

Ursprung und Funktion der Religionen

Seit einiger Zeit läßt sich eine Zunahme von Publikationen konstatieren, die sich, meist unter dem Aspekt der Religionssoziologie und der Religionspsychologie, mit dem Entstehen von Religionen wie deren Funktion innerhalb der menschlichen Gesellschaften, oder einfacher gesagt, mit dem: Warum überhaupt entstehen Religionen? und: Wie entstehen sie? beschäftigen¹. Auffallend an diesen Veröffentlichungen ist nicht die Themenstellung an sich, sondern eher die Art der Auseinandersetzung mit diesem Thema, die sich mit der Voraussetzung und Legitimation von Religion, nämlich der Frage der Existenz Gottes, überhaupt nicht befaßt, diese Frage überhaupt nicht beantworten will.

Wenn also im folgenden Überlegungen über Ursprung und Funktion von Religionen vorgelegt werden sollen, dann sind einige klärende Vorbemerkungen angebracht. Die Fragen nach Ursprung und Funktion, nach dem Warum von Religionen und dem Wie ihres Entstehens sind natürlich zwei unterschiedliche Fragen, die jedoch der Einfachheit halber, wo nicht anders bemerkt, als eine einzige und zusammengehörige Frage behandelt werden sollen. Zweitens muß ausdrücklich erwähnt werden, daß diese Überlegungen darstellenden Charakter haben. Es ist dementsprechend nicht die Intention dieser Ausführungen, etwa einen offenen oder latenten Atheismus oder Agnostizismus zu widerlegen. Im Gegensatz allerdings zu manchem Theologen, der sich dreimal entschuldigt, bevor er etwas gegen eine atheistische Argumentation zu sagen wagt, sehe ich nicht ein, warum eine zeitgemäße und tolerante Apologetik nicht sinnvoll, ja notwendig sein sollte, und warum eine Verteidigung des Glaubens geradezu wie ein Schimpfwort auf den Apologeten zurückfällt. Falls demnach, wenngleich nicht primäre Absicht, doch gelegentlich eine kritische Frage zu dieser oder jener Argumentation des Unglaubens gestellt wird, dann bedarf dies keiner Entschuldigung. Die dritte Vorbemerkung will von vornherein eingestehen, daß es eine einzige, von allen akzeptierte Definition von Religion nicht gibt und aus diesem Grund eine solche auch erst gar nicht versucht werden soll. Als Religion wird hier das bezeichnet, was der Normalbürger darunter versteht: eine Ansammlung von Glaubenssätzen, bestimmten Riten und Praktiken wie nicht zuletzt von institutionalisierten Handlungsnormen.

Anthropologische Voraussetzungen der Religionsbildung

Steht man vor der Frage, warum es beim Menschen und nur bei ihm zur Religionsbildung kommt, dann muß man fast unwillkürlich an die altbekannten anthropologischen Erkenntnisse denken, vor allem an den „Instinktverlust“ des Menschen, die daraus sich ergebende „Weltoffenheit“ und die daraus resultierende Notwendigkeit, daß dem Menschen – von „Instinktresten“ abgesehen – die konkrete Weise richtigen Sich-Verhaltens in der Welt nicht vorgegeben ist, sondern erlernt werden muß. Kultur tritt, etwas überspitzt, aber keineswegs falsch formuliert, an die Stelle von Natur. Interessant in diesem Zusammenhang ist nun aber die Frage: Was bringt der Mensch gleichsam von Haus aus mit, um Kulturen zu schaffen und damit gesellschaftliche Wirklichkeit erst werden zu lassen? Die Begriffe „Instinktverlust“ oder „Weltoffenheit“ geben darauf ja noch keine Antwort.

Was der Mensch in diesem Sinn „mitbringt“, was also nicht angelernt ist, sind bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten und gleichzeitig bestimmte, mit Habermas läßt sich sagen: erkenntnisleitende Interessen. Zu Recht haben Jürgen Habermas, aber auch schon vor ihm etwa Erich Rothacker, darauf verwiesen, daß ohne eine vorgegebene Unterscheidungsmöglichkeit zwischen wichtig und unwichtig, zwischen bedeutsam oder belanglos, zwischen wertvoll und wertlos der Mensch nach dem Denkmuster der Gehlenschen Reizüberflutung in seiner Welt gar nicht zurechtkommen könnte; ja Arnold Gehlen selbst muß eingestehen, daß es im Menschen eine unbestimmte Ahnung dessen, worauf es im Leben ankommt, geben müsse. Ähnlich übrigens eine Argumentationsweise von Leszek Kolakowski, der in seinem Buch „Die Gegenwärtigkeit des Mythos“ darauf verweist, daß ohne ein Vorwissen des Menschen um seine Würde menschenunwürdige Zustände gar nicht erkannt werden könnten.

