

# Psychologische und soziologische Aspekte des modernen Atheismus

## *I. Die Frage nach dem Zugang zur wirklichen Atheismus-Problematik*

Die soziologische und psychologische Beschäftigung mit dem Atheismus – aber auch mit jeder andern religiösen Problematik – konzentriert sich auf diese Erscheinungen als menschliche Wirklichkeiten, als Phänomene, die vom Menschen her (als Individuum oder gesellschaftlichem Wesen) verständlich gemacht werden sollen. Den Begriffsapparat, mit dem auf diesen Erkenntniswegen gearbeitet wird, entlehnt man also der Realität des menschlichen Lebens in seiner individuellen und sozialen Form. Ein solches Verfahren schließt ein, daß weder für noch gegen den Gottesglauben Stellung bezogen werden kann – es geht lediglich um das Verständlichmachen von Glauben und Unglauben als Möglichkeiten im Ganzen des Menschlichen.

Aus dieser allgemeinen Bemerkung über die Methode der positiven Wissenschaften vom Menschen geht unmittelbar hervor, daß der Atheismus nur problematisch sein kann als Variante innerhalb der menschlichen religiösen Phänomene. Zwar darf man sagen, daß der Atheismus ein eigengeartetes Problem sei, insofern er erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit in die menschliche Geschichte eingetreten ist und noch immer, wenigstens aus kirchlicher Sicht, als spezifisch problematisch erfahren wird – prinzipiell muß man aber, aus der Sicht der anthropologischen Wissenschaften, den Glauben für ebenso problematisch ansehen wie den Unglauben, wie ja auch sonst die normale Verhaltensweise für die Wissenschaft ebenso problematisch ist wie die anomale. Mehr noch: Die abweichende Verhaltensweise kann erst als echte Möglichkeit erkannt werden, wenn man die normale Verhaltensweise nicht mehr für selbstverständlich und notwendig, sondern ebenso als Verwirklichung einer Möglichkeit erkannt hat.

Das bedeutet also, daß eine psychologische und soziologische Analyse des Atheismus erst im Rahmen einer umfassenderen Analyse wirklich möglich ist, wenn sowohl Glaube wie Unglaube in denselben Begriffsapparat gebracht werden.

Damit ist nicht gesagt, daß der Atheismus innerhalb dieses Rahmens keine spezifischen Züge aufweisen könnte. Man sei mit Schlüssen aber vorsichtig! Wie die Welt des Glaubens reiche Abstufungen in Formen und Inhalten zeigt, so wird auch die Welt des Unglaubens keineswegs als in sich gleichartig erscheinen. Im Prinzip sind die Vorsilbe «Un»- (in Unglaube) und das «A»- (in A-theismus) schon ein Hinweis darauf, daß diese Phänomene lediglich negativ beschrieben werden. Und das hat zweifellos seine Berechtigung. Formell besteht der Atheismus in der Leugnung des Daseins Gottes. Der Ausdruck sagt darüber hinaus sozusagen nichts. Es wird nichts darüber gesagt, was der Atheist trotzdem glaubt, wie er lebt, worin seine Wertwelt besteht. Es wird lediglich gesagt, daß er nicht an Gott glaubt. Das ist eine rein negative Kennzeichnung, die ihn dem andern gegenüberstellt: dem gläubigen Menschen, der an Gott glaubt. Stillschweigend wird damit dieser andere Mensch zur Norm gemacht. Formell wird der Atheist definiert oder definiert er sich selber ausschließlich durch seine Leugnung des Daseins Gottes.

Das ist bedeutsam, weil damit die Welt des Glaubens in der einen oder anderen Form beim Atheismus vorausgesetzt wird. Der echte Atheist – derjenige, der sich selber Atheist nennt – muß einen Begriff von dem Gott haben, dessen Dasein er leugnet; und wenn wir jemanden einen Atheisten nennen, so ist das nur insofern möglich, als wir im andern den Glauben an Gott, wie wir ihn auffassen, vermissen. Das Gespräch über den Atheismus ist also primär ein Gespräch über Gott oder über den Glauben an Gott. Und es ist keineswegs ausge-

schlossen, daß der Atheist dem Gläubigen vorschreibt, an was für eine Art Gott er glauben soll: an den Gott, den der Atheist selber verwirft,<sup>1</sup> wie auch der Gläubige die Neigung haben kann, dem Atheisten vorzuhaltend, er sei nicht wirklich ungläubig, weil der Gott, den er verwerfe, nicht Gott sei.<sup>2</sup>

Damit wäre also die Verwirrung vollständig; denn es ist klar, daß eine eindeutige «Definition» von Gott, falls sie überhaupt möglich wäre, für den Augenblick nicht vorliegt. Außerdem ist es eine unumstößliche Evidenz, daß der Gottesbegriff sich im Lauf der Jahrhunderte entwickelt und gewandelt hat. Und die jüngste Entwicklung in der sogenannten radikalen Theologie<sup>3</sup> – eine Theologie, die den «Tod Gottes» zum Ausgangspunkt nimmt und den Weg für einen christlichen Atheismus bahnen will – macht die Verwirrung noch größer. Niemand wird noch bereit sein, diese Theologengruppe im traditionellen Sinn von Gottesleugner «Atheisten» zu nennen, da sie aus der christlichen Kirche selbst hervorgegangen sind. Sie tragen zu deutlich das Kennzeichen des Glaubens an sich.

