



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Die Grundlagen des modernen Atheismus

Verfasser

Alexander Kowar

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296 / 312

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie / Geschichte

Betreuer: Univ.- Prof. Dr. Alfred Pfabigan

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	03
1) Was bedeutet Atheismus heute?	07
1.1) Definition von Atheismus	07
1.2) Radikaler Atheismus	07
1.3) Moderater Atheismus	07
1.4) Praktischer Atheismus	08
1.5) Agnostizismus	08
1.6) Atheismus oder Agnostizismus	10
2) Atheismus in der Geschichte	13
2.1) Seit wann gibt es den Atheismus?	13
2.2) Atheismus im antiken Griechenland	15
2.3) Die Entwicklung des europäischen Atheismus	18
3) Traditionelle Argumente für und gegen Gott	25
3.1) Problemstellung und Methode	25
3.2) Das Argument der Wunder	27
3.3) Ontologische Argumente	32
3.4) Kosmologische Argumente	37
3.5) Moralische Argumente	42
3.6) Argumente aus dem Bewusstsein	48
3.7) Teleologische Argumente	54
3.8) Das Problem des Übels	59
4) Moderne Argumente für und gegen Gott	65
4.1) Die religiöse Erfahrung	65
4.2) Die natürliche Erklärung der Religion	69
4.3) Glaube ohne Begründung	74
4.4) Religion ohne Glaube	81
4.5) Gott als Rettung vor dem Nihilismus	84
5) Schlussfolgerungen	90
Anhang	96
I) Literatur	96
II) Zusammenfassung	99
III) Lebenslauf	101
IV) Danksagung	102

Einleitung

Am Beginn des 21. Jahrhunderts scheint der Atheismus eine weit verbreitete Haltung in den westlich geprägten Industrienationen zu sein, die sich quer durch alle Gesellschaftsschichten zieht. Weder in der alltäglichen Praxis der Menschen noch im Bereich der staatlichen Institutionen scheint der Glaube an Gott oder andere religiöse Inhalte, eine große Rolle zu spielen. Die Vertreter der Religionen, vor allem die des Christentums, melden sich in regelmäßigen Abständen zu Wort um ihren Unmut über diese Entwicklung auszudrücken. Sie klagen unter anderem über leere Kirchen, zunehmende Austritte, steigende Scheidungszahlen und prangern den generellen Abfall der Gesellschaft von religiösen Wertvorstellungen an. Man könnte zum Schluss kommen, dass die jahrtausende alte Debatte zwischen Theisten und Atheisten zugunsten letzterer entschieden worden ist. Jedoch wäre dies eine zu oberflächliche Betrachtung der Situation.

Zwar trifft es zu, dass die Religionen im Zuge der Säkularisierung, also der Trennung von Staat und Kirche, im westlichen Kulturkreis enorm an Einfluss verloren haben, und dass geschichtliche und soziokulturelle Entwicklungen der letzten beiden Jahrhunderte dazu beigetragen haben, religiöse Ansichten und Vorstellungen in Misskredit zu bringen. Solche wären z.B. der Fortschritt in Technik und Naturwissenschaft, vor allem im Bereich der Biologie und der Physik, der Wandel des Selbstverständnisses der Menschen in Bezug auf Frauenrechte und sexuelle Freiheit, und nicht zuletzt die generelle Individualisierung der Gesellschaft. Allerdings gibt es auch Millionen von Menschen, für die der religiöse Glauben nach wie vor von zentraler Bedeutung ist. Die Debatte zwischen Atheisten und Theisten ist also keineswegs beendet. Beide Seiten kämpfen auf politischer Ebene für die Umsetzung ihrer Vorstellungen und Ideale, wobei der Konflikt zwar weniger blutrünstig als in früheren Zeiten ausgefochten wird, aber dennoch die Gemüter der Kontrahenten heftig zu erhitzen scheint.

Die politische Dimension der heutigen Debatte zwischen im religiösen Sinne Gläubigen und Ungläubigen, erscheint mir als Kampf zweier konkurrierender Weltbilder oder Welterklärungsmodelle, aus denen jeweils unterschiedliche

Wertvorstellungen abgeleitet werden. So ergeben sich im politischen Diskurs teilweise völlig unterschiedliche Zielsetzungen, z.B. im Bildungsbereich, im Bereich der Erziehung und der Familie usw. Die Art und Weise wie beide Seiten für ihre Sache argumentieren und vor allem welche Argumente sie anführen, ist dabei für mich von besonderem Interesse.

Als Beispiel für eine aktuelle Frontstellung zwischen Atheisten und Theisten kann der Streit zwischen Kreationisten, oder Anhängern des Intelligent Designs auf der einen Seite und den Vertretern der Evolutionstheorie auf der anderen Seite angeführt werden, der sich vor allem im nordamerikanischen Raum abspielt. Erstere argumentieren für eine Wiederaufnahme der Schöpfungslehre in den Schulunterricht, um die ihrer Meinung nach entwürdigende Evolutionstheorie, welche die Abstammung des Menschen vom Affen propagiere, zu ersetzen. Interessant hierbei ist, dass die Kreationisten keineswegs versuchen ihr Vorhaben rein dogmatisch zu legitimieren, sondern stattdessen ihr Ziel mit rationalen und wissenschaftlichen Argumenten begründen wollen. So suchen sie z.B. unter dem Schlagwort „nicht reduzierbare Komplexität“ nach Anhaltspunkten um die Evolutionstheorie zu widerlegen. Die Gegenseite wiederum, angeführt vom Evolutionsbiologen Richard Dawkins, der mittlerweile zu einer Art Galionsfigur des Atheismus geworden ist, wirft den Kreationisten ein mangelndes Verständnis der natürlichen Selektion vor, das vor allem auf der fälschlichen Gleichsetzung von Evolution und Zufall beruht.

Basierend auf dieser Ausgangslage möchte ich mich mit den Argumenten beider Seiten auseinandersetzen um so die Grundlagen des modernen Atheismus zu hervorzuheben. Der Ausdruck „modern“ wird hier lediglich als zeitlicher Relationsbegriff verstanden, im Sinne eines gegenwärtigen Zeitgeistes oder einer Mode und soll den heutigen Atheismus von früheren Ausprägungen abgrenzen. Aufgrund der enormen Komplexität des Themenbereichs des Atheismus möchte ich selektiv einige Positionen herausnehmen, die meiner Ansicht nach für das Verständnis zentral sind. Mir ist dabei durchaus bewusst, dass meine Auswahl einige Lücken aufweist, die vor allem in der historischen Darstellung zum Tragen kommen. Eine detaillierte Darstellung der gesamten Geschichte des Atheismus hätte den Rahmen dieser Arbeit gesprengt.

Der Begriff Atheismus ist vieldeutig und hat eine lange Entwicklungsgeschichte, auf die ich zunächst nicht eingehen möchte. Stattdessen werde ich im ersten Kapitel versuchen, Atheismus als Überbegriff zu definieren unter den sich dann verschiedene moderne Bedeutungsformen desselben subsumieren lassen. Im zweiten Kapitel sollen dann lediglich drei wichtige historische Eckpfeiler besprochen werden, die meines Erachtens für die Entstehung des modernen Atheismus maßgeblich waren: Erstens, der Übergang vom Mythos zum Logos als grundlegende Voraussetzung für atheistisches und theistisches Denken. Zweitens, der Beginn der Naturphilosophie im antiken Griechenland als Ursprung der abendländischen Wissenschaft. Und drittens, der enorme Wertewandel am Ende des 19. Jahrhunderts den Nietzsche mit den Worten vom Tod Gottes beschrieben hat als Übergang zum modernen Selbstverständnis des Menschen.

Der Hauptteil der Arbeit befasst sich dann mit der Beschreibung der bereits angesprochenen Debatte zwischen Atheisten und Theisten. Ich möchte zeigen wie beide Seiten ihre Ansichten darlegen und welche Argumente sie dafür benutzen. Zu diesem Zweck möchte ich den Atheismus und den Theismus miteinander vergleichen und zwar in der Form zweier sich widersprechender Hypothesen. Die theistische Hypothese nimmt an, dass unsere Welt, das Universum, alles Lebendige und alle Dinge letztendlich durch die Existenz eines oder mehrerer übernatürlicher Wesen begründet und erklärt werden kann. Die atheistische Hypothese hingegen bestreitet die Existenz solcher Wesen und bietet stattdessen eine natürliche Erklärung an. Anhand des Vergleichs beider Hypothesen sollen nun einerseits die unterschiedlichen Positionen des Atheismus und des Theismus zum Vorschein kommen. Andererseits kann unter dem Gesichtspunkt einer probabilistischen Wahrscheinlichkeit gefragt werden, welche Seite die plausibleren Argumente hat.

Im Sinne des Probabilismus kann die Wahrscheinlichkeit als Funktion von Argumenten hinsichtlich eines für und wider verstanden werden. Hierbei ist wichtig, dass die Wahrscheinlichkeit der einen Seite im Verhältnis zu den Gründen der anderen Seite betrachtet werden muss, d. h. sie ist für sich allein nicht aussagekräftig. Das bedeutet in Bezug auf den Vergleich zweier kontradiktorischen Hypothesen, dass die den beiden Seiten zugeordneten Wahrscheinlichkeiten sich umgekehrt proportional zueinander verhalten. Anders formuliert: Je wahrscheinlicher

einem die eine Hypothese erscheint, desto unwahrscheinlicher wird zugleich die andere.

Aufgrund der Vielzahl der Argumente möchte ich mich auf die meines Erachtens wichtigsten beschränken und diese exemplarisch darstellen. Wichtig hierbei ist, dass alle vorgebrachten Argumente auf dem gleichen Prinzip beruhen, welches nicht nur charakteristisch für die Wissenschaft ist, sondern auch allgemein anerkannt und verständlich ist. Dieses lautet: Je besser die Erklärung ist, die ein Argument für einen Sachverhalt liefert, desto höher ist sein Wahrheitsgehalt. Oder anders formuliert: Jenes Argument, das die beste Erklärung bietet, hat eine höhere Wahrscheinlichkeit wahr zu sein.

Die Argumente beider Seiten lassen sich in ältere und neuere unterscheiden. In Kapitel drei möchte ich einige ältere Argumente für und gegen die Existenz Gottes anführen. Diese beziehen sich auf ein traditionelles Verständnis von Gott und seinen Eigenschaften, welches einerseits von den großen monotheistischen Religionen seit jeher propagiert wurde, und andererseits für eine Vielzahl der heute gläubigen Menschen eine große Rolle spielt. Traditionell werden Gott unter anderem folgende Eigenschaften zugesprochen: Er ist ein körperloses Wesen, also eine Art von Geist, der Schöpfer des Universums, allmächtig, allwissend und vollkommen gut. Im vierten Kapitel hingegen sollen neuere Argumente beider Seiten zur Sprache kommen, bei denen es nicht mehr um das traditionelle Gottesbild geht, sondern andere Konzeptionen Gottes im Mittelpunkt stehen, wie z.B. die religiöse Erfahrung.

Im fünften Kapitel möchte ich versuchen die Plausibilität beider Hypothesen zu beurteilen und kurz auf ethische Konsequenzen des Atheismus eingehen.

1) Was bedeutet Atheismus heute?

1.1) Definition von Atheismus

Der Begriff Atheismus leitet sich vom altgriechischen Wort „atheos“ ab, dessen Bedeutung mit ungläubig oder gottlos übersetzt werden kann, und bezeichnet eine Weltanschauung, welche die Existenz eines oder mehrerer Götter verneint. Atheismus ist eigentlich ein Sammelbegriff, unter den sich mehrere Ansichten subsumieren lassen.

1.2) Radikaler Atheismus

Die stärkste Form des Atheismus nennt sich radikaler oder starker Atheismus. Radikale Atheisten sind überzeugt, dass kein Gott existiert und des Weiteren jedwede übernatürliche Erklärung unserer Welt abzulehnen ist. Dies schließt sowohl monotheistische und polytheistische Religionen, als auch alle anderen möglichen Formen des supranaturalistischen Glaubensspektrums mit ein. Ein Anhänger des radikalen oder auch starken Atheismus kann mit Mystizismus, Esoterik oder Spiritualität nichts anfangen und begründet das Dasein mit materialistischen oder naturalistischen Theorien. Der radikale Atheismus beinhaltet einen absoluten Anspruch. Seine Vertreter geben vor zu wissen, dass kein Gott existiert. Insofern stellt er eine Extremposition dar, die letztlich nicht zu halten ist, weil sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit übersteigt. Hier wird ein Wissen über die Wirklichkeit vorausgesetzt, dass letztlich reine Spekulation bleibt.

1.3) Moderater Atheismus

Eine vernünftigere Form des Atheismus kann man als moderaten oder schwachen Atheismus bezeichnen. Der moderate Atheist lehnt monotheistische oder polytheistische Gottes- und Glaubensvorstellungen oder andere übernatürlichen Mächte und Kräfte ab, da er einfach nicht überzeugt ist, dass diese ausreichend begründet sind. In der Frage, ob etwas Göttliches existiert oder nicht, möchte er keine absolute Position vertreten. Anstelle des radikalen Neins tritt die Formulierung:

„Nach allem was wir heute wissen, ist es sehr wahrscheinlich, dass Gott nicht existiert“. Der Unterschied zum radikalen Atheisten zeigt sich im Überzeugungsgrad. Sollte der höchst unwahrscheinliche Fall eintreten, dass doch Belege gefunden werden, die auf die Existenz einer göttlichen Macht verweisen oder diese zumindest wahrscheinlicher machen, ist der moderate Atheist durchaus bereit, diese zu akzeptieren. Solange dieser Fall jedoch nicht eintritt, gibt es für ihn keinen Grund, an einen Gott zu glauben.

1.4) Praktischer Atheismus

Der praktische Atheismus ist ein Phänomen, welches heute in der westlichen Industriegesellschaft weit verbreitet ist. Es sind damit Menschen gemeint, die in ihren persönlichen Alltag keine erkennbaren Anzeichen von Religiosität einfließen lassen, sich aber dennoch einer bestimmten Glaubensrichtung zugehörig fühlen. In der Haltung des praktischen Atheismus ist die Widersprüchlichkeit von täglichem Handeln und theoretischem Hintergrund noch nicht aufgelöst. Die Gruppe der praktischen Atheisten ist sehr inhomogen und geprägt von teilweiser Inkonsistenz und einem Mangel an Reflexion. Die Gründe hierfür können variieren, tragen aber meist ein Element der (Selbst-)Täuschung in sich. So bezeichnen sich viele weiterhin als gläubig, um einem etwaigen gesellschaftlichen Konformitätsdruck auszuweichen, sei es im Berufs- oder Privatleben. Einige gehen sogar soweit, bestimmte religiöse Praktiken nur vorzutäuschen, z.B. den sonntäglichen Kirchenbesuch oder die Hochzeit in der Kirche. Im Grunde nehmen sie ihre Religion jedoch nicht mehr ernst und im besten Fall hat sie den Status von Tradition. Der Abfall zu Aberglauben und Magie ist ein weiteres Kennzeichen des praktischen Atheismus. Dabei werden oft unterschiedlichste Elemente aus verschiedenen Konfessionen und Spiritismen vermischt, so dass eine Art Patchwork Spiritualität entsteht.

1.5) Agnostizismus

Der Begriff Agnostizismus leitet sich vom altgriechischen Wort „Agnostikismos“ ab, welcher das Gegenteil zum Begriff „Gnosis“ (Erkenntnis, religiöses Geheimwissen) bildet. Ein Agnostiker vertritt den Standpunkt, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit begrenzt ist und somit über bestimmte Phänomene wie göttliche

Wesen oder andere überempirische Entitäten nichts gewusst oder ausgesagt werden kann. Der Begriff des Agnostikers wurde im späten 19. Jahrhundert von T. H. Huxley geprägt der ihn folgendermaßen erläutert hat: *„Der Agnostizismus ist eigentlich kein Glaube, sondern eine Methode, deren Wesen die strenge Anwendung eines einzigen Prinzips ist. [...] Dieses Prinzip kann man positiv so ausdrücken: Folge in Fragen des Intellekts deiner Vernunft, so weit sie dich bringt, ohne irgendwelche anderen Überlegungen zu berücksichtigen. Negativ ausgedrückt: Tue in Fragen des Intellekts nicht so, als seien Schlussfolgerungen, die nicht bewiesen oder beweisbar sind, sicher.“*¹ Für Agnostiker kann die Existenz oder Nicht-Existenz eines Gottes grundsätzlich nicht geklärt werden, also weder bejaht noch verneint werden. Der Evolutionsbiologe Richard Dawkins trifft in Bezug auf den Agnostizismus folgende Unterscheidung: Entweder es handelt sich um einen „Prinzipiellen Permanenten Agnostizismus“ (PPA) oder einen „Vorübergehenden Pragmatischen Agnostizismus“ (VPA). Die Entscheidung für eine der beiden agnostischen Positionen hängt stark mit der Fragestellung zusammen, die man untersuchen möchte.

Der prinzipielle permanente Agnostizismus eignet sich für solche Fragen, bei denen die Vorstellung, es könnte jemals Belege geben, die zu einer Erkenntnis führen, nicht zutrifft. Die Voraussetzung für einen prinzipiellen permanenten Agnostizismus ist die Annahme von Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Immanuel Kant hat in seinem berühmt gewordenen Werk „Die Kritik der reinen Vernunft“ gezeigt, wo diese liegen. Manfred Kühn schreibt in seiner Kant Biographie: *„Der größte Teil seines Werkes soll zeigen, dass die traditionelle Metaphysik auf einem grundlegenden Fehler beruht, da sie voraussetzt, dass wir unabhängig von der Erfahrung stichhaltige Ansprüche auf Wissen von der Welt erheben können; Kant vertritt die Ansicht, [...] es sei unmöglich, über die Welt, wie sie unabhängig von der Erfahrung ist, a priori etwas zu wissen.“*²

Der vorübergehende pragmatische Agnostizismus hingegen beschreibt eine Haltung, in der man auf bessere oder eindeutige Belege wartet, um eine Frage zu beantworten. Der VPA eignet sich für Fragestellungen, bei denen man davon ausgehen kann, dass irgendwann genügend Belege vorhanden sein werden, um sie

¹ Huxley, T.H.: Agnosticism. 1889, nachgedr. in: Huxley, T.H.: Lectures and Essays. London, Watts, 1931 zitiert aus: Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Ullstein Verlag, Berlin 2007, S 71

² Kühn, Manfred, Kant – Eine Biographie, C.H. Beck, München 2003, S 281

zu entscheiden. In der Zwischenzeit begnügt man sich mit der Antwort, dass man dies jetzt noch nicht wissen kann. Beispiele für vorübergehenden pragmatischen Agnostizismus finden sich z.B. in Fragestellungen der Naturwissenschaft, bei denen bestimmte benötigte Belege noch nicht gefunden wurden. Der Faktor Zeit hat hier eine zentrale Bedeutung, ganz im Gegensatz zum PPA. Besteht also die grundlegende Möglichkeit eine bestimmte Frage irgendwann zu beantworten, so ist die Haltung des VPA angemessener.

1.6) Atheismus oder Agnostizismus

Es bleibt die Frage, ob der Agnostizismus eine Form des Atheismus ist, oder nicht. Sind Agnostiker auch Atheisten oder bilden sie eine eigene Gruppe, die zwischen Theismus und Atheismus angesiedelt werden muss? Nach Huxleys Definition hat es den Anschein, als ob die agnostische Position weder den Theismus noch den Atheismus als legitim ansieht. Für Theisten steht außer Zweifel, dass ein Gott existiert, während Atheisten davon ausgehen, dass kein Gott existiert. Somit postulieren beide eine Wahrheit, die streng genommen gar nicht behauptet werden darf, da sie die Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit übersteigt. So verstanden wären Atheismus und Theismus zwei irrationale Extrempositionen und der Agnostizismus würde die rationale Mitte einnehmen. Diese Darstellung ist aber zu oberflächlich und vereinfachend.

Die Reduzierung des Atheismus auf seine radikalste Form stellt eine zumindest fragwürdige, wenn nicht unzulässige Verkürzung dar. Der moderate Atheist gibt nicht vor zu wissen, dass Gott nicht existiert, jedoch hält er es für legitim, dies anzunehmen, solange keine eindeutigen Belege oder Argumente dagegen sprechen. Somit sind der Agnostizismus und der moderate Atheismus sehr ähnliche Positionen. Beide berufen sich auf die Vernunft als obersten Richter. Der einzige Unterschied besteht darin, dass der moderate Atheist nach vernünftigem Abwägen aller Argumente, die für oder gegen die Existenz eines Gottes sprechen, darin eine ausreichende Grundlage sieht, um eine Entscheidung zu treffen. Der Agnostiker hingegen ist der Ansicht, dass das Beweismaterial derzeit nicht ausreicht (im Falle eines vorübergehend pragmatischen Ansatzes) oder nie ausreichen wird (im Falle eines prinzipiell permanenten Ansatzes), um diese Entscheidung zu treffen.

So gesehen, spricht sehr viel für die Einordnung des Agnostizismus als Sonderfall des Atheismus, wenngleich es auch die schwächste seiner Ausprägungen sein mag. Diese Ansicht lässt sich noch weiter erhärten, wenn man das Spektrum der Wahrscheinlichkeiten bezüglich der Frage, ob ein Gott existiert oder nicht, z.B. wie Dawkins (wobei man anmerken muss, dass seine prozentuale Einteilung nur eine Möglichkeit von vielen darstellt) gliedert:

1. *Stark theistisch. Gotteswahrscheinlichkeit 100 Prozent.*
2. *Sehr hohe Wahrscheinlichkeit knapp unter 100 Prozent. De facto theistisch. „Ich kann es nicht sicher wissen, aber ich glaube fest an Gott und führe mein Leben unter der Annahme, dass es ihn gibt.“*
3. *Höher als 50 Prozent, aber nicht besonders hoch. Fachsprachlich: agnostisch mit Neigung zum Theismus. „Ich bin unsicher, aber ich neige dazu, an Gott zu glauben.“*
4. *Genau 50 Prozent. Völlig unparteiischer Agnostizismus. „Gottes Existenz und Nichtexistenz sind genau gleich wahrscheinlich.“*
5. *Unter 50 Prozent, aber nicht sehr niedrig. Fachsprachlich: agnostisch mit Neigung zum Atheismus. „Ich weiß nicht, ob Gott existiert, aber ich bin eher skeptisch.“*
6. *Sehr geringe Wahrscheinlichkeit, knapp über null. De facto atheistisch. „Ich kann es nicht sicher wissen, halte es aber für sehr unwahrscheinlich, dass Gott existiert, und führe mein Leben unter der Annahme, dass es ihn nicht gibt.“*
7. *Stark atheistisch. „Ich weiß, dass es keinen Gott gibt.“³*

Für Theisten und moderate Atheisten stellt die Einordnung in das Schema kein Problem dar: die einen finden sich unter Punkt zwei wieder, die anderen unter Punkt sechs. Die Extrempositionen eins und sieben können vernachlässigt werden, da sie keiner vernünftigen Kritik standhalten. Wie sieht es aber mit dem Agnostiker aus? Der prinzipiell permanente Agnostiker kann sich hier gar nicht einordnen. Da er davon ausgeht, dass es niemals ausreichendes Beweismaterial für die eine oder andere Seite geben kann, und somit die Frage niemals einer Klärung zugeführt

³ Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Ullstein Verlag, Berlin 2007, S 72f

werden kann, hat er auch keine Grundlage, an der er irgendeine Wahrscheinlichkeit festmachen könnte. Für den vorübergehend pragmatischen Agnostiker hingegen stellt die Einordnung keine Schwierigkeit dar, weil er sich prinzipiell die Möglichkeit einer ausreichenden Entscheidungsgrundlage offen lässt. Zunächst bieten sich für ihn die Punkte drei, vier und fünf an, wobei man versucht ist, ihn genau in der Mitte anzusiedeln.

Wenn jedoch der Agnostiker die Vernunft, verstanden als rationales Denken, zum obersten Richter erhebt und - wie wir noch in den Kapiteln drei und vier sehen werden – er davon ausgeht, dass nicht nur alle Versuche, den Theismus ausreichend zu begründen, scheitern, sondern auch plausible, gut begründete Theorien existieren, die unser Dasein und unsere Welt auch ohne die Gotteshypothese erklären können, dann ergibt sich eine eindeutige Präferenz zugunsten des Atheismus. Das Einzige, das den Agnostiker noch abhält, sich unter Punkt fünf oder sogar Punkt sechs einzuordnen, ist die triviale Erkenntnis, dass es keinen Beweis für die Nicht-Existenz eines Gottes gibt. Wie absurd diese Umkehrung der Beweislast ist, zeigt sich daran, dass auch die Nicht-Existenz von Einhörnern, Feen oder himmlischen Teekannen nicht bewiesen werden kann. Das letzte Beispiel bezieht sich auf Bertrand Russells berühmte Parabel: *„Many orthodox people speak as though it were the business of sceptics to disprove received dogmas rather than of dogmatists to prove them. This is, of course, a mistake. If I were to suggest that between the Earth and Mars there is a china teapot revolving about the sun in an elliptical orbit, nobody would be able to disprove my assertion provided I were careful to add that the teapot is too small to be revealed even by our most powerful telescopes. But if I were to go on to say that, since my assertion cannot be disproved, it is intolerable presumption on the part of human reason to doubt it, I should rightly be thought to be talking nonsense. If, however the existence of such a teapot were affirmed in ancient books, taught as the sacred truth every Sunday, and instilled into the minds of children at school, hesitation to believe in its existence would become a mark of eccentricity and entitle the doubter to the attentions of the psychiatrist in an enlightened age or of the Inquisitor in an earlier time.“*⁴

⁴ Russell, Bertrand: Is there a God?, 1952, nachgedr. in: Russell, Bertrand: Collected Papers, vol. 11, Hrsg. J.C. Slater/P. Köllner, Routledge, London 1997, S 547f

2) Atheismus in der Geschichte

2.1) Seit wann gibt es den Atheismus?

Das Phänomen des Atheismus war schon in den ältesten Zivilisationen bekannt. Jan Gonda schreibt: *„Mindestens seit dem 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung hat es in der indischen Vaisheshika-Nyana und Samkhya-Philosophie eine fest verankerte atheistische Tradition gegeben.“*⁵ Der norwegische Philosoph Finngeir Hiorth geht sogar noch weiter: *„Es gibt Dokumente, aus denen hervorgeht, dass es in Indien etwa zweitausend Jahre früher als in Griechenland Atheisten gegeben hat.“*⁶ Auch in China entwickelte sich früh ein atheistisches Denken, das sich im Konfuzianismus widerspiegelt, welcher sich weder auf Mythen noch auf übernatürliche Gottheiten beruft. Der persische Zervanismus kann auch als eine Form des Atheismus angesehen werden. Obwohl die primitiven Kulturen durchwegs theistisch waren, scheint der Atheismus zumindest länger als alle heute etablierten großen Religionen zu existieren:

*„Der Atheismus ist historisch sehr viel älter als die christliche Kultur. Er besitzt Autonomie. Einige Philosophen des Altertums wie Epiktet und Epikur waren Atheisten. Andererseits ist der Atheismus geographisch weiter verbreitet als die Kenntnis des Evangeliums. Was man zum Beispiel die fernöstlichen Religionen zu nennen pflegt, wie der Buddhismus, der Konfuzianismus, sind oft bloß Weisheiten und Rationalismen. Christus, der Sohn Gottes, ist also Fleisch geworden, als es bereits Atheisten gab. Die Kirchen, die ihm nachfolgten, haben dem Atheismus kein Ende bereitet.“*⁷

Die Suche nach Belegen für den Atheismus in unserer frühesten Geschichte ist natürlich motiviert von der Streitfrage, ob nun der Atheismus oder der Theismus zuerst entstanden ist. Sowohl Theisten als auch Atheisten versuchen auf diesem Wege die Geschichte für ihre Sache zu instrumentalisieren. Dabei wird übersehen,

⁵ Gonda, Jan: Die Religionen Indiens, Stuttgart 1963, S 46

⁶ Hiorth, Finngeir: Reflexions sur l'athéisme contemporain, Les Cahiers rationalistes, April 1996, Nr. 504, S 21, zitiert nach: Georges Minois : Geschichte des Atheismus, Hermann Böhlau Verlag, Weimar 2000, S 31

⁷ Minois (2000), S 6

dass Atheismus und Theismus zwei Seiten der gleichen Medaille darstellen, die sich gegenseitig bedingen wie Kraft und Gegenkraft. Gäbe es keine Vorstellung von Göttern, so wäre auch die Kritik an solchen Vorstellungen nicht möglich.

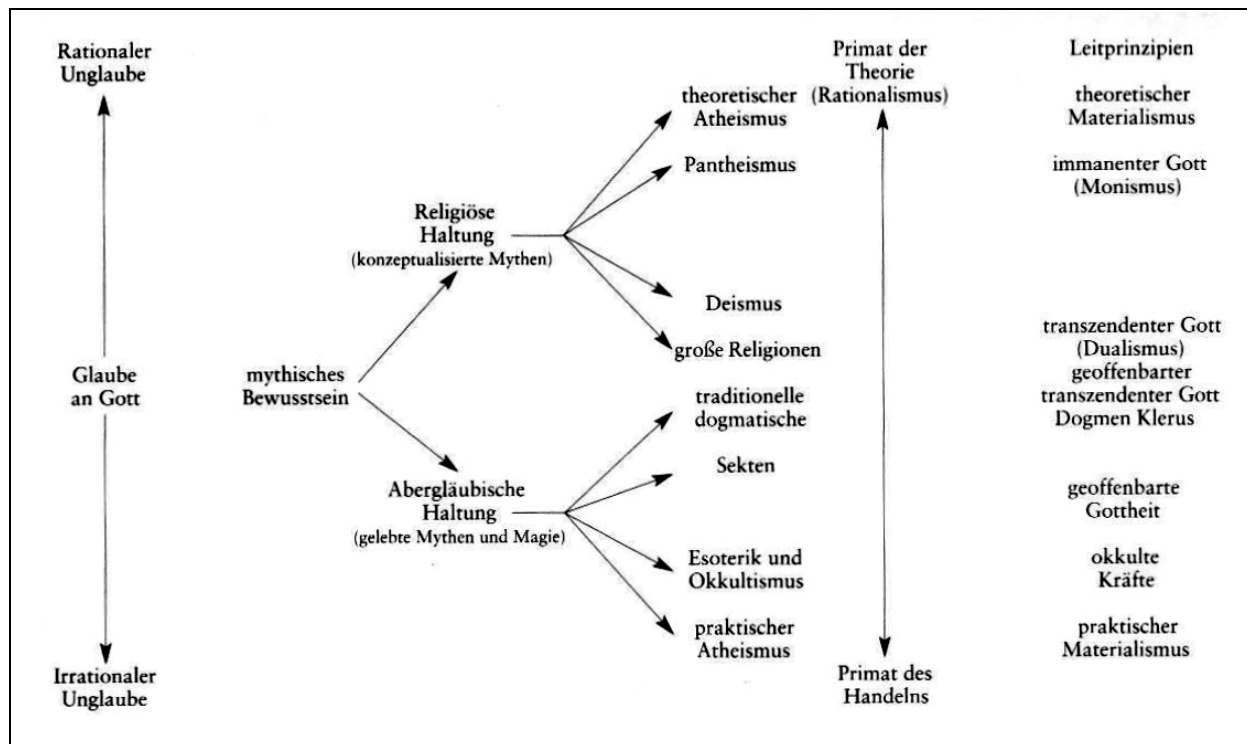
Ihren gemeinsamen Ursprung haben sie im Übergang vom Mythos zum Logos.⁸ Durch diesen Übergang wurden sowohl der Theismus als auch der Atheismus, als bewusste Positionen erst möglich. Das ursprüngliche Leben unserer Vorfahren war noch unhinterfragt und eingebettet in den Mythos, in dem Theorie und Praxis, Individuum und Umwelt, Gut und Böse, Heiliges und Profanes verschmolzen. Eine Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem war hier noch gar nicht möglich, geschweige denn notwendig. Das Ganze als solches war die Wahrheit, sie war immanent und bedurfte keiner Hinterfragung. Der Sinn des Lebens erklärte sich durch sich selbst. Die Frage ob ein Gott existiert oder nicht, stellte sich hier gar nicht, genau so wenig wie die Frage danach, was zu tun ist.

