tod Gottes nicht nur als Verlust, sondern auch als Chance begreift – unter anderem auch für künftige Formen von Religiosität.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich folgende Schlussfolgerung: Letztlich scheitern sowohl die neuen Atheisten mit ihrem naturalistischen Monismus als auch Nietzsche mit seiner Willensmetaphysik an einer Überwindung der Religion. Beide Zugänge versäumen es zudem, das Subjekt zentral zu stellen und auf den erlebten Vollzug von Religion einzugehen. Doch gerade diese Dimension scheint von vorgelagerter Wichtigkeit zu sein – denn weshalb sollten Menschen an ihrem Glaubensvollzug festhalten, wenn sie nichts Lebensdienliches daraus ziehen? Während die neuen Atheisten das gläubige Subjekt außenvorlassen, nimmt Nietzsche eine typologisch-anthropologische Perspektive ein – und problematisiert das erkennende Subjekt als solches. Daher soll dieser Aspekt der subjektiven Religiosität im Folgenden über Nietzsche hinaus aufgegriffen und mit Blick auf einen konstruktiven Umgang mit Religiosität im 21. Jahrhundert weiterverfolgt werden.

556 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1887 – März 1888, KSA 13, 11[365], S. 162.

557 Jaspers, *Nietzsche*, S. 431.

558 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer – Herbst 1882, KSA 10, § 432, S. 105.

9. Neubau. Grundriss eines konstruktiven Umgangs mit Religion im 21. Jahrhundert

Der Rückbau des neuatheistischen Ideengebäudes mithilfe Nietzsches religionskritischer Philosophie ermöglichte eine verstehende Innenperspektive ex negativo auf die Religion einzunehmen. So konnten die historischen, kulturellen und existenziellen Dimensionen und Verdienste des religiösen Erfahrungsschatzes gewürdigt werden – ohne in eine blinde Negation oder in eine theologisch gefärbte, unbedingte Bejahung der religiösen Perspektive zu verfallen. Nachdem nun mit Hammer und Dynamit die weltanschaulichen Fundamente des Neuen Atheismus relativiert wurden, gilt es, sich nach vorne gerichtet an den Fluchtlinien eines zeitgemäßen Religionsverständnisses auszurichten und nach einem konstruktiven Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert zu fragen. Damit rückt nicht nur die Forschungsfrage nach der Form und dem Umgang mit dem Religiösen im 21. Jahrhundert in den Mittelpunkt, sondern auch die religionsphilosophische Perspektive als solche. Diese vollzieht einen erkenntnistheoretischen Spagat: in Bezug auf eine kritische Außenperspektive der Religion, aber auch und vor allem in Bezug auf eine verstehende Innenperspektive. Es handelte sich um eine holistische Perspektive, die als „unverkürzte Philosophie“⁵⁵⁹ zur Anwendung kam. Auf der Grundlage von Nietzsches Metaphysik wurde also eine ‚Gesamtperspektive‘ eingenommen, zu der auch der ernstgemeinte Transzendenzbezug gehört, der auf eine wie auch immer gear-tete Jenseitigkeit verweist. Die ‚Religionsphilosophie‘ Nietzsches wurde nach Seitschek ex negativo verstanden:

Nietzsches gesamtes Philosophieren oder Gegen-Philosophieren, und damit die Gesamtheit philosophischer Fragestellungen, spielt sich bei ihm vor der Negativfolie der christlichen Religion ab. Nietzsches ‚Religionsphilosophie‘ richtet sich also diametral gegen die Religion und will sie überwinden [...] Nietzsche will die Kultur wieder vom Kopf auf die Füße stellen und das auf antikem Boden. Jedoch wird hieraus auch klar, dass ohne die Zentralperspektive der Religion, die Nietzsche radikal umkehrt, seine Philosophie gar nicht möglich wäre. Hier erweist sich Nietzsche als Religionsphilosoph ‚ex negativo‘.⁵⁶⁰

Für den Kontext dieser Dissertation macht Seitschek auf zweierlei aufmerksam: Zum einen weist er zu Recht darauf hin, dass es sich überhaupt erst um eine religionsphilosophische Zentralperspektive handelt, die auch unter den Vorzeichen dieser Arbeit

559 Jörg Splett (1996): *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheitsliebe*, Pneuma, München, S. 64.

560 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 197–198.

entfaltet wird. Zum anderen zeigt er auf, dass Nietzsche die Zentralperspektive der Religion nicht aufgibt. Diese wird durch das Prinzip der einschließenden Ausschließung weiterhin eingenommen und begründete die Eignung von Nietzsches Denken für die vorliegende Arbeit.

Womöglich entlässt Seitschek Nietzsche allerdings zu vorschnell aus der Verantwortung, wenn er seine verstehende Ex-Negativo-Innenperspektive mit Hinweis auf die zu ‚antirationale‘ Aufmachung fallenlässt: „Inwiefern Nietzsches Projekt gelingt, bleibt allerdings sehr zu bezweifeln, da er der Religion zu antirational begegnet.“⁵⁶¹ Dieser Schlussfolgerung begegnet die Arbeit im Zuge der Grundlegung eines Neubaus mit einem kleinen Widerspruch: Gerade in der konzeptionellen Differenz zum Ideengebäude des Neuen Atheismus zeichnet sich seine Religionskritik dadurch aus, dass sie eben keiner kognitivistischen Überfrachtung erliegt, sondern auf die existenziellen und emotionalen Gehalte des Glaubens hinweist. Von Bedeutung ist hier die ausgeführte Kritik am theoretischen Menschen, die für den Modus des Neuen Atheismus, aber auch für privatisierte moderne Vorstellungen von Religion und Spiritualität von Bedeutung ist. Dabei privilegiert Nietzsche weder das Gefühl noch die Vernunft: Beide gehen vielmehr Hand in Hand und setzen voraus, dass sich das einzelne, bei Nietzsche typologische Individuum im aufrichtigen Vollzug seines Lebens immer wieder neu über sich selbst verständigt. Er wendet sich in der historisch-genetischen Dimension gegen eine „weichgespülte Geborgenheitsreligion“⁵⁶² und macht mit seinem perspektivischen Denken auf die Vielheit religiöser Erscheinungsformen aufmerksam: „Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?“⁵⁶³ Damit verweist er auf die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Klärung der Gegenstände, Begriffe und Dimensionen der Religionsphilosophie. Das macht seine negative Religionsphilosophie differenziert und anschlussfähig für die Auseinandersetzung mit gegenwärtiger und kommender Religiosität. Für diesen Anschluss bietet sich insbesondere die *religiöse Erfahrungsdimension* an. Im Grunde wendet sich der Neue Atheismus gegen die politisch gewordene Religion und Nietzsche vor allem gegen den christlichen Monotheismus und seine Moralvorstellungen. Beide Seiten vernachlässigen das gläubige Subjekt und einhergehend die (individuelle) religiöse Gefühls- und Bewusstseinsdimension. Diese Dimension

561 Ebd., S. 198.

562 Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, S. 81.

563 Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481.

stützt die gewählte religionsphilosophische Gesamtperspektive auf Wirklichkeit und verspricht eine vermittelnde Funktion einzunehmen und mögliche blinde Flecken auszuleuchten. Sie bringt Gefühl und Verstand in der Reflexion der Bewusstseinsinhalte zusammen und ermöglicht diese zu transzendieren.⁵⁶⁴ Sie lenkt den Blick auf die für das 21. Jahrhundert zentrale Ebene des Glaubensvollzugs, ohne die hier beschriebenen Wesensmerkmale von Religiosität beliebig werden zu lassen oder preiszugeben. Die religiöse Erfahrungsdimension zu vertiefen hat drei Vorteile: Sie gibt *erstens* Nietzsches Vermutung der aufkommenden pluralen Formen von Religion und Erkenntnis nach. Sie bietet *zweitens* die Möglichkeit einer Annäherung zwischen den von Nietzsche gelegten Spuren und der spirituellen Offenheit des Neuen Atheismus insbesondere in der Person von Harris; und sie macht die vorliegende Arbeit *drittens* im Rahmen einer produktiven und zukunftsorientierten Verständigung anschlussfähig.

