

# Inhalt

## Schwerpunktthema:

### Religionskritik im Wandel – Exemplarische Einsichten in aktuelle Diskurse

Wandel, Ansprüche und Themen  
der Religionskritik – und ihrer Kritik

Editorial

JÜRGEN STRAUB

Sozialpsychologie des Anti-Atheismus

Ein Beitrag zur Analyse  
religiöser Konfliktodynamiken

PETRA KLUG

Feministische Religionskritik

HEIDEMARIE WINKEL

Psychoanalytische Religionskritik

im Zeichen des säkularistischen  
und rationalistischen Dogmas

Eine kritische Lektüre

von Sigmund Freuds Ansatz

JÜRGEN STRAUB

Metaphern der Religionskritik

Beispiele religionskritischer Sinnbildung  
bei Karl Marx und Christopher Hitchens

KNUT MARTIN STÜNKEL

## Freier Beitrag

Mehrheitsgesellschaftliche Einstellungen  
gegenüber konvertierten und nicht-

konvertierten Musliminnen in Österreich 91

SABRINA GAMALI, NATALIE RODAX,

5 JAN ADEN & ANASTASIYA BUNINA

## Rezensionen

»Wie steht's mit den Büchern?

[...] Hier gibt es auch noch ein paar,  
die Sie verbrennen können!«

103

Myron Sharaf (2022). *Wilhelm Reich –  
Erforscher des Lebendigen. Eine Biografie.*

Psychosozial-Verlag

ROLAND KAUFHOLD

Keine Zukunft ohne Selbstverständigung 108

Alexandra Schauer (2023). *Mensch ohne Welt.*

47 *Eine Soziologie spätmoderner  
Vergesellschaftung.* Suhrkamp

MORITZ WULLENKORD

Fern-Weh oder:

77 Woanders leben und arbeiten 112

Agnes Justen-Horsten (2022). *On the Move.*

*Ein psychologischer Wegbegleiter*

*für das Leben und Arbeiten im Ausland.*

Psychosozial-Verlag

INSA FOOKEN

**Schwerpunktthema:**

**Religionskritik im Wandel –  
Exemplarische Einsichten  
in aktuelle Diskurse**

**Herausgegeben von Jürgen Straub**

# Wandel, Ansprüche und Themen der Religionskritik – und ihrer Kritik

## Editorial

Jürgen Straub

psychosozial 48. Jg. (2025) Heft I (Nr. 179) 5–18  
<https://doi.org/10.30820/0171-3434-2025-1-5>  
[www.psychosozial-verlag.de/ps](http://www.psychosozial-verlag.de/ps)

Religionskritik ist ein weites Feld, vielfach verzweigt, kaum mehr überschaubar. Sie erstreckt sich – seit den bahnbrechenden Arbeiten von David Hume und Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, Edward Burnett Tylor und James George Frazer – von der Philosophie über verschiedene Wissenschaften sowie inter- und transdisziplinäre Ansätze bis hin zu populärwissenschaftlichen, künstlerischen, medialen und schließlich alltagsweltlichen Formen der Kritik. Mitunter geht es bei dieser ›Kritik‹ vor allem um persönliche oder kollektive Präferenzen, die sich keiner analytisch tiefgründigen Arbeit oder argumentativ gerechtfertigten Perspektive und Position verdanken. Man sieht die Religion und den religiösen Glauben dann gerade so, wie es einem die eigenen Vorurteile und Neigungen diktieren. Neben rational begründeten Stellungnahmen und sorgfältigen Untersuchungen finden sich sogar im Feld der philosophischen und wissenschaftlichen Religionskritik alle möglichen Zerrbilder der angeblich interessierenden Phänomene, ideologische Verblendungen und affektive Urteile, die von unbeirrbaren Ressentiments und manchmal sogar von glühendem Hass zeugen.

Man denke an Nietzsches ausdrücklich so genannten »Fluch auf das Christentum«, der 1888 verfasst wurde und 1895 posthum unter dem Titel *Der Antichrist* erschien. Egal, ob diese Ausführungen bedenkenswert sind oder nicht, so belegen sie Nietzsches Abscheu gegen

die angeblich »widernatürliche Sklavenmoral« der Christenheit mit großer Wucht. Seine Verachtung der seines Erachtens allein für die Schwachen und Feigen gedachten Mitleidsethik der christlichen »Priesterreligion« dürfte noch immer unübertroffen sein (wobei der zornige Philosoph anderen Religionen wie dem Buddhismus, Islam oder Brahmanismus durchaus etwas abgewinnen konnte). Wenngleich viele nachfolgende Kritiker – und ein paar Kritikerinnen – nicht mehr die Intensität der offenkundig stark affektgeladenen Aggression erreichten, mit der Nietzsche das Christentum attackierte, bewegt sich die Religionskritik bis zum heutigen Tag auf einem durchaus schmalen Grat zwischen unvoreingenommenen Analysen und sachlichen Argumenten einerseits, despektierlichen (Vor-)Urteilen und offener Feindschaft andererseits. Das zeigt etwa der sog. *New Atheism*, dem seit Beginn des 21. Jahrhunderts etwa Richard Dawkins, Daniel Dennett und Christopher Hitchens zugeordnet werden. Diese Männer sehen sich und einige Gleichgesinnte als intelligente Avantgarde, der sie den Namen *The Brights* gegeben haben, um sich durch diese selbstwertdienliche Bezeichnung von ›den Religiösen‹ abzuheben, denen es nach ihrer Auffassung durchweg am heute möglichen Ausmaß an Intelligenz sowie an der gebotenen intellektuellen Redlichkeit gebreche (vgl. dazu Straub, 2016, S. 51ff.; exempl. für die atheistische Phalanx s. Dawkins et al., 2008; zur theologischen Gegenwehr etwa Striet, 2008).

Dass sich negative Affekte von arroganter Herablassung bis hin zu abgrundtiefer Verachtung in die vernichtenden Polemiken einnisten, gilt nun allerdings ebenso für das Gegenstück der Religionskritik, also für die (häufig religiös motivierte) Kritik säkularer Weltbilder und Lebensformen, Überzeugungen, Denk- und Handlungsweisen. Hier wie dort findet man radikale Abwertungen der anderen Seite und daran gekoppelte Überlegenheitsattitüden, die mit unvoreingenommenen Begegnungen, ergebnisoffenen Dialogen und klugen Auseinandersetzungen kaum etwas gemeinsam haben – dafür aber viel mit dem Streben nach Dominanz und Hegemonie, Macht und Herrschaft. Einschlägige Debatten bezeugen sehr häufig die intensive Suche nach solchen sozialen Distinktionsgewinnen, wie gesagt auf beiden Seiten (Straub, 2016, S. 51ff.).

Wo starke negative Gefühle den Ton angeben, kann von ernsthafter Kritik kaum mehr die Rede sein. Eine gewisse Distanz gerade auch zu den eigenen weltanschaulichen Neigungen und Präferenzen ist eine unabdingbare Voraussetzung für eine umsichtige und ausgewogene Urteilsbildung, die dem noblen Namen »Kritik« gerecht zu werden vermag (vgl. zum Begriff und Projekt der Kritik, insb. von Weltbildern und Lebensformen, Jaeggi, 2009; Jaeggi & Wesche, 2009; s.a. Straub, 2025, wo eine Konzeption *nicht-nostrozentrischer*, also nicht auf die Demonstration eigener Überlegenheit abzielender Kritik vorgestellt wird). Starre Dogmen vertragen sich nicht mit diesem Projekt, für das das Prinzip der Unvoreingenommenheit – oder zumindest die Bereitschaft, eigene Vorurteile zu entdecken und zu reflektieren – tatsächlich zum Fundament des Denkens und Urteilens gehört.<sup>1</sup>

Vor aller Wertung und Bewertung muss

dieses Denken zuerst einmal dafür sorgen, dass die interessierenden Phänomene in gebührender Detailliertheit in den Blick geraten und angemessen beschrieben werden können. Das jedoch setzt im Fall der Religionskritik eine zumindest anfängliche Übernahme der emischen Perspektive der religiös Gläubigen voraus, und das meint in aller Regel: *bestimmter* gläubiger Personen, Individuen oder Gruppen. Ohne eine derartige Einbeziehung der anderen in ein zwangsläufig empirisches Projekt läuft Religionskritik Gefahr, am notwendigen *Erfahren der Erfahrungen anderer* vorbeizugehen (Matthes, 1992). Man verfehlt dann von vornherein den Gegenstand der angestrebten kritischen Urteilsbildung. Man unterzieht »den« oder in aller Regel *einen bestimmten* religiösen Glauben dann keiner erfahrungswissenschaftlichen Untersuchung, die die *conditio sine qua non* jedes normativen Urteils im Kontext philosophischer und wissenschaftlicher Religionskritik darstellt, sondern steckt ihn umgehend in die bereits offen stehende Schublade für »Irrationales«, »Zurückgebliebenes«, »Naives«, »Scheinheiliges«, »Macht- und Gewaltvolles«, »Repressives« etc. Das sollte man vermeiden, wenn sich das zu bildende Urteil auf philosophische, psychologische oder soziologische Analysen und Argumente oder auf sonstige »gute Gründe« stützen soll. Ohne eine ernsthafte, hermeneutisch wohlwollende Einbeziehung der interessierenden Gläubigen bzw. ihres artikulierten und praktizierten religiösen Glaubens, seiner vielfältigen lebenspraktischen, psychosozialen Voraussetzungen, Implikationen und Folgen, wird Religionskritik zu einem zweifelhaften Unterfangen, das allenfalls dem Bedürfnis nach individueller oder kollektiver Überlegenheit dient. Insbesondere säkular eingestellte Zeitgenossen glauben vielleicht sogar, Religions-

