

1

Einleitung

In diesem Buch geht es um zwei Themen. Das eine beschäftigt sich mit dem *Schicksal der Religion in der Moderne*. Es nimmt die epochale Veränderung auf, die Friedrich Nietzsche und Max Weber besonders dramatisch in Worte gefasst haben: den *Tod Gottes* oder vielmehr seine Ermordung, den Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott und den Sieg des Atheismus. Nietzsche hat ihn ein gesamt-europäisches Ereignis genannt (1887, 481. 599). Weber hebt die Zäsur säkularen Formats hervor, welche die moderne rationale Welt, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, von der religiös-metaphysisch bezauberten alten Welt mit ihren Glaubenswahrheiten scheidet (Tyrell 1991). Beide muten ihren Zeitgenossen zu, diese epochale Diskontinuität persönlich und intellektuell sich anzueignen.

Wie machen sich Sigmund Freud, Max Weber und Ludwig Wittgenstein diesen Zeitenbruch zu eigen? Genau um diese Frage geht es, wenn ich ihre religiöse Biografie und ihr Denken in den Mittelpunkt stelle. An ihrem Beispiel möchte ich untersuchen, wie vielfältig, widersprüchlich und individuell das moderne Subjekt seine religiösen, anti- oder areligiösen Überzeugungen ausbildet. Damit übernehme ich die historische Perspektive Webers und wende sie auf drei individuelle Schicksale an. Weber

steht für eine Nachdenklichkeit, welche die persönliche und zeitgenössische religiöse Lage soziohistorisch zu fassen sucht. Freud tritt dagegen mit der Perspektive des stolzen Atheisten auf. Er stellt sich in größte Distanz zur Religion, entlarvt sie als illusionäre Wunscherfüllung und bekämpft ihre Macht (Will 2006c). Wittgenstein schließlich erobert ein neues Verständnis von Religiosität. Er nimmt Religion von innen her ernst und artikuliert sie als Teil seiner eigenen Existenz und seines emotionalen Erlebens (Biletzki 2009).

Es wird sich zeigen, dass diese drei unterschiedlichen Perspektiven Widersprüche auch in sich enthalten. Die Religionsverhältnisse in der Moderne erweisen sich als ziemlich spannungsvoll, und zwar nicht nur gesellschaftlich und zwischen den Individuen, sondern auch innerhalb der einzelnen Person. Um das fassen zu können, gehe ich von einer konflikthaften Struktur des Religiösen im Individuum aus, also von einem psychoanalytischen Gedanken. Erweitert wird er in der These, dass sich diese konflikthafte Struktur in den letzten Jahrhunderten auch gesellschaftlich und kulturell ausgestaltet hat: in der vormodernen Spannung zwischen Glauben und Unglauben, in dem Kampf zwischen Atheismus und Kirche zu Freuds Zeit und im Widerspruch zwischen Säkularität und Religion in unserer Gegenwart. Die säkulare Welt gewinnt sich selbst, indem sie sich von Religion abgrenzt und zu ihr in Widerspruch tritt (Weber 1915; Habermas 2001a; Taylor 2007). Auf diese Weise kommt der Untertitel des Buches zustande, in dem ich von dem *Konflikt zwischen säkularem Denken und Religion* spreche. Ich hoffe, dieser Konflikt taugt als analytische Kategorie, um Freud, Weber und Wittgenstein besser zu verstehen.

Das zweite Thema des Buches ist *Freuds Atheismus*. Hier wende ich mich nicht gegen Freuds atheistisches Denken, aber gegen die Verlötung der Psychoanalyse mit der atheistischen Position. Ich stelle die Selbstgewissheit und den imperialen Anspruch infrage, mit denen er – und viele seiner Nachfolger – diese und die darauf aufbauende Religionskritik verächtelt. In diesem Punkt tritt er auf, als stünde er jenseits der Geschichte. Ich meine, dass er damit seiner eigenen Aufforderung zur psychoanalytischen Selbstreflexion nicht gerecht wird. Zudem verkennt er, dass er eine Position in einem historischen Kampf gegen andere Positionen einnimmt. Neben internen Widersprüchen in seiner antireligiösen Haltung führe ich Weber und Wittgenstein als externe Zeugen dafür an, dass andere Haltungen zur Religion bei vergleichbarer intellektueller Redlichkeit möglich sind. So kommt der Haupttitel des Buches: *Freuds Atheismus im Widerspruch* zustande.

