

Michael F. Köck

HIMMLISCHE VORSTELLUNG

Zur ästhetischen Maschinerie
der Religion



BRILL | FINK

Himmlische Vorstellung

Michael F. Köck

Himmliche Vorstellung

Zur ästhetischen Maschinerie der Religion



BRILL | FINK



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783846768723>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2024 beim Autor. Verlegt durch Brill Fink, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Fink behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Fink zu richten.

Umschlagabbildung: Schloss in Lake Buena Vista, United States, 2018. Foto von Cody Board auf unsplash.com; beschnitten. URL: <https://unsplash.com/de/fotos/JuzsBBSiKSs>

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6872-7 (hardback)

ISBN 978-3-8467-6872-3 (e-book)

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1 Philosophie im Zeichen einer radikalen Kenosis	2
1.2 Philosophie im Zeichen einer universalen Sympathie	3
1.3 Philosophie im Graubereich bestimmter Paradigmen	3
1.4 Religion im Fokus radikalen Fragens	4
2. Vorübungen	5
2.1 „Religio est semper reformanda“	5
2.2 Wovon reden wir, wenn wir „Religion“ sagen?	5
2.2.1 <i>Religion! (Idealtyp₁)</i>	6
2.2.2 <i>Religion? (Idealtyp₂)</i>	8
2.2.3 <i>„Religion“ (Idealtyp₃)</i>	9
2.3 Religion nominalistisch – was alles „Religion“ genannt wird	12
2.4 L' Imaginaire – eine methodische Vorentscheidung	13
2.4.1 <i>Imaginationskomplexe</i>	16
2.4.2 <i>Imaginationsprozess</i>	16
2.4.3 <i>Imaginationskonstanz</i>	17
2.4.4 <i>Imaginationskontrolle</i>	18
2.4.5 <i>Imaginationssupport</i>	18
2.4.6 <i>Weiterführende Überlegungen zum Imaginaire „Exodus“</i> <i>(Stichwort: Weltmacht Imagination)</i>	19
2.4.7 <i>Tödliche Brisanz religiöser Imaginaires</i>	21
2.4.8 <i>Unterschiedliche Imaginationskonsequenzen</i>	23
2.5 Zwei „Urformeln“ der (neueren) Religionsphilosophie	26
3. Epistemologische Grundlagen der vorliegenden Religionsphilosophie	33
3.1 Religionsphilosophie als Wissenschaft	33
3.1.1 <i>Ist nicht alle Philosophie eine Art Religion? Oder ist nicht umgekehrt alle Religion eine Art Philosophie?</i>	33
3.1.2 <i>Religionsphilosophie als Wissenschaft</i>	34
3.2 Ein intuitives Konzept von Religionsphilosophie: Suche nach „Weisheit“ in und aus den Religionen	64

4. Was heißt religiös zu glauben? Gedanken zur ästhetischen Maschinerie der religiösen Vorstellungswelt	69
4.1 Was ist „Wahrheit“? Ein cursorischer Blick auf diverse Wahrheitstheorien unter religionsphilosophischer Perspektive ..	71
4.1.1 <i>Kurze religionsphilosophische Alethologie. Die hinreichenden und notwendigen Bedingungen von Wahrheit</i>	72
4.1.2 <i>Ein anderer Zugang – inspiriert von religiösen Imaginaires</i> ..	95
4.2 Was heißt in der Folge (religiös) zu „glauben“ – auf dem Hintergrund der verschiedenen Wahrheitstheorien?	99
4.2.1 <i>Allgemeine Definition von „religiösem Glauben“</i>	105
4.2.2 <i>Nähere Erläuterung der Medium- und Minimalvariante im Lichte von Kants (bzw. Vaihingers) Konzept einer „ästhetischen Maschinerie“ der Religion</i>	109
4.2.3 <i>Weitere Beispiele für Medium- und Minimalvarianten religiösen Glaubens</i>	115
5. Was ist nun eigentlich Religion?	145
5.1 Biologische Aspekte des religiösen Glaubens	145
5.1.1 <i>CREDs als Begründung religiösen Glaubens</i>	146
5.1.2 <i>Religion insgesamt – ein (rein) biologisches Phänomen?</i> ...	152
5.2 Versuchsweise philosophische Definitionen des Phänomens „Religion“	156
5.2.1 <i>Etymologische Ableitungen</i>	157
5.2.2 <i>Die neueren Definitionsversuche</i>	157
5.2.3 <i>Religiöser Glaube als Akt der Transzendenz (Substanz der Religion) über den Umweg der Subzendenz (Funktion der Religion) – Versuch einer kritischen Selbstvergewisserung</i> ..	162
6. Zum transzendenzästhetischen Konzept der „religiösen Erfahrung“ – letzter Rettungsanker der Religion?	179
6.1 Eine optimistische Annahme – religiöse Erfahrung im Alltags selbstverständnis religiöser Menschen	180
6.2 Kritik des Alltags selbstverständnisses von religiöser Erfahrung ..	183
6.2.1 <i>Das wichtigste Gegenargument nach Mackie</i>	183
6.2.2 <i>Licht- und Schattenseiten des Phänomens „religiöse Erfahrung“, illustriert an einem Modell</i>	187
7. Schlussgedanken	201
Literaturverzeichnis	203
Namenregister	213

Einleitung

Himmliche Vorstellung – der Begriff changiert zwischen privater Imagination und öffentlich zugänglichem Theater.

Sind's reine Luftschlösser – oder steckt „etwas“ dahinter?

Und falls ja, was nun genau?

Ist Genauigkeit des Denkens bei so intimen Dingen wie Religion und ihren imaginativen Welten überhaupt angebracht?

In den herkömmlichen Gestalten im Niedergang begriffen, zeitweise scheinbar vom säkular formatierten Erdboden verschwunden, bricht immer wieder *Religion* samt ihren Vorstellungskomplexen in neuen Varianten aus chthonischen Tiefen des Menschseins hervor, vergleichbar zyklischen Ruhephasen und Eruptionen feuerspeiender Berge. Dies motiviert immer von Neuem zur Suche nach jenem „vulkanischen Wesen der Religion, das abseits der konfessionellen Verbände unverdrossen existiert“¹ und wahrscheinlich nach deren absehbarem Verschwinden unverdrossen weiterexistieren wird. Die Rede von einem „Wesen“ der Religion klingt heute freilich verdächtig nach Metaphysik und überwundenem Essenzialismus. Anders gewendet ließe sich vielleicht sagen: Man darf beim „Sprachspiel Religion“ wie bei Sprache generell vermuten, dass einer wie immer zu konzipierenden *Anlage* zu demselben (frei nach Ferdinand de Saussure: *religion comme langage*) in immer neuen geschichtlichen Metamorphosen entsprechende *Imaginationssysteme* (*religion comme langue*) mit konkreten religiösen *Praktiken* (*religion comme parole*) entspringen.

Über solche und ähnliche Fragen in der Folge nun zu philosophieren bedeutet *nachzudenken* – in einem noch näher zu bestimmenden akademischen Format.

Denken heißt differenzieren. Zu differenzieren erscheint wünschenswert – gerade *heute* in Bezug auf ein Wuchern von Religion, wie man es eigentlich nicht mehr für möglich gehalten hätte. Ob in den Vereinigten Staaten von Amerika, Russland, Brasilien, im Nahen Osten oder in vielen islamischen Ländern – Religion und Politik fusionieren zu besorgniserregenden Gemengelagen, welche die Errungenschaften einer modernen, aufgeklärten Welt bedrohen und sogar

1 H. Klauhs, *Holl. Bilanz eines rebellischen Lebens*, Wien 2018, 279; die Metapher vom „vulkanischen Wesen“ der Religion stammt von A. Holl, *Religionen*, [Adolf Holl Werke Bd. 5] Salzburg/Wien 2023, 8.

in (vermeintlich „heilige“) Kriege münden. Wie ist es möglich, dass Religion auf einmal wieder so eine große Rolle spielt und so viele fanatische Anhänger findet, die bedrohliche politische Kulissen *religiös* dekorieren und verstärken, menschenverachtende politische Praxis *im Namen von Religion* zu legitimieren suchen?

In der folgenden Analyse soll eine Antwort zumindest angedeutet werden, indem zu *differenzieren* versucht wird: eine anthropologische Konstante zeitigt möglicherweise als zugrundeliegende Ursache unterschiedliche Effekte. Religion als Anlage ist etwas Neutrales, das ins Positive oder Negative auswachsen kann. *Fides quaerens intellectum*, hieß es in der christlichen Theologie – der religiöse Glaube braucht die nachdenkende Vernunft, um in der rechten Weise kultiviert zu werden. In postchristlichem Kontext kann festgehalten werden: Ein vernunftloser oder gar vernunftfeindlicher Glaube, egal welcher Religion oder Weltanschauung, wird ein Spiel der politischen und emotionalen Wellen und entartet.

Die folgenden Denkanstöße sind Gratwanderung zwischen Rettung und Preisgabe. Der Leser, die Leserin ist eingeladen zu *gewagter* Gedankenexpedition ins *Ungewisse*.²

Auch wenn das Konzept einer „christlichen Philosophie“ von vielen als Widerspruch in sich betrachtet wird – wie kann dogmatische Voreingenommenheit und radikaler Zweifel zusammengehen, wirkt eine Philosophie als offene Wahrheitssuche nicht immer gekünstelt und gespielt, wenn im Grunde schon alles feststeht in einem anderen Kontext? – so sollen zum Auftakt kurz Grundprinzipien einer Religionsphilosophie skizziert werden, die sich *in einem ganz entfernten Sinne* von narrativen Momenten und ethischen Imperativen der christlichen Kultur inspirieren lässt.