Welche „Interessen“ bringt der Mensch dann aber mit? Zunächst und als erstes wohl das Interesse, seinem Leben einen *Sinn* zu verleihen oder diesen zu finden. Freilich taucht hier eine Bestimmungsschwierigkeit auf; denn was Sinn ist, läßt sich nicht so ohne weiteres (und mit der Hoffnung, die Zustimmung anderer zu finden) erklären. Sinn und Wert hängen zusammen, so daß sich Sinn als oberster Lebenswert beschreiben ließe, und zwar als ein Lebenswert, der nicht in einer endlosen Verweisungskette selbst wiederum auf seinen eigenen Sinn hinterfragt werden könnte. Sinn wäre demnach jener nicht mehr auf ein Sinnverleihendes hinterfragbare Wert, von dem her das menschliche Leben und das menschliche Verhalten geordnet werden, von dem her dem menschlichen Sich-Verhalten ein Maßstab gegeben ist, an dem alles gemessen werden sollte und wohl auch wird. Wenn sich im menschlichen Dasein ein solcher Sinn innerweltlich nicht findet oder finden läßt, wäre hier schon ein Hinweis auf die Suche nach einer transzendenten Wirklichkeit namens Gott (oder Götter) angebracht und verständlich.

Ein weiteres Interesse des Menschen ist das *Glücksverlangen*. Jeder Mensch möchte glücklich sein, und er möchte dieses Glücklichein möglichst oft und lange erfahren, wenngleich er aus Erfahrung weiß oder sehr schnell lernt, daß das wirkliche Glücklichein nicht festzuhalten ist, sondern immer wieder von den Erfahrungen der Angst, des Leids, der Unzufriedenheit mit sich und der Welt durchbrochen wird. Freilich, gegen Stimmungen anzugehen ist schwer. Es ist ja auch eine Erkenntnis neuzeitlicher Psychologie, daß sich etwa ein Neurotiker fast zu nichts mehr aufraffen kann, daß der Wille zu schöpferischer Aktivität und realitätsentsprechender Daseinsbewältigung gebrochen ist, und daß dann meist das Glück als unmittelbare Lusterfahrung herbeigezwungen werden soll. Wenn ich dies – neben vielem, was zum Thema Glück eigentlich gesagt werden müßte – anführe, dann nur in der Absicht des Hinweises, daß sich Glücklichein nicht dort einstellt, wo sich der Mensch zweckorientiert handelnd einsetzt (für Geld, Ehre, Geltung usw.). Glücklichein stellt sich eher wie „nebenbei“ ein, dann nämlich, wenn man sich einer als sinnvoll erkannten Aufgabe aktiv, und nicht nach dem erhofften Glück schielend, hingibt. Erst dann kommt, so lehrt die Erfahrung jedenfalls, noch am ehesten das Gefühl des Glücklichen- und Zufriedenseins. Weiß man nun aber, daß es einerseits dauerndes Glück für den Menschen in dieser Welt nicht gibt, umgekehrt jedoch das Verlangen danach immer gegeben ist, dann ist auch aus dieser Sicht das Suchen nach einer „anderen Welt“ dauerhaften Glücks verständlich, wobei eben diese andere Welt nicht die unsere, nur geänderte Welt meinen kann.

Als drittes mit dem Menschsein gegebenes Interesse sei noch der *Partizipations- oder Identifikationswille* des Menschen mit etwas Höherem, als er selber ist, genannt. Warum eigentlich haben gerade Zeitschriftchen, die meist erfundene Geschichten aus Königshäusern oder aus der Jet-set-Society anbieten, ihre nicht unbeträchtliche Leserschaft? Warum die teilweise schon an Hysterie grenzende Massenbegeisterung etwa für Fußball? Es geht hier sicher nicht nur um Neugierde oder um Abwechslung und Ablenkung aus der Routine des Alltagslebens. Hier findet vielmehr eine Art Identifizierung statt: Eine Frau möchte, wenn auch nur in der Vorstellung, die Königin eines Landes sein, der Mann der vielbewunderte Fußballstar. So harmlos dies klingen mag und ist, so steckt doch mehr dahinter. Der Mensch weiß und erfährt, daß er in der Milliardenbevölkerung dieser Welt in Gegenwart und Geschichte eigentlich ein „Nichts“ ist. Er spürt sehr deutlich seine Ohnmacht, Hilflosigkeit, Vergänglichkeit, seine „Nichtigkeit“; und er weiß natürlich auch um die Unabänderlichkeit von Sterben und Tod. Muß man sich dann wundern, wenn er das nicht einfach hinzunehmen bereit ist, wenn er mehr sein möchte, als er tatsächlich ist? Da aber die ihn umgebende Welt den gleichen Hinfälligkeiten unterliegt, kommt ihm sicher auch von daher der Gedanke einer weltjenseitigen Wirklichkeit, an der zu partizipieren oder mit der sich zu identifizieren einer seiner innersten Sehnsüchte entgegenkommt.