Georges Gusdorf schreibt: *„Das reflektierende Bewusstsein, das die primitive Erfahrung des Heiligen verarbeitet, bringt die Religion hervor. Zuerst scheint es zu einer Art Organisation des plastischen und diffusen Materials des Heiligen zu kommen. (...) Auf das rituelle Stadium der Befolgung immanenter Regeln folgt ein theologisches Stadium, in dem das Heilige nicht mehr Gegenstand einer unmittelbaren Furcht ist, sondern den Erfordernissen einer kohärenten Rede vor Augen geführt wird. Die erste Etappe ist vermutlich jene, die es ermöglicht, das Heilige und das Profane deutlich einander gegenüberzustellen, indem man den Aufenthalt der Götter von dem der Menschen trennt. (...) Der Mensch behauptet sich nunmehr vor seinem Gott, und diese Beziehung der Äußerlichkeit entspricht hier der Behauptung einer Transzendenz des Göttlichen. Das Übernatürliche sondert sich von der Natur, die damit eine gewisse Autonomie erhält.“*⁹

Erst als das ursprünglich mythische Heilige von der Intelligenz in einen Logos verwandelt wird, der nicht mehr intuitiv verstanden und gelebt, sondern als Bericht über die Welt erklärt und gedacht werden muss, werden Theismus und Atheismus sinnvoll. Wie sich die verschiedenen Formen des Glaubens und des Atheismus laut Minois entwickeln könnten, zeigt folgende Grafik:

⁸ vgl. Minois (2000), S 21

⁹ Gusdorf, Georges: *Mythe et metaphysique*, Paris 1984, S 222, zitiert nach: Minois (2000), S 21f



Grafik 1: Entwicklung der verschiedenen Formen des Glaubens und des Atheismus¹⁰

2.2) Atheismus im antiken Griechenland

Zunächst müssen wir uns mit der Bedeutung des Begriffs Atheismus befassen, denn dieser hat sich im Lauf der Zeit verändert. Im antiken Griechenland wurde der Begriff Atheist als Schimpfwort gebraucht, um Religionskritiker oder Andersgläubige auszugrenzen und deren Meinungen abzuwerten. Als Atheisten galten all jene, die der etablierten Theokratie und ihren Lehren im Weg standen. Die Mehrzahl der damals als Atheisten bezeichneten Menschen hatte wohl eine Vorstellung von Gott oder Göttern, die aber von der vorherrschenden Meinung, dem mystischen Polytheismus abwich und deshalb nicht toleriert wurde.

Nichtsdestotrotz gab es auch damals schon Menschen, die wir im heutigen Sinne als Atheisten bezeichnen würden, die also zur Ansicht gelangten, dass es keine Götter gibt. Als gottlos wurde jemand bezeichnet, der nicht den „richtigen“ oder gar keinen Glauben hatte. Des Weiteren war es ein beliebtes Mittel, um politische Gegner zu diskreditieren oder loszuwerden. Es wurden bereits damals Prozesse gegen Atheisten geführt, die mit Vertreibung oder Tod des Beschuldigten endeten.

¹⁰ Minois (2000), S 27

Ca. ab 600 v. Chr. beginnen die ionischen Naturphilosophen mit der Suche nach der „arche“, dem Ursprung oder Prinzip allen Seins. *„Ihr Grundgedanke ist, dass es eine substantielle Realität ohne Anfang und Ende gibt, einen Stoff (Hyle), von dem alle Wesen lediglich eine Modifikation sind: für Thales ist es das Wasser, für Anaximenes die Luft, für Heraklit das Feuer, für andere die Erde.“*¹¹ Dieses Projekt wird heute als Beginn der abendländischen Philosophie verstanden. So unterschiedlich die Ansätze der Naturphilosophen auch waren, gemeinsam hatten sie den Anspruch, das Rätsel des Seins durch die Kraft des Denkens zu lösen. Beobachtung, Reflektion und Logik waren ihre Mittel, um dem Geheimnis auf die Spur zu kommen. *„Die vorsokratischen philosophischen Strömungen, die sich der Realität aus rationaler Sicht nähern, vermengen Natur und Gottheit, wobei sie ersterer den Vorrang geben, so dass ihr grundlegender Pantheismus an Atheismus grenzt.“*¹²

Bis etwa ins 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung herrscht in Griechenland eine relative Meinungsfreiheit. *„Die Beziehungen zwischen der von Magie gefärbten Volksmythologie und der stark pantheistischen, um nicht zu sagen atheistischen Philosophie, die die Götter in der Materie aufgehen lässt, scheinen sehr entspannt zu sein. Niemand wird wegen seiner religiösen Ansichten oder eines Unglaubens behelligt, [...]“*¹³ Der antike Philosoph Anaximandros von Milet (um 610 – 547 v. Chr.) lehrte vom „apeiron“ (das Unbegrenzte, das ursprüngliche Chaos), einer Substanz, die unbestimmt sei, aus welcher jedoch die Elemente Feuer, Wasser und Luft hervorgehen. Empedokles aus Agrigent und Xenophanes von Kolophon behaupten im 5. und 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die Ewigkeit der unerschaffenen Welt, *„in der nichts verloren geht, nichts erschaffen wird und alles sich verändert.“*¹⁴ Der Anthropomorphismus der griechischen Mythologie wurde stark bezweifelt. Xenophanes von Kolophon kritisierte damals schon die Menschenähnlichkeit der griechischen Götter, was ihn zur Ansicht führte, dass nicht die Götter die Menschen, sondern die Menschen die Götter erschaffen hätten. Ludwig Feuerbach wird diesen Gedanken im 19. Jahrhundert im Zuge seiner Religionskritik wieder aufgreifen. Leukippos (geb. 500 v. Chr.) und Demokrit (geb. 460 v. Chr.) entwickeln die Lehre des Atomismus. *„Die letzte Realität ist für sie das Atom, ein äußerst kleines,*

¹¹ Minois (2000), S 36

¹² Ebd., S 36

¹³ Ebd., S 38

¹⁴ Ebd., S 37

materielles, festes, unzerlegbares und seit jeher bewegtes Teilchen. Diese Atome, von unterschiedlicher Größe und Gestalt, verbinden sich gemäß ihren Bewegungen, um alle Formen des Weltalls hervorzubringen, belebte wie unbelebte, und zwar ohne Endzweck, ohne vorbestimmtes Organisationsprinzip.“¹⁵ Diese frühe Konzeption eines naturalistischen Materialismus führte später zur atheistischen Moralphilosophie der Epikuräer, welche gemeinsam mit den Stoikern und Skeptikern zu den frühesten Kritikern der Religion gezählt werden können.

Die Mythen und religiösen Dogmen über die Entstehung der Welt durch Götterhand konnten die Naturphilosophen nicht mehr zufrieden stellen. Der Zweifel an deren Wahrheit war einfach zu groß. Es liegt auf der Hand, dass sie über kurz oder lang in Konflikt mit der vorherrschenden Religion kommen mussten und sich der Gefahr aussetzten, als Atheisten verunglimpft und verfolgt zu werden. *„Der latente Atheismus wird plötzlich als Gefahr, als zu beseitigende Bedrohung wahrgenommen. In Athen werden die Äußerungen des Atheismus oder des bloßen Skeptizismus nicht länger geduldet.“¹⁶* Am Beispiel des Sophisten Protagoras lässt sich die Verhärtung bezüglich des Atheismus schön darstellen. In seiner Schrift *„Über die Götter“* schreibt er: *„Von den Göttern weiß ich nicht, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles hemmt uns in dieser Erkenntnis, sowohl die Dunkelheit der Sache wie die Kürze des menschlichen Lebens.“¹⁷* Für diese Worte wird er verbannt und zum Tode verurteilt, seine Schriften werden auf dem Marktplatz öffentlich verbrannt.

Für diese Veränderung in der Geisteshaltung sind mehrere Gründe ausschlaggebend. Das naheliegendste Argument für die verschärfte Vorgehensweise gegenüber atheistischen Lehren ist die Kriegssituation. Die Anklage des Protagoras fällt mitten in den Peloponnesischen Krieg, einer bedrohlichen Notsituation. In Zeiten des Krieges haben Werte wie Gehorsam, Einigkeit und Zusammenhalt Rückenwind, während Skeptiker und Zweifler oft als Verräter angesehen werden. Die enge Verknüpfung von Politik und Religion kommt besonders in Kriegszeiten zum Vorschein, denn es kämpft und stirbt sich leichter, wenn die Götter dieses Vorhaben unterstützen oder fordern. Sowohl Politik als auch Religion neigen in Notsituationen zu repressiven Vorgehensweisen.

¹⁵ Minois (2000), S 37

¹⁶ Ebd., S 39

¹⁷ Ebd., S 39

Ein weiteres Argument für den schärferen Umgang mit atheistischen Philosophen ist der zunehmende Verlust an Einfluss, den Priester, Seher und Magier in der Bevölkerung hinnehmen mussten. *„Am Anfang der Hexenjagd steht das auf Antrag von Diopieithes im Jahre 432 v. Chr. angenommene Dekret, das die Verfolgung aller vorsieht, die nicht an die vom Staat anerkannten Götter glauben. Diopieithes ist ein Seher und macht sich Sorgen wegen der Bedeutung, die die philosophischen Spekulationen in Athen gewonnen haben. In Wirklichkeit ist sein Manöver vor allem ein Akt der Verteidigung eines bedrohten Berufsstandes. Indem jene Intellektuellen für Phänomene, die bisher dem Wirken der Gottheiten zugeschrieben wurden, natürliche Erklärungen liefern, untergraben sie das Vertrauen in die divinatorischen Praktiken.“*¹⁸ Der Konflikt, der sich um den Gegensatz zwischen „magischer Erklärung“ und „wissenschaftlicher Erklärung“ drehte, hatte sowohl eine intellektuelle als auch eine soziale Ebene. Um der Gefahr der Arbeitslosigkeit zu entgehen, haben Religionsvertreter, unterstützt von elitären Politikern versucht, die aufkeimende Konkurrenz auszuschalten.

In gewisser Weise stellt diese Zeit, in der die abendländische Philosophie ihren Ursprung hat, den Ausgangspunkt für den europäischen Atheismus dar. Die moderne Wissenschaft in all ihren bekannten Ausprägungen hat ihre Wurzeln letztlich in der antiken Philosophie, die von Anfang an auch religionskritische Elemente in sich trug. Der Zweifel an religiösen Überzeugungen ist bis heute ein zentrales Element der Wissenschaft geblieben, die im Wesentlichen als ein atheistisches Projekt verstanden werden kann.

2.3) Die Entwicklung des europäischen Atheismus

Der moderne Atheismus ist das Resultat von mehreren geschichtlichen Entwicklungen. Als europäisch kann er deshalb bezeichnet werden, weil die maßgeblichen Elemente, die zu seiner heutigen Ausprägung und Verbreitung geführt haben, untrennbar mit der europäischen Geschichte verbunden sind und weil die Auseinandersetzung mit dem Christentum stets eine zentrale Rolle gespielt hat. Als eine der wichtigsten Ursachen für den modernen, europäischen Atheismus kann wohl die jahrhundertlange Debatte zwischen Religion und Wissenschaft angesehen

¹⁸ Minois (2000), S 40

werden, die letztlich zu einem philosophisch begründeten Atheismus geführt hat. Bei diesem rationalen Atheismus, der aus philosophischen Überlegungen in Verbindung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entstanden ist, steht die Frage, ob ein Gott tatsächlich existiert oder nicht, im Mittelpunkt. In den Kapiteln drei und vier dieser Arbeit soll der philosophische Atheismus, einschließlich der wichtigsten Argumente für und gegen die Existenz eines Gottes, näher betrachtet werden.

Der moderne, europäische Atheismus hängt stark mit historischen und sozioökonomischen Entwicklungen zusammen. Der Fortschritt im Bereich der Naturwissenschaft und Technik ist hier ebenso anzuführen wie der Einfluss der Zeitalter der Renaissance und der Aufklärung. Die praktische Erfahrung der Welt sowie ihr theoretisches Verständnis haben sich durch die Zeit enorm verändert, was zur Folge hatte, dass die christliche Religion ihren Einfluss auf die Gesellschaft sukzessive verlor.

Friedrich Nietzsche verkündet gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Tod Gottes: *„Das größte neuere Ereignis – dass Gott tot ist, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist, beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.“*¹⁹ Nietzsche formuliert hier pointiert den grundlegenden Wandel der Werte in seiner Zeit. Dieser besteht in der Unfähigkeit der modernen Menschen, an die religiösen Wahrheiten des Christentums zu glauben. Mit „moderner Mensch“ sind jene Menschen gemeint, die durch Kultur, Erziehung und Tradition vom christlichen Glauben herkommen, ihn aber hinter sich gelassen haben. Menschen, die in Gleichgültigkeit oder offener Feindschaft gerade dem christlichen Glauben, nicht aber dem Religiösen an sich gegenüberstehen. In diesem Sinne stellt „der moderne Mensch“ einen Idealtypus dar, anhand dessen der Wertewandel beschrieben werden soll. Mit der Formulierung „Gott ist tot“ meint Nietzsche, dass der Glaube an den christlichen Gott, der einst so lebendig war, endgültig gestorben ist und dass Gott nicht mehr als oberstes Ordnungsprinzip anerkannt wird.

Nietzsche führt diesen Unglauben auf mehrere Ursachen zurück. Steinle fasst diese wie folgt zusammen: *„Wenn es um die Auseinandersetzung und Ablehnung des Gottes geht, wie er sich im christlichen Glauben darstellt, zeigt er sich in einer*

¹⁹ Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden, mit der Biographie von Curt Paul Janz, Directmedia Publ., Berlin 2000, Band II, S 205

dreifachen Gestalt: Als „Nein“ zum Gekreuzigten – in der Ablehnung des Kreuzes; als „Nein“ zum Geoffenbarten – in der Ablehnung der Offenbarung; und als „Nein“ zum Jenseitigen – in der Ablehnung aller jenseitigen Vorstellungen.“²⁰ Diese drei Punkte möchte ich im Folgenden genauer besprechen.

o) Die Ablehnung des Gekreuzigten

Ein zentrales Element des Christentums ist die Verkündung der Botschaft, dass Jesus am Kreuz gestorben ist. Das Kreuz und der Gekreuzigte stehen symbolisch für das Leiden und Mitleiden, welche für die christliche Religion enorme Bedeutung haben. Genau das aber widerspricht dem Selbstverständnis und der Welterfahrung des modernen Menschen. Für diesen ist das Leben selbst der höchste Wert. Das Symbol des Kreuzes wird als lebensfeindlich verstanden, es wirkt depressiv und hat negative Auswirkungen auf das Lebensgefühl. Der moderne Mensch sieht im Leiden keinen positiven Wert, sondern eher ein Faktum, das leider vom Leben nicht zu trennen ist. Das Mitleiden bedeutet eine weitere Kraftanstrengung und schwächt somit die Freude am Dasein. Nietzsche schreibt: *„Gott [sei dadurch] zum Widerspruch des Lebens entartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott [wie er sich im Gekreuzigten zeigt wird] dem Leben, der Natur und dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt.“²¹ Laut Nietzsche ist es deshalb auch kein Wunder, dass Europa sich von diesem Gott abwendet. Steinle folgert: *„Aus Liebe zum Leben, um des Lebens willen also, geschah und geschieht die Abkehr von Gott. Atheismus aus vitalem Lebensgefühl heraus!“²²**

Des Weiteren bereitet es dem modernen Menschen enorme Schwierigkeiten, die moralische Wertung zu akzeptieren, welche aus der Botschaft vom Kreuze folgt. *„Es sind zwei Gedanken, die den Atheisten im Blick auf die Aussagen vom Kreuz und dem Gekreuzigten zur Ablehnung und Verneinung Gottes bewegen: einmal der Gedanke des stellvertretenden Sühn- und Schuldopfers, zum andern das Gottesbild, das hinter dem Gedanken eines Schuldopfers gesehen wird.“²³ Die Vorstellung, dass ein Unschuldiger für einen Schuldigen sterben muss, widerspricht dem modernen*

²⁰ Steinle, Walter: Friedrich Nietzsche und der moderne Atheismus, J.F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1981, S 14f

²¹ Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden, mit der Biographie von Curt Paul Janz, Directmedia Publ., Berlin 2000, Band II, S 1178

²² Steinle (1981), S 16

²³ Ebd., S 18

Gerechtigkeitsempfinden und Lebensgefühl. Noch unverständlicher ist der Gedanke der Stellvertretung, denn wie sollte eine Schuld dadurch gesühnt werden, dass anstelle des tatsächlich Schuldigen ein Unschuldiger bestraft wird. Nietzsche sieht hierin einen Geniestreich des Christentums: *„Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich bezahlt machend, Gott als der einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Menschen selbst unablösbar geworden ist – der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus Liebe (sollte man’s glauben? -) aus Liebe zu seinem Schuldner! [...]“*²⁴ Für die christliche Religion steht die gesamte Menschheit in Gottes Schuld, da er uns ja durch sein selbstloses Opfer - seinen Tod am Kreuz - von der Sünde befreit hat, wodurch wiederum jeder Einzelne die Möglichkeit bekommen hat, in den Genuss des ewigen Himmelreichs zu kommen. Wegen der ständigen Betonung und Erinnerung an diese Schuld durch das Christentum leiden die Menschen an ihrem schlechten Gewissen. *„Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen.“*²⁵

Um dieses Leiden zu überwinden, sich dieser Schuld zu entheben, wendet sich der moderne Mensch dem Atheismus zu, der einer Befreiung gleichkommt. Gibt es keinen Gott, so kann man auch nicht in seiner Schuld stehen. Hinter der Vorstellung vom Kreuz und des gekreuzigten Gottes und den Begriffen Schuld, Sühne und Sünde steht aber auch das Gottesbild eines allmächtigen Richters. Die Vorstellung von der Strafe oder der Rache Gottes ruft im modernen Menschen Unmut hervor, weil sie seinem Selbstverständnis widerspricht. Die Vorstellung eines allmächtigen Richter Gottes, vor dem sich alle Menschen verantworten müssen, wird als Abwertung und Verkleinerung des Menschenbildes empfunden.

Diese mittelalterliche Sichtweise, die beherrscht war von lediglich zwei Alternativen, entweder von der Gnade Gottes im ewigen Leben oder vom Zorn Gottes in der ewigen Bestrafung, ist für den modernen Menschen nicht mehr nachvollziehbar. *„Dass der moderne Mensch zu dem allem keinen Zugang mehr hat, ist eine Folge des Verlustes der eschatologischen Dimension des menschlichen Lebens. [...] Wie mit den Begriffen Gericht, Sünde und Reue, steht es mit anderen Begriffen der christlichen Verkündigung, die mit der Theologie des Kreuzes im Zusammenhang*

²⁴Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden, mit der Biographie von Curt Paul Janz, Directmedia Publ., Berlin 2000, Band II, S 832f

²⁵ Ebd., S 831

stehen: Rechtfertigung, Gnade, Versöhnung, Heiligung, Gerechtigkeit u. a. Kaum mehr, dass auch nur die oberflächliche Bedeutung der Worte und Argumente des christlichen Glaubens verstanden werden, ganz zu schweigen von dem Verständnis, wie es eine Zeit gab, in welcher Menschen in diesen Kategorien lebten und starben.“²⁶

o) Die Ablehnung der Offenbarung

Für den Theismus im Allgemeinen und für das Christentum im Besonderen ist die Offenbarung ein wesentliches Element. Nur dadurch, dass Gott sich dem Menschen mitgeteilt habe, sei es überhaupt möglich, irgendetwas über Gottes Qualitäten auszusagen. Diese Offenbarung Gottes an den Menschen ist in der Bibel festgehalten, die als Quelle der göttlichen Wahrheiten dient.

Dieses Konzept ist aber in mehrerer Hinsicht für den modernen Menschen problematisch. Zum einen bleibt der Vorgang der Offenbarung höchst rätselhaft und andererseits erscheinen ihre Inhalte widersprüchlich und unklar. Durch die zunehmende Verwissenschaftlichung der Gesellschaft in den letzten zwei Jahrhunderten erscheint die Offenbarung dem modernen Menschen äußerst suspekt. *„Der Atheismus des heutigen Menschen wendet sich gegen Gott hauptsächlich aus wissenschaftlichen Gründen.“²⁷* Nietzsche formuliert es drastischer: *„Dieser unbedingte Wille [der Wissenschaft] zur Wahrheit ist [...] der Wille, sich nicht täuschen zu lassen, [und zwar deshalb nicht] weil es schädlich, gefährlich, verhängnisvoll ist, getäuscht zu werden!“²⁸*

Obwohl hier Nietzsche vielleicht ein wenig mit seinen Ansprüchen an die Wissenschaft über das Ziel hinausschießt, lässt sich festhalten, dass der moderne Mensch die Wahrheit im Bereich der Wissenschaft ansiedelt. Er kann die Wahrheit gar nicht mehr anders verstehen, als dass sie ein Ergebnis von wissenschaftlicher Forschung darstellt. In Bezug auf die Offenbarung ist das wissenschaftliche Urteil jedoch vernichtend. Weder der Akt der Offenbarung noch deren Inhalt können aus

²⁶ Steinle (1981), S 22f

²⁷ Ebd., S 25

²⁸ Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden, mit der Biographie von Curt Paul Janz, Directmedia Publ., Berlin 2000, Band II, S 207

wissenschaftlicher Sicht für wahr gehalten werden. Gott entzieht sich quasi dem Zugriff des Forschers, er bleibt im Verborgenen. Gerade diese Verborgenheit ist es aber, die gegen Gott spricht, die die Annahme seiner Existenz unwahrscheinlich macht.

Nietzsche kritisierte diese Verborgenheit Gottes in zweierlei Hinsicht. Einerseits erscheint es fragwürdig, dass ein allmächtiges, allwissendes Wesen von uns Menschen in keinster Weise wahrgenommen oder erkannt werden kann und andererseits ist mangels einer klar formulierten Botschaft das Verständnis von Gottes Absichten äußerst schwierig. *„Aus zwei Gründen wendet sich Nietzsche also gegen die Verborgenheit Gottes, aus einem wissenschaftlichen und aus einem moralischen Grund. Er wirft Gott intellektuelle und moralische Unredlichkeit vor.“*²⁹ Es bleibt unverständlich, warum immer dann, wenn Gott angeblich spricht, ein menschlicher Prophet zur Stelle ist. Gott spricht anscheinend nicht selbst, sondern durch andere, er lässt quasi einen Menschen für sich sprechen. Auch die Bibel, die als vermeintlicher physischer Beweis der Offenbarung gilt und Gottes Wort enthalten soll, wurde von Menschen geschrieben. Von daher erscheint die Wahrheit der Offenbarung höchst zweifelhaft. Könnte sich Gott nicht einfach zeigen und klar und deutlich sagen was er will? Nietzsche sieht in dieser Unklarheit die größte Schwäche des christlichen Gottes. Die Verborgenheit Gottes hat nun zur Folge, dass an seine Existenz und seine Inhalte geglaubt werden müsse. Dieser Glaube steht aber im Widerspruch zur Vernunft. Für den Atheisten bedeutet der Glaube an Gott, an etwas zu glauben, das unglaublich ist, das durch nichts gerechtfertigt und begründet ist. *„So sehen also in den Augen des Atheismus die Kategorien des Glaubens aus: dauernder Selbstmord der Vernunft (sacrificium intellectus), Opferung aller Freiheit, allen Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung, Selbstverhöhnung und Selbstverstümmelung.“*³⁰

o) Die Ablehnung der Vorstellung vom Jenseits

Es gibt wohl keine Vorstellung, die dem Weltbild des modernen Menschen mehr widerspricht als die des Jenseits. Das Leben nach dem Tode, das ewige Himmelreich oder die ewige Verdammung in der Hölle sind Elemente der christlichen

²⁹ Steinle (1981), S 27

³⁰ Ebd., S 30

Religion, die von Atheisten stark bezweifelt werden. Der moderne Mensch sieht seinen Mittelpunkt im Dasein, im Diesseits. Das Leben selbst ist für ihn der zentrale Wert. Insofern bedeutet die Proklamation einer jenseitigen, ewigen, besseren Welt eine Abwertung der natürlichen Welt.

Für das Christentum ist die wahre Welt die jenseitige Welt, während das Diesseits nur ein Übergangsstadium darstellt. Die Vorstellung vom Jenseits lässt sich auf metaphysische Überlegungen zurückführen, nach denen das Seiende vom Sein, das Veränderliche vom Unveränderlichen, das Bedingte vom Unbedingten, also die scheinbare Welt von der wahren Welt unterschieden wurde. Die Metaphysik wurde allerdings im Zuge der Aufklärung als Quelle für Erkenntnisse diskreditiert. Der moderne Mensch lehnt aber genau diese Trennung in Natürliches und Übernatürliches, diesen Dualismus, ab. Vielmehr reicht ihm diese eine Welt und dieses eine Leben aus. Er kann nicht mehr nachvollziehen, dass sein begrenztes Leben nur eine Vorstufe auf das wahre, ewige Leben sein soll, dass alles, was er im Hier und Jetzt tut nur insofern einen Sinn ergibt, als dass dadurch sein Platz im Jenseits festgelegt wird. *„Keiner hat das Lob für die Welt, das Lob des Diesseits so gesungen wie Nietzsche. Für den Prozess dieses „Ewig-sich-selber-Schaffens“ und dieses „Ewig-sich-selber-Zerstörens“ der Welt schuf er den Ausdruck „dionysische“ Welt. Die „andere“ Welt, eben die metaphysische, ist demgegenüber ein „Syndrom des Nicht-seins, des Nicht-lebens, des Nicht-leben-wollens.“*³¹

Der Atheismus des modernen Menschen, den Nietzsche so treffend beschreibt, gründet sich im Kern auf die Ablehnung von überkommenen, veralteten Wertvorstellungen, die das Lebensgefühl und Selbstverständnis einer vergangenen Epoche repräsentieren. Der Wandel der Werte und des Weltbildes in Europa seit dem Zeitalter der Aufklärung hat dazu geführt, dass der Glaube an die Wahrheit der Religion dramatisch gesunken ist. Durch die weitgehende Verwissenschaftlichung des modernen Menschen, seiner Sichtweise und seinem Verständnis für die Welt, ist für ihn das Christentum in vieler Hinsicht nicht mehr nachvollziehbar. Der Atheismus des modernen Menschen kann als Vorstufe zu dem heute im westlichen Kulturkreis stark verbreiteten Phänomen des praktischen Atheismus verstanden werden.

³¹ Steinle (1981), S 46

3) Traditionelle Argumente für und gegen Gott

3.1) Problemstellung und Methode

Nachdem wir uns in den vergangenen Kapiteln mit verschiedenen Definitionen und der geschichtlichen Entwicklung des Atheismus auseinandergesetzt haben, wenden wir uns den argumentativen Grundlagen des Atheismus zu. Warum sollte man heutzutage Atheist sein? Die vordergründig einfachste Antwort wäre wohl diese: „Weil nichts dafür spricht, dass es einen Gott gibt.“ Tatsächlich wäre das allein schon ein sehr guter Grund, um sich dem Atheismus zu verschreiben, jedoch kann diese Aussage nicht einfach nur postuliert werden. Es bedarf einer Begründung, um dem Absolutheitsanspruch zu entgehen. Zuerst muss also die Frage geklärt werden, ob ein Gott existiert oder nicht

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns mit dem Theismus und seinen inhaltlichen Glaubensaussagen kritisch auseinander setzen, denn weder die positive noch die negative Antwort versteht sich von selbst. Zu diesem Zweck werden wir die traditionellen Glaubensinhalte der drei großen Monotheismen, die des Christentums, des Judentums und des Islam genauer betrachten. Richard Swinburne formuliert die Gotteshypothese folgendermaßen: *„Gott existiert; er ist eine körperlose Person (d.h. ein Geist), allgegenwärtig, der Schöpfer und Erhalter des Universums, ein frei handelndes Wesen, allmächtig, allwissend, vollkommen gut, ein Grund für moralische Verpflichtung, unveränderlich, ewig, ein notwendig Seiendes, heilig und verehrungswürdig.“*³² Diese theistische Hypothese soll nun mit ihrer atheistischen Rivalin verglichen werden, die davon ausgeht, dass es keinen Gott oder Götter gibt. Im Sinne des Probabilismus soll gezeigt werden, welche der beiden Hypothesen wahrscheinlicher und somit plausibler ist.

Zuerst setzen wir uns mit zwei Einwänden gegen die Legitimität dieser Untersuchung auseinander. Der erste Einwand kommt aus der analytischen Philosophie, die sich mit der inneren Logik der Sprache befasst und lautet folgendermaßen: Das Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage eines Satzes ist die Möglichkeit der

³² Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, übers. v. Verfasser, Oxford 1977, S 2

Überprüfbarkeit dieser Aussage in unserer Erfahrung. Sätze wie: „Gott existiert.“ oder „Gott ist allmächtig.“ sind nach diesem Wahrheitsbegriff nicht sinnvoll, da ihre Aussage nicht empirisch überprüft werden kann. Wenn Wahrheit und Falschheit nur in Bezug auf empirisch überprüfbare Aussagen angewandt werden dürfte, wäre unsere Untersuchung vorbei, bevor sie begonnen hat.

