

nur zu normativen Begründungsproblemen kommt, wenn religiös oder radikalkonstruktivistisch argumentiert wird. Ebenso wenig markieren diese Schwierigkeiten ein Spezifikum eines auf Relativierungen aufbauenden Verständnisses von Religion und Religiosität, auch wenn Verbindlichkeitsansprüche hier fraglos noch einmal intensiver in ihrer Vorläufigkeit wahrgenommen werden. Auf allen Ebenen meldet sich immer wieder die Kontingenz an. Die Begründungsprobleme werden also nicht ausgeräumt, sondern selbst in die Dynamik der Relativierung einbezogen. Für den weiteren Gang dieser Arbeit resultiert daraus die Möglichkeit, konkreten Fragen von Verbindlichkeit und Geltung weiter nachgehen zu können. Bevor dies in den beiden weiteren Repliken zu den Themen Mystik (Kap. 5.1.2) und Gott (Kap. 5.1.3) umgesetzt wird, soll diese erste Replik noch um zwei weitere Aspekte ergänzt werden, die nicht mehr im engeren Sinne zur Entwicklung des Kerngedankens beitragen, die Überlegungen aber doch in unterschiedlicher Weise präzisieren. Zum einen werde ich eine knappe Analyse zu einer exemplarischen Anwendung im Kontext der Religionskritik anbringen (Kap. 5.1.1.6). Zum anderen wird in einem weiteren Unterkapitel die Frage diskutiert, ob mit den bisherigen Ausführungen ein *religiöser Antirealismus* postuliert wird (Kap. 5.1.1.7).

5.1.1.6 Religionskritische Stichproben: Projektion und Realismus

Nach den bisherigen Überlegungen dieser ersten Replik, in denen die radikalkonstruktivistischen Ausführungen zu Religiosität und Religion theologisch kommentiert und mit Denkalternativen kontrastiert wurden, soll dieses Unterkapitel eine exemplarische Weiterführung leisten. Zur Diskussion steht hier, wie in einem konkreten (fundamental-)theologischen Anwendungsbereich, der Religionskritik, die Vorzüge des Theoriekontakts von radikalem Konstruktivismus und Theologie erwiesen werden können. Der gewählte Anwendungsbereich ist dabei in zweifacher Weise mit den bisherigen Überlegungen verknüpft. Zum einen können auch die religionsbezogenen Versatzstücke des radikalen Konstruktivismus als Religionskritiken interpretiert werden. Zum anderen konfrontiert der Blick auf die Religionskritik die bislang religionsproduktive Aufarbeitung der radikalkonstruktivistischen Perspektive mit der Frage, ob der radikale Konstruktivismus die Religionskritik argumentativ nicht entscheidend begünstigt, indem er etwa dem Projektionsvorwurf erkenntnistheoretisch Vorschub leistet. Beiden Anknüpfungspunkten werde ich im Verlauf dieses Unterkapitels in fokussierten Modellstudien nachgehen, um die Ergebnisse der ersten Replik in ihrer Anwendung noch einmal zu profilieren und exemplarische Konsequenzen darzustellen. Angesichts des Umfangs und der Struktur dieser Arbeit kann es dabei nicht darum gehen, eine allgemeine Einführung in die Religionskritik vorzulegen.⁵²⁸ Möglich sind hier lediglich Stichproben, die methodisch abermals als Beobachtungen zweiter

528 In der Sekundärliteratur wird man hier schnell fündig. Vgl. u. a. Hans Zirker, *Religionskritik*. (Leitfaden Theologie Bd. 5). Düsseldorf 1982 [= Zirker, *Religionskritik*.]; Gregor Maria Hoff, *Religionskritik heute*. (Topos plus Taschenbücher Bd. 523). Kevelaer 2004; Michael Weinrich, *Religion und Religionskritik*. Ein Arbeitsbuch. (UTB Bd. 3453). Stuttgart 2011 [= Weinrich, *Religion*.]; Michael Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Berlin 2018. Für ein Kompendium religionskritischer Primärtexte mit jeweils knappen einleitenden Kommentierungen vgl. zudem: Karl-Heinz Weger, *Religionskritik*. (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie Bd. 1). Graz/Wien/Köln 1991.

Ordnung angelegt sind: als *Kritik der Kritik*. Um dabei eine möglichst hohe diskursive Anschlussfähigkeit gewährleisten zu können, orientiere ich mich vorwiegend an zwei besonders prominenten Religionskritikern.