1.1 Philosophie im Zeichen einer radikalen Kenosis

Philosophie, und speziell auch Religionsphilosophie, sei hier verstanden als Wahrheits- und Weisheitssuche unter der Signatur einer radikalen Kenosis, d.h. Selbstentäußerung. *Man gesteht sich als über Religion Philosophierender ein, dass man im Grunde genauso wenig weiß wie alle anderen Menschen.*

2 Vgl. P. Wust, Ungewissheit und Wagnis, Münster 1937 (⁵²⁰¹⁹). Den Titel dieses Buches könnte man als *Lebensmotto* aufgeklärter Religiosität bezeichnen.

Der Philipperhymnus (Phil 2, 5–11), in dem die Menschwerdung einer prä-existenten Christusgestalt besungen wird, könnte dabei nicht als dogmatische, sondern mehr als poetische Vorgabe interpretiert werden. Bei jener antiken, altorientalischen Lyrik soll im Kontext der folgenden Reflexionen nur das literarische Motiv leitend sein, das darin zum Ausdruck kommt. Einmal alle späteren dogmatischen Fortschreibungen jenes Liedes beiseitelassend, wird die Idee eines radikalen „Hinunter-vom-hohen-Ross“ als Anregung genommen, um im Zeichen eines „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ zu denken. Das bedeutet in der Folge, sich von einem überheblichen „*Credo, ut intelligam*“ zu verabschieden – „ich *glaube* und daher *weiß* ich mehr als alle anderen!“ Eine *kenotische* Religionsphilosophie zu wagen hieße hingegen, eine radikal skeptische Position einzunehmen, die alle religiösen Vorstellungen nur *als* Vorstellungen betrachtet, ohne über ihren möglichen Realitätsgehalt zu urteilen. Letzterer wird also „eingeklammert“, in einer universalen „Epoché“ im Sinne Edmund Husserls. Vor allem soll nichts bewiesen werden, was im Grunde unbeweisbar ist – etwa die Existenz Gottes. Auch möchte nicht die *Vernünftigkeit* irgendeines religiösen Glaubens bewiesen oder nahegelegt werden.

1.2 Philosophie im Zeichen einer universalen Sympathie

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ soll, transponiert in religionsphilosophisches Nachdenken, bedeuten: Bringe jeder religiösen Weltanschauung so viel Sympathie (oder zumindest Verständnis) entgegen wie deiner eigenen. Selbst aparteste Regionen der Religion, etwa der Satanismus, sollen keineswegs *bejaht*, aber doch *verstanden* werden, etwa auf dem Hintergrund historischer oder kultureller Überlegungen. Eine Religionsphilosophie unter diesem Vorzeichen verzichtet auf alle Verurteilungen und Verketterungen.

1.3 Philosophie im Graubereich bestimmter Paradigmen

Religionsphilosophie verleugnet nicht die – wenn auch ganz entfernte – religiöse Einbettung der Philosophierenden. Sie bedient sich, wie im vorliegenden Falle, zur Veranschaulichung tendenziell der Bilder und Narrative der nächstliegenden Religion, hier des Christentums, nicht um dieselben in irgendeiner Form zu verteidigen oder zu rechtfertigen, sondern einfach nur aufgrund der Tatsache, dass sie dem Subjekt dieses philosophischen Nachdenkens – dem Autor – am nächsten liegen.

1.4 Religion im Fokus radikalen Fragens

Religionsphilosophie ist schließlich *Philosophie* und nicht Theologie, *insofern sie radikales Fragen zulässt*. Philosophie kann auf unterschiedlichste Weise definiert werden. Philosophie soll hier – möglichst undogmatisch – als kunstvolle Form des *Fragens* und *Infragestellens* betrieben werden, im Sinne einer „kultivierten Nachdenklichkeit“³. Philosophie will „nachdenklich“ machen, indem sie so manche Selbstverständlichkeiten und Selbstverständnisse hinterfragt – im vorliegenden Fall wird’s um das Selbstverständliche und Selbstverständnis religiöser Menschen gehen.⁴ Philosophie geht dabei mit Methode vor und orientiert sich an einem klaren Objekt (*clare et distincte*, im Sinne von Descartes – also rational nachvollziehbar). Die Fragen der Philosophie zielen *aufs Ganze der Wirklichkeit*. Religionsphilosophie lässt also Fragen zu, die das Ganze betreffen und unter Umständen für eine bestimmte Religion, z. B. für die christliche, mitunter sehr unangenehm sein können. Eine solch prekäre Frage ans Christentum ist etwa die nach der Historizität Jesu – also die Frage, ob Jesus Christus eine historische Persönlichkeit war oder nur eine literarische Figur. Philosophie als radikal skeptisches Unterfangen stellt jene Frage nach der Historizität Jesu unter einem rein prinzipiellen Aspekt, also nach dem Motto „was wäre, wenn ...“, ohne den Anspruch zu erheben, diese Frage beantworten zu können. Nach Albert Schweitzer ist es diese fundamentale Frage, die sich eine (christliche) Theologie immer wieder vonseiten der Religionsphilosophie gefallen lassen muss, will sie, die Theologie, denn Wissenschaft sein und bleiben.⁵ Religionsphilosophie ist natürlich weiter und breiter als ein solches Projekt einer Infragestellung der Theologie, aber die Leserin, der Leser werden sehen, zu welchen ganz allgemeinen, vom Christentum letztlich abstrahierbaren Schlussfolgerungen die Beschäftigung mit dieser Frage führen wird – nämlich in Bezug auf das Problem eines Konzeptes des *religiösen Glaubens* überhaupt (s. u., 4).

3 Vgl. J. Goldstein, Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait, Berlin 2020, 433.

4 Vgl. H. Blumenberg, Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1980), II. Lieferung, 61: „Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war.“

5 Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984 (EA 1911), 513. Ich widme mich diesem Thema noch ausführlicher weiter unten – s. u., 3.1.2.7.2 und 4.2.3.2.

Vorübungen

2.1 „Religio est semper reformanda“

Religionsphilosophie lehrt uns, nach Johann Friedrich Kleuker (1749–1827), „was reine Religion sei, und wie sie beschaffen sein müsse, wenn sie kein Gift vielmehr ein Balsam für die Menschheit sein soll.“¹ Auch wenn wir unter Religionsphilosophie heute etwas anderes verstehen als Kleuker – er sah darin eher etwas Negatives² –, so dürfen wir im Anschluss an seine Formulierung Religionsphilosophie als ein Unternehmen betrachten, welches Religion immer wieder zu „Re-form“ motiviert, zur Hinkehr zu ihrem positiven Kern. Letzterer könnte darin bestehen, eine Art „Balsam“ zu sein für Individuum und Gesellschaft, was immer darunter zu verstehen ist. Verbunden damit geht freilich die Kritik der religiösen Vorstellungen *als* Vorstellungen einher (jede Religion beruht auf „imaginaires“ – eine eingehende Analyse dieses für die vorliegende Religionsphilosophie zentralen Begriffes erfolgt unten, 2.4).

2.2 Wovon reden wir, wenn wir „Religion“ sagen?

Nach der Epistemologie (=Wissenschaftstheorie) des Aristoteles ist es Kennzeichen einer jeden Wissenschaft, sich einem „Problem“ zu widmen (ohne Probleme ist alles klar und bedarf es keiner wissenschaftlichen Klärung!).³ „Problem“ ist, nach Aristoteles, ein Synonym für „Aporie“⁴: Etwas kann so oder so betrachtet werden. Man vergleiche den lateinischen Ausdruck „*du-bitatio*“ oder deutsch „*Zwei-fel*“: in beiden Ausdrücken steckt die „Zwei“ im Sinne von zwei Wegen, zwischen denen man sich entscheiden muss. So gesehen ist der Zweifel der Beginn der Wissenschaft, der Philosophie als Wissenschaft und womöglich auch der Inbegriff der Weisheit: Weise ist, wer die Dinge so oder so

1 Zit. (in moderner Rechtschreibung) nach W. Jaeschke, Art. „Religionsphilosophie“, in: HWP 8, Basel 1992, 748.

2 Vgl. ebd.: „Da das Evangelium mit philosophischen Meinungen nichts zu tun habe, lehnt Kleuker solche R[eligionsphilosophie, gemeint ist: eine Philosophie der Religion im Sinne Kants] ab.“

3 S. u., 3.1.2 (e).

4 Vgl. J.-H. Lee, Der philosophische Sinn der Aporie bei Aristoteles, (Boethiana 91) Hamburg 2010.

sehen kann und darum weiß, dass alles – zumindest im Bereich der sich mit Weltanschauungen befassenden Philosophie – letztlich dauerhaft in Schweben bleiben wird.

In diesem Sinne beginnt auch das philosophische Nachdenken über Religion just dort, wo Religion in irgendeiner Form als „Problem“ erscheint, und zwar in dem grundlegenden Sinne:

Man zweifelt, ob einem wirklich immer bewusst sei, was mit Religion gemeint ist, wenn von Religion gesprochen wird.

Dieser Zweifel gehört zum Anfang des religionsphilosophischen Nachdenkens.

Zunächst sei auf drei Nuancen der Rede von Religion hingewiesen: Religion mit Rufzeichen, Religion mit Fragezeichen und Religion unter Anführungszeichen.

2.2.1 *Religion! (Idealtyp)*⁵

Religion mit Rufzeichen! Wer von „Religion“ spricht, so die These, meint in den meisten Fällen die nächstliegende, d.h. die *eigene* oder die im jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld bestimmende Religion. Auch bei Religionsexperten, die von hunderten anderen Religionen Bescheid wissen, schwingt meist noch unbewusst der Begriff der eigenen Religion mit, wenn sie von irgendwelchen fremden Religionen dozieren. So sieht der Europäer meist alles durch seine europäische, vor allem christliche Brille. In verschiedenen Religionsphilosophien ist oft abstrakt von „der Religion“ die Rede. Da ist jedenfalls Vorsicht angebracht – die Religion an sich gibt es womöglich gar nicht. Auch wenn man seine eigene christliche Sozialisation als „Religion“ bezeichnet, ist damit eine Abstraktion gemeint, die zu hinterfragen ist. „Religion“ ist wohl ein Oberbegriff, mithilfe dessen man viele Einzelheiten des Lebens zusammenfassen will, die womöglich nicht so notwendig zusammengehören, wie man denkt (ähnliche Idealtypen wären: „Reformation“, „Aufklärung“, „Mittelalter“ usw.).