Eine frühe Analyse der religiösen Erfahrungsdimension findet sich bei William James.⁵⁶⁵ James ist nicht mehr primär daran interessiert, ihre begriffliche, institutionelle oder gar faktische Realisierung auf Wahrheit oder Fiktionalität zu befragen. Vielmehr will er die subjektiv erlebte Form von Religiosität verstehen. Es geht also darum, den Glaubensvollzug des Einzelnen aus einer quasi-phänomenologischen Perspektive in seiner gesamten performativen *Durée* nachzuvollziehen; und damit gewissermaßen die Kehrseite der organisationalen Religionskritik der neuen Atheisten aufzuzeigen. James versteht Religion als die „Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben“.⁵⁶⁶ Dabei sind für James

Gesamtreaktionen [...] etwas anderes als situationsbedingte Reaktionen, und Grundhaltungen sind etwas anderes als das Verhalten im Alltag und im Beruf. Um zu ihnen zu gelangen, muß man durch die Oberfläche der Existenz hindurch hinabreichen zu jenem eigenartigen Empfinden, in dem wir den ganzen übrigen Kosmos als etwas ständig Gegenwärtiges erfahren, sei es uns vertraut oder fremd, erschreckend oder erheiternd, liebens- oder hassenswert. Dieses Empfinden für die Gegenwart der Welt nimmt einen mehr oder

564 Vergleiche dazu auch die Einlassung von Gerhardt zur Bedeutung des Glaubens im Ganzen: „Glaube ist die an uns selbst erfahrene Kraft, den im Handeln benötigten Sinn im Ganzen des Daseins festzuhalten. Die Koinzidenz des eigenen Handlungssinns mit dem Ganzen der Welt erscheint wie ein Wunder – und ist dennoch Ausdruck der Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen.“ Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens*, S. 149.

565 Vergleiche Ludwig Marcuse (1950): *Nietzsche in Amerika*, in: *Neue Schweizer Rundschau* 18 (4), S. 229: Auch wenn das vorliegende Konzept über den Subjektbegriff herkommend argumentiert, ist der Vergleich zwischen Nietzsche und James vielfach angestellt worden. Eine erste luzide Bemerkung findet sich eben bei Marcuse: „Ist der ‚Pragmatismus‘ nicht in Nietzsches erkenntnistheoretischem ‚Perspektivismus‘ vorgeformt?“

566 James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 67.

weniger in Besitz, und je nachdem, wie es sich auf unser jeweiliges Temperament auswirkt, macht es unser Verhältnis zum Lebensganzen anstrengend oder unbekümmert, unterwürfig oder anmaßend, schwermütig oder exaltiert; und unsere unwillkürliche und unartikulierte und kaum bewußte Reaktion ist selbst schon die erschöpfendste aller unserer Antworten auf die Frage: ‚Wie beschaffen ist dieses von uns bewohnte Universum?‘ Sie ist der entschiedenste Ausdruck unseres individuellen Empfindens.⁵⁶⁷

Diese Auffassung misst dem schon mit Schleiermacher eingeführten inneren Erleben von Religion, dem religiösen Gefühl, Bedeutung bei:

Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur, sondern muß eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: ‚Triff gar keine Entscheidung, sondern laß die Frage offen!‘ so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung, – ebenso als wenn man sich für Ja oder Nein entschiede – und mit derselben Gefahr verknüpft, die Wahrheit zu verlieren.⁵⁶⁸

In der Passage thematisiert James die Daseinsbewältigung des Einzelnen und zeigt auf, dass sich eines Urteils zu enthalten eine ebenso gefühlsbasierte Entscheidung ist. Dabei kann es nicht darum gehen – und das wäre hier das Missverständnis – das Gefühl gegen die Vernunft auszuspielen; dort, wo die neuen Atheisten mit der Vernunft gegen die Irrationalität polarisieren. Der Pragmatismus von William James weist zunächst schlicht einmal darauf hin, dass Erfahrungen im sinnlich wahrnehmbaren Bereich entscheidend für den individuellen Zugang zur Religion sind. Demnach ist für James „jede vom Menschen erkannte Wahrheit auch subjektiv gefärbt“.⁵⁶⁹ Im Unterschied zur Suche oder Ablehnung transzendenter Wahrheiten konzentriert sich James auf den subjektiven Glaubensvollzug im Inneren des Menschen. Dabei geht es ihm nicht um „die objektive Erkenntnis der objektiven Wahrheit“,⁵⁷⁰ die für James weder möglich noch entscheidend für die individuelle Glaubenspraxis ist.

Diese Auffassung kann wiederum in eine fruchtbare und pragmatisch konzipierte Relation zu Nietzsches Subjektkritik und seiner perspektivischen Philosophie treten. Auch nach dieser ist Erkenntnis an sich nicht möglich. Die Festlegung des Subjekts auf ein

567 Ebd., S. 67–68.

568 William James (1899): *Der Wille zum Glauben*, in: ders., *Der Wille zum Glauben und andere populärphilosophische Essays*, übers. v. Theodor Lorenz, Frommann, Stuttgart, S. 12.

569 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 204.

570 Ebd.

integrales Ich sei eine anthropologische Fiktion. Dass sie nicht wahr ist, heißt aber nicht, dass sie nicht lebensförderlich sein kann – und dieses Kriterium ist für Nietzsche entscheidend.⁵⁷¹ Gleichzeitig wirft James aus dieser Perspektive womöglich ein Schlaglicht auf diese konzeptionelle Eng- beziehungsweise Blindstelle von Nietzsches Subjekt-konzeption als nützlicher Fiktion, der in letzter Konsequenz keine absolute Wahrheit zukommt. Er erweitert die in dieser Arbeit veranschlagte religionsphilosophische Perspektive um die lebenspraktische Dimension religiöser Überzeugungen und eröffnet die Möglichkeit eines Integrationsversuchs von Nietzsches Willensmetaphysik und seinem Erfahrungsbegriff. Interessanterweise rekurriert James in seinem Werk *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* direkt auf die Philosophie Nietzsches:

Die Gefühlslage eines Schopenhauer oder Nietzsche [...] ist fast ebenso oft von erhebender Traurigkeit wie von bloßer Übellaunigkeit, die sich – ihre Beute im Maul – davonmacht. Ein ums andere Mal erinnern einen die beiden deutschen Schriftsteller an das kranke Pfeifen zweier Ratten im Todeskampf. Ihnen fehlt der reinigende Ton, den religiöse Traurigkeit freisetzt [...] ist sie traurig, darf sie nicht schreien oder fluchen.⁵⁷²

James meint in der Philosophie Nietzsches einen religiösen Abgesang zu erkennen. In einer emotionalen Analyse erinnert ihn dessen Denken an den Todeskampf eines Tieres. Er vermisst den „reinigenden Ton“, man könnte vermuten, die Feierlichkeit, die „religiöse Traurigkeit“ seiner Auffassung nach freisetzt. Aufschlussreich ist hier nicht nur die stillschweigende Unterstellung, es handele sich um ebendiese religiöse Traurigkeit, sondern auch der herausgekehrte Widerspruch zum enthusiastisch-visionären Impetus von Nietzsches Schrift. James scheint bei Nietzsche keine Emphase wahrzunehmen. Stattdessen konfrontiert er Nietzsches philosophisches Programm mit dem Auftrag der Religion, der in Merkmalen und Stil dem Selbstanspruch Nietzsches gleicht:

In einer starken und ausgebildeten Religion wird dagegen der Dienst am Höchsten niemals als Joch empfunden. An die Stelle dumpfer Unterwerfung, die sie weit hinter sich gelassen hat, ist eine Begrüßungshaltung getreten, die alle nur denkbaren Formen zwischen heiterer Gelassenheit und enthusiastischer Freude annehmen kann.⁵⁷³

Diese Begrüßungshaltung wird bei Nietzsche im Rahmen seiner Willensmetaphysik

571 Siehe Kai-Michael Hingst (2009): *Nietzsche pragmaticus. Die Verwandtschaft von Nietzsches Denken mit dem Pragmatismus von William James*, in: *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 7, S. 288–290. Der Autor stellt den Perspektivismus von Nietzsche und James' Pragmatismus umfänglich gegenüber.