Religion perspektivisch betrachtet

Die Kritik der Freudschen Position – nicht ihrer Einsichten, sondern ihrer behaupteten Absolutheit – war das ursprüngliche Interesse dieses Buchprojektes. Sie erweiterte sich zur jetzigen Fragestellung. Da ich meine, dass die persönliche Lebenserfahrung und der soziokulturelle Hintergrund einen ganz besonders prägenden Einfluss auf die jeweiligen (a)religiösen Überzeugungen und Theoriebildungen haben, ist es wichtig, die jeweilige Perspektivität zu berücksichtigen; das gilt natürlich auch für Autoren, Leserinnen und Leser. Deshalb möchte ich meinen Hintergrund kurz skizzieren.

Als Jugendlicher hatte ich Ende der 1960er Jahre Freuds Schriften kennengelernt. Ich war fasziniert von ihnen und hatte das Gefühl, endlich jemanden gefunden zu haben, der gleichsam innerlich mit mir verbündet ist und mir bei meiner Freiheitssuche hilft. Später stellte ich fest, dass es anderen genauso ging wie mir.¹ Auch seine Religionskritik nahm ich sehr ernst und fand sie plausibel. Gleichwohl verließ mich nie die Ahnung, dass irgendetwas daran nicht stimmt. Ich war in einer Familie mit einer menschenfreundlichen protestantischen Tradition Herrnhuter Ausprägung aufgewachsen. Von daher hatte ich keinen Anlass, wie viele meiner Altersgenossen eine Religionsaversion oder Kirchenaversion zu entwickeln. Religionsfragen interessierten mich. Ich studierte evangelische Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaften, dann noch Medizin, und machte die psychoanalytische Ausbildung. Ich war ausgesprochen erstaunt, als Jahre nach meiner intensiven analytischen Selbsterfahrung tief von innen heraus eine religiöse Überzeugung hochstieg, die bis heute trägt. Nun musste ich konstatieren, dass

1 Ich bringe zwei Beispiele aus der Literatur: Der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar berichtet, dass *Die Zukunft einer Illusion* ein äußerst wichtiger Text in seinem persönlichen »freedom struggle« als junger Erwachsener war. Freuds Angriff auf jede Religion, einschließlich seines hinduistischen Erbes, war ihm höchst willkommen und verband sich mit Marx' Ablehnung der Religion als Opium der Massen. Erst viele Jahre später wurde Kakar klar, wie sehr er mit Freuds wissenschaftlichem Rationalismus und philosophischem Individualismus auch die westliche Modernität idealisiert hatte, ohne zu merken, wie sehr er dabei sein eigenes indisches Denken kolonisierte (Kakar 2009). Der Soziologe und Psychoanalysehistoriker Michael Schröter schreibt geradezu von einem Bekehrungserlebnis, das ihn als Student durch die Lektüre des *Unbehagens in der Kultur* zur Psychoanalyse führte und das nicht etwa die Sexualität, sondern Freuds Agnostizismus betraf. Schröter, einem Pfarrerssohn, half Freud dabei, eine säkulare Welt- und Lebenssicht zu finden (Schröter 1997, 271).

meine eigene Lebenserfahrung in Widerspruch zu jener atheistischen Überzeugung trat, die bis heute von vielen geradezu als Eigenart der Freudschen Psychoanalyse angesehen wird. Am eigenen Leib erfuhr ich gewissermaßen die Spannung zwischen der profiliert säkularen Freudschen Position und meiner eigenen Erfahrung. Ich sah mich gezwungen, sowohl persönlich als auch wissenschaftlich über diesen Widerspruch nachzudenken. Seither gehört das psychoanalytische Verständnis von Religion zu meinen Arbeitsfeldern als Psychoanalytiker.