Religionsphilosophie erhebt den Anspruch, eine Wissenschaft zu sein. Zur Wissenschaft gehört die Fähigkeit, zu sich selbst einen gewissen Abstand zu

5 Zu dem im Anschluss an Max Weber in der Wissenschaftstheorie üblichen Begriff des „Idealtyps“ vgl. K.-H. Hillmann, Wörterbuch der Soziologie, 52007, 353: Der Idealtyp sei „... in der Methodologie und Verstehenden Soziologie M. Webers eine gedankliche Konstruktion, die im Hinblick auf einen bestimmten Ausschnitt der geschichtl[ich]-soziokulturellen Wirklichkeit durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch gedanklichen Zusammenschluss einer Fülle von zugehörigen Einzelercheinungen gebildet wird. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedanken- bzw. Idealbild kein empir[isch] gegebener Realtyp, in der Wirklichkeit nicht vorfindbar und insofern eine Utopie.“

halten, sich selbst zu relativieren. In der Religionsphilosophie kommt es daher notwendig zu einer Objektivierung und Relativierung der eigenen Religion, zu einer – auf religiöse Hitzköpfe zumeist abkühlend wirkenden – Außensicht derselben, ansonsten würde es sich um etwas anderes, etwa um Theologie handeln (also um die Innensicht einer Religion, die von der Existenz eines oder mehrerer Götter ausgeht). Eine kleine Übung im Sinne einer solchen Selbstbeschränkung kann sein, sich eine abgekürzte Außenperspektive in Bezug auf die eigene Position vor Augen zu führen, etwa wenn eine Christin, ein Christ sich Folgendes über das Christentum sagen ließen:

Das *Christentum* ist eine Weltreligion, die aus dem Judentum hervorging. Ihre Anhänger werden *Christen* genannt, die Gesamtheit der Christen wird auch als die *Christenheit* bezeichnet.

Von zentraler Bedeutung für das Christentum ist Jesus von Nazareth, ein jüdischer Wanderprediger, der etwa in den Jahren 28–30 n. Chr. auftrat und in Jerusalem hingerichtet wurde. Seine Jünger erkannten in ihm nach seiner Kreuzigung und Auferstehung den Sohn Gottes und den vom Judentum erwarteten Messias. In ihren Bekenntnissen nennen sie ihn Jesus Christus. Der Glaube an ihn ist in den Schriften des Neuen Testaments grundgelegt.⁶

Der Wikipedia-Text entpuppt sich bei näherem Hinsehen nur als *scheinbar* objektiv, genauer besehen gleitet er unmerklich ins Bekenntnishafte ab. Eine wissenschaftlich solidere Aussage über das Christentum finden wir bei Tom Harpur (selbst ein bekennender Christ, löblicherweise zu hoher Selbstkritik fähig):

... der Jesus Christus, an den heute noch die halbe Welt glaubt, ist als historische Person seltsam ungreifbar. Er wurde ganz sicher nicht zu Weihnachten geboren. Er kam gewiss nicht aus Nazareth. Nicht einmal seine bare Existenz ist auch nur durch ein einziges zeitgenössisches Zeugnis unzweifelhaft belegt. Und die Lehren und Wunder, mit denen er die Massen erregt haben soll? Sie waren alles andere als neu und originell. Seit Menschengedenken sehnten die Völker des vorderen Orients das Kommen des Messias herbei. Sie glaubten an die Jungfrauengeburt dieses Gottessohns, erwarteten seinen gewaltsamen Tod und seine Wiederauferstehung. Die frühe christliche Kirche akzeptierte diese uralten heidnischen Glaubensvorstellungen als Grundfesten ihres eigenen Glaubens, aber gleichzeitig verunglimpfte sie dessen wahre Wurzeln.⁷

6 Wikipedia, Anfang des Artikels „Christentum“ (<https://de.wikipedia.org/wiki/Christentum>, abgerufen am 21.7.2023).

7 T. Harpur, *Der heidnische Heiland. Die Auferstehung des ursprünglichen Glaubens*, München 2005, Covertext.

Ein Abschnitt des obigen Wikipedia-Textes müsste also „kenotischer“, der wissenschaftlichen Gewissheitsgraduität entsprechend vorsichtiger formuliert werden – in maximaler Distanziertheit gegenüber dem glaubenden Bekenntnis, etwa so:

Von zentraler Bedeutung für das Christentum ist *die literarische Gestalt des Jesus von Nazareth*, ein *vermeintlicher* jüdischer Wanderprediger, der etwa in den Jahren 28–30 n. Chr. *aufgetreten* und in Jerusalem *hingerichtet worden sein soll*. *Gemäß unterschiedlichen biblischen Erzählungen* erkannten seine Jünger in ihm nach seiner Kreuzigung und Auferstehung den Sohn Gottes und den vom Judentum erwarteten Messias. In ihren Bekenntnissen nennen *die Jünger der Evangelien* ihn Jesus Christus.

In dieser Formulierung bliebe offen, inwiefern und in welchem Umfang es sich bei den biblischen Erzählungen um Texte handelt, die sich auf irgendeine historische Realität beziehen. Streng wissenschaftlich – und will Religionsphilosophie, auch eine christliche, *Wissenschaft* sein, muss sie dem Rechnung tragen – handelt es sich dabei um eine seit Jahrhunderten kontrovers diskutierte Frage, deren unterschiedliche Beantwortung immer wieder höchstens zu neuen Wahrscheinlichkeiten führt.

2.2.2 Religion? (Idealtyp₂)

Religion mit Fragezeichen. Religion kann auch etwas sehr Problematisches sein – was einem im Bereich der eigenen Religion oder bei anderen Religionen bewusst wird. Ein Beispiel:

Am 20. März 1995 verübten fünf Mitgliedern der Ōmu Shinrikyō-Sekte (in der deutschsprachigen Presse meist „Aum-Sekte“) zur morgendlichen Hauptverkehrszeit einen Giftgasanschlag (mit dem Nervengift Sarin) im U-Bahnsystem Tokios, bei dem 13 Menschen starben und weitere ca. 1000 Menschen zum Teil schwer verletzt wurden.⁸ Die Sekte wurde 1984 vom stark sehbehinderten Chizuo Matsumoto (1955–2018, in Tokio hingerichtet), der sich später Shoko Asahara nannte, gegründet. Die Sekte lebte bei dem besagten Attentat in der apokalyptischen Vorstellung eines nahen Weltunterganges.⁹ Die Ideologie der Sekte speist sich im Wesentlichen aus Elementen des hinduistischen Yoga und des Tibetischen Buddhismus. Außerdem bezieht man sich auf Versatzstücke aus pseudowissenschaftlichen Traditionen, Nostradamus-Weissagungen, chiastischem Christentum sowie Science-Fiction-Literatur (Isaak Asimov)¹⁰. „Die

8 Für das Folgende vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Ōmu_Shinrikyō (abgerufen am 12.9.2023)

9 Vgl. ebd., Abschnitt „Konsolidierung, Internationale Expansion und Radikalisierung (1987 bis 1995)“, Unterabschnitt „Radikalisierung“.

10 Vgl. ebd., Abschnitt „Eklektische Lehre und Apokalyptik“.

für die Sekte zentrale Gottheit ist der Hindu-Gott Shiva“, Ziel sei die nur in der Gemeinschaft der Sekte erreichbare „Erleuchtung“. ¹¹ „Die ‚äußere Welt‘ wird als korrupt und verdorben betrachtet und muss notfalls gewaltsam bekämpft werden.“ ¹² Einer der zentralen Punkte der Doktrin, der auch bei dem Giftgasanschlag in Tokyo wohl zum Tragen kam, ist die kontroverse buddhistische Vorstellung von „Poa“, gemäß derer unter bestimmten Bedingungen ein Mord sowohl das Opfer als auch den Täter zur „Erleuchtung“ führen könne. ¹³

„Wie viele neuere religiöse Bewegungen in Japan und Russland, hat Omu Shinrikyo seine Mitglieder vornehmlich aus den neuen Mittelschichten rekrutiert, insbesondere ist die Zahl der Jungakademiker überdurchschnittlich groß. Omu Shinrikyo rekrutierte dabei vor allem naturwissenschaftliche Studierende an den Universitäten, alle fünf Attentäter von Tokyo hatten Abschlüsse von den prestigeträchtigsten Universitäten Japans.“ ¹⁴

Auch Buddhismus schützt also vor Torheit nicht, das muss allen gesagt werden, die im Westen heute, aus verständlichen Gründen christentumsmüde, im Buddhismus eine faszinierende Alternative sehen. ¹⁵

Als fragliche Gestalt von Religion kann auch generell der in Krisenzeiten wie heute wieder allerorten aufkeimende Fundamentalismus in verschiedenen Religionen betrachtet werden, eine negative Form einer „Rückkehr der Religion“. ¹⁶

2.2.3 „Religion“ (Idealtyp₃)

Religion unter Anführungszeichen – Religion in einem übertragenen Sinne des Wortes. Zu erinnern ist hier an Phänomene wie Führerkult, Anbetung von Idolen der Pop- und Filmwelt oder das Konzept der Zivilreligion – im entferntesten Sinne mag auch an Religionskarikaturen wie Briefmarkensammlerwut zu denken sein, wo ein Mensch sein ganzes Leben in den Dienst eines

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. ebd., Abschnitt „Hinwendung zur Gewalt“: „Aus dem Vajrayana, einem Zweig des tibetischen Buddhismus, entnahm er [der Sektengründer Asahara, MFK] die Praxis des ‚Poa‘ und interpretierte sie als heiliges Töten im Namen des Guru: Menschen können demnach getötet werden, wenn sie schlechtes Karma anhäufen. In diesem Fall ermöglichen ihnen der Tod bzw. die Tötung, im nächsten Leben mit besserem Karma wiedergeboren zu werden.“

14 Ebd., Abschnitt „Rekrutierungspool“.

15 Vgl. die interessanten Überlegungen zu möglichen *intrinsic* Bezügen in buddhistischem Schrifttum zu „Gewalt im Namen Buddhas“ bei F. Winter, Gewalt und Terror im Namen Buddhas?, in: Die Furche, 17 (26.4.2018), S. 15.