572 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 71.

573 Ebd., S. 74.

unter anderem mit dem *Amor Fati* ins Werk gesetzt. Bei beiden Positionen lässt sich also eine „Begrüßungshaltung“ erkennen, auch wenn James zufolge die „Übellaunigkeit“ bei Nietzsche überwiegt. Beide Positionen rufen dazu auf, das menschliche Los nicht einfach zu akzeptieren, wie die Stoiker vermeintlich forderten, sondern dieses zu bejahen. Beide Zugänge scheinen ihre Inhalte transzendieren zu wollen.⁵⁷⁴ Aus der pragmatischen Verschränkung von James' Subjekt- und Nietzsches willensmetaphysischer Perspektive ergeben sich weitere Fragen, die auf der Suche nach einem sachangemessenen Verhältnis zu Religion heute zentral sind: Inwieweit sind diese spezifischen Formen religiöser Erfahrung im Sinne von James mit Nietzsches Kriterien der Lebensbejahung vereinbar? Anders gefragt: Kann der individuell erfahrene Glaubensvollzug als lebensfördernd und vitalitätssteigernd verstanden werden? Ist Glück eine Bedingung dafür? Ist ‚glücklich‘ und im Einklang mit sich selbst zu sein, nicht ‚lebensfördernd‘,⁵⁷⁵ wie Nietzsche es formuliert? Das Leben aufrichtig im Einklang mit den eigenen religiösen Überzeugungen zu vollziehen – warum sollte das falsch und diesem abträglich sein?

Für Antwortversuche ist es wichtig, bei Nietzsche nachzulesen. Nietzsche selbst hält fest, dass „ein Glaube Lebensbedingung und *trotzdem falsch*“⁵⁷⁶ sein kann. Im Rahmen seines Wahrheitsbegriffs lehnt er zwar den ‚Beweis der Kraft‘ ab – die Begründung, dass Glaube deswegen gut sei, weil er selig mache. Allerdings ordnet er den Lebensvollzug nicht einem mit der Wahrheit identifizierten Telos unter, sondern richtet seine Philosophie am Werden aus. Auch in der pragmatischen Deutung von Hingst muss der Mensch seine Lebensführung nach dem – wann und wie auch immer gearteten – Tod Gottes auf die neue Ordnung einstellen:

Nietzsche hebt ins Bewußtsein, daß wir nach Gottes Tod und dem Verlust der Religion nicht einfach zur Tagesordnung übergehen können, sondern umstürzende Folgen zu gewärtigen haben, und daß diese Folgen genau die Bedeutung dessen ausmachen, was es heißt, daß Gott tot ist. [...] Nietzsche konzipiert Gott *ex negativo* unter dem Eindruck seiner Abwesenheit. Wenn Heidegger sagt: ‚Das Wort *Gott ist tot* bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben‘, so artikuliert er nichts anderes als die pragmatische Wertlosigkeit jener Welt aus Nietzsches Sicht.⁵⁷⁷

574 Vgl. ebd., S. 75–76.

575 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, § 4, S. 18.

576 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Juni – Juli 1885, KSA 11, 38[3], S. 598.

577 Hingst, *Nietzsche pragmaticus. Die Verwandtschaft von Nietzsches Denken mit dem Pragmatismus von William James*, S. 300. Zu dem Zitat von Heidegger vergleiche die Referenz im Kapitel 6.2.

Mit Verweis auf die Ex-Negativo-Perspektive Heideggers bringt Hingst den pragmatisch-experimentellen und nietzscheanisch-perspektivischen Charakter einer Neuorientierung nach dem Tod Gottes auf den Punkt. Nach dem Verlust der alten Seinsordnung steht das Subjekt sowohl im Verständnis von Nietzsche als auch in dem von James vor dem Wagnis, sich unter veränderten Vorzeichen neu einzustellen. Das heißt, sich gemäß Nietzsche redlich seiner Überzeugungen zu vergewissern. Dazu zählen gemäß James und in der erweiterten Perspektive dieser Arbeit auch die eigenen Glaubensüberzeugungen.

Nietzsches Philosophie darf sich daher die Frage gefallen lassen, ob religiöse Glückseligkeit nicht auch eine Bedingung für eine vitale menschliche Existenz sein kann, vielleicht sogar sein muss. Ist nicht Nietzsches eigene Biografie ein Exempel dafür, wie religiöse Traurigkeit, nach James, dem Leben abträglich sein kann?⁵⁷⁸ Ein pragmatischer Blick auf den subjektiven Umgang mit Religion verspricht das ‚Befremden‘⁵⁷⁹ aufzulösen beziehungsweise einzuhegen, das viele Menschen im Umgang mit Religion und ihrer konfessionellen und damit organisationalen Verwurzelung, also ihrem ‚Gepäck‘, empfinden. Dies gelingt, indem der Blick auf die praktische, mittelbare Wirkung gerichtet wird, die die eigenen (Glaubens-)Überzeugungen entfalten. Hingst versteht diese im Sinne des James’schen Pragmatismus als Einheit: „Der Gegenstand ist seine Wirkungen.“⁵⁸⁰

Abschließend sei noch ein Blick auf die angesprochenen Formen kommender Religiosität, die ‚heiligen Spiele‘ nach Nietzsche, geworfen. So ist es Harris, der im letzten Kapitel ‚Bewusstseins-Experimente‘ seines kanonischen Hauptwerks für eine aufgeklärte Form von Spiritualität eintritt. Dazu definiert er die spirituelle Praxis als „eine direkte Erforschung der Natur des Bewusstseins, mittels anhaltender Selbstbeobachtung“.⁵⁸¹ Sie komme dabei der Suche nach „Möglichkeiten einer Art von Wohlbefinden, [...] die alle anderen Arten von Wohlbefinden in den Schatten stellt und die über die Launenhaftigkeit sinnlicher Erfahrung hinausreicht“⁵⁸² gleich. Spiritualität wird von ihm nicht scharf

578 Diese Fragen strapazieren die nietzscheanische Willensmetaphysik und gehen bisweilen mit Nietzsche über Nietzsche hinaus – aber genau das ist auch der Anspruch dieses Kapitels.