Innerhalb der Psychoanalyse gibt es eine starke, vor allem europäische Tradition, welche die atheistische Haltung mit der aufgeklärten Vernunft und die Religion mit einer wahnhaften Illusion gleichsetzt (z. B. Mitscherlich 1963; Beland 2009). Wer Religiosität erlebt und praktiziert, ist sofort dem Verdacht ausgesetzt, in dieser Hinsicht unaufgeklärt zu sein. Theodor Reik hat die atheistische Tradition der Psychoanalyse in seinem Referat zu Freuds *Zukunft einer Illusion* bei der Vorstandssitzung der Wiener psychoanalytischen Vereinigung im Dezember 1927 besonders drastisch formuliert:

»Die Wissenschaft verkündet zwar, Gott sei tot, aber er lebt unterirdisch weiter. Hier nun muss die Forschungsarbeit der Analyse einsetzen: man muss diesen Toten exhumieren und sich davon überzeugen, dass er wirklich tot ist. ›*Ce sont les morts qu'il faut qu'on tue.*« (Reik 1928, 28f).

Diese Einstellung hat sich in letzter Zeit tendenziell verändert (Black 2006; O'Neil & Akhtar 2009; Bohleber 2009). Im Gegensatz zur weitgehend atheistischen Vergangenheit der Disziplin hat sich in Teilen der Psychoanalyse eine neue Art von Langmut gegenüber der Religion entwickelt, wie Whitebook (2009, 836) treffend formuliert. Doch auch Langmut ist noch keine Anerkennung. Da ich mich selbst in der aufklärerischen Tradition der Psychoanalyse verankert sehe (Will 2003), kann ich mich – wie viele andere – nicht damit einverstanden erklären, wenn mir der aufgeklärte Vernunftgebrauch abgesprochen wird. Im Gegensatz zur atheistischen Position meine ich, dass praktizierte Religiosität und aufgeklärte Vernunft miteinander vereinbar sind – und zwar wenn beide reflexiv werden. Diese Reflexivität gehört wohl zu den Forderungen unserer Zeit. Das gilt auch für die Psychoanalyse, die bezüglich der Religion erst teilweise den Schritt zur *Selbstaufklärung* vollzogen hat, der eigentlich genuin zu ihr gehört (Will 2014b). Ich meine, dass heute die kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen in einer Weise verändert sind, die diese Selbstaufklärung erleichtern. Im Sinne von Whitebooks (2009) Plädoyer halte ich die Zeit für gekommen, der Religion mehr Gerechtigkeit angedeihen zu lassen und zugleich das psychoanalytische Projekt der Emanzipation und Autonomie nicht zu verraten, sondern weiterzuführen.

Nun taucht diese Aufgabenstellung keineswegs nur in der psychoanalytischen Diskussion auf. Wie Hartung und Schlette (2012) hervorheben, ist das moderne Selbstverständnis tief durch das Spannungsverhältnis geprägt, welches zwischen aufgeklärter Vernunft und praktizierter Religiosität besteht. Sie werfen die Frage auf, ob und wie Vernunft und Religiosität auf intellektuell redliche Weise miteinander vereinbart werden können. Im Gegensatz zu den Zeiten, in denen die Autorität der Tradition und Gemeinschaft das Verhältnis des Menschen zur Religion bestimmte, kann der Einzelne heute weitgehend selbst entscheiden, was und wie er glaubt. Religiosität, Religionslosigkeit und alle erdenklichen Zwischenstufen haben sich individualisiert. Im Zusammenhang damit tauchen die Fragen und Widersprüche, die zwischen säkularen Denkweisen und der religiösen Welt bestehen, zunehmend im Individuum selbst auf und drängen nach Lösungen. Wenn man mit Hartung und Schlette (2012, 14) die Vernunft als Organ der Redlichkeit und die Erfahrung und das Gefühl als Quellen der Religiosität annimmt, dann wird es heute nicht mehr um die hybride Absicht einer feindlichen Übernahme der Religiosität durch die Vernunft gehen können (Habermas 2001a, 29). Vielmehr wird es darauf ankommen, dass Vernunft und Religiosität sich aneinander abarbeiten. Ich verstehe die Kapitel dieses Buches als einen Beitrag zu diesem Abarbeiten. In ihnen soll es darum gehen, durch die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Perspektiven Freuds, Webers und Wittgensteins das Nachdenken über die Religionsverhältnisse zu fördern.

