

Geschichtliche Grundlagen des Atheismus

Peter Zeillinger

Vorwort

Atheismus ist ein Phänomen, das sich nicht eindeutig beschreiben lässt. Seine Bedeutung hängt von dem Religions- oder Gottesverständnis ab, das damit kritisiert wird. Daher ist es letztlich auch nicht möglich, eine allgemeine Definition der Wortbedeutung von »Atheismus« zu geben. Jedenfalls handelt es sich um eine offensichtlich »kritische« Haltung, die nicht nur eng mit dem Weltbild des Einzelnen und den kulturellen Prägungen einer bestimmten geschichtlichen Epoche verknüpft ist, sondern auch mit den individuellen und sozialen Haltungen die daraus abgeleitet werden. Mit dem Begriff »Atheismus« wird – wie mit den unterschiedlichen Verständnissen von »Religion« oder »Glaube« – also nicht bloß ein Teilaspekt des menschlichen In-der-Welt-seins berührt. Wenn mit diesem Begriff letztlich das Ganze des menschlichen Daseins auf eine bestimmte Weise gedeutet wird, so handelt es sich dennoch nicht um eine positive Beschreibung, sondern um eine distanzierende Abhebung, die erst im Vergleich mit dem Gegenüber ihre eigentliche Aussagekraft gewinnt. Dabei macht es einen grundlegenden Unterschied, ob »Atheismus« als Selbst- oder als Fremdbezeichnung verwendet wird. Eine der größten Schwierigkeiten bei der Darstellung und Beurteilung von atheistischen Positionen besteht zum einen darin, dass dasjenige, was »Atheisten« ablehnen, nicht immer identisch ist mit dem, was »Gläubige« unter denselben Phänomenen als Religion oder Gottesglaube verstehen. Umgekehrt besteht beim »Vorwurf« des Atheismus das Problem darin, dass diese Fremdzuschreibung ebenfalls nur vor dem Hintergrund eines unterstellten Religions- oder Gottesbegriffs »funktioniert«. Einen neutralen Maßstab für die Bezeichnung »Atheismus« gibt es ebenso wenig wie einen allgemein gültigen,

kulturübergreifenden Religionsbegriff. In der gesellschaftlichen Praxis ist aus diesem Grund ein prinzipielles Ende des Disputs zwischen Atheismus und Religion von vornherein nicht zu erwarten. Geklärt werden können lediglich die unterschiedlichen, geschichtlich wirksam gewordenen Motivationen und Inhalte der bis heute vorfindlichen Begriffsverwendungen.

1. Zum Begriff »Atheismus« und seiner Abgrenzung

Der Begriff »Atheismus« ist vom griechischen Wort *átheos* („ohne Gott“, „gottlos“) abgeleitet und durch das einleitende alpha privativum als Verneinung von griech. *theós* („Gott“, „Gottheit“) gekennzeichnet. Bereits durch den sprachlichen Charakter der »Verneinung« ist das Verständnis von »Atheismus« daher von einer vorgängigen Bestimmung dessen abhängig, was unter *theós* oder »Theismus«, unter »Gottesglaube« oder »Religion« jeweils verstanden wird.

Im Unterschied zu anderen Formen der Ablehnung und Kritik religiöser Überzeugungen bringt der Begriff »Atheismus« demnach die Haltung eines »Gegenüber«, also einer Gegnerschaft zum Ausdruck. Daraus ergibt sich ein wichtiger Unterschied zu dem oft in ähnlichen Zusammenhängen gebrauchten Terminus »Religionskritik«. Denn »Religionskritik« muss nicht unbedingt eine Ablehnung beinhalten, sondern kann auch eine kritische Korrektur an bestimmten Vorstellungen und Verhaltensweisen *innerhalb* einer Religionsgemeinschaft bezeichnen. So stehen etwa viele Propheten des Alten Testaments den in ihrer Zeit gerade vorherrschenden Praktiken der eigenen Religion durchaus kritisch gegenüber – ohne deshalb die religiösen Grundüberzeugungen der eigenen Kultur generell abzulehnen. Die Verwendung des Terminus »Atheismus« wäre in diesem Kontext also unangemessen.

Die Unterscheidung zwischen »Ablehnung« (Atheismus) und »kritischer Korrektur« (Religionskritik) beruht auf der Möglichkeit einer klaren Zuordnung und Trennung von »religiös« und »nicht-religiös« auf der einen Seite im Gegensatz zu dem kritisch-offenen Ver-

such, das »Religiöse« anhand von inneren Kriterien zu bewerten, auf der anderen Seite. Da sich die Benennungen von sozialen und kulturellen Phänomenen in der Geschichte aber nicht immer an Begriffsbeschreibungen und ihre sprachlichen Feinheiten halten, ist es bei konkreten geschichtlichen Phänomen der Vergangenheit wie auch in konkreten Situationen der Gegenwart notwendig, auf diese nicht immer leicht zu bestimmende Differenz aufmerksam zu achten. Erst dann wird es möglich sein zu verstehen, ob und in welchem Maße es sich bei einer kritischen Rückfrage letztlich um eine »interne Religionskritik« oder doch um eine ausdrücklich »atheistische« Position handelt. Zu beachten ist jedenfalls, dass sowohl Religionskritik als auch »Atheismus« stets aus der Innenperspektive einer Kultur formuliert werden. Sie stellen demnach zwei Formen eines selbstkritischen Blicks auf die Grundlagen (Atheismus) bzw. die Praxis (Religionskritik) der eigenen Kultur dar.

Der Durchgang durch die geschichtlichen Ausdrucksformen von »atheistischen« Positionen lässt zahlreiche Differenzierungen und Kategorisierungen dessen zu, was in einem sozialwissenschaftlichen wie auch philosophischen Sinn als »Atheismus« bezeichnet werden kann.¹ Im Sinne einer angemessenen Würdigung des Gesamtphänomens »Atheismus«, das erst im 16./17. Jh. seine ausdrückliche philosophisch-begriffliche Prägung erhält,² ist es jedoch zunächst hilfreich, einem historischen Überblick über die Entstehung und Vielfalt dieser selbst- und kulturkritischen Ausdrucksformen zu folgen. Auch für die gegenwärtigen Ansätze atheistischer Kritik gilt nämlich: Die meisten Motivationen und Argumentationen sind so alt wie die abendländische Philosophie selbst.

¹ Vgl. dazu Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Gegenwärtiger Atheismus, 36-40; sowie Ders. / Johann Figl, Atheismus, 75-77.

² Siehe dazu unten Abschnitt 2.4.

2. Kurze Geschichte der Motive atheistischer Kritik

2.1 Atheismus in den frühen Kulturen der Menschheit?

Atheismus als individuelle oder soziale Haltung ist kein ursprüngliches Phänomen in den Kulturen der Menschheit. Die Annahme einer »religionslosen« Zeit in der Frühgeschichte der Menschheit muss heute zurückgewiesen werden.³ Atheismus ist in diesem Sinn auch nicht gleichursprünglich mit dem Phänomen »Religion« (oder »Kultur«), sondern setzt vielmehr sogar ein bereits begrifflich ausdifferenziertes kulturelles Selbst- und Weltverständnis voraus. Letztlich ist erst in ausgeprägten Schriftkulturen,⁴ in denen kulturelle (und damit auch religiöse) Überlieferungen nicht mehr bloß mündlich, sondern zugleich auch schriftlich tradiert werden, die Möglichkeit gegeben, eine Differenz zwischen den tradierten Überzeugungen und der eigenen Weltsicht entsprechend festzumachen und aufzuzeigen.

