

Christlich-atheistisch glauben und hoffen?

1. Einleitung

Hartmut von Sass rät Christinnen und Christen anzuerkennen, dass der Theismus tot, ja „mausetot“ sei,¹ und dass Gott, verstanden als eine supranaturalistische Person, metaphysischer Seinsgrund o.Ä., nicht existiere. Die gute Nachricht: Dies müsse keineswegs das Ende des Christentums bedeuten. Insbesondere bedürfe das christliche Sprachspiel keiner Revision: Wir können auch weiterhin ganz unbefangen von „Gottes Wirken“ und gar „Gottes guter Schöpfung“ sprechen.² Atheistisch zu glauben (und zu hoffen) ist laut von Sass nicht nur möglich, sondern auch existenziell attraktiv.

Ich werde Im Folgenden zunächst kurz in Erinnerung rufen, warum den meisten Menschen Christentum³ und Atheismus unverträglich zu sein scheinen (II).⁴ Danach werde ich Reflexionen über die Begriffe „Atheismus“ (III), „Glaube“ (IV) und „Hoffnung“ (V) anstellen und fragen, ob sich aus den Ergebnissen dieser Reflexionen Zweifel an der Unverträglichkeitsthese ergeben. Ich gehe dabei von einem Standardverständnis von Glauben und Hoffen aus. Gemäß einem solchen (unten genauer erläuterten!) Verständnis haben Glaube und Hoffnung notwendigerweise einen intentionalen Gegenstand: Wir glauben *an* und hoffen *auf etwas*. Es wird sich zeigen, dass – wenn man dies voraussetzt – die Unverträglichkeits-

1 H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 33.

2 Ebd., 51.

3 Fast alles, was ich im Folgenden sage, gilt ganz genauso auch für andere monotheistische Religionen, ohne dass ich das jedes Mal wieder eigens erwähnen werde.

4 Es ist unstrittig, dass Kulturchristentum (vgl. R. Dawkins, *Cultural Christian*) oder säkulares Judentum mit dem Atheismus vereinbar sind. Wenn ich im Weiteren von „Christen“ spreche, meine ich ausschließlich Menschen, die sich als (christlich-)religiös verstehen.

these Bestand hat, obschon sie sich als weniger trivial entpuppt, als es auf den ersten Blick schien. Nachdem ich die Ansicht, das Christentum könne auch ganz ohne (spezifisch christliches) Glauben und Hoffen auskommen, zurückgewiesen habe (VI), beschäftige ich mich zunächst mit Christian Danz' unbefriedigendem Versuch, christlichen Glauben als „Ereignis des Sich-Verstehens“ neu zu bestimmen (VII). Schließlich wende ich mich von Sass' originellem Vorschlag zu, Glauben und Hoffen als gegenstandslos oder, wie er es nennt, „modal“ zu begreifen: Glauben (VIII) und Hoffen (IX) sind für von Sass adverbiale Bestimmungen von Tätigkeiten. Macht das den Weg frei, für ein *christlich-atheistisches* Glauben und Hoffen? Nein. Aber der Reihe nach.

2. Ein einfaches Argument

Beginnen wir mit einem verführerisch einfachen Argument für die Inkompatibilität von Atheismus und Christentum:

Christen glauben an Gott. Besagter Glaube ist unvereinbar mit der Überzeugung, Gott existiere nicht. Atheisten sind jedoch genau dieser Überzeugung. Folglich sind Christentum und Atheismus unverträglich miteinander.

Was könnte selbstverständlicher sein als diese Überlegung? Leider verhält sich die Sache nicht ganz so simpel.

3. „Atheismus“

Zunächst einmal ist zweifelhaft, ob Atheisten *immer* der Überzeugung sind, Gott existiere nicht. Der viktorianische Freidenker Charles Bradlaugh schreibt:

Der Atheist behauptet nicht „Es gibt keinen Gott“, sondern: „Ich weiß nicht, was Du mit ‚Gott‘ meinst. Ich habe keine Vorstellung von Gott. Das Wort ‚Gott‘ ist für mich ein bloßes Geräusch, das mir keine klare und deutliche affirmative Aussage vermittelt. Ich leugne Gott nicht, denn es ist mir nicht möglich, etwas zu leugnen, von dem ich keinen

Begriff habe und dessen Begriff dermaßen mangelhaft ist, dass sein Verfechter außerstande ist, ihn zu definieren.“⁵

Obwohl Bradlaugh nicht der Überzeugung war, Gott existiere nicht, scheint die Selbstbeschreibung als „Atheist“ angemessen zu sein. Sollen wir als Reaktion hierauf sagen, ein Atheist sei schlicht jemand, der die Überzeugung, dass Gott existiert, nicht teilt? Das erschiene misslich, denn auf diese Weise würde der Unterschied zwischen Agnostikern und Atheisten eingeebnet. Wer sich bloß eines Urteils hinsichtlich der Existenz Gottes enthält, ist aber kein Atheist. Besser ist es mit Antony Flew zwischen zwei Arten von Atheismus zu unterscheiden: Positive Atheisten bestreiten die Existenz Gottes. Negative Atheisten (wie Bradlaugh oder die logischen Empiristen) bestreiten, dass sich dem Ausdruck „Gott“, jedenfalls so wie religiöse Menschen ihn verwenden, Sinn verleihen lässt.⁶ Beide Formen sind, so scheint es wenigstens, mit dem Glauben an Gott unverträglich, so dass sich unser *einfaches Argument* problemlos modifizieren lässt.

4. „Glauben an“

Das deutsche Wörtchen „glauben“ ist in notorischer Weise interpretationsbedürftig. Georg und Gabi planen einen Ausflug. Georg glaubt, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht, d.h., er ist der Meinung/Auffassung/Überzeugung, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht. Gabi verkündet: „Ich glaube an einen herrlichen Sommertag morgen!“ Teilt sie Georgs Überzeugung? Nicht unbedingt. Sie *vertraut* darauf, dass morgen ein herrlicher Sommertag bevorsteht, setzt auf gutes Wetter und trifft Vorbereitungen für einen Ausflug an einem herrlichen Sommertag. Aber das heißt nicht notwendigerweise, dass sie auch glaubt, *dass* ein herrlicher Sommertag bevorsteht. Der Unterschied zwischen Georg und Gabi ist der Unterschied zwischen *belief* und *faith*.

Betrachten wir den Glauben an Personen. Wenn die Chefin sagt: „Ich glaube an Meier“, meint sie so viel wie: „Ich vertraue Meier und gehe davon aus, dass er gute Arbeit leisten wird“. Doch wenn

5 C. Bradlaugh, A Plea for Atheism, 67. Den Hinweis verdanke ich W. Schröder (Ders., Atheismus, 23), von dem ich auch die Übersetzung übernommen habe.

6 Vgl. A. Flew, Presumption of Atheism, 30 f.

der Kommissar mitteilt: „Ich glaube an einen zweiten Täter“, will er selbstverständlich nicht behaupten, er vertraue einem zweiten Täter. Vielmehr vertraut er in seinen Ermittlungen darauf, dass es einen zweiten Täter *gibt*. „Glaube an Gott“ lässt beide Arten von Deutung zu. Manchmal ist gemeint, dass jemand darauf vertraut, dass Gott, dessen Existenz gar nicht in Frage steht, alles gut machen wird. Manchmal ist hingegen gemeint, dass jemand darauf vertraut, dass es Gott überhaupt gibt. Für diejenigen, die unter „Gott“ ein „moralisch vollkommenes, maximal mächtiges Wesen“ o.Ä. verstehen, ist ein Vertrauen auf die Existenz Gottes gleichbedeutend mit einem Vertrauen darauf, dass er alles gut machen wird.

Für unsere Zwecke ist vor allem wichtig festzuhalten, dass an Gott zu glauben, *nicht* impliziert zu glauben, dass Gott existiert.⁷ Aber das setzt unser *einfaches Argument* auch nicht voraus. Es setzt voraus, dass an Gott zu glauben, unverträglich damit ist zu glauben, er existiere nicht. Und das *ist* klarerweise unverträglich. Während es für einen frustrierten Single z.B. unschuldig ist zu sagen: „Mag sein, dass es keinen perfekten Partner für mich gibt, aber ich glaube weiterhin daran, ihn zu finden“, lässt sich eine Behauptung wie: „Es gibt keinen perfekten Partner für mich, aber ich glaube weiterhin daran ihn zu finden“ nur mit einer unangemessenen Neigung zu paradoxalen Lyrismen erklären.

Genauso mögen manche Christen zwar annehmen, dass die Existenz Gottes absurd, eine Torheit, nicht besonders wahrscheinlich usw. ist und trotzdem an Gott glauben (mehr dazu unten). Aber sie können ganz gewiss nicht an Gott glauben und zugleich glauben, dass er nicht existiert. Das ist nicht nur eine psychologische Unmöglichkeit, sondern eine begriffliche.

Was kann es nun aber heißen, an einen Sachverhalt zu glauben, von dem man nicht überzeugt ist? Es bedeutet, kurz gesagt, dass man bereit ist, im eigenen Handeln das Vorliegen besagten Sachverhalts in einer Weise vorauszusetzen, die nicht der subjektiven epistemischen Rechtfertigung entspricht, über die man verfügt.

7 Selbstverständlich will ich nicht bestreiten, dass der Ausdruck manchmal auch im Sinne von „glauben, dass“ verwendet wird. Wenn eine Person z.B. sagt: „Klar, glaube ich an den anthropogenen Klimawandel“, wird sie in der Regel nicht mehr meinen, als dass sie eben glaubt, *dass* es einen menschengemachten Klimawandel gibt. Doch nicht alle Verwendungsweisen von „glauben an“ lassen sich angemessen in dieser Weise analysieren.

Ich schlage folgende Definition für „glauben an“ vor⁸:

Eine Person *A* glaubt an (vertraut auf) einen Sachverhalt *p* genau dann, wenn gilt

- (i) *A* sorgt sich um *p* / hat ein persönliches Interesse an *p*.
- (ii) *A* bewertet *p* positiv.
- (iii) *A* hält *p* für einigermaßen wahrscheinlich.
- (iv) *A* ist dazu geneigt, in seinem Handeln die Wahrheit von *p* vorauszusetzen.
- (v) *A*'s Neigung, in seinem Handeln die Wahrheit von *p* vorauszusetzen, ist widerständig gegenüber dem etwaigen Auftauchen von neuen epistemischen Anhaltspunkten, die gegen *p* sprechen.⁹

Zu (i): Man kann nicht an Dinge glauben, die einem gleichgültig sind. „Fußball ist mir völlig egal, aber ich glaube an den Erfolg des BvB“ wäre eine befremdliche Aussage.

Zu (ii): Man kann auch nicht an Dinge glauben, die man (in jeder Hinsicht) fürchtet oder verabscheut. Ich mag vermuten oder gar glauben, dass ich mit einem bestimmten Vorhaben fürchterlich scheitern werde. Aber ich kann nicht an mein Scheitern glauben (oder auf mein Scheitern vertrauen). Der Anlagebetrüger sagt zwar vielleicht: „Ich glaube an die Gier und Naivität der Leute“, aber bewertet besagte Gier eben als etwas (instrumentell) Gutes für sich selbst. Susi mag Verehrer, die sich aufrichtig, aber unbeholfen um sie bemühen. Franz, der Susi kennt und in sie verliebt ist, glaubt an seine Chance und vertraut auf seine Unbeholfenheit, die ihm hier ausnahmsweise gute Dienste leistet, usw.