Eine psychologische oder soziologische Erforschung der Probleme von Glaube und Unglaube kann also weder bei der Frage nach dem Glauben noch bei der Frage nach dem Unglauben von einer Definition Gottes ausgehen, um sich dann die Frage zu stellen, ob und unter welchen Bedingungen Glaube an diesen Gott (menschlich gesehen) möglich und wahrscheinlich bzw. unwahrscheinlich und unmöglich ist. Eine solche Methode müßte jedenfalls das Studiengebiet der Religionspsychologie und Religionssoziologie ungeziemend verengen. Die Variationen im Gottesbegriff sind, von den anthropologischen Wissenschaften aus gesehen, von zu großer Bedeutung, und außerdem haben wir, als Psychologen oder Soziologen, nicht das Recht, die Echtheit von Glaube bzw. Unglaube von einer bestimmten Gottesdefinition oder – allgemeiner – vom Glaubensobjekt oder von einem Glaubensinhalt abhängig zu machen.

Wie kann man aber zu Werke gehen? Die einzige Möglichkeit scheint die zu sein, beim religiösen Leben des Menschen als menschlicher Wirklichkeit zu beginnen und zuzusehen, was man dann über Glaube und Unglaube, über Gottesglaube und Atheismus sagen kann. Damit erhebt sich die Frage, wie man diese vom Menschen her eingenommenen Haltungen und Überzeugungen verstehen soll.

## *II. Die Deutung der existentiellen Not im menschlichen Dasein und das Gottesverhältnis*

Es gibt in der modernen Entwicklung der Religionsphilosophie ein Element, auf das wir hier unsere Aufmerksamkeit richten wollen, weil es von grundlegender Bedeutung vor allem für das Problem des Atheismus zu sein scheint. Gegenüber der offensichtlichen Unmöglichkeit, zu einer befriedigenden Definition der Religion zu kommen, solange man eine Mindestbeschreibung oder eine essentielle charakterisierende Beschreibung des Glaubensobjektes zu geben versucht, gibt es eine Tendenz, Religion in Ausdrücken der menschlichen Dynamik zu definieren. Religion ist, so kann man dann lesen, Hingabe an eine große Sache,<sup>4</sup> ist eine zentrale richtunggebende Orientierung des menschlichen Handelns,<sup>5</sup> ein alles beherrschendes Motiv, das einem höchsten Wert entlehnt ist.<sup>6</sup> Was das konkret für ein Wert *ist*, wird darin nicht normativ definiert – er kann alles sein: Gott, Wissenschaft, das Vaterland, die Demokratie<sup>7</sup> und anderes. Das Essentielle der Religion wird gerade in der Intensität gesucht, in der Ordnung stiftenden Kraft, im Übergewicht dieses Wertes, der dem Leben konkret Sinn und Richtung gibt. Wir haben es hier also mit einer interessanten Umkehrung zu tun: Wo von theologischem Gesichtspunkt her behauptet wird, daß die religiösen Werte die höchsten sind und sein müssen, wird hier behauptet, daß die konkret höchsten Werte religiös seien und als solche erkannt werden müßten.

Diese Tendenz ist so wichtig, weil wir es hier mit einer wichtigen Ergänzung des Arbeitsbegriffs «Religion»<sup>8</sup> zu tun haben. Die vielen Versuche, die angestellt werden, um die psychologische, menschliche Basis des Gottesglaubens zu finden, laufen meistens darauf hinaus, was auch in den Gottesbeweisen tatsächlich vorausgesetzt wird: Der Mensch sucht in der Not seines Daseins nach dem Gott, der diese Unvollkommenheit ausfüllt. Die Unvollkommenheit von Mensch und Welt wird also als Ausgangspunkt genommen, und Gott «stopft die Löcher zu».<sup>9</sup> Gott ist also die letzte Ursache, oder die Vollkommenheit des Seins, oder die letzte Zuflucht, wo die innerweltliche Ursächlichkeit, Seinsvollkommenheit oder Geborgenheit offensichtlich nicht ausreichen, um das Dasein zu einem Ganzen zu machen. Diese Erfassung des Gottesmysteriums liegt also ganz auf der Linie des menschlichen Suchens nach Totalität, Fülle und Geborgenheit.