A) Projektion ≠ Konstruktion

Zahlreiche Religionskritiken sind durch die These verbunden, Religiosität und Religion basiere allein auf menschlichen Projektionen.⁵²⁹ Auch wenn der Begriff *Projektion* selbst im Werk Ludwig Feuerbachs gar nicht vorkommt⁵³⁰, ist sein Name doch besonders mit dem projektionstheoretischen Argument verbunden. Ein kurzer Blick in sein Denken genügt, um den Grund dafür ausfindig zu machen:

Und hier gilt daher *ohne | alle Einschränkung* der Satz: Der Gegenstand des Subjekts ist nichts anderes als das *gegenständliche Wesen des Subjekts* selbst. Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; wie er denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott. Soviel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*. Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und hinwiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch.⁵³¹

Feuerbach arbeitet den erkenntnispsychologischen Vorgang heraus, in dem die Größe *Gott* eingeführt und zu einer eigenen Existenzform objektiviert wird.⁵³² Für ihn ereignet sich ein solcher Prozess als Übertragung, die sich – wenngleich abseits seiner eigenen Diktion – pointiert als Projektion beschreiben lässt. Entscheidend ist, dass jede Aussage über Gott zurück zum Menschen führt:

Er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist – der Mensch *nicht*, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch unmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft.

529 Theologisch ist dieser Vorwurf über historische Darstellungen hinaus bis in die Gegenwart präsent. Für eine jüngere, ausführliche Darstellung vgl. Baltasar Rengga Ado, *Religion: Eine Projektion menschlicher Sehnsüchte, ein Produkt menschlichen Denkens, eine Illusion? Die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud als Herausforderung und Chance für den heutigen christlichen Glauben*. Frankfurt a.M. 2017. In dieser Arbeit wird die Auffassung vertreten, man könne die projektionstheoretische Religionskritik der genannten Autoren christlich fruchtbar machen: »Denn ihre Religionskritik zeigt Perversions- und Missbrauchsformen von Religion auf, weist auf Gefahren einer Ideologisierung von Religion hin. Sie kann das Bewusstsein für diese Gefahren schärfen und damit eine wichtige Dienstfunktion der Religionskritik für den christlichen Glauben übernehmen.« Ebd. S. 21.

530 Vgl. Weinrich, *Religion* S. 117.

531 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 5). Berlin³2006. S. 45f. [= Feuerbach, *Wesen*.]

532 Darin geht er weit über das hinaus, was mehr als zwei Jahrtausende zuvor Xenophanes argumentiert hat: »Doch wenn die Ochsen und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so wären die | Rosse Rossen und die Ochsen Ochsen ähnlich und würden Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie sie selbst ihre Form in gleicher Weise hätten.« Xenophanes, Fragment. Zitiert nach: Benedikt Strobel/Georg Wöhrle (Hg.), *Xenophanes von Kolophon*. (Traditio Praesocratica Bd. 3). Berlin/Boston 2018. S. 135-137.

Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.⁵³³

Die Gegensatzpaare machen deutlich, dass der religiöse Gottesgedanke eine Entzweiung beinhaltet.⁵³⁴ Aus der Erfahrung der eigenen Begrenztheit heraus setzt der Mensch ein Gegenüber, das er maximal von sich verschieden denkt. Damit folgt die Entzweiung einem erkennbaren Muster, das Feuerbach aber nicht nur deskriptiv konstatiert, sondern mit einer psychologischen Deutung verbindet:

Den egoistischen Menschen schmerzt es, daß die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse eine vermittelte ist, daß für ihn eine Kluft vorhanden ist zwischen der Realität und dem Wunsche, zwischen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorstellung. Er setzt daher, um diesen Schmerz zu heilen, um sich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als sein höchstes Wesen *das* Wesen, welches durch das bloße ›*Ich will*‹ den Gegenstand hervorbringt.⁵³⁵

Es geht hier um tief gehegte Wünsche, die den Menschen dazu verleiten, ihre Realisation zu projizieren und sich selbst damit Entlastung zu verschaffen.⁵³⁶

Für Feuerbach resultiert aus diesen Überlegungen die Forderung, die Theologie nicht mehr auf ihre Aussagen über Gott, sondern über den Menschen zu befragen.⁵³⁷ Feuerbachs berühmtes Diktum, »*das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie*«⁵³⁸, hat hier seinen Ort. Entscheidend aber ist, dass Feuerbach bei diesem für heutige Theologien zumeist wenig brisanten Gedanken nicht stehen bleibt. Er legt sich darüber hinaus ontologisch fest. Was der Mensch da als Gott projiziert, das hat keinen Realitätsgehalt, das ist ein bloßes Fantasieprodukt:

Gott selbst [ist] nichts anderes als das ungestörte, ununterbrochene Gefühl, das Gefühl, für welches keine Schranke, kein Gegensatz mehr existiert. Wenn Gott ein von deinem Gefühl unterschiedenes Wesen wäre, so würde er dir ja auch auf andre Weise als bloß im Gefühle kund werden; aber eben weil du ihn nur im Gefühl vernimmst, ist er nur im Gefühl, ist er selbst nur Gefühl.⁵³⁹

Theologisch ist vielfach bemerkt worden, dass an entsprechenden Stellen in Feuerbachs Werk argumentative Sprünge vorliegen, die die epistemische Belastbarkeit des Arguments überstrapazieren. Konkretisiert wird dies gerne als *Genese-Geltungs-Fehlschluss*, der sehr knapp so umschrieben werden kann: »Selbst wenn alle religiösen Inhalte

533 Feuerbach, Wesen S. 75.

534 Vgl. ebd. S. 75.

535 Ebd. S. 212.

536 »Das Wesen des Glaubens, welches sich durch alle seine Gegenstände bis ins Speziellste hinein bestätigen läßt, ist, daß das *ist*, was der Mensch *wünscht* – er *wünscht*, | unsterblich zu sein, also ist er unsterblich; er wünscht, daß ein Wesen sei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich ist, also existiert ein solches Wesen«. Ebd. S. 230f.