Ist Religion dumm?

Kurz möchte ich eine Vorentscheidung ansprechen, die erheblich zu Freuds Selbstgewissheit in Religionsdingen beiträgt. Es ist die Überzeugung, der fortschrittlich rationale Mensch sei klüger als der primitive, der wissenschaftliche Mensch klüger als der religiöse. In der aufkommenden Religionswissenschaft seiner Zeit studiert der aufgeklärte Wissenschaftler gerne das Denken des Primitiven in seinen sonderbaren Eigenarten. Besonders auffällig wird dieser Ansatz in Freuds *Totem und Tabu* (1912–13). Ich kann hier nicht auf die vielfältigen Aspekte eingehen, welche dieses Werk bis heute leistungswert machen (Haas 2012; Will 2012b). Für unseren Zusammenhang ist interessant, dass Freud sich in ihm wesentlich auf das Werk des schottischen Religionswissenschaftlers James George Frazer stützt und von ihm die Fortschrittsidee übernimmt, die Menschheit habe sich in drei Phasen von der

magisch-animistischen über die religiöse zur wissenschaftlichen Weltanschauung hochgearbeitet. Diese sei glücklicherweise in der Gegenwart erreicht (Freud 1912–13, 96; Wissmann 1997) und gibt die Perspektive frei für den wissenschaftlichen Blick nach unten und hinten.

Ludwig Wittgenstein hat gezeigt, wie Frazer in seinem religionswissenschaftlichen Standardwerk *The Golden Bough* meint, die primitiven, magischen und religiösen Menschen seien mit ihren Anschauungen in riesigen Irrtümern gefangen, welche der moderne Wissenschaftler aufklären, erklären und überwinden könne. Wittgenstein (1967, 33) erwähnt als ein Beispiel folgenden magischen Gebrauch: Bei der Adoption eines Kindes zieht die Mutter es durch ihre Kleider und ahmt dadurch eine Geburt nach. Danach gilt das Kind als ihr eigenes und erbt das gesamte Eigentum der Adoptiveltern. Frazer vermeint nun aufdecken zu können, dass diese Frau bei der Adoption eine Geburt vorspiegele und dem Irrtum unterliege, sie habe das Kind geboren. Er stellt die primitiven Gebräuche als Dummheiten dar, über die der wissenschaftliche Mensch sich erheben kann. Frazer stellt die Magie wesentlich als falsche Physik, bzw. falsche Heilkunst, Technik, etc. dar (ebd., 35).

In dieser Weise denkt auch Freud, obwohl er weit über Frazer hinausgeht, indem er dem magischen und religiösen Denken einen unbewussten Sinn zuschreiben und es in die Entwicklung des kindlichen Denkens einfügen kann. Doch auch Freud vertritt die zentrale These, der Ursprung der Glaubensgewissheit liege in der Unwissenheit des religiösen Menschen. Wenn es gelinge, diese Unwissenheit zu überwinden, werde der Glaube überflüssig. Religion sei ein Aberglaube, d. h. ein falsches Denken. Gemeinsam mit vielen Wissenschaftlern seiner Zeit wählt Freud sich eine Position, die exzentrisch ist (Boothe 2013). Er meint, sich aus dem Kontext seiner eigenen Lebenserfahrungen und unbewussten Überzeugungen herausstellen zu können und jenseits von Glauben oder Unglauben rein rational die Religion erforschen zu können. Unwillkürlich entsteht dadurch eine Haltung der Überlegenheit und Herablassung. Pointiert besagt sie: Religion ist primitiv, kindlich und dumm, eine rational begründete Religionslosigkeit ist reif und realitätsangemessen (Freud 1912–13, 111).