Nun wird man kaum annehmen dürfen, daß man das religiöse Leben des Menschen je wird erklären können, ohne das existentielle Ungenügen des Menschen zum Ausgangspunkt zu nehmen. Ein Hinweis auf einen transzendenten Quell der Sinngebung, den das Religiöse doch immer enthält, wäre eine unerklärliche Erscheinung, wenn man nicht von einer Sinnarmut im menschlichen Dasein, wie es uns primär gegeben ist, ausginge. Wenn man das menschliche Leben als eine in sich geschlossene Daseinsweise auffassen wollte, hätte der Hinweis auf eine Transzendenz, die dieser Daseinsweise vom Menschen selbst her Sinn geben soll, wenig Aussicht, vom Menschen angenommen zu werden.<sup>10</sup>

Diese existentielle Not des Menschen ist auch sehr gut näher zu beschreiben. Die wichtigste Tatsache darin ist vielleicht der Tod, aber auch die Probleme von Krankheit, Existenzunsicherheit, Naturkatastrophen, Schuld, Einsamkeit usw. Das braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden. Das menschliche Leben ist in mancherlei Hinsicht eine Verheißung, die sich nicht erfüllt, eine Fülle, die sich selbst verleugnet.

Aber es ist wichtig hinzuzufügen – und in diesem Punkt wird die oben angedeutete Richtung, Religion in Ausdrücken der menschlichen Dynamik zu definieren, bedeutungsvoll –, daß die menschliche Existenznot nicht notwendig nur als Mangel in der menschlichen Existenzweise erfahren wird, sondern auch als *Herausforderung*, ungeachtet aller Enttäuschungen, mit denen das Leben behaftet ist, *dennoch* zu leben. Es ist eine Konsequenz des menschlichen Beisehenseins, daß der Mensch das Dasein nicht nur bewußt auf sich nimmt, sondern ebenso auch dafür verantwortlich gemacht wird. Menschliches Leben ist niemals lediglich ein Prozeß; auch niemals nur ein selbstbewußter Prozeß, es ist auch immer Akt, Tat. Das Leben muß gelebt werden, und der Mensch muß das Leben selber leben. Den Mängeln und Enttäuschungen des Lebens steht also nicht nur die Möglichkeit gegenüber, das Leben abzurunden und zu einem sinnvollen, lebhaften, geschlossenen Ganzen zu machen, sondern auch der Lebenswille selber, der ungeachtet aller Mängel leben will.

Wir stoßen hier auf eine Grundunterscheidung, die für einen guten Begriff der menschlichen Dynamik, die dem religiösen Leben zugrunde liegt, von großer Bedeutung ist. Das Leben selbst zeigt ja, auch schon in seinen vorbewußten Entwicklungsphasen und in seinem prozeßmäßigen Charakter,

die Spannung zwischen Geschlossenheit und Offenheit, zwischen Integration und Wachstum zu neuen Formen, und auf der mehr bewußten Ebene finden wir als Fortwirken dieser fundamentalen dynamischen Elemente die Spannung zwischen dem Streben nach Geborgenheit und der Lockung des Abenteuers, zwischen Sicherheit und dem Bedürfnis nach neuer Erfahrung. So sind wir also zu dem Schluß gezwungen, daß das Leben dem Menschen nicht mit allem, was es sein kann, gegeben wurde, sondern auch als ein Feld von Möglichkeiten, die der Mensch verwirklichen soll. Das Leben muß deshalb, wenn es gelebt werden soll, nicht nur behütet, sondern auch ausgebaut werden. Neben der Geschlossenheit des integrativen Systems, das das Menschliche sichert, gibt es die Notwendigkeit der Offenheit, die dem menschlich Möglichen eine Chance gibt. Hier liegt die Basis für eine offene Haltung gegenüber der Zukunft als einem fundamentalen Imperativ für den Menschen.<sup>11</sup>

Aber – um das alles direkter auf das religiöse Leben anzuwenden – wir stehen hier auch vor zwei Grundrichtungen im religiösen Leben des Menschen: dem Streben nach Geborgenheit in Gott sowie dem Motiv der Religion im engeren Sinne, der Hingabe an die Sache Gottes. Oder, um die Unterscheidung auf der Ebene der Gottesauffassung zu bringen: vor Gott als Antwort auf die Existenzunsicherheit des Menschen und vor Gott als Antwort auf die Frage, warum sich der Mensch in diese Unsicherheit hineinbegeben muß. Gott als Schlußstück oder Gott als Triebkraft. Der Möglichkeit einer Auffassung von Gott, der «die Löcher zustopft», wird hier also die Möglichkeit einer Auffassung entgegengesetzt, in der Gott es ist, der den Menschen aufruft, sinnvoll und mutig zu leben, der die Liebe aufruft, die jegliche Liebe zur Vollendung bringt (nicht ergänzt, sondern heraufbeschwört und normiert), und die letzten Gründe, warum der Mensch sein Leben wagen soll. Hier tritt Gott nicht als derjenige ins Leben ein, der die Probleme löst, sondern der dem Menschen die Probleme stellt. In einer anderen Publikation habe ich aus diesem Grunde zwei Grundformen des Glaubens unterschieden: Vertrauensglaube und Hingabeglaube – *faith of trust* und *faith of commitment*.<sup>12</sup>