537 Vgl. dazu Zirker, Religionskritik S. 83.

538 Feuerbach, Wesen S. 7.

539 Ebd. S. 459.

menschlichen Wünschen entsprechen, bedeutet das nicht, dass diese Wünsche keinen Halt in der Realität haben.«⁵⁴⁰ Die Anmerkung, dass die (menschliche) Genese keine finalen Schlüsse auf die (göttliche) Geltung (sprich: Existenz Gottes) zulasse, kann radikalkonstruktivistisch noch einmal ausgeweitet werden: Feuerbach wechselt in seiner Argumentation nämlich die Ebenen. Er nimmt seinen Ausgang in einer erkenntnistheoretischen Beobachtung der anthropologischen Justierung theologischen Redens und setzt von dort in die Ontologie über: »Der sinnliche Gegenstand ist *außer* dem Menschen da, der religiöse *in ihm*, ein selbst *innerlicher*«⁵⁴¹. Feuerbach konstatiert:

ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelt der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert.⁵⁴²

Mit seinem Ebenenwechsel aber zieht Feuerbach die in dieser Untersuchung vielfach explizierte radikalkonstruktivistische Standardkritik auf sich. Klein hat sie für den Projektionsvorwurf noch einmal aktualisiert:

Die religionskritischen Argumente, wie sie lange Zeit Gegenstand theologischer Erörterung und Erwiderung waren, kommen hier zunächst gar nicht zur Anwendung. Sie kommen sozusagen *zu spät*. Der Vorwurf des Fiktionalen, wie er seit Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud u.a. vorgetragen wurde, bleibt zunächst einmal leer angesichts des fiktionalen und konstruktionalen Charakters von Wirklichkeit überhaupt. Denn sowohl die Alltagswelt(en), die Welt(en) der Wissenschaften, des Glaubens usw. teilen auf einer Beobachterebene zweiter Ordnung die Gemeinsamkeit, als Konstrukte verstanden werden zu können, die ihre Konstruktionalität im Vollzug kontinuierlich reproduzieren.⁵⁴³

Eine radikalkonstruktivistisch anschlussfähige Theologie, wie diejenige Kleins, steht damit zugleich in Nähe- und Abgrenzungsverhältnissen zur Projektionsthese. Sie grenzt sich ab, wo versucht wird, in die Ontologie zu wechseln, und sie teilt Argumentationsschritte, wo es um die Bindung des Denkens an menschliche Bedingungen geht. Im Falle meiner Überlegungen reicht diese Nähe bis in das Vokabular hinein. Wie Feuerbach verstehe auch ich Gottesbilder als Superlative im Sinne funktionaler Transzendenzmarker: »Gott ist ein Superlativ, d.h., Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und ebendamit ohne Mängel und Schranken.«⁵⁴⁴ Sol-

540 Klaus von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie. (UTB Bd. 2819). Paderborn ²2009. S. 32. Dem Argument kommt ein gewisser schulbildender Charakter zu, wie an seiner Präsenz in systematisch-theologischen Einführungswerken ersichtlich wird. Über von Stosch hinaus vgl. Dürnberger, Basics S. 31f. sowie Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Freiburg i.Br. ³2016. S. 285.

541 Feuerbach, Wesen S. 45.

542 Ebd. S. 15.

543 Klein, Wahrheit S. 477. Vgl. dazu auch ebd. S. 403f.

544 Ludwig Feuerbach, Theogonie. Nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. (Ludwig Feuerbach/Gesammelte Werke Bd. 7). Berlin ³1985. S. 281. [= Feuerbach, Theogonie.]