579 Um den an dieser Stelle zur voraussetzungsreichen und erläuterungswürdigen Begriff der ‚Entfremdung‘ zu vermeiden.

580 Ebd., S. 289.

581 Harris, *Das Ende des Glaubens*, S. 219.

582 Ebd., S. 214.

von Mystik getrennt.: „Es fällt schwer, eine Bezeichnung für jenes menschliche Tun zu finden, das unmittelbar auf Glück abzielt [...] man kommt hier am Begriff ‚Spiritualität‘ kaum vorbei [...] ‚Mystik‘ klingt womöglich seriöser, doch auch dieser Begriff weckt unglückliche Assoziationen.“ Dabei sind Spiritualität und Mystik der Religion entgegengesetzt: „Mystik [ist] ein vernunftgeprägtes Unterfangen, Religion nicht. Der Mystiker hat etwas über die Natur des dem Denken vorausgehenden Bewusstseins erkannt, und dieses Erkenntnis steht einer rationalen Diskussion offen.“⁵⁸³ Diese habe nichts mehr mit ungerechtfertigten Überzeugungskonfigurationen zu tun, sondern vielmehr mit Kontingenzbewältigung im Rahmen des eigenen Daseins. Anders als Nietzsche sieht er das Glück als säkulares Ziel von Religion: Für ihn liegt „ein wahrer Kern [...] im Herzen der Religion, da spirituelle Erfahrungen, ethisches Verhalten und starke Gemeinschaften für das menschliche Glück unerlässlich sind“.⁵⁸⁴ Insbesondere in seinem Spätwerk und Nachlass hat sich Nietzsche zur Neuheit, Andersartigkeit und etwaigen Überlegenheit der fernöstlichen Religionen und Spiritualität geäußert. In *Der Antichrist* schreibt er in thematischer Reichweite zu Harris' Ausführungen über den Buddhismus in Abgrenzung zum Christentum als Religion:

Mit meiner Verurtheilung des Christenthums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben, die der Zahl der Bekenner nach sogar überwiegt, gegen den *Buddhismus*. Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen – sie sind *décadence*-Religionen –, beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt. Dass man sie jetzt *vergleichen kann*, dafür ist der Kritiker des Christenthums den indischen Gelehrten tief dankbar. – Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christenthum, – er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt *nach* einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff ‚Gott‘ ist bereits abgethan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentlich *positivistische* Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus –), er sagt nicht mehr ‚Kampf gegen *Sünde*‘, sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, ‚Kampf gegen das *Leiden*‘. Er hat – dies unterscheidet ihn tief vom Christenthum – die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, – er steht, in meiner Sprache geredet, *jenseits* von Gut und Böse.⁵⁸⁵

Ohne im Rahmen des Ausblicks zu sehr in die Tiefe gehen zu können, verbindet das Zitat wesentliche Elemente der von Harris definierten Spiritualität mit den quasi-phänomenologischen Inhalten, die James dem individuellen Glaubensvollzug zuschreibt.

583 Ebd., S. 231.

584 Ebd.

585 Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, § 20, S. 186.

Nietzsche spricht vom Buddhismus als einer positivistischen, säkularen Religion, die eine philosophische Aufklärung hinter sich hat und auf einer streng phänomenalen Ebene verfährt. Diese „verwandte Religion“ sei progressiver, objektiver, realistischer, redlicher und der Wirklichkeit des glaubenden Individuums stärker verpflichtet. Gleichzeitig behauptet Nietzsche in dem Zitat, die Religion habe die moralische Umwertung hinter sich. Man kann die Vermutung wagen, dass der Sprung von einem Vollzug dieser buddhistischen Form der Religiosität, nach wenigen Ableitungen, nicht weit von einer Zustimmung zu James entfernt ist: „So gesehen ist religiöses Empfinden eine absolute Bereicherung für das subjektive Lebensspektrum.“⁵⁸⁶ Bei Harris finden sich ähnliche Anklänge. Er betont den eklatanten Unterschied zwischen westlicher und fernöstlicher Spiritualität: „Tatsächlich sind die spirituellen Unterschiede zwischen Osten und Westen nicht weniger frappierend als die materiellen Unterschiede zwischen Norden und Süden.“⁵⁸⁷ Zum Beweis führt er eine angeblich willkürlich ausgewählte Passage eines indischen Gelehrten an und schlussfolgert: „Selbst moderne wissenschaftliche Literatur zum Thema Bewusstsein [...] kann sich mit den präzisen phänomenologischen Studien, denen man im buddhistischen Kanon stets aufs Neue begegnet, nicht messen.“⁵⁸⁸ Er sieht die fernöstlichen Texte und die individuelle positivistische Glaubenspraxis den monotheistischen Weltreligionen als überlegen an – eine Überzeugung, die ihn hiernach mit dem späten Nietzsche eint. Doch diese gelegten Spuren können – für oder wider die Religion – an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Eines erweist sich aus unausweichlich: Will man Nietzsches Philosophie für Form und Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert weiterdenken, so muss der Kegel des religionsphilosophischen Schlaglichts weg von einer naturalistischen oder rein typologisch-figurativen Perspektive auf das gläubige Subjekt gerichtet werden. Der lebendige Vollzug des eigenen Glaubens wird zur entscheidenden Aufgabe, in der Nietzsches lebensbejahendes Mantra die postsäkulare Indifferenz überwindet, im Eintreten für einen aufrichtigen Umgang mit seinen eigenen Überzeugungen.

586 James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 80.

587 Harris, *Ende des Glaubens*, S. 224.

588 Ebd., S. 226.

10. Schluss

Die vorliegende Arbeit hatte das Ziel, den Neuen Atheismus mit Nietzsche einer vergleichenden religionsphilosophischen Analyse zu unterziehen und zu klären, inwieweit sich das Ergebnis zur Beschreibung von Form und Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert eignet. Zu diesem Zweck wurde in einem ersten Schritt die Religionsphilosophie als Disziplin eingeführt, um sowohl eine kritische Außen- als auch eine verstehende Innenperspektive auf Religion einzunehmen. Gemeinsam mit Trillhaas und Gäb konnte die Religionskritik als Kehrseite der Auseinandersetzung mit Religion profiliert und die neuatheistische Kritik in die religionsphilosophische Analyse einbezogen werden. In Anlehnung an Herrmann Deuser und Hans Otto Seitschek ist die Religion als ganzheitliche Perspektive auf die menschliche Lebenswirklichkeit definiert worden, die einen Bezug zur Transzendenz aufweist. Dieser Zugang wurde zunächst vom Agnostizismus oder spirituellen Einstellungen abgegrenzt.

Daraufhin wurde der Beitrag der neuatheistischen Bewegung in ihren programmatischen Grundlinien expliziert und auf Basis einer Analyse ihrer Hauptwerke drei Cluster zur Systematisierung ihrer philosophischen Kerneinwände eingeführt: Namentlich das epistemologische, normative und genetische Cluster. Anschließend wurden die zentralen Einwände darin vorgestellt und literaturgestützt philosophisch-kritisch reflektiert, und als Grundlage für den Vergleich mit Nietzsche angesetzt. Im Ergebnis bestätigte sich ein existenzieller Szientismus im Sinne Stenmarks, der mit einer naturalistischen Ontologie einhergeht und seinen avisierten Gegenstandsbereich reduktionistisch einebnet – so auch die Religion. Der Neue Atheismus wurde somit als ‚naturalistischer Reflex‘ plausibilisiert, der mit einem politischen Gestaltungsanspruch zusammenfällt.

In einem nächsten Schritt wurde Nietzsche aus der Perspektive Heideggers und Seitscheks als Religionsphilosoph *ex negativo* verständlich gemacht. Dabei wurde besonderer Wert auf seine Gedanken zum ‚Tod Gottes‘, zur gottförmigen Leerstelle sowie auf die drei Kandidaten gelegt, die in diese vorstoßen: den Staat, die Evolutionstheorie und die Wissenschaft. Als Kern der Untersuchung wurde anschließend der systematische Rückbau des neuatheistischen Ideengebäudes vorgenommen. Aus der existenziell-ganzheitlichen Perspektive von Nietzsches Gott-ist-tot-Philosophie dienten seine Metaphysikkritik, die genealogische Methode und sein Perspektivismus einer vergleichenden Analyse und Kritik. Dabei wurden einschlägige Referenzen der Horsemen auf seine philosophische Anthropologie diskutiert. Das Ergebnis wurde anschließend in drei Dimen-

sionen reflektiert: einer ontologischen Metakritik, der Dimension ethischer Redlichkeit und der religiösen Erfahrungsdimension des Subjekts. Diese subjektive Erfahrungsdimension wurde sowohl bei den Horsemen als auch bei Nietzsche als Blindstelle ausgewiesen; und abschließend in einem Versuch der pragmatischen Vermittlung zwischen Nietzsche und William James in eine konstruktive Perspektive für den Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert überführt.

