

„Bausteine“ zu einer kritischen Theorie über Religion **Eine Aufarbeitung und Systematisierung aus atheistischer Perspektive**

1. Einleitung und Fragestellung

Was existierte zuerst – der Atheismus oder die Religion? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich nur schwer formulieren: Für „Atheismus“ spricht die Einsicht, dass der Glaube sich in der Frühgeschichte der Menschheit aus einem säkular geprägten Miteinander herausbildete. Für „Religion“ steht die Erkenntnis, dass sich der Unglaube in Abgrenzung zum Glauben entwickelte. Beide Annahmen müssen aber noch nicht einmal einen grundlegenden Widerspruch bilden, kommt es doch offenbar primär darauf an, ob man Atheismus als eine bewusste oder unreflektierte Grundauffassung betrachtet. Unabhängig von solchen Überlegungen kann gleichwohl konstatiert werden, dass der Atheismus zumindest nahezu ebenso alt wie die Religion selbst ist. Bereits für die griechische Antike lassen sich Positionen ausmachen, welche Glauben und Mythos zugunsten von Säkularität und Vernunft überwinden wollten. In jener Zeit gab es denn auch bereits erste systematische Ansätze einer Religionskritik, welche somit über eine jahrtausendelange Tradition verfügt.

Einzelne Philosophen gehörten zu deren bedeutendsten Protagonisten: Sie wiesen auf inhaltliche Brüche und unlogische Postulate, mangelnde Belege und verfälschte Darstellungen, gesellschaftliche Funktionen und politischen Missbrauch hin. Dabei bildete die kritische Auseinandersetzung mit der Religion meist nur ein randständiges Feld der Reflexion, standen doch andere ethische Probleme im Zentrum. So viele primär religiös ausgerichtete Philoso-

phen es gab, so wenige vorrangig atheistisch orientierte Philosophen gab es. Bis auf wenige Ausnahmen gehörte bei diesen Denkern die Kritik am Glauben allenfalls zu exemplarischen Aspekten ihrer Einwände gegen eine bestimmte Erkenntnistheorie oder eine spezifische Ideologie. Insofern blieb auch die Religionskritik fragmentarisch auf einzelne Aspekte bezogen. Selbst die wenigen Denker, welche die kritische Deutung des Glaubens ins Zentrum ihrer Philosophie stellten, benannten nur einzelne Funktionen und Wirkungen. Aber eine breiter entwickelte Theorie zur Analyse der Religion legten auch sie nicht vor. Bei Denkern der Aufklärung wie etwa Pierre Bayle (1647-1706) oder Paul Henri Thiry D’Holbach (1723-1789) stand die inhaltliche Kritik insbesondere hinsichtlich des Gegensatzes von Glaube und Vernunft im Zentrum ihrer Argumentation. Religion galt ihnen als Ausdruck des „Priester-Trugs“, der dem Adel seine Herrschaft über das Volk ermöglichte und dieses auf eine bessere Zeit im Jenseits vertröste. Erst später bildeten sich weitergehende Interpretationen heraus: Sie fragten beispielsweise bei Karl Marx (1818-1883) nach den gesellschaftlichen Bedürfnissen nach oder etwa bei Sigmund Freud (1856-1939) nach dem psychischen Nutzen von Religion. Gleichwohl blieben auch diese Deutungen in Ansätzen stecken, konzentrierten sich deren Protagonisten doch auf andere Fragestellungen. Die vorliegende Abhandlung will die hierbei in einer jahrtausendelangen Tradition der Religionskritik entstandenen Interpretationen bezüglich der Funktionen

des Glaubens für Gesellschaft und Individuum aufarbeiten und systematisieren. Damit geht es um einen Schritt über die dominierende Perspektive des Atheismus hinaus: Die einschlägigen Protagonisten konzentrieren sich bis in die Gegenwart hinein wie Christopher Hitchens (Jg. 1949) auf die negativen Folgen für die Moral oder wie Michel Onfray (Jg. 1959) auf die inhaltliche Wirklichkeitsfremdheit der Religion. Dem gegenüber soll hier nicht mehr die Kritik an den Aussagen des Glaubens und deren argumentative Entlarvung als illusionäre Ideologie im Zentrum stehen. Vielmehr geht es um die Benennung der Gründe und Ursachen für die überhistorische und weltweite Akzeptanz von Glaube und Religion. Offenbar erfüllten sie immer wieder menschliche Bedürfnisse und Wünsche, wiesen soziale Funktionen und Nutzen auf. Nur so lässt sich der hohe Stellenwert von entsprechenden Auffassungen für den Einzelnen wie die Gesellschaft erklären. Die darauf bezogenen Deutungsansätze sollen hier im Sinne von „Bausteinen“ für eine kritische Theorie über Religion aus den unterschiedlichsten Perspektiven benannt werden.

2. Definition zentraler Arbeitsbegriffe: „Atheismus“ und „Religion“

Zunächst bedarf es aber noch der Definition der zentralen Arbeitsbegriffe, da die Bezeichnungen „Atheismus“ und „Religion“ in der öffentlichen wie wissenschaftlichen Auseinandersetzung keineswegs einheitlich Verwendung finden. Begonnen werden soll mit dem „Atheismus“, worunter man in einem sehr allgemeinen Sinne die Ablehnung des Glaubens an einen persönlichen Schöpfergott versteht.¹ Darüber hinaus lässt sich ein engeres und weiteres Verständnis unterscheiden: Ersteres be-

zieht sich auf die dezidierte Verneinung der Existenz eines „Gottes“. Davon zu unterscheiden wäre die Position des „Agnostizismus“, welche sich in der diesbezüglichen Frage nicht positionieren möchte. Ein weiteres Verständnis von „Atheismus“ integriert diese Auffassung ebenso, da hierbei die Nichterkennbarkeit eines „Gottes“ postuliert wird. Darüber hinaus lassen sich diesem Verständnis auch Positionen zuordnen, welche die Auffassung von einem persönlichen „Schöpfergott“ ablehnen und das „Göttliche“ in Allem enthalten sehen (Pantheismus).

Das „Atheismus“-Verständnis im engeren Sinne weist ein höheres Maß an inhaltlicher Trennschärfe auf, gleichwohl sollen in der vorliegenden Abhandlung auch Positionen in einem weiteren Sinne benannt werden. Sie lassen sich unter den Oberbegriff „Religionskritik“ subsumieren, schließt dieser doch noch ganz andere Auffassungen ein. Hierzu zählen auch die Einwände von Denkern, welche sich im subjektiven Selbstverständnis als gläubige Menschen verstanden, aber bestimmte Grundlagen ihrer eigenen Religion in Zweifel zogen. Exemplarisch dafür steht der gläubige Christ Immanuel Kant (1724-1804) mit seinen Einwänden gegen die Gottesbeweise. Darüber hinaus sei hier aber noch auf zwei problematische Aspekte des „Atheismus“-Begriffs verwiesen, handelt es sich doch um eine negative Sammelbezeichnung: Sie umfasst unterschiedliche Auffassungen, die eine Ablehnung des Gottesverständnisses beinhalten. Darüber hinaus gehende positiven Merkmale der Identität enthält dieses Verständnis allein für sich nicht.²

Noch weitaus größere Differenzen als bei der Definition von „Atheismus“ weist die Diskussion über die Begriffsbestimmung von „Religion“ auf. Auch unter Religions-

wissenschaftlern und Theologen besteht kein eindeutiger Konsens.³ Hier sollen die einzelnen Auffassungen und Unterschiede auch nicht näher dargelegt werden, würde dies doch den inhaltlichen Rahmen für die vorliegende Abhandlung sprengen. Es mag die Formulierung einer Arbeitsdefinition genügen: Bei „Religion“ handelt sich um eine Sammelbezeichnung für unterschiedliche Einstellungen und Praktiken, die auf eine transzendente Dimension zur Erlangung von Orientierung und Sinn für menschliches Leben gerichtet sind. Eine solche allgemeine Begriffsbestimmung deckt sich auch mit der Herkunft aus dem Lateinischen, wo „religio“ für „Gottesfurcht“ steht. Entsprechend dieser Definition würden Auffassungen ohne Orientierung an einem „Gott“ oder dem „Göttlichen“ wie der Buddhismus als Alltagsphilosophie, aber nicht als Religion gelten.