16 Vgl. M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.

partikulären Hobbys stellt, alles letzterem durchaus in Manier eines „Kultes“ unterordnend.

In der 2008 erschienenen Studie *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution* stellt der russische Philosophieprofessor Michail Kusmitsch Ryklin (*1948) die These auf, dass der Sowjetkommunismus bzw. Bolschewismus, eines der größten atheistischen Systeme, dessen erklärtes Ziel die Beseitigung aller Religion war, paradoxerweise selbst eine Art „Religion“ gewesen sei. Grundlage seiner Argumentation ist (a) ein letztlich nicht klar ausgewiesener Begriff von „Religion“ und (b) das Aufspüren von gewissen Analogien zu anderen „Religionen“ im geschichtlichen Befund von Aufstieg und Fall des Kommunismus in der Sowjetunion. Hier eine Kostprobe:

Konzipiert nach den Rezepten der fortschrittlichsten Aufklärer des Westens, verkehrte sich der Kommunismus in der bolschewistischen Umsetzung der dreißiger Jahre in eine terroristische Praktik, die in der Gesellschaft so etwas wie sympathetische Magie wiederaufleben ließ. Die westeuropäischen Intellektuellen begriffen das leider zu spät. Aus dem ursprünglichen Atheismus, der sich als rechtmäßiger Erbe der Aufklärung sah, ging eine säkulare Religion hervor: Den Platz Gottes nahm der Oberste Priester der Partei ein, der, wie sich jetzt herausstellte, einzige „Mensch von besonderem Schlage“, bereit, den Weg des Terrors zu Ende zu gehen.¹⁷

Und weiter:

Die politische Religion des Bolschewismus nannte sich selbst eine wissenschaftliche Ideologie. Im Gegensatz zu ihren traditionellen Vorgängerinnen beschränkte sie ihre Rituale nicht auf den Tempel; alles, womit die politische Religion in Berührung kommt, wird zu ihrem Kultusraum. Sie kennt kein profanes Außen mehr; die Moskauer Metro, die Ausstellung der Errungenschaften der Volkswirtschaft, die Moskauer Hochhäuser, Wohnhäuser und der neue Lebensstil werden von der neuen Ideologie sakralisiert. Das Besondere am kommunistischen Glauben bestand von Beginn an darin, dass seine religiöse Natur für einen Soziologen oder Psychologen offenkundig war, während er vom konfessionellen, christlichen Standpunkt aus nicht als Religion (als „richtige“ Religion) anerkannt wurde.¹⁸

17 M. K. Ryklin, *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution*, Frankfurt a.M. 2008, 31f.

18 M. K. Ryklin, *Kommunismus als Religion*, 40f. Den Sowjetkommunismus als eine Art „Religion“ zu betrachten, diese Idee kam freilich schon anderen viel früher – so meinte etwa Stefan Zweig, der anlässlich einer Reise in die Sowjetunion im Jahre 1928 das *Leninmausoleum* in Moskau besuchte, sich als gut beobachtender „Religionsphänomenologe“ erweisend: „Gespenstisch drückt geisterhaftes Schweigen im Raum, den die Bauern, die Soldaten mit ihren schweren Stiefeln ganz leise, mit zurückgehaltenem Atem durchschreiten, die Mütze in der Hand, und noch erschütternder ist der Anblick der Frauen,

Angesichts einer solchen eher freien Verwendung des Begriffs stellt sich die Frage, ob *Religion*, verstanden als universaler Code hinter den vielen Religionen, nicht so etwas wie eine zum Menschen gehörende Konstante sein könnte, ein Konstituens des Menschseins. Möglicherweise handelt es sich dabei um ein Spezifikum des Menschseins, sodass man es bei „Religion“ (man könnte auch sagen: „Religiosität“) mit einer tief im Menschsein wurzelnden und den Menschen über das übrige Tierreich erhebenden Eigenschaft zu tun hätte, auf die der *Homo sapiens* vielleicht auch stolz sein dürfte – trotz aller Entartungserscheinungen derselben. Man hätte es dabei mit einer anthropologischen Konstante zu tun, die sich in mannigfacher Abwandlung zeigen kann. Es könnte in diesem Falle damit gerechnet werden, dass überall auf sie zu stoßen ist, auch dort, wo explizit vielleicht negiert wird, dass man irgendeiner Religion angehört (wie z. B. im Kommunismus).

Religion kehrt, so gesehen, immer aufs Neue wieder – in unendlich changierender Gestalt. So gesehen kann eine „Rückkehr der Religion“ nie überraschen, insofern Religion quasi das Sekret einer unsichtbaren „Drüse“ ist, das der Mensch aussondert, eine anthropologische Konstante, variabel im Phänotyp, identisch im Genotyp.¹⁹

die mit einem scheuen und ehrfurchtsvollen Blick demütig auf diese phantastische Bahre hinschauen, großartig und einzig diese tägliche Parade des Schweigens von Tausenden und aber Tausenden, die stundenlang warten, um nur eine Minute lang die Menschengestalt ihres schon mythisch gewordenen Führers und Befreiers gesehen zu haben. Nicht für uns, in denen sich eine Ästhetik gegen eine solche immer neu polychromierte Totenmaske wehrt, sondern für ein Volk ist diese Schaustellung ersonnen, für ein Volk, das jahrhundertlang glaubte, dass seine Heiligen nicht dem irdischen Gesetz der Verwesung unterliegen und von der Berührung ihres Leibes Wunder und Zeichen ausgingen; auch hier hat mit ihrem unfehlbaren Instinkt für Massenwirkungen die neue Regierung gerade an das Urälteste und darum Wirksamste im russischen Volkstum angeknüpft. Sie hat sehr richtig gefühlt, dass, gerade weil die marxistische Lehre eine in sich sachliche, unmystische, eine logische und durchaus amüsische ist, man sie rechtzeitig in Mythos verwandeln und mit aller Inbrunst des Religiösen erfüllen müsse. So haben sie heute, nach zehn Jahren, aus ihren politischen Führern schon Legenden gestaltet, aus ihren Opfern Märtyrer, aus ihrer Ideologie eine Religion, und vielleicht an keiner Stelle fühlt man diese Taktik ihrer Psychologie sinnenfälliger und siegreicher als an diesen beiden Pilgerstätten, fünfzig Schritte voneinander entfernt und doch durch Geistunendlichkeiten getrennt: der Kapelle der iberischen Madonna und der Begräbniskrypta Lenins.“ (S. Zweig, *Reise nach Rußland* [1928], in: ders., *Auf Reisen*, Frankfurt a.M. 42011, 290f. Erstmals veröffentlicht wurde der Reisebericht in der „Neuen Freien Presse“ [Wien] am 21., 23., 26., 28.10. bzw. 1. und 6.11.1928).

19 Die Rede von der „Drüse“ versteht sich freilich als Metapher – letztlich ist die „Drüse“ nichts anderes als unser menschliches Gehirn und seine kognitiven Systeme: „Was wir als Religion kennen, entstand vermutlich zusammen mit dem menschlichen Geist in seiner heutigen Gestalt. Den Beginn ‚moderner‘ Kulturen datiert man am Besten auf

*Wenn die eine geht, kommt eine andere.*²⁰

2.3 Religion nominalistisch – was alles „Religion“ genannt wird

Religionsphilosophie als akademischer Diskurs entschwebt nicht selten in eine abstrakte „Überhaupt“-Sphäre, wo darüber spekuliert wird, „welche Rolle Religion heute noch spielt im Leben der Menschen“, „ob Religion Gewalt

die im Zeitraum zwischen 100000 bis 50000 v.Chr. eingetretene ‚Explosion‘ des Symbolischen; sie brachte eine abrupte Veränderung in Quantität und Qualität der von den Neuzeitmenschen produzierten Artefakte, eine Vielzahl neuer Objekte, von denen manche keinerlei praktischen Nutzen hatten, den Gebrauch des Ockers, die ersten Höhlenmalereien, komplizierte Bestattungspraktiken und anderes mehr.“ (P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, Stuttgart 42017, 389) Religion kann also wahrscheinlich nur verstanden werden „auf der Ebene kognitiver Prozesse, die allen Menschen gemeinsam sind, als integrale[r] Bestandteil des normalen geistigen Funktionsmechanismus im Gehirn.“ (P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, 384)