che Verbindungslinien verschärfen aber die schon zitierte Sorge einiger Theolog*innen, »schutzlos gegenüber dem Projektions- bzw. Fiktionalitätsvorwurf«⁵⁴⁵ dazustehen. In der Spur realistischer Erkenntnistheorie geht es einer von dieser Sorge getriebenen Theologie darum, ihre Kategorien in der (beobachtungsunabhängigen) Realität festzumachen. Enttäuschung ist hier vorprogrammiert. Die vielzitierte Aktualisierung der Projektionsthese durch den ehemaligen Göttinger Neutestamentler Gerd Lüdemann zeugt davon. In seinem *Brief an Jesus* bilanziert er: »Auf Projektionen, Wünschen und Visionen kann keine echte Religion aufgebaut werden«⁵⁴⁶. Um die theologisch-konstruktivistische Abgrenzung von entsprechenden Thesen zu profilieren, schlage ich eine semantische Differenzierung vor. Radikalkonstruktivistisch tritt das Problem mit den Konzepten Projektion und Fiktionalität nämlich dort auf, wo der Status des jeweiligen Resultats ontologisch festgesetzt wird. Religionskritisch setzt man voraus, dass die Projektion ins Leere läuft, dass der projizierte Gott also nicht existiert. Der Begriff *Konstruktion* verzichtet demgegenüber (zumindest in seiner radikalkonstruktivistischen Lesart⁵⁴⁷) auf die Festlegung, ob ein Gedanke der Realität korrespondiert oder nicht. Die *Konstruktion* bleibt in diesem Sinne ontologisch neutral – und zwar umfassend, also nicht nur für Feuerbachs »sinnliche Gegenstände« (s.o.), sondern ebenso für religiöse Phänomene.⁵⁴⁸ Wo eine radikalkonstruktivistisch inspirierte Theologie also dem Vorwurf ausgesetzt wird, projektionstheoretischer Religionskritik Vorschub zu leisten, sollte diese Differenzierung bedacht werden. Sie macht deutlich, dass sich projektionstheoretische Versuche, Gott zu widerlegen, radikalkonstruktivistisch aushebeln lassen. Der kurze Blick auf den Genese-Geltung-Fehlschluss hat dabei aber gezeigt, dass auf diesem Weg noch kein spezifischer Mehrwert der radikalkonstruktivistischen Option erreicht wird. Höchstens sublim hat sich hier angedeutet, wo ein solcher Vorzug liegen könnte.⁵⁴⁹ Die Argumentation muss hierzu aber noch ein wenig ausgeweitet werden.

B) Religionskritik und Realismus

Vergangene wie gegenwärtige Religionskritiken gehen oftmals von realistischen Prämissen aus. Besonders deutlich wird dies anhand empiristischer Versuche, Religiosität dadurch zu erledigen, dass ihre Bezugspunkte als nicht beobachtbar klassifiziert werden. So gibt Michael Weinrich etwa die religionskritische Haltung des Empiristen David Hume wie folgt wieder: »Nur das, was sich auch wissenschaftlich beschreiben lasse, könne auch als vernünftig und als real angesehen werden [...]. Alle Wundervorstellungen fallen in sich zusammen, denn sie haben vor den Naturwissenschaften keinen

545 Klumbies, Gott S. 147.

546 Gerd Lüdemann, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*. Springe 1998. S. 12.

547 Von einem anderen Verständnis zeugen die Belegstellen in Feuerbachs eigenem Denken. Dort heißt es etwa: »Also gebt auch zu, daß euer persönlicher Gott nichts andres ist als euer eigenes persönliches Wesen, daß ihr, indem ihr die Über- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und konstruiert, *nichts andres glaubt und konstruiert als die Über- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbstes*.« Feuerbach, *Wesen* S. 200.

548 In Kap. 4.3.1 habe ich hierzu bereits einige Beobachtungen konstruktivistisch orientierter Theolog*innen zusammengetragen.

549 Nämlich in der Etablierung eines Beobachtungsinstruments, mit dessen Hilfe wichtige Unterscheidungen eingeführt werden können.

Bestand.«⁵⁵⁰ Die Spuren eines solchen Verständnisses reichen über den Empirismus des 18. Jahrhunderts hinaus. Sie machen sich auch in Religionskritiken der Gegenwart fest. Als einer der derzeit prominentesten Kronzeugen der Religionskritik gilt Richard Dawkins. Sein Modell eignet sich für eine Auseinandersetzung in diesem Unterkapitel vor allem, weil es (1) für eine Fortschreibung empiristischer und naturalistischer Traditionslinien in der Gegenwart steht und diesem (2) aber spezifische Theorieelemente hinzufügt, die wiederum in weiteren Religionskritiken rezipiert werden (u.a. Michael Schmidt-Salomon⁵⁵¹). Die Beschäftigung mit Dawkins beansprucht so einen exemplarischen Status.

In seinem religionskritischen Hauptwerk *Der Gotteswahn* vertritt Dawkins die Position, Religion sei ein nicht rationales menschliches Handlungsmuster, das für vielfältige Missstände verantwortlich gemacht werden könne und einer naturwissenschaftlichen Aufarbeitung bedürfe.⁵⁵² So sei »die Gegenwart oder Abwesenheit einer schöpferischen Überintelligenz eindeutig eine wissenschaftliche Frage, auch wenn sie in der Praxis nicht – oder noch nicht – entschieden ist.«⁵⁵³ In der Prüfung dieser Frage kommt Dawkins sodann zu der Einschätzung, Gott existiere »mit ziemlicher | Sicherheit nicht.«⁵⁵⁴ Um religiöse Wirkweisen genauer erklären zu können, recurriert er auf seine Memtheorie. Parallel zu Genen werden Meme hier als informationsspeichernde Einheiten gedacht, die aber nicht einfach dem Genpool eines Lebewesens entnommen werden können, sondern vielmehr sein Verhalten betreffen.⁵⁵⁵ Als Beispiel eines religiösen Mems nennt er etwa die Vorstellung, man lebe nach dem Tod weiter.⁵⁵⁶ Vorstellungen wie diese werden nach Dawkins über Generationen hinweg reproduziert, indem sie kommu-