Wenn aus religionswissenschaftlicher Sicht manchmal von »atheistischen« Kulturen bzw. Religionen gesprochen wird, so handelt es sich dort nicht um »kritische Haltungen«, sondern um die Abwesenheit eines der abendländischen Kultur vergleichbaren Begriffs für »Gott« (*theós*). Solche *nicht-theistischen* Positionen – wie z.B. der Theravada-Buddhismus, verschiedene Richtungen des Konfuzianismus und das Zen – können zwar als »atheistisch« bezeichnet werden,⁵ sind jedoch grundsätzlich zu unterscheiden von den kritischen »Atheismen«, die im Folgenden dargestellt werden.

³ Johann Figl, *Atheismus* (RGG), 873.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. Karl Hoheisl, *Atheismus*, 1132.

2.2 Entstehung der Kritik an den mythischen Gottesvorstellungen in der griechischen Antike

Die ausdrückliche Kritik an religiösen Vorstellungen ist so alt wie die abendländische Philosophie. Auch wenn der spätere Atheismus der Neuzeit zunächst vor allem als Kritik an den mit dem Christentum verbundenen Auffassungen von Religion und Gott formuliert wurde, insbesondere an deren Auswirkungen auf die Beziehung von Herrschaft und Gesellschaft, so sind doch die meisten der dort vorgebrachten Argumente weitgehend identisch mit der Struktur der Mythen- und Götterkritik in der frühen griechischen Philosophie. Da diese Kritik demnach so etwas wie ein Paradigma atheistischer Argumentationen formuliert, soll sie hier etwas ausführlicher zu Wort kommen. Erst vor diesem Hintergrund kann später deutlich werden, worin das Neue des neuzeitlichen und auch gegenwärtigen Atheismus liegt.

1. Der kulturgeschichtliche Umbruch, der die Entstehung der abendländischen Philosophie ermöglicht und im selben Moment auch eine »philosophische« Kritik an den Vorstellungen und Praktiken der überlieferten Religion, ist eng mit der Durchsetzung der Schrift in Griechenland verbunden. Die Besonderheit der griechischen Alphabetschrift liegt darin, dass ihre Buchstaben keinen unmittelbaren Bezug zu vorgegebenen (kulturellen) Vorstellungen der Welt besitzen. Die aktuelle Forschung zur Entstehung und Durchsetzung der Schrift zeigt, dass mit der zunehmenden Formalisierung der Aufschreibesysteme zugleich eine kulturelle Entwicklung angestoßen wurde, die vor allem neue Formen eines differenzierenden und strukturierenden Bezugs zur Welt und zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten hervorbrachte.⁶ Die mündliche Tradierung gesellschaftlichen Wissens wurde vor allem durch Erzählungen, aber auch Formeln und Rituale gestützt, die gerade auf Grund ihrer Wiederholbarkeit dem kollektiven Gedächtnis in Er-

⁶ Eine umfassende und aktuelle Darstellung der Entwicklung der Schrift und der damit verbundenen gesellschaftlichen Konsequenzen gibt Thomas Vesting, *Schrift*. Dort finden sich auch zahlreiche weiterführende Literaturhinweise sowohl zu den vorschriftlichen Kulturen als auch zu jenen kulturellen Aufbrüchen im Abendland, die eng an das Medium der Schrift gebunden sind.

innerung blieben und auf diese Weise die Kontinuität und den Zusammenhalt der Gemeinschaft sicherten. Die mythischen Erzählungen und religiösen Praktiken in den vor-schriftlichen Kulturen erfüllen diese Aufgabe. Als »Mythos« in diesem Sinne kann letztlich jede Erzählung über die Vergangenheit verstanden werden, deren »Bedeutung« in der Herausbildung oder Stärkung einer Gruppenidentität liegt.⁷ Die dabei memorierten und tradierten Erzählungen und Inhalte konnten gegebenenfalls auch an neue Gegebenheiten angepasst werden. Die mündliche Tradition bildete in diesem Sinne also vor allem ein praktisches Wissen ab. Mit dem Aufkommen der Schrift war es möglich, dass ein Teil dieser Gedächtnisleistung durch die schriftliche Aufzeichnung übernommen wird. Zugleich wurde das verschriftlichte Wissen aber von seiner unmittelbaren Einbettung in die gesellschaftliche Praxis des Umgangs mit der Welt und deren Deutung getrennt. Das geschriebene Wort erschien daher zunächst keineswegs so vertrauenswürdig wie das gesprochene. Die Vorbehalte des Philosophen Platon gegenüber der Schrift sind dafür ein Beispiel. Das Aufkommen der Schrift machte es notwendig, die Darstellung der Welt zu strukturieren und in Begriffe zu differenzieren, die schließlich verschriftlicht wurden. Damit waren sie zugleich der Ordnung einer »Grammatik« unterworfen, die den Text erst lesbar macht. Im Umgang mit Schrift entwickelten sich auf diese Weise jene Vorgangs- und Vorstellungsweisen, die alsbald die griechische Philosophie prägten und grundlegend geworden sind für die Kultur des Abendlandes. In diesem Zusammenhang entstanden schließlich aber auch Kulturtechniken, die der gesprochenen Rede eine neue Aufgabe zuwiesen. Eine davon war die Rhetorik, die Kunst der geordneten, argumentierenden und vor allem zielgerichteten Rede – sie gehörte bis ins Mittelalter zu den grundlegenden Wissenschaften und unverzichtbaren Künsten des Abendlandes.

Zusammenfassend lässt sich aus diesem kulturellen Aufbruch eine entscheidende Erkenntnis formulieren, die für die weitere Entwicklung des religiösen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses prägend bleiben sollte: Mit der Durchsetzung der Schrift und den damit verbundenen neuen Weisen, die Welt zu sehen und darzustellen, wurde

⁷ Veit Rosenberger, *Religion*, 19 – mit Verweis auf die Arbeiten von Jan Assmann.

zugleich offensichtlich, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur »Wahrheit der Welt« gibt. So wie jeder Text es notwendig macht, ihn angemessen lesen zu lernen, um ihn verstehen zu können, muss auch die Welt »gelesen« und »gedeutet« werden. Eine letzte Sicherheit für eine angemessene und endgültig abgeschlossene Deutung gibt es allerdings nicht. Es bedarf vielmehr der überzeugenden Argumentation. Vor diesem Hintergrund entsteht das philosophische Denken der Griechen.

2. Es konnte nicht ausbleiben, dass im Zuge der kulturellen Umwälzungen auch die überlieferten Weltdeutungen in den mythischen Erzählungen hinterfragt wurden sowie die damit verbundenen gesellschaftlichen Überzeugungen und religiösen Praktiken. Dabei standen nicht so sehr die religiösen Inhalte zur Debatte, sondern kritisiert wurden vor allem ihre Gestalt und Darstellungsweise. Sie wurden innerhalb des aufkommenden philosophischen Denkens zunehmend als inadäquat angesehen. Die bisherigen religiösen Vorstellungen waren vor allem auf das soziale Verhalten gerichtet. Durch Wiederholung und Nachahmung sicherten sie die Kontinuität der traditionellen Weltsicht und fanden dadurch weite Akzeptanz.⁸ Die kulturellen Veränderungen seit dem 7. Jh. v. Chr. betrafen in ihrem Kern jedoch gerade die Struktur der politischen Gemeinschaft und damit auch ihre traditionelle Legitimierung. Dies wird nicht zuletzt an der Entstehung einer ausgefeilten Rechtsordnung sichtbar, die die griechischen Stadtstaaten (póleis) zunehmend prägte. Die Besonderheit der griechischen Gesellschaftsordnung ab der Mitte des ersten Jahrtausends lag vor allem darin, dass ihre Spitze nicht durch einen König repräsentiert wurde, in dessen Hand sich alle Macht bündelte. Vielmehr lagen in der griechischen Polis die Aufgabe der Regierung und die Verantwortung für das gesellschaftliche Handeln bei der Bürgerschaft selbst und mussten daher stets gemeinschaftlich ausgehandelt werden. Um diese Aufgabe zu erfüllen, standen in den Volksversammlungen nun allerdings nicht mehr allein alte unhinterfragte Überzeugungen im Zentrum der Debatte.