Das Ergebnis der Arbeit bestätigt inhaltliche und argumentative Ähnlichkeiten zwischen der Religionskritik Nietzsches und jener der neuen Atheisten. Im Unterschied nimmt Nietzsches Gott-ist-tot-Philosophie die existenzielle und psychologische Bedürfnisfunktion von Religion in den Blick und stößt damit in das Zentrum religiösen Daseins vor. Er wendet sich mit seiner Figur des theoretischen Menschen nicht nur gegen eine einseitige wissenschaftliche Deutung der Welt, sondern auch gegen andere Reduktionismen: gegen eine Teleologie, die überall Zwecke vermutet,⁵⁸⁹ gegen genealogische Fehlschlüsse, die die Entstehung der Religion mit ihrer Geltung verwechseln, und er zeigt auf, inwiefern ein redlicher Atheismus eine Neuordnung allen Denkens verlangt.⁵⁹⁰ Das Ergebnis deckt zudem eine selektive Rezeption seiner Philosophie durch die vier Autoren auf. Dort, wo seine Gedanken Beachtung finden, werden sie überwiegend abgrenzend, historisierend oder tendenziös im Dienste der eigenen religionskritischen Agenda instrumentalisiert. Besonders deutlich wird dies in Dennetts Auseinandersetzung: Obwohl er unter den Horsemen Nietzsche die meiste Aufmerksamkeit widmet, tritt in seiner Interpretation die naturalistische Verkürzung am stärksten hervor. Er reduziert Nietzsche auf einen bloßen ‚Arbeitsphilosophen‘ Darwins. Nietzsche erscheint in dieser Lesart lediglich als Verkünder der darwinschen Lehre und Wegbereiter des Existenzialismus. Doch seine dialektischen Einwände gegen die Religion gehen weit über die bloße Verneinung Gottes hinaus. Die neuen Atheisten dagegen verwerfen Gott als falsche Hypothese – nur um ein verabsolutiertes Wissenschaftspathos zur neuen Letztinstanz zu erheben. Sie klammern sich optimistisch-insistierend an die Erwartung, sie allein könne bieten, „was Leben und Glauben begründet und alles Handeln lenkt“.⁵⁹¹ Diese Überzeugung entspringt einem

589 Wie Dennetts systematische ‚Cui-Bono-Frage‘ (Wer profitiert?) anzeigt; vergleiche Dennett, *Den Bann brechen*, S. 83–98.

590 Siehe Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, S. 88: „Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein.“

591 Jaspers, *Nietzsche*, S. 54.

„naturalistischen Affect“:⁵⁹² Dadurch verharren sie – in Nietzsches Metaphorik der drei Verwandlungen – in der Haltung von Nietzsches Löwen: Sie bemühen sich, zu zerstören, ohne jedoch die gebotenen Antworten auf Sinn, Orientierung und Endlichkeit geben zu können. Nietzsches Philosophie weist dagegen auf eine fundamentale Herausforderung hin. Nämlich die produktive Spannung zwischen Verstand und Emotion nicht zu vereinseitigen und im individuellen Lebensvollzug zu bewähren. So betrachtet ist Nietzsche der konsequentere Atheist: In letzter Konsequenz würde sein *dialektisches Eliminierungsprogramm* den Neuen Atheismus womöglich als quasireligiöses Überzeugungssystem mit beseitigen. Doch letztlich gelingt es beiden Seiten nicht, sich von der Religion zu lösen und die Leerstelle neu zu besetzen: Die neuen Atheisten verharren in ihrem immanenten Monismus, Nietzsche in seiner Metaphysik. Denn im Denken beider nimmt die Religion weiterhin eine antithetische „Zentralperspektive“⁵⁹³ ein.

Als Antwort auf die Forschungsfrage nach Form und Umgang mit Religion im 21. Jahrhundert lässt sich zusammenfassend Folgendes festhalten: Der Neue Atheismus interpretiert die religiöse Dimension allzu trivial und kann ohne sachangemessene Berücksichtigung ihrer Tragweite keine zukunftsweisende Befriedigung der entstandenen Bedürfnislücke bereithalten. Insofern eignet sich seine naturalistisch-szientistische Offerte nicht einmal als ‚Placebo‘ im Sinne der „heiligen Spiele“⁵⁹⁴, die Nietzsche hat aufkommen sehen. Mit Nietzsche konnte jedoch dreierlei gezeigt werden:

Erstens, dass ein konsequent gedachter Atheismus sowohl Mensch als auch Gesellschaft eine tiefgreifende Neuordnung allen Denkens und Handelns abverlangen würde. Die neuen Atheisten setzen dagegen ihre naturalistische Konstruktion von Wirklichkeit a priori voraus – was einer naiven Metaphysik entspricht, die Nietzsche bereits im 19. Jahrhundert aufgedeckt und zurückgewiesen hat. Während die neuen Atheisten mit ihrer Frontalkritik die Religionsgeschichte antithetisch fortschreiben, zeigt Nietzsche zumindest, dass eine wirkliche Überwindung der Religion nur durch die radikale Durchdringung ihres Wesenskerns möglich wäre; die dann theoretisch in eine gänzlich neue Form von positiv bestimmter Anthropologie münden müsste, die konstruktiv auf ein Leitbild auszurichten wäre.

592 Nietzsche, *Geburt der Tragödie*: KSA 1, S. 94.

593 Seitschek, *Religionsphilosophie als Perspektive*, S. 54.

594 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, § 125, S. 481.

Zweitens, dass der Umgang mit den eigenen Glaubensüberzeugungen – seien sie wissenschaftlich und/oder religiös – eine redliche ethische Selbstverständigung erfordert. Ohne einen Modus der nietzscheanischen Prinzipienreflexion übersehen die neuen Atheisten, dass die der Religion attestierte Unwissenschaftlichkeit und Grausamkeit auf Voraussetzungen beruht, die insbesondere auch ihren eigenen Wortmeldungen strukturell zugrunde liegen. Diese blinden Stellen verweisen auf ein Defizit an intellektueller Redlichkeit und methodologischer Theoriebildung (Stichwort ‚universaler Darwinismus‘) und erzeugen einen performativen Selbstwiderspruch, der sich nicht mit einem ‚guten‘ Reduktionismus im Verständnis Dennetts rechtfertigen lässt. Dagegen ermöglicht ein genealogisch reflektierter Religionsbegriff ein tieferes Verständnis der Ambivalenz seiner Phänomene – und eine fundierte Entscheidung für oder wider den (eigenen) Glauben.

Drittens, dass die Vertiefung mit Nietzsche die Thesen selbst reflexiv werden lässt. Sein Denken weist über eigene Antworten hinaus und erweist sich deshalb als besonders anschlussfähig – beispielsweise für einen Perspektivwechsel hin zu subjektiv erfahrener Religiosität – wie er in dem pragmatischen Vermittlungsversuch mit William James deutlich wurde. Auf diese Weise eröffnet sein perspektivisches Denken, nicht zuletzt als Ausdruck radikaler Ehrlichkeit sich selbst und anderen gegenüber, fruchtbare Anschlussperspektiven. Ein Beispiel ist die Verbindung zwischen intellektueller und ethischer Redlichkeit sowie einer willensmetaphysisch konzeptionierten Selbstherrschaft als Voraussetzung für diese Redlichkeit; womöglich auch im Umgang mit den eigenen Glaubensüberzeugungen.