550 Weinrich, Religion S. 103.

551 Vgl. v.a. Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg 2005.

552 Entsprechend kommt auch die Leitfrage der Memtheorie daher: »Gibt es auch Einheiten der kulturellen Vererbung, die sich wie Gene als echte Replikatoren verhalten?« Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*. Übers. v. Sebastian Vogel. Berlin³2007. S. 320. [= Dawkins, *Gotteswahn*.]

553 Ebd. S. 100. Zur Begründung führt er einige Seiten zuvor an: »Einem langweiligen Klischee zufolge (das im Gegensatz zu anderen Klischees noch nicht einmal stimmt) beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit Fragen nach dem Wie, während nur die Theologie die Voraussetzungen mitbringt, Fragen nach dem Warum zu beantworten. Was um alles in | der Welt ist eine Frage nach dem Warum? Nicht jeder Satz, der mit dem Wort ›Warum‹ beginnt, ist eine legitime Frage. Warum sind Einhörner innen hohl? Manche Fragen verdienen einfach keine Antwort. Welche Farbe hat die Abstraktion? Wie riecht die Hoffnung? Nur weil man eine Frage in einen grammatikalisch korrekten Satz kleiden kann, bedeutet das nicht, dass sie sinnvoll wäre oder ein Anrecht auf unsere ernsthafte Aufmerksamkeit hätte. Und selbst wenn es sich um eine echte Frage handelt und wenn die Naturwissenschaft sie nicht beantworten kann, heißt das noch lange nicht, dass die Religion dazu in der Lage wäre.« Ebd. S. 95f.

554 Ebd. S. 266f. Er greift dazu vor allem auf die Kategorien *wahrscheinlich* und *unwahrscheinlich* zurück. Gerade dies aber hat massive Kritik evoziert. So merkt etwa Strasser an: »Die Wahrscheinlichkeit, von der bei Dawkins die Rede ist, wurde von ihm stattdessen vollkommen beliebig festgesetzt.« Peter Strasser, Warum überhaupt Religion? Der Gott, den Richard Dawkins schuf. München 2008. S. 32. [= Strasser, Religion.]

555 Vgl. Dawkins, *Gotteswahn* S. 320–322.

556 Vgl. ebd. S. 334.

nikativ vervielfacht werden.⁵⁵⁷ Das Ziel dieser Reproduktion gleicht dabei demjenigen der Gene: Es geht um die Steigerung der Überlebensfähigkeit eines Lebewesens bzw. einer Gruppe von Lebewesen.⁵⁵⁸ Unter diesen Vorzeichen beobachtet Dawkins nun auch die Religionen und ordnet sie gemäß dem Beitrag ihrer Meme zur Überlebensfähigkeit in sein Schema ein. So hält er etwa fest:

Nach dieser Vorstellung wurden beispielsweise der Katholizismus und der Islam nicht unbedingt von einzelnen Menschen gestaltet, sondern sie entwickelten sich getrennt voneinander als unterschiedliche Ansammlungen von Memen, die in Gegenwart anderer Mitglieder des gleichen Memplexes gut gedeihen.⁵⁵⁹

Es führte zu weit, Dawkins Argumentationsschritten oder seiner Memtheorie im Einzelnen weiter zu folgen. Sein Denken wurde insgesamt breit aufgearbeitet und kritisch diskutiert.⁵⁶⁰ Für die Zwecke dieses Unterkapitels ist im Folgenden vor allem seine Methodik relevant. An verschiedenen Stellen macht er im *Gotteswahn* Angaben zu seinem Wissenschafts- und Wahrheitsverständnis. So schreibt er an einer Stelle, ihn überkomme »ein automatisches, tiefes Misstrauen gegenüber jedem Gedankengang, der zu einer derart bedeutsamen Schlussfolgerung gelangt, ohne dass auch nur eine einzige Erkenntnis aus der Wirklichkeit dazu beigetragen hätte.«⁵⁶¹ Die Wirklichkeit dient Dawkins insgesamt als Maßstab naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Es ginge um »das ehrliche, systematische Bemühen, die Wahrheit über die Wirklichkeit herauszufinden.«⁵⁶² Die Existenz der Realität wird dabei ebenso vorausgesetzt wie die Möglichkeit, ihr sichere Erkenntnis entnehmen zu können. Als leitendes Interesse verweist er hierzu auf die Wahrheit, die in seinem Verständnis eng mit der Existenz von Tatsachen und Gegenständen verbunden ist. In einem Interview gibt er dazu an:

Mich interessiert etwas anderes: die Wahrheit. Ich möchte gerne wissen, was wirklich ist. Und an einen Gott zu glauben, der Trost spendet, sagt nichts darüber aus, ob er tatsächlich existiert. Gibt es Gott überhaupt, lautet meine Frage. Denn falls er nicht existiert, ist der Trost, der von ihm ausgeht, eine ziemlich leere Angelegenheit.⁵⁶³

Dawkins Absage an den Gottesglauben basiert folglich auf der Prämisse, man müsse eine positive ontologische Festlegung vornehmen können, um sinnvoll über ein Bezugsobjekt sprechen zu können. Diese Vorstellung schlägt nicht nur die Brücke zu-

557 Dies gelingt bspw. dadurch, dass Verhaltensweisen abgeschaut und in dieser Weise weitergetragen werden. Vgl. exemplarisch ebd. S. 322f.

558 Vgl. u.a. ebd. S. 333-337.

559 Ebd. S. 336.

560 Vgl. neben den bereits angeführten Titeln v.a.: Kurt Appel/Rudolf Langthaler (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*. Wien/Köln/Weimar 2010; Katharina Peetz, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 28). Göttingen 2013.

561 Dawkins, *Gotteswahn* S. 137.

562 Ebd. S. 598.

563 Hans-Hermann Klare/Peter Meroth, »Gott existiert mit großer Wahrscheinlichkeit nicht«. In: Stern, 06. Oktober 2007. URL: <https://www.stern.de/panorama/wissen/mensch/richard-dawkins-gott-existiert-mit-grosser-wahrscheinlichkeit-nicht--3274534.html> (abgerufen am: 17.06.2021).

rück zum Empirismus, sondern verbindet ihn zudem mit zahlreichen weiteren Religionskritiker*innen.⁵⁶⁴ Gemeinsam ist ihnen eine realistische Grundausrichtung, die sich methodisch ablesen lässt. Wo eine beobachtungsunabhängige Realität als Maßstab von Wahrheit und Erkenntnis installiert wird, haben es religiöse Überzeugungen schwer.⁵⁶⁵ Der Vorwurf an sie lautet in seiner kürzesten Form, Religionen wüssten zu viel. Sie sprächen über Dinge, über die sich eigentlich nichts sagen ließe. So mache es keinen prinzipiellen Unterschied, ob man nun Angaben über Jahwe oder das *fliegende Spaghettimonster* mache.⁵⁶⁶ Religion und Religiosität werden also mit dem spekulativen Charakter ihrer Denkweisen konfrontiert. Als Vorwurf taugt dies solange, wie an den realistischen Prämissen festgehalten wird. Brüchig wird der Vorwurf hingegen, wenn die Anfrage zurückgespielt, die Kritik also auf die Kritik angewandt wird. Hier tritt ein entscheidender Vorzug des radikalen Konstruktivismus hervor. Er bietet nicht nur das methodische Instrumentarium, um eine zirkuläre Selbstapplikation (als Beobachtung zweiter Ordnung) einzufordern, sondern stellt darüber hinaus ein Repertoire skeptischer Einwände gegenüber realistischer Epistemologie bereit, etwa als Frage nach der Belastbarkeit von Welterkenntnis: Woher kommen die Gründe, mit denen die Objektivität einer Erkenntnis festgelegt wird? Die Beweislast wird damit nicht umgekehrt, wie es theologisch leider allzu oft betrieben wurde⁵⁶⁷, sondern die Kategorie des *Beweises* wird destruiert. Sie wird auf ihre eigene Kontingenz hingewiesen und so letztlich fragil. Der harte Ton, der gegenüber Religionen angeschlagen wird – Strasser spricht von

564 Möglich wäre es auch, diese Position als *naturalistisch* zu labeln. Exemplarisch: »Hinter seinen [JM: Dawkins] Überlegungen steht dabei offensichtlich ein totaler Naturalismus, der alles, was nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln beweisbar ist, für Unfug hält.« Klaus von Stosch, *Neuer Atheismus im Gefolge des Darwinismus*. In: *Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*. Hg. v. Konrad Schmidt. Paderborn 2010. S. 236-256, hier: S. 239. [= Stosch, *Atheismus*.]