- 20 Kommunismus als Religion, Nationalsozialismus als Religion, Liberalismus als Religion – der israelische Star-Historiker Yuval Harari trifft die interessante Feststellung, dass die säkulare Moderne, entgegen ihrem Selbstverständnis, ein „neues religiöses Zeitalter“ sei, mit „Missionierungseifer“ und „blutigen Religionskriegen“. Vgl. Y. Harari, *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, 212015 (die hebräische Erstauflage erschien 2011), 277f.: „Die Moderne erlebte den Aufstieg zahlreicher neuer Naturgesetz-Religionen, zum Beispiel des Liberalismus, des Kommunismus, des Kapitalismus, des Nationalismus und des Nationalsozialismus. Die Anhänger dieser Religionen reagieren zwar sehr allergisch auf das Wort ‚Religion‘ und bezeichnen sie lieber als ‚Ideologien‘. Doch das ist lediglich ein Wortspiel, denn die modernen Ideologien sehen den traditionellen Religionen zum Verwechseln ähnlich. Wenn eine Religion ein System von Werten und Normen ist, das sich auf eine übermenschliche Ordnung beruft, dann ist der Kommunismus genauso eine Religion wie der Islam. Natürlich gibt es einen Unterschied zwischen dem Islam und dem Kommunismus, denn der Islam ist der Ansicht, dass diese übermenschliche Ordnung von einem allmächtigen Gott geschaffen wurde, während der Kommunismus nicht an Götter glaubt. Aber auch der Buddhismus hält nicht allzu viel von Göttern und wird trotzdem gemeinhin als Religion bezeichnet. Wie die Buddhisten glaubten die Kommunisten, die Geschichte werde von einer übermenschlichen Ordnung von unumstößlichen Naturgesetzen gelenkt, aus denen sich wiederum Regeln für das menschliche Verhalten ableiten. Während die Buddhisten glauben, dass Siddharta Gautama diese Gesetze entdeckt hatte, sehen Kommunisten Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir Illjitsch Lenin als ihre Religionsstifter. Doch die Parallelen gehen noch weiter. Wie andere Religionen hat auch der Kommunismus seine heiligen Bücher und prophetischen Schriften, allen voran *Das Kapital* von Karl Marx. Er hat seine eigenen Fest- und Feiertage, zum Beispiel den Tag der Arbeit am 1. Mai ...“. Ohne auf den eben genannten Ryklin Bezug zu nehmen – kennt Harari eigentlich dessen 2008 erschienenes Buch über den Kommunismus? – werden noch weitere religionsähnliche Momente des Kommunismus, die auch Ryklin benennt, aufgelistet.

befördert oder eher verhindert“ und ob wir uns auf eine „religionslose Zukunft“ zubewegen. Hier tut es gut, dem „Über-(dem)-Haupt“ ein „Unter-(den)-Füßen“ entgegenzuhalten, sprich alle universalen Überlegungen zum Thema Religion zu erden, indem man sich einmal zum Beispiel vergegenwärtigt, was rein nominell alles unter dem Titel „Religion“ läuft. Dann müsste man sich immer fragen, wenn man über „Religion“ philosophiert (womöglich noch mit Artikel: „über *die* Religion“), ob man erstens nicht meist die eigene Religion („Religion!“ , Religion mit Rufzeichen) meint und zweitens, ob das, was man da über Religion denkt oder sagt, auch von anderen Religionen gilt. Religionsphilosophie handelt also nicht nur (als Haus- und Hofberichterstattung der christlichen Theologie) vom Christentum, sondern auch von Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, Jainismus, Shintoismus, Zoroastrismus, Neopaganismus, Spiritismus, Satanismus, Pantheismus und vielen Religionen mehr – ohne Führungszeichen. Dazu kommen dann noch die „Religionen“ unter Führungszeichen, Kommunismus, Nationalsozialismus, Zivilreligionen und so fort. Religionsphilosophie geht nicht zuletzt den spannenden Fragen nach: Was verbindet eigentlich all die genannten Religionen? Oder wird hier etwas gewaltsam unter einen Begriff gebracht, was gar nicht zusammengehört? Gibt es eine für alle genannten Religionen verbindliche Definition?

Vielleicht sind manche (wissenschaftstheoretische) Puristen der Meinung, man müsse gleich am Anfang einer Wissenschaft „definieren“, worum es ihr eigentlich geht, welchem Objekt sie sich widmet. Diese Frage sei auf später vertagt (s. u., 5.2) vorerst genüge die Feststellung: Es gibt kulturelle Phänomene, die – rein nominell – dem Begriff „Religion“ zugeordnet werden. Zum Beispiel das Christentum – *mit* Gott. Oder der Buddhismus – *ohne* Gott. Das ist schon einmal eine sehr wichtige Einsicht: Es gibt Religionen *mit* Gott und solche *ohne* Gott!

2.4 L' Imaginaire – eine methodische Vorentscheidung

Es folgt eine Vertiefung des wissenschaftlichen, objektiven Blicks auf Religion, in nüchterner Distanz zum zu untersuchenden Phänomen, indem der Begriff „imaginaire“ als heuristisches Prinzip der Analyse eingeführt wird. Religionsphilosophie betrachtet alle „Glaubensinhalte“ und dergleichen epistemische Momente der Religionen schlicht als *subjektive* Vorstellungen – ob es eine diesen subjektiven Vorstellungen (z. B. „Gott“, „Himmel“, „Hölle“, „Auferstehung“) korrespondierende objektive Wirklichkeit gibt, bleibt unentschieden. Kann sein, muss nicht sein – vielleicht. Religionsphilosophie sei damit in einer *Mitte* positioniert zwischen dem Bemühen, religiöse Inhalte, wie etwa die Existenz

Gottes, mit philosophischen Argumenten zu verteidigen, und der radikalen Kritik von Religion, wo etwa die Vernünftigkeit religiöser Inhalte mithilfe rationaler Argumente zu widerlegen versucht wird.

Die genannten religiösen Vorstellungen sind nur ein Moment des Phänomens Religion. Religion kann somit nicht reduziert werden auf ihre Vorstellungswelt. Der französische Begriff „imaginaire“ (m) sei hier in freier Anleihe bei entsprechenden Konzepten, wie sie von Cornelius Castoriadis, Jaques Lacan und Charles Taylor entwickelt wurden, als *terminus technicus* induziert. Er subsumiert individuelle oder kollektive Vorstellungen (z. B. „Göttervater“) bzw. Vorstellungskomplexe (z. B. Narrative wie „Auferstehung von den Toten“) von existenzieller Bedeutung und einer gewissen geschichtlichen Konstanz (im Unterschied zu Tagträumen, Halluzinationen etc.), im Sinne von Mythologumena, Ideologien und ähnlichem. Die Religionsphilosophie untersucht *als* Philosophie (im Unterschied etwa zu jeder Theologie) den strukturellen Gehalt dieser Vorstellungen und ihre (anthropologische, evolutionsbiologische) Funktion, ohne über ihren Realitätscharakter zu urteilen – sie betrachtet somit im Sinne einer methodischen Einklammerung (Husserl sprach von „Epoché“) die religiöse Vorstellung nur *als* Vorstellung, ohne zu behaupten, dass sie tatsächlich *nur* Vorstellung ohne reale Korrespondenz sei (wie z. B. die reine Fiktion)²¹.

Als Beispiel diene an dieser Stelle eine der wirkmächtigsten „Großen Erzählungen“ der Menschheitsgeschichte (F. Lyotard), der **Exodus-Mythos**, wie er im Tanach der Juden, genauer im zweiten Buch Mose überliefert ist.²² Der Mythos

21 Vgl. R. Herbrink, Das Imaginäre in der (Wissens-)Soziologie und seine kommunikative Konstruktion in der empirischen Praxis, in: R. Keller/ H. Knoblauch/ J. Reichertz (Hg.), Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013, 295–315; W. Iser, Das Imaginäre: Kein isolierbares Phänomen, in: D. Henrich/ W. Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven, München 1983, 479–486; W. Iser, Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a.M. 1991.

22 Unter „Mythos“ muss nicht unbedingt eine rein fiktive, märchenhafte Erzählung verstanden werden. „Mythos“ heißt ursprünglich nur „Erzählung“, die eine unter Umständen „heilige“, also dem Erzählenden/ der Erzählenden und seinen/ ihren RezipientInnen eminent wichtige Wahrheit ausdrücken möchte. Dass solcher religiöser, ins Gewand des Mythos gekleideter „Wahrheit“ eine etwaige transzendente Wirklichkeit korrespondiert, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Ein ganz großer „Erzähler“ unserer Zeit, Joseph Roth, drückte dies einmal so aus: „Der Erzähler ist ein Beobachter und ein Sachverständiger. Sein Werk ist niemals von der Realität gelöst, sondern in Wahrheit (durch das Mittel der Sprache) umgewandelte Realität.“ J. Roth, Schluß mit der „Neuen Sachlichkeit“, in: Die literarische Welt, 17. u. 24. Januar 1930, Ausgabe in: J. Roth, Werke, Bd. 4, Köln 1976, 250f.

hat einen Bezug zur „Fastenzeit“ des Christentums, die auch „Quadragesima“ heißt, „Vierzigtagezeit“, in Erinnerung an jene *vierzig Tage*, die Jesus als Vorbereitung seines öffentlichen Wirkens in der Wüste verbracht haben soll. Diese Geschichte wird im „Neuen Testament“, einem weiteren Literaturkomplex der Bibel, überliefert. Sie bildet eine Sub-Erzählung des Exodus-Mythos, insofern in ihr auf die *vierzig Jahre* angespielt wird, die der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste (Sinai) nach deren Auszug aus dem Gefangenenstatus in Ägypten gedauert habe. Nach Jan Assmann handelt es sich beim Exodus-Mythos um eine religiöse Erzählung mit enormer Fernwirkung, also mit beachtlicher Wirkungsgeschichte:

In der politischen Dimension ist die Exodus-Erzählung in dreierlei Hinsicht zum Inbegriff eines politischen Mythos und Modell der Ethnogenese, der Volksgründung geworden: erstens als „Auswanderung“, das heißt als revolutionäre und distinktive Ausgliederung aus einem imperialistischen oder kolonialistischen Großverband, zweitens als „Erwählung“ vor den anderen Völkern im Sinne einer besonderen Mission und drittens als Inbesitznahme eines „Gelobten Landes“ und damit als Urszene des Kolonialismus. In allen drei Punkten wurde die Exodus-Erzählung zum Gründungsmythos der Vereinigten Staaten von Amerika: Die Puritaner brachen im 17. Jahrhundert in die Neue Welt als ein Gelobtes Land auf im Bewusstsein, als ein neues Israel Erben der Verheißung und der Mission zu sein, eine nach Gottes Geboten lebende Gesellschaft zu gründen. Noch heute sind die USA von dem missionarischen Gedanken [ein weltpolitischer, weltgeschichtlicher Imaginaire!] geleitet, in der Welt Demokratie und freie Marktwirtschaft zu verbreiten. (...) Max Weber stellte fest, dass der Mythos des auserwählten Volkes „irgendwie“ bei jeder Nationsbildung im Spiel ist. Viele dieser nationalen Mythen gehen bis ins Mittelalter zurück. Dabei spielt auch das Motiv der Allochthonie, der fremden Herkunft, eine auffallende Rolle. Schon die Römer haben sich von anderswo, von den Trojanern hergeleitet.²³

Für den hier aktuell interessierenden narrativen Imaginaire des „Exodus“ sei festgehalten, dass er kurzgefasst aus drei Strukturmomenten besteht: (1) Unheilszustand/ Gefangenschaft in Ägypten, (2) Befreiung bzw. Erlösung/ Auszug aus Ägypten, verbunden mit dem Gedanken des „von Gott Erwähltheits“, und (3) Heilszustand/ Bundesschluss am Sinai, schließlich Inbesitznahme des Gelobten Landes – letzteres wird in der Bibel erst im Buch Josua (übrigens die hebräische Form von „Jesus“²⁴) erzählt.