Dagegen können wir mit J. L. Mackie einwenden, dass diese *„Annahme in ähnlicher Weise ernste Schwierigkeiten auch für die Bedeutung zahlreicher anderer alltäglicher Aussagen mit sich bringen würde; dazu gehören Aussagen über vergangene, historische Ereignisse oder über Geisteszustände, Gedanken und Gefühle anderer Menschen.“*³³ Mackie lehnt also das strenge Verifikationsprinzip ab und hält ein schwaches Verifikationsprinzip für ausreichend. *„Danach muss sich die Bedeutung aller von uns gebrauchten Ausdrücke aus ihrer Verwendung in einigen erfahrungsmäßig verifizierbaren oder erweisbaren Aussagen ergeben; solche Ausdrücke lassen sich dann zur Bildung weiterer Aussagen heranziehen, die vielleicht nicht direkt erfahrungsmäßig nachprüfbar sind.“*³⁴

Zeitgenössische Theologen kritisieren oft die wortwörtliche Auslegung der traditionellen Glaubenslehren als überholt und irrelevant. Religiöse Aussagen seien metaphorisch und nicht faktisch zu verstehen und darüber hinaus gehe es hauptsächlich um eine persönliche Beziehung zu Gott. Dieser zweite Einwand scheint darauf abzuzielen, die Religion gegen Angriffe auf ihre teilweise veralteten und widersprüchlichen Glaubensinhalte zu schützen. Dagegen stellt Mackie richtigerweise fest: *„Doch macht die Rede von einer persönlichen Beziehung wenig Sinn, solange nicht inhaltliche Aussagen wenigstens vorausgesetzt werden. Wenn Gott keine objektive Wirklichkeit, sondern nur einen intentionalen Gegenstand darstellt, wenn er also nur im Bewusstsein des Glaubenden existiert wie Gegenstände und Ereignisse von Traum und Phantasie, dann ist es irreführend, von einer Beziehung zu sprechen; noch irreführender ist es, diese Beziehung als Vertrauen, Zuversicht, Leitung oder Hingabe zu beschreiben. Wie könnte man vernünftigerweise einem Geschöpf der eigenen Phantasie vertrauen?“*³⁵ Der Gläubige, der keine objektive Gültigkeit seiner Gottesvorstellung mehr annimmt und

³³ Mackie, J.L.: Das Wunder des Theismus, Philip Reclam jun., Stuttgart 1985, S 11

³⁴ Ebd., S 11

³⁵ Ebd., S 13

seinen Glauben nur auf die persönliche Erfahrung reduziert, kann diesen weder rational argumentieren noch wäre er damit von einem Menschen mit wahnhafter Persönlichkeit zu unterscheiden.

Somit können wir die von Swinburne formulierte Gotteshypothese in ihrer Bedeutung wortwörtlich verstehen und sie zum Inhalt einer logisch argumentativen Untersuchung machen. Jetzt gilt es noch die Methode für das weitere Vorgehen zu bestimmen. Da wir offensichtlich keine empirischen Beweise für oder gegen die Gotteshypothese anführen können, sind wir auf Argumente angewiesen. *„Hat man einmal zugestanden, dass den zentralen Aussagen des Theismus eine buchstäbliche Bedeutung zukommt, dann ist auch einzuräumen, dass sie nicht direkt verifiziert oder verifizierbar sind. Daraus folgt, dass alle Überlegungen hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit Argumente beinhalten.“*³⁶ Im Folgenden werde ich versuchen, eine exemplarische Zusammenstellung der wichtigsten Argumente in Bezug auf die Haltbarkeit der Gotteshypothese wiederzugeben. Einige sind deduktiver Art, andere haben induktiven oder formalen Charakter. Wie schon in der Einleitung angesprochen, folge ich dem allgemeinen Prinzip, dass die beste und plausibelste Erklärung für einen beliebigen Sachverhalt, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die Richtige ist.

3.2) Das Argument der Wunder

Ein zentraler Bestandteil des Theismus und der meisten anderen Religionen ist der Glaube an die Existenz einer übernatürlichen Wirklichkeit, sei es nun Gott selbst oder untergeordnete, religiöse Begriffe wie Himmel und Hölle oder Engel. Hinzu kommt die Behauptung es gäbe übernatürliche Ereignisse, so genannte Wunder, die eben auf diese übernatürliche Existenz hinweisen würden. Die Beispiele sind zu zahlreich, um sie alle aufzuführen, aber die bekanntesten unter ihnen wären wohl die jungfräuliche Geburt Jesu, seine Auferstehung von den Toten, die Teilung des Roten Meeres durch Jahwe, usw. Somit können wir dieses Argument der Theisten folgendermaßen formulieren: Es ist eine Tatsache, dass von Zeit zu Zeit Wunder geschehen, also muss ein Gott existieren, der ab und zu in den Lauf der natürlichen Welt eingreift. Zugegeben, es handelt sich um ein traditionelles Argument,

³⁶ Mackie (1985), S 13

nichtsdestotrotz bezieht es sich auf einen zentralen Teil der theistischen Glaubenslehre. In Bezug auf das Christentum wäre es zumindest sehr schwer, an ein ewiges Leben nach dem Tod im Himmelreich zu glauben, würde man nicht voraussetzen, dass Jesus Christus tatsächlich am dritten Tage von den Toten auferstanden ist.

Ein erster formaler Einwand gegen die Wunderthese wäre die Kritik am Wunderbegriff, der in sich widersprüchlich ist. Ein Wunder definiert sich als ein Ereignis, das die Naturgesetze außer Kraft setzt, ihnen zuwider läuft. Ein Naturgesetz jedoch definiert sich als Formulierung einer notwendigen Regelmäßigkeit, die immer und überall wirksam ist. Also wenn ein Ereignis tatsächlich stattfindet, so ungewöhnlich oder unerwartet es auch sein mag, muss es im Einklang mit den Naturgesetzen geschehen und kann daher kein Wunder sein.

Es ist möglich den Wunderbegriff zu retten, wenn man die Definition eines Naturgesetzes leicht abändert, indem man die Möglichkeit eines übernatürlichen Eingriffs in die natürliche Ordnung mit einbezieht. Mackie formuliert diesen folgendermaßen: *„Die Naturgesetze, so müssen wir sagen, beschreiben die Art und Weise, wie sich die Dinge in der Welt, einschließlich natürlich der Menschen, verhalten, wenn sie sich selbst überlassen bleiben, wenn in sie nicht eingegriffen wird. Ein Wunder ereignet sich demnach dann, wenn etwas von der natürlichen Ordnung Verschiedenes in diese eingreift.“*³⁷

Jedoch bringt auch diese Definition einige Probleme mit sich, je nachdem wie die Wirksamkeit der Naturgesetze verstanden wird. Funktionieren sie nach dem Prinzip des Determinismus, so hätten wir enorme Schwierigkeiten alle Bedingungen zu erfassen, die letztlich notwendig zu einem bestimmten Ereignis geführt haben. Dies wäre aber notwendig, um zweifelsfrei sagen zu können, dass ein bestimmtes Ereignis, sich niemals aus den es bedingenden Voraussetzungen entwickeln hätte können und somit als Wunder gilt.

Fasst man die Naturgesetze in statistischer Weise auf, so hätten wir das Problem, dass selbst wenn etwas geschieht, das extrem unwahrscheinlich ist, wir nicht

³⁷ Mackie (1985), S 37

eindeutig sagen könnten, es wurden Naturgesetze verletzt, da gelegentlich auch das Unwahrscheinlichste regelkonform stattfinden kann. Rein formal kann der Wunderbegriff jedoch bestehen, da die Möglichkeit der Verletzung der Naturgesetze keinen Widerspruch in seiner Definition erzeugt.

Einen zweiten Einwand, der mehr Erfolg verspricht, findet man im erkenntnistheoretischen Argument von Hume von dem er selbst behauptete „*das, wenn es richtig ist, für die Wissenden und Gelehrten ein bleibendes Hindernis gegen jede Art abergläubischer Verblendung ist und somit von Nutzen sein wird, solange die Welt besteht [...]*“.³⁸ Humes Hauptargument bezieht sich auf eine Situation, in der uns jemand von einem Wunder berichtet. Prinzipiell ist Humes Argument für alle Zeugenaussagen über beliebige Sachverhalte gültig und der Fall einer Aussage über ein tatsächlich geschehenes Wunder stellt keine Ausnahme dar. Es lautet wie folgt: Wenn uns jemand über ein Wunder berichtet, muss man zweierlei Wahrscheinlichkeiten gegeneinander abwägen. Die eine betrifft die Glaubwürdigkeit dessen, der die Aussage macht. Vorausgesetzt wir haben ihn richtig verstanden, gibt es nur zwei Möglichkeiten, wodurch der Wahrheitsgehalt seiner Aussage zu bezweifeln wäre. Erstens, wenn er sich irgendwie geirrt hätte, oder zweitens, wenn er lügt. Es gilt also den Grad der Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, mit der wir davon ausgehen können, dass er die Wahrheit sagt oder dass er sich nicht geirrt hat. Die andere Wahrscheinlichkeit bezieht sich auf den Wahrheitsgehalt des Inhalts der Aussage, die der Zeuge uns mitteilt. Diese innere Wahrscheinlichkeit, ob das berichtete Ereignis eher wahr oder falsch ist, gilt es nun gegen die Wahrscheinlichkeit der Glaubwürdigkeit des Zeugen abzuwägen, ob er sich eventuell geirrt hat oder lügt.

Daraus ergeben sich drei Möglichkeiten, sich ein Urteil zu bilden. Erstens die Wahrscheinlichkeit, dass der Zeuge sich geirrt hat oder lügt ist höher als die Wahrscheinlichkeit, dass das berichtete Ereignis tatsächlich stattgefunden hat. In diesem Fall muss man den Bericht über ein Wunder als unzuverlässig zurückweisen. Zweitens, die Wahrscheinlichkeit, dass der Zeuge nicht glaubwürdig ist und die Wahrscheinlichkeit, dass dieses Ereignis geschehen ist, sind gleich groß. In diesem Fall müssen wir unser Urteil aufschieben bis wir neue Anhaltspunkte finden, die uns

³⁸ Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. Und hrsg. Von H. Herring, Stuttgart 1967, Reclams Universal-Bibliothek 5489[3], S 142

eine Entscheidung ermöglichen. Drittens, die Wahrscheinlichkeit, dass dieses wundersame Ereignis stattgefunden hat, ist höher als die Wahrscheinlichkeit, dass der Zeuge sich geirrt hat oder lügt. In diesem Fall wäre dem Wunderbericht zuzustimmen. Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass die innere Wahrscheinlichkeit des Ereignisses so gering ist - da Wunder definitionsgemäß die Naturgesetze verletzen -, dass de facto immer der erste Fall eintritt, es also viel wahrscheinlicher ist, dass das Zeugnis falsch ist. Der Grad der Gewissheit des Urteils ergibt sich aus der Differenz der beiden Wahrscheinlichkeiten.

Um sein Hauptargument zu untermauern und zu zeigen, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass das Zeugnis unzuverlässig ist, gibt Hume noch fünf weitere sekundäre Gründe an. Diese spiegeln die allgemeine Skepsis wieder, die man haben sollte, wenn jemand über ein Wunder berichtet.

Erstens meint er, es gäbe keine gut bezeugten Wunder. Jene, die von Wundern sprechen, sind überwiegend Menschen mit starken religiösen Motiven, so dass der intentionale Charakter ihres Zeugnisses die Glaubwürdigkeit der Person untergräbt. So gut wie nie gibt es mehrere, von einander unabhängige, über jeden Zweifel erhabene Zeugen für ein Wunder.

Der zweite Grund bezieht sich auf die Neigung der Menschen, gerade das von der Norm abweichende, das Ungewöhnliche für wahr zu halten. Er schreibt: *„Der Affekt der Überraschung und der Verwunderung, der aus Wundern entsteht und eine angenehme Gemütsregung ist, erzeugt sichtlich den Hang zum Glauben an solche Ereignisse, aus denen er stammt.“*³⁹ Der heutzutage weit verbreitete Glaube an Verschwörungstheorien oder außerirdische Wesen kann dafür als Beleg herangezogen werden. Drittens lassen sich Wunderberichte meist bei „unwissenden oder barbarischen Völkern“ finden und sofern sich der Glaube an Wunder in hoch zivilisierten Gesellschaften ausmachen lässt, könne man zeigen, dass dieser einfach unkritisch übernommen wurde.

Viertens ergeben sich Widersprüche unter den verschiedenen Religionen bezüglich deren Wunderberichte. Obwohl die Religionen untereinander heutzutage mehr

³⁹ Hume (1967), S 151

Respekt für den jeweils anderen Standpunkt haben als in früheren Zeiten, lösen sich Differenzen zwischen verschiedenen Glaubenswahrheiten nicht einfach auf. Für Moslems war Jesus ein Prophet, für Christen der Sohn Gottes, während Juden die Person Jesus gänzlich ausblenden. *„Es verhalte sich wie bei einem Prozess, in dem etwa zwanzig Zeugen aufträten, von denen jeder einzelne von den neunzehn anderen als Lügner bezeichnet würde.“*⁴⁰ Hinzu kommt die Gefahr einer zu großen Vereinheitlichung, etwa die These, dass alle Religionen denselben Gott in unterschiedlicher Weise verehren. Dann wäre es für den einzelnen Gläubigen nicht mehr ersichtlich, wieso er die eine Religion der anderen vorziehen sollte, da egal an welche Wunder und Rituale er glaubt, er immer an den einen Gott appelliert. Der letzte Grund zur Skepsis, den Hume anführt, bezieht sich auf das bloße Faktum, dass Wunderberichte zur Einführung einer neuen Religion oder zur Absicherung einer schon existierenden Religion verwendet werden.

Diese fünf Gründe fordern also ein hohes Maß an Skepsis bezüglich vermeintlich stattgefundener Wunder. Es ist daher einsichtig, dass die Wahrscheinlichkeit, dass ein Zeugnis von einem Wunder unglaubwürdig oder unzuverlässig ist, immer höher ist, als die innere Wahrscheinlichkeit, dass dieses Wunder tatsächlich stattgefunden hat. Mehr noch muss ein doppelter Beweis von denjenigen erbracht werden, die ein Wunder für wahr halten. Einerseits muss bewiesen werden, dass dieses Ereignis stattgefunden hat und andererseits, dass es sich dabei wirklich um einen Verstoß gegen die Naturgesetze gehandelt hat. Die Gegner von Wunderberichten haben somit ein starkes Argument in Händen und zwei Strategien, diese zu bezweifeln. Es ist entweder unwahrscheinlich, dass ein solches wundersames Ereignis tatsächlich stattgefunden hat, oder es ist unwahrscheinlich, dass bei diesem Ereignis tatsächlich die Naturgesetze verletzt wurden.

Humes Argument zielt also nicht auf die Möglichkeit der Existenz von Wundern ab, sondern er will zeigen, dass wir niemals gute Gründe haben, um anzunehmen ein Wunder sei geschehen. *„Humes allgemeines Prinzip für die Wertung eines Zeugenberichts ist im Wesentlichen richtig: Wir haben die Unwahrscheinlichkeit des berichteten Ereignisses gegen die Unwahrscheinlichkeit, dass der Zeuge sich irrt oder lügt, abzuwägen. Dabei handelt es sich um eine Folgerung aus dem noch*

⁴⁰ Hume (1967), S 155ff

allgemeineren Prinzip, wir hätten jene Hypothese anzunehmen, die die beste umfassende Erklärung für alle vorhandenen und relevanten Beweisgründe liefert.“⁴¹

3.3) Ontologische Argumente

Durch die Jahrhunderte haben Theologen versucht, die Existenz eines Gottes zu beweisen. In diesem Kapitel geht es um die ontologischen Gottesbeweise. Anselm von Canterbury hat als Erster einen solchen im 11. Jahrhundert formuliert. Ihm folgten neben anderen René Descartes, Charles Hartshorne, Norman Malcolm und Alvin Plantinga. *„Man sucht mit ihnen nachzuweisen, allein schon das Erwägen des rechten Gottesbegriffs mache es unmöglich, Gottes reale Existenz zu bestreiten.“⁴²* Der ontologische Gottesbeweis wurde in manchen Zeiten heftig diskutiert, in anderen wiederum gar nicht. Interessant ist allerdings, dass der heilige Thomas von Aquin diesen strikt abgelehnt hat. Im Allgemeinen gilt der ontologische Gottesbeweis als widerlegt, da die Kritik von Kant bis heute gültig ist. Nichtsdestotrotz stellt das ontologische Argument einen interessanten Versuch der Theisten dar, die Existenz eines Gottes zu beweisen, da er den Anspruch erhebt, diese Streitfrage ein für alle mal zu entscheiden.

Anselm von Canterbury erläutert seinen Beweis anhand eines fiktiven Dialogs, in dem er mit einem atheistischen Gegner, dem „Tor“, diskutiert. Hierbei wird schon ersichtlich, dass sich Anselm keinesfalls unvoreingenommen der Thematik widmet, wenn er die Bezeichnung seines imaginären Gegners aus der Bibel (Psalm 14) entlehnt, wo es heißt, dass der Tor in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott.

Am Beginn definiert Anselm den Begriff Gottes als ein Wesen, *„worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“.⁴³* Wichtig hierbei ist, dass der Tor diese Definition eines Gottes versteht und akzeptiert. Nun kann der atheistische Tor tatsächlich nicht bestreiten, dass er eine Vorstellung von diesem Wesen hat, d. h. sie ist Gegenstand seines Bewusstseins und als solche existent. Der Atheist behauptet nun, dass diese Vorstellung von einem Wesen, über das hinaus nichts Größeres

⁴¹ Mackie (1985), S 42

⁴² Ebd., S 68

⁴³ Anselm v. Canterbury: Proslogion, in: R. Allers (Hrsg.), Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke, Wien 1936; S 357

gedacht werden kann, eben nur in seinem Bewusstsein existiert, ihr aber keine Realität zukommt. Hier sieht Anselm aber den Widerspruch. *„Einerseits behauptet er, er denke ein Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, andererseits muss er, wenn er sagt, dieses Wesen existiere nur im Bewusstsein, einräumen, dass Größeres als dieses Wesen gedacht werden kann, nämlich ein entsprechendes Wesen, das auch in Wirklichkeit existiert.“*⁴⁴ Damit also Anselms Definition des Gottesbegriffs aufrecht erhalten werden kann, als ein Wesen über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muss der Atheist zugeben, dass Gott nicht nur im Bewusstsein sondern auch in der Realität existiert.

Eine systematischere Darstellung des ontologischen Arguments von Anselm lässt sich bei Robin Le Poidevin, einem Professor der Religionsphilosophie an der Universität von Leeds, finden:

- “1) God exists either in our minds alone, or in reality also.*
 - 2) Something that exists in reality is greater than something which exists in the mind alone.*
 - 3) If God existed in our minds alone, then we could think of something greater, namely something which really exists.*
 - 4) We cannot, however, conceive of anything greater than God.*
- Therefore: God does not exist in the mind alone, but in reality also.”*⁴⁵

Ein erstes Anzeichen dafür, dass Anselms Argument fehlerhaft ist, zeigt sich insofern, als dass durch seine Anwendung die Existenz von den verschiedensten Dingen und Wesenheiten bewiesen werden könnte. Sofern wir der Definition des Begriffs Teufel als ein Wesen, über das hinaus nichts Schrecklicheres gedacht werden kann, zustimmen und dieses Wesen in unserem Bewusstsein als existent befinden, muss dieses Wesen auch real existieren, da der real existierende Teufel noch schrecklicher wäre als der bloß vorgestellte.

In dieser Weise kritisiert auch der Mönch Gaunilo, ein Zeitgenosse von Anselm, dessen Argument. *„Wenn Anselms Beweis richtig wäre, könnten wir auch schlüssig die Existenz einer nur vorgestellten verlorenen Insel irgendwo im Weltmeer*

⁴⁴ Mackie (1985), S 82

⁴⁵ Le Poidevin, Robin: Arguing for Atheism. An Introduction to the philosophy of religion. London 1996, S 19f

beweisen, die an unermesslicher Herrlichkeit alle anderen bewohnten Länder übertreffe; denn tatsächliche Existenz sei ein wesentliches Element solcher überragenden Herrlichkeit.“⁴⁶

Um Gaunilos Einwand, man könne genauso gut die Existenz einer angenommenen idealen Insel beweisen zu entgehen, muss Anselm zeigen, dass der Begriff Gottes von besonderer Art ist, und somit ein entscheidender Unterschied zwischen seinem und Gaunilos Beweis besteht. Mackie formuliert Anselms Verteidigung wie folgt: *„Es sei möglich, so schreibt Anselm, ein Wesen zu denken, von dem nicht gedacht werden kann, dass es nicht existiert – in unserer Sprache: ein Wesen, dessen Existenz begrifflich notwendig ist -, und ein solches Wesen sei größer als ein anderes, von dem gedacht werden kann, dass es nicht existiert. Daraus folge: dass ein Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht als nicht-existierend gedacht werden kann; denn wäre dies möglich, so wäre es weniger groß als etwas anderes, das gedacht werden kann.“⁴⁷*

Anselm will zeigen, dass der Begriff Gottes nur als existierend gedacht werden kann, im Gegensatz zu Gaunilos Insel, die auch als nicht existierend gedacht werden kann. Die zentrale Annahme des ontologischen Gottesbeweises ist also, dass es nur einen einzigen Begriff von einem Wesen gibt, der dessen Existenz notwendig fordert. Oder anders formuliert: Existenz ist notwendig im Begriff „Gott“ enthalten und es besteht eine objektiv notwendige Einheit zwischen ihr und seinen anderen Bestimmungen.

In ganz ähnlicher Weise argumentiert René Descartes in seiner fünften Meditation. Im Grunde steht er bei seinem Beweis vor demselben Problem wie Anselm. Descartes definiert Gott als das vollkommenste Wesen. Da Existenz für Descartes auch eine Vollkommenheit darstellt, ist es nur logisch, dass Gott auch diese Vollkommenheit besitzt. Er schreibt: *„Es widerspricht sich daher ebenso sehr, sich einen Gott, d.h. ein höchst vollkommenes Wesen zu denken, dem das Dasein fehlte, d.h. dem eine gewisse Vollkommenheit mangelte, als einen Berg zu denken ohne Tal.“⁴⁸* Und weiter: *„Dagegen folgt daraus, dass ich Gott nur als existierend denken kann, dass er in Wahrheit existiert, - nicht als ob mein Denken dies bewirkte, oder als*

⁴⁶ Mackie (1985), S 86f

⁴⁷ Ebd., S 87f

⁴⁸ Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Meiner Verlag 1993, S 59f

ob es irgendeiner Sache eine Notwendigkeit auferlegte, sondern im Gegenteil deshalb, weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich zu diesem Gedanken bestimmt. Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Dasein – d.h. das vollkommenste Wesen ohne höchste Vollkommenheit – zu denken, wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.“⁴⁹

Somit finden wir bei Descartes und Anselm die gleiche Annahme, dass der Begriff Gott definitionsgemäß Existenz als Teil seiner Bedeutung enthält. Aus dem Satz: „Gott existiert nicht.“, ließe sich der widersprüchliche Satz ableiten: „Das existierende x existiert nicht.“, und somit müssten beide verworfen werden und dem Satz: „Gott existiert.“ zugestimmt werden. Der ontologische Gottesbeweis steht und fällt also mit dieser Annahme. Wie wir in der Folge sehen werden, hat Immanuel Kant diese in der Kritik der reinen Vernunft eindeutig widerlegt.

Kant stellt zunächst fest: *„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzu kommen könne.“⁵⁰* Und weiter: *„Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.“⁵¹*

Dieser letzte Satz wurde berühmt, weil er in aller Knappheit Kants Einwand beschreibt. Jedoch stellt sich die Frage: „Wenn „existieren“ in Wahrheit kein Prädikat ist, was ist es dann?“ Die Antwort darauf gibt Gottlob Freges Theorie des Existentialquantors.⁵² Nach ihr kann Existenz keine Vollkommenheit oder Teil eines

⁴⁹ Descartes (1993), S 60

⁵⁰ Kant, Immanuel: Die Kritik der reinen Vernunft 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 55, Frankfurt am Main 2000, S 533 [A598, 599]

⁵¹ Ebd., S 533f [A598, 599, 600]

⁵² Vgl. W.C. Kneale: Is Existence a Predicate?, in: Aristotelian Society Suppl. 15 (1936), wieder abgedr. In: H. Feigl / W. Sellars (Hrsg.), Readings in Philosophical Analysis, New York 1949, S 29 - 43

Wesens sein, da sie im strengen Sinn nicht zu dem gehört, was ein Ding ausmacht. „Aus der Existenzquantor-Analyse folgt, dass Existenz einer eigenen Kategorie angehört und daher mit Vollkommenheiten weder notwendig noch künstlich verbunden werden können; denn sie stellt überhaupt keine Eigenschaft dar, die ein Einzelding oder ein Subjekt auszeichnen könnte.“⁵³ Somit ist dieser Einwand tödlich sowohl für Anselms als auch Descartes' Argument, da er die zentrale Voraussetzung, dass im Begriff Gottes seine Existenz bereits enthalten ist, widerlegt.

Entscheidend ist aber Kants Folgerung: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“⁵⁴ Kant konnte zeigen, dass kein Widerspruch entsteht, wenn das Subjekt zusammen mit seinen Prädikaten aufgehoben wird, und dass die Existenz niemals notwendig aus dem Begriff abgeleitet werden kann. Selbst wenn wir Anselm und Descartes zugestehen, dass der Begriff Gottes unablösbar mit seiner Existenz verbunden ist (was Kant bestreiten würde), also der Satz: „Gott existiert nicht.“, widersprüchlich bleiben würde, so kann man davon unabhängig urteilen: „Es ist nicht der Fall, dass Gott existiert.“, oder einfacher ausgedrückt: „Es gibt keinen Gott.“ In den beiden letzten Sätzen ist kein Widerspruch enthalten.

Anselm unterstellt dem atheistischen Toren einen Widerspruch in dessen Denken in Bezug auf das Wesen Gottes, nämlich dass er sich das Wesen Gott als nicht existent vorstellt. Jedoch ist dies nicht notwendiger Weise der Fall, wie Mackie in Anlehnung an Kant zeigt: „Sein Denken eines Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist genau das: Er denkt nichts anderes, als in seinem Verständnis des Ausdrucks enthalten ist, ein Verständnis, das er mit Anselm und jedem anderen vernünftigen Menschen teilt. Er braucht nicht die Nicht-Existenz in seinen Begriff aufzunehmen und wird es vermutlich auch nicht tun. Doch unabhängig davon denkt und sagt er, dass es ein solches Wesen nicht gibt, dass ein solcher Begriff nicht realisiert oder instantiiert ist.“⁵⁵

Somit kann Anselm dem atheistischen Toren gar keinen Widerspruch nachweisen, weil dieser durch sein Urteil, dass der Begriff Gott nicht realisiert ist, nicht gezwungen

⁵³ Mackie (1985), S 77

⁵⁴ Kant, stw 55 (2000), S 533 [A601]

⁵⁵ Mackie (1985), S 85

ist, die Nicht-Existenz in seinen Gottesbegriff aufzunehmen. Dieser Einwand verdeutlicht die zentrale Schwäche eines ontologischen Beweises, die darin besteht, dass aufgrund einer bloßen Definition oder eines bloßen Begriffs niemals irgendeine konkrete Realität nachzuweisen ist. *„In Humes Worten wäre die reale Existenz eines Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ein eigenes Ereignis, das sich von jedem beliebigen Bewusstseinszustand des Toren unterscheidet; daher könne die reale Existenz durch keinen Bewusstseinszustand logisch gefordert sein.“*⁵⁶ Somit kann der ontologische Gottesbeweis nicht erfüllen, was sich Theisten von ihm erhofft haben, nämlich die Existenz Gottes endgültig zu beweisen.

3.4) Kosmologische Argumente

Einen weiteren Versuch, die Existenz eines Gottes zu beweisen, stellt der kosmologische Beweis dar. Dieser wurde zu verschiedenen Zeiten in zahlreichen Varianten formuliert. Der Ausgangspunkt aller kosmologischen Argumente ist jedoch immer der gleiche, die bloße Tatsache, dass es eine Welt gibt. Das Faktum unserer Welt oder allgemeine Prinzipien wie Bewegung, Veränderung oder Verursachung legen den Schluss nahe, dass es etwas geben muss wie den letzten Grund, die unverursachte Ursache oder den Schöpfergott.

Die ältesten Formulierungen des kosmologischen Arguments lassen sich wohl bei Platon und Aristoteles finden, doch folgten ihnen arabische, jüdische und christliche Philosophen und Theologen mit eigenen Konzeptionen nach. Zu den bekanntesten gehören: Al Farabi, Al Ghassali, Averroes, Maimonides, Thomas von Aquin, Spinoza und Leibniz. Kosmologische Argumente versuchen das wohl älteste Problem der Philosophie zu lösen, das lautet: Warum existiert überhaupt irgendetwas?

Leibniz geht bei seiner Argumentation vom „Satz des zureichenden Grundes“⁵⁷ aus. Mackie beschreibt seinen Grundgedanken wie folgt: *„Es muss daher einen zureichenden Grund für die Welt als ganze geben, einen Grund dafür, dass etwas existiert und nicht nicht existiert. Jedes Ding in der Welt ist kontingent, kausal*

⁵⁶ Mackie (1985), S 86

⁵⁷ vgl. Leibniz, G.W.: Über den letzten Ursprung der Dinge, in: G.W. Leibniz, Kleinere philosophische Schriften, hrsg. Von R. Habs, Leipzig 1883 (Reclams Universal-Bibliothek, 1898-1900), S 215 - 226

determiniert durch andere Dinge: Es wäre nicht so, wie es ist, wenn die anderen Dinge anders wären. Die Welt als ganze ist die Summe solcher Dinge und daher selbst kontingent. [...] Das heißt, es muss einen zureichenden Grund für die Welt geben, der etwas anderes sein muss als die Welt. Dieser muss ein notwendiges Wesen sein, das den zureichenden Grund seiner eigenen Existenz in sich enthält.“⁵⁸

Leibniz versucht zu zeigen, dass es etwas geben muss, das nicht kontingent ist. Interessant ist, dass er von der Kontingenz jedes Teils unserer Welt auf die Kontingenz der Welt als Ganzes schließt, womit er die folgende Definition von Kontingenz impliziert: Etwas existiert genau dann kontingent, wenn es auch nicht existieren könnte, oder anders herum: etwas existiert genau dann notwendig, wenn es existiert und nicht nicht existieren könnte. Er rechnet hier bewusst mit der Möglichkeit, dass die Welt eine unendliche Vergangenheit hat, obwohl er diesbezüglich keine Präferenzen angibt.

Ein erster Einwand gegen dieses Argument wäre die Kritik an der Annahme, dass alles in der Welt einen zureichenden Grund haben muss. Letztlich stellt dies eine metaphysische Prämisse dar, von der Leibniz zwar meinte, dass sich jeder Mensch implizit darauf stütze, die jedoch durch nichts belegt ist. Vielmehr drückt sich dadurch nur das menschliche Bedürfnis aus, die Zusammenhänge der Welt zu verstehen oder ihr einen Sinn zu unterstellen. Ein zweiter Einwand betrifft die Annahme, dass es ein notwendiges Wesen gibt, das sich selbst begründet. Hierbei kommt Leibniz nicht umhin dieses Wesen als „ens realissimum“ zu definieren, womit er sich auf das ontologische Argument stützt. Kant kritisiert das Leibnizsche Argument in diesem Sinne: *„Der kosmologische Beweis [...] behält die Verknüpfung der absoluten Notwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, [...] von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schließen, schließt er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Notwendigkeit irgendeines Wesens, auf dessen unbegrenzte Realität, ...“⁵⁹* Nach Kant hängt der kosmologische Beweis in gewisser Weise vom ontologischen Beweis ab und da dieser bereits gescheitert ist, muss auch das kosmologische Argument als gescheitert betrachtet werden.

⁵⁸ Mackie (1985), S 131f

⁵⁹ Kant, stw 55 (2000), S 537 [A604f]

Das heute wohl bekannteste und weitest verbreitete populäre Argument lautet folgendermaßen: Alle Ereignisse oder Dinge müssen eine Ursache haben. Ihre Ursachen sind andere Ereignisse oder Dinge, die wiederum selbst Ursachen haben usw. Diese so entstehende Ursachenkette muss aber irgendwo enden, also folgt daraus, dass es eine erste unverursachte Ursache geben muss, die Gott ist.