⁸ Zur frühen Religion in Griechenland vgl. Walter Burkert, Griechische Religion. Im abschließenden Kapitel (455-498) werden im Zuge der Entstehung der Philosophie in Griechenland auch die religionskritischen und »atheistischen« Positionen ausführlich vorgestellt und erläutert.

Immer mehr traten vielmehr Thesen und Gedanken individueller Menschen in den Vordergrund, die gegenüber einer sich bildenden Öffentlichkeit geäußert und vertreten wurden und in schriftlicher Form bald auch eine dauerhafte Richtigkeit in Anspruch nahmen. Gerade die Entwicklung des Rechts – z. B. durch die Gesetze des »Weisen« Solon, die in der Mitte des 6. Jh. v. Chr. in Athen formuliert wurden – stellte einen entscheidenden Schritt in Richtung einer argumentierenden Weltsicht dar wie sie alsbald die Philosophie prägen sollte. Während die Ausgestaltung des Rechts vor allem nach der »richtigen« Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens suchte, entstand die Philosophie nicht zuletzt aus dem Versuch, über »alles« in gleicher Weise das Richtige zu sagen. Als einer der ersten Philosophen gilt Anaximander aus Milet (ca. 610-547). An seinem »Weltbild« wird bereits die philosophische Umdeutung jener religiösen Vorstellungen erkennbar, die in den mythischen Erzählungen überliefert wurden:

„Im Buch des Anaximandros ist im Prinzip bereits das Weltmodell entworfen, das bis zur kopernikanischen Wende bestimmend blieb und der Wissenschaft und der Religion gleichermaßen zu genügen schien: Der Mensch mit seiner relativ kleinen Erde im Zentrum des Universums, umgeben von den wachsenden Kreisen der Gestirnbahnen, letztlich umschlossen von einem Höchsten, Göttlichen. [...] Und doch sind diese »seienden Dinge« bei Anaximandros nicht autonom. »Anfang« von allem ist das »Unendliche«, *apeiron*, unermesslich, ungeschieden, unerschöpflich; es »umfasst alles«, »lenkt alles«, es ist »unsterblich und nicht alternd«, es ist »göttlich«. Damit sind die homerischen Prädikate der Götter bewahrt, auf ein Erstes und Höchstes übertragen; doch an Stelle mythischer Götterpersönlichkeiten steht ein Neutrum: »das Göttliche«, *theon*. Seine Göttlichkeit besteht – und dies ist traditionell – in seiner Ewigkeit und in seiner Macht: Was »alles lenkt«, ist nachgerade allmächtig.“⁹

Der Dichter Xenophanes von Kolophon (* 570 v. Chr.) brachte die Kritik an den überkommenen Gottesvorstellungen erstmals auf den

⁹ Ebd., 457f.

Punkt. In der noch traditionellen Form des epischen Gedichts und lyrischen Gesangs kritisierte er in besonders scharfer Form die anthropomorphen religiösen Vorstellungen seiner Zeit. Homer und Hesiod, denen die dichterische Überlieferung der mythischen Erzählungen zu verdanken ist, hätten den Göttern alles zugeschrieben, was schon bei den Menschen als Übel empfunden wird: Diebstahl, Ehebruch und Betrug. Xenophanes' aufklärerische These lautete daher: Die Menschen haben sich die Götter nach ihrem eigenen Bild erschaffen:

„Die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber [...] Die Äthiopier stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig [...] Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“¹⁰

Xenophanes verstand diese menschengestaltigen Gottesvorstellungen als »Fiktionen der Früheren« und sprach ihnen jegliche Geltung für die Gegenwart ab. Damit war ein Bruch mit der religiösen Tradition vollzogen, der kaum deutlicher ausfallen konnte. In seiner eigenen »Theologie« forderte Xenophanes schließlich die Reduktion der vielen Götter auf einen einzigen, unwandelbaren und letztlich abstrakten Gott, der unter Göttern und Menschen am größten und weder an Gestalt noch in seinem Denken mit den Menschen vergleichbar sei. Dieser Gott müsse unbeweglich sein, denn »es ziemt sich nicht« für ihn, »bald da-, bald dorthin zu wandeln«. An solchen Formulierungen von Xenophanes („es ziemt sich nicht ...“) wird allerdings ein Grundzug des Sprechens von Gott bzw. vom »Göttlichen« erkennbar, der auch in der späteren Philosophie über lange Zeit – in vielfacher Hinsicht bis heute – Gültigkeit besitzen sollte: Was »Gott« bzw. »das Göttliche« genannt wird, wird vor allem von den Möglichkeiten des eigenen Denkens her zu bestimmen versucht. Damit wiederholt sich jedoch bei genauerer Betrachtung der Anthropomorphismus des Mythos auf eine neue Art und

¹⁰ Vgl. dazu ebd., 459f.

Weise im philosophischen, von der menschlichen Vernunft geprägten Gottesbegriff.

3. Neben der durchaus deutlichen Mythenkritik, die sich an der konkreten Gestalt dieser Überlieferungen entzündet, findet sich in Griechenland aber bald auch eine ausdrücklich mit den Mitteln der Vernunft argumentierte grundsätzliche Kritik an Gottesvorstellungen. Sie entsteht im Zuge der Entwicklung des Sophismus und der Rhetorik in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. Einer der wichtigsten Sophisten (griech. *sophós* bedeutet „weise“) war der in Athen lehrende Protagoras (ca. 490-411). Sein Wirken zielt auf eine »höhere Bildung« der Menschen. Die Lebensplanung des Einzelnen soll nicht mehr von den alten Bräuchen und Gewohnheiten abhängig sein, sondern auf kritischen Begründungen aufbauen. Daher wurde die Kunst der »guten Rede« und der »Überzeugung« zum wichtigsten Element der sophistischen Lehre. Das Streitgespräch war der Ort, an dem das beste Argument den Sieg davon tragen sollte. Im Zuge einer solchen Diskussion konnte letztlich alles dem Widerspruch ausgesetzt werden und musste sich an der Kraft der eigenen Worte bewähren. „Jeder Rede steht eine andere Rede entgegen“, formulierte Protagoras.¹¹

Zunächst bedeutete die Praxis der Sophisten für die Entwicklung der politischen Kultur und vor allem des Rechts durchaus einen Fortschritt. So etwa lässt sich das hohe Ansehen des Protagoras daran ermessen, dass er im Jahr 444 beauftragt wurde, für eine Kolonie Athens in Unteritalien Gesetze zu entwerfen. Zugleich aber standen die alten traditionellen Bindungen, die im »Brauch« – das heißt der griechischen Religion – überliefert wurden und die Gesellschaft zusammenhielten, in der Gefahr verloren zu gehen. Die Gesetze wurden nach der Lehre der Sophisten von den Menschen gemacht und konnten daher auch je nach Belieben abgeändert werden. Zunehmend erkannte man auch, dass bei fremden Völkern vieles ganz anderen Regelungen unterworfen war. Alle Selbstverständlichkeiten der eigenen Bräuche waren daher hinterfragbar – und damit letztlich auch die eigene Religion. Diogenes Laertius berichtet, wie Protagoras dies in einem seiner Bücher, von dem allerdings nur der Anfangssatz überliefert ist, auf den Punkt brachte:

¹¹ Ebd., 465.