565 Auch aus den Reihen gegenwärtiger Vordenker*innen des (Neuen) Realismus sind inzwischen religionskritische Töne zu vernehmen. So etwa von Gabriel: »Der Religiöse merkt, dass er doch irgendwie ein Tier ist und dass die ganze Story von Gott, der unsterblichen Seele, dem Paradies und der Hölle letztlich nicht sonderlich rational konstruiert ist. Wenn man sich klarmacht, was es wirklich bedeuten würde, eine unsterbliche Seele zu haben, die aufgrund ihrer irdischen Taten entweder in eine Hölle oder in einen Himmel fährt, ist das Ganze so absurd, dass man Gott dringend den Vorwurf machen müsste, ausgesprochen irrational zu sein. Also ein Gott, der die Dinge so eingerichtet hat, dass er auf einem randständigen Planeten im Universum die Seelen testet und schaut, wie oft sie masturbieren, ob sie Schweinewürstchen grillen, wie viel Wein sie trinken usw., was wäre das, bei Lichte besehen, für ein Typ? Gott müsste wahnsinnig sein, um solche unsinnigen Tests mit uns zu veranstalten. Wenn es diesen komischen Diktator doch gäbe und ich ihn treffen würde und er mir sagen würde: »Ab in die Hölle mit dir!«, würde ich sagen: »Sorry, aber was hast du dir eigentlich bei dieser unsinnigen Veranstaltung gedacht?« Markus Gabriel/Matthias Eckoldt, *Die ewige Wahrheit und der Neue Realismus. Gespräche über (fast) alles, was der Fall ist. (Systemische Horizonte)*. Heidelberg 2019. S. 105. Und Gabriel führt weiter aus: »Das weitverbreitete Gottesbild ist so inkohärent, dass man den Leuten sagen müsste: Wenn ihr euch den als Gott wählt, habt ihr etwas falsch gemacht. Das ahnen die auch. Deswegen wird es nie zu Ende gedacht, sondern man hält die Sache möglichst im Vagen.« Ebd. S. 105.

566 Vgl. Dawkins, *Gotteswahn* S. 89f.

567 Vgl. Klaus-Jürgen Grün, Richard Dawkins (2006), *Der Gotteswahn*. In: *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Ein Handbuch. (stw Bd. 2140). Hg. v. Michael Kühnlein. S. 885-893, hier: S. 892.

*Brachialatheismus*⁵⁶⁸ –, fällt auf die Religionskritik selbst zurück. Der beliebte Hinweis, sie selbst agiere fundamentalistisch⁵⁶⁹, fügt sich hier ein. Mithilfe des radikalen Konstruktivismus lässt er sich präzisieren, weil genauer beschrieben werden kann, wie die erkenntnistheoretischen Unwägbarkeiten des eigenen Standpunkts in der Kritik fremder Positionen ausgeblendet werden. Pörksen beschreibt einen solchen Mechanismus als *postmodernen Fundamentalismus*: »Der Wahrheitszweifel gilt immer nur für die andere Seite, den Gegner, den Feind. Die eigene Position wird jedoch mit maximaler Gewissheit, ideologischer Härte und einem glasharten Realismus verfochten.«⁵⁷⁰ Entscheidend wäre radikalkonstruktivistisch aber eben die kritische Selbstanwendung. Konkret ließe sich in diesem Sinne etwa fragen, wo Dawkins eigentlich seine Memtheorie in der anvisierten Realität verankert sieht? Im *Gotteswahn* zeichnet sich hier ein gewisser Problemüberhang ab: »Die stoffliche Natur der Gene kennen wir heute genau [...]; bei den Memen ist das nicht der Fall«⁵⁷¹. Freilich geht es radikalkonstruktivistisch aber nicht darum, eine Anleitung zur Präzisierung der ontologischen Dimension der Memtheorie zu liefern. Das Ziel wäre eher, gerade diese ontologische Dimension insgesamt durch Rückfragen zu destabilisieren.

Das Projekt dieser Arbeit fügt dem einen weiteren Aspekt hinzu. In der Auseinandersetzung mit den religionsbezogenen Aussagen des radikalen Konstruktivismus wurde darauf hingewiesen, dass Religiosität weder realistisch noch positivistisch verstanden werden muss. Im Gegenteil habe ich vorgeschlagen, stärker auf die relativierende Wirkung von Religiosität zu fokussieren, in der die eigene Kontingenz aktiv hervorgehoben wird. Die Einfügung eines Transzendenzwerts könnte in dieser Lesart weniger als Hybris einer sich überanspruchenden menschlichen Vernunft, sondern vielmehr als hoffnungsbezogene Arbeit an der eigenen Kontingenz interpretiert werden. Große Transendenzen stehen – wiederum auf der Linie von Schütz und Luckmann – schließlich für Entzogenheit und nicht für umfanglichen Zugriff.⁵⁷² In mehrfacher Weise also

568 Vgl. Strasser, Religion S. 7.

569 Vgl. dazu exemplarisch: Crane, Bedeutung S. 23.

570 Pörksen/Schulz von Thun, Kommunikation S. 179. Den Fundamentalismus beschreibt Berger allgemein als den »Versuch, eine bedrohte Gewissheit wiederherzustellen. Meist wird der Terminus für religiöse Bewegungen verwendet, aber es ist wichtig zu wissen, dass es viele säkulare Fundamentalismen gibt – politische, philosophische, ästhetische, sogar kulinarische (etwa bei manchen Vegetariern) oder sportliche (bei treuen Fans von Mannschaften).« Berger, Altäre S. 26. Der Fundamentalismus wäre in dieser Weise eher als *Strategie* zu verstehen. Vgl. dazu: Claude Ozankom, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt. Regensburg 2012. S. 162. Für eine jüngere fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus vgl. René Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus. Würzburg 2017.