Nach der oben formulierten Problemstellung soll hier den Gründen für die Akzeptanz solcher Glaubensvorstellungen zu fast allen Zeiten der Menschheitsgeschichte wie in nahezu allen Regionen der Welt nachgegangen werden. Die dafür auszumachenden Erklärungsansätze formulierte man überwiegend aus atheistischer Perspektive. Gleichwohl verdient bei den folgenden Ausführungen Beachtung, dass sich daraus nicht notwendigerweise die Ablehnung des Glaubens ergibt. Es geht vielmehr um das Aufzeigen des Nutzens und der Rolle der Religionen für die Gestaltung des menschlichen Miteinanders. Hierzu lieferten auch deren Anhänger und Protagonisten wichtige Anregungen, meist um damit die Notwendigkeit und Wahrheitsgehalt ihrer Religion zu betonen. Der Hinweis, man bedürfe um der Aufrechterhaltung der Moral willen des Glaubens, steht exem-

plarisch dafür. Aussagen über die sozialen Funktionen von Religionen sagen jedoch nichts über deren Kritikwürdigkeit oder Richtigkeit aus – es handelt sich jeweils um unterschiedliche Ebenen der Erkenntnis.

3. Das Aufkommen und der Nutzen von Religion im Evolutionsprozess

Erste Einsichten über die Rolle des Glaubens für das soziale Miteinander ergeben sich aus dem Wissen über den Evolutionsprozess und die Frühgeschichte des Menschen. Darauf machte bereits Charles Darwin (1809-1882), der sich als agnostischer Religionskritiker verstand, in seinem zweiten Hauptwerk „Die Abstammung des Menschen“ (1871) aufmerksam: Zunächst betonte er darin, dass dem Menschen ein „Glaube an die Existenz eines allmächtigen Gottes“ ursprünglich nicht eigen war, in dieser Hinsicht auch ein Unterschied zu den Tieren bestünde und Religion erst im Rahmen der Herausbildung besonderer geistiger Fähigkeiten des Menschen entstanden sei. „Sobald die bedeutungsvollen Fähigkeiten der Einbildungskraft, Verwunderung und Neugierde in Verbindung mit einem Vermögen nachzudenken, teilweise entwickelt waren“, so Darwin, „wird der Mensch ganz von selbst gesucht haben, das, was um ihn her vorgeht, zu verstehen und wird auch über seine eigene Existenz dunkel zu spekulieren begonnen haben.“⁴

Demnach bildete der religiöse Glaube ein Erklärungsinstrument, das die ansonsten rätselhaften und unverständlichen Entwicklungen in der Natur mit Verweis auf das Wirken übersinnlicher Wesen in Gestalt von Geistern oder Göttern zurückführte. Es handelte sich also um das Ergebnis abstrakter Spekulationen über Wirkungszu-

sammenhänge. Darwin verknüpfte mit dieser Bewertung aber keine polemische Herabwürdigung der Religion, sah er deren Aufkommen doch als Folge besonders hoher geistiger Fähigkeiten der Menschen an: „Das Gefühl religiöser Ergebung ist ein in hohem Grade kompliziertes, indem es aus Liebe, vollständiger Unterordnung unter ein erhabenes und mysteriöses Etwas, einem starken Gefühl der Abhängigkeit, der Furcht, Verehrung, Dankbarkeit, Hoffnung in bezug auf die Zukunft und vielleicht noch anderen Elementen besteht. Kein Wesen hätte eine so komplizierte Gemütsregung an sich erfahren können, bis nicht seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten zum mindesten auf einen mäßig hohen Standpunkt entwickelt wären ...“⁵

Demgemäß sprach die Herausbildung von verschiedenen Formen des religiösen Glaubens – vom Fetischismus über den Polytheismus bis zum Monotheismus – auch für die ansteigende geistige Entwicklung des Menschen. Hieraus würden sich aber nicht notwendigerweise Belege für die Existenz eines Gottes oder die Richtigkeit einer Religion ergeben. Darwins nur knappe Betrachtungen zum Thema machten aber bereits auf bedeutende Funktionen des Glaubens aufmerksam: Erstens diente er der Deutung ansonsten unverständlicher Phänomene der Natur wie etwa von Blitz und Donner als Ausdruck der Stimmung eines Gottes. Auch wenn diese Interpretation inhaltlich falsch war, zeugt sie doch von dem Bedürfnis nach Erklärung und Verständnis. Darüber hinaus setzte sie die geistige Fähigkeit zu abstraktem Denken voraus, musste man dabei doch die intellektuelle Ebene der bloßen Beobachtung von Wirkungszusammenhängen überschreiten. Insofern steht der religiöse Glaube zweitens auch für einen Entwicklungs- und

Reifegrad bei dem Prozess der Menschwerdung.

Spätere Evolutionstheoretiker und Soziobiologen⁶ knüpften an Darwins Deutungen an, um wie der Philosoph Daniel C. Dennett (Jg. 1942) die Entstehung der „Religion als natürliches Phänomen“⁷ zu deuten. Die entsprechenden Betrachtungen gehen davon aus, dass die Glaubensvorstellungen ebenso wie andere Moralauffassungen auch im Interesse der Gruppenstabilisierungen entstanden und sich aufgrund dieses instrumentellen Nutzens im allgemeinen Evolutionsprozess als vorteilhaft herausstellten. Darauf verwies auch der als Begründer der Soziobiologie geltende Evolutionsforscher Edward O. Wilson (Jg. 1929) mit seiner Betonung der sozialen Funktion von Religion für den kollektiven Zusammenhalt: Gesellschaften bedürften um der Integration willen allseits geteilter Regeln, und Religionen verliehen ihnen dabei eben „heilige“ und damit unbedingte Geltung. Glaube ist nach Wilson denn auch der Prozess, „durch den Einzelne davon überzeugt werden, ihre direkten persönlichen Interessen den Interessen der Gruppe unterzuordnen.“⁸

4. Die Identitätsbildung und Integrationsleistung der Religion

Diese Auffassungen leiten schon über zu anderen Aspekten, die sich auf die Bedeutung, die Funktionen und den Nutzen des Glaubens für Einzelne und Gesellschaften beziehen. Schon Darwin hatte im Rahmen seiner Untersuchungen zur Evolution des Menschen auf die Rolle des Glaubens bei der Entwicklung von moralischen Prinzipien verwiesen. In dem Vorhandensein entsprechender Gefühle sah er einen herausragenden Unterschied zwischen Mensch und Tier, sei es dem Homo

sapiens doch nur alleine möglich, über die Angemessenheit und Unangemessenheit sozialen Handelns reflektieren zu können. In diesem Kontext bemerkte er auch: „Bei den zivilisierten Rassen hat die Überzeugung von der Existenz einer Alles sehenden Gottheit einen mächtigen Einfluss auf den Fortschritt der Moralität gehabt.“⁹ Darwin unterstellte dabei aber keine allgemeine oder exklusive Wirkung, verwies er doch an anderer Stelle auch auf den Einfluss von Erfahrung, Gewohnheit, Interesse, Nachahmung, Verstand und Vorbildern.¹⁰