„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.“¹²

Für Protagoras und die Sophisten gibt es letztlich keine »letzte Wahrheit«. Der Mensch selbst ist das »Maß aller Dinge«.¹³ Von dieser Annahme aus machen religiöse Aussagen und Gottesvorstellungen keinen Sinn mehr.¹⁴

Gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. wurden im Umfeld sophistischer Argumentationen auch einige bemerkenswerte »Erklärungen« formuliert, wie es zur Religion gekommen sei. So etwa geht Prodikos (ca. 470/460 – nach 399 v.Chr.) von einer sprachlichen Überlegung aus, indem er danach fragt, wie die Menschen dazu gekommen seien Götternamen zu gebrauchen. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass dasjenige, was den Menschen besonderen Nutzen brachte, »Gott« genannt worden sei und entsprechend verehrt wurde.¹⁵ Darin liegt eine unmissverständliche Kritik an den geltenden Gottesvorstellungen, die auf diese Weise als menschliche Projektionen verstanden werden. Eine ähnliche Erklärung findet sich bei Demokrit, der zur selben Zeit in Abdera lehrte. Er leitete die Gottesvorstellungen jedoch nicht aus sprachlichen Überlegungen ab, sondern sah ihre »Herkunft« in Naturphänomenen, die von den Menschen »vergöttlicht« wurden:

„Einige von den Menschen, die etwas zu sagen wussten, streckten die Hände dahin aus, wo wir Griechen jetzt von »Luft«

¹² Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch IX,51, 186.

¹³ Ebd.

¹⁴ Wie noch zu zeigen sein wird, führte dies keineswegs dazu, dass zu irgendeiner Zeit in der Antike die Religion als solche in Frage gestellt worden wäre. Es wurden vor allem die konkreten religiösen Ausdrucksformen, insbesondere die allzu menschlichen Gottesvorstellungen problematisiert, nicht aber die Religion als ganze. Die hier dargestellten Argumente antiker Religionskritik werden erst in der Neuzeit eine stärkere Wirkung entfalten. Siehe dazu auch Veit Rosenberger, a.a.O., 12-14.

¹⁵ Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion, 467. Siehe auch das Werk von Hermann Usener, der aufgrund historischer Beobachtungen zur Entstehung von Götternamen zeigt, dass für manche »Götter« diese These des Prodikos der Wirklichkeit recht nahe kommt: Hermann Usener, Götternamen, bes. die Ausführungen zu den »Sondergöttern«.

sprechen, und so nannten sie das ganze »Zeus«; und sie sagten: dieser weiß alles, er gibt und nimmt, er ist König von allem.¹⁶

Religion wird hier also lediglich als eine Vorstufe zur wahren Einsicht gesehen. Die religiösen Vorstellungen entstammen einem bloß subjektiven religiösen Erleben und den daran anschließenden gefühlbetonten Deutungen. In Wirklichkeit handelt es sich, nach Demokrit, jedoch um Scheinbilder, die nicht über eine allgemeine Anschauung der Welt hinauskommen. Sie werden nun durch die kritische Reflexion des Denkens übertroffen und damit widerlegt.

Noch einen Schritt weiter geht eine Argumentation, die die Religion durch eine bewusste Zwecklüge begründet. In einem Drama, das vermutlich Euripides (oder aber Kritias) zuzuschreiben ist, wird die Entstehung der Kultur darauf zurückgeführt, dass die Menschen die Gesetze erfunden hätten, um der Unordnung und des Chaos' Herr zu werden. Auf diese Weise sind sie dem tierischen Stand entflohen. Zugleich ist aber das Recht »Tyrann« geworden und heimliche Übeltaten blieben ungestraft. Vor diesem Hintergrund wurde in berechnender Art und Weise die Religion, das heißt die »Gottesfurcht« erfunden. Walter Burkert fasst die Aussagen dieses Dramas wie folgt zusammen:

„Da hat ein kluger Mann die Götterfurcht »erfunden«: Er redete den Menschen ein, es gebe einen *Dämon*, von unvergänglichem Leben strotzend, der mit seinem Geiste hört und sieht, dem nichts entgeht, was einer sagt, tut oder denkt; als Wohnung wies er den Göttern den Bereich zu, von wo Schrecken und Nutzen für die Menschen kommen, den Himmel.“¹⁷

4. Mit diesen aus dem Umkreis des Sophismus stammenden Argumenten und »Erklärungen« ist in der Zeit des Übergangs zwischen der mythischen Weltbegründung und der Entfaltung der Philosophie in Griechenland bereits ein prinzipieller Atheismus formuliert, der auch in der Neuzeit in seinen Formulierungen kaum mehr überboten wird. Daher ist es durchaus bemerkenswert, dass die atheistischen Argumentationen keineswegs zu einem Ende der Religion geführt haben. Die welt-

¹⁶ Walter Burkert, Griechische Religion, 467f.

¹⁷ Ebd., 468.

erklärende Aufgabe der alten narrativ-mythischen Überlieferungen wurde vielmehr in weiterer Folge von den Überlegungen der Philosophen übernommen, die sich ihrerseits von der als »oberflächlich« kritisierten Rhetorik der Sophisten absetzten. Die »atheistische« Kritik hatte ihre Stärke im Aufdecken falscher oder einfach »veralteter« (nicht nur religiöser) Argumentationen, die in der fortschreitenden Gesellschaft keine Plausibilität mehr besaßen und auch den Zusammenhalt offensichtlich nicht mehr gewährleisteten. Das philosophische Denken begnügte sich jedoch nicht mit der Kritik und den subtilen Möglichkeiten der Argumentation, sondern suchte – positiv – nach einem neuen Verständnis des »Grundes«. Ohne an dieser Stelle die Details der Entstehung der Philosophie nachzeichnen zu können, lässt sich allerdings festhalten, dass die Philosophie als »Metaphysik« von ihren Anfängen bei Platon und Aristoteles bis weit in die Neuzeit hinein keineswegs »atheistisch« formuliert wurde, sondern sich zumeist durchaus vereinbar zeigte mit religiösen Vorstellungen und Ausdrucksformen. Einer der Gründe dafür, die gegenseitige Stützung von Religion und Staat, soll im nächsten Abschnitte etwas näher beleuchtet werden. Aus ihm ergibt sich schließlich auch ein neuer Horizont »atheistischer« Religions- und Kulturkritik.