Ich habe hier nicht die Möglichkeit, diese Unterscheidung selber weiter auszuarbeiten, wohl aber muß ich auf ihre direkte Beziehung zum modernen Atheismus hinweisen. Allerdings muß noch angemerkt werden, daß faktisch in einer reifen Glaubenshaltung diese beiden Glaubensformen in

einem vagen Gleichgewicht sein werden, in dem der Vertrauensglaube mehr oder weniger die Bedingung für den Hingabeglauben ist, doch ebenfalls zum Hingabeglauben führen wird, wenn er nicht in einer pathologischen Selbstbezogenheit entarten will. In aller Kürze kann man die Verhaltensweisen so formulieren: Gott ist niemals nur die Lösung für des Menschen Problem – im selben Augenblick, wenn er das ist, wird Gott selber des Menschen Problem. Aus seiner existentiellen Not heraus kann der Mensch nach Gott verlangen und dann seine Ruhe in Gott finden, aber im selben Augenblick empfängt er auch den Auftrag, Gott zu dienen.

### *III. Wandel in der Glaubenshaltung und Läuterung der Gottesidee*

Wichtiger für unseren Zusammenhang ist es aber, diese beiden Formen des Glaubens nicht in ihrem idealen und vollentwickelten Zusammengehen, sondern in ihrer Anwendung auf die Entwicklung der Religion etwas näher zu betrachten. Im allgemeinen muß dann behauptet werden, daß Vertrauen und Hingabe oder – so man will – Integration und Wachstum, die jenen als dynamische Bedürfnisse zugrunde liegen, in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Wachstum ist erst möglich, wenn eine relative Integration erreicht ist, und keine Integration kann so vollständig sein, daß sie Wachstum ausschließt. Sie würde sonst ersticken. Wenn die Integrationsstendenz ein gewisses Maß von Gleichgewicht erreicht hat, wird sie durch eine neue Wachstumsphase unterbrochen werden. Diese neue Entwicklung kann dann wiederum nicht zu weit über den Rahmen des Integrierbaren hinausgehen. Will sie kein Auswuchs werden, muß sie in einer neuen Phase in eine neue Integrationsform integriert werden können. Aber der Wachstumsprozeß selbst führt zu einer weiträumigeren Realisierung der Möglichkeiten, die im heranwachsenden Subjekt gegeben sind; sie lassen es mehr und mehr es selber sein. Hinsichtlich des menschlichen Wachstums- und Reifungsprozesses müssen wir aber behaupten, daß er die Tendenz zeigt, das Angstproblem durch Stärkung des Selbstvertrauens zu lösen und dadurch ein tätiges Leben in Verantwortlichkeit zu ermöglichen.<sup>13</sup>

Wenn man die menschliche Notsituation zum Ausgangspunkt nimmt, kann man sagen, daß sich das primäre religiöse Streben dem Quell von Sinn und Sicherheit zuwende, der das Problem der

menschlichen Unsicherheit löst. Das läge also in der Linie von Vertrauensglauben und Integration. Es führt aber – auch das ist wichtig – zu einer im Prinzip magischen Haltung. Was als Lösung für die existentielle Not erfahren wird, bleibt – wenigstens im Rahmen des Vertrauensglaubens – das Heilige in seiner Dienstbarkeit an der menschlichen Unsicherheit. Das ist dort deutlich, wo vom magischen Ritual angenommen wird, es sei in der Lage, die heiligen Mächte zu zwingen, wo der Mensch über das Heilige Macht zu haben glaubt. Aber man kann die Linien dieser Haltung mühelos weiterziehen zu jenen Formen der Religiosität, in denen das Heilige zwar auch gezwungen, aber im Wesen nur als ein Quell von Güte und Gnade begriffen wird. Bittgebet, Gebet um Vergebung, ein gutes Stück Heiligenverehrung liegen ebenfalls in dieser Linie. Ob man diese Formen religiösen Handelns noch Magie nennen darf, ist eine andere Frage, und in gewissem Sinne eine Frage der Definition<sup>14</sup> – das Grundmotiv scheint jedoch deutlich hinzuzielen auf eine Verfügung über das Heilige für des Menschen eigene Zwecke. Das Heilige wird also in Funktion von des Menschen notvoller Erfahrung definiert und erscheint als dasjenige, was das menschliche Dasein abrundet und zu einem lebensfähigen Ganzen macht.