Nun aber noch eine entscheidende Schlußbemerkung zu diesen bisherigen Überlegungen. Man kann das Sinn-, Glücks- und Identifikationsverlangen eine geistige Dynamik des Menschen nennen. Diese Dynamik ist jedoch zunächst nur (und in theoretischer Abstraktion) eine formale Dynamik des Menschen. Das heißt: diese Strebungen sind zwar bei allen Menschen vorhanden, aber die materielle, die inhaltliche Ausfüllung dieser Strebungen kann sehr verschieden sein und ist es de facto auch. Daß jeder Mensch glücklich werden will, ist eine nicht einmal von Sigmund Freud bestrittene Tatsache. Tatsache ist ebenso, daß der Mensch einen Sinn seines Lebens, wenn möglich über den Tod hinaus, sucht. Und auch der Identifikationswille scheint unbestreitbar. Nur: Was ein Mensch in einer bestimmten Gesellschaft und zu einer bestimmten Zeit unter Sinn und unter Glück konkret versteht oder mit wem und was er sich identifiziert, dies hängt von sehr konkreten Umständen ab, und dementsprechend werden auch Religionen sehr unterschiedliche Gesichter haben. Kurz gesagt: Da es die rein formale Dynamik menschlicher Geistigkeit allein nicht gibt, sondern diese konkretisiert, vergegenständlicht werden muß, gibt es die Verschiedenheit von Religionen, Weltanschauungen und Ideologien, in denen freilich die genannten formalen Strebungen enthalten sind und ihren Ausdruck finden.

Zusammenfassend läßt sich nun schon eine vorläufige Antwort auf die Frage: Warum überhaupt Religion? erkennen. Der Mensch sucht einen nicht mehr hinterfragbaren Letztwert seines Lebens, der ihm sein Leben lebenswert erscheinen läßt, findet diesen aber nicht in seiner Welt; er sucht dauerhaftes Glück, was ihm in dieser Welt versagt bleibt; und schließlich will er sich mit einem Höheren als er selbst identifizieren oder daran partizipieren, und sieht doch um sich nur die gleiche Hinfälligkeit, die er selbst ist. Das alles motiviert ihn, Ausschau zu halten nach einer transzendenten Wirklichkeit, nach einem Wesen oder nach Wesenheiten, die nicht den Bedingungen unterlegen sind, denen er selbst unterworfen bleibt.

Die unausweichlichen Erfahrungen

Der nun folgende zweite Teil dieser Überlegungen könnte terminologisch ebenfalls unter der Überschrift „Interessen“ laufen. Ich ziehe es trotzdem vor, von unausweichlichen Erfahrungen eines Menschenlebens zu sprechen. Diese Erfahrungen lassen sich grob in drei Kategorien einteilen, nämlich erstens in negative Erfahrungen, wie vor allem die Erfahrung von Angst und Leid, Enttäuschung und Einsamkeit, Endlichkeit, Ohnmacht und nicht zuletzt Erfahrung des Bösen in der Welt. Zweitens macht der Mensch aber auch positive Erfahrungen, gleichsam die Kehrseite der erstgenannten Erfahrungen, wie die Erfahrungen von Freude, Glück, Geborgenheit oder Sich-angenommen-Wissen. Die dritte Kategorie von Erfahrungen könnte man die Absolutheitserfahrungen nennen; damit ist zumin-

dest der unbedingte Anspruch von Wahrheit und Verantwortung gemeint. Wenn Cicero schreibt: „Kein Volk ist so roh und so wild, daß es nicht den Glauben an ein göttliches Wesen hätte, wenn es auch dessen Natur nicht kennt“ (De leg. I, 24), so liegen solchen oder ähnlichen Feststellungen vielleicht in erster Linie die genannten Erfahrungen zugrunde, was zu zeigen sein wird.