Die referierte Einschätzung des Glaubens bildet keinen Gegensatz zu einer religionskritischen Grundposition, geht es hierbei doch lediglich um das Aufzeigen der sozialen Funktionen von Religion. Sie gehört neben anderen Auffassungen, Ethiken, Ideologien, Mentalitäten, Theorien oder Weltanschauungen säkularer Art zu den Sinnsystemen einer Gesellschaft. Ihnen allen sind dabei bestimmte Merkmale und Rollen eigen, welche ihre Akzeptanz und Bedeutung für Einzelne und Gruppen erklären. Hierzu gehört etwa die Identitätsbildung, wozu der bereits erwähnte Edward O. Wilson bemerkte: „Inmitten der chaotischen und potentiell desorientierenden Erfahrungen, die jeder täglich durchmacht, gibt die Religion einem einen festen Ort, verschafft sie einem die fraglose Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die über starke Kräfte zu verfügen behauptet, und vermittelt einem dadurch ein vorwärtstreibendes Ziel im Leben, das mit dem Eigeninteresse vereinbar ist. Die Stärke des Individuums ist die Stärke der Gruppe, sein Leitprinzip der heilige Bund.“¹¹

Diese Formulierungen spielen auf eine weitere soziale Funktion der Religion an: die Integrationsleistung. Hierauf verweisen all-

gemein die Analysen aus der Religionssoziologie¹², die nach der Rolle von Religionen in Gesellschaften fragen. Bereits ein „Klassiker“ aus diesem Forschungsgebiet stellte diesen Aspekt ins Zentrum, nämlich die Studie „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ (1912) von Émile Durkheim (1858-1917). Für ihn war die „Religion eine eminent soziale Angelegenheit“. Denn: „Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können, und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen. Wenn also diese Kategorien religiösen Ursprungs sind, dann müssen sie an der gemeinsamen Natur aller religiösen Fakten teilhaben: Sie müssen also ebenfalls soziale Angelegenheiten werden, Produkte des kollektiven Denkens.“¹³

Durkheim sah somit in der Religion in erster Linie ein Instrument zur Stiftung gesellschaftlicher Identität und sozialen Zusammenhalts: „*Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.*“¹⁴ Beschränkt man diese Definition nicht nur auf die Angehörigen der genannten christlichen Institution, sondern weitet sie auf Organisationsformen unterschiedlicher Glaubensvarianten aus, so nimmt diese Formulierung eine tragfähige und weiterführende Definition des oben erwähnten inhaltlichen Verständnisses von Religion vor. Mit dieser funktionalistischen Deutung konnte

denn auch für Durkheim mit erklärt werden, warum ein Sinnsystem mit hohen Anteilen von nicht belegbaren oder gänzlich irrigen Auffassungen über so eine breite und länderübergreifende soziale Akzeptanz verfügen kann.

5. Die Projektion menschlicher Vorstellungen und Wünsche auf Gott

Der inhaltliche Kern der Religion im Unterschied zu anderen Sinnsystemen besteht im Glauben an einen „Gott“. Für dessen Existenz können die Anhänger von Religionen zwar keine empirischen Belege vorbringen, sie tragen aber immer wieder auch rationale Gottesbeweise vor. Daher setzten sich die atheistischen und religionskritischen Stimmen ebenfalls mit solchen Begründungsversuchen auseinander, wobei sie auf zahlreiche Fehlschlüsse und Widersprüche aufmerksam machen konnten.¹⁵ So gelang zwar nicht der Beweis für eine Nicht-Existenz „Gottes“. Dessen Dasein galt aber als rational nicht begründbar und eher als unwahrscheinlich. Im Kontext solcher Reflexionen formulierten die einzelnen Denker auch Deutungen über das Aufkommen von Gottesvorstellungen, die dabei auf die Projektion und Übertragung von menschlichen Vorstellungen und Wünschen auf ein solches Wesen ausgingen. In dieser Perspektive hatte entgegen der religiösen Auffassungen somit nicht „Gott“ den Menschen, sondern die Menschen hatten „Gott“ geschaffen.

Derartige Deutungen vertrat man bereits in der Antike: Der Philosoph Xenophanes (570-475 v.d.Z.¹⁶) ging etwa davon aus, dass die Menschen sich ihre „Götter“ entsprechend ihrer persönlichen Bedürfnisse und Eigenschaften vorstellten, sie wären somit das zufällige Produkt individu-

eller Einbildungskraft, Phantasie und Wünsche. Und der Philosoph Prodikos (470-390 v.d.Z.) leitete den Ursprung der Religionen aus dem Ackerbau ab: Er sei die Grundlage jeder menschlichen Kultur, da er die Lebensmittelherstellung und Sesshaftigkeit ermögliche. Boden und Flüsse, Mond und Sonne lieferten die Beiträge dazu. Aufgrund ihrer hohen Bedeutung für das menschliche Leben sei die Vorstellung aufgekommen, es handele sich um die „Götter“. Daher verehere man in ihnen eigentlich nur die Kräfte der Natur. Anlass für solche Deutungen boten häufig auch vergleichende Betrachtungen, stellten sich doch die einzelnen Individuen wie unterschiedlichen Kulturen ihre jeweiligen „Götter“ genau so vor, wie sie ihren Bedürfnissen und Hoffnungen, Idealvorstellungen und Wünschen entsprachen.

Angesichts einer solchen ideengeschichtlichen Tradition können ähnliche Auffassungen im Sinne einer Projektionsvorstellung bei dem Philosophen Ludwig Feuerbach (1804-1872) keine Originalität beanspruchen. Gleichwohl gab er in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ (1841) der Religionskritik eine neue Perspektive, indem eine Auflösung der Theologie in Anthropologie vorgenommen wurde. Ebendort hieß es: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen abge-sondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmun-

gen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.⁴¹⁷ Demnach vertrat Feuerbach die Auffassung, Gott und Religion seien Produkte menschlicher Erfindungen und die Hoffnung auf die Erfüllung von Wünschen bilde den eigentlichen Ursprung des Gottesglaubens. Abhängigkeit und Beschränktheit, Glückseligkeit und Egoismus, Nichtigkeit und Ohnmacht riefen das Bedürfnis nach solchen Auffassungen hervor. Man übertrage damit verbundene Erwartungen, Träume und Werte auf das Konstrukt „Gott“, das demnach als ideale Verkörperung des menschlichen Wesens erscheine. Da der Mensch in der Religion sein eigenes geheimes Wesen vergegenständliche, sei der Zwiespalt von „Gott“ und Mensch letztendlich auch der Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen. Diesen Gegensatz gelte es im Interesse des Wesens des Menschen durch eine atheistische Perspektive aufzuheben. Feuerbachs Auffassungen hatten großen Einfluss auf andere Religionskritiker, knüpften doch zunächst Marx und dann auch Freud inhaltlich und verbal an seine Projektionsauffassung an.