1 Mit dem Begriff »Vorurteil« kann neben dem an unser Alltagsverständnis anknüpfenden, sozialpsychologischen Konzept auch dasjenige verstanden werden, was Hans-Georg Gadamer (1960) in seiner philosophischen Hermeneutik das »Vorverständnis«, einen impliziten, strukturierenden Hintergrund des Verstehens, genannt und mit einer seinerzeit höchst umstrittenen »Rehabilitierung des Vorurteils« verbunden hat (vgl. Straub, 1999, S. 250ff.). Dieses Vorverständnis ist allerdings

niemals in Gänze zu erfassen, es bildet vielmehr den Grund, auf dem wir stehen, wenn wir zu verstehen suchen, eine niemals ganz einzuholende, transsubjektive Voraus-Setzung (im Sinne eines fundamentalen impliziten Wissens, eines Weltbilds, einer Tradition). In der Begegnung, im Gespräch mit anderen können jedoch zumindest Teile dieser ansonsten verborgenen Voraussetzungen entdeckt, thematisiert und reflektiert werden.

kritik sei ihr Monopol, religiös Gläubige seien weder dafür zuständig noch dazu imstande. Das war immer schon ein grober Irrtum, nicht zuletzt, weil der größte Anteil religionskritischer Abhandlungen ja aus interreligiösen Diskursen stammt, also von Abweichlern, Ketzern, Gründern einer neuen Konfession, Stiftern eines alternativen Glaubens verfasst wurde.

Das zuletzt Ausgeführte gilt in besonderer Weise für jene Formen der Religionskritik, die den religiösen Glauben als ein handlungsleitendes Wissens- und Überzeugungssystem sowie eine *bedeutungsvolle, symbolisch vermittelte Praxis* bestimmter Personen fokussieren (ihn also nicht auf seine institutionelle Manifestation und die Macht von Kirchen reduzieren). Der vorige Hinweis auf verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, die Religionskritik als eigenes Anliegen betrachten, zeigte bereits an, dass empirische Untersuchungen religiöser Glaubensformen höchst voraussetzungsvoll sind und sehr verschieden ausfallen können. Solche (kritischen) Forschungen setzen zwangsläufig besondere Akzente und isolieren die jeweils interessierenden Aspekte. Sie werden stets in (inter-/trans-)disziplinären, theoretischen Perspektiven und mit Methoden durchgeführt, die den Untersuchungsgegenstand mitkonstituieren. Solche Untersuchungen begnügen sich im Übrigen keineswegs mit der *bloßen* Übernahme der emischen Perspektive der Gläubigen. Wissenschaftliche Forschungen beschränken sich nicht auf die *bloße* Reproduktion der Vorstellungen gläubiger Menschen (obwohl bereits dies eine beachtliche Leistung darstellt, die häufig nicht ausreichend erbracht wird). Sobald philosophische oder wissenschaftliche Analysen beanspruchen, mehr erfahren und erkennen zu können, als es den Alltagsmenschen mit ihrem lückenhaften Wissen und verfügbaren Instrumentarium möglich ist, kommen theoretische und methodische Expertisen ins Spiel. Diese verdanken sich bekanntlich den Errungenschaften der Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse, Soziologie, Ethnologie, diverser Subjekt-, Sozial- und Kulturwissenschaften also (zu denen die vielfältig differenzierte Religionswissenschaft gehört), oder spezielleren Branchen wie der disziplinä-

ren, inter- oder transdisziplinären Sprach- oder Diskurs-, Handlungs- und Kulturtheorie (vgl. etwa die einschlägigen Sammelbände zur Religionskritik von Junginger & Faber, 2021a–c, 2023, 2024a, b; außerdem z. B. Frick & Hamburger, 2013; Göller, 2017; Kellerwessel, 2001; Kreimendahl, 2012; Mackie, 1987).

Die Beiträge im vorliegenden Heft illustrieren diesen Punkt. Sie behandeln verschiedene Themen und verfolgen unterschiedliche Ziele. Sie befassen sich mit einigen wenigen Beispielen, die zeigen, worum es im besagten Feld heute gehen kann. Manche betreiben selbst eine Art von Religionskritik, allerdings niemals pauschal. Wenn im religiösen Feld etwas kritisiert werden soll, ist es ja eigentlich kaum einmal ›die‹ Religion, sondern eines der zahlreichen Weltbilder, Überzeugungs- und Orientierungssysteme, eine konkrete Lebensform und Praxis, die *bestimmten* Gläubigen, ihren Autoritäten und Organisationen, so wichtig sind und in der einen oder anderen Weise sogar heilig sein mögen. Häufig wird dies jedoch nicht ausdrücklich gesagt. Man muss dann herausfinden, über welche Religion bzw. welchen religiösen Glauben die Kritiker jeweils sprechen. Bei Sigmund Freud ist es bekanntlich das monotheistische Judentum (und das daraus hervorgegangene Christentum, namentlich die katholische Kirche), die er in seinen religionskritischen Schriften beständig vor Augen hat. Allerdings gibt es auch eine »allgemeine« Religionskritik, jedenfalls dem Anspruch nach. Michael Schmidt-Solomon (2004) unterscheidet dieses äußerst ambitionierte Unternehmen, das die Vertrautheit mit allen bekannten Religionen voraussetzt, von der »speziellen« Religionskritik, die sich den »Grundlagen und Wirkungen einer einzelnen Religion (Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, politische Religionen etc.) incl. ihrer Institutionen (Kirchen, religiöse Unternehmen etc.)« widmet (ebd., o. S.).<sup>2</sup> Der einem

2 Schmidt-Solomon bietet auch dafür Beispiele, etwa in einem Essay von 2006, in dem er – offenbar allzu undifferenziert – behauptet: »Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Die ›heiligen Texte‹ des Christentums haben mit Humanität, Menschenrechten, Demokratie und Meinungsfreiheit nichts zu tun.« Allgemein gegen den

säkularen Humanismus verpflichtete, resolute Gegner aller Religionen und jedes religiösen Glaubens grenzt außerdem folgende Varianten der Religionskritik voneinander ab: »religions-immanente Kritik (Vertreter der Religion A kritisieren Religion A), interreligiöse Kritik (Vertreter der Religion A kritisieren Religion B) und religionsfreie Kritik (Säkularisten unterziehen Religion A, B oder C oder ›das religiöse Denken an sich‹ einer Kritik)«. In der letzten Variante sieht er die umfassendste und radikalste Form der Religionskritik. Diese ist offenkundig nur säkular eingestellten Personen zugänglich, zumal solchen, die ihre Analysen auf dem Boden der modernen Philosophie und Wissenschaften durchführen und dort die vermeintlich einzigartige Rationalität ihrer schließlich vorgetragenen Argumente verorten. Es ist deutlich, dass hier ein säkulares, wissenschaftliches Weltbild gegen religiöse Alternativen in Stellung gebracht wird, und zwar unter der strikten, manche würden sagen: dogmatischen Annahme einer absoluten Konkurrenz und Unvereinbarkeit dieser Optionen. Religionskritik ist damit nicht nur »das Ergebnis und Verfahren der Infragestellung der Grundlagen und Wirkungen religiöser Weltbilder, Handlungsweisen und Institutionen« (ebd.), sondern auch ein weltanschaulich-politisches Programm zur Bekämpfung und Schwächung religiöser Lebensformen jeglicher Spielart. Auch dafür kann es Gründe geben, beim heutigen Stand der Debatte wohl eher schlechte.

Nicht selten geht es in zahlreichen Varianten der Religionskritik um den Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt, genauer: um die verletzenden Wirkungen religiöser Lehren und Institutionen, religiöser Erziehung, Sozialisation und schließlich konkreter Glaubenspraktiken, die bekanntlich gewaltvoll, gewalttätig oder gewaltaffin sein und Menschen, mitunter massiv, beschädigen können (etwa indem sie sie in quälende Scham- und Schuldgefühle verstricken, sie einschüchtern und mit

Ängsten beladen oder sie für – angeblich religiös gerechtfertigte, sogar als Gebote Gottes betrachtete – Gewalttaten und -strukturen in Dienst nehmen; vgl. dazu exempl. die Beiträge in Straub & Freudenberg, 2024; darin auch Straub, 2024).