Insgesamt ergibt sich daraus für die künftige religionsphilosophische Forschung der folgende Auftrag: Sie muss zwischen Destruktion und produktiver Transformation religiöser Deutungsmuster unterscheiden. Dafür gilt es, die von Nietzsche ex negativo aufgezeigte Dimension des Religiösen inmitten der ‚postreligiösen Gegenwart‘ nach Herbert Schnädelbach zu reflektieren. Das bedeutet, die unhintergehbare ‚Zentralperspektive der Religion‘ auch in Zeiten ihrer scheinbaren Überwindung einzunehmen und die subjektiv, existenziell und kulturell unhintergehbaren Dimensionen aufzuzeigen. Jene, die bei einer Eliminierung religiösen Lebens verloren gehen, und jene, die bei einer oberflächlichen Eliminierung unter neuem Deckmantel fortbestehen. Eine exorbitante Bandbreite an zusammengesetzten Konzepten überbrückt heute religiöse und spirituelle Praktiken und gibt Nietzsches Verheißung kommender religiöser Spielarten recht. So ist heutzutage von aufgeklärter Spiritualität, frommem Atheismus, atheisti-

scher Spiritualität und vielem mehr die Rede. Diese Konzepte verweisen womöglich auf die von Nietzsche angesprochene Leerstelle, die gefüllt werden will, und machen zugleich auf die fortdauernde individuelle Beschäftigung der Menschen mit ihren Glaubensüberzeugungen aufmerksam. Die vorgestellte und zur Anwendung gebrachte religionsphilosophische Perspektive würde ihre kritische Leistung preisgeben, wenn sie bei einer gleichberechtigten Anerkennung aller spirituellen, weltanschaulichen oder sonstigen Überzeugungen stehen bliebe. Die Frage bleibt: Können alternative und vor allem zusammengesetzte Konzepte religionsphilosophischen Kriterien genügen? Zu diesen gehört auch ein ernstgemeinter Transzendenzbezug. Ist es möglich, atheistisch an Gott zu glauben, wie es Schnädelbach für den Typus des frommen Atheisten einführt?⁵⁹⁵ Ist der Atheismus vielleicht sogar der „Boden für einen neuen Glauben [...] für einen Glauben des nachreligiösen Zeitalters“?⁵⁹⁶ Ist Glaube überhaupt möglich, ohne an der Existenzbehauptung eines Gottes festzuhalten? Funktioniert Religion ohne Gott, lediglich im evidentialistischen Glauben an das, was man weiß? Ist dies nicht das genaue Gegenteil von Glauben, der sich eben gerade gegen das vermeintlich Gewusste behauptet? Und nicht zuletzt: Ist der metaphysische Glaube, wie Nietzsche für das Abendland sinniert, in dieser Form wirklich an sein Ende gekommen? Sind Glaubensinhalte nicht vielmehr reflexiv geworden, und diese Reflexivität gilt es im Zuge einer aufrichtigen Beschäftigung mit dem eigenen Glauben einzubeziehen? Die Frage bleibt auch nach dem Nutzen von Religion für den Menschen: Inwieweit wird die ‚soteriologische Heilskomponente‘ bedient? Der Blick nach Fernost zeigt, dass positivistische Religionen umgedeutet werden und beispielsweise Buddha im Volksglauben als Gott angebetet wird: Überfordert die säkularisierte Religion den Menschen, indem sie keine befriedigende Antwort auf emotionale und existenzielle Bedürfnisse gibt? Wenn sich die plurale Überzeugung weiter durchsetzt, dass es bei Religionen egal ist, wo man die Grenze zieht – inwieweit begünstigt dies eine Vermengung von Ideologie und Religion? Wenn man es dem Individuum überlässt, ehrlich zu seinen reflektierten Überzeugungen zu stehen (Was kann ich glauben?): Besteht dann nicht die Gefahr, vor der Thomas Metzinger warnt, „dass die Zielvorstellung der intellektuellen Redlichkeit selbst ideologisch wird,

595 Vergleiche Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, S. 81: „Die Frömmigkeit des frommen Atheisten besteht darin, dass er nicht anders kann, als das Verlorene religiös ernst zu nehmen, und darum stört es ihn, wo es in bloße Garnitur unseres profanen Alltags aufgelöst wird.“

596 Alasdair MacIntyre, Paul Ricœur (2002): *Die religiöse Kraft des Atheismus*, übers. v. Reiner Aussen, Karl Alber, Freiburg i. Br., München, S. 67.

gewissermaßen zu einer neuen Religion?“⁵⁹⁷ Liegt der Fehler nicht darin, die Religion einem innerweltlichen Telos unterzuordnen und sie der Erhöhung des zivilisatorischen Standards und dem Heil des Menschen in dieser Welt unterzuordnen?

All dies sind Fragen, die im Rahmen einer modernen Religionsphilosophie in produktive Spannung treten. Fragen, für die Nietzsches Hammer auch in Zukunft ein wichtiges und probates Prüfwerkzeug sein wird. Viele moderne Religionsauffassungen laufen Gefahr, zirkulär begründet zu sein und vernachlässigen die Perspektive, die den Menschen in Spannung setzt, ihn über sich hinaushebt und zu dem werden lässt, was er noch nicht ist:

Wenn die beherrschende Grundrichtung in Nietzsches Denken ist: ohne Gott zur höchsten Steigerung des Menschen in der Wirklichkeit selbst zu kommen, so zeigt sich doch bei ihm ungewollt und unbewußt um so entschiedener, daß das endliche Dasein des Menschen sich ohne Transzendenz nicht vollziehen kann. Die Verleugnung der Transzendenz läßt sie sogleich wiedererstehen: für das Denken in verfälschenden Ersatzbildungen; für das eigentliche Selbstsein in der noch nicht begriffenen Erschütterung durch wahre Transzendenz gegen alle verfälschte. Die Höhe von Nietzsches Wesen und seine Redlichkeit zeigen in einem Zeitalter anscheinend universalen Gottlosigkeit diese Gottlosigkeit bei ihm in der unruhigen Gestalt, die, wie wir sie zu sehen vermögen, zugleich in die äußersten Falschheiten des Gedankens und in die echtste Betroffenheit durch Transzendenz gerät.⁵⁹⁸

597 Metzinger, *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, S. 22.

598 Jaspers, *Nietzsche*, S. 427.

Bibliografie

Internetquellen

- BRIERLEY, Justin (2023): New atheism has collapsed. The tide is turning on belief in God, in: Premier Christianity, <https://www.premierchristianity.com/new-atheism-has-collapsed-the-tide-is-turning-on-belief-in-god/16350.article> (Zugriff: 12.06.2025).
- DAWKINS, Richard u. a. (2006): The Four Horsemen. Discussions with Richard Dawkins, in: YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=9DKhc1pcDFM&ab_channel=RichardDawkinsFoundationforReason%26Science (Zugriff: 12.06.2025).
- FOWID. FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN DEUTSCHLAND (2023): Kirchengaustritte 1953-2022, in: FOWID, <https://fowid.de/meldung/kirchengaustritte-1953-2022> (Zugriff: 12.06.2025).
- FOWID. FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN DEUTSCHLAND (2024): Kirchengaustritte 2023, in: FOWID, <https://fowid.de/meldung/kirchengaustritte-2023-jahreszahlen> (Zugriff: 12.06.2025).
- HARRIS, Sam (2019): Making Sense. Leaving the Faith. A Conversation with Yasmine Mohammed, in: Podcast, <https://www.samharris.org/podcasts/making-sense-episodes/175-leaving-faith> (Zugriff: 12.06.2025).
- HARRIS, Sam; PETERSON, Jordan (2018): Debate Vancouver 2018. Second Night, in: YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=m0-oC_49fq4 (Zugriff: 12.06.2025).
- JONES, Jeffrey M. (2021): U. S. Church Membership Falls Below Majority for First Time, in: GALLUP, <https://news.gallup.com/poll/341963/church-membership-falls-below-majority-first-time.aspx> (Zugriff: 12.06.2025).
- MARTIN, Eric C. (2025): Science and Ideology, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/sci-ideo/> (Zugriff: 12.06.2025).
- MARX, Kardinal Reinhard (2022): Bei manchen Priestern wäre es besser, sie wären verheiratet, Interview, in: Süddeutsche Zeitung, <https://www.sueddeutsche.de/>