6. Der Glaube als illusionärer Ausdruck der Hoffnung auf Wunscherfüllung

Letzterer konzentrierte sich ebenfalls auf die inneren Vorgänge, die beim Individuum im Kontext des Glaubens bezogen auf Ängste, Hoffnungen und Wünsche auszumachen waren. Damit legte Sigmund Freud (1856-1939) in einer Reihe von Werken den Grundstein für eine moderne psychologische Deutung der Religion mit kritischer Perspektive. Seine in dieser Hinsicht bedeutendste Publikation war die Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ (1927), wobei es sich aber mehr um einen reflek-

tierenden Essay und weniger um eine wissenschaftliche Studie handelt. Freud ging es darin nicht mehr um die Kritik an den inhaltliche Aussagen von Religionen, der Praxis ihrer Institutionen oder der Manipulation zur Herrschaftslegitimation. Zwar sprach er vom Gegensatz der Religion zu Erfahrung und Vernunft. Darin sah Freud allerdings nicht seinen eigentlichen Ansatz. Dieser lautete vielmehr: „Man muss fragen, worin besteht die innere Kraft dieser Lehren, welchem Umstand verdanken sie ihre von der vernünftigen Anerkennung unabhängigen Wirksamkeit?“⁴¹⁸

Das Entstehen religiöser Vorstellungen führte Freud zurück auf das Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit angesichts der Gefahren durch Kultur, Natur und Schicksal erträglich zu machen. Dazu dienten Vorstellungen, wonach das Leben in dieser Welt einem ethisch besserem und höheren Zweck diene oder ein göttliches Wesen letztendlich alles zum Guten wende. Diese Auffassung tröste den verängstigten Menschen und söhne ihn mit seinem leidvollen Dasein aus, verringere Religion doch mit solchen Inhalten in der persönlichen Wahrnehmung die Last der Existenz. Daher bemerkte Freud auch zur Entstehung von Glaubensvorstellungen: „Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit: das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.“⁴¹⁹ Unter Illusion wurde hier allerdings nicht das Gleiche wie eine bloße Fehlwahrnehmung oder ein schlichter Irrtum verstanden.

Vielmehr galt Freud ein Glaube als Illusion, wenn sich in seinen Motiven die Erfüllung von Wünschen artikuliere und da-

bei von den realen gesellschaftlichen Verhältnissen abgesehen werde. Außerdem müsse man von Illusionen sprechen, da die religiösen Lehren weder beweisbar noch widerlegbar seien. Insofern spielte für Freud eben die Kritik an der empirischen und rationalen Überzeugungskraft von Religion keine große Rolle, ging es ihm doch um deren psychologische Natur als Illusion. Ihr schrieb er sogar eine nützliche Funktion im Rahmen der kulturellen Evolution des Menschen zu. Insofern stellte Freuds Auffassung auch keine ahistorische und pauschale Verwerfung der Religion dar, anerkannte er doch deren Leistung bei der Unterdrückung inhumaner Handlungen. Denn: „Die Religion hat der menschlichen Kultur offenbar große Dienste geleistet, zur Bändigung der asozialen Triebe viel beigetragen, aber nicht genug. Sie hat durch viele Jahrtausende die menschliche Gesellschaft beherrscht, hatte Zeit zu zeigen, was sie leisten kann.“²⁰

Daher habe die Religion auch einen hohen Beitrag zur Entwicklung der Kultur erbracht. Gleichwohl sei zu bezweifeln, ob die Menschen zur Zeit ihrer gesellschaftlichen Dominanz insgesamt glücklicher waren als heute, moralischer seien sie gewiss nicht gewesen. Da nun die Beiträge der Religion zu Freude, Kulturentwicklung und Sittsamkeit des Menschen in der historischen Gesamtschau nicht all zu hoch eingeschätzt werden, müsse man die Frage stellen, ob sich fortan die menschliche Entwicklung auf den Glauben gründen solle. Die Erkenntnis der historischen Bedeutung von Religion steigerte somit zwar Freuds Respekt, sie widerlegte für ihn aber nicht die Forderung nach deren Rückzug aus dem Bereich kultureller Vorschriften. Insofern solle auch der Auffassung, der Mensch benötige den Trost der religiö-

sen Illusion, um die Schwere des Lebens zu ertragen, widersprochen werden. Freud ging damit über die psychologische Perspektive bezüglich der individuellen Bedeutung hinaus zu einer gesamtgesellschaftlichen Sicht hinsichtlich der sozialen Dimension über.

7. Die Doppel-Funktion der Religion zu Herrschaftssicherung und Tröstung

Durch die Geschichte des Atheismus und der Religionskritik zieht sich neben dem Einwand gegen die inhaltliche Angemessenheit von Aussagen im Sinne des Glaubens insbesondere der Vorwurf des politischen Missbrauchs zu Herrschaftsstabilisierung und Unterdrückung. Vor allem unter den Aufklärern fanden sich viele Protagonisten dieser Kritik: Nach Pierre Bayle (1647-1706) bedienten sich die Herrscher und Priester der menschlichen Angst vor der Zukunft, um die Religion zur Niederhaltung und Täuschung der Massen zu nutzen. Auch für Jean Meslier (1664-1729) diente der Glaube der Manipulation und Täuschung der Menschen, um sie beherrschbar und unmündig zu halten. Auch für Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) war die Religion aus Betrug und Unwissenheit heraus entstanden und von den jeweils Mächtigen zur Legitimation ihrer Herrschaft genutzt worden. Und laut Paul Thiry D’Holbach (1723-1789) stand Religion für den Ausdruck des „Priester-Trugs“, der dem Adel seine Herrschaft über das Volk ermögliche und es auf eine bessere Zeit im Jenseits vertröste.

An die letztgenannte Auffassung knüpften inhaltlich auch die wenigen Bemerkungen von Karl Marx (1818-1883) zur Religion an, welche sich insbesondere auf den ersten Seiten der frühen Veröffentlichung „Einleitung zur Kritik der Hegelschen

Rechtsphilosophie“ (1844) finden. Sein geringes Interesse dafür erklärt sich aus unterschiedlichen Gründen: Zum einen hielt Marx die Kritik der Religion bereits für abgeschlossen, zum anderen handelte es sich für ihn um ein zweitrangiges Überbau-Phänomen. Bekannt wurde seine Bezeichnung der Religion als „Opium fürs Volk“, womit er allerdings keine pauschale Verdammung beabsichtigte. Vielmehr nahm Marx eine ambivalente bzw. dialektische Deutung der Religion vor: Zunächst stellte er allerdings darauf ab, dass die inhaltliche Basis für den Glauben durch den Nachweis eines falschen bzw. verkehrten Bewusstseins im Sinne der Projektionsauffassungen von Feuerbach als erledigt zu gelten habe. Gleichwohl bestünde die Religion fort, da die gesellschaftlichen Verhältnisse dafür ein Bedürfnis schafften.

Wörtlich lauten die dann folgenden Passagen: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* fürs Volk.“²¹ Gerade der mit diesem gewählten Bild verbundene Eindruck erweckte den Anschein, Marx habe im Glauben nur etwas ähnliches wie ein Rauschmittel gesehen. Dabei kommt in der symbolischen Identität von Opium und Religion vielmehr die Besonderheit der Kritik zum Ausdruck, welche in ihrer analytischen Reichweite über die Einwände der Aufklärer hinausgehen. Gleichwohl erkannten dies auch nur wenige der späteren Marxisten.²² Deutlich wird die damit angesprochene Perspektive, wenn man sich die doppelte Funktion des Opiums vergegenwärtigt: Einerseits

dient es als Rauschmittel, das illusionäre Vorstellungen vermittelt, andererseits handelt es sich aber auch um ein Heilmittel, das körperliche Schmerzen lindert.