Zu (iii): Ist für den Glauben an *p* nicht nur nötig, dass man nicht glaubt, dass nicht *p*, sondern darüber hinaus auch, dass man *p* für ziemlich wahrscheinlich oder zumindest für wahrscheinlicher als die

8 Ich orientiere mich dabei sehr stark an dem Ansatz von Lara Buchak, die sich wie niemand sonst in den letzten Jahren um eine Präzisierung des Begriffs „faith“ verdient gemacht hat. Vgl. z.B. L. Buchak, *When is Faith Rational*, siehe auch die instruktive Diskussion in: D. Howard-Snyder / D. McKaughan, *Theorizing about faith*.

9 Es gibt Grade des Glaubens (faith). Diese Grade sind abhängig von der Stärke der Neigung des Subjekts, die Wahrheit des Sachverhalts, an den es glaubt, in seinem Handeln vorauszusetzen; und abhängig vom Grad der Robustheit gegenüber gegenläufigen neuen Anhaltspunkten

Alternativen hält? Das ist eine schwierige Frage, die ich hier nicht erschöpfend diskutieren kann. Dagegen spricht, dass uns in Aussagen wie den folgenden die Verwendung des Ausdrucks „glauben an“ nicht sonderlich irritiert:

„Die Menschwerdung Gottes ist eine absurde Vorstellung. Aber ich glaube trotzdem daran.“ „Ein Leben, in dem V. mich nicht liebt, erschien mir nicht lebenswert. Daher baue ich in all meinem Handeln darauf, dass V. mich liebt – ich glaube an ihre Liebe – so unwahrscheinlich diese Liebe auch sein mag.“ „Ich habe keine Ahnung, wie wahrscheinlich ein Leben nach dem Tod ist, aber ich glaube daran.“

Doch es gibt auch schlagende Gegenbeispiele. Nehmen wir z.B. an, Claire ist von der Stichhaltigkeit des Pascal'schen Arguments der Wette überzeugt: Wer in seinem Leben auf Gott setzt, realisiert im Falle der Existenz Gottes einen unendlich wertvollen Gewinn: die ewige Seligkeit. Im Lichte des Theodizee-Problems und der modernen Naturwissenschaften hält Claire die Existenz Gottes zwar nur in etwa für so wahrscheinlich wie einen Sechser im Lotto. Da die Zeit und die Ressourcen, die beim Setzen auf Gott riskiert werden, jedoch nur endlich sind, ist es in ihren Augen trotzdem vernünftig auf Gott zu setzen:¹⁰ Jede Teilung wird aufgehoben; „wo das Unendliche ist und keine unendlich große Wahrscheinlichkeit des Verlustes der des Gewinns gegenübersteht, gibt es nichts abzuwägen, muß man alles bringen.“¹¹ Claire beginnt daher dem Pascal'schen Rat zu folgen und gläubige Menschen zu imitieren. Doch sie glaubt natürlich nicht – jedenfalls noch nicht¹² – an Gott, sie wettet auf ihn! Gleichwohl erfüllt Claire Bedingungen (i), (ii), (iv) und (v) unserer Definition. Mir scheint deshalb, dass, um an Gott zu glauben, man seine Existenz zumindest für *einigermaßen* wahrscheinlich halten muss. Ob und ggf. wie sich das vage „einigermaßen“ präzisieren lässt, verdiente eine längere Erörterung, muss hier aber offenbleiben.

10 Zu den Pascal'schen Wetten vgl. ausführlich Ch. Weidemann, Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, 371–413.

11 B. Pascal, *Pensées* (Übers. E. Wasmuth), 124 (Fragment 233/418 [Brunschvicg / Lafuma]).

12 Pascal selbst hat das deutlich gesehen. Er empfiehlt, alles so zu tun, *als ob* (*comme si*) man glaube, also z.B. Weihwasser zu benutzen, Messen lesen zu lassen usw. (Erst) „das wird Sie ganz natürlich [...] glauben machen [*vous fera croire*]“ (B. Pascal, *Pensées*, 126).

Zu (iv): Menschen, die fest an einen bestimmten Sachverhalt glauben, setzen sein Bestehen in ihrem Handeln voraus, selbst dann, wenn sie nicht fest davon überzeugt sind, dass er besteht. Aber ist ein solches Verhalten nicht stets irrational? Buchak gibt folgendes, von mir etwas ausgeschmückte Beispiel, das das Gegenteil zeigt: Anna will Bates heiraten. Doch kurz vor der Trauung wird Bates wegen Mordes verhaftet. Anna kennt Bates als liebenswürdigen Menschen, der keiner Fliege etwas zuleide tun kann. Aber völlig sicher ist sie sich seiner nicht und die Indizien gegen Bates sind stark. Was soll sie tun? Wenn sie ihr Verhalten dem Grad ihrer Überzeugung von der Bates'schen Unschuld anpasste, müsste sie ihm mitteilen: „Mein lieber Bates. Du weißt, wie ich Dich schätze, doch es wäre schrecklich einen Mörder zu heiraten! Daher lass uns mit der Trauung abwarten, bis die Beweislage sich eindeutig zu Deinen Gunsten geklärt hat.“ Eine solche Bekundung Annas würde die Beziehung zu Bates jedoch, solange der kein emotionaler Holzklotz ist, irreparabel beschädigen. Die *einzige* Chance für eine glückliche Beziehung zu Bates, die Anna sich sehnlichst wünscht, besteht darin, ihm zu vertrauen, an seine Unschuld zu glauben, ein Risiko für ihn einzugehen. Es kann daher unter bestimmten Umständen für Anna rational sein, die Unschuld von Bates in ihrem Handeln vorauszusetzen und ihn z.B. zu heiraten, auch dann, wenn sie von seiner Unschuld nicht restlos überzeugt ist.

Zu (v): Die bisherigen vier Bedingungen genügen noch nicht. Bertrand Russell führt folgendes Beispiel an: Ich komme an eine Weggablung. Es gibt kein Straßenschild und niemanden den ich fragen könnte. Meine *einzige* Chance das gewünschte Ziel zu erreichen, besteht darin, mich für eine der Straßen zu entscheiden. Aber ich glaube deshalb natürlich noch nicht, *dass* die gewählte Straße zum Ziel führt.¹³ Ich glaube auch nicht *daran*, oder vertraue darauf, dass die Straße zum Ziel führt. Ich *unterstelle versuchsweise*, dass sie es tut. Sollte ich auf meinem Weg einem Hinweisschild begegnen, das mich in die Gegenrichtung schickt, kehrte ich sofort um. Glaube und Vertrauen hingegen sind robust im Angesicht neuer gegenläufiger Anhaltspunkte. Peter studiert Elektrotechnik. Er war nie ein besonders guter Schüler und ist sich der Möglichkeit seines Scheiterns wohlbewusst. Als sich die ersten Misserfolge einstellen – er fällt

13 Vgl. B. Russell, Pragmatism, 84.

durch die Mathe-Klausur, belauscht abfällig über sein Können redende Kommilitonen... –, ändert das nichts an Peters Entschlossenheit. Außenstehende mögen zu dem berechtigten Schluss kommen, dass Peter es wahrscheinlich nicht schaffen wird. Doch Peter *glaubt* fest an den Studienabschluss, er „zieht durch“.¹⁴

Natürlich folgt aus der Robustheit von Peters Glauben nicht, dass er *unerschütterlich* wäre. Es gibt Szenarien, wo es für Peter nicht nur völlig irrational, sondern auch psychologisch unmöglich würde, in seinem Verhalten die Wahrheit der Aussage „Wenn ich mich nur genug anstrengte, werde ich erfolgreich abschließen“ weiterhin vorauszusetzen. Entsprechendes gilt für Annas Glauben an Bates' Unschuld. Auch religiöser Glaube ist zwar gegenüber neuen Erfahrungen und Einsichten robust, aber – contra Wittgenstein¹⁵ – nicht unerschütterlich.

Halten wir fest: *An* Gott zu glauben, impliziert nicht, *dass* man glaubt, Gott existiere. Aber an Gott zu glauben, impliziert durchaus, kein Atheist zu sein. Doch ist, an Gott zu glauben, überhaupt eine notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zum Christentum? Vielleicht gibt es ja schwächere Einstellungen als Glauben, die für das Christsein hinreichen? Erster Kandidat hierfür ist die Hoffnung.

5. „Hoffen“

Nehmen wir an, jemand sagt: „Ich bin nicht überzeugt, dass (der christliche) Gott existiert. Ich vertraue oder setze auch nicht auf sein jetziges oder zukünftiges Wirken. *Aber ich hoffe darauf.* Und diese

14 Peters Verhalten ist nicht notwendigerweise irrational. Bei Langzeitprojekten wie einem Studium ist nämlich *zu erwarten*, dass Phasen, in denen alles gut läuft, sich abwechseln mit von Rückschlägen gekennzeichneten Phasen. Während solcher Zeiträume mögen die Erfolgsaussichten mau erschienen und sogar einen Abbruch des Projekts rechtfertigen. Ohne eine gewisse (wenngleich nicht grenzenlose) Unempfindlichkeit gegenüber dem Auftauchen von widrigen neuen epistemischen Anhaltspunkten, könnten folglich viele, unter wechselnden Vorzeichen stehende Langzeitprojekte niemals zum Abschluss gebracht werden; vgl. hierzu wieder L. Buchak, *When is Faith Rational*.

15 „But he has what you might call an unshakeable belief; It will show, not by reasoning or by appeal to ordinary grounds for belief, but rather by regulating for all in his life“ (L. Wittgenstein, *Lectures*, 54).

Hoffnung lässt mich mein Leben in einem freundlicheren Licht sehen.“

Tolstoi berichtet von einer entsprechenden Erfahrung während einer tiefen Sinnkrise: „Ich brauchte nur Gott zu denken, und ich lebte auf. [...] ich hätte ja längst meinem Leben ein Ende gemacht, wenn ich nicht die dunkle Hoffnung hätte, ihn zu finden.“ Gonxha Agnes Bojaxhu (alias „Mutter Teresa“) schreibt in einem Brief: „Wo ist mein Glaube? Selbst tief drinnen in meinem Innersten ist nichts als Leere & Dunkelheit. [...]. Wenn es einen Gott gibt, verzeih mir bitte. [...] Trotz allem – diese Dunkelheit & Leere sind nicht so schmerzvoll wie die Sehnsucht nach Gott.“¹⁶ Es erscheint unangemessen und kleingeistig, solch quintessenziellen Figuren des modernen Christentums für Phasen ihres Lebens, wo sie zwar nicht an Gott glaubten, ihn aber inbrünstig zu finden hofften, das Christ-Sein abzusprechen.