Stellt man dem den Hingabeglauben gegenüber, so scheint die menschliche Not in den Hintergrund zu geraten, und das Heilige wird ein Wert, dem um seiner selbst willen gedient und der um seiner selbst willen gesucht wird. Hier wird also die relative Geschlossenheit des Daseins, die im Vertrauensglauben ersehnt und erreicht wird, durchbrochen und der Weg zu neuen Formen der Definition des Heiligen und des religiösen Lebens gebahnt. Auf dieser Linie der Offenheit zum Heiligen hin müssen wir also das Entwicklungsprinzip des religiösen Lebens suchen, während wir im Bereich des Vertrauensglaubens den Ausgangspunkt einer religiösen Erneuerung, aber auch die Widerstände, denen das Erneuerungssystem begegnet, und in einer späteren Phase den konkreten Niederschlag dessen finden, was im religiösen Wachstum erworben wurde.

Vor diesem Hintergrund kann man nun – ganz allgemein – in der Religionsgeschichte<sup>15</sup> eine Richtung entdecken, die Licht auf die modernen Formen des Atheismus wirft. Man kann einen allgemeinen Rückgang der Magie feststellen, der mit einer Läuterung des Gottesbegriffs zusammengeht. Präzisieren wir das: Wir finden in den objek-

tivierten religiösen Systemen eine Verminderung der magischen Praxis und eine Vergeistigung des Gottesbegriffs. Ob sich dieselbe Entwicklung auch auf der Ebene der religiösen Motivation findet, ist vorläufig noch problematisch, kann hier aber außer acht gelassen werden. Soviel ist jedenfalls klar: Die Entwicklung, in welcher das Magische abnimmt und der Gottesbegriff sich stets mehr vergeistigt, scheint eine Funktion der Wandlung in der menschlichen Bedürfnislage zu sein. Die größten Formen von Magie sind an die Art und Weise gebunden, wie die Existenznot erfahren wird: an die Unsicherheit der leiblichen Existenz durch die Abhängigkeit des Menschen von unkontrollierbaren und unverstandenen Naturkräften. Die Regenmagie ist dafür ein gutes Beispiel. Und ohne hier die Dinge zu simplifizieren und auch ohne die komplizierten psychischen und gesellschaftlichen Prozesse vernachlässigen zu wollen, die von der Bedürfnisstruktur her das konkrete religiöse System aufbauen, scheint es möglich, einen allgemeinen Zusammenhang herzustellen zwischen der Art und Weise, in der das Dasein konkret als unsicher erfahren wird, und den Formen der Religiosität, die sich in dieser Situation ergeben. Die Läuterung des Gottesbegriffs ist denn auch abhängig zu sehen von der allmählichen Entwicklung der Kontrolle des Menschen über die Naturprozesse oder wenigstens von seiner größeren Vertrautheit mit diesen Prozessen. Das rational ordnende Wissen, wenn auch vielleicht in noch sehr primitiven Formen der Symbolisierung, ist also ebensogut wie die technisch rationale Beherrschung der Natur eine Voraussetzung für den Vergeistigungsprozeß in der Gottesauffassung, insofern dadurch die existentielle Not anders erfahren wird. Im wesentlichen hat dieser Prozeß zwei Seiten: einerseits kommt der Mensch mehr zu sich selber, er behauptet sich mehr gegenüber der Natur, die in ihm und außer ihm ist, und er bekommt infolge dieser rationalen Beherrschung Gewalt über seine eigene Lebenslage, andererseits wird damit ein Verinnerlichungsprozeß angedeutet, mit dem die Läuterung der Gottesidee parallel läuft. Dies bedeutet, daß Gott stets weniger in Zusammenhang mit Naturerscheinungen gebracht wird und das Heilige an Transzendenz gewinnt. Wo Natur und Welt ihr Geheimnis verlieren, wird Gott als *das* Geheimnis weniger in der Welt gesucht.

Damit ist gleichzeitig eine Veränderung im Gleichgewicht zwischen Vertrauensglaube und Hingabeglaube angedeutet, soweit diese in den

objektivierten religiösen Formen Gestalt bekommen. Die Abnahme des Magischen bedeutet in Wirklichkeit gleichzeitig eine Zunahme der Forderung oder gar des Bedürfnisses nach Hingabe. Der mehr und mehr außerhalb der Welt gesehene Gott ist gleichzeitig ein Gott, dem gedient werden will. Der Akzent rückt denn auch z. B. mehr auf die moralische Verantwortung: nicht als Garant für Gottes Segen über Ernte und Fruchtbarkeit, sondern als Wert an sich, dem man treu sein muß, auch wenn es nachteilig wäre oder sogar zum Tode führen sollte. Gott ist dann nicht mehr so sehr der Geber alles Guten als vielmehr derjenige, der zum moralisch verantwortlichen Leben aufruft. Im gleichen Maß also, wie der Mensch gegenüber seinen materiellen Bedürfnissen freier wird und seine Lebenssituation mehr unter Kontrolle bekommt, offenbart sich das Heilige weniger auf der Linie der Daseinsnot, sondern mehr auf der Linie des Wagnisses zum Leben und zum rechten Leben. Der Hingabeglaube wird wichtiger als der Vertrauensglaube.