Obwohl das Argument auf den ersten Blick logisch klingt, enthält es aber einige implizite Voraussetzungen, die hinterfragt werden müssen. Die erste Annahme betrifft die Endlichkeit der Ursachenkette. Woher wissen wir, dass es ein solches Ende geben muss, obwohl doch auch die Möglichkeit besteht, dass die Ursachenkette unendlich ist. Die zweite Annahme setzt einen einzigen Endpunkt der Ursachenkette voraus. Es ist aber nicht ohne weiteres einzusehen, warum dieser Endpunkt (vorausgesetzt es gibt einen solchen) in einer einzigen ersten Ursache bestehen soll und nicht in mehreren verschiedenen unverursachten Ursachen. Die dritte implizite Annahme besteht schließlich darin, dass dieser einzige Endpunkt der Ursachenkette, diese einzige unverursachte Ursache mit Gott gleichgesetzt wird. Diese Annahmen gilt es zu hinterfragen, bevor wir die Gültigkeit und Richtigkeit des Arguments feststellen können.

Um die impliziten Voraussetzungen des populären Arguments zu untersuchen, müssen wir uns mit dem Begriff der Kausalität auseinandersetzen. Im Allgemeinen scheint die Annahme von kausalen Beziehungen zwischen wirklichen Dingen weithin akzeptiert zu sein, wobei die Ursache der Wirkung zeitlich vorausgehen muss. Entscheidend hierbei ist die unterstellte Abhängigkeitsbeziehung. Alle Dinge, Zustände und Ereignisse müssen notwendig von ihren vorhergehenden Ursachen abhängen. Anders formuliert: Alles was existiert benötigt etwas, das es trägt oder hält, also einen Grund für dieses Dasein. Wenn aber unsere Welt kausal geordnet ist, also jedes Ding oder Ereignis von anderen Dingen oder Ereignissen als dessen Ursache abhängig ist, benötigen wir etwas, das von nichts anderem mehr abhängt, also selbst keine Ursache mehr hat. Somit muss die kausale Kette irgendwo enden, denn wie Mackie richtig anmerkt: *„Wenn nun die Kette unendlich wäre, gäbe es schließlich nichts, von dem die Wirkung abhinge, oder nichts, das sie hielte oder*

trüge. Dies würde auch dann gelten, wenn es sich nicht um ein Zurückgehen ins Unendliche, sondern um einen zirkulären Prozess handelte.“⁶⁰

Diese Überlegung scheint Thomas von Aquin im Sinn gehabt zu haben, als er den zweiten Weg seines insgesamt fünf Wege umfassenden kosmologischen Arguments verfasste. *„Nun ist es aber unmöglich, bei den eine Wirkung hervorbringenden Ursachen ins Unendliche zu gehen. Grund: bei allen in einer Reihe stehenden Ursachen mit Wirkungen ist die erste die Ursache der mittleren und die mittlere die Ursache der letzten, seien ihrer nun in der Mitte mehr oder nur eine; nimmt man aber die Ursache weg, so entfällt auch die Wirkung; also, falls es kein Erstes bei den Wirkursachen gibt, ist auch nicht ein Letztes und nicht ein Mittleres da. Geht man aber ins Unendliche mit den Wirkursachen, so gibt es nicht eine erste wirkende Ursache, und so sind weder eine letzte Wirkung da, noch Wirkursachen in der Mitte; es ist klar, dass das falsch ist.“⁶¹*

Obwohl Thomas von Aquin hier das zu Beweisende, also die Endlichkeit der kausalen Ordnung, schon voraussetzt und somit sein Argument nicht schlüssig ist, beruft er sich doch auf das plausible allgemeine Prinzip, dass Abhängigkeitsbeziehungen irgendwo ein Ende haben müssen. Ein beliebtes Beispiel hierfür ist die Vorstellung eines Zuges, wobei jeder Waggon ein Glied in der kausalen Kette darstellt. Egal wie lang der Zug auch sein mag, so kommt man doch schwer ohne die Vorstellung einer Lokomotive aus, die als letzte Ursache den Zug in Bewegung versetzt.

Somit scheint zumindest die erste implizite Annahme des populären Arguments bestätigt worden zu sein. Da Kausalität ein Abhängigkeitsverhältnis darstellt, muss die Ursachenkette endlich sein. Dagegen lässt sich einwenden, dass das Abhängigkeitsverhältnis selbst nur eine Annahme darstellt, die insofern problematisch ist, als dass sich nur sehr schwer feststellen lässt, wann eine solche Abhängigkeitsbeziehung tatsächlich vorliegt. Obwohl wir die zeitliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung allgemein verstehen können, lässt sich daraus noch kein unbezweifelbares Prinzip ableiten. Vielmehr stellt die Annahme,

⁶⁰ Mackie (1985), S 145

⁶¹ Thomas von Aquin: Summe der Theologie, Bd. 1, Unt. 2, Art. 3, Hrsg. von Joseph Bernhart, Kröner Verlag, Stuttgart 1986, S 24

dass alle Dinge und Ereignisse von einander abhängen müssen, letztlich eine metaphysische Forderung dar, die wie die Leibnizsche Annahme, dass alles einen zureichenden Grund benötige, nicht bewiesen werden kann.

Auch Thomas von Aquins Argument kann die Möglichkeit einer unendlichen Ursachenkette nicht entkräften. *„Obwohl in einer endlichen Ordnung von Ursachen die mittlere (oder die erste der mittleren) durch die erste verursacht ist, gilt dies doch nicht, wenn die Ordnung der Ursachen unendlich wäre. In einer unendlichen Ordnung ist jede Ursache durch eine vorhergehende verursacht. Die Art und Weise, in der die erste Ursache „fällt“, wenn wir von einer endlichen zu einer unendlichen Ordnung übergehen, schließt nicht das „Fallen“ der nachfolgenden Ursachen ein.“*⁶²

Der Umstand, dass bei einer endlichen Zeitrechnung die Argumentation für einen Schöpfergott leichter fällt, stellt ein zusätzliches Kriterium für Misstrauen dar. Doch selbst wenn wir ein solches Ende der Ursachenkette als gegeben voraussetzen, folgt daraus nicht, dass es nur eine erste Ursache gibt und schon gar nicht, dass dieser Ursprung Gott ist.

Genauso gut kann man mehrere letzte Ursachen annehmen, die nichts mit einem Schöpfergott zu tun haben. Mackie führt hier das Beispiel einer unvergänglichen, ewigen Urmaterie an, deren Existenz sich von nichts anderem herleitet. Aber auch der Urknall als heute weithin akzeptierte Lösung scheint sich anzubieten. Die größte Schwierigkeit eines jeden kosmologischen Beweises ist es aber, eine zufriedenstellende Begründung zu liefern, weshalb Gott die einzige Ausnahme der Regel, das alles von etwas anderem abhängt, darstellen soll. Entweder bleibt dies ein völliges Mysterium oder aber man verfällt in den Diskurs der ontologischen Gottesbeweise, die alle gescheitert sind.

Thomas von Aquin definiert Gott als „per se necessarium“, als ein Wesen, von dem alles andere abhängt, das selbst aber durch nichts bedingt ist und alle Menschen Gott nennen. Es gibt allerdings keinen Grund, diese Annahme zu akzeptieren. Dies bedeutet, dass die kosmologischen Beweise zwar auf den ersten Blick stimmig erscheinen, bei näherer Betrachtung sich jedoch als haltlos erweisen. Aus dem

⁶² Mackie (1985), S 144

bloßen Faktum, dass die Welt existiert, folgt keineswegs zwingend, dass auch ein Gott existiert.

3.5) Moralische Argumente

In diesem Kapitel geht es darum, die Beziehungen zwischen Moralität oder Ethik und der Religion näher zu betrachten. Einer weit verbreiteten Meinung nach könne es ohne Gott und Religion keine moralischen Prinzipien geben oder umgekehrt, moralisches Denken mache die Religion erforderlich und begründe so den theistischen Glauben. Hinter dieser Ansicht stehen folgende Überlegungen: Moralische Prinzipien sagen uns Menschen, wie wir handeln sollen. Sie haben die Form von Geboten, die wir zu befolgen haben, egal ob wir es wollen oder nicht. Dies stellt sich manchmal als schwierig dar, da diese Forderungen der Moral über alle menschliche Autorität hinausgehen. Zur Legitimation oder Absicherung dieser Gebote benötigen wir eine übermenschliche Autorität, einen Gebieter, einen Gott. Dieser Gott ist nicht nur Quelle der moralischen Gebote, sondern kontrolliert auch deren Einhaltung. Um uns Menschen ein angemessenes Motiv zu geben, diese Gebote auch einzuhalten, muss Gott die Macht besitzen, uns zu belohnen oder zu bestrafen. Darüber hinaus muss diese Belohnung oder Bestrafung dem moralischen Prinzip der Gerechtigkeit entsprechen, d.h. es müssen alle irdischen Freuden und Leiden, Gewinne und Verluste aufgewogen werden.

Mackie schreibt: *„Ein solches Argument hat wahrscheinlich selten den religiösen Glauben ursprünglich begründet; doch schien es vielen eine wirksame Verstärkung ihres Glaubens zu sein, besonders aber ein überzeugender Grund dafür, auch dann noch am Glauben festzuhalten, wenn er in anderer Weise bedroht schien. Man hat den Eindruck, wenn der religiöse Glaube aufgegeben werde, verlören moralische Überzeugungen ihr wesentliches Element, ihre Wirksamkeit und auch ihre Geltung. So also werden ins Wanken geratene religiöse Überzeugungen erneut gefestigt durch das Gefühl, dass die Moral weder aufgegeben noch ohne religiöse Absicherung gelassen werden kann.“*⁶³

⁶³ Mackie (1985), S 164

Somit gilt es zu prüfen, ob sich aus der Moral an sich oder dem moralischen Denken der Menschen die notwendige Forderung ableiten lässt, dass ein Gott existiert. Sollte sich diese Notwendigkeit nicht ergeben, so kann dieses Argument als gescheitert betrachtet werden. Zu diesem Zweck möchte ich die diesbezüglichen philosophischen Überlegungen von John Henry Newman und Immanuel Kant heranziehen.

Newman versucht zu zeigen, dass es etwas im Menschen gibt, durch das wir Zugang zu Gott finden können, nämlich das Gewissen. Er unterscheidet das Gewissen von anderen geistigen Institutionen wie dem Gedächtnis, der Einbildungskraft, dem Sinn für das Schöne und dem folgerichtigen Denken. Im Gewissen selbst wirken zwei Kräfte. Einerseits wirkt der Sinn für das Sittliche, über den wir die moralischen Prinzipien bekommen, die wir durch unser Denken in ein ethisches System übertragen können. Andererseits wirkt ein Sinn für die Pflicht, der uns fordert, diese Prinzipien auch anzunehmen und einzuhalten. Dieser zweite Aspekt des Gewissens jedoch verweist nach Newman vage auf etwas Höheres als es selbst ist, und zwar auf etwas, das die richtig getroffene moralische Entscheidung würdigt und so das starke Gefühl von Verpflichtung und Verantwortung erklärt.

Um diese These zu erhellen, vergleicht er diesen Teil des Gewissens mit dem Sinn für das Schöne, da dieser auf nichts anderes verweise als auf sich selbst. Jemand, der durch seine Handlungen oder Einstellungen den Sinn für das Schöne verletzt, empfindet keine Furcht. Im Gegensatz dazu ist das Gewissen in solcher Weise mit unseren Gefühlen verknüpft, dass bei unmoralischen Handlungen oder Haltungen heftige Gemütsbewegungen wie Schuld, Qual, Verwirrung, Scham und Schrecken auftreten. Da diese Gefühle aber immer auf andere Personen bezogen sein müssen, folgert er, dass es ein Wesen geben muss, das der Stimme des Gewissens entspricht und vor dessen Ansprüchen wir uns fürchten. Umgekehrt fordere auch die Freude über ein reines Gewissen die wohlwollende Anerkennung einer Person ein. Letztlich kann es aber keine irdische Person geben, die diesen Ansprüchen gerecht werden kann, somit muss ein Gott existieren. Newman schreibt: *„So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig,*

*allsehend, vergeltend. Es ist das schöpferische Prinzip der Religion, wie der Sinn für das Sittliche das Prinzip der Ethik ist.*⁶⁴

Newman sieht also in der tatsächlichen Erfahrung des Gewissens die Begründung für den theistischen Glauben. Sein Argument hängt von drei Voraussetzungen ab. Erstens soll das Gewissen selbst eine gebieterische Autorität darstellen. Zweitens verweist es auf eine andere noch höhere Autorität und drittens soll diese höhere Autorität in einem intelligenten Wesen bestehen, wodurch auch die starken Emotionen im moralischen Bewusstsein erklärt würden. Nun zeigt sich aber bei näherer Betrachtung, dass es sehr schwierig ist, allen drei Voraussetzungen gleichzeitig zuzustimmen. Wenn das Gewissen selbst uns gewisse Haltungen oder Handlungen als richtig oder vernünftig vorschreibt, und wenn wir somit die legitime Autorität des Gewissens akzeptieren, dann folgt daraus, dass in der jeweiligen Art der Haltungen oder Handlungen selbst ein Kriterium für das Tun- oder Unterlassen-Sollen besteht.

Allein die Tatsache, dass Haltungen oder Handlungen von dieser oder jener Art sind, wäre Grund genug, diese anzunehmen und auszuführen oder eben nicht. Die Gefühle der Schuld, Scham oder Furcht sind dann so zu erklären, dass uns das Gewissen bei einer moralisch verkehrten Haltung oder Handlung eben diese Empfindungen vorschreibt. Somit benötigt man aber keine übernatürliche Autorität mehr, die außerhalb des Gewissens steht. Wenn man das Gewissen einfach so nimmt, wie es sich darstellt, man also Newmans erste Voraussetzung akzeptiert, gibt es keinen Grund, auch die zweite und dritte zu akzeptieren.

Das Gewissen aber einfach nur als gegeben hinzunehmen ist oberflächlich und unbefriedigend. Bei einer kritischen Betrachtung gilt es Fragen nach dessen Entstehung und Funktion zu stellen, die dann tatsächlich auf etwas verweisen, das außerhalb des Gewissens liegt, allerdings auf etwas Natürliches. *„Wenn wir die Erfahrung des Gewissens aus einem gewissen Abstand betrachten, drängt sich die Deutung geradezu auf, es als Verinnerlichung der Forderungen anderer Menschen in jedem einzelnen Individuum zu verstehen – zunächst vielleicht der Gebote der Eltern und der nächsten Freunde, letztlich aber der Forderungen der Traditionen und*

⁶⁴ Newman, J.H.: Entwurf einer Zustimmungslehre, hrsg. Und übers. V. W. Becker [u. a.], Mainz 1962 (ausgewählte Werke, Bd. 7), Kap. 5, S 77

*Institutionen der Gesellschaft, in der der einzelne aufgewachsen ist, oder desjenigen Teils der Gesellschaft, der ihn am meisten geprägt hat.*⁶⁵

In diesem Sinn können wir in gewisser Weise Newmans zweiter und dritter Voraussetzung zustimmen. Das Gewissen verweist zwar auf eine Quelle jenseits seiner selbst, jedoch auf eine natürliche, menschliche Quelle. In diesem Fall muss aber Newmans erste Voraussetzung abgelehnt werden. Mackie formuliert diesen Schwachpunkt wie folgt: *„Newmans Argumentation gleicht einem Drahtseilakt: Er gesteht dem Gewissen, dessen Anspruch entsprechend, eine von allen menschlichen Gefühlen und Forderungen unabhängige Autorität und Quelle zu, bestätigt dann aber nicht dessen Anspruch auf völlige Eigenständigkeit. Gerade nur diesen Grad an kritischer Neuinterpretation – nicht mehr und nicht weniger – zuzulassen bedeutet aber Willkür.*“⁶⁶ Seines Erachtens ist damit dieser Versuch, die Existenz eines Gottes aus der tatsächlichen Erfahrung des Gewissens abzuleiten, gescheitert. Als letzten Einwand kann man noch anführen, dass es bereits eine bessere Erklärung für das Phänomen des Gewissens gibt, die ohne theistische und übernatürliche Elemente auskommt. Die naturalistische, psychologische Deutung des Ursprungs des Gewissens stellt eine weitaus wahrscheinlichere Alternative zu Newmans Konzept dar.

Einen weiteren Versuch die Existenz Gottes durch moralische Überlegungen zu rechtfertigen, kann man bei Immanuel Kant finden. Obwohl Kant in der *„Kritik der reinen Vernunft“* bereits die Möglichkeit ausgeschlossen hat, dass Gottes Existenz bewiesen werden kann, versucht er in der *„Kritik der praktischen Vernunft“* die Annahme, dass Gott existiert, als notwendige Voraussetzung des moralischen Bewusstseins zu verteidigen.⁶⁷ Im Unterschied zu Newman besteht Kant auf der Autonomie der Moral. Jeder vernunftbegabte Mensch kann laut Kant die moralischen Gesetze erkennen und diese sich selbst als Gebote auferlegen. Es gibt also keinen Bedarf nach einem solchen göttlichen Gebieter. Mackie schreibt in Anlehnung an Kant: *„Die Moral werde verdorben, würde man sie aus Klugheit und Eigeninteresse ableiten: Göttliche Belohnung und Bestrafung seien daher nicht nur kein notwendiges*

⁶⁵ Mackie (1985), S 167f

⁶⁶ Ebd., S 168

⁶⁷ vgl. Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 56, Frankfurt am Main, 2000

Motiv für moralisches Handeln, sondern würden sogar zu einer heteronomen Moral führen, indem sie das winzige wirklich wertvolle Motiv, die Achtung vor dem moralischen Gesetz, durch ein der Moral fremdes und moralisch wertloses ersetzen.“⁶⁸

Kant baut sein Argument auf dem Begriff des „summum bonum“, des höchsten Gutes auf. Dieses enthält einerseits die Sittlichkeit und andererseits die Glückseligkeit. Problematisch hierbei ist der Umstand, dass es keine Garantie geben kann, weder apriori noch kausal, dass die Verwirklichung dieses höchsten Gutes auch wirklich möglich ist. Der Grund dafür liegt in der Unabhängigkeit der beiden Elemente. *„All unser moralisches Bemühen könne nicht sicherstellen, dass der moralisch denkende und handelnde Mensch auch glücklich sein wird.“⁶⁹* Da sich auch die Natur nicht nach moralischen Maßstäben richtet, steht Kant vor einem Dilemma. Seiner Meinung nach fordere die Moral von uns, dass wir uns das höchste Gut zum obersten Ziel setzen. *„Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen.“⁷⁰*

Damit also die Verwirklichung des summum bonum möglich wird, folgert Kant, dass die Existenz eines Gottes von der praktischen Vernunft postuliert werden darf und muss. Weiters muss auch die Unsterblichkeit postuliert werden, um der offensichtlichen Divergenz zwischen Glückseligkeit und Moralität im irdischen Leben zu entgehen. Kühn formuliert es folgendermaßen: *„Kant behauptet, wir müssten die Wirklichkeit dieser Ideen postulieren, um in dieser Welt als moralische Wesen handeln zu können. Ohne Unsterblichkeit und Gott wären wir zu moralischer Verzweiflung verdammt. Moralisches Handeln sollte zu mehr Gutem in der Welt führen, aber gewöhnlich tut es das nicht. Glück und die Würdigkeit, glücklich zu sein, gehen in dieser Welt gewöhnlich nicht zusammen. Wenn wir eine Verbindung zwischen den beiden herstellen wollen, müssen wir annehmen, dass sie langfristig von Gott zur Deckung gebracht werden. Auf diese Weise ermöglichen die Begriffe Gott und Unsterblichkeit als Vorbedingungen für die Verwirklichung des summum*

⁶⁸ Mackie (1985), S 170

⁶⁹ Ebd., S 171

⁷⁰ Kant, stw 56 (2000), (A 220)

bonum oder des höchsten Guten für Kant das moralische Unternehmen, und deshalb müssen wir an ihre Wirklichkeit glauben.“⁷¹

Kant stellt also in gewisser Weise die traditionelle Theologie auf den Kopf und spricht von einem „reinen praktischen Vernunftglauben“. ⁷² Obwohl die spekulative Vernunft die Existenz eines Gottes nicht nachweisen kann, soll diese dennoch aus praktischer Notwendigkeit heraus angenommen werden. Diese Argumentation ist fragwürdig und verweist auf die grundlegende Schwäche eines jeden moralischen Gottesbeweises.

Praktische Urteile müssen sich auf Tatsachenüberzeugungen gründen und nicht umgekehrt. Sidgwick bringt es auf den Punkt: *„I am so far from feeling bound to believe for purposes of practice what I see no ground for holding as a speculative truth, that I cannot even conceive the state of mind which these words seem to describe, except as a momentary half-wilful irrationality, committed in a violent access of philosophic despair.“⁷³*

Ein weiterer Einwand gegen Kants Argument betrifft die Folgerung, dass die volle Verwirklichung des höchsten Guts möglich sein muss. Wie Mackie zeigt, handelt es sich lediglich um eine Hoffnung auf eine solche Verwirklichung im moralischen Denken. So *„[...] schließt doch die These, dass wir das höchste Gut zu befördern suchen sollen, nur ein, dass wir es zu befördern suchen können und vielleicht, da vernünftiges Suchen nicht völlig vergeblich sein darf, dass wir es tatsächlich auch in einem gewissen Maß befördern können. Erforderlich ist aber nicht, dass auch die volle Verwirklichung des höchsten Guts möglich sein muss.“⁷⁴* Insofern kann man durchaus von vernünftigen und moralischen Handlungen sprechen, die etwa darauf abzielen, die Bedingungen des menschlichen Lebens zu verbessern, solange gewährleistet ist, dass zumindest gewisse Verbesserungen möglich sind. Jedoch ist dafür die Vorstellung einer vollkommenen Welt nicht erforderlich.

Mackie folgert: *„Kant könnte sagen, dass wir nach der höchsten Verwirklichung des höchsten Gutes streben sollten und dass eine Hoffnung auf eine solche höchste*

⁷¹ Kühn (2003), S 360

⁷² Kant, stw 56 (2000), (A 258 – 263)

⁷³ Sidgwick, H.: The Methods of Ethics, 1907, Thoemmes Press, London 1996, Buch IV, Kap. 6, S 507

⁷⁴ Mackie (1985), S 174

Verwirklichung notwendig im moralischen Denken eingeschlossen ist. Er kann aber nicht behaupten, dass selbst ihre mögliche Verwirklichung eine notwendige Voraussetzung moralischen Denkens im Allgemeinen darstellt; sie ist noch nicht einmal eine notwendige Voraussetzung jener besonderen von Kant entwickelten moralischen Theorie. Wenn Vernunftwesen allgemeine Gesetze für alle Vernunftwesen wollen, so könnte dieses Wollen als solches immer noch eine streng autonome Aktivität sein.“⁷⁵

Aus der Diskussion resultiert, dass selbst wenn sich moralisches Denken so verhält, wie Kant es beschreibt, daraus nicht abzuleiten ist, dass die Existenz eines Gottes postuliert werden muss oder dass ein Gott real existiert.

3.6) Argumente aus dem Bewusstsein

Der Ausgangspunkt für die folgenden Argumente ist die Frage: „Wie ist es möglich, dass Wesen mit Bewusstsein in einem rein materiellen Universum entstehen konnten?“ Der Umstand, dass wir Menschen und mit uns die höher entwickelten Tierarten ein Bewusstsein haben, lässt sich schwer bezweifeln. Es muss also eine Erklärung dafür geben, wie sich das Bewusstsein aus der reinen Materie entwickeln konnte. Dies stellt seit jeher eine große Schwierigkeit für materialistische und naturalistische Theorien dar. Der Gegensatz zwischen dem Materiellen und dem Geistigen beschäftigt die Philosophie schon seit der Antike. Platon hat diesen Dualismus, also die Trennung in eine materielle Welt und in eine Welt der Ideen, als Erster klar formuliert, jedoch gilt dieser bis heute als umstritten und unbefriedigend. Der entscheidende Punkt hierbei ist, die Art der Beziehung zwischen Materiellem und Immateriellem zu klären. Atheisten stützen sich auf materialistische Theorien, während Theisten das Immaterielle, also in gewisser Weise eine personale Erklärung bevorzugen.

Bei Locke und Swinburne lassen sich Argumente finden, aus denen folgt, dass es eine immaterielle Ursache, also einen Gott geben muss. Locke geht von der Voraussetzung aus, dass irgendetwas schon immer existiert haben muss. Er formuliert dann weiter: *„Wenn es also etwas Ewiges geben muss, so wollen wir*

⁷⁵ Mackie (1985), S 174

sehen, zu welcher Art von Seiendem es gehören müsse. In dieser Hinsicht ist es für die Vernunft ganz offensichtlich, dass es notwendig ein denkendes Wesen sein muss. Denn es ist ebenso unmöglich zu begreifen, dass jemals die bloße, nicht denkende Materie ein denkendes, verständiges Wesen hervorbringen, wie dass das Nichts aus sich heraus die Materie erzeugen sollte. [...] Die Materie kann [...] nicht einmal aus eigener Kraft Bewegung in sich erzeugen; die Bewegung, die sie hat, muss entweder gleichfalls von Ewigkeit her bestehen oder aber von einem anderen Wesen, das mächtiger ist als die Materie, erzeugt und ihr mitgeteilt sein. [...] Nehmen wir nun an, dass auch die Bewegung ewig sei; dann könnte doch die Materie – die nicht denkende Materie und Bewegung – niemals das Denken erzeugen. [...] Vernünftigerweise kann man ebenso gut damit rechnen, Sinnesempfindung, Denken und Wissen zu erzeugen, indem man grobe Stücke Materie zu bestimmter Gestalt und Bewegung zusammenfügt, als indem man das mit den winzigsten Teilchen tut, die überhaupt existieren. Sie stoßen und treiben sich und leisten einander Widerstand, genau wie die größeren; das ist aber auch alles wozu sie imstande sind. Wenn wir also das Nichts als primär oder ewig ansehen, so kann die Materie niemals anfangen zu sein. Wenn wir die reine Materie ohne Bewegung als ewig voraussetzen, so kann die Bewegung niemals zu sein beginnen. Wenn wir nur Materie und Bewegung als erstes und ewiges annehmen, so kann das Denken niemals zu sein beginnen.“⁷⁶

Obwohl hier das Bewusstsein eine zentrale Stellung einnimmt, erinnert Lockes Argumentation an einen kosmologischen Beweis. In dieser Hinsicht wurde er auch von Leibniz kritisiert. Nach Locke taugen also weder die Vorstellung einer ewigen Materie und der einer ewigen Bewegung, noch die Annahme, das Sein hätte aus dem Nichts entstehen können, als Erklärung für die Existenz von denkenden Wesen. Also muss es eine immaterielle Kraft, einen Schöpfergott geben, der hinter dem Phänomen des Bewusstseins steht.

Ein erster Einwand gegen Lockes Argument bezieht sich auf seine veraltete Vorstellung von Materie und ihren Grenzen. Die moderne Physik und die Computertechnologie des 21. Jahrhunderts haben gezeigt, dass die Materie wohl komplexer verstanden werden muss und nicht in so ein enges Schema gepresst

⁷⁶ Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. II, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, Buch IV, Kap. X, 10, S 300ff

werden kann. Eine weitere Schwäche des Arguments besteht darin, dass Locke die Möglichkeit in Betracht zieht, dass Gott gewissen materiellen Strukturen die Fähigkeit zu denken verleihen könnte.⁷⁷ Unter dieser Voraussetzung lässt sich aber nicht mehr apriori feststellen, dass die bloße Materie niemals Bewusstsein haben kann. Wenn es aber möglich ist, dass gewisse materielle Substanzen Bewusstsein haben können, dann besteht auch die Möglichkeit, dass sie dieses aus sich selbst heraus entwickelt haben könnten. Dann wäre aber Lockes Argument gescheitert, das genau diese Unmöglichkeit aufzeigen wollte. Jedoch ist weiterhin eine Erklärung notwendig, wie die bloße Materie es vollbracht haben könnte, aus sich heraus ein Bewusstsein zu entwickeln.

Genau an diesem Punkt setzt Swinburne seinen Hebel an. Er gesteht die Möglichkeit zu, dass Materie aus sich selbst heraus ein Bewusstsein entwickeln konnte, jedoch postuliert er, dass sich dafür keine Erklärung oder Vorstellung finden lässt.⁷⁸ Deshalb hält er die Erklärung aufgrund eines planvollen Handelns eines Vernunftwesens, d.h. eines Gottes für wahrscheinlicher. Swinburne will also zeigen, dass die materialistischen und naturalistischen Theorien keine vernünftige Erklärung für die Entstehung des Bewusstseins anbieten können. Er stellt zu diesem Zweck mehrere Forderungen an die Materialisten, die sie seiner Meinung nach nicht erfüllen können.

Zunächst müsse bewiesen werden, dass jede Art von Bewusstseinsereignis einem oder mehreren Gehirnzuständen zugeordnet werden kann. Zugegebenermaßen ist dies äußerst schwierig. Da sich das Bewusstsein nicht beobachten lässt, kann auch die Zuordnung zu gewissen Gehirnzuständen stark bezweifelt werden. Jedoch ist Swinburnes Forderung überzogen. Materialisten behaupten lediglich, dass es natürliche Gesetzmäßigkeiten und Beziehungen gibt, durch die Bewusstsein aus physischen Dingen entstehen konnte und keineswegs, dass sie eine vollständige, physikalische Erklärung für alle Bewusstseinsereignisse tatsächlich haben oder jemals haben werden.

Die nächste Forderung von Swinburne betrifft die Kausalbeziehung zwischen Bewusstsein und Gehirn. *„Um zu zeigen, dass die Gehirnzustände das, was geschieht, letztlich determinieren, muss der Materialist nachweisen, dass das*

⁷⁷ vgl. Locke (1981), Buch IV, Kap. III, 6, S 188

⁷⁸ Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1987, Kap. 9, S 214f

*Vorkommen aller Bewusstseinsereignisse allein aufgrund der Kenntnis der Gehirnzustände vorhersagbar ist und dass sich das Vorkommen von Gehirnzuständen physiologisch erklärt [...], während sich das Vorkommen aller Gehirnzustände nicht allein aus der Kenntnis der Bewusstseinsereignisse vorhersagen lässt.*⁷⁹ Auch hierbei handelt es sich um eine unzulässige Verzeichnung der materialistischen Position. Swinburne argumentiert hier einerseits, dass die tatsächliche Erfahrung des freien Willens gegen eine kausale psychophysische Erklärung spricht. Anscheinend konstruiert er hier einen Gegensatz zwischen einem immateriellen „Ich“, das sich aufgrund des freien Willens entscheiden kann, und dem materiellen Gehirn, das kausal determiniert ist.

Genau das bestreitet jedoch die materialistische Position, die von einem „Ich“ ausgeht, welches die Wahl der Entscheidung und spezifische geistige Eigenschaften hat, aber dennoch aus physischen Elementen besteht, die miteinander in komplizierter Wechselwirkung stehen.