- politik/katholische-kirche-bei-manchen-priestern-waere-es-besser-sie-waeren-verheiratet-1.5520638 (Zugriff: 12.06.2025).
- METZINGER, Thomas (2013): Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch, in: Uni-Datenbank, https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2014/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013.pdf (Zugriff: 12.06.2025).
- POOLE, Steven (2019): The Four Horsemen review - whatever happened to 'New Atheism'? Review, in: The Guardian, <https://www.theguardian.com/books/2019/jan/31/four-horsemen-review-what-happened-to-new-atheism-dawkins-hitchens> (Zugriff: 12.06.2025).
- TAYLOR, James E. (2025): The New Atheists, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/n-atheis/> (Zugriff: 12.06.2025).
- TORRES, Émile Phil (2021): Godless grifters: How the New Atheists merged with the far right, in: Salon, <https://www.salon.com/2021/06/05/how-the-new-atheists-merged-with-the-far-right-a-story-of-intellectual-grift-and-abject-surrender/> (Zugriff: 12.06.2025).
- WOLF, Gary (2006): The Church of the Non-Believers, in: Wired Magazine, <https://www.wired.com/2006/11/atheism/> (Zugriff: 12.06.2025).

Primärliteratur und Übersetzungen

- ADORNO, Theodor W. (2003): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 14. Auflage.
- ADORNO, Theodor W. (2003): *Meinung Wahn Gesellschaft*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10. Auflage, S. 573–594.
- ARENDT, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*, München, Zürich: Piper, 24. Auflage.
- CLIFFORD, William K. (1867/1877): The Ethics of Belief, in: *Contemporary Review* 29, S. 289–309.
- DAWKINS, Richard (1976): *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

- DAWKINS, Richard (2006): *The God Delusion*, Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- DAWKINS, Richard (2008): *Der Gotteswahn*, übersetzt von Christa Schuenke, Berlin: Ullstein.
- DENNETT, Daniel (1989): *The Intentional Stance*, Massachusetts: MIT Press.
- DENNETT, Daniel (1995): *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin Books.
- DENNETT, Daniel (1997): *Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens*, übersetzt von Sebastian Vogel, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- DENNETT, Daniel (2006): *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London, New York: Penguin Books.
- DENNETT, Daniel (2016): *Den Bann Brechen. Religion als natürliches Phänomen*, übersetzt von Frank Born, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DOSTOJEWSKI, Fjodor (2003): *Die Brüder Karamasow*, übersetzt von Swetlana Geier, Frankfurt a. M.: Fischer, 5. Auflage.
- GÄB, Sebastian (2022): *Religionsphilosophie*, Baden-Baden: Nomos (Studienkurs Religion).
- GUARDINI, Romano (1986): *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 11. Auflage.
- HABERMAS, Jürgen (1984): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HAECKEL, Ernst (1874): *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig: Engelmann.
- HARRIS, Sam (2004): *The End of Faith - Religion, Terror and the Future of Reason*, London, New York: Norton.
- HARRIS, Sam (2006): *Letter to a Christian Nation*, New York: Alfred A. Knopf.

- HARRIS, Sam (2007): *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, übersetzt von Oliver Fehn, Winterthur: Edition Spuren.
- HARRIS, Sam (2008): *Brief an ein christliches Land. Eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus*, übersetzt von Yvonne Badal, München: Bertelsmann.
- HARRIS, Sam (2010): *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, London, New York: Free Press.
- HEIDEGGER, Martin (1961): Nietzsche I und II, in: ders., Gesamtausgabe, Bde. 6.1 und 6.2, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin; JÜNGER, Ernst (2008): Ernst Jünger. Martin Heidegger. Briefe 1949–1975, Simone Maier (Hg.), Frankfurt a. M.: Klett-Cotta, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2015): Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘, in: ders., Holzwege, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M.: Klostermann, 9. Auflage, S. 209–267.
- HITCHENS, Christopher (2007): *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, übersetzt von Anne Emmert, München: Blessing, 3. Auflage.
- HITCHENS, Christopher (2007): *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve.
- HITCHENS, Christopher (2007): *The portable Atheist. Essential Readings for the Non-believer*, Philadelphia: Da Capo.
- JAMES, William (1899): Der Wille zum Glauben, in: ders., *Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays*, übersetzt von Theodor Lorenz, Stuttgart: Frommann, S. 1–34.
- JAMES, William (2022): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt von Theodor Lorenz, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- LOCKE, John (2016): *Versuch über den menschlichen Verstand. Die vier Teile in einem Buch*, übersetzt von Julius Heinrich von Kirchmann, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- NIDA-RÜMELIN, Julian (2016): *Humanistische Reflexionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- NIETZSCHE, Friedrich (1975-2004): Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe [KGB], Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.), fortgeführt von Annemarie Pieper, Norbert Miller u. a., Berlin, New York: De Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980ff.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA], Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.), München, Berlin, New York: De Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986ff.): Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe [KSB], Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.), München, Berlin: De Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994): Frühe Schriften 1854-1869, Hans Joachim Mette, Karl Schlechta (Hg.), München: DTV.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2001): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, New York: De Gruyter.
- SEITSCHEK, Hans Otto (2017): Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit, Wiesbaden: Springer VS (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft).
- SLOTERDIJK, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- STENMARK, Mikael (2001): Science, Ethics and Religion, Burlington: Ashgate.

Sekundärliteratur

- ABEL, Günter (1984): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, in: Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter u. a. (Hg.), Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 15, Berlin, New York: De Gruyter.
- ACHTNER, Wolfgang (2010): Evolutionstheorie und Atheismus, in: Albert J. J. Anglberger, Paul Weingartner (Hg.), Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet, Frankfurt a. M.: Ontos, S. 71–100.
- ANGLBERGER, Albert J. J.; WEINGARTNER, Paul (Hg.) (2010): Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet, Frankfurt a. M.: Ontos.
- ANGLBERGER, Albert J. J.; FELDBACHER, Christian J.; GUGERELL, Stefan H. (2010): Richard Dawkins Hauptargument wissenschaftstheoretisch betrachtet, in: Albert J.

- J. Anglberger, Paul Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Frankfurt a. M.: Ontos, S. 181–197.
- BASTAN, Daniel (2019): *Nietzsche und der Neue Atheismus: Verkappter Theismus? Eine philosophische Diskussion der religionskritischen Hauptwerke der Neuen Atheisten*, Unveröffentlichte Masterarbeit, München: Ludwig-Maximilians-Universität München.
- BISER, Eugen (1982): *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg: Otto Müller Verlag.
- BISER, Eugen (2002): *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DEUSER, Hermann (2009): *Religionsphilosophie*, Berlin, New York: De Gruyter.
- DÖBLIN, Alfred (1901): *Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche*, in: Bruno Hillebrand (Hg.), *Texte Zur Nietzsche-Rezeption 1873-1963*, Berlin, New York: De Gruyter.
- DÜSING, Edith (2006): *Nietzsches Denkweg. Theologie, Darwinismus, Nihilismus*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- EAGLETON, Terry (2009): *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, New Haven: Yale University Press.
- FIALA, Andrew (2009): *Atheism, Pragmatism, and the God-Shaped Hole*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (3), S. 139–251.
- FIGL, Johann (1984): *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Düsseldorf: Patmos.
- FINK, Eugen (1973): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- FISCHER, Karsten (2000): *Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik*, in: *Neue Rundschau* 111 (1), S. 58–76.
- FOUCAULT, Michel (2009): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 181–205.