Doch daraus ergibt sich eine ernste Schwierigkeit für unser *einfaches Argument*: Um auf einen Sachverhalt zu hoffen, ist es nämlich nicht nötig, besagten Sachverhalt für wahrscheinlich zu halten. Der Lottospieler hofft z.B., den Jackpot zu knacken, obwohl er weiß, dass die Chancen dafür schlecht stehen.¹⁷ Wir können noch weitergehen. Auf einen Sachverhalt zu hoffen, ist sogar verträglich mit der Überzeugung, dass er nicht vorliegt bzw. nicht eintreten wird. Hannah: „Fritz betrügt mich. Ich hoffe inständig, dass ich mich irre: Doch das Dossier des von mir angeheuerten Privatdetektivs lässt keinen anderen Schluss zu.“¹⁸ Man beachte, dass „hoffen“ hier nicht einfach

16 L. Tolstoi, Meine Beichte, III f.; Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht, 221 f.

17 Besagte Hoffnung ist übrigens keineswegs irrational. Im Gegenteil. Warum sollte der Spieler nicht auf einen Hauptgewinn hoffen, wenn ihm diese Hoffnung den beschwerlichen Alltag in hellerem Lichte erscheinen lässt? Aus nämlichem Grund ist auch das Spielen selbst trotz der schlechten pekuniären Erwartungswerte nicht notwendigerweise irrational. Irrational würde es erst (Spezialfälle ausgenommen), falls der Spieler z.B. große Teile seines Vermögens für Lottoscheine aufwendete oder sich in der trügerischen Erwartung eines zukünftigen Gewinns verschuldete. Zum intrinsischen Wert der Hoffnung vgl. L. Bovens, Value of Hope.

18 Es klingt zugegebenermaßen natürlicher zu sagen: „Hoffentlich irre ich mich: Aber ich glaube, dass er mich betrügt.“ als zu sagen „Hoffentlich betrügt er mich nicht. Aber ich glaube, dass er mich betrügt.“ Ist das ein Indikator für ein tiefer liegendes Problem? Ich meine nicht. Besagte Diskrepanz lässt sich durch sprachpragmatische Sensibilitäten erklären und stellt die Verträglichkeit

nur ein anderes Wort für „wünschen“ ist. Der Wunsch, sie möge sich irren, kann Hannah keinen Trost spenden; die Hoffnung, sich zu irren, aber schon. Auch fallen die möglichen Gegenstände des Wünschens und Hoffens keineswegs zusammen. Man kann sich z.B. wünschen, niemals geboren worden zu sein, aber man kann es nicht hoffen. Gewissheit setzt der Hoffnung, aber nicht dem Wunsch, eine Grenze.

Wenn ich Recht habe, kann also eine Person, die überzeugt ist, dass Gott nicht existiert, trotzdem hoffen, dass er existiert, jedenfalls solange sie sich der Wahrheit ihrer Überzeugung nicht subjektiv gewiss ist. Weitere Bedingungen müssen für eine solche Hoffnung erfüllt sein. Besagte Person muss sich zuallererst natürlich *wünschen*, dass sie falsch liegt. Doch das allein genügt nicht, wie man an der Figur des von Herbert Schnädelbach eingeführten „frommen Atheisten“ sehen kann: Der fromme Atheist verspürt schmerzhaft den Verlust des Religiösen. Er *hofft* jedoch keineswegs, sich zu irren. Er lauscht vielmehr dem Schlusschoral aus Bachs Johannespassion in einer „Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist.“¹⁹ Trauer, Wut und Verzweiflung darüber, dass Gott nicht existiert, sind aber unverträglich damit, auf seine Existenz zu hoffen. Nicht alle Atheisten reagieren auf Bach in ähnlicher Weise wie Schnädelbach. Der ungarische Komponist György Kurtág bekundet:

Consciously, I am certainly an atheist, but I do not say it out loud, because if I look at Bach, I cannot be an atheist. Then I have to accept the way he believed. His music never stops praying. [...] I do not believe

von Hoffen-dass-*p* und Glauben-dass-nicht-*p* nicht ernsthaft in Frage. Gleichwohl lohnt es darauf hinzuweisen, dass Hoffen keineswegs geschlossen ist unter gewusster Implikation. Nehmen wir an, die Nachrichten verkünden einen Flugzeugabsturz. „Es gab nur einen Überlebenden.“ Maria weiß, dass ihr Freund Josef an Bord war. Sie hofft, dass Josef dieser Überlebende ist. Wenn jedoch Josef der einzige Überlebende wäre, folgte, dass alle Passagiere außer Josef umgekommen sind. Maria weiß das. Trotzdem *hofft* sie nicht, dass alle Passagiere außer Josef umgekommen sind. Daraus, dass jemand hofft sich in seiner Überzeugung, dass *p*, zu irren, lässt sich also nicht unmittelbar ableiten, dass er auch hofft, dass *nicht-p* – und umgekehrt. [Jeder Satz *p* impliziert außerdem alle logisch notwendigen Wahrheiten. Doch zu hoffen, dass Josef überlebt hat, heißt – selbst für eine ausgebildete Logikerin – sicherlich nicht zugleich zu hoffen, dass „1=1“ wahr ist usw.]

19 H. Schnädelbach, Der fromme Atheist, 80, vgl. auch A. Beckermann, Glaube, 151–153.

in the Gospels in a literal fashion, but a Bach fugue has the Crucifixion in it—as the nails are being driven in. In music, I am always looking for the hammering of nails ... [sic!] This is a dual vision. My brain rejects it all. But my brain isn't worth much.

Als der Interviewer nachhakt und Kurtág nach seiner Einstellung zur Transzendenz befragt, bricht dessen Antwort mitten im Satz ab: „It is always present with me. Without entertaining any hope that if I die I'll ...“²⁰

Hier haben wir also einen bewusstseins- und verstandesmäßigen Atheisten vor uns, der gleichwohl in der Begegnung mit Bachs Musik zu hoffen scheint, dass „etwas davon wahr ist“.

Das stellt uns vor ein Rätsel: Wenn zwei Menschen einem als positiv bewerteten Sachverhalt dieselbe minimale Wahrscheinlichkeit zuerkennen oder gar beide glauben, dass er nicht vorliegt, warum gerät der eine darüber in Wut oder Verzweiflung, während der andere Hoffnung hegt? Mir scheint es keine verallgemeinerbare oder philosophisch irgendwie erhellende Antwort auf diese Frage zu geben.²¹ Uns bleibt nur zu konstatieren: Beim Gedanken an einen als unwahrscheinlich oder falsch (aber nicht *mit Gewissheit* falsch) eingeschätzten und positiv bewerteten Sachverhalt, stellt sich bei manchen Menschen ein ermutigendes oder trostspendendes inneres Bild besagten Sachverhalts ein²², verbunden mit einem Gefühl der Hoffnung²³ — bei anderen eben nicht.²⁴

Sollen wir nun diejenigen Atheisten, die die Hoffnung hegen, sich zu irren, als religiös oder gar als Christen (Juden, Muslime...) zählen? Eine Analogie: Laura ist überzeugt, dass derzeit ein anthropogener Klimawandel im Gange ist. Sie räumt ein, dass eine minimale Chance besteht, dass die pessimistischen Klimamodelle weit danebenliegen. Wenn sie in düsteren Momenten an den Rückgang der Artenvielfalt oder die bevorstehenden Wanderungsbewegungen denkt, hält sie sich die Fehlbarkeit menschlicher Wissenschaft vor

20 G. Kurtág, Three Interviews and Ligeti Homages, 86.

21 Vgl. für einen interessanten, aber letztlich unbefriedigenden Versuch: A. Meirav, Nature of Hope.

22 Für eine Verteidigung der Ansicht, dass das „mental imaging“ des Gewünschten eine notwendige Bedingung für Hoffnung ist, vgl. Bovens, The Value of Hope.

23 Vgl. M. Milona / K. Stockdale, Perceptual Theory of Hope, v.a. Abschnitt 4.

24 Ich diskutiere vermeintliche weitere Bedingungen für das Hoffen in: Rez. zu J. Grethlein, Hoffnung.

Augen und malt sich aus, wie die weltweit zu beobachtenden Temperaturrekorde sich als bloße statistische Anomalie erweisen. Das verschafft ihr Trost. In solchen Momenten *hofft* Laura, dass der prognostizierte Klimawandel sich als Spuk herausstellt. Es wäre gleichwohl nicht nur absurd, sondern auch unverschämt, Laura deshalb unter die sog. Klimaskeptiker zu rechnen. Genauso absurd wäre es offenbar, Atheisten, die hoffen, sich zu irren, zu Christen zu erklären.

Aber gibt es nicht einen wichtigen Unterschied zwischen eskapistischen Hoffnungen wie der derjenigen Lauras und einer existenziellen Hoffnung wie derjenigen Kurtágs?

Ich bin nicht sicher, ob Kurtágs Hoffnung tatsächlich weniger eskapistisch ist. Hören wir dazu noch einmal Tolstoi:

Iwan Iljitsch sah, dass es mit ihm zu Ende ging und er war fortwährend verzweifelt. Er war fest davon überzeugt, dass er im Begriff war, zu sterben, trotzdem konnte er sich an diesen Gedanken nicht nur nicht gewöhnen, er konnte ihn sogar nicht begreifen, er war ihm ganz unfassbar. [...] „es kann [...] nicht sein, dass ich sterben muss. Es wäre gar zu fürchterlich!“²⁵

Hofft Iwan, dem Tod zu entgehen? Sicherlich, aber es handelt sich nicht um eine *religiöse* Hoffnung. Für manche Menschen ist die Aussicht der eigenen Auslöschung so unerträglich, dass ein psychologischer Mechanismus einsetzt, der sie weiterhin „funktionieren“ lässt. Aber wie könnte ein solcher Mechanismus für Personen, die Atheisten sind *und bleiben*, jemals mehr als „Tagträume“ von Gott und ewigem Leben zustande bringen? Die Verdrängung dessen, was man wie Iwan doch für die Realität hält, die „schale Flucht“ (E. Bloch)²⁶ vor der eigenen Überzeugung, ist nicht mit Mutter Teresas „Sehnsucht“ nach Gott oder Tolstois eigener wilder, „dunkler Hoffnung, ihn zu finden“ vergleichbar, mit denen wir unsere Überlegungen zur Hoffnung begannen.

Nicht *jede* Hoffnung (auf Gott) genügt also, um einen Menschen als religiös oder gar als Christen zu qualifizieren. Bislang spricht nichts dafür, dass es eine Hoffnung gibt, die *zugleich* „christlich“ und „atheistisch“ genannt zu werden verdient.

25 L. Tolstoi, Tod des Iwan Iljitsch, 66 f. (Abschnitt 6).

26 E. Bloch, Prinzip Hoffnung, I.

6. Theologischer Antirealismus

Viele dem religiösen oder theologischen Antirealismus²⁷ zuzurechnende Autoren meinen ein ganz anderes Problem mit unserem *einfachen Argument* erkannt zu haben: In ihren Augen behaupten Religionen nämlich nichts, sie sind mit keiner (metaphysischen) Lehre verbunden.²⁸ Wer religiös redet, erhebt insbesondere keinen Anspruch, wahre (oder mehr oder weniger wahrscheinliche) Aussagen über eine von unserem Denken und Sprechen unabhängige, nicht auf Moral oder Anthropologie reduzierbare Wirklichkeit zu treffen. Wenn das stimmte, dann wäre es für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion anscheinend nicht notwendig, an Gott zu glauben oder auf ihn zu hoffen.

Die Ansichten darüber, was dann stattdessen charakteristisch für Religionen sein soll, gehen unter Antirealisten weit auseinander. Ist die christliche Religion z.B. eine mit bestimmten Geschichten verbundene moralische Einstellung (Braithwaite, Lipton), Ausdruck eines optimistischen Vertrauens auf den Erfolg menschlichen Bemühens und den guten Willen anderer (Hare, Kambartel), ein Mittel der Kontingenzbewältigung (Lübbe), der Selbsterkenntnis und -transzendierung (Cupitt), der Gemeinschaftsstiftung und -bewahrung (evolutionäre Psychologie), ein emotional und intellektuell lohnendes Spiel der Phantasie bzw. ein in transparenter Weise fiktionaler Diskurs (Le Poidevin)...?²⁹

Welcher dieser Auffassungen auch immer sich der Antirealist anschließt, keine der genannten Bestimmungen scheint hinreichend

27 Für eine genauere Betrachtung der diversen Argumente für den Antirealismus, die ich hier nicht wiederholen kann, vgl. C. Weidemann, Theologischer Antirealismus; Ders., Unverzichtbarkeit, v.a. 17–44; 49–83., Ders., Theologischer Realismus. Ich übernehme in diesem Abschnitt einige Formulierungen des letztgenannten Artikels.