Eine zweite Überzeugung, die Freud mit vielen seiner Zeitgenossen teilt, besagt: Kirchliche Machtinstanzen behindern den Wissenschaftsfortschritt durch Repression und Borniertheit (Boothe 2013). Dies ist offenbar keine wissenschaftliche, sondern eine politische Ansicht. Nach meiner Einschätzung ist sie für seine Zeit und insbesondere für die damalige katholische Kirche in Österreich höchst nachvollziehbar. Im Verlauf des Buches werden wir auf einige Beispiele dafür stoßen. Der politische Kampf gegen kirchli-

che Machtansprüche und für die Freiheit von Denken, Wissenschaft und Lebensführung gehört zu den zentralen Momenten der Aufklärungsbewegung. Freud beteiligt sich als wissenschaftlicher Akteur daran. Im Weiteren werde ich die These vertreten, dass ihn seine Position als Freiheitskämpfer in Religionsdingen daran hindert, in anderer Weise über Religion nachzudenken. Wer kämpft, neigt nicht zur Selbstreflexion. Das ist ein Teil der historischen Situation, in der er sich bewegt.

Freuds Atheismus im Widerspruch

Warum aber die Konzentration auf Freuds Atheismus in diesem Buch? Weil seine atheistische Überzeugung aus meiner Sicht einen *weltanschaulichen Unterbau* seines Denkens darstellt. Er hat sie als Medizinstudent im Zusammenhang seiner *naturwissenschaftlichen Weltanschauung* entwickelt, als Schüler Ernst von Brückes und anderer Naturwissenschaftler. Trotz dieser Einstellung lässt ihn das Sujet der Religion lebenslang nicht kalt. Was er zunächst über Jahrzehnte lebt und denkt, arbeitet er jenseits des 70. Lebensjahres in seinen großen religionskritischen Schriften *Die Zukunft einer Illusion* (1927c), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930a) und der Vorlesung *Über eine Weltanschauung* (1933a) polemisch und affektiv aus. In diesen Schriften wird er zugleich selbst weltanschaulich produktiv und präsentiert seinen eigenen heroisch-stoischen Lebenssinn.

Es hat erhebliche Folgewirkungen, wenn er im Einklang mit vielen seiner Zeitgenossen Religion und Wissenschaft als zwei *Weltanschauungen* auffasst (1912–13, 96; 1933a, 170–197) und sowohl der religiösen als auch der wissenschaftlichen Weltanschauung jeweils einen universalen Wahrheits- und Machtanspruch zuschreibt. Er sieht sie jeweils als umfassende Systeme der Welterklärung und Handlungsorientierung an, die religiöse als ein geschlossenes, die wissenschaftliche als ein offenes. Wichtig ist, dass sie aus seiner Sicht in keiner Weise zusammenpassen, sondern sich ausschließen müssen: »Eine Weltanschauung ist eine intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst« (1933a, 170). Schon als junger Mann äußert er zu seiner Verlobten Martha, dass bezüglich der Religion keine Reform, nur ein Umsturz berechtigt sei (Freud & Bernays 2011, 218). Freud ist lebenslang ein überzeugter Vertreter der im 19. Jahrhundert begründeten naturwissenschaftlichen Weltanschauung. Gemeinsam mit »Materialisten« wie Carl Vogt und »Darwinisten« wie Ernst

Haeckel ist er der Überzeugung, dass die Naturwissenschaft zur Grundlage allen Denkens werden solle und dass Religion eine historisch überlebte Form des Denkens sei, weil sie keinerlei Basis in der überprüfbaren Realität hat (Bayertz et al. 2007)².