Für Marx galt gleiches für die Religion: Einerseits sei sie Ausdruck eines falschen Bewusstseins, das die Ungerechtigkeiten in der gesellschaftlichen Realität nicht wahrnehme. Gleichzeitig beinhalte aber der Glaube den Unmut über die Gegebenheiten im Diesseits, welcher auf eine bessere Welt im Jenseits vertröstet wurde. Insofern artikuliere sich auch in den damit verbundenen Hoffnungen Protest und Unmut, der aber von der Ebene der Politik weg auf die Ebene der Religion verlagert würde. Der Kritik der als Illusion verstandenen Religion müsse daher eine Kritik der Religion bedürfenden gesellschaftlichen Grundlagen folgen. Bilanzierend und vergleichend betrachtet bedeutet dies: Marx reduzierte nicht wie die erwähnten Denker der Aufklärung die Religion auf eine falsche Ideologie und ein politisches Instrument. Er sah in ihr das illusionäre Bewusstsein im Denken über soziale Gegebenheiten in der Realität – und wies damit allgemein für die Religionskritik auf die gesellschaftliche Bedingtheit des Glaubens und das subjektive Bedürfnis nach Religion hin.

8. Die biologisch bedingte Bereitschaft für die Religiosität beim Menschen

Und schließlich sei noch auf neuere Deutungen zu Funktion und Nutzen von Religion aus Sicht der Naturwissenschaft verwiesen, welche in Anlehnung an und Weiterentwicklung von Darwins erwähnter Interpretation nach den biologischen Grundlagen des Glaubens fragen.²³ Damit erfolgt ein Perspektivwechsel gegenüber den bislang genannten Erklärungsansätzen für die

gesellschaftliche, kulturelle, politische und psychologische Ebene. Die im Folgenden beschriebenen und kommentierten Forschungsansätze leiten demgegenüber die Akzeptanz und Verbreitung von Religionen aus einem evolutions- und neurobiologischen Blickwinkel ab, könne doch nur so die überhistorische und universelle Verbreitung von Glaubensvorstellungen erklärt werden. Im Zentrum steht dabei aber nicht die Erklärung für die Orientierung an einer bestimmten Religion, sondern die Interpretation für die menschliche Bereitschaft für Religiosität. Auch hier sagt die naturwissenschaftliche Erforschung des Glaubens nichts über die Angemessenheit seiner Inhalte aus.

Zwar verstehen sich einige der Protagonisten dieses Deutungsansatzes als dezidierte Atheisten, diese Position spielt aber für ihre Analysen und Erklärungen keine dominierende Rolle.²⁴ Dies gilt etwa für den Religionsanthropologen Pascal Boyer, der Professor für kollektives und individuelles Gedächtnis an der Washington Universität in St. Louis ist. In seinem Buch „Religion erklären“ (2001), das in der deutschen Ausgabe den Titel „Und Mensch schuf Gott“ trägt, kritisiert er viele der vorgenannten Deutungsversuche für die Akzeptanz des Glaubens als nicht allein ausreichende Interpretationen. Allenfalls ließe sich für bestimmte gesellschaftliche Situationen mit dem Verweis auf Angst oder Erklärungs, Moral oder Trauer, Trost oder Zusammenhalt die Akzeptanz des Glaubens deuten. Statt dessen meint Boyer: „Die Erklärung religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen ist in der Art und Weise zu suchen, wie der Geist des Menschen funktioniert.“²⁵ Es gehe ganz entscheidend um die evolutionären Grundlagen des religiösen Denkens.

Dieses sei Ausdruck einer kognitiven Funktion des Gehirns und damit Ausdruck natürlicher Fähigkeiten des Menschen. Im Verlauf des Evolutionsprozesses hätten sich bestimmte menschliche Kompetenzen herausgebildet, welche zunächst überhaupt keine Bezüge zu religiösen Aspekten aufwiesen, dann aber zur Akzeptanz des Glaubens führten. Hierzu gehöre etwa die Fähigkeit zu kausalem Denken, das Homo sapiens zur Frage nach Ursachen für Prozesse in der Umwelt motiviere. Demgemäß meint auch Boyer: „Die Menschen erfinden Götter und Geister nicht; sie nehmen Informationen auf, durch die sie dazu gebracht werden, solche Ideen zu konstruieren.“²⁶ Ähnlich verhalte es sich mit anderen Fähigkeiten von Homo sapiens wie etwa das abstrakte Denken abgehoben von der Realität oder das emotionale Hineinversetzen in eine andere Person. Die damit angesprochenen kognitiven Ressourcen des Menschen machten Homo sapiens empfänglich für religiöse Auffassungen und Handlungen, verarbeite man doch so Erfahrungen aus Gesellschaft und Natur.

Nach Boyer könne man aber nicht den Ursprung der Religion im Gehirn lokalisieren, was demgegenüber der Radiologe Andrew Newberg (Jg. 1966) und der Psychologe Eugene D'Aquili (1940-1998) postulierten. Die beiden Professoren an der Universität von Pennsylvania gingen in ihrem Buch „Warum Gott nicht verschwindet“ (2001), das in deutscher Übersetzung als „Der gedachte Gott“ erschien, von einem neurologischen Mechanismus zur Mythenbildung im Scheitellappen des Gehirns aus. Aus Experimenten und Indizien leiteten sie die Auffassung ab, „dass die tiefsten Ursprünge der Religion in der mystischen Erfahrung liegen und dass die Reli-

gionen fortbestehen, weil die Vernetzungen im menschlichen Gehirn dem Gläubigen nach wie vor diverse Einheitserfahrungen ermöglichen, die oft als Versicherungen für die Existenz Gottes gedeutet werden.²⁷ Problematisch bei beiden Ansätzen ist zum einen die Biologisierung eines kulturellen Phänomens und zum anderen das aber verständliche Fehlen genauer empirischer Belege.

9. Elemente für eine kritische Theorie von Religion im essentialistischen Sinne

Welche Erkenntnisse und Konsequenzen ergeben sich aus den beschriebenen und kommentierten Deutungsansätzen für eine kritische Theorie über das Aufkommen und die Verbreitung von Religion? Bevor diese Frage bezüglich eines angestrebten Integrationsansatzes beantwortet bzw. erörtert wird, bedarf es zunächst noch eines methodischen Hinweises hinsichtlich der Unterscheidung zweier unterschiedlicher Dimensionen von Religion: erstens im essentialistischen, zweitens im funktionalistischen Sinne. Die letztgenannte Perspektive bezieht sich auf die Bedeutung, den Nutzen oder die Rolle von Religion für die Gesellschaft oder das Individuum. Es geht demnach um die besonderen Gründe für die Akzeptanz eines spezifischen Sinnsystems, nicht um eine argumentative Auseinandersetzung mit den dafür vorgebrachten Begründungen. Dies ist der Fall bei dem essentialistischen oder substanzialistischen Religionsbegriff, der sich auf die besonderen inhaltlichen Merkmale des Glaubens bezieht.

In diesem Sinne wurde auch oben Religion definiert als Sammelbezeichnung für unterschiedliche Einstellungen und Praktiken, die zentral auf eine transzendente

Dimension in Gestalt eines „Gottes“ oder des „Göttlichen“ ausgerichtet sind. Genau in diesem Gesichtspunkt bestehen die zentralen Unterschiede zu anderen Sinnsystemen, weisen sie doch säkularen Normen, Regeln oder Vorstellungen die zentrale Bedeutung für das eigene Selbstverständnis zu. Demnach richtet sich Religion als Bewusstseinsform auf den Glauben an einen „Gott“, dessen Existenz und Wirken aber weder empirisch noch rational belegbar ist. Weder kann das Bestehen einer solchen Instanz durch Sinne erfahren und intersubjektiv einer Prüfung unterzogen werden noch lassen sich schlüssige und widerspruchsfreie Begründungen dafür als vernünftige Beweise vortragen.²⁸ Daraus leitet sich im Umkehrschluss nicht zwingend ab, dass es auch keinen „Gott“ und auch nicht das „Göttliche“ gibt. Dessen Existenz dürfte von daher aber eher als unwahrscheinlich gelten.