#### *IV. Atheismus als Forderung nach Offenheit für den größeren Gott*

Diese kurze Beschreibung bringt uns damit an einen Punkt, bei dem es möglich ist, etwas mehr vom modernen Atheismus zu begreifen. Wir können ihn nämlich zum guten Teil als Protest gegen den Gottesglauben beschreiben, der auf der Unfähigkeit des Menschen beruht, dieses Leben sinnvoll zu leben. Es ist der Gott des Vertrauensglaubens, der für tot erklärt wird: jener Gott, der die Erklärung für den Zustand dieser Welt abgeben muß; jener Gott, der diese Welt besser erscheinen läßt, als sie ist; jener Gott, der die Löcher zustopft und die Unzulänglichkeiten der menschlichen Existenz zudecken soll. Hinter dem modernen Atheismus steht in Wirklichkeit, was Bonhoeffer das Erwachsenen des Menschen genannt hat:<sup>16</sup> Das Bewußtsein des Menschen, daß er es in diesem Leben ohne göttliche Hilfe und Intervention schaffen muß und daß er selber dafür verantwortlich ist, was aus dieser Welt wird. Gott fällt nun als Lückenbüßer fort, als letzte Erklärungshypothese, als Wunderwirker, als letzte Zuflucht. Der Mensch ist selbständig geworden, ist sich seines Vermögens bewußt geworden, diese Welt erforschen, kontrollieren und sie stets besser und tiefer kennenlernen zu können. Zu all dem hat er Gott nicht nötig und er zieht vor, es ohne einen Gott zu tun, der lediglich das Leid

in der Welt erklären würde, ohne es wegzunehmen; der seinem Forschungsdrang und seiner Anstrengung, das Leben in dieser Welt besser zu machen, eine Grenze setzen würde. Der moderne Mensch fühlt sich in dieser Welt nicht mehr wirklich bedroht, und wo wirklich Drohung ist, da will er ihr mutig entgegentreten: mit einem Willen, dem Leben höhere Sicherheit zu geben, oder in männlicher Bejahung dessen, was nun einmal des Menschen Los ist: Tod, Krankheit und Schwäche. Gott kann diese Schwäche nicht auswischen oder leichter machen; der Mensch selber muß stark genug sein, das als Teil seiner Lebensaufgabe anzunehmen.

Das ist natürlich eine sehr allgemeine Charakterisierung. In seinen konkreten Formen ist der Atheismus nicht so homogen, aber er kann, im ganzen genommen, vor diesem Hintergrund verstanden werden. Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, daß die moderne ökonomische und technische Entwicklung den modernen Menschen so sehr in eine von Menschen beherrschte Welt hineinstellt, daß sich eine Ausweitung der Perspektive auf die wesentliche Bedrohtheit des Lebens im ganzen weniger heftig aufdrängt. Es gibt eine Form des vulgären Atheismus, der in Wirklichkeit an der Frage nach dem Sinn des Lebens vorbeigeht und die Gottesfrage gar nicht oder kaum stellt, allerdings in gewissem Sinn auch weniger Gelegenheit hat, die Frage zu stellen. In einer Welt, die von Menschen gemacht ist, richtet man den Vorwurf gegen den Mitmenschen und erwartet man auch Hilfe vom Mitmenschen. Die unmittelbarsten Formen existentieller Not können und müssen innerhalb des sozialökonomischen Systems behoben werden. Das magische Ritual wird hier durch den Protestmarsch ersetzt, und eine weitere Verweisung auf den transzendenten Gott ist im Kulturmodell selbst nicht mehr gegenwärtig.