Swinburne unterstellt eine notwendige äquivalente Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein, jedoch ist diese keineswegs erforderlich. Mackie merkt richtigerweise an: *„Der Materialist behauptet nur die Gegebenheit von Gesetzmäßigkeiten, die besagen, dass, wo dieser oder jener neurophysiologische Zustand gegeben ist, auch dieser oder jener Bewusstseinszustand eintritt; die Umkehrung muss nicht gelten, d.h. die Möglichkeit selbst von unbegrenzt vielen voneinander verschiedenen physischen Verwirklichungen desselben Bewusstseinszustands brächte ihn nicht in Verlegenheit.“*⁸⁰

In seiner letzten Forderung an die Materialisten besteht Swinburne auf die Angabe von Naturgesetzen, die belegen, dass Gehirnzustände Bewusstseinsereignisse verursachen können und die einfach genug sind, um als Erklärung akzeptiert zu werden. Er formuliert seinen Zweifel an der Erfüllbarkeit dieser Forderung wie folgt: *„Obwohl es theoretisch möglich ist, dass eine wissenschaftliche Theorie dieser Art entwickelt wird, bietet sie doch keine verlockende Aussicht. Gehirnzustände sind qualitativ so andersartig im Vergleich zu Erfahrungen, Absichten, Überzeugungen usw., dass eine natürliche Beziehung zwischen ihnen fast unmöglich scheint. Denn*

⁷⁹ Swinburne (1987), Kap. 9, S 225

⁸⁰ Mackie (1985), S 199

wie könnten sich Gehirnzustände anders verändern als in ihrer chemischen Zusammensetzung und der Geschwindigkeit und Richtung ihrer elektrochemischen Wechselwirkung, und wie könnte es eine natürliche Beziehung zwischen Veränderungen dieser Art und Veränderungen von der Art geben, in denen sich Absichten von einander unterscheiden [...] Es ist noch nicht einmal der Ansatz einer einfachen wissenschaftlichen Theorie dieser Art und damit die Formulierung von Gesetzmäßigkeiten für die Leib-Geist-Wechselwirkung statt der einer Vielzahl verschiedenartiger Beziehungen in Sicht; eben weil sich diese nicht zu einer umfassenden Theorie zusammenfassen lassen, gelten sie nicht notwendigerweise universal. Ohne Naturgesetze aber gibt es keine wissenschaftliche Erklärung. Die Aufgabe des Materialisten, Bewusstseinsereignisse, Absichten, Überzeugungen und andere geistige Fähigkeiten umfassend zu erklären, scheint zum Scheitern verurteilt. Denn eine detaillierte materialistische Theorie könnte niemals so einfach sein, dass wir sie vernünftigerweise für wahr halten könnten.“⁸¹

Dieser Ansatz stellt eine verfeinerte, moderne Version des Arguments von Locke dar. Obwohl Swinburne wieder überzogene Ansprüche in Richtung der Materialisten formuliert, die wir schon in seinen beiden vorherigen Forderungen kritisiert haben, zeigt er doch ein zentrales Problem der materialistischen Theorie auf. *„Es besteht eben darin, dass nur schwer ersichtlich ist, wie es eine verstehbare Gesetzmäßigkeit geben kann, welche Erfahrungsinhalte mit materiellen Strukturen, wie immer sie auch beschrieben werden mögen, verknüpft.“*⁸² Der Materialist kann nicht leugnen, dass es Bewusstseinszustände mit einem solchen Inhalt gibt. Weiters muss er davon ausgehen, dass es ein Naturgesetz gibt, welches besagt, dass sich dieser Inhalt immer dann einstellt, wenn eine bestimmte materielle Struktur vorliegt. Veränderungen des bewussten Erfahrungsinhalts sind so immer auch an Veränderungen der materiellen Struktur gekoppelt. Der Materialist muss also ein grundlegendes Naturgesetz für die Entstehung des aktuellen Bewusstseins postulieren.

Nun, da Swinburne die vermeintliche Schwäche der materialistischen Position aufgezeigt hat, stellt sich die Frage, ob er eine bessere Erklärung zu bieten hat. Er meint, die Wechselwirkung zwischen Bewusstseinsereignissen und Gehirnzuständen

⁸¹ Swinburne (1987), Kap. 9, S 231f

⁸² Mackie (1985), S 204

kann nur dadurch erklärt werden, wenn man sie als von Gott gewollt betrachtet. Um den Dualismus zu vermeiden, geht er sogar soweit, die Verwirklichung von göttlichen Absichten zum letzten Prinzip zu erklären, wodurch die naturwissenschaftliche Erklärung zum Sonderfall der personalen degradiert wird. Er schreibt: *„Das Problem für die materialistische Theorie bestand darin, dass es keine natürliche Beziehung zwischen den Vorgängen im Gehirn und solchen im Bewusstsein gab. Die Absicht eines Handelnden, der sie miteinander verbindet, würde sie zusammenhalten. Zwischen der Absicht eines Handelnden, X zu bewirken, und dem Eintreten von X besteht tatsächlich eine ganz natürliche Beziehung. [...] Aus diesem Grund spricht so viel mehr für eine Zurückführung aller Erklärung auf die personale Erklärung. Sie bietet eine natürliche Erklärung aller in der Welt vorkommenden Beziehungen, indem sie sie als Absichten eines Handelnden deutet, der sie hervorbringen will.“*⁸³

Swinburne behauptet also, dass die Existenz von bewussten Lebewesen weitaus besser durch seinen theistischen Ansatz erklärt werden kann, als durch die materialistische Theorie. Damit liegt er aber falsch. Die postulierte Macht oder Kraft Gottes, solche unmittelbare Verwirklichungen von Absichten hervorzubringen, bleibt letztlich mysteriös und dunkel. Sie wird auch nicht dadurch erhellt oder wahrscheinlicher, dass man sie als Analogie zur menschlichen Realität begreift. Zwar hat die Beziehung zwischen der Absicht „mein Bein zu heben“ und „der tatsächlichen Anhebung meines Beines“ den Anschein, als wäre sie direkt und natürlich, jedoch hängt sie letztendlich von einem physischen Mechanismus ab. *„Wir gelangen zu der Vorstellung einer unmittelbaren – d.h. nicht vermittelten – Verwirklichung einer Absicht nur dadurch, dass wir alle vermittelnden Teile dieses Kausalablaufs, deren wir uns normalerweise nicht bewusst sind, übergehen.“*⁸⁴

Des Weiteren kann festgestellt werden, dass die personale Erklärung in Wirklichkeit einen Sonderfall der Kausalerklärung darstellt und nicht umgekehrt. Das Unterstellen einer Absicht in eine beliebige Handlung, also die teleologische Erklärung, mag zwar vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet verständlich sein, jedoch stellt man dadurch nur fest, dass diese Handlung kausal auf die Wünsche und Entschlüsse eines Handelnden zurückzuführen ist. Im Endeffekt ist nicht einzusehen, warum es verständlicher sein soll oder gar wahrscheinlicher ist, dass Gott irgendwelche

⁸³ Swinburne (1987), Kap. 9, S 233

⁸⁴ Mackie (1985), S 207

materiellen Strukturen dazu befähigt hat, ein Bewusstsein zu entwickeln, als dass materielle Strukturen dieses Vermögen aus sich selbst heraus besitzen.

Hinzu kommt, dass die personale Erklärung eine plausible Antwort auf die Frage geben müsste, warum denn nur ganz bestimmte materielle Strukturen mit Bewusstsein ausgestattet worden sind. Wenn Gott allmächtig ist, könnte er doch auch einem Stein diese Fähigkeit verleihen. Grotesk wäre auch die Annahme, dass jede einzelne Beziehung zwischen Körper und Geist auf eine eigene verwirklichte göttliche Absicht verweist. Dann wäre die menschliche Sinneswahrnehmung letztlich ein endlos wiederholtes Wunder, eine endlose Reihe göttlicher Eingriffe in den natürlichen Kausalzusammenhang. Abschließend kann also festgehalten werden, dass sowohl Lockes als auch Swinburnes Argumente nicht in der Lage sind, die Existenz eines Gottes zu belegen oder zumindest wahrscheinlicher zu machen. Was bleibt ist jedoch die Kluft zwischen Materiellem und Immateriellem, die durch irgendeine Art von Theorie überbrückt werden muss, sofern man nicht in einer Extremposition verharren möchte.

3.7) Teleologische Argumente

Der teleologische Beweis für die Existenz eines Gottes hatte seine Blütezeit im 18. Jahrhundert und versucht nachzuweisen, dass unsere Welt das Ergebnis eines Plans ist und somit der Rückschluss auf einen Planer, d.h. Gott gerechtfertigt ist. Als Hinweis für einen solchen Plan wurden das Sonnensystem als Ganzes, vor allem aber die komplexe Struktur und der Aufbau von Pflanzen und Tieren herangezogen und die scheinbar glückliche Verteilung derselben über die Erde. Die gesamte Natur erschien als bereitgestellt zur Nutzung durch den Menschen. Der zentrale Gedanke hierbei ist, dass die menschliche Erfahrung, etwas zu produzieren oder zu erschaffen, auf die Natur und die Welt übertragen wird, die somit den Anschein bekommt, selbst ein Produkt oder Geschaffenes, allerdings das eines göttlichen Schöpfers, zu sein. Obwohl die teleologische Argumentation heutzutage eine Renaissance erlebt, etwa in der Form des Kreationismus oder des Intelligent Designs, kann sie doch als gescheitert betrachtet werden, da Hume und Kant sie einer vernichtenden Kritik unterzogen haben.

David Hume stellt in seinem Werk „Dialoge über natürliche Religion“ das teleologische Argument wie folgt dar: *„Blick dich um in der Welt; betrachte sie insgesamt und jeden ihrer Teile. Du wirst finden, dass sie nichts anderes als eine einzige große Maschine ist, unterteilt in eine unendliche Zahl kleinerer Maschinen. [...] Alle diese verschiedenen Maschinen und selbst ihre kleinsten Teile sind einander mit einer Genauigkeit angepasst, die jeden, der sie betrachtet, in höchste Bewunderung versetzt. Die erstaunliche Art und Weise, wie Mittel und Zwecke in der ganzen Natur einander angepasst sind, findet sich genauso - wenngleich nicht in einer derartig starken Ausprägung – bei den Produkten menschlicher Tätigkeit: menschlicher Planung, Erfindung, Klugheit und Intelligenz. Da also die Wirkungen einander gleichen, gelangen wir nach allen Regeln der Analogie zu dem Schluss, dass auch die Ursachen einander gleichen und dass der Urheber der Natur dem Geist der Menschen einigermaßen ähnlich ist – wenngleich er, der Erhabenheit seines Werkes entsprechend, im Besitz viel größerer Fähigkeiten sein muss. Durch dieses Argument aposteriori – und durch dieses Argument allein – beweisen wir zugleich die Existenz einer Gottheit und ihre Ähnlichkeit mit menschlichem Geist und Verstand.“*⁸⁵

Hume formuliert nun fünf Einwände gegen das teleologische Argument, und zwar in der Form einer Stufenleiter oder Treppe. Bei Überwindung des ersten Einwands, ergibt sich daraus der zweite usw. Um diesen Gottesbeweis zu retten, müsste man also alle fünf Stufen der Kritik bezwingen. Der erste Einwand bezieht sich auf die angenommene Analogie zwischen der natürlichen Ordnung und den menschlichen Produkten. Ist diese wirklich groß genug um den Theismus als vernünftige Erklärung zu rechtfertigen? Gesteht man dies zu, so folgt daraus der zweite Einwand, der lautet: Wie sieht es mit anderen Erklärungen für diese natürliche Ordnung aus? Gibt es vielleicht eine bessere Alternative als die theistische These? Gelangt man nun zu der Ansicht, dass trotz der beiden genannten Einwände immer noch ein guter Grund besteht, Gott als beste Erklärung heranzuziehen, so ergibt sich die Frage, warum Gott selbst keiner Erklärung bedarf. Dies ist der dritte Einwand. Der vierte Einwand betrifft das Problem des Übels. Selbst wenn man also die ersten drei Kritikpunkte überwindet, muss der Theist noch zeigen, dass die Übel in unserer Welt keinen Widerspruch zu Gott darstellen. Der fünfte und letzte Einwand lautet: Könnten alle

⁸⁵ Hume, David: Dialoge über natürliche Religion, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, S 19f

bisherigen Kritikpunkte überzeugend ausgeräumt werden und somit die Gotteshypothese als gut begründet angesehen werden, so wäre sie dennoch völlig nutzlos. Es ließen sich daraus keinerlei Schlüsse auf unbekannte Merkmale unserer Welt, auf zukünftige Ereignisse, auf ein Leben nach dem Tod, auf die Erhörung von Gebeten usw. ableiten.

Zu den Kritikpunkten eins und fünf lässt sich anmerken, dass Hume das teleologische Argument als reinen Analogieschluss versteht. Insofern wäre die behauptete Ähnlichkeit zwischen der natürlichen Ordnung und menschlichen Erzeugnissen eine sehr entfernte Analogie. Die daraus gezogene Schlussfolgerung, dass ein dem Menschen ähnlicher Planer für diese Ordnung verantwortlich ist, bleibt also auch dementsprechend vage. Man könnte das Argument aber auch als hypothetische Annahme verstehen, in der Gott als das eingeführt wird, was die natürliche Welt verursacht und erklärt. *„Aber auch in diesem Fall ergäben sich aus der Behauptung, dass es so etwas gibt, keine weiteren Folgerungen, da dieser Gott ja nur hinsichtlich dessen, was er hervorgebracht haben soll, beschrieben und eingeführt wird.“*⁸⁶

Noch schwächer wäre die Deutung des Arguments als Bestätigung der theistischen Hypothese, aus der dann wiederum weitere Folgerungen abgeleitet werden können. Eine solche theistische Hypothese, die die Hinweise auf einen Plan erklären soll, kann im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Hypothesen die spezifischen Phänomene nicht differenziert genug erklären. *„Sie erklärt nicht, weshalb die Phänomene gerade so und nicht anders sind. Oft wird eine wissenschaftliche Hypothese dadurch bestätigt, dass sie genau das erklärt, was man beobachtet, dass sie die bei alternativen Erklärungen verbleibenden erklärungsbedürftigen Reste erledigt oder dass sie vielleicht neue, bislang unerwartete Vorgänge oder Konstruktionen vorhersagt, die dann auch tatsächlich beobachtet oder erfolgreich ausgeführt werden. All dies erlaubt die theistische Hypothese nicht.“*⁸⁷

Im Zuge seines zweiten Einwands findet Hume erstaunlich schlüssige Erklärungsalternativen, welche die Theorie der Planung erheblich schwächen. So zeigt er, dass die Ordnung der Welt als Ganzes, also unseres Sonnensystems, die

⁸⁶ Mackie (1985), S 219

⁸⁷ Ebd., S 220

als Beweis für einen Plan angesehen wurde, alleine durch Newtons Gesetze der Schwerkraft erklärt werden können. Es bedarf lediglich einer gewissen Ausgangssituation, in der *„eine Abfolge von Ereignissen gefunden werden muss – etwa, wie behauptet wurde, eine Beinahe-Kollision zwischen der Sonne und einem anderen Stern –, die zu einer Konstellation von Himmelskörpern mit den entsprechenden relativen Bewegungen führt; alles weitere kann dann aus sich heraus ablaufen.“*⁸⁸

Obwohl er von der Evolutionstheorie noch wenig ahnen konnte, bietet Hume ein grobes Modell als Erklärung für die Ordnung in der Pflanzen- und Tierwelt an. Er nennt es *„Zeugung und Wachstum“* und weist damit auf die einfache Tatsache hin, dass jeder Organismus von seinen Eltern abstammen und dann heranwachsen muss. Der Todesstoß für das teleologische Argument ist aber eindeutig Darwins Theorie der natürlichen Selektion. Diese erklärt nicht nur die Entwicklung der verschiedenen Lebewesen, sondern auch die beeindruckende Art und Weise, wie Mittel und Zwecke in der Natur einander angepasst sind. Mit der natürlichen Selektion ist also nicht nur eine mögliche Alternative zur teleologischen Erklärung gefunden worden, sondern höchstwahrscheinlich die richtige.

Vertreter des Theismus könnten einwenden, dass die Evolutionstheorie das Problem nur zeitlich zurückverlagert. Selbst wenn die Entstehung der ersten Organismen durch das Einwirken von Strahlung auf anorganische Gasmischungen entstanden wäre, müssten diese selbst wieder erklärt werden usw. Im Grunde wird aber die Erklärungslast bei so einem Regress immer leichter, bis man letztendlich beim Ur-Knall angelangt ist. Um das teleologische Argument überhaupt noch vertreten zu können, muss die Ordnung, die als Beweis für einen Planer gelten soll, anderswo gefunden werden. Diese kann aber nur mehr in der atomaren oder subatomaren Struktur der anorganischen Materie oder als kosmologische Variante, irgendwo im Ur-Knall selbst liegen. Jedoch ist die Wahrscheinlichkeit, in diesen Bereichen Hinweise auf einen Plan zu finden, äußerst gering. Im dritten Einwand Humes geht es um die bereits in früheren Kapiteln besprochene Schwäche der theistischen Hypothese, dass Gott als ultimative Erklärung, selbst wiederum einer Erklärung bedarf. Zunächst behaupten die Vertreter des teleologischen Arguments, sie hätten

⁸⁸ Mackie (1985), S 221f

Hinweise auf einen Plan gefunden, der auf einen Gott verweist, und mehr bräuchte man nicht. Nun deuten aber die Hinweise seit Darwin nicht mehr auf einen Planer hin, also muss der Theist sich anpassen und zwar in doppelter Hinsicht.

Er muss einerseits nun behaupten *„die Hypothese eines göttlichen Geistes beende die Reihe von Erklärungen in völlig anderer Weise als jede naturalistische Erklärung. Diese verwende Daten, die prinzipiell immer einer weiteren Erklärung bedürften; eine Gottheit aber erkläre sich aus sich selbst. Wieweit zurück also alternative Erklärungen auch reichen mögen, sie müssten letztlich doch immer in die theistische münden; wenn aber Gott einmal als Urheber eingeführt sei, sei die Suche nach einer Ursache dieser Ursache von vornherein fehl am Platz. Der Theist verliert jede Schlacht, nur nicht die letzte.“*⁸⁹ Andererseits muss er dem Vorwurf entgehen, das zu Beweisende, nämlich dass ein Plan tatsächlich vorliegt, nicht schon als bewiesen vorauszusetzen. Somit benötigt er eine zweite Annahme, in der er behauptet, dass die bloße Materie aus sich selbst heraus keine Ordnung hervorbringen kann und somit erklärungsbedürftig ist. Sobald also irgendeine Ordnung festgestellt werden kann, verweist diese auf etwas Göttliches, als deren Urheber. Nur durch dieses vermeintliche Doppelprinzip lässt sich das teleologische Argument aufrechterhalten. Dieses ist jedoch schon im Zuge der Behandlung des kosmologischen Arguments widerlegt worden. Mackie fasst es treffend zusammen: *„Dieses Doppelprinzip bildet jedoch eindeutig den Kern des bereits [...] kritisierten kosmologischen Arguments. Nichts spricht dafür, dass eine geistige Ordnung als solche weniger einer weiteren Erklärung bedarf als eine materielle; und die Behauptung, die geistige Ordnung in Gott erkläre sich aus sich selbst, ist eben die zentrale These des kosmologischen Beweises, der dort aber übernommen ist vom ontologischen, nach welchem Gott ein notwendiges Wesen ist, ein Wesen, das nicht nicht existieren kann.“*⁹⁰ Damit kann der teleologische Beweis endgültig als gescheitert beträcht werden.

Humes vierter Einwand betrifft das Problem des Übels und soll im nächsten Kapitel näher diskutiert werden. In Bezug auf das teleologische Argument müsste gezeigt werden, warum sich aus einer Welt, in der offensichtlich auch Schlechtes und Böses existiert, ein Wesen ableiten lässt, das ganz und gar gut sein soll und ob diese vermeintliche Eigenschaft Gottes nicht selbst zu Widersprüchen führt.

⁸⁹ Mackie (1985), S 228

⁹⁰ Ebd., S 230

3.8) Das Problem des Übels

Der traditionelle Theismus definiert Gott als ein Wesen, das sowohl allmächtig und allwissend, als auch vollkommen gut ist. Gott soll also die höchste Form des Guten repräsentieren. Nun ist es aber offensichtlich, dass unsere Welt keineswegs frei von Übeln ist, oder anders ausgedrückt, dass es Schlechtes oder Böses in unserer Welt gibt. Aus atheistischer Sicht könnte man nun fragen, warum denn dieser allmächtige, allwissende und vollkommen gute Gott nichts dagegen unternimmt? Oder spricht nicht gerade das Faktum der vielen Übel gegen die Existenz eines solchen Gottes?

Mit diesem logischen Problem hat der Theismus seit jeher zu kämpfen. Bereits in der griechischen Antike wurde diese Schwierigkeit, die Übel der Welt mit einem allmächtigen und allgütigen Gott in Einklang zu bringen, deutlich gesehen. Epikur schreibt: *„Entweder will Gott das Böse aus der Welt nicht entfernen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder endlich will und kann er es. Will er es und kann es nicht, so ist das ein Unvermögen, das dem Wesen Gottes widerspricht; kann er es und will es nicht, so ist es Bosheit, die seiner Natur nicht minder widerspricht; will er es nicht und kann es auch nicht, so ist es Bosheit und Unvermögen zugleich; will er es aber und kann es auch (was der einzige von allen Fällen ist, der dem Wesen der Gottheit entspricht): woher kommt dann das Böse auf Erden?“*⁹¹ Damit also die traditionelle Definition Gottes aufrechterhalten werden kann, muss der Theismus eine gute Erklärung dafür liefern, warum das Böse, das Schlechte oder die Übel logisch notwendig für unsere Welt sind.

Zunächst könnte man aus theistischer Sicht leugnen, dass es überhaupt irgendetwas Schlechtes in unserer Welt gäbe, dass sie quasi vollkommen gut wäre. Zweifellos wäre das jedoch eine unhaltbare Position, angesichts der Gräueltaten und des Leids in der menschlichen Geschichte. Jedoch kommt hier die innere Paradoxie des Theismus deutlich zum Vorschein. Einerseits stellen die Übel, d.h. das Leid, die Not, der Schmerz usw. ein wesentliches Motiv dar, um an einen allgütigen Gott zu glauben, der das Leid der Menschen insofern beseitigen wird, als dass er ihnen das ewige, gute Leben im Himmelreich ermöglicht. Andererseits ist dieser vollkommen gute Gott auch der Schöpfer der Welt, die insofern die beste aller möglichen Welten

⁹¹ Epikur: Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übers. von O. Gigon, Artemis Verlag, Zürich 1968, S 136

sein muss. Somit hängt der Theismus in gewisser Weise von jener Tatsache ab, die ihn eigentlich widerlegt, nämlich der Existenz von Übeln.

Als Erklärungsversuch könnten Theisten behaupten, dass sich das Gegensatzpaar „Gut und Böse“ logisch wechselseitig bedingt. Folglich gäbe es ohne das Böse auch nichts Gutes und von daher sei es eben notwendig, dass es das Böse gibt. Nach Mackie hält dieses Prinzip jedoch einer Kritik nicht stand: *„Es leuchtet durchaus ein zu sagen: Wenn es eine im strengen Sinn allgemeine Eigenschaft oder Qualität gäbe, d.h. wenn alles und jedes diese Qualität besäße und es nichts gäbe, dem sie fehlte, dann bräuhete keine Sprache ein Prädikat zur spezifischen Bezeichnung dieser Qualität zu entwickeln. Auch leuchtet es in etwa ein zu sagen: Wenn es eine solche allgemeine Eigenschaft gäbe, würde niemand sie bemerken. Keineswegs leuchtet es aber ein zu sagen: Wenn es nichts gäbe, dem diese Eigenschaft fehlte, dann existierte diese Eigenschaft nicht; wenn etwas überall verwirklicht wäre, würde es damit aufhören, irgendwo verwirklicht zu sein.“*⁹²

Das Gute könnte also durchaus ohne das Böse existieren, auch wenn es als solches nicht mehr wahrgenommen würde. Darüber hinaus könnte dieses Prinzip nur ein sehr geringes Ausmaß an Übeln rechtfertigen, welches zwar groß genug sein müsste, um den Gegensatz des Guten zu ermöglichen, jedoch nicht zu groß sein dürfte, um die durchgängige Gutheit der Schöpfung und des Schöpfers zu gefährden. Auf diesem Weg lässt sich also das Problem des Übels nicht bewältigen.

Ein anderer Versuch einer Rechtfertigung des Übels besteht darin, die Übel der Welt als notwendiges Mittel anzusehen, um den Zweck des Guten zu erreichen. So können wir aus unserer Erfahrung ableiten, dass wir aus Fehlern lernen oder bereit sind zu leiden, wenn wir dadurch ein höheres Ziel verwirklichen können, z.B. uns einer schmerzhaften Behandlung zu unterziehen, um wieder gesund zu werden. Jedoch kann nicht übersehen werden, dass es sich hierbei um Kausalbeziehungen handelt: *„[...] in denen etwas, das für sich als Übel erscheint, kausal notwendig als Mittel, als Ergebnis oder als Nebenwirkung mit etwas anderem verknüpft ist, das als ein entsprechend gewichtiges Gut aufgefasst wird.“*⁹³ Da wir als Menschen von Kausalgesetzen abhängig sind, haben wir keine andere Wahl als bestimmte Übel in

⁹² Mackie (1985), S 241

⁹³ Ebd., S 243

Kauf zu nehmen, um die damit verbundenen höheren Ziele zu erreichen. Wenn Gott jedoch allmächtig ist, dann steht er über den Kausalgesetzen. Da er sie geschaffen hat, muss er sie auch außer Kraft setzen können. Somit könnte er aber auch die direkte Verwirklichung des Guten ermöglichen, ohne den Umweg über das Leid und das Übel nehmen zu müssen. Folglich ist auch dieser Erklärungsversuch nicht stichhaltig bzw. äußerst fragwürdig.

Ein weiterer Ansatz geht davon aus, dass die Übel der Welt im Hinblick auf ein „organisches Ganzes“ gerechtfertigt seien. Am Beispiel des Fortschrittsbegriffes kann vielleicht gezeigt werden, dass die Gestaltung der perfekten Welt auf einem dynamischen Prinzip beruht, dass sie also sukzessive immer besser wird. Von daher muss es auch Schlechtes geben, das überwunden werden kann. Zu diesem Zweck unterscheidet man zwischen Übeln der ersten Ordnung, z.B. physischen Übeln wie Schmerz, Leid und Krankheit und ihren gegenteiligen Werten der ersten Ordnung wie Glück und Freude. Weiters gibt es auch Werte zweiter Ordnung wie Mitleid und Güte oder den sukzessiven Erfolg von Reformern usw., die einerseits logisch notwendig aus den Übeln erster Ordnung entstehen und andererseits deren Überwindung ermöglichen. Im Sinne des „organischen Ganzen“ würden daher die Übel erster Ordnung von den höheren Werten der zweiten Ordnung absorbiert und somit gerechtfertigt. Mackie folgert: *„Hierbei handelt es sich um einen besonders scharfsinnigen Versuch, das Problem des Übels zu lösen. Man verteidigt Gottes Güte und Allmacht damit, dass die von ihm geschaffene Welt (auf lange Sicht) die beste aller möglichen Welten ist, da sie die wichtigen Werte zweiter Ordnung einschließt; zugleich aber räumt man das Vorkommen wirklicher Übel, nämlich solcher erster Ordnung ein.“*⁹⁴

Insgesamt müssen die Werte zweiter Ordnung also wichtiger sein als die logisch notwendig mit ihnen verknüpften Übel der ersten Ordnung. Nur dann kann das Gute das mit ihm verbundene Schlechte überwiegen und das Problem wäre gelöst. Jedoch stellt sich die Frage, ob denn wirklich alle Übel erster Ordnung von Werten zweiter Ordnung absorbiert werden? Dies ist zu bezweifeln. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es einen „Überschuss“ an Schmerz und Leid gibt, der nicht in ein wertvolles „organisches Ganzes“ eingeht. Darüber hinaus muss man auch Übel zweiter

⁹⁴ Mackie (1985), S 245

Ordnung annehmen, die den Gegensatz zu den wichtigen Werten zweiter Ordnung darstellen. Diese Übel zweiter Ordnung, wie Schadenfreude, Feigheit oder Grausamkeit, können aber nicht im Sinne des wertvollen Ganzen absorbiert werden. Daher bleibt das Problem des Übels ungelöst.

Die wahrscheinlich bekannteste Strategie einer Theodizee, d.h. einer Rechtfertigung Gottes für die Übel der Welt, basiert auf dem Argument der Willensfreiheit. Theisten behaupten nun, Gott habe Wesen mit Willensfreiheit geschaffen, für deren Entscheidungen er nicht verantwortlich gemacht werden könne. Das Vorkommen von nicht absorbierten Übeln in der Welt sei ausschließlich auf die Fehlentscheidungen der Menschen zurückzuführen. Dadurch kann der Theismus weiter an seiner Definition Gottes festhalten und erklären, wieso unsere Welt nicht die beste aller möglichen Welten ist, woran Gott aber keine Schuld mehr trifft. Jedoch führt auch diese Strategie zu unüberwindbaren Schwierigkeiten.

Der Missbrauch der Willensfreiheit kann zwar die Existenz von moralischen Übeln erklären, aber bei natürlichen Übeln, z.B. Krebs, Erdbeben usw. sieht es anders aus. Hinzu kommt, dass die Grenze zwischen natürlichen und moralischen Übeln keineswegs eindeutig gezogen werden kann. Nach Hutcheson bleibt selbst im verbrecherischsten Verhalten ein Rest an Doppeldeutigkeit erhalten: *„Wir werden feststellen, dass noch den verwerflichsten Handlungen eine erträgliche Maske gegeben wird. Was andere Habsucht nennen, erscheint dem Handelnden selbst als kluge Vorsorge für seine Familie oder seine Freunde; Betrug als geschicktes Taktieren; Bosheit und Rache als gerechtes Ehrgefühl und als Verteidigung von Eigentumsrechten und des guten Rufs; [...] In all diesen Fällen handeln die Menschen im allgemeinen aus einem Pflichtgefühl heraus, allerdings aufgrund irriger Überzeugungen und missverstandenen Wohlwollens, aufgrund irriger und verkürzter Auffassungen vom Gemeinwohl und von den zu seiner Förderung notwendigen Mitteln oder aufgrund sehr engstirniger Theorien, denen solche törichte Überzeugungen zugrunde liegen. Nicht die Lust am Leiden anderer oder Bosheit hat zu den grausamen Verbrechen geführt, von denen die Geschichte voll ist, sondern im*

Allgemeinen eine unvernünftige und unüberlegte Begeisterung für irgendeine Art begrenzter Tugend.“⁹⁵

Die Entscheidungen der Menschen lassen sich nicht nur auf ein moralisches Versagen reduzieren. Gerade bei Interessenkonflikten kommt es oft zu grausamen Handlungen, welche aus dem inneren Zusammenhang her als gerechtfertigt erscheinen. Mackie schreibt: *„Es gibt ungerechte Verhältnisse, Situationen in denen Menschen zu den scheußlichsten Verbrechen getrieben werden, und zwar durch Einzelschritte, welche gesondert betrachtet, vernünftig oder gar unvermeidlich zu sein scheinen. Solche ungerechten Verhältnisse stellen daher eine wichtige Sonderform natürlicher Übel dar, welche durch und durch mit moralischen Übeln verflochten ist.“⁹⁶* Somit können aber nicht alle Übel der Welt rein durch menschliches Fehlverhalten erklärt werden, weil die willentliche Entscheidung auch von Faktoren abhängt, auf die das Individuum keinen Einfluss hat.