23 J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2019, 397f.

24 Zu einer möglichen Teilidentität von biblischem Josua- und Jesus-Imaginaire vgl. H. Detering, Buddha, Josua, Jesus und der Weg zum anderen Ufer. Die gnostische Interpretation des Exodus und die Anfänge des Josua-Jesus-Kultes, Wrocław 2018.

In Bezug auf eine „Phänomenologie des Imaginaires“ darf man nun behaupten:

Die Philosophie weiß, dass sie nichts weiß. Sie vermutet allerdings so manches, unter anderem folgendes:

2.4.1 *Imaginationskomplexe*

Im Falle der Religion treten meist Imaginationskomplexe auf, d.h. mehr oder weniger weitverzweigte, kunstvoll geordnete, zum Teil auch widersprüchliche Systeme von Vorstellungen.

Der Exodus-Komplex etwa besteht nicht nur aus den drei eben genannten Grundnarrativen (Leben in Ägypten qua Inbegriff des Unheils, Auszug aus Ägypten, Offenbarung am Sinai/ Einzug ins Gelobte Land), sondern aus einer schier unüberschaubaren Fülle von Mikroerzählungen: erwähnt sei die Mose-Erzählung, die Erzählung von den ägyptischen Plagen, die Schilfmeerlegende (Durchzug durchs Rote Meer), die Erzählung von den 10 Geboten, die Geschichte vom Goldenen Kalb usw. Alle genannten Mikrostrukturmomente des Exodus-Mythos haben wiederum mit der Zeit „sprichwörtlichen Charakter“ angenommen bzw. weisen eine enorme Wirkungsgeschichte auf.

2.4.2 *Imaginationsprozess*

Religiöse Imaginationen entwickeln sich (vgl. die Textgeschichte der Bibel, aber auch die Dogmengeschichte), verändern sich mit der Zeit: aus dem jüdischen Monotheismus entwickelt sich etwa der christliche und islamische Monotheismus.

Wichtig ist die Unterscheidung: Religiöse Imaginaires verfügen über eine *Textgeschichte* (die mehr oder weniger historisch-kritisch rekonstruiert werden kann) und eine *Sinngeschichte* (die Wirkungsgeschichte des Textes – die zahllosen Fortschreibungen und Applikationen eines Textes).

Als Elemente eines historischen Prozesses lassen sich nach Assmann beim Exodus-Mythos folgende Bereiche differenzieren:

- (a) Erinnerungen und Erfahrungen – hinter der vielschichtigen Erzählung sind vielleicht echte Erinnerungen und Erfahrungen an „wundersame Errettungen“ zu lokalisieren. So gesehen handelt es sich bei diesem wie bei allen Mythen nie um „reine“ Erfindungen ohne geschichtlichen Hintergrund, sondern immer um narrative Reflexionen über tatsächliche Erfahrungen, die dann mit der Aura des Wunderbaren und Mirakelhaften ausgeschmückt worden sind. Assmann erwähnt die Hyksos, die Amarna-Kultur, die Habiru, Wanderbewegungen im Mittelmeerraum, die Loslösung der Nordstämme Israels als „die große Stunde der Erinnerung“ usw.

- (b) Der Text selbst ist natürlich ein Konglomerat verschiedener Schichten und Bearbeitungen (Textgeschichte und Sinngeschichte, „Vom Mythos zum Kanon und zurück“ usw.)²⁵.

Wir haben es also einerseits mit einem langsamen literarischen Prozess der Evolution eines Grund-Imaginaires zu tun; andererseits auch mit zahllosen

- (c) „Fortschreibungen“ im Laufe der Geschichte: So wurde der Exodus-Mythos nicht nur Gründungserzählung der USA, sondern auch zu einem gern verwendeten Konzept der christlichen Befreiungstheologie im 20. Jahrhundert, die den ursprünglichen Mythos sozusagen weitererzählte, indem sie ihn zur Deutung einer bestimmten historischen Situation (in Lateinamerika) heranzog.

So gesehen ist der Mythos – der religiöse Imaginaire – immer größer als alle Kanonbildungen, die ihn „einzufangen“ suchen und ein für alle Mal dogmatisch definieren wollen – gewissermaßen allen Festschreibungen, Fortschreibungen und Umschreibungen transzendent – sie in einem nicht-metaphysischen Sinne übersteigend.

2.4.3 *Imaginationskonstanz*

Trotzdem bemühen sich die Religionen, zumindest die größeren, um eine gewisse Imaginationskonstanz und wehren unbefugte Manipulationen am Imaginationsbestand zum Teil sehr heftig ab.

Für Mythen ist es nicht entscheidend, ob sie sich auf wirkliche oder fiktive Ereignisse beziehen, sondern nur, ob sie ihren Ort haben in der Ordnung des Gedächtnisses, im Rahmen eines Erinnerns, das sie immer wieder neu erzählt, und eines Selbstbildes, das sich in diesem Erzählen seiner Wurzeln und Ziele, seiner Wahrheiten und Träume immer wieder neu vergewissert. Dieses „Wir“ ist die Gesamtheit derer, denen die Erinnerung, also zum Beispiel Mose etwas bedeutet. (...) Mythen fundieren eine kulturelle Identität ... Eine kulturelle Identität ist nichtfestgelegt, vielschichtig, widerspruchsvoll und heterogen. (...) Gleichwohl können wir nicht ohne Weiteres von einem Mose-Mythos [der sich ständig verändert und anders erzählt wird] sprechen. Dem scheint die Autorität der Bibel entgegenzustehen, die zwar dazu einlädt, die Geschichte immer wieder, aber nicht immer wieder neu und anders zu erzählen. Im Gegenteil: Diese Geschichte ist nach dem Abschluss der Fortschreibungsphase in den Büchern 2 bis 5 der Tora in einer ein für alle Mal verbindlichen Form als historische Wahrheit festgeschrieben und kanonisiert worden.²⁶

²⁵ J. Assmann, Exodus, 56–105.

²⁶ J. Assmann, Exodus, 102.

Assmann macht hier auf eine ganz wichtige religionsphilosophische Disjunktion aufmerksam: auf Außen- und Innenperspektive. Von außen betrachtet spricht man leicht von einem „Imaginaire“, der von Menschen erdacht wurde, sich verändert und einem Prozess unterliegt, was gemäß Innensicht der Religion als „geoffenbartes Wort Gottes“ gilt, das nur sehr beschränkt einer historisch-kritischen Analyse unterzogen werden darf und in seiner kanonisierten Form als unveränderbar gilt – so etwa im Judentum das Exodusnarrativ oder im Christentum die Ostererzählungen, die ja in vielfacher Hinsicht in die Exodus-Geschichte „eingeschrieben“ sind.

2.4.4 *Imaginationskontrolle*

Die Sorge um die genannte Imaginationskonstanz ist meist bestimmten Imaginationswächtern übertragen (z. B. einer Inquisition). Der Religionskritiker wird eingeladen, die Unerbittlichkeit der Religion in Sachen Imaginationsmanipulation als *literaturkonservative* Maßnahme mit einem Augenzwinkern zu sehen, wie das Bemühen einer „Märchenkongregation“, die sich beispielsweise zur Wehr setzt gegen den Versuch, das Märchen von Hänsel und Gretel „umzudichten“ in die Geschichte eines lesbischen Pärchens, z. B. Johanna und Margarete, die im Wald nicht der Hexe, sondern einem homophoben Zauberer begegnen – wohl ein No-go für alle Liebhaber der Grimmschen Märchen, zumindest wenn die Umdichtung als *Dauerlösung* propagiert wird oder die ursprüngliche Geschichte ersetzen soll. Verbrannt werden darf ob solcher Umdichtungen allerdings heute und bis auf weiteres niemand mehr, zumindest in den Ländern Mitteleuropas.

2.4.5 *Imaginationssupport*

In neuerer Zeit wird von evolutionsbiologischer Seite die Bedeutung von so genannten „CREDs“ für diverse religiöse Imaginationssysteme ins Treffen geführt, auf die noch in einem eigenen Abschnitt eingegangen wird (s. u., 5.1.1). CREDs (=credibility enhancing displays)²⁷: Damit sind letztlich Erfahrungen gemeint, die mit einer entsprechenden Interpretation versehen die Glaubwürdigkeit von Imaginationsinhalten verstärken sollen (z. B. „Wunder“ – alles, worüber man sich wundert und was entsprechend einer bestimmten Imagination „umgewidmet“ wird). Solche CREDs können reale Erfahrungen (z. B. Naturereignisse) oder rein erdichtet sein.

27 Vgl. J. Henrich, *The Secret of Our Success. How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton/ Oxford 2016, 258. 324. Vgl. ferner Carel van Schaik/ Kai Michel, *Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät*, 42016, 243f.