Es ist nicht überraschend, wenn sich gerade die atheistische Religionskritik – und weitgehend auch der Agnostizismus – dem Problem des Entstehens und Vorhandenseins von Religionen in besonderer Weise widmen muß. Denn warum, so der Atheist (und man möchte ergänzen: um Himmels willen!), kommt denn die Menschheit immer wieder auf die Idee einer Existenz Gottes (oder von Göttern), wenn doch ex supposito ein solches Wesen gar nicht existiert? Es gehört zu den Hauptproblemen des Atheismus und auch weitgehend des Agnostizismus, auf diese Frage eine plausible Antwort zu finden, und tatsächlich ist die neuzeitliche Religionskritik ja auch nichts anderes als der immer neue Versuch, Entstehen und Vorhandensein von Religionen als einen zwar verständlichen und naheliegenden, dennoch aber erklärbaren Irrtum zu diagnostizieren. Auch wenn den verschiedenen und unterschiedlichen Atheismen hier nicht nachgegangen werden kann, so werden noch drei Punkte des „religiösen Irrtums“ genannt: die Angst des Menschen, die Legitimation gesellschaftlich-repressiver Verhältnisse und die Aufgabe menschlicher Selbstverwirklichung.

Wenn der Atheismus auch der Meinung ist, daß die genannten drei Punkte geradezu die Abschaffung von Religion fordern, so strebt die Übernahme dieser Gedanken hier ein doppeltes Ziel an: einmal das Zugeständnis, daß der Atheismus in diesen Punkten tatsächliche und unbestreitbare Motive der Religionsgenese nennt; dann aber soll hinter die atheistische Deutung dieser Motive zumindest ein Fragezeichen gesetzt werden.

Das erstgenannte Argument – die *Angst* des Menschen – ist durchaus ernst zu nehmen. Denn der Mensch hat wirklich Angst und sucht Schutz, Sicherheit und Trost, diesen vor allem angesichts des Leids in der Welt. „Max Weber hat von einer ‚Theodizee des Leidens‘ gesprochen und damit die Kraft der Religion gemeint, dem Leiden Sinn zu geben und es damit aus einer Quelle der Revolte in ein Erlösungswerkzeug umzuwandeln.“² Weber mag hier eine richtige oder auch falsche Deutung der Aufgabe von Religion gesehen haben. Lassen wir es dahingestellt. Die Angst ist in Verbindung mit dem Lebenserhaltungswillen des Menschen zu sehen. Unter vielen möglichen Aussagen zu diesem Thema sei hier nur der englische Agnostiker Bertrand Russell zitiert, der auf die Frage, was die Menschen jahrhundertlang zum Glauben an Religion gebracht habe, antwortet:

„Ich glaube, hauptsächlich die Angst. Der Mensch fühlt sich ziemlich ohnmächtig. Es gibt drei Dinge, die dem Menschen Angst machen. Zum einen, was die Natur ihm antun kann. Sie kann ihn durch einen Blitz erschlagen oder in einem Erdbeben vrschlucken. Zum anderen, was andere Menschen ihm antun könnten – sie können ihn in einem Krieg töten. Und drittens, was sehr viel mit Religion zu tun hat, er hat Angst vor dem, wozu seine eigenen Leidenschaften ihn verleiten könnten – Dinge, von

denen er in einem ruhigen Augenblick weiß, daß er sie bereuen würde. Aus diesem Grund haben die meisten Menschen sehr viel Angst in ihrem Leben, und die Religion hilft ihnen dazu, von diesen Ängsten nicht so sehr geplagt zu werden.“³

Hier ist deutlich der Religion und damit auch ihrem Entstehen eine Funktion für die Menschheit zugeschrieben: Durch Religion soll der Mensch weniger Angst haben. Interpretiert man jedoch die Angst des Menschen als Erfahrung seiner Ohnmacht und Endlichkeit; fragt man weiter – was Russell nicht tut oder nicht tun will –, in transzendentaler Methode nach der Bedingung der Möglichkeit von Angst überhaupt und nach dem Wissen um Angst, dann gibt es keinen Grund, die Angst des Menschen nicht als eines unter anderen Motiven für das Entstehen von Religionen anzuerkennen. Nur ist es alles andere als einleuchtend, wie und warum sich aus dieser Angst des Menschen die Nicht-Existenz Gottes oder dessen Nicht-Erkennbarkeit folgern lassen muß. Es darf ja auch nicht übersehen werden, daß die Atheisten dort, wo es ihnen paßt, moralische Qualifikationen einführen. Ist es wirklich „ehrenrührig“ für den Menschen und den Glaubenden, wenn Angst als ein Motiv unter anderen für das Entstehen von Religion anerkannt wird? Und wo steht geschrieben, daß es tapferer oder „mannhafter“ sei (man denke vor allem an S. Freud), eine ohnehin vorhandene und bleibende Angst des Menschen als illusionsbildend zu beurteilen, anstatt sie einzugestehen und nach ihrem Ermöglichungsgrund zu fragen?