Ein weiterer Einwand gegen die Erklärung durch die Willensfreiheit ergibt sich aus der Paradoxie der Allmacht. Die Frage ob ein allmächtiges Wesen Dinge schaffen kann, die es nicht bestimmen kann, bleibt unbeantwortbar, weil sich sowohl die Befürwortung als auch die Ablehnung logisch verteidigen lassen⁹⁷. Es gibt keinen ersichtlichen Grund, wonach die eine Antwort der anderen vorgezogen werden sollte. Damit aber die Erklärung der Übel durch die Willensfreiheit funktioniert, muss der Mensch von Gott so erschaffen worden sein, dass Gott ihn und seine Handlungen nicht bestimmen kann. Andernfalls wäre Gott wieder für die Handlungen der Menschen verantwortlich.

Des Weiteren folgt aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes seine Allwirksamkeit. Mackie formuliert das Argument folgendermaßen: *„Wenn es ein allmächtiges (und allwissendes) Wesen geben sollte, ist dann nicht alles, was geschieht, sein Werk? Man könnte so argumentieren: Wenn Gott die Macht hat, dass X nicht geschieht, X aber tatsächlich geschieht, dann hat er X wissentlich zugelassen; ist dies aber nicht dasselbe, wie wenn man sagt, er habe X bewirkt?“⁹⁸* Die Unterscheidung zwischen

⁹⁵ Hutcheson, Francis: Inquiry concerning Moral Good and Evil., 1725, T. IV, S 124f in: L. A. Selby-Bigge (Hrsg), British Moralists, Bd. 1, Oxford 1897, zitiert nach J.L. Mackie (1985), S 259

⁹⁶ Mackie (1985), S 260

⁹⁷ vgl. Ebd., S 254ff

⁹⁸ Ebd., S 255f

dem aktiven Bewirken einer Handlung und dem passiven etwas geschehen lassen, scheint zwar im Bereich der menschlichen Erfahrung anwendbar, jedoch verliert diese in Bezug auf ein allmächtiges und allwissendes Wesen ihren Grund. Bei einem solchen Gott kann durchaus unterstellt werden, dass nicht nur jede aktive Handlung sondern auch jedes zugelassene Ereignis seiner Absicht entspricht. Aus der Allwirksamkeit Gottes folgt aber wiederum seine Schuld an den Übeln der Welt.

Wie man es nun dreht und wendet, das logische Problem des Übels lässt sich für den Theismus nicht in zufrieden stellender Form lösen. Entweder man behält die Definition Gottes als allmächtig, allwissend und allgütig bei, dann folgt aber aus der Tatsache, dass unsere Welt voller Übel ist, dass ein solcher Gott wahrscheinlich nicht existiert. Oder man ändert zumindest eines der Attribute Gottes ab und verzichtet auf die Allgütigkeit. Dies führt jedoch zu einem enormen Attraktivitätsverlust des Theismus. Das Problem des Übels zeigt die innere Widersprüchlichkeit der Gotteshypothese deutlich auf und kann somit als gültiger Einwand gegen den Theismus betrachtet werden.

Damit ist die Betrachtung der traditionellen Argumente bezüglich der Haltbarkeit der Gotteshypothese abgeschlossen. Kein einziges der dargestellten Argumente konnte die Wahrscheinlichkeit, dass diese Hypothese wahr ist, erhöhen. Vielmehr muss daraus geschlossen werden, dass die atheistische Hypothese die weitaus plausiblere Alternative ist. Im folgenden Kapitel werden wir uns mit moderneren Konzeptionen des Theismus auseinandersetzen, die vielleicht mehr Erfolg versprechen.

4) Moderne Argumente für und gegen Gott

4.1) Die religiöse Erfahrung

Aufgrund des Scheiterns der traditionellen Gottesbeweise und der enormen Schwierigkeit für den Theismus, die traditionellen Glaubenswahrheiten zu verteidigen, versuchen moderne theistische Strategien andere Wege, um die Existenz Gottes zu rechtfertigen. Einer dieser Wege hebt die religiöse Erfahrung als wesentliches Element des Theismus hervor. Hierbei sind zwei Ansätze zu unterscheiden. Einerseits behaupten Theisten, es komme in der Religion einzig und allein auf die religiöse Erfahrung an. Solche Erfahrungen stellen dann einen Wert an sich dar und würden auch ihre Gültigkeit behalten, egal ob die mit ihnen verknüpften Glaubensinhalte wahr oder falsch wären. Die Kritik an den biblischen oder metaphysisch-religiösen Lehren würde in diesem Fall den Kern des Theismus verfehlen. Andererseits kann aber die religiöse Erfahrung auch als Ausgangspunkt genommen werden, als Argument oder Beweis, um auf die Existenz einer höheren Macht zu schließen. Aus religiösen Erfahrungen soll also die Wahrheit der mit ihnen verbundenen Glaubensinhalte folgen. Dabei könnte es sich um traditionelle theistische Überzeugungen, spezifische Lehren einer religiösen Glaubensrichtung oder einfach nur um irgendetwas Höheres handeln.

Jegliche Erfahrung muss immer einen Gegenstand haben, auf den sie sich bezieht. Hierbei kann es sich entweder um reine Bewusstseinsgegenstände handeln, wie z.B. bei Traum- oder Schmerzerfahrungen, denen keine unabhängige Existenz von der jeweiligen Erfahrung zukommt, oder um reale Gegenstände, materielle Dinge, die auch unabhängig von unserer Erfahrung existieren. Somit muss die zentrale Fragestellung an die Vertreter des Arguments aus der religiösen Erfahrung folgendermaßen lauten: *„Es ist zu fragen, ob spezifisch religiöse Erfahrungen auf reale Gegenstände bezogen sind und uns eigentliche Informationen über unabhängig existierende übernatürliche Wesenheiten oder Geistwesen liefern oder ob nur ihre inneren Merkmale, ihre Bewusstseinsgegenstände und natürlich ihr*

Einfluss auf das Leben derjenigen, die solche Erfahrungen machen, von Bedeutung sind.“⁹⁹

Zunächst ist jedoch zu klären, was unter einer religiösen Erfahrung überhaupt zu verstehen ist. Auf den ersten Blick scheinen religiöse Erfahrungen äußerst vielfältig zu sein. William James versucht in seinem Werk *„Die Vielfalt religiöser Erfahrung“* die Gemeinsamkeiten und die Wurzel der religiösen Einzelerfahrungen zu bestimmen. Das Spektrum religiöser Erfahrung reicht von einer positiven Gemütsbewegung, einer Art von Optimismus, über Heilung, Überwindung von Schwermütigkeit, Bekehrung und Erlösung, bis hin zu mystischen Erlebnissen. Charakteristisch für eine mystische religiöse Erfahrung ist, dass sie Zustände höchster Gefühlsregungen und tiefster Erkenntnis vereint, ohne dass deren Inhalt wirklich mitgeteilt werden kann. In Anlehnung an James schreibt Mackie: *„Die Erfahrungen so verschiedener Art könnten im buchstäblichen Sinn Visionen von großer Lichtfülle, von übernatürlichen Wesen, das Hören von Stimmen oder das Gefühl, eine bestimmte Sendung zu empfangen, in sich einschließen, müssten es aber nicht.“¹⁰⁰*

James vertritt die umstrittene These, dass alle Religionen und Theologien primär auf solche religiösen Erfahrungen gegründet sind und dass die Frage nach deren Ursprung ganz verschieden von der Frage nach deren Wahrheit ist. Wenn aber die religiöse Erfahrung wirklich die einzige Wurzel der gesamten Religion sein sollte und sich nichts Natürliches finden ließe, worauf ihre spezifischen religiösen Inhalte zurückgeführt werden könnten, wäre die Annahme einer übernatürlichen Ursache derselben zumindest recht nahe liegend.

Für James liegt in der religiösen Erfahrung der Beweis, *„dass wir eine Vereinigung mit etwas uns Überlegenem erfahren und darin unseren größten Frieden finden können.“¹⁰¹* Daraus resultiert auch seine Ansicht, dass der zentrale Kern aller Religionen in der Verbindung zwischen einem „Gefühl der Unruhe“ und seiner „Behebung“ besteht. *„Das Gefühl der Unruhe bestehe darin, dass etwas mit uns nicht in Ordnung ist; seine Behebung sei das Bewusstsein, dass wir dadurch, dass wir in*

⁹⁹ Mackie (1985), S 283f

¹⁰⁰ Ebd., S 285f

¹⁰¹ James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1997, S 494

die rechte Beziehung zu den höheren Mächten kommen, gleichzeitig aus jenem unnormalen Zustand befreit würden.“¹⁰²

Mit dieser Überlegung glaubt er auch den Kern der religiösen Erfahrung gefunden zu haben, der alle verschiedenen Erscheinungsformen religiöser Erfahrungen, wie z.B. die Zerrissenheit des Ichs, den inneren Kampf, den Wandel des persönlichen Innenlebens und das Gefühl der Geborgenheit erklären würde. Er schreibt: *„Der Mensch identifiziere sein wahres Ich mit dem keimhaften besseren Teil seiner selbst, und zwar in folgender Weise: Er wird inne, dass dieser bessere Teil mit etwas Höherem (einem Mehr) derselben Art in engster Verbindung steht, das außer ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat.“¹⁰³*

Generell lässt sich dagegen einwenden, dass eine große Ähnlichkeit zwischen solchen religiösen Erfahrungen und anderen bekannten Phänomenen des Bewusstseins besteht. Träume, Halluzinationen, Liebe, Hysterie, Wahnvorstellungen, Manie und Depression können wohl als allgemeine menschliche Erfahrungszustände angesehen werden. Diese können jedoch rein psychologisch erklärt werden, ohne dass irgendwelche zusätzlichen religiösen Annahmen erforderlich wären. Im Grunde können aber auch religiöse Erfahrungen auf die gleiche Weise erklärt werden wie Erfahrungen psychologischer Art, in denen unbewusste oder unterbewusste Faktoren eine Rolle spielen. Mackie schreibt: *„Aus psychologischer Sicht, [...] lassen sich solche Phänomene wie Bekehrung, Gemütskur, sinnliche oder motorische Automatismen (wie das Hören von Stimmen), Erleuchtungen, Mystik usw. sehr leicht als Wirkweisen der un- oder unterbewussten Teile des Bewusstseins deuten.“¹⁰⁴* Aufgrund dieser sparsameren und besseren Erklärung stehen alle Argumente, die aus der religiösen Erfahrung etwas Übernatürliches ableiten wollen, auf einer äußerst schwachen Grundlage.

Auch kann James' These, dass die religiöse Erfahrung die primäre Wurzel aller Religionssysteme sei, stark bezweifelt werden. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass die Religion mehrere Wurzeln hat, da die religiöse Erfahrung mit anderen menschlichen

¹⁰² James (1997), S 487

¹⁰³ Ebd., S 487f

¹⁰⁴ Mackie (1985), S 286

Denkweisen und Gefühlszuständen verknüpft ist. Diese werden im nächsten Kapitel in Bezug auf die natürliche Geschichte der Religion beleuchtet.

In Bezug auf die eingangs formulierte Frage können wir antworten, dass die religiöse Erfahrung sich nicht auf reale Gegenstände bezieht und somit auch keinen objektiven Wahrheitswert besitzt, weder für den, der diese Erfahrung macht, noch für jemanden, dem diese Erfahrung bloß mitgeteilt wird. Bei einer kritischen Betrachtung muss selbst derjenige, der eine religiöse Erfahrung erlebt, sich selbst eingestehen, dass diese keinerlei Verpflichtung für ihn bedeutet und dass der Anschein einer Vereinigung oder Verbindung mit etwas Höherem aus der Wechselwirkung zwischen dem bewussten und dem unbewussten Teil seiner Psyche erklärt werden kann. In der religiösen Erfahrung selbst liegt in keinsten Weise ein Beweis oder auch nur Anhaltspunkt vor, von dem aus auf die Wahrheiten des traditionellen Theismus geschlossen werden kann. Auch wenn es um einzelne Glaubensbekenntnisse geht, wie etwa, dass Gott mit einem spricht oder Visionen der Heiligen Jungfrau, so kann diese religiöse Erfahrung doch auf bereits bestehende religiöse Tradition oder Vorstellungen des Individuums zurückgeführt werden, egal ob diese nun bewusst oder unterbewusst sind. Die Annahme einer völlig unbestimmten höheren Macht, die nach James aus der religiösen Erfahrung folgt, wäre nur dann einigermaßen plausibel, wenn die religiöse Erfahrung selbst als einzige Wurzel des gesamten Phänomens der Religion bestätigt werden kann.

Abschließend gilt es noch den Wert der religiösen Erfahrung selbst festzustellen. Zweifellos stellt sie für denjenigen, der sie macht, einen großen Wert dar, sofern dieser einen Nutzen daraus ziehen kann. Allerdings ist schwer abzuschätzen, wie nützlich diese Erfahrung sein soll, wenn ihr ein objektiver Wahrheitswert abgesprochen wird. Würde daraus nicht auch eine Abwertung des Inhalts der jeweiligen religiösen Erfahrung folgen? Obwohl es möglich scheint, so eine Religion ohne Tatsachenglauben zu konstruieren, ist doch zu fragen, inwiefern diese den Bedürfnissen der Gläubigen gerecht werden kann. Denn: *„Distanziert man sich systematisch von dem Anspruch auf objektive Wahrheit der Erfahrungsinhalte, so wird sich wohl allmählich auch die innere Qualität dieser Erfahrungen wandeln, und*

ihr Einfluss wird, wenn auch nicht notwendigerweise aufgehoben, so doch vermindert werden.“¹⁰⁵

4.2) Die natürliche Erklärung der Religion

Bislang konnte gezeigt werden, dass religiöse und mystische Erfahrungen im Zusammenhang mit anderen vertrauten und erklärbaren Bewusstseinsphänomenen betrachtet werden können. Jedoch fehlt bei dieser Erklärung allgemeiner Art noch eine Erklärung für die spezifisch religiösen Elemente des Inhalts solcher Erfahrungen. Da wir James' These stark bezweifeln, nach der die religiöse Erfahrung die primäre Wurzel aller Religionen und Theologie sein soll, muss gezeigt werden, dass diese spezifischen religiösen Elemente einer Erfahrung aus einem anderen Bereich stammen als aus dieser Erfahrung selbst. Für Einzelerfahrungen stellt dies kein Problem dar, da die in ihnen vorkommenden religiösen Elemente als Ausfluss von oder Prägung durch im Umfeld bestehenden religiösen Traditionen erklärt werden können.

Nun gilt es aber zu klären, woher diese Traditionen kommen und wie sie entstanden sind, damit ihr Einfluss auf die Gesamtheit aller religiösen Erfahrung begründet werden kann. James' These ist erst gescheitert, wenn gezeigt werden kann, dass nicht nur jede Einzelerfahrung aus dem Gesamt früherer religiöser Erfahrungen gespeist wird, sondern dass es auch von ihr unabhängige Faktoren gibt, die letztlich das Phänomen der Religion mitbegründen. *„Fände sich kein anderer Ursprung, dann würde James' Ansicht eher einleuchten, dass, obwohl sich die Gegenstände dieser Erfahrungen von „untenher“ als Teil der unterbewussten Fortsetzung unseres bewussten Lebens verstehen lassen, wir dennoch auch etwas „von oben her“ annehmen müssen; erst die natürlichen psychischen Mechanismen könnten den Zugang zu einer ansonsten unsichtbaren übernatürlichen Wirklichkeit eröffnen.“¹⁰⁶*

David Hume untersucht die Wurzeln der Religion in seinem Werk „Die Naturgeschichte der Religion“. Schon der Titel impliziert sein Verständnis der Religion als natürliches Phänomen. Er analysiert darin den Theismus und kommt zum Schluss, dass dieser nicht die erste Form der Religion gewesen sein kann. Zum

¹⁰⁵ Mackie (1985), S 286

¹⁰⁶ Ebd., S 298

einen folgt dies aus den geschichtlichen Überlieferungen und zum anderen war den damaligen Menschen die für den Theismus notwendige Art des Denkens fremd. Die erste Religionsform ist laut Hume die Praxis der Götzenverehrung, aus der sich in späterer Folge der Monotheismus entwickelte. In der Götzenverehrung werden außergewöhnliche Ereignisse, Glück und Unglück, Notlagen und Unsicherheiten der Menschen mit dem Wirken mehrerer übernatürlicher Mächte assoziiert. Hume schreibt: *„Die ersten religiösen Ideen ergaben sich nicht aus der Betrachtung der Natur, sondern [...] aus den Hoffnungen und Befürchtungen, mit denen sich die Menschen beständig beschäftigten; diese führten zur Anerkennung verschiedener begrenzter und unvollkommener Gottheiten.“*¹⁰⁷

Eine der religiösen Wurzeln lässt sich also in den menschlichen Gefühlen der Hoffnung und der Angst finden. Um z.B. eine reiche Ernte einzufahren oder eine gefährliche Seereise zu überleben, schien es hilfreich, die entsprechenden Gottheiten durch Opfer, Gaben oder spezielle Rituale um Unterstützung zu bitten. Es wurde also eine Art pseudokausale Beziehung zwischen den tatsächlichen Ereignissen im Leben der Menschen und dem Wirken von übernatürlichen Mächten angenommen. So konnte die Ungewissheit über die Zukunft in gewisser Weise verarbeitet werden.

Wahrscheinlich gingen magische Praktiken und verschiedene Formen des Animismus der Götzenverehrung voraus. Man darf den damaligen Menschen jedoch nicht unterstellen, dass sie kein sonstiges Wissen gehabt hätten und sich ausschließlich auf den Glauben an die magische Pseudoverursachung gestützt hätten. Um erfolgreich zu jagen, Landwirtschaft zu betreiben oder Waffen herzustellen, bedarf es des Wissens und vor allem des Verständnisses für grundlegende kausale Zusammenhänge. *„Wie wir kannten auch diese Menschen einige kausale Beziehungen, andere nicht, und wie wir hatten auch sie oft das Bedürfnis, Einfluss auf Dinge zu nehmen, die sie mit den bekannten natürlichen Mitteln nicht beeinflussen konnten.“*¹⁰⁸ Die Götzenverehrung wurde also ergänzend angewandt. Ein geläufiger Einwand gegen diese Sichtweise lautet, dass diese Rituale lediglich Ausdruck für den Zusammenhalt der Gesellschaft waren und die Funktion hatten, emotionale Spannungen abzubauen. Ein weiterer lautet, man könne

¹⁰⁷ Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984, S 8

¹⁰⁸ Mackie (1985), S 303

das magische oder religiöse Denken nicht durch Gefühle erklären, weil diese erst durch eine bereits vorhandene magische oder religiöse Tradition entstehen würden.

Dem ersten kann entgegnet werden, dass nicht einzusehen ist, wieso diese Rituale nicht beides sein können, Ausdrucksformen und kausal verstandene Methoden. Der zweite Einwand scheitert jedoch schon an seiner absurden Simplifizierung des kausalen Modells von Wechselwirkungen zwischen religiösem Denken und Gefühlen. Dass es solche Wechselbeziehungen gibt, steht außer Frage. *„Dies spricht aber nicht gegen die Hypothese, dass Gefühle, die teils in anderen Lebensbereichen wurzeln, zusammen mit irrigen, doch verständlichen Kausalannahmen die Tradition magischer Praktiken oder religiösen Denkens mitbegründen und mittragen.“*¹⁰⁹

Einen weiteren Ursprung der Religion findet man im Werk von Ludwig Feuerbach. Zwar können die praktischen und emotionalen Bedürfnisse der Menschen zu einem großen Teil die Kraft und den besonderen Charakter der Religion erklären, allerdings nicht vollständig. Ein wesentliches Element der Religion ist das Verständnis des Übernatürlichen als das einer Person. *„Die Menschen haben sich nicht nur ihre ersten, sondern auch ihre letzten Götter nach ihrem Bild und Gleichnis geformt. Da sie sich selbst und andere als Personen erlebten, stellten sie sich auch zahllose Geister als Personen vor mit Gedanken, Wünschen und Absichten, ähnlich den ihren; diese Geister stünden zu den Menschen in ähnlicher Beziehung wie die Menschen untereinander und sie verwirklichen ihre Absichten durch Beherrschung der materiellen Dinge, wie Menschen es manchmal tun, öfter noch zu tun wünschen.“*¹¹⁰

Feuerbach schreibt: *„Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens.“*¹¹¹ Durch die Projektion von menschlichem Denken und Fühlen ins Übernatürliche entsteht die Gottheit. Der Mensch betet somit sein eigenes ins Unendliche übersteigertes Wesen an. Nach Feuerbach ist der gesamte deskriptive Gehalt der Religion aus der

¹⁰⁹ Mackie (1985), S 304f

¹¹⁰ Ebd, S 305

¹¹¹ Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. (1841), Nachw. Von K. Löwith, Stuttgart 1971 [u.ö.] (Reclams Universal Bibliothek, 4571 [7]), S 76

menschlichen Natur entlehnt, also ein Anthropomorphismus. Würde der Anthropomorphismus vermieden, so würde dies das Ende der Religion bedeuten. Denn, so folgert er, *„dieser anthropomorphismusfreie, rücksichtslose, affektlose Gott ist eben nichts anderes, als das eigne gegenständliche Wesen des Verstandes.“*¹¹² Der Mensch schafft sich Gott nach seinem Abbild, in dem er seine Eigenschaften und seine Moral absolut setzt. Der Inhalt religiöser Ideen kann also dadurch erklärt werden, dass sie als eine Projektion der menschlichen Natur, vor allem ihrer moralischen Strebungen verstanden wird. Diese wiederum entstehen aus dem wechselseitigen Einwirken der Menschen aufeinander.

Eine Variante von Feuerbachs Projektionstheorie findet sich bei Karl Marx und Friedrich Engels. Hier wird die Religion als Projektion der ganzen Gesellschaft verstanden. *„Die gelebte religiöse Praxis ist zusammen mit den damit verbundenen Überzeugungen der Versuch einer gesellschaftlichen Gruppe, als Einheit den verschiedenen Widrigkeiten, mit denen sie sich als ganze oder mit denen sich einzelne ihrer Angehörigen auseinander zu setzen haben, zu begegnen.“*¹¹³ Einzelne Gottesvorstellungen könnten dann so verstanden werden, dass sie das Zusammengehörigkeitsgefühl, den gemeinsamen Willen oder die politische Einheit einer Gruppe repräsentieren. Die Religion entsteht durch die Projektion von tatsächlichen sozialen Realitäten in den Bereich des Übernatürlichen und repräsentiert dort die Ordnung und Einheit der Gesellschaft.

In einer gesellschaftlichen Erklärung der Religion müssen sowohl soziale Unterschiede und Konflikte als auch die Zusammenarbeit der Menschen berücksichtigt werden. Marx schreibt: *„Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes [...] Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. [...] Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die*

¹¹² Feuerbach (1971), S 82f

¹¹³ Mackie (1985), S 307

*Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf.*¹¹⁴ Marx versteht die Religion als Repräsentation und Legitimation eines Systems von sozialen Ungerechtigkeiten. Als solche verspricht sie den Ausgebeuteten einen illusionären Trost und hält sie davon ab, sich aus dem Zustand der materiellen Armut und Unterdrückung zu befreien.

Eine weitere Erklärung für die natürliche Entstehung der Religion stammt aus dem Bereich der Psychoanalyse. Sigmund Freud und andere haben gezeigt, dass zahlreiche Phänomene wie Träume und Neurosen aber auch die Religion, als Erfüllung von unbewussten oder unterdrückten Wünschen der Menschen verstanden werden können. So sieht er eine Verbindung zwischen religiösen Riten und neurotischen Zwangshandlungen und versucht die Entstehung der Religion auf den Ödipuskomplex, des Überrests der ambivalenten Einstellung des kleinen Sohnes zu seinem Vater, zurückzuführen. Freud meint, die Beziehung zwischen Mensch und Gott entspreche dem kleinkindlichen Zustand der hilflosen Abhängigkeit vom Vater, der sowohl geliebt als auch gehasst wird. Er schreibt: *„Religiöse Vorstellungen sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringlichsten Wünsche der Menschheit.“*¹¹⁵ Zwar sind Freuds Annahmen im Einzelnen äußerst spekulativ, jedoch erscheint seine allgemeine These höchst plausibel. Religion kann durchaus so verstanden werden, dass sich in ihr sehr starke und nachhaltige, bewusste und unbewusste Wünsche ausdrücken, welche sie vorgibt zu erfüllen. Auch kann wohl kaum die Ähnlichkeit der Beziehung zwischen Gläubigen und ihren Göttern und der eines Kindes zu seinen Eltern bestritten werden.

Alle Versuche, die Religion auf natürlichem Wege zu erklären, stellen einen Beitrag für die indirekte Widerlegung des Theismus dar. Zwar kann keiner dieser Versuche allein das Phänomen der Religion vollständig erklären, *„sehr wahrscheinlich aber weist jeder von ihnen zu Recht auf einige Faktoren hin, die zur Entstehung und Erhaltung der Religion, zu ihrem Glaubensinhalt, ihrer emotionalen Kraft, ihren Riten und Organisationen entscheidend beigetragen haben.“*¹¹⁶ Damit wird aber James' These, dass die religiöse Erfahrung die einzige Wurzel der Religion sei, völlig

¹¹⁴ Marx, Karl: Zur Kritik der hegelschen Religionsphilosophie. Einleitung. (1844), in Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin [Ost] 1964, S 378f

¹¹⁵ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927) in: Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. 14, London 1948, S 352

¹¹⁶ Mackie (1985), S 312f

unplausibel. Die religiöse Erfahrung lässt sich weitaus besser und vollständig auf rein natürliche Weise erklären als durch die Annahme einer übernatürlichen Ursache: Einerseits durch andere uns völlig vertraute psychische Prozesse und Kräfte und andererseits durch die Rückführung der religiösen Tradition auf natürliche Faktoren.

Im Zuge dieser Überlegungen scheint auch das natürliche, seelische Bedürfnis des Menschen nach einem religiösen Glauben, welches die Verteidiger der Religion ständig postulieren, gegen die Wahrheit des Theismus zu sprechen. *„Gerade dieses Bedürfnis erklärt nämlich, weshalb religiöse Überzeugungen entstehen und bestehen bleiben, weshalb sie auch dann noch so hartnäckig verbreitet, eingeschränkt und verteidigt werden, wie es ja tatsächlich der Fall ist, wenn es keinen guten Grund mehr für die Annahme gibt, dass sie auch wahr sind.“*¹¹⁷

4.3) Glaube ohne Begründung

Es geht hier um die Frage, ob der Theismus ohne jede rationale Begründung auskommen und sich stattdessen ausschließlich auf den Glauben stützen kann. Tatsächlich nehmen viele Gläubige aus den verschiedensten Religionen die für sie verbindlichen Glaubensinhalte fraglos zur Kenntnis. Es scheint, als kämen sie gar nicht auf die Idee, dass sie sich irren könnten und insofern haben sie auch kein Bedürfnis, ihre Religion rational abzusichern. Schon der Versuch einer rationalen Erklärung oder Absicherung könnte einen Abfall vom rechten Weg des Glaubens darstellen. Das würde allerdings die Theologie mit einschließen.

Es ist also ohne Zweifel möglich, dass von Eltern, Lehrern oder Kulturtraditionen übernommene Glaubensvorstellungen allen rationalen Gegenargumenten zum Trotz beibehalten werden können. Vielleicht ist das sogar die eigentliche Ursache dafür, dass die Religionen heute noch existieren. Dennoch gilt zu prüfen, ob es vielleicht gute rationale Gründe gibt, sich erst gar nicht auf eine rationale Erklärung des Theismus einzulassen. Es ist also zu klären, ob es trotz des Fehlens direkter Argumente zugunsten der Wahrheit des Theismus relevante Vernunftgründe gibt, solche Argumente erst gar nicht zu fordern.

¹¹⁷ Mackie (1985), S 314

Der wohl bekannteste Versuch einer solchen Argumentation findet sich bei Blaise Pascal. Pascal formuliert sein Argument als Wette¹¹⁸ in der man die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten hat: entweder Gott existiert oder Gott existiert nicht. Nun ergibt sich die Frage nach der besseren Wahl. Dass gewählt werden muss, setzt Pascal voraus. Seiner Ansicht nach handelt es sich hierbei um eine praktische Wahl, bei der die eigenen Interessen zu wahren sind. Der Einsatz, den man erbringen muss, ist die eigene Vernunft und der eigene Wille. Pascal geht davon aus, dass egal welche Entscheidung getroffen wird, die Vernunft keinen Schaden nimmt, weil sie hiervon gar nicht betroffen sei. Trifft man die richtige Wahl, so gibt es entweder die Wahrheit oder die ewige Seligkeit zu gewinnen. Bei der falschen Wahl muss man entweder mit Irrtum oder Elend rechnen. Pascal folgert: *„Wenn Sie auf Gottes Existenz setzen, dann gewinnen Sie die ewige Seligkeit, falls er tatsächlich existiert; existiert er nicht, verlieren Sie nichts. Wenn Sie hingegen auf Gottes Nicht-Existenz setzen, haben Sie die Möglichkeit zur ewigen Seligkeit verspielt, falls er existiert; existiert er nicht, gewinnen sie nichts.“*¹¹⁹

Somit folgt nach Pascal aus der praktischen Vernunft die Entscheidung für die Existenz Gottes, obwohl die theoretische Vernunft keinen Grund hat, dies für wahr zu halten. Allerdings erscheint es fragwürdig, dass wir nichts verlieren können, wenn wir auf die Existenz Gottes setzen. Pascal selbst hat dies eingesehen und formuliert sein Argument um, so dass es nun möglich ist, dass wir bei der Wahl zugunsten der Existenz Gottes unser irdisches Glück verlieren könnten. Für Pascal wäre es immer noch weitaus besser, auf die Existenz Gottes zu setzen, denn wenn er tatsächlich existiert, gewinnt man unendlich viele Leben; existiert er jedoch nicht, so verliert man nur ein glückliches Leben. Im Gegensatz dazu könnte man höchstens ein glückliches Leben gewinnen, wenn man auf die Nicht-Existenz Gottes setzt, egal ob man damit Recht behielte oder nicht. Existiert er aber, so ist die Chance auf die ewige Seligkeit vertan.

Pascals Argument ist durchaus in sich schlüssig, jedoch können die Voraussetzungen, auf denen es beruht, einer Kritik nicht standhalten. Zunächst geht er davon aus, dass seine Wette eine praktische Wahl darstellt, die aus totaler

¹¹⁸ vgl. Pascal, Blaise: Über die Religion und über andere Gegenstände (Pensées), Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1972, Fragment 233, S 120 - 126

¹¹⁹ Mackie (1985), S 318

Ungewissheit erfolgen muss. Zwar ist es einleuchtend, dass man aufgrund einer Abwägung von Vor- und Nachteilen eine Wahl bezüglich einer Handlung trifft, jedoch erscheint es fragwürdig, ob man auf der Basis von praktischen Gründen sich dazu entscheiden kann, an irgendetwas zu glauben.