2.3 Religion als »Stütze des Staates« und der Atheismus-Vorwurf an das Christentum

In der jüngeren Forschung zur Religion in der Antike wird immer stärker die Einbettung der religiösen Praktiken und Inhalte in die sozialen und politischen Strukturen der herrschenden Kultur betont.¹⁸ Obwohl eine Kritik an den Göttern und Mythen stets möglich war, bedeutete dies nicht, dass die Kulte deshalb vernachlässigt wurden. Wie schon mehrfach betont wurde, sicherte die Religion den Zusammenhalt der Gruppe. Sie war daher stets eine kollektive Angelegenheit und besaß somit auch eine politische Dimension. Dies bedeutet, dass Religion in der Antike vornehmlich eine pragmatische Funktion erfüllte, die es

¹⁸ Ein aktueller Forschungsüberblick mit entsprechenden Literaturangaben findet sich bei Veit Rosenberger, Religion, 8-12.

nicht erforderlich machte, dass alle immer, überall und im selben Ausmaß bestimmte Rituale vollzogen. Insbesondere im persönlichen Bereich war die Spannbreite geübter Religiosität sehr weit. Mit besonderer Bedeutung war religiöses Handeln aber dort verbunden, wo es um die Grundlagen und das (politische) Überleben der Gemeinschaft ging. Der Zusammenhalt der Gruppe wurde an der kollektiven Ausübung religiöser Rituale sichtbar und erfahrbar. Daher wurden unter anderem der Beginn einer Volksversammlung, einer Ratssitzung, eines Feldzugs oder einer Schlacht durch Opfer und Gebet religiös markiert.¹⁹ Das Religionsverständnis, das dieser antiken Praxis zugrunde lag, kommt bei Cicero in seiner Herleitung des Begriffs Religion sehr gut zum Ausdruck. In seiner Schrift Über das Wesen der Götter bestimmt er das Lateinische *religio* von *relegere*, das heißt – in einem sehr juristischen Sinn – vom »Immer-wieder lesen« (und der daraus resultierenden peniblen Beachtung) der Kultvorschriften her:

„Diejenigen, welche alles, was zur Götterverehrung gehörte, sorgfältig bedachten (*relegerent*), wurden, von *relegere* abgeleitet, als religiös bezeichnet [...]“²⁰

Die antike Religion kannte eigentlich keine spezifischen religiösen Unterweisungen, keine Dogmen und keinen speziellen Moralcode und ließ daher stets eine Vielfalt religiöser Praktiken zu. Eine Ausgrenzung anderer Religionen und Kulturen ist nur selten belegt. Vielmehr konnten religiöse Vorstellungen aus fremden Kulturen auch immer wieder in die eigene Kultur integriert werden. In Krisenzeiten aber, in denen das politische Auseinanderbrechen der Gemeinschaft befürchtet wurde, wird sichtbar, dass die Ausübung einer Religion zugleich der Anerkennung der politischen Herrschaft gleichkam: Menschen, denen in solchen Situationen in religiösen Belangen abweichendes Verhalten unterstellt wurde, galten als Gefahr für das Gemeinwohl. Die Institutionen der Polis oder des Staates konnten daher auch als Richter über religiöse Belange auftreten.

Ein bekanntes Opfer eines solchen Prozesses ist der Philosoph Sokrates, dem vorgeworfen wurde er verderbe durch seine Lehren die

¹⁹ Ebd., 4.

²⁰ Cicero, Über das Wesen der Götter, Buch 2,72, 181f.

Jugend und führe »neue Götter« ein. Die Anklage ist bei Diogenes Laertius überliefert:

„Sokrates tut Unrecht, weil er nicht an die Götter glaubt, an die die Stadt glaubt, sondern andere göttliche Wesen einführt; auch vergeht er sich an der Jugend, indem er sie verführt. Der Antrag geht auf Todesstrafe.“²¹

Um welche neuen Götter es sich handelt, wird nicht erwähnt. Der Vorwurf entzündete sich auch nicht an der »Falschheit« der »neuen Götter«, sondern an der Nicht-Anerkennung jener religiösen Überzeugungen, die in der damaligen Polis den Zusammenhalt repräsentierten. Nach übereinstimmendem Zeugnis von Xenophon und Platon war Sokrates in jeder Hinsicht ein frommer Mann, der opferte und die aufgehende Sonne mit einem Gebet begrüßte.²² Dennoch formulierte Platon, dass sein Ankläger Sokrates den Vorwurf des »Atheismus« machte und dies letztlich zu seiner Verurteilung führte. An dieser Episode lässt sich erkennen, worum es in der antiken Gegenüberstellung von »Religion« und »Atheismus« letztlich ging: Nicht so sehr um die wahrhafte Existenz der Götter und einen »angemessenen Glauben« (Orthodoxie), sondern um den Vollzug einer Praxis, die das gemeinschaftliche Weltbild und die herrschende soziale und politische Ordnung stützte und aufrecht erhielt.

Daher blieben die »atheistischen« Positionen der Dichter, Sophisten und Philosophen in die antike Kultur integrierbar, solange sie das Gemeinwesen nicht gefährdeten. Sie stellten zwar überkommene religiöse Vorstellungen in Frage, aber nicht deren gemeinschaftsstiftende Funktion. Auch wenn ihre Formulierungen dem neuzeitlichen Atheismus zu ähneln scheinen, stellten sie doch eher eine Art »kulturelle Selbstkritik« dar, die in die Weltdeutung der aufkommenden Philosophie integriert wurde und daher religiöse Praktiken auch keineswegs notwendig ersetzen musste. Dort allerdings, wo die gemeinschaftsstützende Funktion von Religion in Frage gestellt zu sein schien – zumindest nach Ansicht politisch maßgeblicher Autoritäten –, wurde der (politische) Vorwurf des Atheismus erhoben. »Atheismus« galt in diesem Sinne als

²¹ Diogenes Laertius, Buch II,40, 93.

²² Vgl. zur Anklage gegen Sokrates: Walter Burkert, Griechische Religion, 471.

»Anarchie«, die einen gemeinsamen Grund der Gesellschaft und des Staates leugnete und entsprechend geahndet werden musste.

In eben diesem Sinne konnte in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im Römischen Reich schließlich auch gegen Juden und Christen der Vorwurf der »Gottlosigkeit« erhoben werden. Der konkrete Grund dafür, dass die Christen *átheoi* genannt wurden, lag in ihrer Weigerung, den offiziellen Göttern des Römischen Reiches zu opfern.²³ Vor allem die Verweigerung des Kaiserkultes erregte den Unmut des Staates, da dieser Kult zu dem Zweck eingeführt worden war, dem bröckelnden Imperium durch eine verstärkte Besinnung auf die alten religiösen Rituale neuen Zusammenhalt zu geben. Mit der Verehrung des Kaisers war daher eine starke symbolische Bedeutung verbunden. Mit ihrer Weigerung erweckten die Christen den Eindruck, eine wichtige Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts prinzipiell in Frage zu stellen.

Der Grund für dieses Missverständnis lag in der im Vergleich zur antiken Sicht der Götter ganz unterschiedlichen Bedeutung des monotheistischen Gottesverständnisses und der damit gegebenen gänzlich anders gelagerten Rolle, die die bilderlose, auf geschichtlichen Erfahrungen und normativen Texten beruhende Religion der biblischen Überlieferung im Bereich des Politischen spielte. Während die antiken Religionen letztlich die jeweils herrschende politische und soziale Ordnung stützten, gehörte es zumindest seit dem selbstbewussten Auftreten der alttestamentlichen Propheten im 8. Jh. v. Chr. ausdrücklich zur monotheistischen Tradition, dass im Namen des von keiner weltlichen Macht fassbaren Gottes auch die eigene religiöse und soziale Ordnung hinterfragt werden konnte. Das Verständnis von Religion hat in der biblischen Tradition eine sichtbar andere Bedeutung im Verhältnis zur Herrschaft und zur Etablierung gemeinschaftlicher Identität erhalten. Das herrschaftskritische Moment, das engstens mit der monotheistischen Gottesvorstellung verbunden ist, führte dazu, dass sich Christen lieber der Anklage als *Atheisten* stellten und damit nicht nur auf der Seite der antiken »atheistischen« Kritik an den Göttern standen, sondern sich auch dem *staatstragenden* Kult im Römischen Reich ver-