Manche der Abhandlungen in diesem Heft behandeln religionskritische Ansätze, Analysen und Argumente. Andere Beiträge setzen sich kritisch mit gewissen Spielarten der Religionskritik auseinander, ohne deren Legitimität insgesamt zu bestreiten. Sie regen an, etwa die feministische oder die psychoanalytische Religionskritik differenzierter anzulegen, als es bei manchen ihrer Spielarten in der Vergangenheit der Fall war und noch immer sein kann. Es kommt eigentlich immer darauf an, *wie* religionskritische Analysen und Argumente ausgeführt, mit welchen Verfahren, auf welcher Grundlage und zu welchem (offenkundigen oder verborgenen) Zweck sie erarbeitet werden. Über ihren sachlichen Gehalt und Präzisionsgrad entscheiden nicht zuletzt die sprachlichen Mittel und Formen, derer sie sich bedienen, gerade auch dann, wenn sich die Kritik metaphorischer Ausdrücke bedient (was häufig der Fall ist). Auch dies gilt erneut nicht allein für die Kritik des religiösen Glaubens in der Vielfalt seiner Formen, sondern auch für die ebenso vielfältige religiöse Gegenwehr in Gestalt einer Kritik der Religionskritik sowie der damit womöglich verwobenen, säkularen oder säkularistischen Weltbilder, Lebensformen und Überzeugungssysteme.

Wenn man gegenwärtig eine allgemeine Aussage über den Wandel philosophisch und wissenschaftlich begründeter Religionskritik wagen wollte, ließe sich vielleicht am ehesten feststellen, dass diese Kritik zwar keineswegs verblasst ist oder überflüssig geworden wäre, aber weiterer Differenzierungen bedarf – und diese Verfeinerungen und Komplexitätssteigerungen auch im Gange sind. Sie sind nicht nur notwendig, weil religionskritische Arbeiten heute viel genauer angeben müssen, wovon sie eigentlich sprechen und worüber sie urteilen (über welche Religion und welchen Glauben, welche Überzeugungen, Orientierungen und

---

religiösen Glauben geht es bei Dawkins et al. (2008) und in vielen weiteren Streitschriften dieser und anderer bekennenden Konfessionslosen (s. zuvor die Hinweise auf den *New Atheism*).



Praktiken, welche Formen der Spiritualität auch; vgl. Frick & Hamburger, 2013). Sie sind auch unumgänglich, weil es selbstkritische Betrachtungen religionskritischer Positionen seit geraumer Zeit nahelegen, den nicht selten zu beobachtenden Dogmatismus und jene Intoleranz zu überwinden, die säkulare und religiöse Weltbilder und Lebensformen, wissenschaftliche Rationalität und den Glauben religiöser Menschen von vornherein für strikte Antagonismen und unversöhnliche Gegensätze halten (zwischen denen sich die Individuen ebenso zu entscheiden hätten wie Gemeinschaften oder Gesellschaften und ihre politischen Systeme). Zumindest in pluralistischen, liberalen Demokratien liegt es indes nahe, beide Optionen zuzulassen, sie auf ihre Vorzüge und Nachteile hin zu studieren – ohne Menschen eine absolute Wahl und endgültige Entscheidung aufzuzwingen; es gibt hunderte von Möglichkeiten, Wissen und Glauben, Rationalität und Religion miteinander zu vereinbaren – und dabei nicht zu vergessen, dass nicht alles Religiöse unvernünftig und nicht alles, was wir für rational halten, tatsächlich vernünftig ist. Eine gewisse Dialektik kennzeichnet beide Seiten. Solche versöhnlichen, gemäßigten Positionen und wohlwollenden Betrachtungen gibt es schon lange. Man denke nicht nur an viele Aufklärer der ersten Stunde, sondern bspw. auch an Carl Gustav Jung oder Erich Fromm, die Freuds energische Religionskritik bekanntlich nicht teilten (vgl. etwa Hardeck, 1990; Lienhart, 2017), oder an den keineswegs singulären Wandel der Auffassung von Tilmann Moser (1976, 2003), der nach seiner bitterbösen Abrechnung mit einem überwachenden, kontrollierenden und strafenden, mitunter regelrecht sadistisch erscheinenden Gott auch einen fürsorglichen und schützenden, liebenden Gott kennenlernte und zuließ (und seinen Analysand:innen oder Patient:innen fortan sogar Raum für die Andacht und das Beten zugestehen sollte, wie viele andere, die psychotherapeutische Settings nicht mehr zu gottlosen, religions- bzw. spiritualitätsfeindlichen Arenen ausgestalten möchten; vgl. z. B. Utsch et al., 2014).

In jüngerer Zeit tritt diese Tendenz immer stärker hervor – nicht nur in der Psychoanalyse

(und Philosophie; dazu Frick & Hamburger, 2013), sondern auch im marxistischen Lager. Liest man z. B. die 2012 publizierten Beiträge in *Das Argument*, einer bekannten Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft, dann begegnet man einer offenkundig deutlich gemäßigteren und selbstkritischeren Religionskritik als noch vor zwei, drei Jahrzehnten. Im Editorial wird, gleich nachdem die anhaltende Aktualität der Religionskritik festgestellt wurde, kundgetan, dass »religiöse und auch religionskritische Diskurse immer neu auf gesellschaftliche Interessen untersucht werden« müssten (Plonz, 2012a, S. 643). Danach heißt es recht undogmatisch und ganz unmissverständlich:

»Wie die Geschichte verschiedener Weltreligionen, fachübergreifende Forschung und die Befreiungstheologie gezeigt haben, können religiöse Akteure Teil von Befreiungsbewegungen sein, relevante Widersprüche zur herrschenden Ordnung artikulieren oder exemplarisch Alternativen organisieren. In diesem Sinn bringt das Heft mehrfach die Bibel mit ihrem religionskritischen Gottes-Verständnis und ihrem Projekt einer humanisierten, alternativen ›Welt‹ zur Sprache und erörtert christlich-theologische Aussagen über ›Religion als Unglaube‹ (Karl Barth) oder ›Entfremdung‹ (Dorothee Sölle)« (ebd.; vgl. auch Plonz, 2012b).

Sabine Plonz, Mitherausgeberin des Themenhefts und Verfasserin des Editorials, äußert sich sodann besorgt über die Instrumentalisierung der Religionskritik, sowohl durch Akteure, die am »Feindbild Islam« arbeiten, als auch durch alte und neue Antisemiten – die Aufzählung ist damit nicht fertig. Selbst der »mit emanzipatorischem und frauenrechtlichem Anspruch vorgetragene Laizismus« gerät unter Verdacht, »religiöse Gefahren« im eigenen Interesse zu beschwören und zu inszenieren. Mit der Tradition der Aufklärung und einer zur Lebensform erklärten Vernunft habe Derartiges, ist zu lesen, nichts gemeinsam. Das und schließlich die Mutmaßung, dass auch »*Religionskritik* unter bestimmten Umständen zum ›Opium des Volkes‹ werden

kann«, oder auch die Forderung »einer *religionskompetenten Weiterentwicklung marxistischer Religionskritik* (die sich mit einem derzeit noch wenig entwickelten, politisch wachen interreligiösen Dialog verbinden müsste« (ebd.), hat man in linken, marxistischen Blättern vormals kaum zur Kenntnis nehmen dürfen. Nicht zuletzt die Warnung vor den Platituden jener, die sich »menschlichen Fortschritt nur ›ohne Religion‹ vorzustellen vermögen« (ebd.), ist bemerkenswert – weil sie eben längst nicht mehr nur aus der Feder lernbereiter Apologeten der deliberativen Demokratie wie Jürgen Habermas stammt, der seine ehemals durchaus religionsfeindliche Haltung bekanntlich gründlich revidiert und widerrufen hat (vgl. dazu etwa Junginger, 2021, S. 52ff.; Reder, 2013; Straub, 2016, S. 106ff.). Dass man »Religionskritik weiter denken« solle – so lautet der Titel des *Argument*-Themenhefts –, beinhaltet also die Kritik bisheriger, zuvorderst auch marxistischer Religionskritik. Davon zeugen gleich mehrere Beiträge im Heft, zunächst noch einmal das Editorial, in dem unumwunden eingeräumt wird, dass die mühsam bewerkstelligte, aktuelle »Wiedervorlage marxistischer Religionskritik nicht das *non plus ultra*« sei; zu viele Lücken und Versäumnisse seien noch offenkundig, allen voran die ausstehende »Ausweitung um Andere«, soll heißen: die Einbeziehung nicht-marxistischer Gesprächspartner, darunter religiös Gläubige (Plonz, 2012a, S. 644). Danach beklagt Boris Buden (2012, S. 649) missliche Folgen »radikaler Säkularisierung«, Probleme eines überzogenen Atheismus und des religionsfeindlichen Kommunismus. Jan Rehmann (2012, S. 655) plädiert für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik« im Zeichen einer hegemonietheoretischen Machtanalyse und hadert unter anderem mit »marxistischen Vulgarisierungen, die die Religion auf ›falsches Bewusstsein‹ oder [ein] bloßes Manipulationsinstrument des Klassengegners reduzieren«. Und so geht es weiter in einem Heft, in dem sich die Autor:innen zu einer konzertierten Aktion namens »Retung der Religionskritik vor ihren Verfech-