Als weiteres Motiv für Religionsbildung wird dann die *Legitimierung repressiver Herrschaftsverhältnisse* genannt. Nochmals der schon zitierte Berger: „Auch das Phänomen Religion als solches kann in seinen spezifischen Funktionen gesellschaftlich lokalisiert werden, je nachdem, ob und wie es die weltliche Obrigkeit legitimiert oder Aufbegehren in der Gesellschaft beschwichtigt.“⁴ Dieses Argument ist vom Marxismus-Leninismus her hinreichend bekannt. Nun wäre es nachgerade kindisch, bestreiten zu wollen, daß absolutistische Herrscher oder auch (Früh-)Kapitalisten bestehende Verhältnisse von Unrecht, Unterdrückung oder Ausbeutung unter Berufung auf den Willen Gottes und die von Gott gewollte „Ordnung“ legitimierten – nicht notwendig als *bewußte* Täuschung des Volkes.

Allerdings greift diese Funktionseinschätzung von Religion wiederum zu kurz. Es geht ja nicht nur um die Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse von seiten der Obrigkeit. Auch der einzelne Mensch selbst will sein konkretes Verhalten nicht in einer beliebigen, jederzeit revidierbaren bloßen Meinung verankert wissen. Der Mensch möchte vielmehr die Geltung seines für richtig erachteten Verhaltens als nicht relativierbar wissen, und damit als absolut, für immer und alle Menschen gültig. Die Frage muß erlaubt sein, warum es dieses Verlangen nach absoluter Geltung einer bestimmten Verhaltensnorm überhaupt – unter bestimmten Bedingungen natürlich – gibt und wem gegenüber sie begründbar ist. So unterschiedlich konkrete und meist institutionalisierte Verhaltensnormen innerhalb verschiedener Gesellschaften auch sein mögen: es wird gerade von

Soziologen etwas schnell übersehen, daß sie sich Werten verdanken, die allemal als absolut verpflichtend gelten, worin sich nichts anderes manifestiert als eine erfahrene Absolutheitsforderung, die über den Menschen verfügt und nicht umgekehrt.

Der dritte Punkt, nämlich die Erfahrung von *Absolutheitsforderungen* an den Menschen, klang eben schon an. Deshalb nur noch dies: Der Mensch will nicht irgendeine Wahrheit wissen, sondern er will Wahrheit, die gilt, und diese Forderung läßt sich nicht abschütteln. Natürlich gibt es vorläufige und revidierbare Wahrheiten, aber in entscheidenden Fragen sind diese nicht das, was der Mensch will und sucht. Auch hier muß wiederum gefragt werden (wenn man sich solche Fragen nicht von vornherein verbietet), warum es diese Forderung nach Wahrheit – und Wahrhaftigkeit – gibt, warum Wahrheit selbst als geleugnete noch einmal da ist, und zumindest in diesem Sinn das Wahrheitsverlangen als Forderung nicht relativierbar ist. Über dieses Thema könnte, müßte noch mehr gesagt werden.

Deutlicher wird die Absolutheitsforderung an den Menschen noch durch die Verantwortung der Freiheit. Jeder weiß, daß er nicht „beliebig“ handeln kann, weil ein solches Verhalten sehr schnell zu unmenschlichen Verhältnissen führt; denn dann kann ja der jeweils Mächtigere tun und lassen, was er gerade will. Der Mensch weiß, daß er für die Entscheidungen seiner Freiheit einstehen muß (vorausgesetzt, es handelt sich wirklich um eine Entscheidung in Freiheit) und daß er dafür verantwortlich ist. Verantwortlich jedoch vor wem? Wäre der Mensch nichts anderes als ein blinder Zufallstreffer der Evolution, warum sollte er sich dann anderen Menschen gegenüber verantwortlich wissen?