28 Die meisten, wenn auch nicht alle Antirealisten verstehen dies als eine normative, präskriptive oder revisionäre These, d.h. nicht als Behauptung darüber, wie Religionen *sind*, sondern darüber, wie sie sein *sollten*. Vgl. dazu meine früheren Arbeiten, z.B. C. Weidemann, Unverzichtbarkeit; 73 f.; R. Le Poidevin, Religious Fictionalism, 7 ff.; 60; M. Scott, Religious Language.

29 Vgl. R. B. Braithwaite, Empiricist's View; P. Lipton, Science and Religion; R. M. Hare, Theology and Falsification; Ders., Simple Believer; F. Kambartel, Theologisches; H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung; D. Cupitt, Taking Leave of God; Ders., After God; Le Poidevin, Religious Fictionalism.

zu sein, um Religionen³⁰ von anderen Kulturtechniken abzugrenzen. (Trans-)Humanismus, Sozialismus, Liberalismus, Nationalismus, und viele andere Weltanschauungen und Bewegungen bieten ihren Anhängern moralische Orientierung, fordern soziales Engagement ein, predigen den Glauben an eine bessere Zukunft, haben ihre je eigenen Rituale, Mythen und Heldenfiguren hervorgebracht. Der regelmäßige Besuch des Westfalenstadions oder die aktive Greenpeace-Mitgliedschaft vermitteln nicht weniger Gemeinschaft als sonntägliche Gottesdienstbesuche. Mein Seelenleben kann ich beim Psychologen oder im Literaturkreis ergründen, in ein fiktionales Universum auf der *Star Wars Convention* eintauchen; Selbsttranszendierung lässt sich in der Musik, in der Aufopferung für andere, ja im Drogenrausch erleben. So unterschiedliche Denker wie Bertrand Russell und Sigmund Freud haben sich zu einem explizit antireligiösen, illusionslosen Blick auf die Welt bekannt, der die unverfügbaren kontingenten Widerfahrnisse des Lebens akzeptiert und Energien auf das konzentriert, was zu ändern ist.

Sind Religionen womöglich dadurch gekennzeichnet, dass sie anders als effektiver Altruismus, BvB-Mitgliedschaft oder Harry-Potter-Fanclub historisch aus Texten und Praktiken solcher Gemeinschaften hervorgegangen sind, die tatsächlich noch *buchstäblich* auf eine höhere Wirklichkeit vertrauten oder hofften? Aber wie kann dieser Umstand für die *heutige* Abgrenzung von Religion und Nicht-Religion wesentlich sein, wenn erstere besagtem Glauben und Hoffen längst abgeschworen hat (oder nach Auffassung der Antirealisten jedenfalls abschwören sollte)? Andererseits: Ist es nicht ganz gleichgültig, ob ein antirealistisch transformiertes Christentum nun „Religion“ genannt zu werden verdient, solange etwa Taufe oder Abendmahl manchen Menschen ein Maß an Trost spenden, das sie nirgends sonst finden könnten? Mag sein. Doch wenn antirealistisch transformierte Religionen erst einmal ihr Alleinstellungsmerkmal verloren haben (nämlich das Glauben an / Hoffen auf eine höhere Wirklichkeit), scheint es keinen Grund zu geben, sie für mehr als

30 Ich will mich mit dem Folgenden nicht auf eine (supranaturalistische) Charakterisierung von z.B. Mahayana-Buddhismus oder gar Konfuzianismus festlegen. Bei „Religion“ mag es sich um ein westliches Konzept handeln, das sich nicht ohne Weiteres auf fernöstliche Kulturen anwenden lässt. Für eine Überblicksdiskussion und Literaturhinweise vgl. K. Schilbrack, *Concept of Religion*, v.a. Abschnitt 3.

Übergangserscheinungen zu halten, die den Abschied vom realistischen Glauben erleichtern helfen, und danach nicht mehr benötigt werden.

7. Danz über Glaube und Hoffnung

Dem theologischen Antirealismus zuneigende Theologen haben nicht zuletzt deshalb einen robusten und *genuin religiösen* Glaubensbegriff zu verteidigen versucht. Nur, so betonen sie, besteht der Gegenstand des Glaubens eben, anders als die Metaphysiker der Vergangenheit dachten, nicht unabhängig vom Glauben selbst.

Christian Danz³¹, dessen Position ich im Folgenden *pars pro toto* betrachte, stellt z.B. fest: „Der Gehalt des religiösen Aktes ist an seinen Vollzug gebunden und allein in ihm gegeben“³². Worin besteht besagter religiöse Gehalt? „Gott als Gehalt des religiösen Aktes ist das Ereignis des [menschlichen] Sich-Verstehens“³³. Obwohl ähnliche Formulierungen sich bei Danz gebetsmühlenartig häufen, ist mir nicht recht klar geworden, ob er tatsächlich meint, Gott sei ein Ereignis. Zum einen gibt es sehr viele Ereignisse christlichen Sich-Verstehens. Wenn es nicht eben so viele Götter geben soll, scheint Gott also bestenfalls eine *Menge* an Ereignissen oder ein Ereignistyp sein zu können. Danz behauptet auch, Gott sei eine „Beschreibung und Darstellung der Erinnerung an Jesus Christus“³⁴, „Ausdruck des Sich-Verstehens der Menschen“, „Bild des religiösen Verstehens“, ja ein „Wort der christlichen Kommunikation“³⁵. Ein Ereignis ist aber sicherlich nichts von all diesen Dingen.³⁶ Danz spricht zudem irritierenderweise gerne vom „Ereignis [auch: „Geschehen“] menschlicher

31 Vgl. C. Danz, Systematische Theologie; Ders, Gottes Geist.

32 C. Danz, Systematische Theologie, 180.

33 Ebd., 181; vgl. C. Danz, Gottes Geist, 142–145.

34 C. Danz, Gottes Geist, 150.

35 Ebd., 150; auch 148.

36 Vielleicht entsteht die Verwirrung, weil Danz es versäumt, zwischen dem Zeichen „Gott“ und der von diesem Zeichen bezeichneten Sache zu unterscheiden? Davon abgesehen, dass Danz eine solche Unterscheidung für problematisch hält (vgl. u.), löst sie die Schwierigkeit nicht. Denn das Wort „Gott“ ist schwerlich eine „Beschreibung oder Darstellung der Erinnerung an Jesus“.

Selbsterschlossenheit³⁷. Erschlossenheit ist jedoch anders als eine Erschließung kein Ereignis oder Geschehen, sondern ein Zustand. Die Erschließung eines Neubaugebiets ereignet sich, seine Erschlossenheit ist das Ergebnis dieser Erschließung, aber selbst kein Ereignis.

Durch die geschilderte „Bindung Gottes“ an den Vollzug menschlichen Sich-Verstehens hat sich, so Danz, die Frage nach dessen Existenz „erledigt“³⁸. Diese Feststellung überrascht. Ereignisse (Beschreibungen, Bilder, Ausdrücke...) gehören schließlich zu den Dingen, die existieren. Falls Gott also ein Ereignis oder eine Beschreibung ist, warum sollte er nicht existieren? „Gott ist kein ‚Gegenstand‘ der Erfahrung. Diese aber ist der Ort, an dem Existenzfragen allein gestellt werden können“³⁹, dekretiert Danz. Die unzähligen Autoren der Philosophiegeschichte, die über Universalien, Werte, Propositionen oder Parallelwelten stritten, sahen das anders. Ironischerweise ist sogar Erfahrung selbst kein Gegenstand von Erfahrung. Ich erfahre den Sonnenuntergang, aber ich erfahre nicht meine Erfahrung des Sonnenuntergangs⁴⁰, trotzdem existiert meine Erfahrung des Sonnenuntergangs natürlich. Entsprechendes gilt für das Geschehen

37 C. Danz, *Systematische Theologie*, 180; u.ö.

38 Ebd., 179.

39 Ebd. Nicht einmal drei Seiten vorher hatte Danz noch vorsichtiger formuliert: „Über Existenz oder Nichtexistenz lässt sich lediglich bei Gegenständen der Erfahrung trefflich streiten. [...] Über Gegenstände, die den Bereich, der Erfahrung überschreiten, mag man spekulieren und Mutmaßungen anstellen können, erkennen im Sinne von intersubjektiv verbindlichem Wissen kann man sie nicht“ (C. Danz, *Systematische Theologie*, 176 f.). Eine Existenzfrage, nicht allgemeinverbindlich *beantworten* zu können, ist aber etwas ganz Anderes, als sie nicht sinnvoll *stellen* zu können. Schon Ersteres, so Danz hier, „zwingt zur Neuformulierung des Gottesverständnisses“ (ebd.). Doch warum sollte man ein realistisches Verständnis der Rede von Gott an die Möglichkeit des *Wissens* von Gott knüpfen? Warum reichen Glaube und Hoffnung (s.o.) nicht aus?

40 Zwei Erläuterungen: a) Wer annimmt, dass ich meine Erfahrung erfahre, muss offenbar behaupten, dass eine Erfahrung der Erfahrung *existiert*. Ist diese Erfahrung der Erfahrung nun aber ein *Gegenstand der Erfahrung*? Falls ja, auch die Erfahrung der Erfahrung der Erfahrung, und so fort *ad infinitum*? b) Meine Erfahrung ist auch nicht Gegenstand der Erfahrung anderer. Andere können sehen, dass ich den Blick gen Himmel wende o.Ä. und daraus *folgern*, dass ich den Sonnenuntergang erfahre, aber sie erfahren nicht in direkter Weise, dass ich ihn erfahre (geschweige denn, *wie* ich ihn erfahre).

menschlichen Sich-Verstehens: Es mag kein Gegenstand von Erfahrung sein, doch insofern es geschieht, existiert es auch.