- GERHARDT, Volker (1989): Die Perspektive des Perspektivismus, in: Jan-Christoph Heilinger, Nikolaos Loukidelis (Hg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 106–129.
- GERHARDT, Volker (1992): *Friedrich Nietzsche*, München: C. H. Beck.
- GERHARDT, Volker (1996): Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, in: Ernst Behler, Eckhard Heftrich u. a. (Hg.), *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 34, Berlin, New York: De Gruyter.
- GERHARDT, Volker (2008): Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 139–150.
- GERHARDT, Volker (2011): Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik, in: Jan-Christoph Heilinger, Nikolaos Loukidelis (Hg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 193–223.
- GROSSMANN, Michael (2017): Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung (II), in: Werner Zager (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 132–153.
- HAUGHT, John F. (2008): *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- HINGST, Kai-Michael (2009): Nietzsche pragmaticus. Die Verwandtschaft von Nietzsches Denken mit dem Pragmatismus von William James, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 7, S. 287–306.
- HOWE, Thomas J. (2012): Affirmations After God: Friedrich Nietzsche and Richard Dawkins on Atheism, in: *Zygon* 47 (1), S. 140–155.
- JASPERS, Karl (1947): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: De Gruyter, 2. Auflage.
- JASPERS, Karl (1952): *Nietzsche und das Christentum*, München: Piper, 2. Auflage.
- KAUFMANN, Walter (1982): *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*, übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- KEIL, Geert; SCHNÄDELBACH, Herbert (1999): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- KIRCHHOFF, Jochen (2010): Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Christian J. Emden u. a. (Hg.), *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 6 (1), Berlin: De Gruyter, S. 16–44.
- KLAUSNITZER, Wolfgang; KOZIEL, Bernd Elmar (2012): *Atheismus – in neuer Gestalt?*, Wiesbaden: Peter Lang.
- KREINER, Armin (2010): Was ist neu am „Neuen Atheismus“?, in: Albert J. J. Anglberger, Paul Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Frankfurt a. M.: Ontos, S. 1–19.
- KUSCH, Martin; WILD, Markus (2019): Schwerpunkt. Nietzsches genealogische Methode. Historismus, Relativismus und Anthropologie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (3), S. 414–417.
- LEDREW, Stephen (2013): *Scientism, Humanism, and Religion. The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*, Dissertation Graduate Program in Sociology, York University, Toronto.
- LENNOX, John (2009): *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, übersetzt von Ursel Schmidt, Witten: SCM Brockhaus.
- LÖFFLER, Winfried (1999): Naturalisierungsprogramme und ihre methodologischen Grenzen, in: Josef Quitterer, Edmund Runggaldier (Hg.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 30–76.
- LÖFFLER, Winfried (2010): Zur Argumentationsstruktur und Pragmatik gegenwärtiger atheistischer Positionen, in: Albert J. J. Anglberger, Paul Weingartner (Hg.), *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Frankfurt a. M.: Ontos, S. 21–49.
- LÖWITH, Karl (2022): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart: Metzler, 2. Auflage.

- MARCUSE, Ludwig (1950): Nietzsche in Amerika, in: Neue Schweizer Rundschau 18 (4), S. 222-231.
- MCGRATH, Alister; COLLICUTT MCGRATH, Joanna (2007): Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, übersetzt von Rabea Rentschler, Asslar: Gerth Medien.
- MCGRATH, Alister (2010): Atheismus als Bestseller. Der neue Szientismus, in: Concilium 46, S. 374–383.
- MONTINARI, Mazzino (1991): Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, übersetzt von Renate Müller-Buck, Berlin, New York: De Gruyter.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971): Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin, New York: De Gruyter.
- NOHL, Hermann (1912): Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt, in: Hermann Schwarz (Hg.), Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 149, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, S. 106–115.
- QUITTERER, Josef; RUNGGALDIER, Edmund (Hg.) (1999): Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- RICCEUR, Paul; MACINTYRE, Alasdair (2002): Die religiöse Kraft des Atheismus, übersetzt von Reiner Aussen, Freiburg i. Br., München: Karl Alber.
- RÖMPP, Georg (2012): Nietzsche leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart: UTB.
- SAAR, Martin (2007): Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- SCHÄRTL, Thomas (2008): Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 226, S. 147–161.
- SCHMIDT-SALOMON, Michael (2008): Vom neuen Atheismus zum neuen Humanismus? Vortrag auf der Tagung Neuer Atheismus und moderner Humanismus am 25.4.08. Berlin.

- SCHMUCK, Martin (2017): Naturalistische Theologie. Plädoyer für die Vereinbarkeit von liberalem Protestantismus und evolutionärem Humanismus, in: Werner Zager (Hg.), *Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 34–79.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (2009): *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2. Auflage.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (2008): *Friedrich Nietzsche*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- SCHULZKE, Marcus (2013): The Politics of New Atheism, in: *Politics and Religion* 6, S. 778–799.
- SCHULZKE, Marcus (2013): New atheism and moral theory, in: *Journal of Global Ethics* 9 (1), S. 1–1.
- SPLETT, Jörg (1996): *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheitsliebe*, München: Pneuma.
- STEGMAIER, Werner (1986): Darwinismus, Darwin, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Andrea Christian Bertino (Hg.), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Cambridge: Open Book Publishers, S. 123–152.
- STEINLE, Walter (1981): *Friedrich Nietzsche und der moderne Atheismus*, Stuttgart: Steinkopf.
- STRIET, Magnus (1998): *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches*, Regensburg: Friedrich Pustet (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie).
- STRIET, Magnus (Hg.) (2008): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br.: Herder.
- STRIET, Magnus (2008): Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht, in: ders. (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg i. Br.: Herder, S. 99–118.
- TRILLHAAS, Wolfgang (1972): *Religionsphilosophie*, Berlin, New York: De Gruyter.

- VATTIMO, Gianni (1992): Nietzsche. Eine Einführung, übersetzt von Klaus Laermann. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- WELTE, Bernhard (1964): Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Auflage.
- WILSON, Andrew P. (2007): Deluded by Dawkins? A Christian Response to the God Delusion, Eastbourne: Kingsway Publications.
- WITTIG, Hans-Georg (2017): Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung (I), in: Werner Zager (Hg.), Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 117–131.
- WUCHTERL, Kurt (1989): Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Bern, Stuttgart: UTB.
- WUKETITS, Franz (2014): Was glauben Atheisten? Leben, Moral und Sinn in einer gottlosen Welt, in: Anton Grabner-Haider, Franz Wuketits: Atheismus oder Kulturchristentum? Zwischen Dialog und Kooperation, Neu-Isenburg: Angelika Lenz, S. 9–70.
- ZAGER, Werner (2017): Das Religions- und Theologieverständnis des neuen Atheismus. Oder: Inwiefern ist der neue Atheismus einer Herausforderung für ein undogmatisches Christentum?, in: ders. (Hg.), Der neue Atheismus. Herausforderung für Theologie und Kirche, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 9–33.

Eigenständigkeitserklärung

Versicherung an Eides statt

Affirmation in lieu of oath

(gemäß/according to § 8 Abs. 2 Nr. 4 der Promotionsordnung/Doctoral Regulations) Hiermit versichere ich, Daniel Bastan, an Eides statt, dass die Dissertation mit dem Titel

I, Daniel Bastan, hereby affirm in lieu of an oath that the dissertation with the title

Der Neue Atheismus unter dem Hammer Nietzsches. Eine religionsphilosophische Analyse.

selbstständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe angefertigt und keine anderen, als die von mir angegebenen Schriften und Hilfsmittel benutzt wurden. Die den benutzten Werken wörtlich und inhaltlich entnommenen Stellen sind kenntlich gemacht.

was written independently and without using any unauthorised external help and that no other sources/resources were used other than those quoted by me. The passages taken literally and in content from the sources used are marked.

Münden den 15.06.2025
(Ort) (Datum)

D. Bastan
Daniel Bastan