Im religiösen Selbstverständnis spielt die Frage nach der empirischen oder rationalen Beweisbarkeit für den zentralen inhaltlichen Bezugspunkt keine herausragende Rolle, soll doch an „Gott“ unabhängig von konkreten Belegen und spezifischem Wissen geglaubt werden. Bei dem damit verbundenen kollektiven und subjektiven Empfinden erwartet man eine von rigorosem Anspruch und unbedingter Gewissheit geprägte Geisteshaltung ohne Kritik und Zweifel. Der dabei zum Ausdruck kommende hohe Geltungsanspruch für die eigenen Positionen führt in Kombination mit dem Fehlen von empirischen und rationalen Belegen für den Gottesbeweis von atheistischer Seite dazu, hier von einem illusionären und realitätsfernen Bewusstsein zu sprechen. Zusätzliche Belege und Überzeugungskraft für diese Einschätzung ergeben sich aus der historisch-kritischen

Prüfung von Aussagen zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Religionen, haben sich doch viele einschlägige Aussagen als Ausdruck von ungeschichtlichen Legenden wie unsicherem Wissen erwiesen.²⁹

Demnach stellt Religion aus atheistischer Perspektive bezogen auf das essentialistische bzw. substanzialistische Verständnis ein Sinnsystem dar, welches inhaltlich zentral auf die nicht belegbare und nicht bestehende Existenz eines „Gottes“ oder des „Göttlichen“ ausgerichtet ist und sich dadurch als eine Form illusionären Bewusstseins erweist. Eine kritische Theorie des Glaubens kann bei dieser Grundeinschätzung allerdings nicht stehen bleiben, muss eine solche doch auch die übergeschichtliche und weltweite Akzeptanz von unterschiedlichen Formen der Religiosität mit erklären können. Hierzu dürfte sowohl das analytische Ideologieverständnis³⁰ wie das funktionalistische Religionsverständnis einen wichtigen Beitrag leisten: Finden Bewusstseinsformen, Sinnsysteme und Weltanschauungen breitere Akzeptanz in einer Gesellschaft, so kann grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass sie bei den jeweiligen Menschen bestimmte Bedürfnisse erfüllen und Nachfragen bedienen – was eben auch für die Religion bzw. die Religionen gilt.

10. Elemente für eine kritische Theorie von Religion im funktionalistischen Sinne

Idealtypisch lassen sich dafür nämlich die folgenden acht Funktionen unterscheiden: Erstens gehört dazu die Erkenntnisfunktion, welche den Menschen scheinbar die Erklärung unverständlicher Phänomene in Gesellschaft und Natur erlaubt. So konnten politische Entwicklungen wie Kriege

oder Wirtschaftskrisen und private Schicksalsschläge wie Krankheit oder Tod als Folge göttlichen Willens gedeutet werden. Darauf führten auch die Frühmenschen den Donner, Gezeitenwechsel oder Sturm zurück. Als zweite Funktion kann die Herrschaftsfunktion gelten, dienten Religionen doch zu nahezu allen Zeiten den politisch und sozial dominierenden Kräften in einer Gesellschaft zur Legitimation ihres Status. Sie stellten sich in der Öffentlichkeit als von Gott auserwählt und beauftragt dar, wodurch jede Abweichung von oder Kritik an ihnen gleichzeitig als Abweichung von oder Kritik an der Religion galt. Damit konnte bei der gläubigen Bevölkerung ein Höchstmaß an Loyalität und Unterordnung eingefordert und erwartet werden.

Drittens sei die Hoffnungsfunktion genannt, verbindet sich doch mit dem Glauben die Erwartung einer Verbesserung der eigenen Lage entweder schon im Diesseits oder spätestens im Jenseits. Für den erstgenannten Bereich wäre beispielsweise die Hoffnung auf Glück im Alltagsleben für eine Person oder auf Rettung in einer Not-situation für eine Gesellschaft anzuführen. Hinsichtlich des Jenseits dürfte insbesondere der tröstende Glaube auf ein gutes Leben nach dem Tod angesichts eines elenden Lebens im Diesseits von herausragender Bedeutung für die Akzeptanz von Religion sein. Als vierte Funktion kann die Identitätsfunktion gelten, welche den Einzelnen mit einer mentalen Zugehörigkeit zu den Inhalten einer Glaubensgemeinschaft in Verbindung bringt. Dies stärkt im subjektiven Selbstverständnis das eigene Bewusstsein des Individuums, das sich obendrein noch als Angehöriger eines Kollektivs mit dem einzig richtigen und wahren Glauben wähnt. Damit hängt ganz eng eine

weitere Funktion von Religion zusammen. Fünftens wäre nämlich die Integrationsfunktion zu nennen, geht es doch nicht nur um eine inhaltliche, sondern auch um eine kollektive Identitätsbildung. Diese artikuliert sich in der Einbettung in die Glaubensgemeinschaft, wo der Einzelne Gleichgesinnte findet und eine soziale Integration erfahren kann. Sie führt in der Regel weit über gemeinsame religiöse Rituale hinaus, spielen dabei doch persönliche Kontakte auch in säkularen Bereichen eine wichtige Rolle – was beides in Kombination miteinander zu einer starken Einbettung in die jeweilige Glaubensgemeinschaft führt und gesamtgesellschaftlich mitunter auch mit der Herrschaftsfunktion in Verbindung steht. Als sechste Funktion kann die Orientierungsfunktion gelten. Die Vorgaben der Glaubensgemeinschaft als sozialer Gruppe wie der Religion als normativem Sinnsystem liefern Deutungsmuster und Normen, die dem Individuum Entscheidungshilfen oder -vorschriften für sein Handeln liefern. Demgemäß kann es sich ohne komplexere und selbstkritischere eigene Reflexionen verhalten.

Siebtens lässt sich auf die Projektionsfunktion verweisen, also die Übertragung von eigenen Ängsten und Sorgen bzw. Hoffnungen und Wünschen auf die religiöse Vorstellung von einem „Gott“ oder dem „Göttlichen“. Die konkreten Bilder davon in unterschiedlichen Kulturen zu verschiedenen Zeiten entsprachen nicht nur zufällig den unter den Menschen kursierenden Auffassungen und Gefühlen. Auch Erwartungen für die Veränderung der gesellschaftlichen oder individuellen Situation wurden häufig auf die Gottesvorstellungen projiziert, erhoffte man sich doch letztendlich so eine Linderung oder Verbesserungen der Gegebenheiten. Und

schließlich wäre noch die Sinngebungsfunktion hervorzuheben. Sowohl für die Geschichte wie für die Gesellschaft wie für das Individuum suggeriert der Glaube, es würde ein göttlich vorgegebener richtiger Weg existieren, welchem um des allgemeinen oder individuellen Seelenheils willen nur noch zu folgen wäre. Dies entlastet die Handelnden von der schwierigen Aufgabe, eigenständig Normen für eine Sinngebung entwickeln zu müssen.