So finden wir bei Freud einen dreistufigen Begründungszusammenhang: Die Fundierung ist seine naturwissenschaftliche Weltanschauung, darauf baut seine atheistische Überzeugung auf, und von ihr bekommt seine Religionskritik ihren speziellen Ton. Hier muss ich nun kurz auf das Kapitel 3 unseres Buches vorgreifen. In der frühen Neuzeit des 16. Jahrhunderts tauchen in Mitteleuropa neue, neolateinische Wörter auf: *atheus*, *atheismus* und *atheista*, und verbreiten sich mit großer Geschwindigkeit. Mit diesen Termini und mit ihrem Gebrauch in der Konfessions- und Religionspolemik der folgenden Jahrhunderte beginnt etwas revolutionär Neues (Weltecke 2010, 18f). Es entstehen spezifisch europäische Redeweisen vom *Nichtsein Gottes*, die der Antike, dem Mittelalter und der Renaissance in dieser Ausprägung fremd waren. Der neuartige Diskurs über das Sein oder Nichtsein Gottes ist über die folgenden Jahrhunderte hinweg in einem ungewöhnlichen Ausmaß von Kontroversen und Polemiken geprägt, von geschichtsphilosophischen Konstruktionen und narrativen Rechtfertigungen der eigenen Position.

2 Wie die meisten Vertreter seiner Partei meint Freud, das atheistische Denken ergebe sich quasi notwendig und vernünftigerweise aus der neuartigen Rationalität der modernen Wissenschaft. Dieser Selbstinterpretation widerspricht der Philosophiehistoriker Schröder vehement: »Die Herleitung des Atheismus aus dem mechanistischen Wissenschaftsparadigma muss, nicht anders als diejenige aus dem ›neuzeitlichen Rationalismus‹ geradezu als *praejudicium* der neueren Philosophiegeschichtsschreibung beiseitegelegt werden« (Schröder 1998, 391). Kapitel 3 dieses Buches geht darauf ein, wie Schröder die kämpferische Entstehung des Atheismus-Diskurses stattdessen entfaltet.

Heute können wir den Niedergang des Freudschen Zeitalters der Weltanschauungen konstatieren (Will 2014a). Die weltanschauliche Aufladung der Religion ebenso wie der wissenschaftlichen Rationalität gilt als unzeitgemäß. An ihre Stelle ist die Aufforderung zur *Reflexion der eigenen Vorannahmen* getreten. Um den Kontrast dieser beiden Haltungen zu markieren, zitiere ich Karl-Siegbert Rehberg: »Nach den elitären Individualisierungen und den aggressiven Kollektivierungen meine ich, dass das Wort ›Weltanschauung‹ durch die Geschichte der verfehlten Selbstsicherheiten, der Selbst- und Fremdtäuschungen, der hysterischen Aufladungen und zwanghaften politischen Dogmatismen grundlegend desavouiert ist«. Stattdessen muss es heute um anderes gehen, nämlich die »Selbstaufklärung über unser eigenes Wissen, unsere eigenen Weltansichten und ungefragten Selbstverständlichkeiten im Horizont der unterschiedlichen Deutungssysteme« (Rehberg 1999, 84).

Es fällt nicht schwer, Freud mit seiner religionskritischen Polemik in dieser Tradition zu lokalisieren. Bis heute ist die Betriebstemperatur der Diskussion auffällig hoch. Offenbar ist es nicht leicht, bei dieser Thematik eine reflektierte eigene Haltung zu entwickeln. Wegen der Parteilichkeit der Autoren – in Angriff oder Verteidigung der Religion – werden die Worte Unglauben und Atheismus über die Jahrhunderte hinweg so unterschiedlich verwendet und bewertet, dass ihr Sprachgebrauch bis heute unscharf und umstritten bleibt und ihre Eignung als wissenschaftliche Konzepte zunehmend infrage gestellt wird. In der religionsgeschichtlichen Forschung wird deshalb nach einem präzisen Kern historischer Untersuchungen gesucht. Als ein solcher wird zunehmend die Aussage: »*es ist kein Gott*« favorisiert, d. h. das Phänomen der totalen Negierung der Existenz eines Gottes, und die Frage, wie sie begründet und ausformuliert wird (Schröder 1998; Weltecke 2010).