Aber auch auf der Ebene des selbstbewußteren Atheismus gibt es große Unterschiede. Für viele ist das Dasein Gottes (intellektuell gesehen) eine unbegreifliche Angelegenheit geworden, eine überflüssige Hypothese. Für viele ist es moralisch unmöglich, an einen Gott zu glauben, der in dieser Welt leibliches und moralisches Leid dulden würde. Wenn Gott gut ist – seine Welt ist es sicher nicht; und wenn die Welt nicht gut ist, wie kann man dann an einen Gott glauben, der gut ist? Wieder andere kommen auf einem andern Weg intellektuell in einen Engpaß, wenn sie sich vorstellen, daß der Gottesbegriff vielleicht tatsächlich nicht mehr ist als ein Fluchtversuch oder eine Ausflucht; eine

Projektion von des Menschen Unzufriedenheit mit der harten Realität, die das Leben in Wirklichkeit ist; ein Postulat, etwas als wahr und bestehend da sein zu lassen, was man gern als Wirklichkeit sähe, doch eben faktisch nicht antrifft. Soziologische und psychologische Analysen zum Thema der Gebundenheit konkreter Glaubensformen an kulturelle und psychische Typen ist für diese Gruppe der Ansatzpunkt gewesen. Es gibt schließlich auch eine Gruppe von Beweggründen für atheistische Haltung, die aus einem Protest gegen alles Unheil und Unrecht hervorstiegen, das von Gläubigen im Namen Gottes verursacht wurde.

Diese Variationen des Atheismusbildes können dem Bild zwar etwas mehr Farbe geben, aber die eigentliche Landschaft können sie nicht ändern. Wir werden aus dem Vorhergehenden schließen müssen, daß der moderne Atheismus sowohl in seiner vulgären wie auch in seiner selbstbewußteren Form darauf hinweist, welch tiefgehende Wandlungen in der religiösen Struktur des Menschen im Gange sind. Wie schon oben gesagt wurde, ist der Atheismus nicht abzulösen von dem Gottesbild, von dem er sich absetzt, das heißt von herrschenden religiösen Begriffen der abendländischen Kultur. Man wird dieses Gottesbild schwerlich in einer einfachen Definition umschreiben können, wohl aber kann man sagen, daß es sehr stark auf der Linie jener Glaubensform liegt, die wir Vertrauensglauben genannt haben.<sup>17</sup> Gott ist für den abendländischen Menschen noch immer in hohem Maß der letzte Erklärungsgrund innerhalb des Zuerklärenden selbst, die letzte Zuflucht, das innere Schlußstück der philosophischen Welt-Konstruktion; ein Zielpunkt, bei dem man endlich ankommen kann, wenn der Weg nicht weiter zu gehen scheint. Je nach den konkreten Definitionen des Heiligen, wird Gott auch die Sanktionierung konkreter Formen moralischer und gesellschaftlicher Ordnung und des religiösen Systems, das auf diesem Begriff des Heiligen aufgebaut wird, aber damit oft genug auch ein Hindernis für gesellschaftlichen und ökonomischen Fortschritt. Wo sich das religiöse Leben in konkrete Ideale umsetzt, scheinen auch diese allzuoft wieder als starre ethische Normen aufgerichtet zu werden. Kurz wird man sagen müssen, daß das religiöse Leben im Abendland trotz aller entgegengesetzten Momente einen hohen Grad von Geschlossenheit zeigt, und das in einem Augenblick, wo der Mensch mehr denn je nach Weite für radikale Offenheit und Verantwortung zu verlangen scheint – nach einem

Gott, der ihn aufruft, selber zu leben, weit mehr als nach einem Gott, der ihm einen Weg vorschreibt.

Wir sind denn auch geneigt, den modernen Atheismus vor allem zu sehen: als eine Abwendung von den traditionellen Zugängen zum Geheimnis, das Gott ist; als die Kritik an dem, was in der gesamten Religionsentwicklung bis heute erreicht wurde. Es ist vorläufig noch nicht klar, ob

eine Gottesauffassung auf der Linie dessen, was wir Hingabeglauben genannt haben, eine reale Möglichkeit hat, zu allgemeiner kultureller Geltung zu kommen; aber man darf erwarten, daß Gott auf diesem Weg wieder seinen Einzug halten wird: als der Gott, der dem Menschen auferlegt, seine eigene Lebensaufgabe und seine eigene Verantwortung als heilige Pflicht ernst zu nehmen.

<sup>1</sup> Hamilton spricht hier von dem «Walter Kaufman syndrome» ... «many secular modern like their theological does to be as orthodox as possible so they can be rejected as irrelevant (known as the Walter Kaufman syndrome, it has recently been repeated by secular critics of Bishop J. A. T. Robinson)». – Th. Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (New York 1966) 6.

<sup>2</sup> Mascall meint denn auch seinerseits den Atheisten in Schutz nehmen zu müssen, z. B. gegen Robinson, weil dieser zu sagen scheint, daß «atheists are really unconscious crypto-theists». Den Atheisten, so meint Mascall, muß man in seiner Gottesleugnung ernst nehmen. «Most of them know quite well what belief in God is and, for reasons which seem to them quite convincing, reject it.» – E. Mascall, *The Secularisation of Christianity* (London 1965) 118. – Die Schwierigkeit hier ist, daß auch Mascall von einem bestimmten Gottesbegriff ausgeht, den er als Norm setzt, und der wiederum nicht ganz mit dem Gottesbegriff zusammenfällt, den Robinson tatsächlich als üblich ansieht, sowohl unter Gläubigen wie unter Atheisten, und den er meint verwerfen zu müssen.