tern« (Bossart, 2012) entschlossen zu haben scheinen – im geteilten Bewusstsein, dass eine »formale Integration der Gesellschaft«, wie sie für moderne Rechtsstaaten und die Verfechter eines abstrakten »Verfassungspatriotismus« (Habermas) so wichtig ist, bei Weitem nicht ausreicht, um dieses dürre gesellschaftliche Gerippe in eine »attraktive und sozial bindende Lebensform« zu verwandeln, mit der sich Menschen identifizieren, für die sie schwärmen und sich dauerhaft engagieren können (dazu Böhme, 2001, S. 32). Rolf Bossart (2012, S. 686) empfiehlt eine Aufklärung, die nicht dem (im 18. Jahrhundert noch kaum anzutreffenden) Selbstmissverständnis erliegt, man müsse die Religionen und den Glauben als »fossilierte Philosophien« und ausgediente Weltbilder de(kon)struieren und schnellstens loswerden. Vielmehr ginge es darum, an der »Idee eines aufgeklärten Glaubens festzuhalten, der Aufklärung nicht um ihre religiöse Dimension verkürzt«. Die denunziatorische Kritik ›der‹ Religion und ›des‹ religiösen Glaubens – alles im komplexitätsreduzierenden, undifferenziert homogenisierenden Singular – ist Bossarts Sache also nicht, erst recht nicht ihre endgültige Vertreibung aus der Welt des Menschen. »Religionskritik ohne Selbstkritik« führt, das sehen heute tatsächlich viele so, nicht nur dazu, dass lebensweltliche Ressourcen, die Religionen seit Jahrtausenden entwickeln und bereitstellen, verkümmern und versiegen, sondern bereits einige der Fragen verblassen würden, die die *Conditio humana* betreffen. Mit diesen anthropologischen Fragen verschwinden dann auch die für manche hilfreichen, tröstenden und motivierenden Antworten, die Religionen auf sie gegeben und sozial kultiviert in die Körper und Seelen zahlloser Gläubiger eingeschrieben haben. Das war auch für Anders- oder Ungläubige nicht uninteressant und nicht zwangsläufig unergiebig. Man muss diesen Antworten zwar nicht zustimmen und trauen. Sie im Namen einer ›aufgeklärten‹ Menschheit zu verwerfen, die entschlossen zu Freuds *Gott λόγος* (griech. *lógos*) Zuflucht nähme und alles nicht rational Fassbare mit Skepsis und Ablehnung überzöge, erscheint



aber auch nicht rundum vernünftig. Ich zitiere noch einmal Bossart mit den seinen Beitrag beschließenden Worten, die keineswegs nur die eingeforderte Revision marxistischer Religionskritik betreffen, sondern jede zeitgemäße Form dieser nicht in einen szientistischen Rationalismus und abstrakten Intellektualismus münden wollenden Kritik auszeichnen:

»Eine religionskritische Frage, die die Kraft hat, an Aufklärung festzuhalten ohne in eine eigene Heilslehre umzuschlagen, lautet deshalb nicht: Wie befreien wir uns von der ewigen Wiederkehr des Religiösen?, sondern viel eher: Welche Kräfte und Konflikte haben welchen Glauben hervortrieben und wie ist er zu bearbeiten, zu bekämpfen oder bewusst zu halten, damit Angst vertrieben und Emanzipation betrieben werden kann?« (ebd., S. 691).

Dies geht manchmal auch mit der Religion und gemeinsam mit Gläubigen, die zu Recht vor den Fallstricken einer wissenschaftlich-technischen Welt sowie ihrer Ideologie unaufhörlichen Fortschritts warnen sowie vor den möglichen Verlusten, die ein gottloses Leben und ein Dasein ohne die Gemeinschaft Gläubiger bedeuten kann. Dass eine religionsfreie Existenz nicht sinnlos ist und auch kein verzweifelter Ausharren in der Kälte einer entzauberten Atmosphäre nach sich ziehen muss, sollte sich ebenfalls herumgesprochen haben. Dass alles jenseits des religiösen Glaubens in derartige Misere münden müsse, glauben eben nur fantasielose Gläubige, die sich Anderes als das seligmachende Eigene letztlich nicht vorstellen können (dazu Straub, 2016, S. 153ff., 167ff., wo ich diese verführerische Tendenz am Beispiel des scharfsinnigen Philosophen und toleranten Katholiken Charles Taylor erörtere; auch in den Endnoten, z. B. 54, 76). *Quod erat demonstrandum*: Man sollte »die Religion nicht einfach links liegen lassen« (Hennecke, 2012, S. 693). Man darf die Überzeugungen, Orientierungen und Praktiken der Gläubigen in dieser oder jener Gestalt natürlich kritisieren, auch öffentlich. Dafür gibt es nach wie vor in zahlreichen Fällen gute Gründe. Aber nicht jedes Zeichen religiösen Glaubens bedarf der Kritik.

## Zu den Beiträgen

Unter dem Titel »Sozialpsychologie des Anti-Atheismus« berichtet *Petra Klug* über die religiöse, von Gläubigen betriebene Abwertung von anderen, zu denen sowohl Ungläubige als auch Andersgläubige gehören. Als »Atheisten« werden also nicht nur die bekennenden Gottlosen und erklärten Religionskritiker, sondern auch diejenigen attackiert, die nicht an den jeweils eigenen, angeblich einzig wahren Gott glauben. Die Autorin ist der Meinung, diese nicht selten ziemlich aggressive Kritik der Kritik und schon der bloßen Indifferenz in religiösen Angelegenheiten müsse heute noch genauer als je zuvor unter die Lupe genommen werden. Der grassierende Anti-Atheismus sei ein äußerst wichtiges Untersuchungsfeld einer wissenschaftlich fundierten, praktisch relevanten Religionskritik. Anti-atheistische Weltanschauungen betrachteten den (eigenen) Glauben nämlich stets als *die* Normalität, von der sie alles »Andere« sehr kategorisch und resolut als intolerable Abweichung und zu sühnende Verfehlung abgrenzen. Diese pragma-semantische Grenzziehung und Exklusion der anderen aus dem Reich der Rechtgläubigen und richtig Lebenden war und ist eine wichtige symbolische, kulturelle und psychosoziale Vorbedingung für harte Formen der gewalttätigen Verfolgung und Vernichtung von »Heiden«, »Wilden«, »Ketzer« oder »Hexen« (wobei diese letzte soziale Kategorie nicht nur Abweichung und Börsartigkeit markiert, sondern den betroffenen Frauen auch teuflische Zauberkräfte zuschreibt, die jeder Anti-Atheismus entschieden zu bekämpfen und zu eliminieren habe). Nicht nur im Christentum bildet die Ausgrenzung und Verfolgung der abweichenden, »veränderten Anderen« eine Praxis mit langer Tradition. Das Judentum kennt die *Gojim*, der Islam diskriminiert Ungläubige häufig mit dem arabischen Begriff *kuffar*. Von weiteren Religionen ist Vergleichbares bekannt, wenngleich die Intoleranz unterschiedliche Ausmaße und Modi annehmen kann (und auch historischem Wandel unterliegt oder lokale Ausprägungen kennt).

Die Verfasserin schreibt den drei großen

Monotheismen besonders starke Motive und feindselige Praktiken zu, wobei sich deren verdeckt gewaltsamer oder offen gewaltvoller Anti-Atheismus vielfältig manifestieren kann. Er zeigt sich »nicht nur in der Sprache, sondern durchzieht das Normen- und Institutionengeflecht monotheistisch geprägter Gesellschaften und wird je nach der Stellung der (jeweiligen) Religion in der Gesellschaft entweder staatlich, von religiösen Autoritäten oder direkt von Gläubigen ausgeübt. Ein Beispiel für die staatliche Reglementierung bilden die zahlreichen Blasphemie-Verbote, die zu massiven Einschränkungen der positiven und negativen Religionsfreiheit führen«, schreibt Klug.

Die Liste religiös begründeter, angedrohter oder vollzogener Sanktionen und teils äußerst gewaltvoller Maßnahmen gegen anders- oder ungläubige »Abweichler« ist bekanntlich lang. Und sie ist nach einer jahrtausendealten Geschichte verschiedener Religionen nach wie vor bedrückend aktuell. Genau diese gewaltsame und gewaltvolle Praxis analysiert die Verfasserin in ihrer religionskritischen Analyse des *Anti-Atheismus*. Diesem Konzept schreibt sie ein – leider großes – hermeneutisches und explanatives Potenzial zu, sobald es um die verstehende Erklärung der drängendsten Gegenwartsprobleme geht, weltweit. Religionen, ihre »heiligen Schriften« und mächtigen Repräsentant:innen diktieren nicht selten anti-atheistische Gewalt und deklarieren sie unverblümt als »göttlichen Willen«. Das ist bis heute und bleibt wohl auch künftig so, wie sehr man die Verdienste verschiedener Religionen auch würdigen und schätzen mag. Kein Rekurs auf die religiösen Quellen lebensweltlicher Sinnressourcen, Moral und Humanität macht diese Gewaltgeschichte wett, nicht einmal die (etwa von Hans Joas, 2020, 2022, oder Larry Siedentop, 2014, geteilte) Überzeugung, ohne die universalistische Ethik und Moral des Christentums sei die Entstehung der allgemeinen Menschenrechte und die Anerkennung der Würde aller Menschen – jedes Individuums in seiner Besonderheit – nicht zu begreifen.