Beim Exodus-Mythos spielen die so genannten „ägyptischen Plagen“ eine solche imaginationsstützende Rolle, gewissermaßen als „Tamtam für die Sinne“.²⁸ „Die Plagen beschäftigen bis heute die Fantasie der Menschen, und die Suche nach möglichen Ursachen und Spuren dieser Umweltkatastrophen kommt nicht zur Ruhe.“²⁹ Es darf in Bezug auf den zur Debatte stehenden Imaginationskomplex „Exodus“ vermutet werden, dass tatsächliche Erfahrungen hier theologisch gedeutet wurden, etwa immer wieder stattfindende Umweltkatastrophen als Fügungen bzw. Strafen Gottes.

Religion erweist sich als Meisterin im Hervorbringen von *Imaginations-supportakrobaten*, erinnert sei hier an die katholische bzw. orthodoxe Kirche mit ihren sinnesfreudigen Liturgien oder an indische Tempel. Wer Religion verstehen will, so meine These, muss ihre Disneyland-ähnlichen Erlebniswelten begehen³⁰, in sie eintauchen, um so die sich in solchem Imaginationssupport kristallisierenden religiösen Bilder und Erzählungen *in vivo* zu studieren, mit einem gewissen heiter-gelassenen Wohlwollen – denn *in vitro*, etwa mit der Brille einer gestrengen Religionskritik aus empathieloser Distanz, erschließt sich Religion nur sehr bedingt.

2.4.6 Weiterführende Überlegungen zum Imaginaire „Exodus“ (Stichwort: Weltmacht Imagination)

Das Entstehen des Exodus-Mythos liegt mehr oder weniger im Dunkeln, vor allem eventuelle historische Referenzpunkte – geschah so etwas jemals wirklich, oder nur etwas Ähnliches, was dann später mythisch ausgemalt wurde? Handfester sind die wirkungsgeschichtlichen Bezüge, sodass man sagen kann: Was in diesem Mythos geschildert wird, „ist zwar vorbei, aber noch lange nicht vorüber“ – geschieht immer wieder im Leben von Menschen. Vor allem die Juden definieren sich, über das Seder-Mahl zu Pessach, als Menschen, die „aus Ägypten befreit wurden und in dem Maße frei sind, als sie sich dem Bund und seinen Geboten unterwerfen.“³¹

28 Vgl. C. van Schaik/ K. Michel, Das Tagebuch der Menschheit, 244.

29 J. Assmann, Exodus, 176.

30 S. u., 4.2.3.1, wo im Rahmen einer „Hommage an die ästhetische Maschinerie der Religion“ noch von Disney-Land zu sprechen sein wird.

31 J. Assmann, Exodus, 208. Assmann erinnert daran, dass die „Christen dieses Prinzip übernommen“ hätten, was etwa in einer Kantate von Bach zum Zweiten Advent zum Ausdruck kommt, wo es in Hinblick auf den Jüngsten Tag heißt. „Wann kömmt der Tag an dem wir ziehen aus dem Ägypten dieser Welt?“ Assmann: „Hier ist die ganze Welt zu einem ‚Ägypten‘, einer Sphäre des Leidens unter Unrecht und Unterdrückung geworden, aus dem erst das Weltende Erlösung verheißt.“ (ebd.)

In christlichen Gefilden ist das Exodus-Thema nicht nur zu Ostern, sondern auch in liturgischen Kontexten während der Fastenzeit aktuell. Für alle, die Religion „hören“ wollen, die *akustischen* Dimensionen eines religiösen Imaginaires auskosten möchten, sei das grundlegende Werk in dieser Hinsicht zum hörenden Genuss empfohlen, der religionsphilosophisches Reflektieren zu befeuern vermag: Georg Friedrich Händels Oratorium „Israel in Egypt“, künstlerischer Ausdruck einer Exodus-Erfahrung der Extraklasse.

Händel erzählt die Geschichte vom Auszug aus Ägypten extrem tonmalerisch, expressiv, pathetisch, triumphalistisch und kollektiv, fast ausschließlich in Chören. Protagonist ist das Volk Israel, die Solisten treten demgegenüber zurück. Warum wird die Geschichte erzählt, wann, von wem, für wen? Der erste Impuls, einen Lobgesang anzustimmen, mag sich aus Händels persönlichem Schicksal, seiner ans Wunderbare grenzenden Resilienz nach schwerstem Zusammenbruch, ergeben haben.³²

1739, als das Oratorium Händels erstmals aufgeführt wurde, hieß es in einer Zeitung: „Mr. Handel has work'd a greater Miracle than any of those ascrib'd to Orpheus.“³³

Man höre selbst, wie die Frösche „springen“, die Stechmücken „schwirren“, die Heuschrecken „sauen und brausen“, der Hagel „hämmert und prasselt“, der Würgeengel „under sublime strokes“ von Haus zu Haus geht und Moses schließlich seinen Triumphgesang anstimmt – Ross und Reiter, „the horse and his rider“, versinken im Meer!³⁴

J. Assmann schließt sein Exodus-Buch übrigens mit den Worten, dass die Exodus-Erzählung die „grandioseste und folgenreichste Geschichte“ sei, die sich die Menschen je erzählt hätten, insofern sie von „einer Wende“ erzähle, die sie „im Zuge ihrer Nacherzählungen und Umdeutungen selbst herbeigeführt“ habe und so zum „Symbol grundlegender, religiöser und politischer Wenden überhaupt geworden“ sei³⁵.

32 J. Assmann, Exodus, 219; ausführlicher zu den Hintergründen dieses Werkes vgl. J. Assmann, Exodus, 214–220.

33 Evening Post vom 5. April 1739, zit. nach J. Assmann, Exodus, 220.

34 Vgl. J. Assmann, Exodus, 218f.; vgl. ferner die Aufführung von „Israel in Egypt“ mit dem Orchestra of the Age of Enlightenment unter William Christie (2017), in der Originalform von 1739: <https://youtu.be/fRUS-VwEJaw> (abgerufen am 22.2.2022).

35 J. Assmann, Exodus, 402.

2.4.7 *Tödliche Brisanz religiöser Imaginaires*

Während Assmann in früheren Werken stark das Problem „Monotheismus als Quelle von Gewalt und Intoleranz“ thematisiert hat, rückt dieses Problem in seinem Exodus-Buch spürbar in den Hintergrund, erfährt eine eigenartige Unterbelichtung. Warum? In gewisser Hinsicht korrigiert Assmann frühere, in der Folge heftig diskutierte Positionen, wahrscheinlich aufgrund des wohl nicht ganz zu Unrecht gegen ihn erhobenen Vorwurfs, antisemitische Stereotype vom „grausamen Gott des Alten Testaments“ zu bedienen. Bleibt aber nicht, trotz aller grandiosen Umsetzung in Kunst und Kultur, bei Händel etwa, die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer durch Gottes Fügung ein Stachel im Fleisch des aufgeklärten, gerade auch religionsphilosophischen Nachdenkens? (Stichwort: Religion zwischen Gift und Balsam)

Hier soll auf die um Assmanns Thesen entstandene heftige Diskussion nicht näher eingegangen werden.³⁶ Für Assmanns Vermutung, der „Hass“ gegen andere Völker Kanaans, der in den fünf Büchern Mose und den folgenden Geschichtswerken zum Ausdruck kommt, richte sich eigentlich nicht gegen real existierende andere Völker, sondern gegen die eigene (heidnische) Vergangenheit, spricht die Beobachtung, dass aus den Schilderungen der Bibel, wo von Gott befohlenen Genoziden berichtet wird, in der Geschichte des Judentums keine praktischen Schlüsse gezogen worden sind, soweit dieselbe überblickt werden kann – es ist uns kein einziger von Juden vollzogener Genozid überliefert, den man mithilfe biblischer Genozid-Erzählungen zu legitimieren suchte (abgesehen von den heute als unhistorisch betrachteten Landnahmeerzählungen der Bibel). Der genozidhaltige Imaginaire eines Gottes, der die Vernichtung anderer Völker zu befehlen scheint, blieb also für das Judentum realgeschichtlich folgenlos. Die Politik des modernen Staates Israel, der sich – bis zuletzt zumindest – nicht als *Theokratie*, sondern als ein rein *säkulares* Gebilde versteht, ist meines Erachtens unter rein *säkularen* Gesichtspunkten zu beurteilen, insofern jene Politik ohne Berufung auf irgendwelche göttliche Gebote stattfindet – obwohl die Neugründung jenes Staates im 20. Jahrhundert, mit all den damit verbundenen und vorgelagerten Landnahmemaßnahmen, nicht ohne Bezug zum biblischen Narrativ unternommen wurde. Der seit einigen Jahren wachsende Einfluss ultraorthodoxer Juden in Israel könnte diese Einschätzung allerdings eines Tages (religions-)kritischer ausfallen lassen.

36 Vgl. R. Schieder, *Sind Religionen gefährlich?* Berlin 2008; R. Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.

Genauso wenig wissen wir übrigens von Hexenverbrennungen, die von Juden durchgeführt wurden – obwohl Ex 22,17 vermeintlich von Gott höchstpersönlich befohlen wird: „Eine Zauberin lasse nicht am Leben.“ Erst die Christen der frühen Neuzeit begründeten die damals von Christen, nicht von Juden vollzogenen Hexenverbrennungen mit der besagten Stelle aus dem AT.