<sup>3</sup> Siehe z. B. Th. Altizer und W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (New York 1966). – W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York 1966). – P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York 1963).

<sup>4</sup> J. Royce, *Sources of Religious Insight* (New York 1912) 199, 206 u. a.

<sup>5</sup> W. Blackstone, *The Problems of Religious Knowledge* (Englewood Cliffs, New Jersey 1963) 39.

<sup>6</sup> W. Christian, *Some Varieties of Religious Belief: Review of Metaphysics* 4 (1951) 595–616 und *Meaning and Truth in Religion* (Princeton 1966) 60 ff.

<sup>7</sup> So zum Beispiel P. Williams, *What Americans Believe and How They Worship* (New York 1952) 370 ff.

<sup>8</sup> G. Allport, *The Individual and His Religion* (London 1951) 137 ff. – Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg Br. 1963) 53 ff.

<sup>9</sup> Der Ausdruck stammt von D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (München 1951).

<sup>10</sup> Das gilt auch, wenn man als Ursprung der Religion die religiöse Erfahrung setzen will. Auch die religiöse Erfahrung muß als menschliche Möglichkeit von der menschlichen Existenz selbst her verständlich gemacht werden können und weist dann auf eine prinzipielle Offenheit des Menschen in Richtung des Heiligen hin. Wenn die menschliche Existenzweise in sich selbst geschlossen wäre, müßte die religiöse Erfahrung unmöglich sein. – Deshalb scheint auch gerade an diesem Punkt die wesentliche Grenze der sogenannten Projektionstheorien für das religiöse Leben zu liegen. Die Projektionstheorie geht aus von der menschlichen Existenz, die als ein in Wirklichkeit in sich geschlossenes Ganzes angenommen wird, die religiöse Erweiterung des Daseins wird als Täuschung und die religiöse Erfahrung selbst im wesentlichen als Selbsterfahrung verstanden. Der ferner in diesem Artikel ausgearbeitete Vorschlag, das Religiöse ausdrücklicher im Wachstumsphänomen als Teil der menschlichen Dynamik an-

zusetzen, kann als ein Versuch gesehen werden, der Projektionstheorie ihren Platz anzuweisen. Mit diesen wenigen Hinweisen auf das umfangreiche Problem müssen wir uns hier begnügen.

<sup>11</sup> Diese Schau ist stark inspiriert durch das Buch von H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris 3 1932).

<sup>12</sup> Th. Steeman, *The Study of Atheism. A Sociological Approach* (Löwen 1965) 14 ff.

<sup>13</sup> Siehe z. B. E. Erikson, *The Healthy Personality: E. Erikson, Identity and the Life Cycle—Psychological Issues I* (New York 1959) 61 ff.

<sup>14</sup> Zu dieser Formulierung des Unterschieds zwischen Magie und Religion und der funktionalen Kontinuität zwischen primitiveren und höheren Formen des religiösen Verhaltens siehe vor allem M. Weber, *Religionssoziologie: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1922) 246 und passim. – Vergleiche Th. Steeman, *Webers Sociology of Religion: Sociological Analysis 1* (1964) 50–58. Die unter Anmerkung 12 erwähnte Schrift ist eine breitere Ausarbeitung dieser Studie.

<sup>15</sup> Vergleiche die speziellere Arbeit von R. Bellah, *Religious Evolution: American Sociological Review* 29 (1964) 358–374. Ferner K. Hidding, *De evolutie van het godsdienstig bewustzijn* (Utrecht 1965).

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer aaO. (Anm. 9), vor allem den Brief vom 30. April.

<sup>17</sup> Es ist in jedem Fall wichtig zu bemerken, «daß jener Gott, der von den radikalen Theologen für tot erklärt wird, tatsächlich der Gott des bloßen Vertrauensglaubens ist». ... we trust the world, not God, to be our need fulfiller and problemsolver, and God, if he is to be for us at all, must come in some other role» (W. Hamilton aaO. [Anm. 1] 40). – Vergleiche H. Cox, *The Secular City* (New York 3 1965) 241 ff.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## THÉODORE STEEMAN

Geboren am 13. April 1928 in Rotterdam, Franziskaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Leiden und Harvard und arbeitet an einer soziologischen Dissertation. Er ist Mitglied des Direktionskomitees des katholischen Institutes für soziale und religiöse Forschung im Haag und veröffentlichte: *The Study of Atheism, a Sociological Approach* (1965) und ist Mitarbeiter an: *Social Compass*.