

Eine neue Variante des Atheismus

Zu Tim Cranes Deutung der Religion

VON BERND IRLNBORN

Seit etwa zwanzig Jahren haben sich zahlreiche neue atheistische und religionskritische Positionen entwickelt, die die Debatten zur Gottesfrage und der Bedeutung von Religion verschärft haben. Weithin bekannt mit einer polemisch-aggressiven antireligiösen Agenda wurden Vertreter des „Neuen Atheismus“ um den Evolutionsbiologen Richard Dawkins, die Philosophen Daniel Dennett und Sam Harris und den – inzwischen verstorbenen – Journalisten Christopher Hitchens.¹ Aber auch andere Versionen atheistischen Denkens sind in den letzten beiden Jahrzehnten bekannt geworden: Das Spektrum reicht vom Plädoyer für eine gottlose Religion sowohl in Ronald Dworkins *Religion without God* als auch – eher spielerisch und eklektizistisch – in Alain de Bottons *Religion for Atheists*² über nietzscheanische Programme der Entlarzung und Dekonstruktion von Religion in Michel Onfrays *Traité d'athéologie* und in Peter Sloterdijks *Nach Gott*³ weiter zu Mark Johnstons Vorhaben in *Saving God*,⁴ das Christentum als idolatrischen Supernaturalismus zu verstehen und eine mit dem Naturalismus kompatible Fassung von Religion zu entwerfen, bis hin schließlich zu Robin Le Poidevins *Religious Fictionalism*, in dem die These vertreten wird, man könne religiös sein und eine traditionelle Religion praktizieren, ohne deren Kernüberzeugungen für wahr zu halten.⁵ 2017 hat nun der britische Philosoph und Atheist Tim Crane dieses Spektrum erweitert mit seinem Buch *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View*, das 2019 im Suhrkamp Verlag auf Deutsch erschienen ist.⁶ Crane ist mit diesem Buch ein bemerkenswerter Entwurf gelungen, den man mit einem geläufigen Begriff aus der analytischen Religionsphilosophie als *friendly atheism*⁷ bezeichnen könnte, als zwar kritische, aber konstruktive und unpolemische Auseinandersetzung mit Religion. Crane, der nach Professuren in London und Cambridge zurzeit an der Central European University in Budapest lehrt, ist bislang durch seine wegweisenden Beiträge in der Philosophie des Geistes und der Wahrnehmung bekannt geworden. Seine neue Deutung der Religion aus atheistischer Sicht ist aus verschiedenen Gründen beachtenswert und anregend. In seinem gut lesbaren Buch akzentuiert Crane mit großer Sensibilität und ohne religionsdiffamierenden Furor die Bedeutung religiöser Überzeugungen, wobei theistische Religionen im Vordergrund seiner Analyse stehen.

¹ Vgl. R. Dawkins, *The God Delusion*, London 2006 (*Der Gotteswahn*, Berlin 2007); D. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006 (*Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt a. M. 2008); S. Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004 (*Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, Winterthur 2007); Ch. Hitchens, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007 (*Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007).

² Vgl. R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge (Mass.) 2013 (*Religion ohne Gott*, Berlin 2014); A. de Botton, *Religion for Atheists. A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, London 2012 (*Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a. M. 2013). – Zur kritischen Diskussion vgl. C. R. Cotter/P. A. Quadrio/J. Tuckett (Hgg.), *New Atheism. Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Cham 2017.

³ Vgl. M. Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005 (*Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*, München 2006); P. Sloterdijk, *Nach Gott*, Berlin 2017.

⁴ Vgl. M. Johnston, *Saving God. Religion after Idolatry*, Princeton 2009.

⁵ Vgl. R. Le Poidevin, *Religious Fictionalism*, Cambridge 2019.

⁶ T. Crane, *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View*, Cambridge (Mass.) 2017 (*Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten*, Berlin 2019).

⁷ Zu diesem Begriff vgl. W. L. Rowe, *Friendly Atheism Revisited*, in: *IJPR* 68 (2010) 7–13.

Dabei sind vor allem seine Überlegungen zum umstrittenen Thema „Religion und Gewalt“, das in fast allen Debatten zwischen Theisten und Atheisten angesprochen wird, lehrreich und sicherlich provokativ für zahlreiche atheistische Mitstreiter Cranes.⁸ Nicht nur in Bezug auf den weitverbreiteten Vorwurf, Religionen neigten wegen ihres absoluten Wahrheitsanspruchs zu Zwang und Gewalt, sondern auch generell weist er die polemischen Einwände der Vertreter des Neuen Atheismus zurück und kritisiert deren Hintergrundannahmen. Nun ist atheistische Kritik am Neuen Atheismus zwar schon bekannt – so hat beispielsweise der marxistisch geprägte atheistische Denker Joachim Kahl den religionskritischen Entwurf von Richard Dawkins als „plumpe[n] Krawallatheismus“⁹ bezeichnet –, Crane geht aber darüber hinaus, indem er schon den Religionsbegriff der Neuen Atheisten als falsch ansieht.

Ich möchte in diesem Beitrag zentrale Thesen aus Cranes Buch vorstellen und anschließend kritisch diskutieren. Im ersten Abschnitt gehe ich auf Cranes Religionsbegriff ein und diskutiere dessen Tragfähigkeit. Im zweiten Abschnitt skizziere ich Cranes Kritik an den Neuen Atheisten in Bezug auf deren Religionsverständnis und ihre Aussagen zum Thema der religiös motivierten Gewalt. Im dritten Abschnitt zeichne ich Cranes Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft nach, auf dessen Grundlage er seine Deutung des religiösen Glaubens vom Religionsverständnis der Neuen Atheisten abgrenzen will. Im vierten Abschnitt gehe ich auf die Spannung zwischen der Bedeutungs- und der Wahrheitsfrage in Bezug auf religiöse Aussagen ein und ziehe ein Fazit.

1. Cranes Religionsbegriff

Crane verfolgt in *Die Bedeutung des Glaubens* zwei zentrale Anliegen: Zum einen will er möglichst vorurteilsfrei in verschiedenen Hinsichten untersuchen, worin allgemein die Tragweite und Signifikanz des religiösen Glaubens besteht; zum anderen soll auf der Grundlage dieser Analyse erkennbar werden, welche intellektuellen und praktischen Einstellungen sich für Atheisten im Blick auf Religionen und deren Anhänger ergeben.¹⁰