Auf diesen Einwand ist Pascal noch vorbereitet. Er meint nun, wenn es Schwierigkeiten gebe, an die Existenz Gottes zu glauben, habe dies nichts mit der Vernunft zu tun, sondern mit dem Willen. Da die Vernunft nach Pascals Verständnis nicht für die Fragestellung zuständig ist, oder anders gesagt, da die Frage nach der Existenz Gottes nicht durch die Vernunft beantwortet werden kann, bleibt nur mehr der Wille übrig, der einen hindern könnte, an diese Wahrheit zu glauben. Jedoch könne man laut Pascal auf den Willen einwirken und zwar durch jene Rituale, die schon andere zum Glauben gebracht haben, wie den Besuch von Messen, den Gebrauch von Weihwasser usw. Er meint: *„Ganz natürlich wird das Sie sogar glauben machen und verdummen. Obwohl es Ihnen unmöglich ist, durch einfachen Willensentschluss zu glauben, können Sie doch zum Glauben kommen, indem Sie sich entschließen, den Glauben zu praktizieren.“*¹²⁰

Damit hat Pascal sicher Recht, jedoch widerspricht er damit seiner eigenen Aussage, nach der die Vernunft keinerlei Schaden nimmt, egal welche Wahl letztlich getroffen wird. Die freiwillige Förderung von nicht rationalen Überzeugungen führt unweigerlich zu einer Unterdrückung des eigenen Kritikvermögens. Je höher die Wahrscheinlichkeit ist, dass kein Gott existiert, umso heftiger muss also die eigene Skepsis unterdrückt werden. Dies führt aber unweigerlich zu einer Verminderung der Lebensqualität.

Der schwerwiegendste Fehler in Pascals Argumentation betrifft jedoch die Voraussetzung, dass lediglich zwei Alternativen zur Wahl stehen. Entweder gibt es einen Gott, der einem die ewige Seligkeit schenkt, solange man nur irgendwie an ihn glaubt, wobei die Motive für den Glauben hier völlig irrelevant sind. Oder es gibt keinen Gott, dann ist das Leben mit dem Tod zu Ende. Es ist nicht verständlich, wie Pascal diese begrenzte Auswahl an Möglichkeiten rechtfertigen kann, obwohl er

¹²⁰ Mackie (1985), S 320

doch davon ausgeht, dass die Entscheidung aus völliger Ungewissheit heraus, also ohne jede Vernunftprüfung erfolgt.

Es sind aber weitere Möglichkeiten denkbar. Zum Beispiel könnte bereits vorherbestimmt sein, welche Menschen ein ewiges Leben erhalten werden und welche für die Verdammnis prädestiniert sind. Es könnte auch sein, dass Gott nicht einfach mit dem bloßen Glauben an ihn zufrieden gestellt wäre, sondern auch andere religiöse Handlungen fordert oder gar eine bestimmte Religion oder Konfession bevorzugt. Wie sollte man dann die richtige Entscheidung finden? *„Jene Art von Gott, die Pascals erste Alternative voraussetzt, ist nach dem Model eines Monarchen geschaffen, der dumm und eitel genug ist, um an egoistischen Schmeicheleien Gefallen zu finden.“*¹²¹

Durch die Vielzahl an Möglichkeiten lassen sich keine vergleichbaren Gewinnaussichten mehr feststellen und somit bricht Pascals Argument in sich zusammen. Die Förderung eines Glaubens ohne rationale Begründung erscheint hier alles andere als vernünftig. Mackie formuliert es treffend: *„Pascal meinte, die spekulative Vernunft sei hinsichtlich der Existenz Gottes neutral, und daher könne und müsse sich der Glaube allein auf praktische Erwägungen stützen. Richtig ist jedoch, dass die praktische Vernunft hier neutral ist und wir daher unser Bestes tun müssen, um allein mit Hilfe der spekulativen Vernunft zu einem Ergebnis zu gelangen.“*¹²²

Bei William James lässt sich ein weiteres Argument zugunsten eines Glaubens ohne Begründung finden. James spricht sich für einen experimentellen Glauben aus, der seiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit darstellt, sich von der Wahrheit des Theismus zu überzeugen. Wie Pascal sieht auch James die Notwendigkeit einer praktischen Entscheidung für oder gegen die Existenz Gottes, trotz theoretischer Ungewissheit. Er schreibt: *„Unsere gemüthafte Natur darf nicht nur, sondern muss auch eine Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten treffen, wenn es sich dabei um*

¹²¹ Mackie (1985), S 322

¹²² Ebd., S 323

*eine echte Wahl handelt, die ihrer Natur nach nicht aufgrund theoretischer Überlegungen getroffen werden kann.*¹²³

Mit einer echten Wahl meint James eine lebenssechte, unumgängliche und folgeschwere Entscheidung. So verstanden handelt es sich um eine echte Wahl, wenn beide Alternativen ernsthaft in Betracht gezogen werden können, wenn sie einen wirklich betrifft, wenn es nur eine Chance gibt, diese Wahl zu treffen und wenn es ausgeschlossen ist, dass es eine dritte Möglichkeit gibt oder dass man sich der Stimme enthält. Nun scheint die Frage nach der Existenz Gottes die Kriterien einer echten Wahl zu erfüllen, jedoch bedarf es noch weiterer Überlegungen, um eine solche Wahl zu legitimieren. Zunächst muss James zeigen, warum der allgemeine wissenschaftliche Grundsatz, dass eine Annahme, die auf unzulänglichen Beweisen beruht, abzulehnen ist, hier nicht greift.

James beruft sich zu diesem Zweck auf folgende empirische und experimentelle Prinzipien: Erstens macht er darauf aufmerksam, dass unser Gemüt oder Wille einen gewissen Einfluss darauf hat, ob wir bestimmte Überzeugungen annehmen oder ablehnen. Das zeigt sich insbesondere bei Überzeugungen, zu denen man aufgrund von Autorität gelangt. Der Einfluss des intellektuellen Klimas ist nach James für den größten Teil dessen, was man glaubt, verantwortlich. Zweitens lehnt er dogmatische und absolutistische Konzeptionen zur Wahrheitsfindung ab und stützt sich stattdessen auf ein empirisches Modell, wonach objektive Gewissheit im Allgemeinen nicht möglich ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine Hoffnung gibt, der Wahrheit sukzessive näher zu kommen. Für James gilt die Wahrheit einer Hypothese als erwiesen, wenn sie durch zahlreiche Forschungsergebnisse immer wieder bestätigt werden kann. Drittens ist für James das Streben nach wahren Erkenntnissen wichtiger als die Vermeidung eines möglichen Irrtums.

Hierbei unterscheidet er naturwissenschaftliche und moralische Fragestellungen. Bei ersteren ist es vernünftig, auf eindeutige Beweise zu warten, bevor ein Urteil getroffen wird, jedoch trifft dies nicht auf die letzteren zu. *„In den Naturwissenschaften geht man vernünftigerweise so vor, dass man nicht nur kühne Entwürfe entwickelt, sondern auch ihre kritische Überprüfung mit der Hoffnung der*

¹²³ James, William: *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, Longmans Green and Co., London und New York 1927, übers. v. Verfasser, S 11

*vorsichtigen Annahme verbindet, dass sie nicht allzu weit von der Wahrheit entfernt sind. In gesellschaftlichen und politischen Dingen ist es, weil eine notwendige Bedingung aller Zusammenarbeit, vernünftig, anderen in dem Maß, wie sie vertrauenswürdig sind, auch tatsächlich zu vertrauen. Die zentralen moralischen Urteile sind nicht wahrheitsfähig und lassen sich a fortiori nicht als wahr erweisen, dennoch widerspricht es nicht der Vernunft, dass wir uns solche Urteile bilden, und die Gefühle und Denkweisen, die sich in ihnen ausdrücken, sind für jedes erträgliche menschliche und soziale Leben wesentlich.*¹²⁴

Aufbauend auf diesen Vorbedingungen formuliert James dann die zwei wesentlichen Versprechungen der Religion: *„Erstens sagt sie, dass die besten Dinge die dauerhafteren, die ins Jenseits hineinreichenden, jene Dinge im Universum sind, die sozusagen den letzten Stein werfen oder das letzte Wort behalten. [...] Der vollkommenere und dauerhaftere Aspekt des Universums wird nach den Religionen als personal verstanden. [...] Zweitens sagt sie, dass es uns auch schon jetzt besser geht, wenn wir ihrer ersten Behauptung Glauben schenken.*¹²⁵

James folgert daraus, dass es nur eine praktische Möglichkeit gibt, die religiöse Hypothese ernst zu nehmen. Man müsse ihr auf halbem Weg entgegenkommen und ihr zustimmen, bevor ein schlüssiger Beweis vorliegt, denn sonst beraube man sich vielleicht der einzigen Gelegenheit, mit den Göttern in Kontakt zu treten. Nach James ist es absolut legitim, dass unser Wille bezüglich dieser Frage seinen Einfluss geltend macht. Einerseits ist das Streben nach Wahrheit wichtiger als die Möglichkeit des Irrtums und andererseits kann die Beantwortung dieser moralischen Frage nicht auf einen Beweis warten. Vielmehr soll sich dieser erst aus der Praxis ergeben, analog zum Vertrauen, das man in andere setzt, bevor man sicher sein kann, dass sie auch vertrauenswürdig sind. Aus diesem Blickwinkel lehnt James auch das agnostische Prinzip der Wahrheitssuche ab, wenn er schreibt: *„Ein Denkprinzip, das mich absolut daran hindern würde, bestimmten Arten von Wahrheit zuzustimmen, wenn sie tatsächlich vorliegen, wäre ein unvernünftiges Prinzip.*¹²⁶

¹²⁴ Mackie (1985), S 327f

¹²⁵ James (1927), übers. v. Verfasser, S 25f

¹²⁶ Ebd., übers. v. Verfasser, S 28

James' Argument ist zwar weitaus besser als das von Pascal, es hält aber trotzdem einer Kritik nicht stand. Zwar trifft es zu, dass der Wille oder das Gemüt häufig den Ausschlag gibt, um bestimmte Überzeugungen zu glauben oder abzulehnen, jedoch statt diese Beeinflussung einfach hinzunehmen, *„sollte uns diese Tatsache dazu veranlassen, noch kritischer zu sein und jene Techniken gegenseitiger Kritik und Überprüfung, die z. B. bei Gerichtsverfahren und in den Naturwissenschaften dem Irrtum und der Täuschung vorbeugen sollen, auch soweit wie möglich auf andere Bereiche auszudehnen.“*¹²⁷ Hinzu kommt, dass James diese Abhängigkeit unserer Überzeugungen von Gemütsregungen übertreibt, und zwar im Hinblick auf die Legitimation durch eine vermeintliche Autorität. Es gibt sehr wohl Überzeugungen, die durch eine Autorität indirekt abgesichert und legitimiert werden können, wenn Grund zu der Annahme besteht, dass diese Autorität sachkundig ist oder eine gut begründete Meinung vertritt und bei ihr keine Täuschungsabsichten zu vermuten sind.

Des Weiteren setzt James einen theoretischen Gleichstand bezüglich der Frage nach der Existenz Gottes voraus. Aufgrund des Scheiterns aller rationalen Argumente zugunsten des Theismus ist es allerdings höchst zweifelhaft, dass so ein Gleichstand je erreicht werden kann. Schließlich kann man noch einwenden, dass James' experimenteller Glaube seine eigenen Ansprüche nicht ausreichend erfüllen kann. Zunächst legt er uns nahe, der theistischen Hypothese zuzustimmen oder wenigstens zu versuchen, uns darauf einzulassen. Um die Wahrheit dieser Hypothese zu überprüfen, müssen wir also in Kontakt zu den Göttern treten, wobei wir allerdings unsere forschende Skepsis nicht vergessen dürfen. *„Ein Experiment, das darauf abzielt, die Wahrheit einer Hypothese zu bestätigen, muss so angelegt sein, dass es sie auch widerlegen oder wenigstens nicht bestätigen kann. Eine Hypothese gilt nur dann als bestätigt, wenn sie ernsthafte Tests bestanden hat, d.h. Tests, die, wenn sie falsch ist, dazu geeignet sind, ihre Falschheit zu erweisen.“*¹²⁸

James' experimenteller Glaube kann aber nicht in diesem Sinne überprüft werden. Das Ergebnis eines solchen Experiments wird vor allem (wenn überhaupt) in einer religiösen Erfahrung bestehen. Diese ist jedoch als Beweis für den Theismus höchst unglaublich, da sie vollständig psychologisch erklärt werden kann. Somit muss

¹²⁷ Mackie (1985), S 330

¹²⁸ Ebd., S 332

James' Argument für einen vorausgehenden Glauben scheitern, weil es die vorausgesetzten experimentellen Prinzipien nicht einhalten kann.

4.4) Religion ohne Glaube

Aus dem letzten Kapitel geht hervor, dass sich die Konzeption eines unbegründeten Glaubens - wenn überhaupt - nur sehr schwer mit rationalen Argumenten verteidigen lässt. Ein weiterer Versuch der rationalen Kritik an den theistischen Glaubensinhalten zu entgehen, besteht in der Konzeption einer Religion ohne Tatsachenglauben. Das Wort „glauben“ wird hierbei mit „vertrauen“ übersetzt. So verstanden nimmt der Gläubige zwar die jeweiligen religiösen Inhalte ernst, bestreitet jedoch die Wahrheit derselben. Eine solche Konzeption lässt sich bei R. B. Braithwaite¹²⁹ finden. *„Danach besteht der Kern des christlichen Glaubens in der Entschlossenheit, nach den Prinzipien der christlichen Moral zu leben; mit diesem Entschluss gehe das Nachdenken über christliche Erzählungen einher. Doch brauche der Christ nicht zu glauben, dass den empirischen Aussagen in diesen Erzählungen auch empirische Tatsachen entsprechen.“*¹³⁰ Die religiöse Sprache des Gläubigen wird hierbei nicht deskriptiv, sondern rein expressiv verstanden. Die religiösen Erzählungen und Behauptungen stehen für moralische Gefühle und Entschlüsse und fördern sie, doch kommt ihnen nur in einem metaphorischen Sinn Wahrheit zu.

Unter diesen Voraussetzungen darf stark bezweifelt werden, dass diese Religion ihre ursprüngliche Anziehungskraft beibehalten kann. Durch die Aufgabe des Wahrheitsanspruchs kann diese Konzeption von Religion sich zwar der rationalen Kritik entziehen; sie verliert jedoch auch zentrale Grundmerkmale des religiösen Glaubens. Im Grunde stellen die religiösen Erzählungen und Behauptungen nur mehr eine Art Manifest dar, das aber als solches auf gleicher Ebene mit anderen Erzählungen und Moralsystemen aus der Literatur steht. Auch scheint es schwierig, den besonderen Wert der religiösen Moral zu verteidigen, wenn nicht einmal die zentrale theistische Behauptung, dass es einen Gott gibt, für wahr gehalten wird. Vielmehr erscheint diese Form der Religion wie ein verkappter Atheismus, in der die Glaubensinhalte aus Gründen der Tradition am Leben erhalten werden.

¹²⁹ vgl. Braithwaite, R. B.: An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, in: B. Mitchell (Hrsg) The Philosophy of Religion, Oxford 1971, S 72 - 91

¹³⁰ Ebd., übers. v. Verfasser, S 86

D. Z. Phillips lehnt aus diesen Gründen die Konzeption von Braithwaite ab, versucht aber eine Alternative zu finden, in der die Grundmerkmale des religiösen Glaubens beibehalten werden können. Er schreibt in Bezug auf Braithwaite: *„Sein Fehler sei darin zu sehen, dass er denselben Begriff von wahr und falsch vertritt wie die Philosophen, deren Untersuchungen durch Humes begrifflichen Rahmen begrenzt würden; er bemerkt nicht, dass in diesen religiösen Überzeugungen die Grammatik von Glauben und Wahrheit nicht dieselbe ist wie im Fall empirischer Aussagen oder der Vorhersage zukünftiger Ereignisse.“*¹³¹

Phillips stützt sich auf Wittgensteins dunkle These¹³², wonach der religiöse Glaube völlig verschieden von anderen Überzeugungen sei. Nach Wittgenstein hat der Satz: „Es gibt ein jüngstes Gericht“ für den Gläubigen eine andere Bedeutung als für den Nicht-Gläubigen. Während ersterer hier eine Art Handlungsanleitung oder einen Ausdruck seines Glaubens meint, versteht Letzterer die Aussage als Tatsachenbehauptung.

Aufbauend auf dieser unterschiedlichen Bedeutung, versucht Phillips nun sein Verständnis von Religion zu erläutern. Er schreibt: *„Magische und religiöse Überzeugungen und Praktiken sind nicht das verworrene Resultat der Erörterung tiefsinniger Probleme oder des Ringens mit tiefsitzenden Gefühlen, sondern sind selbst Ausdruck dessen, was das menschliche Leben im Innersten betrifft. Wenn ein Mann sein Missgeschick einer Beleidigung der Geister der erschlagenen Krieger zuschreibt, so ist dies selbst die Form, die bei ihm menschliche Tiefe annimmt; darin drückt sich aus, was die Toten ihm und seinem Volk bedeuten. Wenn jemand sagt, Gott Sorge für ihn in allen Lebenslagen, so drückt er darin aus, wie er den Unwägbarkeiten des Lebens begegnet und ihnen einen Sinn abgewinnt.“*¹³³

Phillips betont hier den expressiven Charakter der religiösen Sprache, jedoch bleibt unklar, warum religiöse Aussagen nur in dieser Weise verstanden werden sollen. Wenn bestimmte religiöse Aussagen auf den ersten Blick eine verständliche, unmittelbar faktische, deskriptive Bedeutung haben, kann diese nicht einfach

¹³¹ Phillips, D. Z.: Religion without Explanation, Oxford 1976, übers. v. Verfasser, S 142f

¹³² vgl. Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, S 75 - 98

¹³³ Phillips (1976), übers. v. Verfasser, S 114

ignoriert werden. Vielmehr müssen beide Bedeutungen, die deskriptive und die expressive wahrgenommen und im Hinblick auf den Verwendungszweck untersucht werden. So kann der Gläubige seine Überzeugungen sowohl im wortwörtlichen als auch im übertragenen Sinn, als Ausdruck seines Lebensgefühls, verstehen.

Daraus ergeben sich für ihn zwei Möglichkeiten: Entweder der Gläubige spaltet sein Denken in zwei verschiedene Bereiche auf, wobei er einerseits seine Aussagen im wortwörtlichen Sinn für wahr hält und daran glaubt, und andererseits zugesteht, dass sich die Wahrheit der Aussagen bei einer kritischen Betrachtung nicht verteidigen lässt. Je nachdem, in welcher Situation er sich befindet, kann er zwischen dem einen und dem anderen Standpunkt wechseln. Zweifellos ist diese widersprüchliche Art zu denken heute sehr verbreitet. Oder der Gläubige kann im Sinne von Braithwaites Konzeption seine Überzeugungen zwar wortwörtlich verstehen, ihnen aber im eigentlichen Sinn nicht zustimmen. In diesem Fall lässt er sich auf die Erzählungen ein, weil sie ihn in gewisser Weise beeindrucken, ihm wertvoll erscheinen, obwohl ihm bewusst ist, dass es sich dabei um reine Fiktion handelt.

Phillips gelingt es letztlich nicht, eine widerspruchsfreie Alternative zu Braithwaites Konzeption aufzuzeigen. Mackie schreibt: *„Entweder behauptet der religiös Gläubige für seine religiösen Erzählungen und Behauptungen – oder für einige von ihnen – Wahrheit im buchstäblichen Sinn oder er tut es nicht. Behauptet er sie aber als wahr, so Phillips, dann verfallt er dem Aberglauben, tue er es aber nicht, so reduziere er wie Braithwaite die Religion so, dass einige Grundmerkmale des religiösen Glaubens verloren gehen. Phillips’ Gerede von einer anderen Grammatik von Wahrheit ist ein vergeblicher Versuch, diesem einfachen und unausweichlichen Dilemma zu entgehen.“*¹³⁴

4.5) Gott als Rettung vor dem Nihilismus

Zum Abschluss soll noch der Versuch betrachtet werden, den Theismus als notwendiges Mittel gegen einen überwuchernden Nihilismus zu rechtfertigen. Das Phänomen des Nihilismus scheint heute weit verbreitet zu sein. Friedrich Nietzsche kann wohl als scharfsinnigster Beobachter dieses Phänomens angesehen werden.

¹³⁴ Mackie (1985), S 357

Bereits am Ende des 19. Jahrhunderts prognostizierte er, dass der Nihilismus ein unverwechselbares Kennzeichen des modernen Menschen sein wird. Allerdings stellt dieser in Nietzsches Philosophie ein notwendiges Übergangsstadium zum Übermenschen dar. Im Allgemeinen versteht man unter Nihilismus die Ansicht, dass es weder eine objektive Wahrheit, noch objektive Werte und schon gar keinen objektiven Sinn der Welt oder des Lebens gibt. Das Phänomen des Nihilismus kann auf mehrere verschiedene Ursachen zurückgeführt werden, wobei zwei in besonderem Maße hervorstechen.

Zum einen hat die Religion als vermeintlicher Garant der letzten Wahrheit ausgedient. Im Zuge der Religionskritik seit dem Zeitalter der Aufklärung und des wissenschaftlichen Fortschritts verliert die Religion sukzessive an Einfluss und Bedeutung. Die Wahrheiten, die Religionen anzubieten haben, scheinen veraltet, abgenutzt und rational nicht haltbar zu sein. Die Religion wird von den heutigen Menschen nicht mehr als zuständige Instanz für die objektive Wahrheit verstanden. Zum anderen konnte die Wissenschaft die in sie gesetzte Hoffnung einer umfassenden Begründung der Wirklichkeit nicht erfüllen. Seit dem Scheitern aller großen systematischen Versuche der wissenschaftlichen Letztbegründung im 20. Jahrhundert und der postmodernen Wende muss auch die Wissenschaft ihre Grenzen eingestehen. Die optimistische und positivistische Hoffnung der Moderne, dass die Wissenschaft die objektive Wahrheit vollständig erkennen kann, ist nicht erfüllt worden. Stattdessen zerfällt die letzte objektive Wahrheit in mehrere Teilwahrheiten, die vom jeweiligen wissenschaftlichen Blickwinkel abhängen. Die Wahrheit wird heute als relativ verstanden und nicht mehr absolut. Insofern stellt der Nihilismus eine durchaus ernste Bedrohung für die beiden großen traditionellen Eckpfeiler der Wahrheitsfindung dar. Durch den Glaubwürdigkeitsverlust der Religionen in Bezug auf die letzte Wahrheit einerseits und das Eingeständnis der Wissenschaft, dass sich die letzte Wahrheit prinzipiell unserer Erkenntnis entzieht andererseits, kann der Nihilismus weiter um sich greifen.

Im Folgenden geht es um die Frage, ob und wie der Nihilismus überwunden werden kann. Einer populären Ansicht nach könne dies nur gelingen, indem man sich Gott zuwendet und das damit verbundene System des Theismus akzeptiert. Eine solche Argumentation lässt sich auch bei Hans Küng finden. In seinem monumentalen Werk

„Existiert Gott?“ analysiert er die verschiedenen Religionsformen und die Kritik an denselben. Wenig überraschend kommt Küng zur Auffassung, dass ein Gott existieren muss. Er stellt fest: *„Nach dem schwierigen Gang durch die Geschichte der Neuzeit seit Descartes und Pascal, Kant und Hegel, im ausführlichen Bedenken der religionskritischen Einwände von Feuerbach, Marx und Freud, in ernster Konfrontation mit dem Nihilismus Nietzsches, im Suchen dann nach dem Grund unseres Grundvertrauens und der Antwort im Gott-Vertrauen, im Vergleich schließlich mit den Alternativen der östlichen Religionen, im Sicheinlassen auch auf die Frage „Wer ist Gott“ und auf den Gott Israels und Jesu Christi: nach alldem wird man verstehen, warum jetzt auf die Frage „Existiert Gott?“ ein vor der kritischen Vernunft verantwortbares, klares, überzeugtes Ja als Antwort gegeben werden kann.“*¹³⁵

So eindeutig Küngs Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes auch ausfallen mag, bleibt es dennoch ein völliges Rätsel, welchen Gott er damit meint. Küngs Strategie scheint darin zu bestehen, möglichst viele unterschiedliche Definitionen vom Wesen Gottes anzubieten, ohne sich aber letztlich auf eine Version festzulegen. So lehnt er einerseits die traditionellen Gottesvorstellungen ab und definiert Gott als eine Art allumfassende Kraft: *„Gott ist kein überirdisches Wesen über den Wolken, im physikalischen Himmel! Die naiv-anthropomorphe Vorstellung ist überholt. [...] Für Sein und Handeln des Menschen bedeutet dies: Gott ist kein allmächtig-absolutistischer Herrscher, der mit Welt und Mensch in unumschränkter Gewalt nach völligem Belieben verfährt. Gott ist kein außerirdisches Wesen jenseits der Sterne, im metaphysischen Himmel! Die aufgeklärt-deistische Vorstellung ist überholt. [...] Für Sein und Handeln des Menschen bedeutet dies: Gott ist nicht ein jetzt gleichsam konstitutionell regierender Monarch, der seinerseits durch eine natur- und moralgesetzliche Verfassung gebunden ist und sich aus dem konkreten Leben von Welt und Mensch weithin zurückgezogen hat. Gott ist in dieser Welt und diese Welt in Gott! Es gilt ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis: Gott ist nicht nur als Teil der Wirklichkeit ein (höchstes) Endliches neben Endlichem. Vielmehr ist er das Unendliche im Endlichen, die Transzendenz in der Immanenz, das Absolute im Relativen. Gerade als der Absolute kann Gott zu Welt und Mensch in Beziehung treten. [...] So ist Gott der Absolute, der Relativität einschließt und schafft, der gerade*

¹³⁵ Küng, Hans: Existiert Gott?, München 1983, S 767

als der Freie Beziehung ermöglicht und Beziehung verwirklicht: Gott als die absolut-relative, diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente, allesumgreifend-allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen, in der Menschheitsgeschichte, in der Welt. [...] Für Sein und Handeln des Menschen bedeutet dies: Gott ist der nah-ferne, weltlich-unweltliche Gott, der gerade als der Tragende, Haltende, Geleitende uns in allem Leben und Bewegen, Scheitern und Fallen schon immer gegenwärtig ist und uns umfängt.“¹³⁶

Andererseits verteidigt er die christliche Gottesvorstellung aus der Bibel und zögert nicht, seinen Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit, also an Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist offen zu legen. Also scheint die traditionelle Vorstellung doch irgendwie gerechtfertigt zu sein. An anderer Stelle wiederum beschreibt Küng Gottes völlige Unbestimmtheit: *„Gott ist durch keinen Begriff zu begreifen, durch keine Aussage voll auszusagen, durch keine Definition zu definieren: er ist der Unbegreifliche, Unaussagbare, Undefinierbare. Auch der Seinsbegriff übergreift ihn nicht; [...] er ist kein Seiendes: er ist allem transzendent. [...] Er ist jedoch nicht getrennt von Welt und Mensch; er ist nicht außerhalb alles Seienden; der Welt und dem Menschen innewohnend, bestimmt er ihr Sein von innen. [...] So fallen bei Gott Transzendenz und Immanenz ineins. [...] Vor Gott kommt alles Reden aus hörendem Schweigen und führt hinein ins redende Schweigen.“¹³⁷*

Selbst zu der Frage, ob Gott nun personal oder unpersönlich verstanden werden soll, bietet Küng keine klare Antwort an. Er schreibt einerseits: *„Gott ist gewiss nicht Person, wie der Mensch Person ist: Der Allesumfassende und Allesdurchdringende ist nie ein Objekt, von dem sich der Mensch distanzieren kann, um über ihn auszusagen. Der Urgrund, Urhalt und das Urziel aller Wirklichkeit [...] ist nicht eine Einzelperson unter anderen Personen, ist kein Über-Mensch oder Über-Ich.“¹³⁸*

Andererseits ist Küng auch von folgender Ansicht überzeugt: *„Ein Gott der Personalität begründet, kann nicht apersonal sein. [...] Gott ist kein Neutrum, kein Es, sondern ein Gott der Menschen. [...] Er ist Geist in schöpferischer Freiheit, die Ur-Identität von Gerechtigkeit und Liebe, ein alle zwischenmenschliche Personalität übergreifend-begründendes Gegenüber. [...] Besser als personal oder apersonal*

¹³⁶ Küng (1983), S 215f

¹³⁷ Ebd., S 659

¹³⁸ Ebd., S 692

wird man die wirklichste Wirklichkeit – falls einem an einem Wort gelegen ist – *transpersonal, überpersönlich nennen*.“¹³⁹ Das hin und her Schwanken zwischen den verschiedenen Gottesvorstellungen hat zur Folge, dass Küngs Gottesbegriff letztlich schwammig und widersprüchlich ist. Es hat den Anschein, als ob er den Gläubigen eine maximale Auswahl an Möglichkeiten, wie Gott zu denken sei, zur Verfügung stellen wollte, damit der Glaube an die Existenz Gottes nicht durch eine zu enge Definition seines Wesens behindert würde.

Wie aber kommt Küng überhaupt zu der Gewissheit, dass ein Gott existiert? Im Gegensatz zu den bisher diskutierten Versuchen, auf die Existenz eines Gottes zu schließen, schlägt er eine andere Strategie vor. Er meint, Gottes Existenz sei eine notwendige Voraussetzung dafür, dass der Nihilismus überwunden werden kann. Den Nihilismus definiert Küng als Ablehnung der drei klassischen Transzendentalien, also der Einheit, der Wahrheit und der Gutheit. *„Der Nihilismus stelle sich dar als Einsicht in die Nichtigkeit, die Zwiespältigkeit, Sinnlosigkeit, Wertlosigkeit der Wirklichkeit.“*¹⁴⁰ Da die Welt und unsere Existenz prinzipiell begründungsbedürftig sind, d.h. da die Wirklichkeit immer fragwürdig bleibt und sich nicht aus sich selbst heraus erklärt, ergeben sich für uns Menschen nur zwei grundlegende Möglichkeiten: Vertrauen oder Misstrauen.

Entweder man vertraut darauf, dass die Wirklichkeit eben nicht sinnlos und wertlos ist oder man tut es nicht. Entweder man hält die Wirklichkeit für vertrauenswürdig oder nicht. Im Nihilismus drückt sich das Misstrauen gegenüber einer identischen, sinnvollen und wertvollen Wirklichkeit aus. Oder mit anderen Worten ausgedrückt: Das was Küng Grundvertrauen oder Urvertrauen nennt, bezeichnet die vernünftige Art und Weise, wie wir uns mit der Welt auseinandersetzen sollten. Wir können darauf vertrauen, dass es eine Wirklichkeit gibt, auch wenn diese vielleicht nicht unseren Vorstellungen entspricht. Auch können wir davon ausgehen, dass es eine Art von Ordnung in dieser Wirklichkeit gibt, die wir zwar prinzipiell nicht erkennen können, der wir uns aber mit fallibilistischen und empirischen Forschungen annähern können. Im Grunde setzt jede empirische Forschung die Wahrheit und Einheit oder Ordnung der Wirklichkeit voraus, die dann wiederum durch bestimmte Experimente „bewiesen“ werden soll. Zwar könnten auch alle Erkenntnisse falsch sein, da ein

¹³⁹ Küng (1983), S 692f

¹⁴⁰ Ebd., S 465

Vergleich mit der Wirklichkeit nicht möglich ist, jedoch kann der Nutzen solcher Forschungen wohl kaum bestritten werden. Der Nihilist hingegen geht davon aus, dass wir uns immer irren, egal um welche Erkenntnis es sich handelt. Im praktischen Bereich zeigt sich das Grundvertrauen darin, dass wir Werte und Normen erfinden, die uns das Zusammenleben und die Erreichung unserer Ziele ermöglichen, obwohl wir keine objektive Grundlage besitzen, von der aus diese Werte gerechtfertigt oder begründet wären. Der Nihilist lehnt die Werte und Normen genau aus diesem Grund ab.