²³ Nobert Brox, Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche. Vgl. auch Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Gegenwärtiger Atheismus, bes. 43f.

weigerten. Der christliche Märtyrer und Philosoph Justin († 165 n. Chr.) formulierte in diesem Zusammenhang eine wichtige »Relativierung« des Begriffs »Atheismus«:

„Wir gestehen’s gerne ein, dass wir in bezug auf solche (offiziell) anerkannten Götter Atheisten sind, aber nicht hinsichtlich des wahren Gottes.“²⁴

An dieser »freiwilligen« Identifizierung mit dem Vorwurf des Atheismus wird deutlich: Mit dem Eintreten des Christentums und seines monotheistischen Gottesverständnisses in die abendländische Kultur vermischten sich in einem lange dauernden Prozess letztlich zwei durchaus unterschiedliche Religionsverständnisse. Für das Verständnis des neuzeitlichen Atheismus und seiner Argumentationsfiguren ist diese ursprüngliche Differenz im Auge zu behalten. Sie wird allerdings durch zwei weitere Veränderungen, die die abendländische Kulturgeschichte entscheidend prägen sollten, noch verkompliziert und verschleiert: Zum einen durch die christliche Übernahme des griechischen philosophischen Denkens, dessen Weltdeutung sich zwar aus der Überwindung des Mythos entwickelt hatte, aber als »Metaphysik« bis in die Neuzeit am Ideal einer kosmischen Ganzheit orientiert blieb. Dadurch wurde ein »philosophischer Gottesbegriff« etabliert, der trotz seiner Identifizierung mit dem monotheistischen Gottesverständnis, letztlich eher der antiken Religion entspricht. Und zum anderen übernahm das Christentum – als es im 4. Jh. n. Chr. zur Staatsreligion im Römischen Reich wurde – jene Rolle, die zuvor die antike Religion im sozialen und politischen Leben innehatte. In eben dieser Doppelfunktion einer herrschaftskritischen und doch nun zugleich herrschaftsstützenden Religion prägte und prägt das Christentum die abendländische Kultur bis in die Gegenwart. Als aber die weitgehende kulturelle und religiöse Einheit im ausgehenden Mittelalter brüchig und das in der inneren Spaltung der lateinischen Christenheit im Zuge der Reformation auch sozial und politisch offensichtlich wurde, führte dies zwangsläufig auch zur Frage nach der (politischen) Tragfähigkeit religiöser Überzeugungen. Dass in diesem Zusammenhang auch die

²⁴ Justin, Erste Apologie I,6, 70. Justins Text ist auch online abrufbar: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel77.htm>

Anfragen der antiken »atheistischen« Religionskritik wieder auftauchten, ist daher wenig verwunderlich. Im folgenden Abschnitt soll allerdings nicht diese »Wiederaufnahme« der klassischen Argumente, mit denen die mythischen Göttervorstellungen kritisiert wurden, im Zentrum stehen, sondern vielmehr jene Aspekte, die gegenüber der antiken Kritik neu sind.

2.4 Die »neue« Fragestellung des Atheismus als radikalierter Religionskritik in der Neuzeit²⁵

Um das »Neue« am neuzeitlichen Atheismus in den Blick zu bekommen, ist es zunächst wichtig zu sehen, dass die Kritik an der Religion im Abendland nicht plötzlich aufbrach. Sie entwickelte sich vielmehr aus den Umbrüchen und Neuorientierungen des Weltbildes, die im 15. und 16. Jh. im Denken der Renaissance eine erste Ausprägung fanden. Am sogenannten »Renaissance-Humanismus« zeigt sich, dass nicht mehr das Eine und Ganze des Kosmos (wie es seit der klassisch-griechischen Philosophie das abendländische Weltbild prägte und seit der Spätantike mit dem christlichen Gottesverständnis identifiziert wurde) im Zentrum des neuzeitlichen Denkens steht, sondern der Mensch selbst. Vor allem die menschliche Fähigkeit, die Welt eigenständig zu ergründen (und nicht zuletzt auch zu beherrschen) lenkte das Interesse in Richtung Anthropologie und (wissenschaftliche) Kosmologie. Im Zuge der Religionskriege bildete sich zudem in den gebildeten Schichten vor allem in Frankreich eine skeptische Haltung gegenüber religiösen und vor allem konfessionellen Wahrheitsansprüchen aus. So etwa wurde bei Jean Bodin (1530-1596) Religion nicht mehr mit Blick auf ihren Wahrheitsanspruch diskutiert, sondern hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für den Staat und die Gesellschaft. Insgesamt waren es vor allem die Zweifel an überlieferten Vorstellungen, die – nicht nur im Bereich der Religion – dazu führten, andere Formen der

²⁵ Eine in vielen Bibliotheken leicht greifbare und umfangreiche Darstellung zahlreicher neuzeitlicher »atheistischer« Positionen findet sich im Art. Atheismus (TRE) (mit ausführlichen Literaturangaben).

»Welterklärung« zu suchen. Ein konsequenter Atheismus wurde dabei allerdings noch nicht formuliert.

Bezeichnenderweise war es auch nicht allein der Gottesgedanke, sondern vor allem das Feld der Politik, an der sich die Debatte um den »Atheismus« entzündete. Dies wird früh sichtbar an den Entwürfen einer von der Religion unabhängigen staatlichen und moralischen Ordnung: etwa in Niccolò Machiavellis (1469-1527) Vorstellung eines Fürsten, der eigenständig allein im Interesse des staatlichen Gemeinwesens handelt, oder im Versuch der Grundlegung einer nicht religiös bestimmten Moral bei Pierre Bayle (1647-1706), die letztlich ebenfalls auf eine Trennung von Staat und Religion sowie die Toleranz gegenüber Andersgläubigen hinauslief. An diesen Entwürfen wird indirekt deutlich, dass der Bereich der »Religion« in der Neuzeit – ähnlich wie in der Antike – vor allem in enger Verbindung mit politischer Herrschaft wahrgenommen und oft sogar damit identifiziert wurde. Nun allerdings in religionskritischer Absicht. In gewisser Hinsicht bestätigten die Reaktionen vieler Christen und das politische Verhalten der Kirchen diese Identifizierung sogar. Nicht selten lässt sich atheistische Kritik daher bis heute im Kern als Kritik an institutionalisierter Religion und damit als »Kirchenkritik« verstehen.

Gemeinsam mit dem am Zweifel gegenüber traditionellen Vorstellungen ausgerichteten Denken lieferte gerade die politische Kritik an einer religiös legitimierten Herrschaft auch einen gewichtigen Grund für die philosophische Hinterfragung des – zunächst vor allem christlichen – Gottesglaubens. Denn „wo die Annahme einer Harmonie von Vernunft und Gottesglaube in Geltung stand, blieb auch der Versuch leitend, Staat und Recht auf den Gottesgedanken zu gründen.“²⁶ Doch eben diese behauptete Einheit von tradierter Gottesvorstellung und sozialer Gerechtigkeit schien vielen nicht mehr plausibel. Im 18. Jh. wurde die Vorstellung eines göttlichen Weltplans am schärfsten von Paul Henri Thiry d’Holbach (1723-1789) kritisiert. Für ihn waren es die konkret erfahrbaren Übel der Welt sowie das, was er als »Priesterbetrug« bezeichnete – die Aufrechterhaltung der Unwissenheit des Volkes zum Zweck der Unterjochung und Ausbeutung –, die es ihm unmöglich machten, dem Gottesgedanken eine positive Bedeutung zu

²⁶ Hans-Walter Schütte, *Atheismus*, 596.