Crane entwirft eine spezifische Semantik des religiösen Glaubens, die er als Kombination von zwei durch die „Idee des Heiligen“ (*idea of the sacred*) verbundenen Einstellungen beschreibt: Die religiöse Weltsicht beinhalte einerseits einen „religiösen Impuls“ (*religious impulse*) als Sinn für Transzendenz, andererseits eine „Identifikation“ (*identification*) mit der Gemeinschaft und den Ritualen einer Tradition.¹¹ Crane wendet große Mühe auf, diesen Begriff des religiösen Glaubens zu erläutern und zu plausibilisieren. Unter „religiösem Impuls“ versteht er – in Rekurs auf William James – das Bedürfnis, das eigene Leben im Einklang mit oder in Ausrichtung auf Transzendenz zu bestimmen. Transzendenz bezieht sich für ihn auf etwas, das jenseits unserer Erfahrung liegt und zu dem Religion uns in ein Verhältnis bringen will: eine metaphysische Ordnung, die unsichtbar ist und eine Norm für den Lebenssinn religiöser Menschen darstellt. Transzendenz sei von der Vorstellung eines „Übernatürlichen“, der eine bestimmte Konzeption von Natur als einem nichtgöttlichen System zugrunde liege, zu unterscheiden. Das religiöse Ideal besteht für Crane nicht darin, nach etwas Übernatürlichem Ausschau zu halten, sondern sich mit der transzendenten Ordnung in Verbindung zu bringen, an deren Normen sein Leben auszurichten und Gott – als

⁸ Crane verweist in der Einleitung darauf, dass sein Buch im Rahmen einer Vorlesungsreihe am University College London entstanden ist, die auch von der British Humanist Association gesponsert wird. Wie er sagt, ging die Vorlesung „gründlich in die Hose“, da das Publikum wohl etwas ganz anderes erwartet habe (Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 10f.).

⁹ J. Kahl, *Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“* (<http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Dawkinskritik.pdf>; letzter Zugriff: 04.04.2020).

¹⁰ Vgl. Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 7.

¹¹ Vgl. ebd. 8; ders., *Meaning of Belief*, x f.

bevorzugte Chiffre für Transzendenz – auch im Irdischen als gegenwärtig zu sehen. Dadurch wende sich der religiöse Mensch gegen die Deutung, dass die Welt entzaubert oder bedeutungslos sei. Crane greift hier auf eine interessante Unterscheidung von James Tartaglia zurück:¹² Ohne die Orientierung an Transzendenz lasse sich für Atheisten höchstens ein „Sinn *im* Leben“ (*meaning in life*) – beispielsweise durch eigene Kinder, Kunst oder gute Taten –, nicht jedoch ein „Sinn *des* Lebens“ (*meaning of life*) finden.¹³ Nichtgläubige Menschen könnten den Umstand, dass es für sie keine transzendente Ordnung gebe und insofern höchstens ein „Sinn *im* Leben“ erreichbar sei, entweder pessimistisch oder optimistisch interpretieren. Während die Pessimistin akzeptiere, dass die entzauberte Welt im Grunde bedeutungslos sei und es keinen letzten „Sinn *des* Lebens“ gebe, weise der Optimist die Behauptung zurück, dass die Welt entzaubert sei, da er die Vorstellung einer religiösen „Verzauberung“ ohnehin nur als falschen Mythos ansehe. Crane geht bemerkenswerterweise davon aus, dass eigentlich nur die atheistischen Pessimisten – zu denen er sich selbst zählt – den religiösen Impuls ernst nehmen können. Nur sie und nicht die atheistischen Optimisten verstünden, was die Idee der „Verzauberung“ überhaupt besage;¹⁴ nur sie seien imstande anzuerkennen, dass die Welt eine andere Bedeutung hätte, wenn Gott tatsächlich existierte.¹⁵ Insofern hält Crane die Option des religiösen Glaubens für eine nachvollziehbare menschliche Reaktion auf das Rätsel des Lebens, die gerade nicht – wie es der Neue Atheismus vorsieht – auf Verblendung oder Selbsttäuschung beruhe und sukzessiv ausgegert werden müsse.

Der religiöse Impuls ist aus Cranes Sicht nicht mit einer atheistischen Denkweise vereinbar. Da er aber seiner Meinung nach konstitutiv für Religion ist, erachtet Crane nicht nur den Neuen Atheismus, sondern auch die atheistischen Entwürfe von Alain de Botton und Ronald Dworkin in Bezug auf deren Religionsverständnis als nicht überzeugend. „Religion ohne Transzendenz ist keine Religion“¹⁶, heißt es bei ihm unmissverständlich. Auch hier ist wichtig, dass sich Crane deutlich gegen eine semantische Aufweichung des Begriffs „Religion“ wehrt: Weltanschauungen wie Sozialismus, Kommunismus, Szientismus, Atheismus oder Ökologismus seien keine Religionen, da ihnen jede Öffnung für Transzendenz abgehe.¹⁷ Crane grenzt seine Position auch vom zeitgenössischen Humanismus ab. Er versteht darunter ein System, das auf den Gottesglauben reagiert und bei dem zahlreiche Atheisten ihre Sehnsucht nach „Identifikation“ religiös und moralisch aufladen und dabei ein Bedürfnis nach Gemeinschaft und Ritual zu befriedigen versuchen. Atheisten müssten aber keine Humanisten sein, insofern Wertsetzungen auch aus anderen Quellen als von Gott, auf den sich der religiöse Glaube stütze, oder vom Menschen, wie es der Humanismus vorsehe, möglich seien – etwa aus dem Willen, das Leid der Tiere zu verhindern, oder in der Ausrichtung auf inhärente, objektive und menschenunabhängige Werte im Universum, wie sie von Dworkins aufgezeigt werden. Der Mensch müsse also auch aus atheistischer Perspektive nicht zur einzigen Quelle von Moral und Humanität stilisiert werden.¹⁸

Neben dem „religiösen Impuls“ sieht Crane die „Identifikation“ mit einer bestimmten religiösen Praxis als zweites Moment des religiösen Glaubens an. Dieses Bewusstsein der Zugehörigkeit entstehe zum einen durch den wiederholten Vollzug eines Rituals oder einer Handlung, zum anderen durch die Sozialbindung zu anderen Gläubigen, die diese Praxis ebenfalls kontinuierlich vollzögen. Solche Formen der Identifikation gibt

¹² Vgl. J. Tartaglia, *Philosophy in a Meaningless Life*, London 2015.

¹³ Vgl. Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 19, 48; *ders.*, *Meaning of Belief*, 8.

¹⁴ Vgl. Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 49.

¹⁵ Cranes Unterscheidung zwischen optimistischen und pessimistischen Atheisten erinnert in dieser Hinsicht an die Unterscheidung von Herbert Schnädelbach zwischen „konfessionellen“ und „frommen“ Atheisten in der deutschsprachigen Diskussion. Bei Schnädelbach vermag allein der „fromme“ Atheist zu verstehen, was der Gottesglaube und der Verlust des religiösen Weltvertrauens bedeutet. Vgl. H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt a. M. 2009, 78–85.

¹⁶ Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 32.

¹⁷ Vgl. ebd. 33, 35.