571 Dawkins, Gotteswahn S. 322.

572 Diese Überlegungen verstehen sich freilich als systematisches Denkangebot und nicht als religions-soziologische Beschreibung. Eine solche käme sicherlich zu völlig anderen Ergebnissen. So beobachtet etwa Striet: »Bezogen auf das christliche Religionsfeld ist auffällig, dass besonders dort eine hohe Attraktionskraft auf Menschen zu herrschen scheint, wo der Glaube dem skeptischen Gegeneinwand entzogen wird.« Magnus Striet, Einfach nur glauben? Ein Plädoyer für Komplexitätsresilienz statt -reduktion. In: Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit. Hg. v. Martin Dürnberger. (Salzburger Hochschulwochen 2019). Innsbruck 2019. S. 9-28, hier: S. 19. [= Striet, Plädoyer.]

entzieht sich das vorgeschlagene Religiositätsverständnis dem Zugriff realistischer Religionskritik. Damit ist aber selbstverständlich nicht einfach jeder kritische Einwand abgeräumt. Auch müssten über die zwei angeführten Referenzautoren hinaus sicher weitere Überlegungen angestellt werden. Für den argumentativen Gang dieser Untersuchung dürften die wenigen Hinweise dieses Unterkapitels aber dennoch genügen.

5.1.1.7 Einordnung und Abgrenzung: Religiöser Antirealismus?

In dieser Untersuchung wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es im Zuge einer Beschäftigung mit dem radikalkonstruktivistischen Denken schlicht nicht möglich ist, alle Verbindungslinien aufzurufen, die sich in theoretischer Hinsicht ergeben. In Kapitel 2.6. wurden dazu einige Anmerkungen gesetzt und gleichsam der Versuch unternommen, zumindest einige Labels abzugrenzen. Zum Ende der ersten Replik zu den radikalkonstruktivistischen Perspektiven auf Religion und Religiosität möchte ich erneut zu einem solchen Versuch ansetzen – wenngleich es diesmal nur um ein anderes Label geht. Das in dieser ersten Replik bislang diskutierte Verständnis von Religiosität teilt nämlich Motive des sog. *religiösen Antirealismus*, wie er vor allem vom englischen Religionsphilosophen Don Cupitt vertreten wird.⁵⁷³ In diesem Kapitel werde ich Cupitts Konzept kurz vorstellen und anschließend von meinen bisherigen Überlegungen abgrenzen.⁵⁷⁴

Cupitt geht von der Beobachtung aus, dass die meisten westlichen Religionen einen realistischen Anspruch formulieren, der sich philosophiegeschichtlich vor allem aus der Tradition des platonischen Denkens speist.⁵⁷⁵ Für Cupitt gilt deswegen: »Der Gott des realistischen philosophischen Theismus, der metaphysische Gott, das Überwesen da oben, wurde durch Platon ermöglicht und stirbt mit ihm.«⁵⁷⁶ Die Rede vom Tod Gottes involviert hier zwei Aussageebenen. Zum einen wird damit eine zeitdiagnostische Beschreibung vorgenommen, zum anderen aber wird auch eine Bewertung vorgelegt. Es geht Cupitt nicht nur darum, »daß heute alle unsere großen religiösen Überlieferungen dem Ende entgegengehen, so wie die einst sehr großen Religionen des antiken Mesopotamien, Ägyptens und Griechenlands in der Antike ein Ende gefunden haben.«⁵⁷⁷ Es geht ihm auch darum, dass diese Entwicklung denkrichtig und begrüßenswert ist:

573 Cupitt kann als prominentester Vertreter dieser Strömung gelten. Um ihn herum hat sich aber eine ganze Bewegung formiert, die als *Sea of Faith Network* besonders im englischsprachigen Raum einige Aufmerksamkeit generiert hat. Zugunsten der Übersichtlichkeit und Prägnanz werde ich mich in diesem Unterkapitel ausschließlich auf Cupitt beziehen.

574 Damit docke ich die Überlegungen auch an »die vor kurzem in Deutschland heftig geführte Debatte um einen theologischen Realismus« an. Christian Tapp, Was heißt eigentlich »christlicher Wahrheitsanspruch«? In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 139-157, hier: S. 142. Diese Debatte ordnet sich gewissermaßen in die Auseinandersetzungen um Wissenschaftlichkeit und Freiheitsstatus der Theologie ein. Die von Tapp angeführten Beiträge von Benedikt Kranemann, Magnus Striet und einigen anderen stehen zumindest in diesem Zusammenhang. Vgl. ebd. S. 142.

575 Vgl. Don Cupitt, *Nach Gott. Die Zukunft der Religionen*. Übers. v. Hans-Joachim Maass. München 2004. S. 66. [= Cupitt, Gott.]

576 Ebd. S. 93.

577 Ebd. S. 113.