Von diesen und weiteren (wohl zu reparierenden) Inkonsistenzen und Unklarheiten abgesehen, gibt es zwei grundsätzliche Probleme mit Danz' Ansatz:

Erstens ist die christliche Religion für Danz eine rein „selbst-bezügliche“ Angelegenheit.⁴¹ „Gott begegnet dem Menschen ausschließlich in der religiösen Kommunikation. [...]“ Dieser „liegt weder ein dem Menschen angeborenes Wissen von Gott zugrunde, [...] noch ein substanzieller Gegenstand [...]. Derartige Konzeptionen hypostasieren geschichtliche Religionen und ihre Gottesbilder zu anthropologischen Wesensmerkmalen oder transzendenten Gegenständen“⁴². Doch wie ist angesichts dessen nun dem Vorwurf beizukommen, dass hier eben kein Gott, sondern nur Geschichten, Beschreibungen, Bilder, Zeichen usw. eines *angeblichen* Gottes begegnen? Was hat Danz' Ansatz dem intellektuell transparenten Fiktionalismus Braithwaites oder Le Poidevins voraus? Dass Danz, im Gegensatz zu besagten Autoren, Gott einfach mit den genannten Beschreibungen, Bildern, Zeichen usw. *identifiziert*, erscheint befremdlich und ad hoc. Danz vermeint jedoch, die Ideengeschichte auf seiner Seite zu haben:

Moderne Zeichen- und Sprachtheorien haben die platonisch-dualistische Ontologie [...] aufgelöst. Die Sprache verweist nicht auf anderes als sie selbst, sie ist strikt selbstbezüglich. Nur in ihr, also in der Kommunikation, lässt sich zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterscheiden. Das hat Konsequenzen für die gedankliche Fassung des Gottesgedankens sowie die Entfaltung der dogmatischen Gotteslehre. Gott⁴³ ist ein Wort der christlichen Kommunikation [...].⁴⁴

Das ist ein erstaunliches Zitat, denn die moderne Zeichen- und Sprachtheorie hat nichts dergleichen getan. Ob Peirce, Frege, de Saussure, Russell usw.: kein namhafter moderner Sprachtheoretiker hat die abwegige Behauptung verfochten, Sprache beziehe sich im-

41 Zum Beispiel C. Danz, Gottes Geist, 128.

42 Ebd., 148.

43 Auch im Original fehlen Anführungsstriche.

44 C. Danz, Gottes Geist, 149.

mer nur auf Sprache.⁴⁵ Wenn Danz beim Frühstück sagt: „Gibst du mir bitte das Brötchen!“, so erwartet auch er gewiss, dass ihm physisches Backwerk gereicht wird und kein sprachliches Zeichen. Es muss also offenbar irgendeine Verbindung zwischen dem Zeichen „Brötchen“ und dem physischen Brötchen bestehen; welche sollte das sein, wenn nicht die von Zeichen und Bezeichnetem? Dass sich nur in der Sprache zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterscheiden lasse, mag zwar stimmen – jedenfalls, wenn man die nicht ganz unplausible Meinung teilt, dass *sämtliches* menschliche Unterscheiden sprachlich vermittelt ist. Zwischen einem Hering und einem Pferd kann ich vielleicht nur in der Sprache unterscheiden, aber das heißt *nicht*, dass die Tatsache, dass Heringe keine Pferde sind, von menschlicher Sprache abhängt. Dasselbe gilt für die Differenz zwischen dem Wort „Gott“ und der (etwaig) von ihm bezeichneten Sache: Gott.⁴⁶

Zweitens ist das, was Danz „Glaubensakt“ nennt, weder ein Glaube noch ein Akt. Selbstverständlich kann man lange über den Glaubensbegriff streiten und nicht jeder wird meinen obigen Vorschlag akzeptieren. Aber eines ist doch klar: Zu glauben bedeutet *nicht* dasselbe wie Selbsterschlossenheit.⁴⁷ Wer (an) etwas glaubt, erlangt

45 Das gilt inklusive des zweiten der zwei (!) Gewährsmänner, die Danz neben Peirce für sein Diktum anführt: U. Eco.

46 Skepsis ist auch hinsichtlich manch anderer geistesgeschichtlicher These angebracht, die Danz mit autoritativer Bestimmtheit vorbringt, wie z.B. dieser hier: „Die Erkenntniskritik der Neuzeit, allen voran Immanuel Kants kritische Evaluierung der Reichweite menschlichen Erkenntnisvermögens hat einem [metaphysischen] Gottesbegriff unwiederbringlich ein Ende bereitet“ (C. Danz, Systematische Theologie, 176 f.).

47 Zum Beispiel C. Danz, Gottes Geist, 136. Ein kritischer Leser hat mir hier sinngemäß eingewendet: „Wo ist Dein Argument für dieses Diktum?“ Ich habe kein *Argument*. Jedes Argument für meine obige Bestreitung wäre notgedrungen weniger überzeugend als die Bestreitung selbst. Folgendes Beispiel mag die dialektische Situation veranschaulichen: Es lässt sich trefflich darüber diskutieren, was Gerechtigkeit ist. Aber wenn jemand sagt, „Gerechtigkeit besteht darin, mir zu nehmen, was ich will“, dann muss man das nicht ernst nehmen, solange der andere keine *sehr* guten Gründe für seine Behauptung liefert. Er trägt die Beweislast. Genauso gilt: Es ist nicht klar, wer oder was Gott ist, aber er ist sicherlich kein (deutsches?) Wort. Es ist umstritten, was Glaube ist. Aber er ist gewiss nicht Selbsterschlossenheit. Wir haben es hier nicht einfach mit weiteren gleichberechtigten Vorschlägen unter vielen zu tun, sondern mit zumindest *prima facie* abwegigen Behauptungen, die so lange nicht ernst zu nehmen sind,

dadurch auch nicht notwendigerweise Selbsterkenntnis oder trachtet danach, sich selbst (besser) zu verstehen. Wer anderes behauptet, ist nicht an einer Analyse des sprachlichen Gebrauchs von „Glaube“ interessiert, sondern betreibt eine Umdeutung des Begriffs.⁴⁸ Glaube ist nach Danz „der Vollzug der christlichen Religion.“ Christliche Religion besteht für ihn in der durch Überlieferungstradition und religiöse Kommunikation vermittelten „Erinnerung an Jesus Christus“. In der religiösen Aneignung dieser Erinnerung ereignet sich das Sich-Verstehen. Hier ist *nirgendwo* die Rede von existenziell bedeutsamen Überzeugungen oder vom Vertrauen auf etwas oder jemanden.⁴⁹ Auch die christliche Hoffnung ist bei Danz ein Schatten ihrer selbst:

[Mit dem Reich Gottes] ist kein blauäugiger Optimismus nach dem Motto ‚Ende gut alles gut‘ gemeint, aber auch keine Vertröstung auf ein himmlisches Jenseits. [...] Die „Hoffnung wider alle Hoffnung“ [Röm 4, 18] bezieht sich auf den Zusammenhang von Erwartung und Enttäuschung und lässt ihn in einer gewissen Weise nicht verschwinden. [...] In der eschatologischen Selbstdarstellung des Glaubensaktes geht es in der Tat nicht um die vielen Dinge, die am Ende oder jenseits der Zeit

wie keine schlagenden Gründe fürs Gegenteil geliefert werden. Danz liefert uns solche Gründe nicht.

- 48 *Conceptual engineering*, falls in *transparenter* Weise durchgeführt, ist ein durchaus legitimes Unterfangen. Aber nicht nur scheint mir ein solches Unterfangen in Bezug auf „religiösen Glauben“ nicht wünschenswert (s. u. auch Abschnitt X), es wäre auch höchst unpraktikabel. Zu Letzterem vgl. treffend: M. Ruf, „Handeln Gottes“, 183–186.
- 49 Zwei mögliche Nachfragen: 1) Vertrauen gläubige Menschen vielleicht zumindest darauf, dass die Erinnerung an Jesus nicht trügt? Keineswegs. „Der christologischen Beschreibung des Glaubens geht es nicht um dessen Begründung, etwa durch historische Beweise oder *eine Rückführung auf die historische Gestalt Jesu*“ (C. Danz, *Systematische Theologie*, 202; m. Hervorhebung). Die „Erinnerung an Jesus“ ist also gar keine Erinnerung an Jesus, sondern bestenfalls die Erinnerung an die Rede über Jesus. Wir müssen ein „metaphysisches beziehungsweise objektivistisches Missverständnis der Funktion der Christologie aus[...]schließen“ (C. Danz, *Gottes Geist*, 164). 2) Vertrauen wir dann vielleicht darauf, dass wir uns im Glauben und in der Orientierung an der christlichen Tradition besser verstehen? Auch das gilt nach Danz nicht, denn das Selbst, das wir im Glaubensvollzug verstehen, kommt überhaupt erst mit diesem in die Welt! „Demgegenüber ist die notwendige individuelle Aufnahme der Erinnerung an Jesus Christus als symbolische Herstellung zu konzeptionalisieren, in der sowohl das Selbst als auch der religiöse Gehalt [...] erst entstehen“ (ebd., 323).

geschehen. In ihr kommt vielmehr das Reflexionsgeschehen in seinen zeitlichen Strukturen zum Ausdruck, welches der Glaube ist.⁵⁰

Es geht Tolstoi oder dem Stammvater Abraham, von dem der von Danz zitierte Apostel Paulus spricht, in ihrem Hoffen aber nicht um das zum Ausdruckbringen eines Reflexionsgeschehens! Sie sehnen sich danach, Gott zu finden, da ohne Gott und das (ganz buchstäblich aufzufassende) ewige Leben alles sinnlos wäre (Tolstoi), bzw. sie sind „stark im Glauben [Vertrauen]“ auf Gott und „darauf, dass er die Macht besitzt zu tun, was er verheißen hat“⁵¹. Abrahams später bekanntlich triumphierende Hoffnung lässt den „Zusammenhang von Erwartung und Enttäuschung“ sehr wohl verschwinden.

Ich komme zu dem Schluss, dass es sich bei Danz' Ansatz um eine Mogelpackung handelt: Sie trägt die *Aufschrift* „Glaube“ und „Hoffnung“, doch enthält keine der *Sachen*, die diese Wörter in der christlichen Tradition und im Alltag bezeichnen. Wenn es, wie ich behauptet habe, ein Manko der gängigen antirealistischen Positionen ist, dass sie keinen Raum für Glaube und Hoffnung bieten, dann schafft Danz' Konzeption keine Abhilfe.⁵²

8. Von Sass über Glaube

Hartmut von Sass' Auffassung ähnelt der Danz'schen in vielerlei Hinsicht. Auch von Sass hält die Rede von Gott als einer Person oder als einer von uns ontologisch unabhängigen höheren Wirklichkeit für historisch und systematisch überholt. Anders als Danz bekennt er sich sogar *explizit* zum A-Theismus. Auch von Sass redet von Gott als einem „Ereignis“, das nicht „existiert“.⁵³ Auch er nimmt an, dass die Gegenstände des Glaubens erst mit ihm entstehen: „Denn mit dem Glauben kommt der Aspekt der Schöpfung erst in die Welt.

50 C. Danz, *Systematische Theologie*, 294 f.; 309.

51 Röm 4,20 f.

52 Vgl. auch die prägnante, von mir leider zu spät entdeckte Rezension Hans-Martin Barths der *Systematischen Theologie*, die zu ähnlichen Urteilen gelangt, z.B.: „Das Reich Gottes, statt sich in vertrauenden, liebenden und hoffenden Menschen zu verwirklichen, verdunstet zu kontingenten Selbstdeutungen“ (H.-M. Barth, *Rez.*, 116).

53 H. von Sass, *Warum Gott nicht existiert*, 348.

[...] An die Schöpfung zu glauben meint, dass mit dem Glauben sein eigener Gegenstandsbereich entsteht.“ Von Sass behauptet schließlich auch, dass es sich beim Glauben um eine „besondere Art des Verstehens“ handle, die „sich der christlichen Tradition samt ihrer Texte, Riten, Lieder, Bilder und Lehren“⁵⁴ verdankt.

Trotzdem scheint mir eine gesonderte Beschäftigung mit ihm interessant, da er anders als Danz zumindest den Versuch unternimmt, einen existenziell ansprechenden Begriff von Glaube und Hoffnung zu entwickeln, der an christliche Tradition und menschlichen Alltag anschlussfähig bleibt.