¹⁸ Vgl. ebd. 39f.

es Crane zufolge nicht nur bei Religionen, sondern auch bei anderen Bezugssystemen, wie etwa durch Mitgliedschaft in einer ethnischen oder politischen Gemeinschaft. Crane sieht Schnittmengen zwischen beiden Identifikationsmustern, aber auch Unterschiede: Die religiöse Identifikation sei im Gegensatz zur ethnischen und politischen Identifikation nicht zwangsläufig die Konsequenz einer bewussten Entscheidung oder das „Ergebnis einer rationalen Wahl, sondern Teil unserer Geworfenheit als menschliche Wesen“¹⁹. Die familiäre Erziehung und deren Wertsetzungen spielten dabei eine entscheidende Rolle. Crane sieht darin nicht eine Praxis der Indoktrination, sondern einen normalen Vorgang, den es als Reaktion auf unsere unsichere „Geworfenheit“ auch außerhalb von Religionen gebe. Seine Kritik am Neuen Atheismus lautet, dass er das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Religion unterschätzt und darauf vertraut, Menschen könnten auch mittels des „ehrfürchtigen Staunens“ über Naturphänomene – wie Dawkins zitiert wird – so etwas wie einen „Sinn *des* Lebens“ finden.²⁰ Die Intensität einer Gemeinschaftsbildung und -bindung, wie Religion sie eröffnet, ist für Crane mit der Identifikation mit einer wissenschaftlichen Theorie oder einer – oft von elitärem Charakter geprägten – atheistischen Gemeinschaft nicht vergleichbar. Faktisch gesteht Crane zu, dass die beiden Aspekte des religiösen Impulses und der Identifikation nicht bei jedem Gläubigen in gleichem Maße vorhanden sein müssen. In einem „genuinen religiösen Glauben“ im theistischen Sinne kämen allerdings beide Elemente zusammen.²¹ In Weiterführung von Émil Durkheim sieht Crane die Idee des „Heiligen“ als Verbindungsglied zwischen Impuls und Identifikation. In Bezug auf die religiöse Praxis erwachsen daraus zwei Funktionen des Heiligen: Aus interner Perspektive wiesen heilige Dinge – die Torahrolle, das Kreuz, die Kaaba – über sich hinaus auf die Dimension der Transzendenz; aus externer Perspektive trügen sie zur Gemeinschaftsbildung der Mitglieder einer Religion bei.

Cranes Begriff des religiösen Glaubens ist vom Konzept her eng an ein traditionelles Verständnis der theistischen Religion angelehnt – Kritiker würden wohl sagen: zu eng. Gerade vor dem Hintergrund der zahllosen methodischen, formalen und inhaltlichen Schwierigkeiten der zeitgenössischen Religionswissenschaft beim Versuch der Definition des Begriffs „Religion“²² erscheint Cranes Ansatz einer Verknüpfung der Elemente des religiösen Impulses und der Identifikation über die Idee des Heiligen mutig, komplexitätsreduzierend und weiterführend. Er vermeidet es einerseits, einen einseitigen und verzerrten Begriff der Religion in Anschlag zu bringen, der von den Intuitionen und Ritualen gläubiger Menschen wenig oder höchstens unverbundene Allgemeinheiten zum Ausdruck bringt – wie etwa im „Kosmologie-plus-Moral-Schema“ des Neuen Atheismus. Andererseits verfällt er auch nicht der Gefahr, die Semantik dessen, was „Religion“ bedeutet, zu überdehnen und auf beliebige soziale oder politische Phänomene wie Fußball oder Sozialismus anzuwenden, die keine oder nur formale Ähnlichkeit mit traditionellen theistischen Vorstellungen haben. Durch die Verbindung des Impulses für Transzendenz und der Identifikation mit Praxis- und Ritualformen über die Vorstellung des Heiligen gelingt es Cranes mit seinem Religionsbegriff, sowohl die individuelle Religiosität als auch die kollektive Religionstradition eines Glaubenssystems zum Ausdruck zu bringen. Vorteilhaft erscheint auch, dass Cranes Verständnis von Religion sowohl funktionalistische als auch essentialistische Momente einschließt und nicht auf eine der beiden Dimensionen reduziert werden kann: Der Aspekt des religiösen Impulses für Transzendenz geht eher in eine essentialistische Richtung, wohingegen dem Aspekt der Identifikation und Lebensrelevanz eher eine funktionalistische Ausprägung zukommt. Möglicherweise ist sein Religionsverständnis so konzeptioniert,

¹⁹ Ebd. 96.

²⁰ Vgl. ebd. 98.

²¹ Vgl. ebd. 103.

²² Vgl. *M. Stausberg/M. Q. Gardiner*, Definition, in: *M. Stausberg/S. Engler* (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford 2018, 9–32; *M. Stausberg/S. Engler*, *Theories of Religion*, in: *Dies.* (Hgg.), *Handbook*, 52–72; *W. Löffler*, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 10–16.

dass es schwierig würde, Lehren, die nahezu ausschließlich auf Praxis und Ethos und kaum auf Transzendenz ausgerichtet sind, wie etwa den Konfuzianismus, als Religion zu fassen. In der Abwägung erscheinen Nachteile dieser Art jedoch als nicht gewichtig gegenüber den hermeneutischen Vorteilen, die Cranes Religionsverständnis für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden und semantisch fragwürdigen Ansätzen bietet.

2. Atheistische Kritik am Neuen Atheismus

Crane umreißt seinen eigenen atheistischen Standpunkt wie folgt: Er glaube nicht, dass ein transzendentes Wesen existiere, das in die Welt eingreift, sondern gehe davon aus, dass die uns umgebende Welt so sei, wie sie die Naturwissenschaften beschreiben. Interessanterweise hat Crane – anders als zahlreiche Atheisten – kein Problem damit, dass der Atheismus terminologisch eine negative Position beschreibt, die sich begrifflich „parasitär“ zu den affirmativen Positionen des Theismus und der Religion verhält. Negationen von Sachverhalten implizieren für ihn ebensolche parasitäre Positionen, ohne dass dadurch seiner Ansicht nach irgendetwas über die Berechtigung der atheisstischen Überzeugung gesagt wäre.²³

Wie angedeutet analysiert Crane kritisch den Religionsbegriff der Neuen Atheisten. Dieser beruhe auf zwei Annahmen, die teils falsch, teils ergänzungsbedürftig seien:²⁴ Erstens gründe Religion für die Neuen Atheisten in bestimmten kosmologischen und moralischen Überzeugungen, die aus ihrer Sicht falsch seien; zweitens bestehe das Vorgehen der atheisstischen Religionskritik darin, diese Überzeugungen mittels wissenschaftlicher und philosophischer Argumente zu widerlegen mit dem Ziel, die Religion nach und nach zu überwinden. Crane zufolge ist es aber höchst fraglich, ob wissenschaftliche und philosophische Argumente überhaupt etwas gegen religiöse Überzeugungen ausrichten können. Da mehr als achtzig Prozent der Menschheit Anhänger einer Religion seien und religiöser Glaube mit großer Wahrscheinlichkeit nicht einfach – wie Dawkins und seine Mitstreiter wünschten – verschwinden würde, gelte es für Atheisten, den religiösen Glauben sowohl von seinem Anspruch her zu verstehen als auch in einer Form friedlichen Zusammenlebens zu tolerieren.²⁵ Für Crane sind die beiden Annahmen der Neuen Atheisten in erster Linie deshalb falsch (oder ergänzungsbedürftig), weil der mit ihnen verbundene Religionsbegriff aus seiner Sicht verzerrt (oder defizitär) ist. Crane wirft den Neuen Atheisten in dieser Hinsicht sogar vor, sie verträten eine fundamentalistische und schriftgläubige Lesart des religiösen Glaubens.²⁶ Religion sei mehr als die Kombination einer primitiven Kosmologie und einer schlichten Moral.²⁷ In dem von den Neuen Atheisten konstruierten Religionsbegriff fänden sich die meisten Gläubigen faktisch nicht wieder; deshalb, so Crane, sei die Debatte zwischen den beiden Positionen keine wirkliche Auseinandersetzung, sondern nur ein unfruchtbares Aneinander-Vorbeireden.²⁸