11. Integrationsansatz zu einer kritischen Theorie der Religion

Welche Erkenntnisse ergeben sich nun aus den vorgenannten Ausführungen zu den essentialistischen und funktionalistischen Aspekten des Glaubens für eine kritische Theorie der Religion? Zunächst wäre darauf zu verweisen, dass eine Deutung dieses besonderen Sinnsystems als „Gotteswahn“ oder „Gottespest“³¹ zwar die eigene Ablehnung der gemeinten Auffassungen wortgewaltig zum Ausdruck bringt, damit gleichwohl aber kein Beitrag zur inhaltlichen Deutung und sozialen Wirkung von Religionen verbunden ist. Genau dies sollte aber eine kritische Theorie der Religion aus atheistischer Perspektive leisten, will sie mehr sein als die bloße Bekundung der vermeintlich richtigen Gesinnung. Damit verbindet sich noch ein weiterer Gesichtspunkt methodischer Art: Die Akzeptanz und Wirkung des Glaubens lässt sich nicht monokausal durch den Verweis auf einen einzelnen Bedingungsfaktor erklären, spielen dabei doch Gesichtspunkte aus den unterschiedlichsten Bereichen eine Rolle. Sie sollen hier in einem Integrationsansatz als „Bausteine“ einer Theorie skizziert werden:

Ausgangspunkt dafür kann die Feststellung sein, dass bezüglich einer religiösen

Ausrichtung ein Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht. Offenbar eignete sich Homo sapiens auch bestimmte Glaubensformen erst im Laufe seiner evolutionären Entwicklung als Frühmensch an. Hierbei spielte wohl das Bedürfnis, für ansonsten unverständliche Entwicklungen in der Natur wie Donner und Sturm eine Erklärung zu finden, eine besondere Rolle. Man führte dies auf das Wirken eines „Gottes“ oder der „Götter“ zurück. Dabei handelte es sich zwar um eine inhaltliche Fehldeutung, gleichwohl setzte diese abstraktes Denken voraus. Insofern standen religiöse Auffassungen hier auch für eine höhere geistige Entwicklung, die auf menschliche Fähigkeiten wie eine kausale Perspektive für die Benennung von Ursachen zurückzuführen war. Dies machte den Glauben für Homo sapiens auch zu einer biologisch bedingten Möglichkeit, angesichts anderer Deutungsmöglichkeiten zur Erklärung solcher Phänomene oder Sachverhalte aber nicht zu einer Notwendigkeit. Die übergeschichtliche und weltweite Akzeptanz der Religion als Sinnsystem erklärt sich wohl durch deren inhaltliche Besonderheiten, die gerade die Ablehnung von atheistischer und säkularer Seite motiviert. So wenig beweisbar die Existenz einer Wesenheit im Sinne „Gottes“ ist und so widersprüchlich viele Kernaussagen der Religionen sind, so attraktiv wirken Auffassungen von einer übernatürlichen Instanz als leitendem und planenden Faktor in Gesellschaft und Natur. An sie soll geglaubt, sie müssen nicht gewusst werden. Diese Perspektive gibt den Anhängern der Religion Erklärungen und Werte und nimmt ihnen Unsicherheit und Zweifel. Im Unterschied zu vielen anderen Sinnsystemen können Aussagen im Sinne des Glaubens auch schwerlich enttäuscht werden, bil-

deten sich doch im Laufe der Zeit auch für potentielle Fälle entsprechende Deutungen von Widersprüchen heraus. Darüber hinaus arbeiten Religionen mit Versprechen deren Einhaltung nicht überprüfbar ist, wozu als herausragendes Beispiel die Rede von einem Leben nach dem Tod gehört.

Bei all dem knüpft die Akzeptanz des Glaubens an reale Bedürfnisse der Menschen an. In deren subjektivem Selbstverständnis findet man Befriedigung durch Hoffnung oder Trost, auch wenn die damit verbundenen Annahmen falsch oder fehlerhaft, unrealistisch oder widersprüchlich sind. Entscheidend ist die jeweilige Wirkung – unabhängig von der konkreten Richtigkeit. Dies lässt sich an der Verknüpfung von Moral und Religion zeigen, entfaltete doch der Glaube auf die Ausrichtung von Verhaltensweisen der Menschen eine hohe Wirkung. Mitunter führte dies aus humanistischer Sicht zu negativen oder positiven Resultaten.³² Unabhängig von dieser Bewertung können aber die religiösen Einflüsse auf moralisches Handeln nicht verkannt werden. Solche Leistungen und Wirkungen gehen gleichwohl auch von anderen Sinnsystemen unterschiedlichster Richtung aus, welche sich aufgrund ihrer säkularen Prägung aber der kritischen Prüfung an der Realität zu stellen haben. Dies gilt für den Glauben nicht, was bislang als dessen Startvorteil galt.

12. Schlusswort und Zusammenfassung
Hinsichtlich der oben genannten acht Funktionen der Religion bedarf es um der Vermeidung von Missverständnissen willen noch einiger erläuternder Bemerkungen allgemeinerer Art: Die aufgezeigten Mechanismen bei der sozialen Rolle des Glaubens erlauben für sich allein keine Rück-

schlüsse auf die Angemessenheit und Richtigkeit von Religion. Insofern können die Anhänger der unterschiedlichsten Glaubensformen die Hinweise auf die Leistung und den Nutzen der Religionen für Gesellschaften und Individuen nicht im Sinne einer Bestätigung ihrer Auffassungen interpretieren. Ebenso wenig dient der Verweis auf die Funktion des Glaubens für die Menschen zu dessen sozialer Rechtfertigung gegenüber den Einwänden einer dezidiert atheistischen Position über Religion. Es ging hier lediglich darum, den individuellen Nutzen eines solchen Sinnsystems für die Menschen hervorzuheben. Religion bedient und erfüllt menschliche Bedürfnisse und Emotionen, wodurch aber nichts über die Angemessenheit und Richtigkeit der darin enthaltenen Inhalte ausgesagt ist.

Alle erwähnten Funktionen lassen sich ebenso bei anderen Ethiken oder Ideologien, Normsystemen oder Weltanschauungen ausmachen. Die Besonderheit bei der Religion besteht lediglich darin, dass sie ihre Inhalte an die empirisch wie rational nicht begründbare Existenz eines „Gottes“ oder des „Göttlichen“ bindet und ebenso wenig beweis- und überprüfbare Aussagen und Versprechungen für den Bereich des „Jenseits“ macht. Hinsichtlich vieler der vorgenannten Funktionen bedeutet dies lediglich, dass sie wie die Hoffnungs- oder Sinngebungsfunktion im Fall der Religionen besonders stark ausgeprägt sind. Auch im demokratischen Atheismus und säkularen Humanismus können einige der vorgenannten Funktionen wie etwa die Identitäts- und Orientierungsfunktion ausgemacht werden. Allerdings gehen sie ebendort nicht mit einem ähnlich hohen Absolutheitsanspruch und Dogmatismus einher und haben sich im Sinne des eigenen

Selbstverständnisses kontinuierlich der inhaltlichen Auseinandersetzung und kritischen Prüfung zu stellen.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus den vorgenannten Beschreibungen und Einschätzungen für eine kritische Theorie über Religion aus atheistischer Perspektive? Dazu lieferten seit nahezu dreitausend Jahren Denker aus unterschiedlichen Richtungen wichtige Anregungen und Reflexionen. Gleichwohl beschränkte man sich in den meisten Fällen auf eine Kritik an den Aussagen von Religion in einem essentialistischen Sinne, also etwa bezüglich der lückenhaften und widersprüchlichen Gottesbeweise. In wenigen anderen Fällen stellten die einschlägigen Denker auf einzelne Rollenmuster von Religionen in einem funktionalistischen Sinne ab, wie etwa hinsichtlich der Herrschafts- und Projektionsfunktion. An einer breiter entwickelten und inhaltlich systematisierten Theorie mangelte es bislang. Gleichwohl lassen sich aus der Geschichte von Atheismus und Religionskritik eine ganze Reihe von Ansätzen dafür ableiten. Einige wichtige Beiträge dazu – auch aus einem evolutionstheoretischen oder religionssoziologischen Kontext – finden sich oben genannt.