Wenn ich in dieser Arbeit Freuds Atheismus in den Mittelpunkt stelle, dann versuche ich, genau diese methodische Präzisierung aufzunehmen.³ Ich meine mit Atheismus die Aussage »*es ist kein Gott*«, die er oft in seinem Leben äußert und variiert. Sie beginnt mit der Selbstcharakterisierung des jungen Medizinstudenten als *Gottesleugner* und als *gottloser Mediziner und Empiriker* (Freud 1989, 74. 82). In persönlichen und brieflichen Äußerungen findet sich oft seine Überzeugung, dass kein Gott sei, etwa wenn er sich gegenüber Oskar Pfister 1918 als *ganz gottlosen Juden* bezeichnet (Freud & Pfister 1963, 64). In seinen religionskritischen Schriften bis hin zum *Mann Moses* zeigt er ausgiebig, dass die Lehraussagen und Versprechungen der Religion keinerlei Anhalt an der Realität haben. Auch der Vater im Himmel sei eine wunschbedingte Illusion. Es ist diese grundlegende Überzeugung von der Nichtexistenz Gottes und dem falschen Glauben der Religionen, aus der er seine Religionskritik herleitet.

3 Bedauerlicherweise muss ich im Folgenden die ganze Fülle und Tiefe der Freudschen Religionstheorie ebenso ausblenden wie die vielfältigen Reflexionen und Weiterführungen späterer Autoren. Sonst könnte ich den atheistischen Gesichtspunkt nicht klar genug herausarbeiten. Winnicotts Umwertung des Illusionsbegriffs öffnet hier eine andere Perspektive und ist deshalb bei Befürwortern der Religion besonders beliebt. Andere weiterführende Diskussionen gehen beispielsweise über das ozeanische Gefühl, die Unterscheidung von Religion, Glauben und Frömmigkeit, den psychohistorischen Zusammenhang von Gewalt und Religionsbildung und die Konzeptualisierung der historischen, traumatischen Wahrheit der Religion – alles Themen, die ich wie andere hier beiseite legen muss, um nicht auszuufern (vgl. z. B. Beit-Hallahmi 1996; Bassler 2000; Ruff 2002; Lohmann & Pfeiffer 2006; Haas 2012; www.pep-web.org).

Nun versuche ich in diesem Buch zu zeigen, dass seine atheistische Überzeugung nicht derart eindeutig und konsistent ist, wie er selbst sie vertritt. Vielmehr erweist sie sich in mehreren Hinsichten als widersprüchlich, was zu dem Buchtitel führte: *Freuds Atheismus im Widerspruch*. Dabei meine ich nicht, dass derartige Widersprüche nicht sein sollten, sondern plädiere dafür, sie zu reflektieren, weil sie aus meiner Sicht den ambivalenten Grundbestand der Religionsverhältnisse ausdrücken. Ich vertrete folgende Thesen:

1. *Freud steht im Widerspruch mit sich selbst*. Sein Selbstverständnis des säkularen Atheisten reibt sich mit einer religiösen Lebenslinie, die sich immer wieder bemerkbar macht.
2. *Freud widerspricht seinem eigenen psychoanalytischen Anspruch*. Er vertritt seinen Atheismus, als wäre er eine unpersönliche, rein vernünftige Haltung, die nichts mit den Trieben, unbewussten Motivationen und inneren Konflikten zu tun hätte, für welche die Psychoanalyse steht. Auch klammert er seine religiöse Biografie und atheistische Einstellung von der Selbstanalyse und Selbstreflexion aus, als hätten sie keine unbewussten Konnotationen.
3. *Freud ergreift Partei in einem historischen Widerspruch*. Als wissenschaftlich-politischer Akteur nimmt er Stellung und zieht von der Position des säkularen Denkens aus in den Kampf gegen Glauben, Religion und Kirchen. Er zeigt Positionalität und nicht Übergeschichtlichkeit.
4. *Freud steht im Widerspruch zu maßgeblichen Zeitgenossen*. An den Beispielen Max Webers und Ludwig Wittgensteins zeige ich, welche grundlegend andere Stellungnahmen zum Konflikt zwischen Säkularität und Religion sie entwickeln als er.
5. *Freud steht im Widerspruch zu unserer Gegenwart*. Anstelle des von ihm propagierten Kampfes der Weltanschauungen leben wir heute in einer Zeit, in der Reflexion der eigenen und anderer Positionen angesagt ist, ebenso wie die individuelle Lösung von Religionsfragen.