Cranes Analyse der Argumente der Neuen Atheisten ist schon deshalb bemerkenswert, da sie nicht in bloß apologetischer Form vorgebracht wird, wie man es aus religionskritischer Perspektive einer theistischen Replik stets unterstellen könnte. Besonders interessant ist seine Untersuchung des antireligiösen Standard-Arguments, das vom Neuen Atheismus in besonders scharfer Form und ohne präzise Einschränkung immer wieder vorgebracht wird: Religionen – vor allem die monotheistischen – seien grundsätzlich gewalttätig oder neigten zur Gewalt. Die Neuen Atheisten machen dabei, wie Crane im vierten Kapitel seines Buches zeigt, keinen Unterschied zwischen Judentum, Islam oder Christentum. Jüngere religiös motivierte Gewalttaten wie etwa

²³ Vgl. Crane, Bedeutung des Glaubens, 30f., 50f.

²⁴ Vgl. ebd. 8.

²⁵ Vgl. ebd. 9.

²⁶ Vgl. ebd. 23.

²⁷ Crane spricht beim Religionsbegriff der Neuen Atheisten auch vom „Kosmologie-plus-Moral-Schema“ (*cosmology-plus-morality picture*) (ebd. 86; *ders.*, Meaning of Belief, 87f.).

²⁸ Vgl. Crane, Bedeutung des Glaubens, 41f.

islamistische Anschläge offenbarten für die Neuen Atheisten ein Muster, das sich in allen monotheistischen Religionen mit Wahrheitsanspruch wiederfinde, und zwar nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Geschichte, etwa bei den Kreuzzügen, Religionskriegen und Vertreibungen.²⁹ Crane räumt ein, dass die Geschichte der monotheistischen Religionen von Anfang an fraglos eng mit Gewalt verbunden war. Die Berichte des Alten Testaments und des Korans seien voll von religiös motivierter Gewalt, von Massakern, Morden und Vertreibungen aller Art, die in unterschiedlicher Weise zumeist reale Erfahrungen spiegelten. Daraus lassen sich aber seiner Ansicht nach keine übersteigerten Behauptungen zu religiös motivierter Gewalt begründen, wie sie im Neuen Atheismus immer wieder geäußert werden. Crane zitiert exemplarisch die Aussage von Christopher Hitchens, Religion gefährde „das Überleben der Menschheit“, vergifte die Zivilisation und sei „gewalttätig, irrational und intolerant“³⁰. Diese Einschätzung hält Crane für eine extreme Übertreibung, die nichts mit der Realität zu tun habe. Grundsätzlich gelte es, zwei Auffassungen zu unterscheiden: zum einen die These, religiöse Institutionen seien wie auch nichtreligiöse Institutionen zu allen Zeiten für eine große Zahl von Gewalttaten verantwortlich, zum anderen die These, religiöse Institutionen seien zu allen Zeiten „hauptverantwortlich“ für die große Zahl aller Gewalttaten.³¹ Dass die erste These wahr und die zweite falsch ist, wird Crane zufolge dadurch belegt, dass die unsäglichen Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts, die das größte Ausmaß an Leid in der bisherigen Menschheitsgeschichte verursacht hätten – Nationalsozialismus, Stalinismus, Maoismus –, weder einen religiösen Ursprung gehabt hätten, noch in irgendeiner Form indirekt religiös motiviert gewesen seien. Dieses von Crane angeführte Argument ist natürlich nicht neu und den Vertretern des Neuen Atheismus bekannt. In der Tat bestreiten sie es, indem sie das NS-System, den Stalinismus und den Maoismus als – wie Sam Harris zitiert wird – „politische Religion“ verstehen und ihnen damit eine religiöse Färbung zusprechen. Bei dieser Erweiterung wird Crane zufolge der unangemessene und semantisch beliebig modifizierbare Religionsbegriff der Neuen Atheisten erkennbar. Es spricht jedoch aus seiner Sichtweise nichts dafür, die drei politischen Bewegungen mit ihren Gewaltverbrechen in irgendeiner Weise als religiös anzusehen.

Um die Rolle der Religion in Konflikten zu klären, untersucht Crane detailliert vier verschiedene Erklärungsversuche für die dabei entstehende Gewalt.³² Religiös motivierte Gewalt in Konflikten könne abgeleitet werden erstens aus den theologischen Gehalten der theistischen Religionen, zweitens aus deren nichttheologischen, praktischen Gehalten wie einer religiös codierten Lebensweise, Ritualvorstellung oder Verhaltensstruktur, drittens aus dem Element der Identifikation beziehungsweise dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer (religiösen oder nichtreligiösen) Tradition und viertens aus nichtreligiösen Aspekten wie psychologischen, sozialen oder kulturellen Bedingungen. Für Crane handelt es sich bei dem, was man als „religiösen Konflikt“ bezeichnet, in der Regel um eine Kombination von Gewaltstrukturen, wie sie mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung in der zweiten, dritten und vierten Erklärungsstrategie beschrieben werden, kaum jedoch um rein theologisch-doktrinal motivierte Auseinandersetzungen, wie sie der erste Erklärungsansatz vorsieht.³³ Zur Begründung analysiert er im Kontext der einzelnen Erklärungsansätze historische Beispiele, die von Neuen Atheisten angeführt werden. In Bezug auf die erste Erklärung erscheint Crane der Krieg im ehemaligen Jugoslawien bei genauer Betrachtung mitnichten als „Religionskrieg“ oder als Konflikt über theologische Streitfragen zwischen katholischen Kroaten, muslimischen Bosniern und orthodoxen Serben, wie es von Neuen Atheisten unterstellt wird. Als Beispiel für den zweiten Erklärungsansatz führt Crane die religiösen Konflikte zwischen Sunniten und Schiiten an, die seiner Ansicht nach

²⁹ Vgl. ebd. 114f.

³⁰ Ebd. 117f. Das Zitat findet sich in *Ch. Hitchens, Der Herr ist kein Hirte*, 74.

³¹ Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 118.

³² Vgl. ebd. 122–135.