Sie stellen unterschiedliche „Bausteine“ zu einer kritischen Theorie über Religion aus atheistischer Perspektive dar, welche im Sinne eines Integrationsansatzes noch auf breiterer Grundlage zu entwickeln wäre. Die vorstehenden Ausführungen verstehen sich als Anregung dazu und definieren Religion in kritischer Absicht wie folgt: Es handelt sich um eine Sammelbezeichnung für ein Sinnsystem, das auf eine transzendente Dimension in Gestalt eines „Gottes“ oder des „Göttlichen“ ausgerichtet ist. Für dessen Existenz können Anhän-

ger des Glaubens weder empirische noch rationale Beweise vorbringen, woraus sich in Verbindung mit Verweisen auf andere fehlende Belege und inhaltliche Widersprüche die Bewertung von Religion als illusionäres Bewusstsein ergibt. Dieses spricht gleichwohl menschliche Bedürfnisse und Wünsche an. Hieraus erklärt sich auch die überhistorische und weltweite Akzeptanz durch den funktionalen Nutzen für Erkenntnis, Herrschaft, Hoffnung, Identität, Integration, Orientierung, Projektion und Sinnggebung.

Anmerkungen:

¹ Vgl. u.a. Hermann Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (4 Bände in 7 Halbbänden), Berlin (DDR) 1966-1984; Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1920-1923) (4 Bände), Frankfurt/M. 1989; Georges Minois, *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000.

² Als Atheisten verstanden sich humanistische Demokraten wie Bertrand Russell (1872-1970) ebenso wie totalitäre Diktatoren wie Josef W. Stalin (1879-1953). Um nicht mit Positionen im letztgenannten Sinne identifiziert zu werden, bezeichnen sich demokratische Atheisten auch häufig als säkulare Humanisten.

³ Vgl. u.a. Christoph Auffarth/Hubert Mohr, *Religion*, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar 2000, S. 160-172; Jürgen Gebhardt, *Politik und Religion*, in: Dieter Nohlen/Rainer Olaf Schultze (Hrsg.), *Politische Theorien*, München 1995, S. 435-442; Jörg Splett, *Religion*, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), *Staats-Lexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 4, Freiburg 1988, S. 792-800.

⁴ Charles Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (1871), in: Charles Darwin, *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 2006, S. 353,-691, hier S. 771.

⁵ Ebenda, S. 772.

⁶ Vgl. u.a. Thomas Junker/Sabine Paul, *Der Darwin-Code. Die Evolution erklärt unser Leben*, München 2009; Eckart Voland, *Grundriss der Soziobiologie*, 2. überarbeitete Auflage, Heidelberg 2000;

Franz M. Wuketits, *Was ist Soziobiologie?*, München 2002.

⁷ Vgl. Daniel C. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen* (2006), Frankfurt/M. 2008.

⁸ Edward O. Wilson, *On human nature*, Cambridge, Mass. 1978, S. 176.

⁹ Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (Anm. 4), S. 1152.

¹⁰ Vgl. ebenda, S. 805.

¹¹ Edward O. Wilson, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Berlin 1979, S. 177.

¹² Vgl. u.a. Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999; Volkhard Krech, *Religionssoziologie*, Bielefeld 1999; Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2010.

¹³ Èmile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt/M. 1981, S. 28.

¹⁴ Ebenda, S. 75.

¹⁵ Vgl. u.a. Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, München 2005; John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985; Gerhard Stremlinger, *Gottes Güte und die Übel der Welt, Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.

¹⁶ Für Zeitangaben, wofür üblicherweise die Abkürzung „v.C.“ für die Formulierung „vor Christus“ genutzt wird, findet hier die Abkürzung „v.d.Z.“ für die Formulierung „vor der Zeitrechnung“ Verwendung. Dies ist – unabhängig von der Frage, ob man Atheist oder Christ ist – um der sachlichen Richtigkeit willen notwendig. Denn selbst die offiziellen Repräsentanten des Christentums gehen davon aus, dass der historische Jesus angeblich 7. v.C. bzw. v.d.Z. geboren sei. Demgemäss wäre auch die Bezeichnung „v.C.“ für den Zeitraum vor dem Jahre Null der Zeitrechnung inhaltlich nicht angemessen.

¹⁷ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, Heidelberg 1983, S. 76-225, hier S. 97f.

¹⁸ Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt/M. 1967, S. 83-135, hier S. 109.

¹⁹ Ebenda, S. 110.

²⁰ Ebenda, S. 117.

²¹ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin (DDR), S. 378-391, hier S. 378.

²² Vgl. als Ausnahme: Joachim Kahl, Sozialistisches Freidenkertum und marxistisch-christlicher Dialog, in: Joachim Kahl/Erich Wernig (Hrsg.), Freidenker. Geschichte und Gegenwart, Köln 1981, S. 113-135, hier S. 126.

²³ Vgl. u.a. Ulrich Lüke/Jürgen Schnakenberg/Georg Souvignier (Hrsg.), Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, Darmstadt 2004; Christian Schüle, Warum glaubt der Mensch?, in: Geo, Nr. 1 vom Januar 2006, S. 16-50; Rüdiger Vaas/Michael Blume, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2009.

²⁴ Anders verhält es sich bei dem Evolutionsbiologen Richard Dawkins (Jg. 1941), der in einer unsystematischen Deutung Religion als verfehltes Nebenprodukt im Evolutionsprozess bewertet und daraus einen naturwissenschaftlich begründbaren Atheismus ableiten will, vgl. Richard Dawkins, Der Gotteswahn (2006), Berlin 2007, S. 225-290.

²⁵ Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott (2002), Stuttgart 2004, S. 11.

²⁶ Ebenda, S. 200.

²⁷ Andrew Newberg/Eugene d' Aquili/Vince Rause, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht (2001), München 2003, S. 178.

²⁸ Vgl. zur Frage der rationalen Gottesbeweise die in Anm. 15 genannte Literatur mit den darin enthaltenen weiterführenden Hinweisen.

²⁹ Vgl. u.a. Karlheinz Deschner, Der gefälschte Glaube. Eine kritische Betrachtung kirchlicher Lehren und ihrer historischen Hintergründe, München 1988; Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2006; Hans Jansen, Mohammed. Eine Biographie, München 2008.

³⁰ Vgl. u.a. Terry Eagleton, Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart 2000; Kurt Lenk (Hrsg.), Ideologie. Ideologiekritik und Wissenschaftssoziologie, Frankfurt/M. 1984; Hans-Joachim Lieber, Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung, Paderborn 1985.

³¹ Vgl. Dawkins, Der Gotteswahn (Anm. 24); Johann Most, Die Gottespest und andere religionskritische Schriften (1906), Aschaffenburg 1991.

³² Dies ambivalente Wirkung bedarf sowohl bei

Atheisten wie bei Gläubigen der Beachtung vgl. dazu u.a. Manfred Brocker/Mathias Hildebrandt (Hrsg.), Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008; Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.), Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden 2005.