geben. In einer literarischen Szene verteidigte er seinen Atheismus sogar gegenüber Gott selbst:

„Konnte ich deiner Gerechtigkeit huldigen, da ich das Verbrechen so oft triumphieren und die Tugend weinen sah? [...] Wenn ich mich geweigert habe, an deine Existenz zu glauben, so geschah es, weil ich weder wusste, was du sein konntest, noch wo man dich suchen sollte [...]“²⁷

An die Stelle Gottes trat bei Holbach schließlich eine mechanistisch-materialistische gedachte Natur, auf deren Gesetzmäßigkeit letztlich alles zurückzuführen sei. Im Zuge der Entstehung eines philosophischen Materialismus und Empirismus wurden unterschiedliche Vorschläge für ein Weltverständnis entwickelt, das ohne die Annahme eines Gottes auskommt. Der Aufschwung der Naturwissenschaften im 19. Jh. schien für viele dafür auch ein entsprechendes Instrumentarium bereitzustellen. Selbst wenn sich die dabei formulierten »Alternativen« zur Gottesvorstellung mit der Zeit stets selbst als hinterfragbar herausstellten, lassen sich doch zumindest zwei Grundanfragen erkennen, die in den unterschiedlichen Positionen der neuzeitlichen atheistischen Religionskritik mit jeweils unterschiedlicher Akzentuierung zum Ausdruck kommen und sich von der klassischen Kritik an der Göttervorstellung unterscheiden:

1. *Kritik an der politischen »Funktion« von Religion:* Während die antike Kritik an den Gottesvorstellungen vor allem deren anthropomorphe Gestalt kritisierte und sie aus diesem Grund ablehnte, blieb die soziale und politische Funktion der Religion weitgehend unhinterfragt. Als an die Stelle der mythischen Göttererzählungen die metaphysischen Vorstellungen der Philosophie von der Einheit und Harmonie des Kosmos traten, waren diese mit der herrschaftsstützenden Funktion der Religion daher durchaus vereinbar. Das solcherart von Mythen gereinigte philosophische Denken ließ sich schließlich auch mit der monotheistischen Tradition der biblischen Religion verbinden, wobei allerdings die herrschaftskritische Dimension des »unfassbaren Gottes« tendenziell verdeckt wurde.

²⁷ P.H.T. d’Holbach, zit. nach: Wolfgang Müller-Lauter, *Atheismus*, 396.

Ein wesentlicher Aspekt der »atheistischen« Kritik in der Neuzeit betrifft nun aber genau die Verbindung von religiöser Gottesvorstellung und Legitimierung politischer Herrschaft. »Atheistische« Positionen sehen daher in einem hierarchischen und politisch-institutionell repräsentierten Gottesverständnis eine Quelle von Ungleichheit und Unterdrückung. Ein solches Gottesverständnis müsse daher nicht bloß in Einzelsituationen hinterfragt (Religionskritik), sondern eine solche Legitimationsstruktur generell abgelehnt werden (Atheismus).

2. *Kritik an der Folgenlosigkeit des Gottesglaubens:* Das zweite Spezifikum des neuzeitlichen Atheismus ist implizit mit der bereits genannten politischen Kritik verbunden. Im Zentrum stehen allerdings nicht mehr die Legitimationsfunktion des Gottesglaubens, sondern dessen soziale und politische Konsequenzen. Ausgangspunkt dieses existenziellen Aspekts atheistischer Kritik ist wiederum die neuzeitliche Konzentration auf den Menschen in der Welt. An vielen religiösen Aussagen wird dabei ein Heilsversprechen kritisiert, dessen Erfüllung in der Welt nicht wahrnehmbar zu sein scheint. Ausgehend von der Erfahrung konkreten, oftmals unschuldigen Leids stellen atheistische Positionen daher mit Nachdruck die Frage nach dem existenziellen Sinn und der vernunftgemäßen Rechtfertigung eines Gottesglaubens, der »nichts bewirkt« (Scheitern jeglicher »Theodizee«).

In vielen Ansätzen neuzeitlicher Religions- und Gotteskritik treten die hier unterschiedene politische und existenzielle Dimension gemeinsam auf. Exemplarisch seien hier nur die wirkmächtigen Positionen von Ludwig Feuerbach (1804-1872) und Karl Marx (1818-1883) genannt. Beiden ging es letztlich um das von Immanuel Kant (1724-1804) formulierte aufklärerische Ideal der Befreiung des Menschen aus einer »selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Im Zuge der Religionskritik von Feuerbach und Marx zielte dies – über die Befreiung der Vernunft bzw. des Geistes hinaus – auf konkrete soziale und letztlich auch politische Veränderungen. Ausgangspunkt war erneut der Mensch. Für Feuerbach stellte der Gottesglaube dabei lediglich eine Idealisierung dar, eine »Projektion«, in deren Makellosigkeit sich der Mensch, der sich seiner

Unzulänglichkeiten bewusst war, aber damit nicht umgehen konnte oder wollte, letztlich bloß selbst verehrte. Erst die Kritik an einer solchen Gottesvorstellung würde, nach Feuerbach, den Blick auf das wahre Menschsein freigeben. Marx radikalisierte diese Kritik noch durch eine Analyse der sozialen und ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit. Für ihn verstellt die Religion nicht nur den Blick auf den Menschen, sondern verhindert im Sinne einer individuellen und kollektiven Vertröstung auf das Jenseits zugleich die Veränderung der sozialen und politischen Gegebenheiten.²⁸ Politische und existenzielle Dimension der Kritik fallen hier zusammen und bringen beispielhaft das Anliegen zum Ausdruck, das bis in die Gegenwart jene Formen atheistischer Kritik motiviert, die den religiösen Traditionen eine positive Relevanz für den Zusammenhalt der Gemeinschaft absprechen.

2.5 Ausblick

Mit der Nachzeichnung einiger wesentlicher Motive der antiken wie der neuzeitlichen Kritik an konkreten Gottesvorstellungen ist das Phänomen des Atheismus im Abendland keineswegs erschöpfend dargestellt.²⁹ Im vorliegenden Beitrag sollte lediglich der geschichtliche Hintergrund des vor allem mit der abendländischen Kultur verbundenen Phänomens »Atheismus« beleuchtet werden. Für das angemessene Verständnis gegenwärtiger »atheistischer« Argumentationen kann das Wissen um den kulturgeschichtlichen Kontext dieser Kritik den Blick dafür schärfen, was – über den jeweiligen aktuellen Anlass hinaus – eigentlich zur Debatte steht. Wie von der Begriffsbestimmung (s.o. Abschnitt 1) nicht anders zu erwarten, sind »atheistische« Positionen letztlich stets von demjenigen Verständnis abhängig, von dem sie sich absetzen. Es kann daher vermutet werden, dass auch künftig neue Varianten atheistischer Kritik formuliert werden. Der Umstand, dass das Phänomen »Religion« auch nach Jahrhunderten der Kritik nicht verschwunden ist, kann daher nicht automatisch als Argument gegen

²⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Walter Kern, *Atheismus*.