³³ Vgl. ebd. 122f.

vor allem aus einem Streit über die angemessene Praxis bei Nachfolge Mohammeds entstanden sind und bis heute zu immer neuen Kontroversen und Konfrontationen führen. Hier ist ihm zufolge auch die religiös motivierte Gewalt einzuordnen, die aus Blasphemie-Gesetzen resultiert, etwa der Fatwa gegen den Schriftsteller Salman Rushdie im Februar 1989 und den bis heute anhaltenden Drohungen gegen ihn. Im Hinblick auf den dritten Erklärungsansatz geht Crane auf den Nordirlandkonflikt ein, der von den Neuen Atheisten als Religionskrieg verstanden wird. Hier zeigt sich, dass nicht theologische Streitfragen oder praktisch-religiöse Differenzen für den Konflikt verantwortlich sind, sondern insbesondere Identifikationsdifferenzen und unterschiedliche Dynamiken kollektiver Zugehörigkeit, die soziale Gruppen binden und ihr Verhalten konditionieren. Für den vierten Erklärungsansatz nennt Crane die Gewalt europäischer Dschihadisten, die seiner Meinung nach vor allem aus Gefühlen der Perspektivlosigkeit und einem Anerkennungsdefizit resultiert. Das bedeutet aus seiner Sicht, dass es viel zu einfach wäre, theologische Gehalte einer Religion als primäre oder ausschließliche Ursache für Konflikte und Kriege zu sehen und diese dann vorschnell als „religiös“ zu etikettieren.³⁴

Crane's Analysen zum Phänomen der religiös motivierten Gewalt sind aufschlussreich und erlauben mit ihren Differenzierungen eine präzisere Bestimmung des Problems. Zum einen ist es völlig berechtigt, die einseitigen, zumeist überzogenen und oft undifferenzierten Einwände der Neuen Atheisten in dieser Hinsicht einer genauen Prüfung zu unterziehen. Konkret erscheint das Manöver abwegig bis absurd, Hitler, Stalin und Mao zu letztlich religiösen Führern zu stilisieren, nur um die von ihnen verantworteten Menschheitsverbrechen als religiös motivierte Gewalt klassifizieren zu können. Allerdings fällt auf, dass Crane im Hinblick auf die einzelnen Vertreter des Neuen Atheismus und deren antireligiöse Einwände nicht unterscheidet: Sicherlich ist die Religionskritik Daniel Dennetts nicht gleichzusetzen mit der von Christopher Hitchens. Doch die Frage, wie weit die gemeinsamen Prämissen der Neuen Atheisten reichen, ist – verständlicherweise – nicht das Thema von Cranes Buch. Seine Unterscheidung verschiedener Erklärungsstrategien für Konflikte und Aggressionen ist in jedem Falle hilfreich, um monokausale und unterkomplexe Zuordnungen von vornherein zu vermeiden. Natürlich lässt sich darüber streiten, ob die von Crane angeführten Konflikte und Kriege sich historisch und von ihren Motiven her primär einem bestimmten Erklärungsansatz zuordnen lassen. Weiterhin kann man die Kriterien für die Unterscheidung des ersten vom zweiten Erklärungsansatz infrage stellen: Religiöse „Regeln, wie zu leben und zu beten sei“ – so der zweite Ansatz –, lassen sich kaum, wie Crane es behauptet, als „nichttheologische Elemente religiösen Lebens“ verstehen und von den „expliziten theologischen Inhalten“ dieser Religion – so der erste Ansatz – trennen. Die Regeln, wie in einer Religion zu leben und zu beten ist, speisen sich zumeist aus expliziten theologischen Gehalten, wie man beispielsweise leicht an Jesu Forderungen zum Gebet in Mt 6,5 sehen kann. Deshalb erscheint es auch wenig überzeugend, wenn Crane die aus dem Streit zwischen Sunniten und Schiiten resultierenden Konflikte nicht als theologischen Streit bezeichnen und primär dem zweiten Erklärungsansatz zuordnen will.³⁵ Auch muss man kritisch fragen, ob Crane die Bedeutung der ersten Erklärungsstrategie in Bezug auf das Phänomen des Islamismus nicht unterschätzt. Sein Motiv dafür scheint *prima facie* berechtigt: die Kritik am Neuen Atheismus, der genau diese Strategie für die Erklärung der angeblich endemischen religiösen Gewalt monopolisiert. Crane ist sicherlich im Recht, wenn er auf komplexe Verursachungsdynamiken für religiös motivierte Gewalt hinweist; fraglich bleibt jedoch, ob für islamistische Konflikte gerade der vierte Erklärungsansatz – bei dem Crane die Gewalt von Dschihadisten und des Islamischen Staates anführt – die vorrangige Begründung liefern kann. Doch auch wenn Fragen der primären Zuordnung und Gewichtung von Erklärungsmustern für bestimmte Gewaltphänomene in der Diskussion mit Crane umstritten bleiben, trübt dies nicht den Differenzierungsgewinn, der durch seine Analysen möglich ist, und es

³⁴ Vgl. ebd. 132–135.

³⁵ Vgl. ebd. 127.

erlaubt, verschiedene, miteinander kombinierte Motivationsstränge für oft einseitig und reflexhaft als „religiös“ angeführte Konflikte in Anschlag zu bringen.

Zum anderen machen Cranes Überlegungen deutlich, wie unterschiedlich atheistische Erklärungsversuche von Religion ausfallen können. Gerade für die theistische Perspektive ist es beachtenswert, dass es eine inneratheistische Kritik gibt, die unmittelbar und mittelbar dazu beiträgt, scheinbar eindeutige und verhärtete Fronten zwischen atheistischen und religiösen Überzeugungen zu hinterfragen, und auf diese Weise als religionssensibles Korrektiv für überzogene und polemische Religionskritik fungieren kann. Generell waren und bleiben externe und interne Religionskritik ein für die Religion wesentliches und unverzichtbares Anliegen, um sie vor Idolatrie, Ideologie und Immunisierung zu bewahren. Dasselbe gilt aber auch für die religionskritische Seite: Ohne eine interne und externe Kritik kann auch der Atheismus dogmatisch werden, das sachliche Argumentieren vermehrt durch ein verzerrendes Polemisieren ersetzen und so zuletzt auch – *nolens volens* – real Polarisierungen und Abneigungen zwischen Vertretern atheistischer und religiöser Positionen schüren. Cranes atheismusinterne Kritik zur Streitfrage der religiös motivierten Gewalt trägt hier eindeutig zur klärenden Differenzierung und zu einer rational-sachlichen Auseinandersetzung bei.

3. Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Tatsachenbehauptungen

Crane unterscheidet deutlich zwischen wissenschaftlichen Aussagen und „protowissenschaftlichen“³⁶ religiösen Aussagen. Dabei geht er davon aus, dass religiöse Behauptungen sich zwar auf Tatsachen beziehen – darin scheint er Anhänger des theologischen Realismus und Kognitivismus zu sein –, aber keine wissenschaftlichen Hypothesen sind.³⁷ Mit dieser These will sich Crane von Dawkins abgrenzen, der religiöse Existenzbehauptungen, auch wenn er sie als falsch ansieht, als wissenschaftliche Behauptungen versteht. Crane zufolge sind Behauptungen über die Existenz von Tatsachen für Dawkins ausnahmslos wissenschaftliche Behauptungen. Dagegen möchte Crane klar zwischen „Tatsachen- beziehungsweise Existenzbehauptungen“ (*factual* oder *existence claims*) und „wissenschaftlichen Behauptungen“ (*scientific claims*) unterscheiden.³⁸ Als Beleg führt er die – etwas merkwürdigen – Beispiele an, man könne mit einer „politischen“ Aussage die Tatsache behaupten, dass die Europäische Union 28 (heute 27) Mitgliedsstaaten umfasse oder dass der Zweite Weltkrieg 1945 geendet habe, ohne Wissenschaft zu betreiben, um dies herauszufinden – diese Aussagen seien deshalb nicht wissenschaftlich.³⁹ Ähnlich verhalte es sich mit der religiösen Behauptung, dass es eine transzendente Ordnung gebe; man könne dies behaupten, ohne dafür Wissenschaft zu betreiben. Religiöse Aussagen müssten zwar als „Existenzbehauptung“ verstanden werden, aber nicht in einem wissenschaftlichen Sinn. Religiöse Behauptungen „sind ad hoc, sie sind willkürlich, sie machen nur selten Vorhersagen“⁴⁰, und auch wenn sie sich als falsch erwiesen, beunruhe das die Gläubigen nicht. Dagegen stellten wissenschaftliche Behauptungen keine „Ad-hoc-Hypothesen“ dar, insofern sie die Verpflichtung einschlossen, eine Hypothese fallen zu lassen, wenn diese sich als falsch herausstelle. Cranes Fazit dazu lautet: „Der religiöse Impuls ist keine wissenschaftliche Hypothese.“⁴¹

Cranes Ausführungen an dieser Stelle kann man leicht missverstehen. Zum einen ist seine Unterscheidung zwischen „Tatsachen- beziehungsweise Existenzbehauptungen“ und „wissenschaftlichen Behauptungen“ irreführend, weil natürlich auch wissenschaft-

³⁶ Ebd. 68.

³⁷ Vgl. ebd. 66f., 73, 76, 82.

³⁸ Vgl. ebd. 67; Crane, *Meaning of Belief*, 64.

³⁹ Vgl. Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 67.

⁴⁰ Ebd. 73.

⁴¹ Ebd. 68.

liche Aussagen etwas über die Existenz von Sachverhalten in der Welt oder über das Bestehen von Tatsachen behaupten. Wie an anderen Stellen erkennbar wird,⁴² bezieht sich Crane mit der terminologischen Unterscheidung auf die Differenz zwischen religiösen und wissenschaftlichen Existenzbehauptungen. Das heißt, beide Aussagetypen referieren für ihn in unterschiedlicher Weise auf Sachverhalte im Bereich des Faktischen. Zum anderen ist Cranes Verwendung des Ausdrucks „wissenschaftlich“ mehrdeutig. Bezieht sich „wissenschaftlich“ auf das Betreiben einer speziellen methodisch basierten Forschungsdisziplin, ist es so offenkundig wie trivial, dass man weder ein akademisch qualifizierter Historiker sein muss, um behaupten zu können, dass der Zweite Weltkrieg 1945 geendet habe, noch ein akademisch qualifizierter Theologe, um behaupten zu können, dass es eine transzendente Ordnung gebe. Allerdings dürften die Beispiele für die Unterscheidung zwischen nichtwissenschaftlichen politischen oder religiösen Aussagen auf der einen und wissenschaftlichen Aussagen auf der anderen Seite für den alltäglichen Sprachgebrauch seltsam anmuten; denn auch Aussagen wie „Die Schlacht bei Breitenfeld fand 1631 statt“ oder „Der Kongress der Vereinigten Staaten besteht mit dem Repräsentantenhaus und dem Senat aus zwei Kammern“ setzen fundiertes Wissen voraus, das sich nicht einfach von wissenschaftlicher Expertise, auf der es beruht, unterscheiden lässt. Hätte man beispielsweise die Überzeugung „Die Schlacht bei Breitenfeld fand 1765 statt“, wäre es der Verweis auf eine wissenschaftlich ausgewertete historische Quelle, durch den der Irrtum korrigieren werden könnte.

Bezieht sich „wissenschaftlich“ dagegen auf eine rationale, methodisch angelegte, argumentativ abgesicherte und durch Belege rechtfertigbare Form der Aussage, die sich von allen Arten von „Ad-hoc-Hypothesen“⁴³ unterscheidet, dann ist klar, dass basale religiöse Überzeugungen wie „Es gibt einen Schöpfergott“ nicht in Cranes Sinne wissenschaftlich sind. Wenn er im Original von „science“ spricht, hat er wissenschaftstheoretisch vom angelsächsischen Kontext her wohl primär die Naturwissenschaften im Sinn. In dieser Linie ist es konsequent, dass er in seinen Überlegungen den Bezug zur Theologie und deren Verhältnis zu religiösen Aussagen ausblenden will.⁴⁴ Crane unterscheidet deutlich zwischen beiden Dimensionen: Religion sei eine Sache, Theologie eine andere;⁴⁵ jene sei etwas für „ganz gewöhnlich[e] Gläubig[e]“ und komme ohne „die komplexen fachspezifischen Theoriegebäude der Theologien“⁴⁶ aus. Es geht Crane bei seinen Überlegungen also allein um nichttheologische religiöse Aussagen oder einfache Glaubenssätze. Diese Fokussierung ist völlig legitim. Trotzdem kann man fragen, ob sich basale Glaubenssätze so einfach von theologischen Aussagen separieren lassen. Bei Crane erscheint theologische Reflexion wie ein spezialisierter Überbau über dem Bereich nichttheologischer, basaler Glaubenssätze. Demgegenüber sollte man erwähnen, dass in der katholischen Tradition beide Aussagetypen trotz ihres unterschiedlichen Komplexitätsgrads und Begründungsprofils bedeutungstheoretisch in einem untrennbaren Wechselverhältnis stehen. Auch basale Glaubenssätze sind auf rational-theologische Einsicht angelegt und darauf ausgerichtet. Crane erwähnt selbst die klassische Formel *credo ut intelligam*,⁴⁷ missdeutet sie aber, indem er sie allein als Indiz für die Irrtumsimunität des religiösen Glaubens versteht. Es gibt keine feste Grenze, an der nichttheologische Aussagen durch einen Grad an Reflexionsgewinn in theologische übergehen. Die oben angeführte Aussage „Es gibt einen Schöpfergott“ kann sowohl von einem Gläubigen ohne Theologiestudium als auch von einer Theologin

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd. 72.

⁴⁴ „Im Englischen [...] würde heute niemand sagen, ‚theology‘ oder ‚divinity‘ wären ‚science‘. Der Ausdruck ‚science‘ ist im modernen Englisch vorwiegend für die experimentellen Naturwissenschaften reserviert, also den ‚natural sciences‘“ (*L. Jansen*, Wenn Theologie eine Wissenschaft ist. Einige Anschlussfragen, in: *B. P. Göcke* [Hg.], Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 351–365, hier 352).