Aus solchen oder ähnlichen Überlegungen zeigt sich, wie Absolutheitsforderungen Grund des Entstehens und Vorhandenseins von Religionen sind. Denn wenn es eine absolute Verantwortung gibt und diese dennoch nicht der Mitwelt allein gegenüber begründet werden kann, dann legt sich der Glaube an eine absolute Wirklichkeit, die nicht von dieser Welt ist, sehr nahe.

Diesen zweiten Abschnitt zusammenfassend, läßt sich sagen: Es gibt auf jeden Fall Gründe, die den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit plausibel machen. Daß der Atheist diese Gründe anders deutet als der Glaubende, ist selbstverständlich. Der Glaubende aber ist davon überzeugt, daß es die genannten Erfahrungen nicht nur gibt, sondern daß sie ohne die Existenz Gottes gar nicht erklärbar bzw. verstehbar wären.

Die subjektivistische Deutung des Weltgeschehens

Günter Dux hat in seinem Buch „Die Logik der Weltbilder“⁵ sicher recht, wenn er darauf verweist, was ja nicht unbedingt eine Neuentdeckung darstellt, daß das

primitive Denken „subjektivisch“ denkt. Konkret und in anderer Formulierung: Der Mensch, der noch nicht mit den Forschungsergebnissen neuzeitlicher Wissenschaften gesegnet ist, sieht in Analogie zum eigenen Tun im ganzen Weltgeschehen, und dort vor allem in außergewöhnlichen Ereignissen, einen „dahinter stehenden“ Geist und damit eine Absicht. Dieser Geist ist dann meist, wenn nicht sogar immer, eine nicht innerweltliche Wirklichkeit. Hier ist ein Grund des Entstehens von Religion(en) genannt, der sich heute nicht mehr ohne weiteres vertreten läßt. Auch Hans Albert meint ja, daß sich der Glaube an Gott nicht mit jedem Weltbild und vor allem nicht mit dem durch die neuzeitlichen Wissenschaften geprägten Weltbild vereinbaren läßt⁶. Was ist dazu zu sagen?

Da es sich um eine neuzeitliche Erkenntnis handelt, scheint mir zunächst einmal wenig damit gedient, wenn man sich an die traditionelle Glaubensüberzeugung eines direkten Eingriffs Gottes in die Welt und die menschlichen Erlebnisse klammert. Damit sei nicht bestritten, daß es von Gott gewollte Fügungen im Leben der Menschen gibt und daß ein Betroffener zu Recht überzeugt sein darf, daß es sich wirklich um eine solche göttliche Fügung handelt. Jedoch ist eine solche Überzeugung, wie stark sie auch sein mag, nur eine subjektive Überzeugung, die sich einem anderen nicht vermitteln und damit objektiv nicht belegen läßt. Es bedarf infolgedessen eines Umdenkens im Vergleich zu früher. Dieser Prozeß ist zur Zeit in der wissenschaftlichen Theologie noch voll im Gang, gehört aber keineswegs schon zum normalen Glaubenswissen der großen Mehrheit der Glaubenden.

Tatsache ist, daß wir heute durch den Fortschritt vor allem der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, der die Welt „entzaubert“ hat, so gut wie nichts mehr von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in unsere Welt erkennen. Früher – und daran zu erinnern ist für das religiöse Bewußtsein der Gegenwart von Bedeutung – konnte man meinen, Gott auf Schritt und Tritt zu „begegnen“. Man wußte, wo er wohnte, dort über den Sternen, und man konnte förmlich sehen, wo seine allmächtige Hand wirkte, nämlich überall da, wo der Mensch am Ende seines Wissens und seiner Weisheit war. Und das war man schnell. Man brauchte Gott. Man brauchte einen Gott, der die Sterne am Firmament hält und es zur rechten Zeit regnen läßt. Man brauchte einen Gott, der die menschliche Seele erschafft und die Geschehnisse der Welt lenkt, im Glück wie im Unglück. Gott war Grundstein wie auch Schlußstein, ohne den sich das Wunder der Schöpfung weder erklären noch zusammenhalten ließ.

Die nüchterne Entschleierung der Natur machte es jedoch bald schwer, an göttliche Vorsehung zu glauben. Aus dem Sechstageswerk Gottes wurde das Sechstageswerk des Menschen. Das vertrauend-zuversichtliche Wissen, in Gottes Hand geborgen zu sein, wurde vom Eindruck verdrängt, einer wunderlosen Natur ausgeliefert zu sein. Wir fühlen uns und unsere Welt in ein unüberschaubares Netz von Naturgesetzen und Naturnotwendigkeiten eingefangen und erwarten selbst

nicht mehr so recht, daß Gott zu unseren Gunsten in den notwendig erscheinenden Ablauf dieser Gesetze direkt eingreift. Im gewöhnlichen und grauen Alltag des Lebens hat sich auch der Christ weitgehend damit abgefunden – und er fährt eigentlich besser damit –, ohne den Glauben an ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt zurechtzukommen; er hat es gelernt, um das bekannte Wort Bonhoeffers zu zitieren, „in allen wichtigen Fragen des Lebens mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese Gott“⁷. Wie also sollen wir glauben in einer total desillusionierten Welt?