Von Sass veranschaulicht seine Grundidee an folgendem Beispiel: Der Vertreter eines Auktionshauses, ein Kunstliebhaber und eine Chemikerin stehen vor einem Gemälde. Sie beziehen sich in je eigener Weise auf denselben Gegenstand: ökonomisch, ästhetisch, chemisch. Jeder hat einen anderen Zugang, eine andere Perspektive, betrachtet das Gemälde in unterschiedlicher Hinsicht oder unter einem unterschiedlichen Aspekt. Besagte Zugänge sind miteinander vereinbar und stehen nicht in Konflikt zueinander.⁵⁵ Die Zugänge sind auch nicht aufeinander reduzierbar oder auseinander ableitbar. Weitere Zugänge sind klarerweise denkbar. Religiöser Glaube, so lautet von Sass' These, ist ein solcher Zugang.

Ein Problem drängt sich nun unmittelbar auf. Das Gemälde hat seine pekuniären, ästhetischen und chemischen Eigenschaften ja unabhängig davon, dass irgendjemand es betrachtet. Es hat seinen Geldwert (und vielleicht auch seine Schönheit!?) zwar nicht unabhängig von menschlichen Konventionen. Aber es gibt nicht nur für die Chemikerin, sondern auch für den Auktionator an dem Gemälde etwas zu *entdecken*, was man u.a. daran sieht, dass er sich hinsichtlich seines Werts irren kann. Heißt das nun, dass es auch eine religiöse Wirklichkeit gibt, die entdeckt wird und die unabhängig ist vom individuellen Glaubensvollzug? Das möchte von Sass keineswegs einräumen. Er scheint vor allem zwei Strategien zu verfolgen, um besagte unliebsame Konsequenz zu vermeiden.

54 H. von Sass, Atheistisch glauben, 46.

55 Von Sass behauptet auch, dass die Zugänge „kommensurabel“ seien und „daher nicht miteinander in Widerspruch geraten können“ (H. von Sass, Atheistisch glauben, 14 f.). Das ist ein Missverständnis. Die Zugänge sind natürlich gerade *inkommensurabel*, also nicht auf ein gemeinsames Maß zu bringen oder gegeneinander aufrechenbar.

Erstens behauptet er, dass Gegenstände wie unser Gemälde „nichts anderes sind als die *Summe eben dieser Weisen auf es Bezug zu nehmen*. Was das Bild ist, stünde demnach gar nicht fest, sondern hinge wesentlich davon ab, wie wir es verstehen – monetär, ästhetisch, chemisch, kunstgeschichtlich oder wie auch immer“⁵⁶. Dies läuft freilich auf eine unplausible Form des Idealismus oder ontologischen Antirealismus hinaus:

Nehmen wir an, eine *KnowNothing*-Bewegung ermordete sämtliche Chemikerinnen und Kunsthistorikerinnen der Welt und zerstörte zudem alles verfügbare Wissen in Büchern und Datenbanken.⁵⁷ Dann gäbe es offenbar niemanden mehr mit einer chemischen oder kunsthistorischen Perspektive auf unser Gemälde. Gleichwohl bliebe es wahr, dass das Bild dem Impressionismus zugehört und Kobaltpigmente enthält! Von Sass hält dagegen: „Die Frage, was die Welt ist, erlaubt keine stabile Antwort, sondern hängt von der Vielfalt der Perspektiven ab, die man zu ihr einnimmt. Anders ausgedrückt: Kommt eine religiöse (oder irgendeine andere) Perspektive hinzu, ist das, was wir Welt nennen, reicher geworden und bleibt für weiteren Reichtum an Beschreibungen offen.“ Hier vermengt von Sass jedoch zwei Dinge. Die Frage, was die Welt ist, erlaubt in der Tat keine stabile Antwort, denn wir sind endliche fehlbare Wesen. Aber daraus folgt nicht, dass die Welt reicher oder ärmer würde, je nachdem, wie viele Perspektiven es *de facto* auf sie gibt.

Noch wichtiger: Offenbar sind nicht alle Perspektiven gleich gut. Woran bemisst sich die Legitimität einer Perspektive? Offenbar an der Welt (oder Wirklichkeit), wie sie unabhängig von Perspektiven *ist*. „Der Glaube führt sein eigenes ontologisches Inventar mit sich“⁵⁸. Sicherlich, genauso wie die Astrologie. Magische, okkulte oder rassistische Perspektiven sind genuine Perspektiven auf die Welt, trotzdem lehnen wir sie aus guten Gründen ab. Nach von Sass — eine weitere Parallele zu Danz — ist der Glaube jedoch rein selbstreferentiell. Es gibt daher kein Korrektiv in der Welt für ihn. „Der christliche Glaube ist ein frei schwebendes System von Bezügen: Frei schwebend meint, dass es keine theologisch relevanten

56 H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 17.

57 Das Gedankenexperiment wurde (zu einem ganz anderen Zweck) von Alasdair MacIntyre erdacht (vgl. A. MacIntyre, *After Virtue*, 1 f.).

58 H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 48.

Begründungen gibt, die dieses System extern festigen könnten, weil nichts existiert, das ohne den Glauben selbst als ein Grund dieses Glaubens infrage käme⁵⁹. Aber was unterscheidet Religion dann von dem System freischwebender Bezüge eines Fantasy-Romans?

Zweitens bildet der religiöse Glaube für von Sass die Qualifizierung einer *ganzen* Lebensführung, die modale Näherbestimmung von Tätigkeiten. Neben dem Glauben-dass und dem Glauben-an, muss eine dritte, von diesen unabhängige, modale Form des Glaubens anerkannt werden.⁶⁰ Sie ist weder eine propositionale Einstellung noch ein Vertrauen auf Sachverhalte oder Personen, sondern eine adverbiale Eigenschaft von Tätigkeiten: Wir tun etwas *glaubend* oder *im Glauben*.

Hier sieht es nun so aus, als sei der Glaube, eine Lebenseinstellung oder allgemeine Haltung. Vergleichen wir das mit anderen adverbialen Bestimmungen des menschlichen Lebens. Manche Leute gehen z.B. *fröhlich* durchs Leben. Bedeutet das, dass solche Personen die Welt „anders sehen“ als ihre miesepetrigen Nachbarn? Nicht unbedingt. Sie lassen sich nur nicht durch das, was sie sehen, in Ihrer Fröhlichkeit *beirren*. Fröhlichkeit ist keine Perspektive auf, kein Zugang zur Welt. Wie steht es mit dem Optimismus? Optimisten beurteilen die Welt (und insbesondere die Zukunft) anders als Pessimisten. Vielleicht kann man sagen, dass sie die Welt durch eine andere *Brille* sehen. Doch von Sass behauptet für den Glauben

59 H. von Sass, Außer sich sein, 34.

60 Ein kleiner Ausschnitt aus von Sass' Diskussion des Glaubensbegriffs in *Atheistisch glauben*: „Wer etwas glaubt, bringt zum Ausdruck, das Geglaubte nicht zu wissen, aber auch bestimmte, wenn auch schwache Gründe für das Geglaubte zu haben. Folglich handelt es sich um einen als mehr oder weniger wahrscheinlich erachteten Gegenstand“ (H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 38 f.). Bemerkungen: 1. Wer etwas glaubt, bringt nichts zum Ausdruck. Er glaubt einfach. Nur wer *behauptet*, etwas zu glauben, bringt etwas zum Ausdruck. 2. Von Sass verwechselt *Glauben* mit *bloßem Glauben*. Vgl. „Ich glaube nicht *nur*, dass Paris die Hauptstadt Frankreichs ist, ich weiß es.“ 3. Wenn „Grund“ verstanden wird als „*rechtfertigender Grund*“, kann man einen Sachverhalt grundlos glauben. 4. Man kann *mehr* als bloß schwache Gründe für das haben, was man glaubt. 5. Zu glauben, dass *p*, und es für mehr oder weniger wahrscheinlich zu halten, dass *p*, sind verschiedene Dinge. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass ich meinen Einsatz am Roulettetisch verliere. Aber ich glaube es nicht, andernfalls würde ich nicht spielen. Ich glaube, dass Platin ein chemisches Element ist. Ich halte es nicht für *bloß* mehr oder weniger wahrscheinlich, dass es das ist.

mehr. Er bereichere die Welt, „in dem diese Welt neu beschrieben, gleichsam⁶¹ ‚aus dem Nichts neu geschaffen‘ wird!“ Optimisten tun nichts dergleichen. Glaube muss folglich eine sehr spezielle adverbiale Bestimmung des Lebens sein.

Was begegnet nun im Glauben? Von Sass nennt es die „Wirklichkeit Gottes“. Worin besteht diese Wirklichkeit? Vor allem in Liebe⁶². Doch hat besagte Liebe kein Subjekt hinter sich, „das *auch ohne Liebe noch etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer*“ (Ludwig Feuerbach⁶³). Liebe besteht zudem nicht losgelöst von ihren Wirkungen. Von Sass fasst zusammen:

Existenz Gottes heißt folglich, dass Gott für Menschen wirklich wird, indem er an ihnen wirkt, und dadurch für sie alles anders und neu aussieht. An Gott zu glauben bedeutet, dass Gott wirklich ist, indem sich seine Wirkungen am Menschen entfalten. Der Hauptsatz einer atheistisch kodierten Theologie lautet demnach: Nicht *an* Gott wird geglaubt, sondern *in* Gottes Wirklichkeit wird gelebt. Gott ist die Wirklichkeit des Glaubens.⁶⁴

61 Das Wörtchen „gleichsam“ leistet nicht nur hier einige Arbeit. Es kommt in *Außer sich sein* beinahe 80mal vor. H.-M. Barth, Rez., 116, hat die Vorkommisse bei Danz gezählt.

62 1 Joh 4,6.

63 L. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 105 f.; vgl. auch H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 61 ff.; Ders., *Außer sich sein*, 85 u.ö.

64 H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 65. Ein anderes Zitat: „Demnach bleibe die Wirklichkeit Gottes abhängig von seiner Tätigkeit, sodass Gott reiner Akt sei und ganz in seinen Handlungen aufgehe. Ein untätiger Gott ist keiner. Da aber diese Handlung seine Liebe ist, kann Gott nicht allein Gott sein, weil er als Liebe auf das andere seiner selbst angewiesen ist. Nimmt man Gott die Prädikate, die auch Menschen zukommen, löste man daher seine Weise der Existenz als Wesen auf. Und so gilt folglich: *Gottes Wirklichkeit ist sein liebendes Wirken am Menschen*“ (ebd., 62).

Bemerkungen: 1. Sind es mehrere Handlungen oder nur eine? 2. Da Gott für von Sass keine Person ist, aber nur Personen handeln können, was soll es heißen, dass „Gott handelt“? Ist das eine Metapher? 3. Warum kann Gott nicht (allein) Gott sein? Was ist das „andere seiner selbst“? Meint von Sass damit, dass Liebe einen Gegenstand/ein Gegenüber braucht? Falls ja, wie passt es zusammen, dass der Glaube angeblich modal, also gegenstandslos ist, seine Wirklichkeit – Gott bzw. die Liebe – hingegen nicht? 4. Dass Gottes Existenz an seine (wesentlichen) Prädikate wie moralische Vollkommenheit gebunden ist, behaupten auch die von von Sass geschmähten Theisten. Doch daraus folgt nicht, dass Gott in seinen Handlungen oder in seinem Wirken am Menschen „aufgeht“.