⁴⁵ Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 24.

⁴⁶ Ebd. 70.

⁴⁷ Vgl. ebd. 76.

stammen. Auch für den „gewöhnlichen Gläubigen“ ist sie weder eine „Ad-hoc-Hypothese“ noch zwingend grundlos oder tendenziell irrtumsimmun – unabhängig davon, dass seine Rechtfertigung für diese Annahme nicht denselben Komplexitätsgrad besitzt wie die der Theologin. Bedenkt man dazu, dass in der deutschsprachigen Theologie katholischer Prägung die Vorstellung leitend ist, dass Theologie als Wissenschaft – in der Fundamentaltheologie ist die Rede von „Glaubenswissenschaft“ – zu verstehen sei,⁴⁸ erscheint Cranes scharfe Differenzierung zwischen nichttheologischen religiösen und wissenschaftlichen Aussagen zumindest ergänzungsbedürftig.

Im Hinblick auf diese Unterscheidung liegt der Religionsbegriff von Dawkins vielleicht sogar näher am christlich-katholischen Selbstverständnis als der von Crane. Dawkins geht immerhin noch davon aus, dass das Christentum mit der Aussage, es gebe eine transzendente Ordnung, eine – wenn auch falsche – wissenschaftliche Existenzbehauptung aufstelle.⁴⁹ Für Crane ist das nicht der Fall: Wissenschaftliches Erklären folge dem Muster „X ist geschehen, weil es in der Welt eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Form Y gibt“. Religiöses Erklären dagegen folge dem Muster „X ist geschehen. Akzeptiere es. Versuche es, zu verstehen“.⁵⁰ Religion strebe insofern nicht danach, das Mystериöse der Welt zu reduzieren, sondern es zu akzeptieren. Cranes Verständnis von Religion erinnert hier an die religionsbezogenen Bemerkungen von Ludwig Wittgenstein in *Über Gewißheit*. Auch bei Wittgenstein erscheint der religiöse Glaube nicht als System einzelner begründungsbedürftiger Sätze, sondern als eine spezifisch eingebaute Lebensform, die im Rahmen eines Weltbildes auf einem „Nest von Sätzen“ und Praktiken beruht, die sich im Letzten als irrtumsimmun und grundlos erweisen.⁵¹

Wie ist Cranes Ansatz zu beurteilen? Zum einen kann man aus dem Unterschied zwischen religiösen Behauptungen über die Transzendenz Gottes als metaphysischen Aussagen und naturwissenschaftlichen, auf empirische Verifikation angelegten Behauptungen über Sachverhalte im Universum nicht automatisch die Folgerung ziehen, dass für religiöse Behauptungen der methodisch-wissenschaftliche Anspruch, Annahmen fallenzulassen, wenn sie sich als falsch herausstellen, nicht gelten würde. Selbst wenn sich religiöse Überzeugungen biografisch als Teil eines über Jahre geronnenen Weltbildes auch bei Anfechtungen länger als irrtumsresistent erweisen können als nicht-religiöse Überzeugungen, sind sie nicht generell irrtumsimmun. In diesem Sinne kann sich auch der religiöse Glaube für zahlreiche Menschen, die sich von ihm und seiner Gottesrede in einer Konversion abwenden, als falsch herausstellen.⁵² Zum anderen ist auch in religiöser Hinsicht die wissenschaftstheoretische Vorstellung eines Erkenntnisfortschritts mit dem Verwerfen falscher Hypothesen auf das Feld metaphysischer Aussagen durchaus abbildbar, was man etwa an der historischen Entwicklung und Diskussion des Trinitätsdogmas erkennen kann. Insgesamt, so scheint mir, liegt Cranes Religionsbegriff in dieser Hinsicht nicht fern von fideistischen Konzeptionen,⁵³ bei denen die Rolle der Vernunftreflexion und der theologischen Rechtfertigung religiöser

⁴⁸ Vgl. B. P. Göcke, Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie, in: *Ders.* (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1, 145–164. Zum Begriff „Glaubenswissenschaft“ vgl. M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: *HfTh*² 4 (2000) 131–184.

⁴⁹ Vgl. Crane, Bedeutung des Glaubens, 67.

⁵⁰ Ebd. 75.

⁵¹ Vgl. L. Wittgenstein, Über Gewißheit, in: *Ders.*, Werkausgabe. Band 8: Bemerkungen über die Farben u. a., Frankfurt a. M. 1984, 113–257, § 225. Vgl. auch Wittgensteins „Flußbett“-Metapher in ebd. §§ 94–99.

⁵² „Glaube ist ein Wagnis, und das bedeutet, daß sich die Entscheidung für ihn als falsch erweisen kann, daß die Möglichkeit besteht, daß wir uns eines Tages unser Scheitern eingestehen müssen. Wir vertrauen auf seine Richtigkeit, aber dieses Vertrauen ist nicht blind“ (*F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990, 128).

⁵³ Auf den Begriff des Fideismus und eine mögliche Differenzierung zwischen schwachen und starken Versionen gehe ich hier nicht näher ein. Vgl. dazu K. Dormandy, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hgg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017, 205–239, hier 209f.

Tatsachenaussagen gegenüber dem mehr oder weniger als irrtumsresistent angesetzten Glauben marginal oder sogar irrelevant erscheinen. Dass Crane aus seiner Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Glauben nicht wie Dawkins auf eine „manifeste Irrationalität von Religion“⁵⁴ schließt, ändert nichts an dem fideistischen Beigeschmack seiner Überlegungen.

4. Bedeutung und Wahrheit religiöser Aussagen

Wie Crane mehrfach betont, geht es ihm in seinem Buch darum, die Bedeutung der Religion herauszustellen, ohne die Wahrheitsfrage zu berühren, also ohne zu klären, ob das, was Bedeutung haben soll, der religiöse Glaube, auch wahr sein kann.⁵⁵ Nun bekundet Crane offen, einen atheistischen Ansatz zu vertreten, der religiöse Überzeugungen nicht für wahr, wohl aber für tolerierbar erachtet. Atheisten sollten ihm zufolge religiöse Ansichten respektieren, auch wenn sie sie ablehnen. Die Suspendierung der Wahrheitsfrage und die Fokussierung auf die Bedeutungsfrage ist in seinem Ansatz nur allzu konsequent, insofern er keinen Zweifel daran lässt, dass der Atheismus für ihn wahr und damit zwangsläufig der religiöse Glaube falsch ist.