Klug hat das Phänomen des Anti-Atheismus auch empirisch erforscht. Sie führte zwischen 2012 und 2017 in Texas und Kalifornien »92 leitfadengestützten Fokusgruppen- oder

Einzelinterviews mit Gläubigen verschiedener religiöser Überzeugungen und Biografien«. Neben den Interviews bezieht sich die Forscherin in ihrem Beitrag immer wieder auf einschlägige religiöse Schriften. Die Ergebnisse ihrer qualitativen Studie werden ausführlich vorgestellt. Sie beziehen sich z. B. auf anti-atheistische Vorurteile bzgl. des angeblich unmoralischen, selbstsüchtigen Lebensstils der Anders- und Ungläubigen, ihres Sexuallebens, ihrer politischen Einstellung, ihres devianten Verhaltens etc. Die Verfasserin interpretiert ihre Befunde im Lichte psychologischer und psychoanalytischer Theorien bzw. Begriffe. Interessant ist nicht zuletzt, wie Klug die Bibel – die von den Gläubigen gern als Quelle der Nächstenliebe oder anderer Tugenden und hehrer Eigenschaften gerühmt wird – als einen für die Gläubigen bis heute verbindlichen Wegweiser zu einer anti-atheistischen Menschenfeindlichkeit auslegt, manchmal spezifiziert für bestimmte Gruppen Un- oder Andersgläubiger. Dagegen bilden verschiedene Glaubensrichtungen, die sich ansonsten keineswegs geheimer sind, sogar interreligiöse anti-atheistische Allianzen. Die Verfasserin plädiert unumwunden für eine erneuerte Religionskritik, die mit avancierten empirischen Methoden und theoretischen Begriffen arbeitet und sich nicht damit begnügt, den religiösen Glauben, seine ideellen und institutionellen Grundlagen am Ende doch allzu gut wegkommen zu lassen – um alle sozialen Probleme letztlich den ökonomischen oder sonstigen Ungleichheiten anzulasten, oder aber einer angeblichen »politischen Instrumentalisierung« von Religionen (die »an sich« harmlos und friedfertig seien). Es sind die religiösen Lehren und der Glaube selbst, die mitunter einer Kritik bedürfen, die die »psychologische und ideologische Verarbeitung gesellschaftlicher Verhältnisse in den Mittelpunkt« rückt, so Klug, anstatt das gesamte Elend der Welt auf atheistische oder sonstige Sündenböcke abzuwälzen. Eine derartige, insbesondere sozialpsychologisch fundierte Kritik interessiere sich nicht zuletzt für »Intersektionen zu anderen Machtverhältnissen und Ideologien, zuvorderst zum Antisemitismus und zu patriarchalen Geschlechterverhältnissen«.

*Heidmarie Winkel* reflektiert in ihrem Beitrag Defizite und Desiderate einer bestimmten Spielart feministischer Religionskritik. Sie fokussiert häufig ungeprüfte säkularistische Vorannahmen einer – im Übrigen oft stark generalisierenden – Kritik ›der‹ Religion. Diese Voraussetzungen führten nicht zuletzt dazu, dass *religiöse* Spielarten feministischer Religionskritik marginalisiert oder gänzlich ignoriert würden. Die Verfasserin erkennt darin einen dogmatischen und hegemonialen Zug eines Feminismus, der jede Form vernünftiger Aufklärung über (patriarchale) Macht- und Herrschaftsverhältnisse an das Kriterium religiöser Abstinenz koppelt. Abgesehen davon, dass die säkulare Option selbst weltanschauliche Züge besitzt, also keineswegs einen neutralen Standpunkt darstellt, war die Aufklärung des 18. Jahrhunderts keineswegs pauschal religionsfeindlich (wie etwa Kants Philosophie zeigt, in der Vernunft und Religion keine unversöhnlichen Gegensätze bilden). Winkler erinnert daran, dass neben religiös motivierten Vorurteilen und Irrationalismen – etwa im Feld des multikonfessionellen Fundamentalismus – auch allerlei dezidiert areligiöse oder antireligiöse Verdikte kursieren, die sich mit einer vernunftorientierten Lebensform und gerechten Urteilen über anders Denkende, Fühlende und Lebende kaum vereinbaren lassen. Androzentrische Vernunft und »Aufklärungsresistenz« (Martin Riesebrodt) gibt es keineswegs nur im religiösen Feld – wie etwa die feministische Wissenschaftskritik längst gezeigt hat.

Feministische Kritik religiöser Weltbilder und Lebensformen, Sprachspiele und Praktiken könne sich mit religiösen Überzeugungen bestens vertragen, argumentiert Winkler. Nicht nur feministische Theologien stützen sich auf diesen Standpunkt. Dies zu erkennen und anzuerkennen, sei gerade in einer Zeit außerordentlich wichtig, in der sich antifeministische Attacken ausbreiten und vor allem von einer politischen Rechten geschürt werden, die unter dem Deckmantel der Religionskritik auch Frauen massiv beschädige und in ihre angeblich ›natürlichen‹, ›traditionellen‹ Rollen zu zwingen versuche. Dem müssten »femi-

nistisch-säkulare und feministisch-religiöse Kritik« Rechnung tragen, auch in Allianzen, die auf wechselseitiger Anerkennung beruhen und gegenüber einseitigen Verabsolutierungen des Eigenen Distanz bewahren. Anders sei dem islamischen, christlichen, jüdischen und sonstigen religiösen Konservatismus und Fundamentalismus sowie ihren politischen, autoritären Instrumentalisierungen kaum wirksam zu begegnen. Wer »geschlechterinklusive religiöse Praxen und gesellschaftliche Pluralität« befürworte, sei auf solche Allianzen angewiesen – und müsse sich von epistemisch fragwürdigen Dichotomien und polemischen Konfrontationen zwischen säkularen und religiösen Lebensformen verabschieden. Für den brüchigen (und teilweise schon zerbrochenen) »gleichstellungspolitischen normativen Konsens postfaschistischer, demokratischer und postkolonialer Gesellschaften« seien diese Einsichten wesentlich, ja unverzichtbar, schreibt Winkler.

Die Verfasserin fragt »neu nach dem Ort und der Form feministischer Religionskritik [...], und zwar vor dem Hintergrund der postmigrantischen und postsäkularen Gegenwartskonstellation«. Auf der Grundlage der phänomenologischen Soziologie lotet sie die »epistemische, wissenstheoretische Frage nach der Möglichkeit und den Erscheinungsweisen von Kritik« aus, zuvorderst eben der Religionskritik religiöser und säkularer Provenienz. Die zeitgenössische Philosophie und die Wissenschaften täten gut daran, nicht selbst dazu beizutragen, dass Religion weiterhin pauschal zum »Inbegriff von Alterität und zum Medium symbolischer Grenzziehung und Rassifizierung« werden könne – inmitten einer säkularen Praxis und Epistemik, die die »ontologische Differenz von Religion und Säkularität voraussetzt, ohne sie hinreichend im kultur- und ideengeschichtlichen Horizont europäischen Denkens zu verorten«. Mitten in dieser Praxis und Epistemik befinden sich eben auch eurozentrische, feministische Strömungen, die keine anderen, insbesondere keine religiösen Feminismen neben sich dulden. Indes gäbe es mehr als nur eine Stimme feministischer Vernunft, Macht- und Herrschaftskritik, argumentiert die Verfasserin. Sie alle seien wichtig – wissen-

schaftstheoretisch und epistemisch, ideen- und kulturgeschichtlich sowie (religions-)politisch im Kampf gegen den diffamierenden Diskurs über »Gender-Ideologie« und queere »Lebens- und Liebesformen«. Sie alle sollten Gehör finden, gerade auch »im Binnenraum feministischer Kritik«, in dem es ebenso »Hierarchien, Machtungleichgewichte und Privilegien« gibt wie in anderen Räumen, in denen bekanntlich nicht alle Frauen einfach gleich, gleichermaßen angesehen sind und dieselben Einflussmöglichkeiten besitzen. Subalterne gibt es überall, und mitunter trägt der »Säkularismus als hegemoniale Wissensposition« – auch in Gestalt des säkularistischen Feminismus – zu ihrer Vermehrung bei.