Sollte der Glaube an Gott wirklich nur ein Relikt primitiven, subjektivistischen Denkens sein, es wäre um diesen Glauben an Gott und um Religion schlecht bestellt, da es sich dann, was Motiv und Grund des Entstehens von Religion angeht, um ein heute nicht mehr annehmbares Denkmuster eines „Primitivismus“ handeln würde; Religion hätte somit – zumindest unter dieser Rücksicht – keinen Grund ihres Vorhandenseins mehr und müßte konsequenterweise aufgegeben werden.

Der schon genannte G. Dux macht denn auch kein Hehl aus seiner Auffassung, wenn er unter der Überschrift „Das Ende der Religion“ meint: „Die Frage nach dem Ende der Religion hat eine erkenntnistheoretische Dimension. Und die besteht zuvörderst in der historischen Diskrepanz zwischen dem, was gestern gutgläubig angenommen werden konnte, und was heute denkbar ist. Ich sehe nicht, daß die Frage, unter welchen Bedingungen Religion länger noch gedacht werden kann, in einer Weise reflektiert wird, die dem Erkenntnisstand unserer Zeit gerecht wird.“⁸

Die damit aufgeworfene Frage hat es nun aber auch mit dem atheistischen Vorwurf zu tun, Gott stehe der menschlichen Freiheit und damit der Selbstverwirklichung des Menschen entgegen: „Eine Welt, die auf der Folie des subjektivistischen Schemas aufgebaut wird und in der folgeweise die subjektivistische Deutung als interpretatives Paradigma fungiert, ist eine durch und durch sinnhafte Welt. Das will sagen, es geht strukturell in ihr zu wie in der Sozialwelt unter Menschen. Was immer an Ereignissen geschieht, sobald sie bedeutsam werden, werden sie als absichtsvoll interpretiert.“⁹

In der sinnhaften Deutung allen Weltgeschehens sieht der Mensch keinen Widerspruch zu seiner eigenen Freiheit. Er muß sich, so schwer dies subjektiv und in einzelnen Fällen auch sein mag, nur der im objektiven Geschehen geglaubten, sinnvollen Absicht transzendenter Wirklichkeit(en) unterwerfen und sich entsprechend verhalten. Anders heute. Nicht nur daß wir von Gottes Wirken, wie schon erwähnt, nichts mehr zu spüren vermögen oder doch dieses Wirken in der Welt „objektiv“ nicht nachweisen können, wir sind (was allerdings nicht generalisiert werden sollte) als die Nachgeborenen der Aufklärung leicht der Meinung, menschliche und göttliche Freiheit (oder sollte man besser sagen: göttliche Vorsehung?) seien schwer miteinander versöhnbare Gegebenheiten.

Nun hat auch schon die „alte“ Theologie sehr deutlich zwischen göttlicher Kausal- und Formalursache zu unterscheiden gewußt. Da hier keine philosophisch-theologische Spezialterminologie abgehandelt werden soll, sei C. S. Lewis zitiert, der in seinem Buch „Gott auf der Anklagebank“ unter dem Kapitel „Naturgesetz oder Gottes Wille?“ schreibt:

„So führt uns das kleinste Ereignis auf ein Mysterium zurück, das außerhalb der Naturwissenschaften liegt, sobald wir uns mit der Tatsache befassen, daß es geschieht (anstatt uns auf das Programm zu konzentrieren, dem es entsprechen muß, falls es sich dazu bewegen läßt, zu geschehen). Es ist doch wirklich eine naheliegende Annahme, daß hinter diesem Mysterium irgendein mächtiger Wille, etwas Lebendiges, am Werk ist. Wenn das so ist, dann ist es müßig, von einem Widerspruch zwischen seinem Wirken und den Naturgesetzen zu sprechen. Sein Wirken allein ist es, das den Gesetzen die Ereignisse zuführt, auf die sie sich anwenden lassen. Die Gesetze sind ein leerer Rahmen; er ist es, der diesen Rahmen füllt – nicht hie und da einmal in besonderen Augenblicken der Vorsehung, sondern Augenblick für Augenblick.“¹⁰