²⁹ Zur Bedeutung und Verbreitung des Atheismus als globalem Phänomen vgl. den Sammelband »Weltphänomen Atheismus«.

die Kritik gewendet werden. Der Durchgang durch die historischen Motivationen und Argumente sollte jedoch in der abendländischen Kultur, deren Auswirkungen mittlerweile global geworden sind, zumindest zwei Konfliktfelder sichtbar gemacht haben, an denen sich – im jeweils zu berücksichtigenden kulturellen Kontext – die Diskussion zwischen einem konkreten Gottesverständnis und einer konkreten »atheistischen«³⁰ Position in der Gegenwart zu bewähren hat: Dient ein religiöses Verständnis lediglich der Aufrechterhaltung einer bestimmten Herrschaftsordnung, so besitzt atheistische Kritik viele Argumente auf ihrer Seite. Dasselbe gilt für den Fall, dass der Gottesglaube für das Menschsein lediglich ein »leeres Versprechen« darstellt. Ob und inwiefern dies zutrifft oder nicht, kann nicht am Reißbrett sondern muss in konkreten geschichtlichen Kontexten entschieden werden. Die Position des »Atheismus« muss sich dabei nicht zuletzt auch der Rückfrage nach einer positiven Darstellung der Alternative zur Religion stellen – einer Alternative, die am Ende derselben Kritik unterworfen werden muss, der zuvor die Religion unterzogen wurde.

3. Nachtrag: Atheismus und kirchliches Lehramt

Dass gerade für die christliche Religion die Kritik des neuzeitlichen Atheismus keineswegs eine automatische Frontstellung bedeutet (wie dies allerdings für viele Jahrhunderte insbesondere für die institutionell-kirchliche Auseinandersetzung mit atheistischen Positionen gegolten hatte), hat eindrucksvoll das Zweite Vatikanische Konzil bezeugt. In der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes / Über die Kirche in der Welt von heute« findet sich in den Abschnitten 19-21 eine ausdrückliche und differenzierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen des

³⁰ An dieser Stelle sei nochmals an die eingangs vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einer (kulturimmanenten, »internen«) »Religionskritik«, die stets im Sinne einer Korrektur in die bestehende Auffassung integriert werden kann, und einer (tendenziell grundsätzlichen) »atheistischen« Position erinnert, die das kritisierte Gottesverständnis konsequent ablehnt.

»Atheismus«. Dabei werden unterschiedliche Motivationen der Kritik am Gottesverständnis aufgezählt und in ihrer Eigenart wahrgenommen. Insbesondere die oben erwähnte existenzielle und politische Dimension werden hervorgehoben und gewürdigt:

„Der Atheismus entsteht außerdem nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Böse in der Welt oder aus der unberechtigten Übertragung des Erkennungszeichens des Absoluten selbst auf gewisse menschliche Werte, so dass diese dann an die Stelle Gottes treten.“ (GS 19)

Im unmittelbaren Anschluss an diese Würdigung macht sich das kirchliche Dokument das Anliegen der atheistischen Kritik sogar zu eigen, indem es selbstkritisch zugesteht, dass die Christenheit durch ihr Verhalten selbst mitverantwortlich ist am Entstehen der Kritik, das heißt konkret daran, dass die Sichtbarkeit und Wirksamkeit des Gottesglaubens in der Gesellschaft verstellt wurde.

„ ... aber auch die Gläubigen selbst tragen daran oft eine gewisse Verantwortung. Denn der Atheismus ist umfassend betrachtet nichts Ursprüngliches, sondern er entsteht vielmehr aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Gebieten vor allem gegen die christliche Religion zählt.“ (GS 19)

Unter den konkreten Gründen, derer sich die christliche Auseinandersetzung mit der atheistischen Kritik bewusst sein muss, werden nicht nur eine „missverständliche Darstellung der Lehre“ von Seiten der Gläubigen genannt, sondern auch die „Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens“, die „das echte Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“.³¹

Nimmt man abschließend die hier erneut zum Ausdruck kommende und positiv anzuerkennende »Abhängigkeit« des Phänomens Atheismus von ganz bestimmten »Missständen« ernst, so wird eine fruchtbare

³¹ In den Diskussionen am Konzil wurden vom Wiener Kardinal Franz König in diesem Kontext ausdrücklich auch die konfessionellen Spaltungen als Anlass für eine atheistische Reaktion hervorgehoben (siehe Franz König, *Atheismus und Humanismus*). Zur gesamten Thematik vgl. auch Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld / Johann Figl, *Atheismus*, 78-80.

Auseinandersetzung nur dort möglich sein, wo nicht die spezifischen Positionen von »Religion« und »Atheismus« als solche diskutiert werden, sondern die konkreten kulturellen, sozialen und politischen Gegebenheiten, auf die sich beide beziehen und daraus Konsequenzen für künftiges soziales und politisches Handeln ableiten.

Literaturverzeichnis

Art. Atheismus, in: LThK³ 1 (1993), 1132-1141.

Art. Atheismus, in: RGG⁴ 1 (1998), 873-881.

Art. Atheismus, in: TRE 4 (1993), 349-436.

Barth, Hans-Martin., Atheismus. Geschichte und Begriff. München 1973.

Bibliothek der Kirchenväter Online: <http://www.unifr.ch/bkv/>

Brox, Norbert, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche, in: Trierer Theologische Zeitschrift 75 (1966), 274-282.

Burkert, Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Religionen der Menschheit Bd. 15). Stuttgart, überarb. u. erw. Aufl. ²2011.

Cicero, Marcus Tullius, De natura deorum / Über das Wesen der Götter. Lateinisch / Deutsch (Übers. u. hgg.v. Ursula Blank-Sangmeister; Nachwort v. Klaus Thraede). Stuttgart 2011.

Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen (Philosophische Bibliothek Bd. 53/54). Hamburg 1998.

Figl, Johann, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. Mainz 1977.

Figl, Johann, Art. Atheismus. Religionswissenschaftlich, in: RGG4 1 (1998), 873-875.

Hoheisl, Karl, Atheismus. Religionswissenschaftlich, in: LThK3 1 (1993), 1132.

Justin, Erste Apologie (Bibliothek der Kirchenväter 12, München 1913). Justins Text ist auch online abrufbar: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel77.htm>

Kern, Walter, Atheismus – Marxismus – Christentum. Innsbruck ²1979.

- König, Franz, Atheismus und Humanismus, in: Ders., *Der Mensch ist für die Zukunft angelegt*. Wien 1975, 29-45.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Atheismus II, in: TRE 4 (1993), 378-436.
- Rahner, Karl, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus, in: Concilium 3 (1967), 171-180.
- , Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften VIII (1967), 187-212.
- Rosenberger, Veit, *Religion in der Antike*. Darmstadt 2012.
- Schütte, Hans-Walter, Art. Atheismus, in: HWPh 1 (1971), 595-599.
- Usener, Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Frankfurt/M.: Klostermann, 42000 [11896].
- Vesting, Thomas, *Die Medien des Rechts: Schrift*. Weilerswist 2011.
- Weltphänomen Atheismus (hg.v. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld / Johann Figl / Sigrid Mühlberger). Freiburg/Br. 1979.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung, in: *Weltphänomen Atheismus*, 35-58.
- / Figl, Johann, Der Atheismus, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 1. Tübingen-Basel 22000, 67-84.

Nr. 101

WELTANSCHAUUNGEN

Atheismus

Facetten einer
Weltanschauung

Peter Zeillinger
Wolfgang Mischitz
Mathias Neff
Christoph Baumgarten
Franz-Josef Wetz
Hans-Dieter Mutschler

Nr. 101 – WELTANSCHAUUNGEN – Texte zur religiösen Vielfalt

Inhaber: Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter. Herausgeber und Redaktion: Referat für Weltanschauungsfragen. Alle: 1010 Wien, Stephansplatz 6. Mit Druckerlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariates Wien, vom 24. September 2013, Zl.K 1346/13, Generalvikar Dr. Nikolaus Krasa. Hersteller: Fa. H. Schmitz Leystrasse 43 1200 Wien.