Was ist damit gemeint, wenn Crane von der „Bedeutung“ des religiösen Glaubens spricht? Im Rückblick auf sein Buch erstaunt zunächst seine faire, empathische und äußerst affirmative Beschreibung des religiösen Glaubens, die im Großen und Ganzen – ausgenommen vielleicht die angesprochene fideistische Note – für eine christliche Position höchst bedenkenswert ist. Nun hat der religiöse Glaube fraglos auch für die Neuen Atheisten eine Bedeutung, allerdings eine rein negative, insofern er für sie, verkürzt gesagt, eine irrationale, auf Gewalt und Verblendung angelegte Ideologie darstellt. Neue Atheisten unterscheiden damit nicht wie Crane zwischen der Bedeutung, die Religion für sie selbst hat, und der Bedeutung, die Gläubige mit ihr verbinden. Auch Crane dürfte für sich selbst, wenn er seinen atheistischen Ansatz für wahr und überzeugend erachtet – woran er keinen Zweifel lässt –, dem religiösen Glauben keine sonderlich hohe Bedeutung beimessen, da dieser der Grundannahme seiner eigenen Weltdeutung, der Nichtexistenz einer transzendenten Ordnung, radikal widerspricht.⁵⁶ Crane lässt sich aber auf die Sichtweise gläubiger Menschen ein und versucht, diese so fair und authentisch wie möglich von außen in Hinblick auf die Bedeutsamkeit zu rekonstruieren, die sie mit dem religiösen Glauben verbinden. In dieser besonderen hermeneutischen Bereitschaft und Sensibilität liegt sicherlich das Innovative und Instruktive seiner Variante des Atheismus.

Vertreter des Neuen Atheismus könnten darauf erwidern, Cranes Ansatz sei trivial und beruhe auf einer verzerrten Doppelperspektive. Dass religiöse Menschen ihrem Glauben die von Crane skizzierte affirmative Bedeutung zuschrieben, sei selbstverständlich, doch darum gehe es nicht. Der eigentliche Streitpunkt zwischen atheistischen und theistischen Ansätzen werde durch Cranes Fokus auf die Bedeutung des religiösen Glaubens gerade ausgeblendet: die Wahrheitsfrage. Dieser fiktive Einwand hat eine polemische Note, scheint mir aber nicht ganz unberechtigt zu sein. Crane könnte darauf zum einen replizieren, dass er ja ausdrücklich betont habe, die Wahrheitsfrage religiöser Überzeugungen in seinem Buch außer Acht zu lassen.⁵⁷ Zum anderen könnte er darauf verweisen, dass zu einem sachlichen Streit über die Wahrheit religiöser Überzeugungen auch gehört, dass Atheisten und Theisten die Bedeutung der jeweils gegnerischen Position angemessen und sachgerecht darstellen; genau diese

⁵⁴ Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 73.

⁵⁵ Vgl. ebd. 6, 14, 28.

⁵⁶ Diese Spannung wird erkennbar, wenn er zustimmend für seinen Ansatz Thomas Nagel zitiert mit der Aussage, das Universum, wie Chemie und Physik es erschließen, sei „bedeutungslos in dem strengen Sinn, dass ihm Bedeutung vollständig abgeht“ (zitiert nach Crane, *Bedeutung des Glaubens*, 52).

⁵⁷ Vgl. etwa ebd. 14.

Voraussetzung für jeden Wahrheitsdisput vermisst er aber, wenn er das Religionsverständnis der Neuen Atheisten kritisiert.

Zudem kann man fragen: Wenn die Wahrheitsfrage ausgeblendet wird und Cranes Überlegungen zur Bedeutung des religiösen Glaubens eine doppelte Blickrichtung unvereinbarer, aber trotzdem vom Wahrheitsanspruch her legitimer Positionen – die eigene atheistische und die fremde theistische – einschließen, läuft dann sein Ansatz nicht auf eine zumindest schwache Form eines relativistischen Pluralismus oder Perspektivismus hinaus? Crane modelliert tatsächlich am Ende seines Buches, im Kontext seiner Diskussion des Toleranzbegriffs, eine deskriptive – keine normative – Version des Relativismus.⁵⁸ Auch wenn der Wahrheitsrelativismus falsch sei und Wahrheit nicht als relativ verstanden werden dürfe, könne es eine angemessene Form des Relativismus geben, für den unterschiedliche Weltansichten und Perspektiven existierten.⁵⁹ In diesem Sinne fordert Crane, dass wir mit unseren Auffassungen nicht zu dogmatisch und selbstsicher umgehen, da wir nie wissen könnten, ob wir uns nicht irren. Crane vertritt hier eine Konzeption der „epistemischen Demut“⁶⁰, der man sich im oft polarisierenden und diffamierenden Streit zwischen atheistischen und theistischen Konzeptionen durchaus anschließen kann. Sein damit einhergehendes Plädoyer für einen deskriptiven Relativismus, der sich, wie betont, klar von einem normativen Wahrheitsrelativismus abgrenzt, lässt erkennen, warum Crane im Gegensatz zu den Neuen Atheisten fähig ist, deutlich und ohne die Konzession des Zweifels eine atheistische Position einzunehmen und gleichzeitig die Bedeutung der damit abgelehnten theistischen Position affirmativ zu rekonstruieren. Dass die Wahrheitsfrage bei Crane unberücksichtigt bleibt, ist zum einen sicherlich in der Hinsicht bedauerlich, dass in seinem Buch kein *heuristischer* Fortschritt im Diskurs zwischen atheistischen und theistischen Überzeugungen erzielt wird. Falls Crane, um dieses Desiderat zu beheben, ein zweites Buch zur Wahrheit des religiösen Glaubens schreiben würde, kann man vermuten, dass sein Vorgehen wohl deutlich kritischer gegenüber der Religion ausfallen würde. Dass die Wahrheitsfrage nicht berücksichtigt wird, hat zum anderen aber auch den positiven Effekt, dass im Diskurs zwischen atheistischen und theistischen Überzeugungen ein *hermeneutischer* Fortschritt in dem gerade beschriebenen Sinne des selbstkritischen wechselseitigen Verstehens erzielt wird. Vertreter einer theistischen Auffassung könnten daraus auch lernen, wie eine Rezeption atheistischer Positionen in einem konstruktiven Sinne ausfallen könnte. Trotz aller kritischen Anfragen ist als Fazit festzuhalten, dass Crane ein äußerst bemerkenswertes und lehrreiches Buch über den religiösen Glauben geschrieben hat.⁶¹

Summary

This article discusses *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View* by Tim Crane. I analyze Crane's concept of religion, his criticism of New Atheism, and the way he conceives of the relation between religion and science. Finally, I briefly explore the consequences of Crane's decision to examine only the meaning, not the truth, of religious statements.

⁵⁸ Zu diesen Unterscheidungen vgl. *B. Irlenborn, Relativismus*, Berlin/Boston 2016, 9f.

⁵⁹ Vgl. *Crane, Bedeutung des Glaubens*, 160.

⁶⁰ Zur Tugend der epistemischen „humility“ vgl. die Hinweise von *R. C. Roberts/W. J. Wood, Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford 2010, 236–256.

⁶¹ Ich danke der anonymen Gutachterin bzw. dem anonymen Gutachter von „Theologie und Philosophie“ und ebenso Annetrin Warnke und Falk Hamann von der Redaktion für kritische Hinweise zu früheren Versionen meines Beitrags.