Säkularität garantiert indes keine Geschlechtergerechtigkeit – und auch sonst keine gewaltfreien Räume, in denen Werte und Normen mit begründetem universalistischem Geltungsanspruch obsiegt hätten. Wer diese Einsicht stark macht – wie eben Winkler –, muss die gegenaufklärerischen Ideologien, anti-emanzipatorischen Programme und fatalen Wirkungen wachsender religiös-fundamentalistischer Bewegungen, Parteien und Gruppierungen keineswegs verkennen: »Die postsäkulare Konstellation wird hierdurch in der Tat konturiert, aber nicht ausschließlich bestimmt«. Sie speise sich, so die Autorin, »auch in hohem Maße aus der produktiven Vielfalt und normativen Kraft religiöser Feminismen; und sie verweist darauf, dass Religion für religiöse Feminist\*innen als Quelle politischer Subjektivität fungiert – fundamentalistischen Bewegungen zum Trotz. Feministische Religionskritik ist also nicht *per se* säkular«.

Nach Auffassung des Herausgebers kann man folgende Überzeugung als allgemeine Einsicht betrachten, die unser Handeln leiten sollte: Voreingenommener Suprematismus ist weder in der Philosophie und Wissenschaft noch in der Lebenswelt und Politik annehmbar. Säkular gesinnte Subjekte sind nicht *per se* vernünftiger, freier und selbstbestimmter als religiös Gläubige. Die Religionen unserer heutigen Welt müssen keineswegs anti-demokratischen, anti-liberalen, gegenaufklärerischen und emanzipationsfeindlichen Strömungen zuarbei-

ten oder sie hervorbringen und repräsentieren. Das alles kann der Fall sein. Eine Notwendigkeit sollte man darin nicht erkennen. Obendrein ist der (bekanntlich enorm vielfältige) religiöse Glaube keineswegs bloß für »zurückgebliebene« Subjekte attraktiv, für »geistig armseelige«, »intellektuell unredliche« Personen und »schwache«, sogar »feige Charaktere«, die es nicht wagen und vermögen, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Indes bekennen sich auch heute noch zahllose Menschen zu ihrem Glauben, denen man weder Rationalität, Intelligenz und Bildung noch Mut und aufklärerisches Engagement pauschal wird absprechen wollen. Sie haben nur etwas dagegen, Säkularismus und Rationalismus zu ausreichenden und ausschließlichen Grundlagen eines glücklichen, gelingenden und erfüllten Lebens zu erklären, sowohl für die Einzelnen als auch für Gemeinschaften und Gesellschaften. Und sie erheben Einspruch, wenn religiös Gläubigen mit angemessener wissenschaftlicher Autorität unterstellt wird, sie flüchteten sich allesamt in infantile oder autoritäre Sehnsüchte und irrationale Illusionen (ohne das hinreichend bemerken und bedenken zu können, dumpf und dröge, irrational, ängstlich und neurotisch, wie sie angeblich nun einmal seien).

Wie Jürgen Straub in seinem Beitrag zeigt, neigt Sigmund Freuds psychoanalytische Religionskritik durchaus zu dieser fragwürdigen Auffassung. Der Vater der Psychoanalyse – der von seinen Schüler:innen ironischerweise ein gerütteltes Maß an Unterordnung und unbedingte Loyalität gegenüber der orthodoxen Lehre des Meisterdenkers erwartete, ja verlangte –, appelliert an die Selbstständigkeit und Selbstbestimmung von erwachsenen Vernunftsubjekten, wenn er allen Menschen empfiehlt, sich ihren unbewussten Motiven und Ängsten zu stellen, sie »durchzuarbeiten« und auf diesem Weg schließlich von jeder Art des religiösen Glaubens abzulassen (falls dieser bereits ausgebildet war, oder weiterhin auf ihn zu verzichten). Freud kann und will natürlich niemanden zu dieser Lossagung und Abstinenz zwingen – wie sollte das auch möglich sein, hatte ein derartiger Zwang doch noch nicht einmal in den säkularistischen Gesellschaften des real-

despotischen Sozialismus und Kommunismus durchschlagenden Erfolg. Erhoffen und empfehlen will er diesen angeblich auf ungetrübter Vernunft gepflasterten Weg aber schon. Freuds Blick auf den religiösen Glauben war erbarungslos, nur vordergründig manchmal etwas gnädiger. Wie Straub darlegt, sollte diese absolute Gegnerschaft gegenüber dem religiösen Glauben (und seinen Anhänger:innen, Autoritäten und Institutionen) nicht durch ein etwas milderes, großmütigeres Urteil verklärt werden.

Freud verband den religiösen Glauben – in allen Varianten und »Verdünnungen« – fest mit einem kindlichen Mangel an Vernunft sowie mit unbewussten Motiven, die die von ihrer seelischen Unreife, allerlei infantilen Abhängigkeiten, Sehnsüchten und quälenden Ängsten gegängelten Subjekte dazu bewegen, ihr bedenkliches Defizit an Rationalität, Selbstständigkeit und Selbstbestimmung notdürftig durch die Unterwerfung unter einen »Gottvater« und andere symbolische Gehilfen für bedrängte Seelen zu kompensieren. Freuds psychoanalytische Religionskritik ist, abgesehen von einigen wissenschaftlichen Mängeln, auf die der Verfasser zu sprechen kommt, fester Bestandteil einer säkularistischen und rationalistischen Ideologie. Seine Ansicht des religiösen Glaubens ist im Grunde genommen einseitig und defizitär, allzu sehr am eigenen Maßstab einer vernunftorientierten Lebensform orientiert, für die die moderne Wissenschaft als alleiniger Maßstab und Richterin fungiert. In Sachen religiöser Glaube ist es vor allem die Psychoanalyse, die sich bekanntlich mit allem, was sich dem Bewusstsein und der Kontrolle durch Vernunft entzieht, unvergleichlich gut auskennt (jedenfalls dem eigenen Anspruch nach).

Wenn man Freuds kritische Analysen theoretischer und methodischer Mängel bezichtigt und ihnen ihre weltanschauliche Voreingenommenheit vorhält, heißt das nun keineswegs, an dieser psychoanalytischen Perspektive und den Erkenntnissen, die sie ermöglicht (hat), sei nichts bewunderungswürdig und erhaltenswert. Wie in anderen Bereichen hat Freud auch im Feld des religiösen Glaubens einige produktive Einsichten und Anregungen formuliert, an denen sich im 20. und 21. Jahrhundert viele

Menschen abarbeiteten, sowohl die religionskritischen Sympathisantinnen und psychoanalytischen Nachfolger als auch die Widersacher und Gegnerinnen aus den Kirchen, theologischen Fakultäten oder sonstigen Organisationen – und natürlich die häufig verletzten und entrüsteten, zumindest zum Widerspruch veranlassten Gläubigen selbst. Für eine Korrektur von Freuds psychoanalytischer Religionskritik gab und gibt es gleich mehrere gute Gründe. Das zeigt nicht zuletzt die Geschichte der Psychoanalyse selbst.

Neben Freuds Auffassung sind differenziertere Sichtweisen getreten, nicht zuletzt von Autor:innen, die einst selbst zu den vehementen Kritiker:innen gehört haben. An Tilmann Mosers Einstellungswandel illustriert der Verfasser exemplarisch diese bis heute unabgeschlossene Differenzierung psychoanalytischer Religionskritik, die eben immer mehr zu würdigen imstande ist, was der religiöse Glaube Individuen und Gruppen zu geben vermag. Wir alle kennen selbstständige und selbstbestimmte Personen, die aus ihrem Glauben eine motivierende Lebensenergie schöpfen, ohne ihre Religion zu verabsolutieren und sich dabei in autoritäre Abhängigkeiten oder eine fundamentalistische Weltanschauung zu verstricken. Ebenso sind wir vielleicht schon Menschen begegnet, die an ihrem Glauben und Gott verzweifeln. Die Psychoanalyse hat solche gepeinigten Gläubigen unzählige Male in ihren Behandlungszimmern empfangen und wohl auch deswegen einen Schwerpunkt auf die möglichen Risiken nicht allein des Glaubens, sondern vor allem einer religiösen Erziehung gelegt, die Kinder gnadenlos einem kontrollierenden, überwachenden und strafenden, alles in allem ziemlich grausamen Gott aussetzt (und die pädagogische Praxis angeblich in seinem Namen gestaltet, gegen Willen und Wohl der Zöglinge). Bis heute haben es Psychiater, Psychotherapeutinnen und -analytiker mit teilweise desaströsen psychosozialen Folgen einer religiösen Sozialisation zu tun, die eher einer brutalen Abrichtung als einer fürsorglichen und liebevollen Begleitung Heranwachsender ähnelt. Auch die psychoanalytische und psychologische Religionskritik behält



nicht zuletzt deswegen ihr Recht und bleibt notwendig – wie auch immer man ihr ungestümes Temperament und ihre oft säkularistische Mission kritisieren und korrigieren muss.