Unter Naturwissenschaftlern ist heute weitgehend anerkannt, daß Naturgesetze nur das Wenn-Dann-Verhältnis feststellen können und daß die Naturwissenschaften über bloße Tatsachen und die Beschreibung ihrer Funktionszusammenhänge hinaus, solange sie im Rahmen ihres Fachbereichs bleiben, keine Aussage treffen dürfen und auch nicht wollen. Die Frage nach dem Warum und dem Sinn von Naturgesetzen ist nicht Sache der Naturwissenschaften selbst, was natürlich auch für das Evolutionsgeschehen im ganzen gilt. Geht man nun aber von jenem der Theologie schon vertrauten Gedanken aus, daß Gott die Welt Dinge zu ihrem Wirken erst ermächtigt (noch präziser formuliert: den Seinszuwachs, durch Kausalwirkung hervorgerufen, ermöglicht), dann hat das „subjektivistische“ Denken nach wie vor, wenn auch in modifizierter Weise, Gültigkeit: Gott wirkt in der Welt. Das Weltgeschehen ist nicht einfachhin zufällig und blind, sondern „hinter“ diesem stehen Geist, Absicht, Wille, steht Gott. Im primitiven Denken spiegelt sich wohl eine Ahnung davon wider, und es wäre wahrscheinlich richtiger, dieses Denken aufgrund heutiger Erkenntnisse umzuinterpretieren, als es für gänzlich überholt zu betrachten, wenngleich man eine solche Uminterpretation nicht befehlen kann.

Ein Grund für das Vorhandensein von Religion ist demnach die auch durch naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse nicht überholte Überzeugung, daß das Weltgeschehen ohne die Existenz eines weltjenseitigen Subjekts nicht erklärbar wäre. Ähnliches gilt auch für die menschliche Freiheit. Die aus der menschlichen Freiheitsentscheidung geschehene Tat und das Wirken, der Wille, die Vorsehung Gottes widersprechen einander dann nicht, wenn man sich den unsinnigen Gedanken einer „Prozentaufteilung“ zwischen Gottes und des Menschen Wirken aus dem Kopf schlägt. Im Gegensatz zu innerweltlichen Wirkungen gilt in bezug auf Gott, daß, je mehr der Mensch tut, um so mehr auch Gott wirkt. Auch hier gilt: Gott ermächtigt den Menschen zu seiner Freiheit, was eben der Gegensatz zu einer Beeinträchtigung menschlicher Freiheit durch Gott ist.

Es war nicht Ziel dieser Ausführungen, die Existenz Gottes zu beweisen. Es ging um darstellende Überlegungen, warum es Religion gibt und wie sie entsteht, und warum es sie nach wie vor gibt und auch in Zukunft geben wird. Was das konkrete Wie des Entstehens der verschiedenen Religionen angeht, so sei nur nochmals daran erinnert, daß die genannten formalen Aspekte der Religionsgenese „vergegenständlicht“ werden müssen. Es ist unschwer auszudenken, daß diese Vergegenständlichung von den jeweils unterschiedlichen Lebensumständen eines Volkes, einer Kultur, abhängt, und daß die „Gesichter“ der Religionen auch diese Lebensumstände widerspiegeln. So wird es verständlich, warum es nicht nur eine einzige Religion, sondern Religionen gibt, in denen sich, laut dem Zweiten Vatikanum, „Gutes und Wahres“ findet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. allgemein: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. W. Bernsdorf, 3 Bde. (Frankfurt ³1975); F. Mennekes, Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung, in dieser Zschr. 195 (1977) 526–540; H. Döring, F. X. Kaufmann, Kontingenzerfahrung und Sinnfrage, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9 (Freiburg 1981) 8–67.

² P. L. Berger, Einladung zur Soziologie (Freiburg ²1970) 127f.

³ Bertrand Russell sagt seine Meinung (Darmstädter Blätter 1976) 46f.

⁴ P. L. Berger, a. a. O. 127.

⁵ G. Dux, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte (Frankfurt 1982).

⁶ Vgl. dazu: K.-H. Weger SJ, Vom Elend des kritischen Rationalismus (Regensburg 1981), bes. 35–39, 60–71.

⁷ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München ²1965) 159.

⁸ G. Dux, a. a. O. 304. ⁹ Ebd. 174.

¹⁰ C. S. Lewis, Gott auf der Anklagebank (Basel 1981) 65.