Küng konnte zeigen, dass der Nihilismus durch die durchwegs rationale Haltung des Grundvertrauens überwunden werden kann. Bis zu diesem Punkt befindet sich Küng auf der richtigen Spur, doch dann versucht er Gott ins Spiel zu bringen. Er schreibt: *„Man muss es schon deutlich sehen: Das Grundvertrauen zur Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit der Wirklichkeit, welches Voraussetzung ist für menschliche Wissenschaft und autonome Ethik, ist nur dann letztlich begründet, wenn die Wirklichkeit selbst, zu der auch der Mensch gehört, nicht grundlos, haltlos und ziellos bleibt.“*¹⁴¹ Diese Aussage ist aber einfach falsch. Küngs eigenes Argument, seine Konzeption des Grundvertrauens als fallibilistischer, optimistischer Empirismus ist in sich eine vernünftige Haltung, die keine weitere Rechtfertigung benötigt. *„Es bedarf keiner Suche nach einem weiteren Grund, Halt oder Ziel der Wirklichkeit oder ihrer Postulierung. Die umfassende Hypothese, dass es Ordnung in der Welt gibt, lässt sich mit der nötigen Zurückhaltung vernünftigerweise akzeptieren – und auch testen; sie kann aufgrund der (impliziten) Überprüfung als weitestgehend bestätigt gelten. Obwohl das Entwickeln und Erfinden moralischer Werte in aller Regel spontan erfolgt, ist auch die in dem Sinn vernünftig, dass ein Zusammenleben ohne gegenseitige Vernichtung nur aufgrund des Vorhandenseins jener bisher entwickelten und angeeigneten Haltungen möglich ist. Dies alles lässt sich aus sich selbst heraus verteidigen; eine weitergehende Begründung ist überflüssig.“*¹⁴²

Dieser überflüssigen und falschen Annahme, dass das Grundvertrauen nur dann ausreichend begründet wäre, wenn die Wirklichkeit selbst noch einen weiteren Grund hätte, folgt zunächst die Behauptung: *„Wenn Gott existierte, dann wäre die gründende Wirklichkeit selbst nicht mehr letztlich unbegründet [...], die sich haltende*

¹⁴¹ Küng (1983), S 527

¹⁴² Mackie (1985), S 392

*Wirklichkeit nicht mehr selber letztlich haltlos [...], die sich entwickelnde Wirklichkeit nicht mehr letztlich ziellos [...] und die zwischen Sein und Nichtsein schwebende Wirklichkeit nicht mehr letztlich der Nichtigkeit verdächtig.“*¹⁴³ Mit dieser Aussage versucht Küng zu zeigen, dass die Wirklichkeit nur den Anschein der Nichtigkeit hat, dass sie quasi gar nicht wirklich vom Nihilismus bedroht ist, solange der vermeintlich wahre Grund der Wirklichkeit, nämlich Gottes Existenz in Betracht gezogen wird. *„Die Wirklichkeit erscheine letztlich unbegründet, halt- und ziellos, weil die fragliche Wirklichkeit selbst nicht Gott ist.“*¹⁴⁴ Somit gelangt er auch zu seiner abschließenden Schlussfolgerung: *„Das Ja zu Gott bedeutet ein letztlich begründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit. [...] Wer Gott bejaht, weiß, warum er der Wirklichkeit vertrauen kann.“*¹⁴⁵ Im Gegensatz dazu könne der Atheismus laut Küng das Grundvertrauen nicht begründen und bleibe somit anfällig für den Nihilismus.

Küngs Versuch, die Existenz Gottes mit der Frage nach der Überwindung des Nihilismus zu verbinden und dadurch den Theismus zu begründen, scheitert letztlich aus den gleichen Gründen wie die meisten anderen Versuche. Sofern die theistische mit einer naturalistischen Hypothese in Konkurrenz steht, zeigt sich, dass die naturalistische Erklärung weitaus sparsamer und mit weniger Annahmen auskommt. Küngs Gottesbegriff scheint widersprüchlich und unklar. Auch basiert sein Versuch, Gott durch die Hintertür in sein Konzept zu schmuggeln, auf einer falschen Annahme. Letzten Endes ist die von Küng vertretene Begründung der Wirklichkeit durch Gott nicht mehr als eine hohle Phrase und keine Erklärung. Doch selbst wenn das akzeptabel wäre, müsste er immer noch erläutern, wieso dieser vermeintliche Gott dann keiner weiteren Erklärung bedarf.

¹⁴³ Küng (1983), S 622

¹⁴⁴ Ebd., S 623

¹⁴⁵ Ebd., S 628

5) Schlussfolgerungen

Am Ende dieser Arbeit gilt es nun die Frage zu beantworten, welche der beiden kontradiktorischen Hypothesen, die atheistische oder die theistische, die plausible Variante ist. Die zu diesem Zweck unternommene vergleichende Betrachtung der Argumente beider Seiten führt mich zu folgenden Ergebnissen:

Das traditionelle Verständnis von Gott, als ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen, als Schöpfer und Bewahrer des Universums lässt sich nach der Diskussion der älteren Argumente stark bezweifeln. Alle klassischen Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, sind gescheitert. Humes Argument hat gezeigt, dass wir niemals gute Gründe haben können, um anzunehmen, dass ein Wunder tatsächlich passiert sei. Der ontologische Beweis fällt aufgrund von Kants Kritik in sich zusammen. Aus dem Begriff Gottes kann nicht dessen Existenz abgeleitet werden. Mit dem Scheitern des ontologischen Arguments lassen sich auch die darauf aufbauenden kosmologischen und teleologischen Beweise nicht aufrechterhalten. Aus der Tatsache, dass es eine Welt oder dass es eine bestimmte Ordnung in der Welt gibt, folgt keineswegs, dass Gott existieren muss, da er selbst immer noch erklärungsbedürftig wäre. Weiters lässt sich weder aus dem Vorhandensein moralischer Werte noch aus der Tatsache, dass Wesen mit Bewusstsein existieren, die Existenz Gottes ableiten.

In den dargestellten Fällen zeigt sich, dass die naturalistische Erklärung die bessere Alternative darstellt, weil sie im Gegensatz zur theistischen Erklärung mit einer weitaus geringeren Anzahl an Annahmen auskommt. Es ist also weitaus wahrscheinlicher, dass die naturalistische Hypothese zutrifft, als deren theistische Rivalin. Hinzu kommt, dass der Theismus im traditionellen Verständnis das logische Problem des Übels nur dann überwinden kann, wenn zumindest eines der drei klassischen Attribute Gottes, also seine Allmacht, seine Allwissenheit oder seine vollkommene Güte, aufgegeben wird.

Auch hat die Diskussion der modernen Argumente gezeigt, dass selbst die Aufgabe oder Veränderung einiger zentraler Bestandteile des Theismus diesen nicht

wahrscheinlicher machen. Die religiöse Erfahrung ist weder die alleinige Wurzel aller Religionen noch lässt sich aus ihr die Existenz Gottes ableiten. Darüber hinaus haben die spezifisch religiösen Inhalte einer solchen Erfahrung keine objektive Verbindlichkeit. Vielmehr kann die religiöse Erfahrung vollständig auf natürliche Weise erklärt werden. Die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung der Religion stellt zwar keinen direkten Beweis dar, doch reduziert sie erheblich den Wahrscheinlichkeitsgrad in Bezug auf die Wahrheit der theistischen Hypothese

Der Versuch einer Rechtfertigung des Theismus durch einen völlig unbegründeten, von der Vernunft unabhängigen Glauben, der rein auf einer willentlichen Entscheidung basiert, gelingt nicht. Weder der blinde noch der experimentelle Sprung in den Glauben können rational verteidigt werden, geschweige denn, dass sich aus dieser Position die Existenz Gottes ableiten ließe. Selbst die extreme Rückzugsposition des Theismus, in der er auf jeglichen Wahrheitsanspruch seiner Glaubensinhalte verzichtet, ist letztlich nicht haltbar. Eine Religion ohne diesen Anspruch, ohne Tatsachenglauben, wird unweigerlich zu einem verkappten praktischen Atheismus. Schließlich konnte auch gezeigt werden, dass der Nihilismus problemlos und ohne die zusätzliche Annahme der Existenz eines Gottes überwunden werden kann.

Meines Erachtens ergibt sich daraus, dass der Atheismus eine durchwegs rationale und gut begründete Haltung darstellt. Die naturalistische Erklärung des Universums, der Welt und des Lebens ist weitaus plausibler als die theistische Alternative. Insofern ist die Annahme, dass ein Gott existiert, im Laplaceschen Sinne, völlig überflüssig.

Nichtsdestotrotz scheint die Akzeptanz einer atheistischen Weltsicht und Lebenseinstellung für viele Menschen nicht in Frage zu kommen. Obwohl sich die Wahrheit des Theismus mehr als bezweifeln lässt, wird der Atheismus dennoch nicht als vollwertige und wünschenswerte Alternative in Betracht gezogen. Der Hauptgrund dafür liegt in der weit verbreiteten Meinung, dass die moralischen und praktischen Konsequenzen des Atheismus verhängnisvoll, schrecklich und letztlich nicht tragbar seien. Dieser Meinung liegt aber ein falsches Verständnis von der atheistischen Moralauffassung zu Grunde. Eine kurze vergleichende Betrachtung von moralischen

Grundauffassungen zeigt, dass es im Grunde vier Möglichkeiten¹⁴⁶ gibt, die Moral zu erklären:

- 1) Bei moralischen Regeln und Prinzipien handelt es sich im Wesentlichen um Befehle und Forderungen eines Gottes, deren Einhaltung durch die Aussicht auf Belohnung oder Bestrafung entweder im diesseitigen oder im jenseitigen Leben sichergestellt wird.
- 2) Moralische Prinzipien sind objektiv gültige Vorschriften, die mittels der Vernunft erstellt oder erkannt werden. Diese stellen eine autonome Verpflichtung dar, die unabhängig von jedem göttlichen Willen besteht.
- 3) Zwar gibt es objektiv geltende Prinzipien wie unter Punkt zwei, jedoch wurden diese von Gott erschaffen und werden weiterhin von ihm aufrechterhalten
- 4) Moral ist wesentlich eine menschliche, soziale Errungenschaft. Moralische Prinzipien, Begriffe und Verhaltensweisen sind das Resultat eines biologischen und soziokulturellen Entwicklungsprozesses.

Nur bei einer Verknüpfung der Moral mit der Existenz eines Gottes, wie es in der ersten und dritten Auffassung der Fall ist, kann es dazu kommen, dass die Treue zur Moral untergraben wird, wenn der Glaube an diesen Gott schwindet. Schon Kant hat darauf hingewiesen, dass die Gefahr besteht, die Moral zu verderben, sollte diese als Gottes Gebot verstanden werden, da die spezifisch moralischen Motive durch das eigennützige Interesse am eigenen Wohlergehen untergraben werden. Die Aussicht auf eine persönliche Belohnung oder Bestrafung durch Gott kann dazu führen, dass andere Motive, wie z.B. altruistische und kooperative Empfindungen oder Pflicht- und Fairnessbewusstsein, in den Hintergrund treten. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen als moralisch akzeptiert werden, obwohl diese in keiner Beziehung zu menschlichen Zielsetzungen oder zu menschlichem Wohlergehen stehen, z.B. die Tötung eines Arztes, der Abtreibungen vornimmt, oder die Steinigung von Frauen, denen Untreue vorgeworfen wird. Wenn die Moral als Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott verstanden wird, kann diese Auffassung zu einer absolutistischen, intoleranten, tyrannischen und völlig irrationalen Moral führen. *„Allgemein kann man sagen: Die Bindung der Moral an den religiösen Glauben bringt die Gefahr einer Entwertung der Moral mit sich – nicht nur*

¹⁴⁶ vgl. Mackie (1985), S 402f

dadurch, dass die Moral zeitweilig untergraben wird, falls der Glaube schwindet, sondern auch dadurch, dass sie anderen Belangen untergeordnet wird, solange der Glaube besteht.“¹⁴⁷

Fühlt man sich aber der zweiten oder vierten Auffassung verpflichtet, so besteht die Gefahr einer Abkehrung von der Moral nicht, da dieser dann eine von Gott unabhängige Wertigkeit und Gültigkeit zukommt. Von allen Auffassungen ist die vierte, also die naturalistische Auffassung der Moral, wohl die weitaus wahrscheinlichste Erklärung, wenn nicht sogar, wie Mackie behauptet, die richtige. In diesem Fall hat die Moral einen komplett eigenständigen und natürlichen Ursprung: *„Und zwar gründet sie sich auf Gefühle und Einstellungen teils instinktiver Art, die sich im Laufe der biologischen Evolution entwickelt haben, und teils erworbener Art, die im Laufe der sozialgeschichtlichen Evolution entstanden und von Generation zu Generation weniger durch bewusste Erziehung als durch die automatische Übertragung kultureller Traditionen weitergegeben worden sind.“¹⁴⁸* Insofern wird die Moral sicher überleben, auch wenn es keinen Glauben an Gott oder keine Religionen mehr gibt. Somit kann aber auch der Meinung, dass aus dem Atheismus notwendigerweise ein Amoralismus folgt, widersprochen werden. Atheisten verbinden ihre Moral nicht mit dem Glauben an Gott, sondern fassen diese vielmehr als notwendiges Mittel für das menschliche Zusammenleben auf. Somit stellt die Meinung, dass es sich bei Atheisten prinzipiell um unmoralische Menschen handle, ein unhaltbares Vorurteil dar. Weder Theisten noch Atheisten können per se als gut oder schlecht, tugend- oder lasterhaft gelten und es lässt sich auch keine diesbezügliche Tendenz aus der jeweiligen Haltung ableiten.

Allerdings lassen sich Unterschiede bezüglich bestimmter moralischer Werte selbst oder deren Gewichtung feststellen, je nachdem, ob man die Moral mit der Existenz eines Gottes verknüpft oder diese als von Gott unabhängig begreift. Die religiösen Moralvorstellungen leiten sich aus den vermeintlichen Offenbarungen Gottes, wie z.B. der Bibel oder dem Koran ab. Diese vorgeblichen Offenbarungen sind jedoch in vielen Punkten unklar und sogar widersprüchlich formuliert, ganz abgesehen davon, dass es sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um göttlich inspirierte, sondern um rein menschliche Wertvorstellungen handelt, denen durch die vermeintliche

¹⁴⁷ Mackie (1985), S 407

¹⁴⁸ Ebd., S 404

Herkunft von Gott mehr Nachdruck verliehen werden sollte. Richard Robinson untersucht in seinem Buch „*An Atheist's Values*“ die Moralvorstellungen der Bibel und kommt zu folgendem Schluss: *„Kardinal Newman hat einmal gesagt, wenn Nichtchristen die christliche Bibel läsen, seien sie tief beeindruckt von dem hehren Klang ihrer Gebote. Dies steht im Gegensatz zu meiner eigenen Erfahrung. Ich werde niemals vergessen, wie ich zum ersten Mal, nachdem ich unabhängig zu urteilen gelernt hatte, das Alte Testament las. Ich war entsetzt von seiner Barbarei und verwundert darüber, dass es weithin als Fundgrube hoher Ideale betrachtet werden konnte. Es schien mir ein Naturvolk zu beschreiben, wild und grausam, das nicht mehr Bewunderung verdient als die schlimmsten Naturvölker, von denen uns die Ethnologen heute berichten, und weitaus weniger Bewunderung als die liebenswerteren dieser Völker, von denen wir hören. Newmans Worte entsprechen auch nicht dem Eindruck, den die synoptischen Evangelien auf mich gemacht haben. Diese sind gewiss ein schönes und faszinierendes Stück Literatur. Auch verkünden sie das hohe Gebot der Nächstenliebe. Dieses Gebot aber wird überschattet sowohl von der harten, lieblosen Haltung seines Verkünders Jesus als auch von der absoluten Unterordnung ebendieses Gebotes unter die uneinsichtigen Gebote der Gottesliebe und des Glaubens an den Verkünder.“*¹⁴⁹

Laut Robinson lassen sich in den synoptischen Evangelien, die wohl als beste Quelle für die Lehren Jesu gelten, lediglich fünf Hauptgebote finden: *„Liebt Gott; glaubt an mich; liebt die Menschen; seid reinen Herzens; seid demütig.“*¹⁵⁰ Er meint weiters, dass Jesus zu keiner sozialen Frage außer der Ehescheidung Stellung nimmt und ihm daher auch keine politische Agenda unterstellt werden kann. Erst im Zuge der späteren christlichen Tradition der Ethik kamen auch heute anerkannte Werte wie Schönheit, Wahrheit, das Bemühen um Gerechtigkeit und Erkenntnis hinzu. Unter dieser Hinsicht ist zumindest rätselhaft, warum man den angeblich besonderen Wert der christlichen Moral auf das Wirken der Person Jesus Christus zurückführt. Zugegebenermaßen kann die Nächstenliebe durchaus als moralische Forderung akzeptiert werden. Allerdings scheint der Anspruch, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst, ähnlich überzogen wie Kants Kategorischer Imperativ. Vielmehr muss ein moralischer Grundsatz so formuliert werden, dass er nicht ein bloßes Phantasiegebilde und unerfüllbares Ideal bleibt.

¹⁴⁹ Robinson, Richard: *An Atheist's Values*, Oxford 1964, übers. v. Verfasser, S150f

¹⁵⁰ Ebd., übers. v. Verfasser, S148

Die Moralvorstellungen der Bibel erscheinen im Großen und Ganzen engstirnig und veraltet. Die spätere Tradition der christlichen Ethik hat zwar das Wertespektrum in positiver Hinsicht ausgeweitet, jedoch weiterhin ihr Hauptgewicht auf die Erlösung, das jenseitige Leben und vor allem den Glauben an Gott gelegt. Mackie schreibt: *„Sie hat an der Auffassung festgehalten, Unglaube, ja auch nur Zweifel oder Kritik am Glauben seien sündhaft, was tendenziell dazu beitrug, Gegner – einschließlich der Anhänger rivalisierender christlicher Bekenntnisse und anderer Religionen – zu verfolgen, die freie Diskussion zu unterbinden, gut begründete wissenschaftliche Wahrheiten wie die Evolutionstheorie (stellenweise selbst heute noch) zu bekämpfen, Irrtümer zu fördern sowie in intellektueller Unredlichkeit zu versuchen, die eigenen wohlbegründeten Glaubenszweifel zu unterdrücken.“*¹⁵¹

Im Gegensatz dazu beruft sich der Atheismus auf die lange Tradition einer humanistischen Moral, angefangen von Epikur bis hin zu John Stuart Mill und modernen Autoren wie Richard Robinson. Das Verständnis der Moral als natürliches Phänomen führt zu einer Werteskala, in der im Gegensatz zur Religion, das diesseitige Leben im Vordergrund steht. Die humanistische Moral stellt die Bedingungen für menschliches Wohlergehen in den Mittelpunkt und legt besonderen Wert auf Freiheit und Toleranz, besonders auf die Freiheit des Forschens und die Rechte des Einzelnen. Insgesamt folgt aus der atheistischen und humanistischen Moral ein mutiges Bekenntnis zum Realismus, angesichts der existentiellen Grundprobleme des Menschen: des Todes, der Isolation, der Freiheit und des Sinns. In diesem Sinne steht die Wahrheit anstelle des Trosts im Zentrum der humanistischen Moral. Die Gefahr liegt hierbei in der Übersteigerung dieses Anspruches: *„Eine humanistische Moral ist sowohl für Illusionen über einen notwendig kommenden Fortschritt als auch für einen zu optimistischen Voluntarismus anfällig, d. h. für die Annahme, dass wir die Welt so gestalten oder neu gestalten können, wie wir sie uns wünschen, wobei übersehen wird, dass die Wechselwirkung zwischen verschiedenen Zielen leicht dazu führen kann, dass keines dieser Ziele verwirklicht wird.“*¹⁵²

¹⁵¹ Mackie (1985), S 411

¹⁵² Ebd., S 413

Anhang

I) Literatur

Badiou, Alain: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, Turia & Kant, Wien 2002

Dalferth, Ingolf U. (Hrsg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Mohr Siebeck, Tübingen 2006

Davidson, Donald: Wozu Wahrheit? Eine Debatte. herausgegeben von Richard Rorty, mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Ullstein Verlag, Berlin 2007

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Meiner Verlag, Hamburg 1993

Dörflinger, Bernd (Hrsg.): Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Schöningh Verlag, Paderborn / Wien 2006

Epikur: Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übers. von O. Gigon, Artemis Verlag, Zürich 1968

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. (1841), Nachw. Von K. Löwith, Stuttgart 1971 [u. ö.] (Reclams Universal Bibliothek, 4571 [7])

Fincke, Andreas (Hrsg.): Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen, EZW-Texte 176, Berlin 2004

Fischer, Kurt Rudolf: Nietzsche und die Philosophie und Politik des 20. Jahrhunderts, Kitab Verlag, Klagenfurt /Wien 2005

Flores d'Arcais, Paolo / Ratzinger, Joseph: Gibt es Gott? Wahrheit. Glaube. Atheismus., Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 2006

Fürstenberg, Elimar von: Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus, Habel Verlag, Regensburg 1960

Gärtner, Christel (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Veröffentlichungen der Sektion "Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10, Leske & Budrich Verlag, Opladen 2003

Gonda, Jan: Die Religionen Indiens, Stuttgart 1963

Heinrich, Elisabeth: Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche, Alber Verlag, Freiburg / Breisgau 2001

Hiorth, Finngeir: Atheismus - genau betrachtet. Eine Einführung, Angelika Lenz Verlag, Neustadt / Rbge. 1995

Hiorth, Finngeir: Ethik für Atheisten, Lenz Verlag, Neustadt am Rübenberge 2001

Hume, David: Eine Unersuchung über den menschlichen Verstand, übers. und herausgegeben von H. Herring, Reclams Universal-Bibliothek 5489[3], Stuttgart 1967

Hume, David: Dialoge über natürliche Religion, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980

Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984

James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1997

James, William: The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy, Longmans Green and Co., London und New York 1927

Kant, Immanuel: Die Kritik der reinen Vernunft 1 & 2, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 55, Frankfurt 2000 (Bd. III und IV der Werkausgabe: Immanuel Kant. Werke in 12 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel)

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 56, Frankfurt am Main, 2000 (Bd. VII der Werkausgabe: Immanuel Kant. Werke in 12 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel)

Kühn, Manfred: Kant – Eine Biographie, C.H. Beck Verlag, München 2003

Küng, Hans: Existiert Gott?, München 1983

Kurzke, Hermann: Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, Beck Verlag, München 2005

Kutschera, Franz von: Vernunft und Glaube, De Gruyter Verlag, Berlin 1990

Le Poidevin, Robin: Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion, Routledge, London 1996

Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. II, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981

Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus, Philip Reclam jun., Stuttgart 1985

Minois, Georges: Geschichte des Atheismus, Hermann Böhlaus Nachfolger Verlag, Weimar 2000

Mitchell, Basil (Hrsg): The Philosophy of Religion, Readings in Philosophy, Oxford 1971

Mueller, Volker (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, Lenz Verlag, Neustadt am Rübenberge 2004

Newman, J. H.: Entwurf einer Zustimmungsllehre, hrsg. Und übers. V. W. Becker [u. a.], (ausgewählte Werke, Bd. 7), Mainz 1962

Nietzsche, Friedrich. Werke in 3 Bänden, mit der Biographie von Curt Paul Janz, herausgegeben von Karl Schlechta, Directmedia Publ., Berlin 2000

Onfray, Michel: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß, Piper Verlag, München / Zürich 2006

Pascal, Blaise: Über die Religion und über andere Gegenstände (Pensées), Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1972

Phillips, D. Z.: Religion without Explanation, Oxford 1976

Schockenhoff, Eberhard (Hrsg.): Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, Alber Verlag, Freiburg i. Br. 2004

Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1998

Sidgwick, H.: The Methods of Ethics, 1907, Thoemmes Press, London 1996

Smart, John Jamieson Carswell: Atheism and theism, Blackwell, Cambridge 1996

Steinle, Walter: Friedrich Nietzsche und der moderne Atheismus, J.F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1981

Streminger, Gerhard: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Mohr Verlag, Tübingen 1992

Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1987

Swinburne, Richard: The Coherence of Theism, Clarendon Press, Oxford 1977

Thomas von Aquin: Summe der Theologie, Bd. 1, Unt. 2, Art. 3, Hrsg. von Joseph Bernhart, Kröner Verlag, Stuttgart 1986

Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. Grundkurs Philosophie Band 5, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1994

Welte, Bernhard: Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens, Knecht Verlag, Frankfurt am Main 2000

Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000

II) Zusammenfassung

Im Zuge dieser Arbeit soll die aktuelle Debatte zwischen Theisten und Atheisten betrachtet und hinsichtlich ihrer argumentativen Grundlagen untersucht werden. In Kapitel eins wird definiert, wie der Atheismus heute verstanden und hinsichtlich seiner Bedeutung in verschiedene Formen unterschieden werden kann. Die Form des moderaten oder schwachen Atheismus, welche die aussichtsreichste und vertretbarste Variante darstellt, wird sowohl vom radikalen und praktischen Atheismus als auch vom Agnostizismus unterschieden.

Im zweiten Kapitel steht eine kurze historische Betrachtung des Atheismus im Mittelpunkt. Zunächst werden die Herkunft und das Alter des Phänomens bestimmt, wobei der Zusammenhang mit der Entstehung der griechischen Naturphilosophie der Antike näher beleuchtet wird. In weiterer Folge werden die historischen und soziokulturellen Entwicklungen thematisiert, welche maßgeblich für das Verständnis des Phänomens des Atheismus verantwortlich sind. Aufbauend auf Nietzsches Analyse vom „Tod Gottes“ kann der Wandel der Werte und des Zeitgeists im Zuge der letzten Jahrhunderte als wesentliches Element für die starke Verbreitung des modernen Atheismus identifiziert werden. Für den modernen Menschen steht das Leben selbst an erster Stelle, und zwar das diesseitige, endliche und einzige Leben. Die starke Verwissenschaftlichung des Denkens und der damit verbundenen Verknüpfung der Wahrheit mit wissenschaftlichen Erkenntnissen ist ein weiteres Merkmal unserer Zeit. Hier stechen vor allem die Geschichtswissenschaft und die Naturwissenschaften hervor. Der moderne Mensch hat den Bezug zu den Glaubenswahrheiten der Religionen verloren und ist aufgrund seiner Werte und seiner Lebenserfahrung nicht mehr in der Lage, die zentralen Elemente der Religion nachzuvollziehen.

Im Zuge des dritten und vierten Kapitels werden atheistische und theistische Argumente besprochen, und zwar in der Form eines Vergleichs zwischen zwei konkurrierenden Hypothesen: der theistischen und der atheistischen. Der theistischen Hypothese zufolge existiert ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfergott, der als Urgrund und Urziel des Universums und des Lebens gelten kann. Im Gegensatz dazu geht die atheistische Hypothese davon aus, dass es einen

solchen übernatürlichen, personal verstandenen Urgrund nicht gibt und die Entstehung des Universums und das Leben auf natürlichem Wege, durch materialistische und naturalistische Theorien erklärt werden kann.

Im dritten Kapitel werden traditionelle Argumente bezüglich der Frage, ob ein Gott existiert, behandelt. Es wird gezeigt warum die klassischen Gottesbeweise, der ontologische, der kosmologische und der teleologische scheitern müssen, und dass die Akzeptanz von vorgeblichen Wunderberichten niemals in Einklang mit der kritischen Vernunft stattfinden kann. Weiters können sowohl die Moral wie auch das Bewusstsein als Beweis für eine göttliche Existenz ausgeschlossen werden und es kann die logische Widersprüchlichkeit des Theismus anhand des Problems der Übel aufgezeigt werden. Im vierten Kapitel werden moderne Versuche diskutiert, wie der theistische Ansatz trotz seines Scheiterns in traditioneller Hinsicht dennoch vertreten werden kann. Die religiöse Erfahrung kann die Existenz eines Gottes nicht belegen, vielmehr kann diese auf natürlichem Wege erklärt werden. Weiters sind auch die extremen Rückzugspositionen des Theismus, die einerseits den Glauben als Resultat einer reinen Willensentscheidung vertreten, der ohne rationale Begründung auskommen soll und die andererseits die Aufgabe des Wahrheitsanspruches der Glaubensinhalte propagieren, nicht haltbar. Schließlich kann noch gezeigt werden, dass die Überwindung des Nihilismus auch ohne die Annahme, dass Gott existiert möglich ist.

In Kapitel fünf folgt die abschließende Bewertung der beiden konkurrierenden Hypothesen hinsichtlich deren Plausibilität. Im Sinne einer probabilistischen Wahrscheinlichkeit scheint die atheistische Hypothese weitaus plausibler zu sein. Der Atheismus kann somit als gut begründete und vernünftige Haltung bezeichnet werden. Abschließend werden noch kurz die moralischen Implikationen und Konsequenzen des Atheismus diskutiert.

III) Lebenslauf

Alexander Kowar

PERSÖNLICHE DATEN:

- o Geburtsdatum: 20. 06. 1977
- o Geburtsort: Wien
- o Staatsangehörigkeit: Österreich
- o Familienstand: ledig

AUSBILDUNGSDATEN

2002-2008 Universität Wien, 1010 Wien
Studium der Philosophie und Geschichte
o Beginn der Diplomarbeit im März 2007
o 2. Diplomprüfung (Geschichte) im Jänner 2006
o 1. Diplomprüfung (Geschichte) im Juli 2004
o 1. Diplomprüfung (Philosophie) im März 2003

2000-2002 Universität Wien, 1010 Wien
Studium der Philosophie und Völkerkunde
1997-2000 Universität Wien, 1010 Wien
Studium der Völkerkunde und Afrikanistik

1991-1997 Handelsakademie X, 1100 Wien,
Pernerstorfergasse 77
o Matura am 10. 10. 1997
1987-1991 Realgymnasium, 1100 Wien,
Ettenreichgasse 41-43
1983-1987 Volksschule, 1100 Wien,
Carl-Prohaska-Platz 1

IV) Danksagung

An dieser Stelle möchte ich all jenen danken, die mir beim Zustandekommen meiner Diplomarbeit behilflich waren. Dies gilt insbesondere für den Betreuer meiner Arbeit, Herrn Prof. Dr. Pfabigan dessen fachkundige Anregungen und sachkritische Bemerkungen wertvolle Hilfe für die Planung und Durchführung dieser Arbeit bedeuteten.

Nicht zuletzt danke ich meinen Eltern, ohne deren Unterstützung ich nicht in der Lage gewesen wäre, mein Studium zu beenden. Spezieller Dank gilt meinem Bruder, der mir bei der Verfassung dieser Arbeit wertvolle Hilfestellung zukommen ließ und meiner Schwägerin Heike, durch deren Zuspruch ich oft neuen Mut gewann.

Schließlich danke ich meiner Freundin Birgit und meinen Freunden Cleme, Andrea, C. und Veronika, dem faulen Willy, Christiane, dem weit entfernten Funz, Miguelita und allen anderen, die auch in dunklen Zeiten stets für mich da waren und den Glauben an mich nie aufgegeben haben.