Infantiler Glaubenskonflikt und Religionsambivalenz

Stößt man bei genauerer Betrachtung auf Widersprüche und Konflikte in Religionsdingen bei den verschiedensten Personen, dann legt sich früher oder später die Annahme nahe, es könnte sich hier um eine systematische Brechung handeln: um eine grundlegend konflikthafte Konstellation des Psy-

chischen. In Sandor Ferenczis frühem Vortrag über *Glaube, Unglaube und Überzeugung* (1913) finden sich erste Beobachtungen und Überlegungen dazu. Daran möchte ich hier anknüpfen. Er postuliert eine entwicklungspsychologische Grundkonstellation: nämlich den *Konflikt zwischen Glauben und Unglauben*, den jedes Kind den Erwachsenen gegenüber durchlebt. Ferenczi stellt ein Drei-Phasen-Modell der Entwicklung des kindlichen Ichgefühls und Denkens vor. Darin beschreibt er (1) eine erste Phase des Allmachtsgefühls, (2) eine zweite Phase des Glaubens, Zweifels und Unglaubens und (3) eine dritte Phase der selbständigen Überzeugungsbildung. Der *infantile Glaubenskonflikt*, wie ich ihn nennen möchte, konstellierte sich in der zweiten Phase. Er entsteht, wenn das Kleinkind in seinen Allmachtserwartungen enttäuscht wird. Mit zunehmender Realitätswahrnehmung werden seine Allmachtsfantasien empfindlich gestört und auf andere, »höhere« Wesen übertragen, die Erwachsenen. Das Kind fängt allmählich zu ahnen an, »dass es ›höhere göttliche‹ Mächte gibt (Mutter oder Amme), deren Gunst es besitzen muss« (Ferenczi 1913, 138). Es beginnt, an diese und an ihre Worte zu *glauben* in der Annahme, sie seien allmächtig. Während das frühkindliche Ich eine symbiotische Allmachtseinheit des Kindes mit der Bezugsperson herstellte, beginnt nun eine psychische Trennung des infantilen Selbst von dem Objekt und die Übertragung der Allmachtswünsche auf jenes. Jeder kennt den glücklichen Zustand eines Kindes, das an seine Eltern als die Größten glauben kann.

Doch dieser glückliche Einklang wird früher oder später enttäuscht. Das Kind erkennt, dass es mit dem guten Willen und der Macht der vergötterten Gestalten nicht so weit her ist und dass sie sich oft als kleinlich-egoistische Wesen erweisen, die auf Kosten fremden Wohles auf das eigene bedacht sind. Die Wahrheitsliebe der Eltern und Lehrer ist enttäuschend gering, und wenn das Kind entdeckt, dass auch die Erwachsenen lügen, wird seine naive Glaubensbereitschaft zutiefst erschüttert. Die Enttäuschung an den Erwachsenen stellt den Glauben infrage, Zweifel und Unglaube treten ihm zur Seite. Vielleicht ist das sogar noch zu wenig dramatisch ausgedrückt, denn durch die Enttäuschung kippt der Glaube in den Unglauben, Vorwurf und Distanzierung verbinden sich mit ihm, und diese *Kippbewegung* bleibt spezifisch für die *Ambivalenz von Glaube und Unglaube*. Die Erwachsenen können dem Kind behilflich sein, die Entwicklung von der ›Vergötterung‹ seiner Eltern hin zu einer zunehmend realistischen Einschätzung zu vollziehen, wenn sie weder auf ihrer Allmacht bestehen noch die kindliche Kritik an ihnen verneiteln. Wenn es gut geht, entsteht daraus eine zunehmende kindliche Fähigkeit, eigenständige Überzeugungen auszubilden.

Den Konflikt zwischen Glauben und Unglauben gegenüber den Erwachsenen kann man eine *Proto- oder Privatreligion des Kindes* nennen (Will