Martin Stünkel wechselt die Perspektive, indem er sich nicht bestimmten Spielarten der Religionskritik widmet, sondern ihren sprachlichen Formen. Dabei interessieren ihn speziell *Metaphern* der Religionskritik, die ebenso gebräuchlich und wichtig sind wie die Metaphern der Religion bzw. des religiösen Glaubens selbst. Der Verfasser weist gleich eingangs auf die Vielfalt der ihn interessierenden Trope in der religiösen und religionskritischen Sprache hin: Da gibt es *Metaphern für Religion* und *Metaphern für die Kritik der Religion* (in der Religionskritik); man trifft auf eine *Kritik der Metaphern der Religion*, also der spezifischen Metaphern, die in einer religiösen Glaubensrichtung verwendet werden; manchmal ist das mit einer Kritik am Metapherngebrauch in religiösen Diskursen überhaupt verbunden; und schließlich wird Kritik laut, wenn (z. B. theologische) Konzepte einer Religion ausschließlich oder überwiegend (bloße) *Metaphern* sind. Stünkel geht in seinem Beitrag der Frage nach, »wann Metaphern für die Aufgabe einer Kritik der Religion sich als sinnvoll erweisen«. Dabei setzt er voraus, dass metaphorische Ausdrücke und Redeweisen auch im religiösen Sprechen und Schreiben *Sinn und Bedeutung stiften*. Metaphern erfüllen diese Funktion, wie es eine logische und analytische, weniger bilderreiche Sprache nicht vermag. Metaphern schlagen bekanntlich Brücken zwischen verschiedenen Bereichen (etwa physikalischen Naturereignissen wie einem Blitzschlag und der Liebe), und genau dadurch schaffen sie (bisweilen innovative) Anschlussmöglichkeiten. Sie erhellen ein Phänomen durch ein anderes, mit dem sie es gleichsetzen (»Ich war vom Blitz getroffen, als Gott zu mir sprach«). Auch die Religionskritik nutzt diese pragma-semantischen Möglichkeiten seit jeher.

Stünkel verbindet sodann die metaphorische und narrative Sprache (und folgt damit in gewisser Weise Paul Ricœur, der sich zunächst der »lebendigen Metapher«, sodann der Erzählung, insbesondere in ihrer temporalisierenden Funktion, widmete):

»Formularisierte Metaphern kontinuierlich, expandieren und kommunizieren Geschichten. Der Prozess einer sinnstiftenden Metaphorisierung kann so niemals von der bloßen Wortsemantik, sondern nur von der Textsemantik der involvierten Geschichten ausgehen. Es gibt keine Metapher, die sich nicht in einer formularischen Geschichte fortsetzen würde und so ein Sinn- bzw. Ordnungsangebot für die Erfahrung macht.«

Das illustriert er sodann an einschlägigen Beispielen, wobei er sich auf religionskritische Schriften von Karl Marx und Christopher Hitchens bezieht. Wir alle kennen Marxens metaphorische Qualifikation der Religion als »Opium des Volkes« sowie die dazugehörige Erzählung:

»Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes« (Marx, 1982 [1844], S. 171).

Stünkel analysiert solche Textpassagen, wenn er fragt, welche Bedeutungen das »Opium« hier denn eigentlich transportiere, und er zeigt dabei, dass und wie Religionskritik metaphorisch und narrativ operiert. Das ist nicht nur bei Ludwig Feuerbach und Marx der Fall, sondern auch bei Autor:innen des 20. und 21. Jahrhunderts, etwa bei Hitchens, einem der prominenten und radikalen, ganz offen religionsfeindlichen Vertreter des »neuen Atheismus« (s. zuvor). Insbesondere lebendige, vielleicht sogar innovative Metaphern lassen, so Stünkel, fast niemanden kalt. Ihre affizierende Wirkung auf die Rezipient:innen kann sogar kalkuliert sein. Ihre Erfinderinnen oder Benutzer wissen das ganz genau oder haben zumindest ein gutes Gespür dafür: Metaphern

»frappieren oder amüsieren, vor allem aber machen sie Sinn. Zumindest versuchen ihre Anwender, Sinn zu stiften. Die Sinnstiftung in der Kritik der Religion besteht in der Eta-



blierung von Anschließbarkeiten, ebenso wie im religiösen Sprechen selbst. Religionskritik wirkt somit weniger durch die Form einer inneren Schlüssigkeit als vielmehr in ihrem öffnenen Charakter, der die Verbindung mit gängigen Geschichten (>Diskursen<) erlaubt«,

schreibt Stünkel. Wer Gott als »ohnmächtigen Zwerg« hinstellt oder Religion als ein alles vernichtendes »Gift«, darf mit emotionalisierter Aufmerksamkeit rechnen, sei es mit der Empörung verletzter Gläubiger oder der jubelnden Zustimmung religionskritisch eingestellter Menschen. *Quod erat demonstrandum*: Metaphern erweisen sich bei näherem Hinsehen als ein äußerst wichtiges Stilmittel auch der Religionskritik – und wegen ihrer pragma-semantischen Effekte sind sie kein bloßer Aspekt des rhetorischen und ästhetischen Stils, sondern auch ein höchst effektives Instrument der Psychagogik.

## Literatur

- Böhme, Hartmut (2001, 20.01.). Die Zukunft der Religion. Die trugschlüssige These von der Entzauberung der Welt. *NZZ*, 32.
- Bossart, Rolf (2012). Die Rettung der Religionskritik vor ihren Verfechtern. *Das Argument*, 54(5), 299, 683–692.
- Buden, Boris (2012). Der befreite Gott. *Das Argument*, 54(5), 299, 649–651.
- Dawkins, Richard, Deschner, Karlheinz, Schmidt-Salomon, Michael & Wuketits, Franz M. (2008). *Vom Virus des Glaubens. Deschner-Preis 2007. Schriftenreihe der Giordano-Bruno-Stiftung, Bd. 2*. Alibri.
- Frick, Eckhard & Hamburger, Andreas (2013). *Freuds Religionskritik und der »Spiritual Turn«*. Die Illusion einer Zukunft. Kohlhammer.
- Gadamer, Hans-Georg (1986 [1960]). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Methode. Gesammelte Werke, Bd. 2*. Mohr.
- Göller, Thomas (Hg.). (2017). *Grundlagen der Religionskritik*. K&N.
- Hardeck, Jürgen (1990). *Religion im Werk von Erich Fromm. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*. LIT.
- Hennecke, Susanne (2012). Die Religion nicht einfach links liegen lassen. Feministische Religionskritik bei Luce Irigaray. *Das Argument*, 54(5), 299, 693–698.
- Jaeggi, Rahel (2009). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (Hg.). (2009). *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*. Suhrkamp.
- Joas, Hans (2020). *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, Hans (2022). *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft*. Herder.
- Junginger, Horst (2021). Einleitung: Religionskritik in religionswissenschaftlicher Perspektive. Mit Exkursen zu Kant und Habermas. In Horst Junginger & Richard Faber (Hg.), *Philosophische Religionskritik. Von Cicero und Hume über Kant und Feuerbach bis zu Levinas und Habermas* (S. 19–59). K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2021a). *Philosophische Religionskritik. Von Cicero und Hume über Kant und Feuerbach bis zu Levinas und Habermas*. K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2021b). *Politologische und soziologische Religionskritik. Von Hobbes und Schmitt über Max Weber bis zu Adorno und Horkheimer*. K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2021c). *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Von europäischem Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zu weltweitem Buddhismus*. K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2023). *Marxistische Religionskritik. Von den Junghegelianern über Marx und Engels bis zu Lukács, Bloch und Gramsci*. K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2024a). *Belletristische Religionskritik I. Von Euripides und Aristophanes über Goethe und Heine bis zu Woolf und Blixen*. K&N.
- Junginger, Horst & Faber, Richard (Hg.). (2024b). *Belletristische Religionskritik II. Von Pessoa und Brecht über Sciasca und Jandl bis zu Carrère und Houellebecq*. K&N.
- Kellerwessel, Wulf (2011). »Denn Sie wissen nicht, wovon sie reden«. Referenz, religiöse Glaubenssätze und Religionskritik aus sprachanalytischer Sicht. K&N.
- Kreimendahl, Lothar (2012). »Die Kirche ist mir ein Greuel«. *Studien zur Religionsphilosophie David Humes*. K&N.
- Lienhart, Sonja (2017). *Das Religionsverständnis von Sigmund Freud und Carl-Gustav Jung*. Psychosozial-Verlag.
- Mackie, John Leslie (1987). *Das Wunder des Theismus. Argumente für und wider die Existenz Gottes*. Reclam.
- Marx, Karl, (1982 [1844]). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In ders., *Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, I.2* (S. 170–183). Dietz.
- Matthes, Joachim (1992). Über das Erfahren von Erfahrung, oder: Von den Schwierigkeiten des erfahrungswissenschaftlich orientierten Soziologen, mit gesellschaftlicher Erfahrung umzugehen. In Hans Julius Schneider & Rüdiger Inhetveen (Hg.), *Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie* (S. 101–123). Fink.
- Moser, Tilmann (1976). *Gottesvergiftung*. Suhrkamp.
- Moser, Tilmann (2003). *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*. Kreuz.
- Nietzsche, Friedrich (1980 [1895]). *Der Antichrist*. In psychosozial 48. Jg. (2025) Heft I (Nr. 179)

- ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. VI (S. 163–252). Hg. v. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. de Gruyter/dtv.
- Plonz, Sabine (2012a). Editorial. *Das Argument*, 54(5), 299, 643–644.
- Plonz, Sabine (2012b). Arbeit, Schöpfung und Befreiung. Karl Barths und Dorothee Sölles »Theologie mit und nach Marx«. *Das Argument*, 54(5), 299, 672–682.
- Reder, Michael (2013). Religionskritik im Licht von Habermas' Spätphilosophie. Eine sozialphilosophische Analyse. In Eckhard Frick & Andreas Hamburger (Hg.), *Freuds Religionskritik und der »Spiritual Turn«*. *Die Illusion einer Zukunft* (S. 175–188). Kohlhammer.
- Rehmann, Jan (2012). Für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik. *Das Argument*, 54(5), 299, 655–664.
- Schmidt-Salomon, Michael (2004). Was ist Religionskritik? *MIZ Materialien und Informationen zur Zeit. Politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen*, (2). <http://www.schmidt-salomon.de/relkritik.htm>
- Schmidt-Salomon, Michael (2006). Denn sie wissen nicht, was sie glauben. »Die ›heiligen Texte‹ des Christentums haben mit Humanität, Menschenrechten, Demokratie und Meinungsfreiheit nichts zu tun.« *ZeitWissen*, 5.
- Siedentop, Larry (2015 [2014]). *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt*. Klett-Cotta.
- Straub, Jürgen (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. de Gruyter.
- Straub, Jürgen (2016). *Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog: Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften*. Ernst-E.-Boesch-Preis für Kulturpsychologie 2015. Psycho-sozial-Verlag.
- Straub, Jürgen (2024). Psychosoziale Fragen von »Gottesvergiftungen« und religiöse Repressionen in Kindheit und Jugend. *Trauma Kultur Gesellschaft*, 2(1), 59–81.
- Straub, Jürgen (2025, i. V.). Was heißt hier »Kritik«? Psychologische Kritik und Kritik an der Psychologie. In Pradeep Chakkarath, Anna Seelhöfer & Jürgen Straub (Hg.), *Kritik (in) der Psychologie*. Springer.
- Straub, Jürgen & Freudenberg, Maren (2024). *Trauma Kultur Gesellschaft*, 2(1): Religion und Trauma. Gewalterfahrungen und ihre Verarbeitung in religiösen Kontexten.
- Striet, Magnus (2008). *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie*. Herder.
- Utsch, Michael, Bonelli, Raphael M. & Pfeiffer, Samuel (2014). *Psychotherapie und Spiritualität: Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen*. Springer.

### Biografische Notiz

Jürgen Straub, Prof. Dr. phil., ist seit 2008 Inhaber des Lehrstuhls für Sozialtheorie und Sozialpsychologie in der Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum (RUB). Seit 2014 leitet er (mit Dr. Pradeep Chakkarath) das *Hans Kilian und Lotte Köhler-Centrum für sozial- und kulturwissenschaftliche Psychologie und historische Anthropologie* an der RUB. Seine Forschungsschwerpunkte sind vielfältig und wandlungsfähig. Seit seinem *Distinguished Robert Bellah-Fellowship* am Max-Weber-Kolleg in Erfurt 2016/17 arbeitet er, leider mit Unterbrechungen, an einer Monografie zur psychologischen und psychoanalytischen Religionskritik im 20. und 21. Jahrhundert, unter Einbeziehung ausgewählter philosophischer und soziologischer Perspektiven.

### Kontakt

Prof. Dr. Jürgen Straub  
Ruhr-Universität Bochum  
Fakultät für Sozialwissenschaft  
Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie  
Universitätsstr. 150  
Gebäude GD, Raum E1/261 und E1/259  
44801 Bochum  
[juergen.straub@ruhr-uni-bochum.de](mailto:juergen.straub@ruhr-uni-bochum.de)

# Impressum

## psychosozial

48. Jg. (2025) Heft I (Nr. 179)

<https://doi.org/10.30820/0171-3434-2025-1>

**ISSN (Print-Ausgabe):** 0171-3434 · **ISSN (Online-Ausgabe):** 2699-1586

<https://www.psychosozial-verlag.de/ps>

**HerausgeberInnen:** Pradeep Chakkarath, Oliver Decker, Jörg Frommer, Benigna Gerisch, Rolf Haubl, Marie-Luise Hermann, Vera King, Carlos Kölbl, Joachim Küchenhoff, Katja Sabisch, Jürgen Straub, Hans-Jürgen Wirth und David Zimmermann

**Ehemalige HerausgeberInnen:** Hellmut Becker, Dieter Beckmann, Michael B. Buchholz, Iring Fetscher, Hannes Friedrich, Hartmut von Hentig, Albrecht Köhl, Jan Lohl, Annegret Overbeck, Horst-Eberhard Richter, Hans Strotzka, Ambros Uchtenhagen, Eberhard Ulich, Jürg Willi, Gisela Zenz und Jürgen Zimmer

Mit Heft I/2014 fusionierte die Zeitschrift *Psychotherapie & Sozialwissenschaft* mit der Zeitschrift *psychosozial*.

**Ehemalige HerausgeberInnen der Zeitschrift *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*:** Jörg Bergmann, Brigitte Boothe, Michael B. Buchholz, Oliver Decker, Jörg Frommer, Bernhard Grimmer, Martin Hartung, Marie-Luise Hermann, Tom Levoid, Kathrin Mörtl, Annegret Overbeck, Jürgen Straub, Ulrich Streeck und Stephan Wolff

**Geschäftsführende Herausgeberin und Redaktion:** Dr. Marie-Luise Hermann, Rychenbergstr. 26, 8400 Winterthur, Schweiz, E-Mail: [mlhermann.praxis@bluewin.ch](mailto:mlhermann.praxis@bluewin.ch)

**Abo-Verwaltung:** 06 41 - 96 99 78 18, [aboservice@psychosozial-verlag.de](mailto:aboservice@psychosozial-verlag.de)

**Verlag:** Psychosozial-Verlag GmbH & Co. KG, Gesetzlich vertreten durch die persönlich haftende Gesellschaft Wirth GmbH, Geschäftsführer: Johann Wirth, Walltorstraße 10, D-35390 Gießen  
E-Mail: [info@psychosozial-verlag.de](mailto:info@psychosozial-verlag.de), [www.psychosozial-verlag.de](http://www.psychosozial-verlag.de)

**Umschlaggestaltung:** nach Entwürfen des Ateliers Warminski, Büdingen

**Umschlagabbildung:** Wassily Kandinsky, *Intime Mitteilung*, 1942

**Druck und Bindung:** Majuskel Medienproduktion GmbH, Elsa-Brandström-Str. 18, 35578 Wetzlar, Deutschland, Printed in Germany

**Bezugsgebühren:** Für das Jahresabonnement EUR 65,90 (inkl. MwSt.) zuzüglich Versandkosten. Studierendenabonnement 25% Rabatt (inkl. MwSt.) zuzüglich Versandkosten. Lieferungen ins Ausland zuzüglich Mehrporto. Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein Jahr, sofern nicht eine Abbestellung bis acht Wochen vor Beendigung des Bezugszeitraums erfolgt. Preis des Einzelheftes: EUR 22,90.

**Bestellungen** richten Sie bitte direkt an den Verlag oder wenden Sie sich an Ihre Buchhandlung.

**Anzeigen:** Anfragen bitte an: [anzeigen@psychosozial-verlag.de](mailto:anzeigen@psychosozial-verlag.de)

**Copyright:** © 2025 Psychosozial-Verlag GmbH & Co. KG, Gießen

**Erscheinungsweise:** Viermal im Jahr

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

**Manuskripte:** Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein. Vor der Veröffentlichung durchlaufen die Beiträge ein Peer-Review-Verfahren. Mit der Annahme des Manuskriptes erwirbt der Verlag das ausschließliche Verlagsrecht auch für etwaige spätere Veröffentlichungen.

**Datenbanken:** Die Zeitschrift *psychosozial* wird regelmäßig in der Internationalen Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur (IBZ – De Gruyter Saur) und in der Publikationsdatenbank PSYNDEX des Leibniz-Institut für Psychologie/Leibniz Institute for Psychology (ZPID) erfasst.

**CIP-Einheitsaufnahme der Deutschen Bibliothek:** Psychosozial. – Gießen: Psychosozial-Verl. Erscheint jährlich viermal – Früher im Rowohlt-Taschenbuch Verl., Reinbek bei Hamburg, danach in der Psychologie Verl. Union, Beltz Weinheim. – Erhielt früher Einzelbd.-Aufnahme. – Aufnahme nach 53. Jg. H. 1 (1993).