Wenn man die Poesie abzieht, entpuppen sich von Sass' Ergebnisse als recht banal: Liebe ist etwas Großartiges. Den Nächsten zu lieben und der Liebe anderer zu begegnen, kann uns (zum Besseren) verändern und uns die Welt „neu sehen“ lassen. Liebe „ereignet“ sich, d.h. ist in gewisser Weise „unverfügbar“ und allenfalls unter unserer eingeschränkten willentlichen Kontrolle. Liebe besteht nicht unabhängig vom Lieben (dem Liebes-„Vollzug“).⁶⁵ Liebe ist „Anfechtungen“ unterworfen. Es mag sogar manchmal (selbst für Atheisten) sinnvoll sein, die Welt so zu betrachten, *als ob* sie das Produkt eines weisen und liebenden Schöpfers wäre.

Doch dadurch bringt man die Schöpfung der Welt nicht performativ hervor, so wie man ein Versprechen performativ hervorbringt. Etwas anderes zu suggerieren⁶⁶ ist falsch. Von einem bestimmten *Zugang* zur Welt, vergleichbar dem chemischen oder ästhetischen, kann überhaupt keine Rede sein. Die entscheidende Frage ist aber, was das alles (notwendigerweise) mit Religion zu tun hat. Oder warum wir die Wirkungen der Liebe (der Weisheit...) „göttlich“ oder gar „Gott“ nennen sollten. Der Zusammenhang der von Sass'schen Überlegungen mit dem Christentum ist nämlich bestenfalls oberflächlicher Natur. Die Wirklichkeit Gottes (d.h. Liebe, Weisheit...) kann sich ja auch einstellen ohne Vermittlung über die Person Jesu Christi, christliche Überlieferung, Tradition, Rituale etc. Selbstverständlich haben auch religiös völlig unmusikalische Atheisten Anteil an einer *derartigen* „Wirklichkeit Gottes“.

Es ist zwar nicht unplausibel, dass eine enge Verbindung zwischen Liebe und Vertrauen (d.h. Glauben, in dem von mir oben skizzierten Sinne) besteht: Zu lieben und Liebe zu erfahren, flößt nicht nur kleinen Kindern typischerweise größeres Vertrauen in ihre Mitmenschen und in ihre nähere Zukunft ein. Aber wie ist es um die harten existenziellen Fragen bestellt, für die die Religionen klassischerweise zuständig waren? Wird den großen Menschheitsverbrechern und ihren Opfern Gerechtigkeit widerfahren? Werden wir unseren biologischen Tod überdauern oder einfach ausgelöscht? Begegnen wir verstorbenen geliebten Personen wieder? Erhalten wir irgendwann

65 Selbst für einen Nicht-Platoniker ist das freilich keine ganz triviale Annahme. Liebe ich meine Mutter z.B. auch dann, wenn ich traumlos schlafe? Ich meine schon.

66 Vgl. H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 58; 92.

Antwort auf die großen Fragen menschlicher Existenz? Auf einen selbstreferentiellen „Glauben“ á la von Sass, der „alles, was es durch ihn gibt, wieder nimmt, wenn [er] verlustig gehen sollte“⁶⁷, lässt sich ein Vertrauen in *diesen* Fragen bestimmt nicht gründen; jedenfalls so lange nicht, wie der Charakter besagten Glaubens den „Glaubenden“ durchsichtig gemacht wird.

9. Von Sass über Hoffnung

Von Sass hat noch ein letztes Ass im Ärmel: Es gebe nämlich auch eine modale *Hoffnung*. Auch sie hat keinen Gegenstand und kommt ganz ohne konkrete metaphysische Annahmen oder Erwartungen aus. Das Christentum sei durch ein solch *fundamentales* Hoffen ausgezeichnet.⁶⁸ Zwar sind christlicher Glaube und christliche Hoffnung nach von Sass „begrifflich gekoppelt“⁶⁹, aber Vieles was er über Hoffnung sagt, ist von dieser zweifelhaften (s.o.) These unabhängig und verdient daher eine nähere Betrachtung.

Um gleich auf den Kern des Problems zu kommen: Modale Hoffnung ist ein Ding der Unmöglichkeit. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass viele Menschen mit sehr vagen oder allgemeinen Hoffnungen durchs Leben gehen, wie der, „dass schon *irgendwie* alles gut werden werde“. Das kann einerseits daran liegen, dass der betreffenden Person zwar ein phänomenaler Gehalt des Erhofften präsent ist (z.B. eines die eigene Existenz transzendierenden allumfassenden Lebenssinns; der Seligkeit; der All-Einheit o.Ä.), ihr aber das begriffliche Instrumentarium fehlt, um diesen Gehalt auszudrücken. Es kann auch daran liegen, dass die Person einfach nicht erkennt, wie alles gut werden *könnte*. Vielleicht denkt sie: „Entweder mit dem Tod ist alles aus und ich erlösche unwiederbringlich als Person. Das wäre schrecklich. Oder nach dem Tod geht es weiter und mir steht ein Dasein ewiger Langeweile bevor. Das wäre auch schrecklich. Hoffentlich übersehe ich irgendetwas und alles wird gut.“

In beiden Fällen trägt der Eindruck, die Hoffnung habe keinen Gegenstand. Und in beiden Fällen gehört der Gegenstand der Hoff-

67 H. von Sass, Atheistisch glauben, 53.

68 Vgl. H. von Sass, Außer sich sein, v.a. Kap. 5–7.

69 Vgl. Ebd., 266.

nung, wenn er auch vage ist, nicht zu den Dingen, die im antimeta-physischen, von Sass'schen Weltbild vorgesehen wären.

Man muss von Sass zugutehalten, dass er einen sehr ähnlichen Einwand in klarer Weise gegen sich selbst erhebt.⁷⁰ Nur leider fällt seine Antwort höchst unbefriedigend aus: Es gebe nämlich durchaus modale Hoffnung, so beharrt er, wenn man sie umschreibe als

*den gesamten Lebensvollzug qualifizierende Weise das Leben in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu führen, zu bewerten und sich selbst darin zu verstehen, um mit Möglichkeitssinn und in Resilienz auch bei Widerständen grundsätzlich offen für Ausstehendes zu bleiben und separate Hoffnungen zu fassen.*⁷¹

Zunächst einmal ist frappierend, dass auch hier konkrete (christliche) Hoffnung unter der Hand zu einem „Reflexionsgeschehen in seinen zeitlichen Strukturen“ (Danz) geworden ist. Wichtiger noch: Wovon hier die Rede ist, ist offenbar keine Hoffnung, sondern eine *Disposition* zur Hoffnung.

Man betrachte folgende Parallele: Menschen sind soziale Wesen. Sie suchen die Gesellschaft anderer. Diese Eigenschaft ist für das Menschsein mindestens genauso zentral wie das Hegen von Hoffnungen. Sollen wir also annehmen, dass es eine fundamentale modale Geselligkeit gibt, die Priorität gegenüber jedem *konkreten* Streben nach Gesellschaft hat? Simon ist einsam. Er verspürt manchmal das vage Bedürfnis nach *irgendeiner* Art von Gemeinschaft. Das Bedürfnis ist ihm nur in unklarer Weise bewusst und Simon würde auf Nachfrage womöglich gar leugnen, es zu haben. Daraus folgt nicht, dass Simons Bedürfnis nach Gesellschaft gegenstandslos oder modal wäre. Ein vager intentionaler Gegenstand bleibt ein intentionaler Gegenstand. Es gibt kein gegenstandsloses Streben.

Ein möglicher Entgegnungsversuch: Kaspar Hauser hatte vor seiner Befreiung keinerlei menschliche Gesellschaft⁷², und da man nicht suchen kann, was man nicht kennt, suchte er sie auch nicht. Trotz seiner Isolation ist Hauser jedoch immer ein geselliges Wesen gewesen, oder? Wie anders ist das zu erklären als durch eine fun-

70 Vgl. H. von Sass, *Außer sich sein*, 235 f., unter Verweis auf A. Kadlac, *Hope(s) and Hopefulness*.

71 H. von Sass, *Außer sich sein*, 242; Kursivierung im Original

72 Ob die Geschichte tatsächlich so passiert ist, ist für die Aussagekraft des Gedankenexperiments irrelevant.

damentale modale Geselligkeit, die ihn auszeichnet? Dieser Gedankengang taugt nicht viel. Hauser war nämlich in demselben Sinne gesellig, in dem ein Buch sentimental ist. „Geselligkeit“ wird hier metonymisch verwendet, als Bezeichnung der Disposition, *unter bestimmten Umständen* die Gesellschaft anderer zu erstreben (so wie das Buch unter bestimmten Umständen – nämlich bei seiner Lektüre – eine sentimentale Wirkung entfaltet). Hauser hat wie (fast) alle Menschen die grundsätzliche Veranlagung, menschliche Gemeinschaft zu suchen. Aber eine solche *Veranlagung zum Streben* nach Leben in Gemeinschaft ist selbst noch kein *Streben*.

Analog bei der Hoffnung. Natürlich steht es jedem frei, die menschliche Veranlagung oder Disposition zu hoffen oder das Bestehen bestimmter Ermöglichungsbedingungen des Hoffens – wie Antizipation der Zukunft oder Resilienz⁷³ – metonymisch als „(fundamentale) Hoffnung“ zu bezeichnen. Doch handelt es sich hierbei dann eben nur um eine rhetorische Figur, die Verwirrung stiftet, ohne eine tiefere Einsicht in das Wesen der Hoffnung zu eröffnen.

Von Sass' Versuch, eine genuin christliche Hoffnung unter atheistischen Vorzeichen zu etablieren, scheitert also. Der christliche Glaube *rüstet* oder *ertüchtigt* uns in seinem Modell, so könnte man sagen, zwar zur Hoffnung, macht uns resilienter – ohne selbst eine bestimmte Hoffnung zu bieten.

Ist das denn nicht aber auch schon etwas? Gewiss, doch was hat z.B. die Bibel in dieser Hinsicht psychologischer Beratungsliteratur („Immer positiv denken!“) oder Musik („Eye of the Tiger“) voraus? Vor allem: Macht von Sass' modale Hoffnung uns auch resilient im Angesicht des eigenen Todes, des anscheinend unwiederbringlichen Verlusts unserer Liebsten oder der für Menschen nicht zu tilgenden Ungerechtigkeit in der Welt? *Wie könnte sie?*

Die letzte rhetorische Frage mag unfair erscheinen, da von Sass ja einen personalen Gott (und mit ihm ein ewiges Leben) ins „Reich der Irrungen und Wirrungen“⁷⁴ verabschiedet hat.⁷⁵ Wenn ein in

73 Vgl. H. von Sass, *Außer sich sein*, 242; 245 f.; 251.

74 H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 144.

75 *Nota bene*: Von Sass liefert in *Atheistisch glauben* eine Karikatur des zeitgenössischen Theismus und der um ihn kreisenden Debatten. Den einzigen zwei Vertretern, die er erwähnt – Richard Swinburne und Holm Tetens („der [meiner] Charakteristik des Theismus ganz entspricht“; H. von Sass, *Atheistisch glauben*, 148) – schreibt er Überzeugungen zu, die diese nicht teilen. Die beiden

seinem Sinne transformiertes Christentum nun gleichwohl zu entsprechenden Hoffnungen ertüchtigte, wäre das, so viel ist richtig, nichts anderes als eine Form der Vertröstung. Ginge es von Sass um einen schonungslos ehrlichen Blick auf die *conditio humana* und um eine Beschränkung auf (aus seiner Sicht) realistische Hoffnungen, wäre das tatsächlich aller Ehren wert. Doch warum finden sich dann Sätze wie die folgenden bei ihm:

Man steht von den ‚Toten‘ auf, indem man (wieder) zum Glauben findet; und wem dieses widerfährt, der hat bereits das „ewige Leben“ (so Joh 3, 36); das ist zugleich die Wiederkunft Christi, in dessen Reich der Gleichnisse ein Glaubender wandelt, sodass sich das ganz Neue – als Herrschaft, Bund, Äon – einstellt [...].⁷⁶

Nur wer die Welt unter dem Aspekt des Glaubens betrachtet und sein Leben im Glauben oder glaubend und in der Hoffnung oder hoffnungsvoll führt, für den werden Auferstehung, ewiges Leben und Christi Wiederkunft als absolut Neues und selbst das Gericht zu sinnvollen, lebensorientierenden Bestimmungen der Zukunft, insofern sie bereits jetzt die Gegenwart qualifizieren.⁷⁷

Die alten Vertröster versprochen Dinge, an die sie selbst nicht glaubten. Die neuen Vertröster reden zwar mehr oder weniger genauso wie die alten. Doch geben sie den alten Worten eine neue Bedeutung, sodass – sollte ihre fortschrittliche Gesinnung infrage stehen

nehmen z.B. keineswegs an, dass Gott jenseits der Zeit existiert. Die Behauptung, Theisten gelte „Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, um ihr Dasein und ihre Beschaffenheit zu erklären“, ist irreführend (ebd., 27), da viele (die meisten?) Theisten einen Schöpfer keineswegs annehmen, *um* irgendetwas (in der Natur) zu erklären. Diejenigen, die es tun, pauschal dem „Fundamentalismus“ zuzurechnen (ebd., 27; 32), ist gleichfalls verfehlt: Natürliche Theologie beruft sich gerade *nicht* auf göttliche Offenbarung, Heilige Schriften usw. Von Sass bemerkt: „Mit dem Aufkommen der Wissenschaften [...] musste ein dramatischer Konflikt zwischen Glauben und Wissen entstehen [zu *dieser* Begriffsverwirrung vgl. oben]. Diesen Kampf haben die Wissenschaften bekanntlich gewonnen“ (ebd., 32). Die Nonchalance („bekanntlich“) dieser Bemerkung dürfte auch viele klassische Atheisten erstaunen: Hat die Physik z.B. mittlerweile herausgefunden, warum es etwas und nicht nichts gibt? Vgl. C. Weidemann, Warum existiert überhaupt etwas; C. Weidemann, „Dinge, die unwahrscheinlich sind, passieren einfach“; sowie Ansgar Beckermanns Antwort im selben Band (A. Beckermann, Antworten).

76 H. von Sass, Atheistisch glauben, 139 f.

77 Ebd., 140.

– sie sich darauf berufen können, es sei alles nicht so gemeint gewesen: „Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht sind eben Bestimmungen der Wirklichkeit des Glaubens, aber leider nicht Bestimmungen der *wirklichen* Wirklichkeit. Tut uns leid.“⁷⁸

10. Schluss

Dass ein gütiges und mächtiges Wesen unseren Kosmos geschaffen hat und den Schlüssel zu ewigem Leben und universaler Gerechtigkeit in Händen hält, ist eine aufregende These. Philosophen und Theologen der Vergangenheit haben darüber gestritten, wie diese These genau verstanden werden sollte: Handelt es sich bei besagtem Wesen z.B. um eine Person? Falls ja, in einem univoken oder analogen Sinne? Wie sollten wir uns seine Macht, Weisheit und Güte denken? Wie sein Erlösungswerk? Welche Rolle, wenn überhaupt eine, spielt Jesus Christus? Philosophen und Theologen haben natürlich erst recht darüber gestritten, wie plausibel oder unplausibel die Annahme der Existenz Gottes (in ihren verschiedenen Lesarten) ist.

Die Auseinandersetzung mit diesen Problemen ist intellektuell faszinierend und existenziell von kaum zu überbietender Tragweite. Wie auch immer die Antworten ausfallen, sie sind geeignet, *alles* für eine Person zu verändern. Wer die Frage nach Gott lebendig hält, leistet nicht nur einen wertvollen Dienst für religiöse Menschen, sondern auch für in ihrer Identität ja genauso betroffene Atheisten, und für der Religion Entfremdete. Franz Kafka schreibt:

Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet, aus der alten Zelle, die man hasst, in eine neue gebracht zu werden, die man erst

78 Um Missverständnissen vorzubeugen: Natürlich muss man nicht sämtliche Details der biblischen Vorstellungswelt für bare Münze nehmen, um ein Christ zu sein. Was unverhandelbar ist, darüber werden die Meinungen auch unter theologischen Realisten auseinander gehen. Mir ist hier nur wichtig: Wer meint, es werde keine Auferstehung der Toten, keine Parusie und kein Jüngstes Gericht geben, sollte das klar sagen und diese Dinge nicht als Bestandteile einer Hinterwelt des Glaubens neu erfinden.

hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: „Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.“⁷⁹

Warum sollte die Theologie auf *diesen* Schatz verzichten und die Gottesfrage beerdigen? Warum sollte sie statt der originalen, gewiss klärungsbedürftigen, womöglich irrigen und skandalösen, aber doch jederzeit interessanten Sache, einen blutleeren Wiedergänger als christlichen Glauben und christliche Hoffnung ausgeben?

Nein, es lässt sich nicht zugleich christlich *und* atheistisch glauben oder hoffen.

Literaturverzeichnis

Barth, Hans-Martin: Rez. Christian Danz, Systemtische Theologie, *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* (3/2017), 113–116.

Beckermann, Ansgar: *Glaube*, Berlin: de Gruyter 2013.

Beckermann, Ansgar: Antworten [auf meine Kritiker], in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.): *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster: mentis 2019, 191–203.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1959.

Bovens, Luc: The Value of Hope, *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), 667–681.

Bradlaugh Charles: A Plea for Atheism, in: *Two Nights' Public Discussion Between Thomas Cooper & Charles Bradlaugh, on the Being of a God as the Maker and Moral Governor of the Universe*, London: Austin & Co. 1864, o.S. [66]–[70].

Braithwaite, Richard B.: An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief [1955], in: Basil Mitchell (Hg.), *The Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 1971, 72–91.

Buchak, Lara: When is Faith Rational? in: Alex Byrne / Josh Cohen / Liz Harman / Gideon Rosen (Hg.): *Norton Introduction to Philosophy*, 2. Auflage, New York: Norton 2018, 115–129.

Cupitt, Don: *Taking Leave of God*, London: SCM 1980.

Cupitt, Don: *After God. The Future of Religion*, London: Weidenfeld & Nicholson 1997.

Danz, Christian: *Systematische Theologie*, Tübingen: A. Francke (utb) 2016.

79 F. Kafka, Du bist die Aufgabe, Aphorismus Nr. 13.

- Danz, Christian: *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Dawkins, Richard: „I’m a Cultural Christian“ [Interview mit Rachel Johnson; 31.03.2024]; <https://www.youtube.com/watch?v=COHgEFUFWyg> (letzter Zugriff: 05.02.2025).
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums* [1849³], Stuttgart: Reclam 1969.
- Flew, Antony: The Presumption of Atheism, *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1972), 29–46.
- Hare, Richard M.: Theology and Falsification [1950/51], in: Anthony Flew / Alasdair MacIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM 1955, 99–103.
- Hare, Richard M.: The Simple Believer [1973], in: Ders., *Essays on Religion and Education*, Oxford: Oxford University Press 1992, 1–36.
- Howard-Snyder, Daniel / McKaughan, Daniel: Theorizing about faith with Lara Buchak, *Religious Studies* 59 (2022), 297–326.
- Kadlac, Adam: Hope(s) and Hopefulness, *American Philosophical Quarterly* 54 (2017), 209–221.
- Kafka, Franz: „Du bist die Aufgabe“. *Aphorismen*, herausgegeben von Reiner Stach, Göttingen: Wallstein 2019.
- Kambartel, Friedrich: Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang der Rede von Gott, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 15 (1971), 32–35.
- Kurtág, György: *Three Interviews and Ligeti Homages*, herausgegeben von Bálint András Varga, Rochester (New York): University of Rochester Press 2009.
- Le Poidevin, Robin: *Religious Fictionalism*, Cambridge: Cambridge University Press 2019.
- Lipton, Peter: Science and Religion: The Immersion Solution, in: Andrew Moore / Michael Scott (Hg.): *Realism and Religion*, Aldershot: Ashgate 2007, 31–46.
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz: Styria 1986.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. Auflage, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1984.
- Meirav, Ariel: The Nature of Hope, *Ratio* 22 (2009), 216–233.
- Milona, Michael / Stockdale, Katie: A Perceptual Theory of Hope, *Ergo* 5 (2018), 203–222.
- Pascal, Blaise: *Pensées. Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übersetzt von Ewald Wasmuth, 5. Auflage, Gerlingen: Lambert Schneider 1954.

- Ruf, Matthias: „*Handeln Gottes*“. *Zur Hermeneutik theologischer Rede von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- Russell, Bertrand: Pragmatism [1909], in: Ders.: *Philosophical Essays*, London: Routledge 1994, 79–111.
- Sass, Hartmut von: Warum Gott nicht existiert, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014), 348–367.
- Sass, Hartmut von: *Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay*. Berlin: Matthes & Seitz 2022.
- Sass, Hartmut von: *Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- Schilbrack, Kevin: The Concept of Religion, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion>. (letzter Zugriff: 05.02.2025)
- Schnädelbach, Herbert: Der fromme Atheist [2007], in: Ders., *Religion in der modernen Welt*, 2. Auflage, Frankfurt/M.: S. Fischer 2009, 78–86.
- Schröder, Winfried: *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage*, 2. Auflage, Hamburg: Meiner 2023.
- Scott, Michael: *Religious Language*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.
- Teresa von Kalkutta: *Komm, sei mein Licht*, herausgegeben von Brian Kolo-diejchuk; übersetzt von Kathrin Krips-Schmidt, München: Knaur 2007.
- Tolstoi, Leo: *Meine Beichte*, übersetzt von Raphael Löwenfeld, durchgesehene Neuauflage, München: Diederichs 1990.
- Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, übersetzt von Julie Goldbaum, Köln: Anaconda 2008.
- Weidemann, Christian: Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist, in: Christoph Halbig / Christian Suhm (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt/M.: ontos 2004, 397–427.
- Weidemann, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*. Freiburg (Br.): Alber 2007.
- Weidemann, Christian: Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der Analytischen Philosophie, in: Daniel Schubbe / Jens Lemanski / Rico Hauswald (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Meiner 2013, 283–337.
- Weidemann, Christian: „Dinge, die unwahrscheinlich sind, passieren einfach“. Ansgar Beckermann über kosmische Feinabstimmung, teleologische Argumente und die Erklärungsbedürftigkeit eines lebensfreundlichen Universums, in: Romy Jaster / Peter Schulte (Hg.): *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, Münster: mentis 2019, 163–189.

Weidemann, Christian: Art. Theologischer Realismus und Antirealismus, in: Heiko Schulz / Knut Wenzel / Christian Wiese (Hg.): *Handbuch Religionsphilosophie. Geschichte – Konzepte – Kontroversen*, Stuttgart: Metzler 2024, 627–644.

Weidemann, Christian: Rez. „Schönstes Erbteil der Lebendigen“ oder „Großgrundbesitz auf dem Mond“? Jonas Grethlein über die Geschichte der Hoffnung, *Ethik und Gesellschaft* 1/2025.

Wittgenstein, Ludwig: *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, herausgeben von Cyril Barrett, Oxford: Blackwell 1966.