An dieser Stelle muss an einen anderen todbringenden Imaginaire erinnert werden, der im Laufe der Jahrhunderte zu zahllosen Genoziden geführt hat: an den Imaginaire des „Gottesmordes“, wie er im Johannesevangelium des Neuen Testaments insinuiert wird. Jesus wird dort scheinbar mit Gott gleichgesetzt – zumindest interpretiert die christliche Theologie bestimmte Textstellen so, etwa Worte wie: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) oder: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (Joh 8,58). Andererseits wird die Kreuzigung Jesu in eben jenem Buch den Juden angelastet, die geschrien haben sollen: „Ans Kreuz mit ihm!“ (Joh 19,15) Aus einer unseligen *Imaginationskombination* – Imagination 1: „Jesus ist Gott“ und Imagination 2: „Die Juden haben ihn getötet“ – entstand der narrative Imaginaire des „Gottesmordes“ respektive der Juden als „Gottesmörder“, der zu unzähligen Pogromen und schließlich zur Shoah führte.³⁷

Während also im Judentum die zugegebenermaßen irritierenden Ausführungen der Fünf Bücher Mose & Geschichtswerke (Josua etc.) in Bezug auf „andere Völker“ immer schon von der sie deutenden Theologie (Talmud, Midraschim) entschärft und eher symbolisch gedeutet worden sind, führte ein bis heute im Christentum latent schwelender Fundamentalismus nicht nur zum wörtlichen Verständnis gewisser Texte des Neuen Testaments, sondern auch zu grauenvollen realgeschichtlichen Konsequenzen (Antijudaismus, Hexenverbrennung etc.). So gesehen ist von den drei Monotheismen, die Assmann im Blick hat, das Christentum aufgrund bestimmter wörtlich genommener und letztlich die Shoa mitverursachender Imaginares gefährlicher als der Islam mit seinem Imaginaire eines „Heiligen Krieges“ (Dschihad), während das Judentum noch den weisesten, zurückhaltendsten Umgang mit seinem genozidhaltigen Imaginationsbestand zu pflegen scheint.³⁸

37 Vgl. <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/nsverfolgung/vatikanundholocaust/index.php> (abgerufen am 22.2.2022). Zum Imaginaire des „Gottesmordes“ und seiner historischen Genese vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Gottesmord> (abgerufen am 22.2.2022).

38 Vgl. J. Assmann, Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „mosaischen Unterscheidung“ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 256f.: „Saul wird von Gott verworfen, weil er den Amalekiterkönig Agag verschont hat, und Samuel, der ihm das verkündet, greift selbst zum Schwert und haut den Amalekiter in Stücke (1 Sam 15). Die Szene ist natürlich

2.4.8 *Unterschiedliche Imaginationskonsequenzen*

In Bezug auf das Phänomen der im Namen von Religion verübten Gewalt sollte man mehrere Szenarien im Auge haben:

Szenario 1: Die von religiösen Menschen verübte Gewalt, die mithilfe der heiligen Schriften dieser Religion legitimiert wird. Gewalt ist in diesem Falle intrinsisch, essentiell mit der Religion verbunden, ergibt sich aus der Religion scheinbar konsequent wie die Konklusio aus den Prämissen – auch wenn die Gewalt aus ganz anderen Motiven ausgeübt wird. „Heilige Kriege“, etwa die Kreuzzüge im Mittelalter, wurden oft aus wirtschaftlichen oder geopolitischen Gründen geführt, es ging um See- und Landwege und die Erweiterung von Machtsphären. Religion diente dabei als eine Art geistiges Pervitin, das euphorisierend wirkte und von Natur aus träge Menschen zu „Heldentaten“ für Gott, König und Vaterland motivierte (s. u., 5.2.3.2).

eine literarische Fiktion und das Institut des heiligen Krieges stellt keine israelitische bzw. monotheistische Besonderheit dar, sondern war im ganzen Vorderen Orient verbreitet (vgl. z. B. die Stele des Moabiterkönigs Mescha aus der Mitte des 9. Jhs.). Keine Fiktion allerdings ist das Blutbad, das die Kreuzritter 1099 mit 70 000 Toten bei der Eroberung Jerusalems anrichteten und das Papst Urban II. mit Verweis auf 1 Sam 15 rechtfertigte. Die Frage lautet nicht ‚hat der Monotheismus die Welt grausamer gemacht?‘, sondern: ‚hat der Monotheismus bzw. »das mosaische Narrativ« neue Argumente geliefert, Gewalt und Grausamkeit zu legitimieren?‘ Das lässt sich in der Tat schwer bestreiten. Es genügt ein Blick in das ... Buch des Münsteraner Mittelalterhistorikers Gerd Althoff [G. Althoff, Selig sind, die Verfolgung ausüben. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart/Darmstadt 2013], um sich einen Eindruck davon zu verschaffen, welche Fülle gewaltlegitimierender Argumente die Päpste des 11. und 12. Jahrhunderts aus der Bibel und gerade aus den Texten des Alten Testaments bezogen haben, um sich größere politische Macht zu verschaffen. Während das rabbinische Judentum diese Texte längst marginalisiert und durch symbolische Auslegungstechniken humanisiert hatte, berufen sich die Päpste jetzt auf Stellen wie 1 Sam 15, Exodus 32 (die Leviten, die ihre eigenen Verwandten und Freunde nach deren Tanz ums Goldene Kalb erschlagen) und Numeri 25 (Pinhas, der seinen Landsmann beim Liebesakt mit einer Midianiterin erschlägt). Aus diesen und anderen Stellen der Bibel und Kirchenväter destillierten die Päpste und Theologen des Hochmittelalters eine neue Gewalttheorie. ‚Folgen der Gewalttheorie waren die Kreuzzüge, Ketzerkriege und Inquisition‘ (Althoff). Wolfgang Reinhard hat gezeigt, dass im 16. Jh. die spanischen Conquistatoren ‚zur Beruhigung des königlichen Gewissens‘ das 20. Kapitel des Deuteronomiums verlasen, wo bestimmt wurde, wie mit kanaanäischen Städten zu verfahren war (nichts am Leben lassen, alles verbrennen). Von solcher schriftbezogener Gewaltlegitimierung sind wir bis heute nicht gefeit, zumal sich der Umfang des gewaltlegitimierenden religiösen Schrifttums mit der Entstehung des Islams enorm erweitert hat.“

Szenario 2: Die von religiösen Menschen verübte Gewalt, die (a) nicht in den heiligen Schriften dieser Religion begründet ist oder (b) die man aus den heiligen Schriften der Religion zu begründen sucht, ohne dass dies wirklich aus diesen Schriften abgeleitet werden kann. In diesem Falle sind Gewalt und Religion nur akzidentell miteinander verbunden.

Ein Beispiel für Szenario 2 wäre vielleicht die immer wieder von buddhistischen Mönchen verübte Gewalt gegen Mitglieder anderer Religionen oder die oben erwähnte, dem Buddhismus nahestehende Aum-Sekte (s. o., 2.2.2). In den Schriften des Buddha findet sich kaum ein Anhaltspunkt für derlei Gewaltakte.

Komplizierter liegt die Sache beim Christentum. Hier gilt es vielleicht zu differenzieren: Während die Jesusfigur der Bergpredigt jeder religiösen Gewaltpraxis kontradiktorisch entgegensetzen scheint – „Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar“ (Mt 5,39) –, spricht sich derselbe Jesus im selben Evangelium nach Matthäus explizit für den Krieg aus: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen! Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Mt 10, 34) Im Johannesevangelium wiederum wird die Tendenz, den Juden „Gottesmord“ vorzuwerfen, als Grundlage eines jahrhundertelangen christlichen Antijudismus kaum geleugnet werden können. Das in diesem Vorwurf latent vorhandene Aggressionspotential hat sich in unzähligen Pogromen und schließlich in der Shoah manifestiert.³⁹

Eine Lösung dieses Problems könnte darin bestehen, dass die christlichen Kirchen zum Beispiel auf die *unkommentierte* Verwendung der entsprechenden Texte in ihren Gottesdiensten verzichten. Eine *völlige Streichung* der genannten Stellen des Johannesevangeliums erscheint unrealistisch.⁴⁰

39 Vgl. den Dokumentarfilm „Shoah“ von C. Lanzmann (1985) und die sich daran anschließende Diskussion: [https://de.wikipedia.org/wiki/Shoah_\(Film\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Shoah_(Film)) (abgerufen am 2.1.2023). Der Film zeigt sehr deutlich (anhand von Interviews), wie gerade eine stark *christlich* geprägte Bevölkerung der Shoah bezeichnend *passiv* gegenüberstand – nach dem Motto: „Die Juden hatten eben eine große Schuld, also wird ihnen nicht unrecht geschehen ...“. „Die polnische Regierung protestierte vor der Uraufführung am 30. April 1985 in Paris bei der französischen Regierung gegen den Film und verlangte ein vollständiges Verbot, da der Film zeigt, dass Antisemitismus in der Volksrepublik Polen verbreitet fortbestand.“ (zit. nach dem eben genannten Wikipedia-Artikel).

40 Vgl. A. Benk, Christentum, Antisemitismus und Shoah. Warum der christliche Glaube sich ändern muss, Ostfildern 2022, 116: Die kirchliche Schuld an Judenverfolgungen müsse „auch liturgisch regelmäßig in Gottesdienste“ integriert werden, „um diese Schuld und die damit gegebene Verantwortung den Gläubigen fest in Erinnerung zu halten.“ Der Autor

Solange in der Fastenzeit der katholischen Kirche (etwa ab der vierten Fastenwoche) täglich in der Messe die „Streitgespräche“ Jesu mit den Juden vorgetragen werden, werden immer wieder Menschen denken: „Die Juden“ hätten Jesus einfach abgelehnt, vor allem, weil er sich mit Gott selbst gleichgesetzt hat bzw. weil er eben Gott selbst *ist*. Die am Karfreitag jahrein, jahraus folgende Passion nach Johannes gipfelt dann in der Aufforderung „der Juden“: „Ans Kreuz mit ihm!“. Und immer wieder werden Menschen denken: „Das schaut ihnen wieder ähnlich! Da ist ihnen doch rechtgeschehen, wenn man sie verfolgt und tötete.“⁴¹ Wer kann ausschließen, dass es in ein paar Jahrhunderten (oder Jahrzehnten?) *wieder* zu Pogromen gegen die Juden kommen wird? Ausgeführt würden dergleichen von Christen, die sich über die „Gottesmörder“ empören, weil die besagten Texte weiterhin mehr oder weniger unkommentiert und damit zu fundamentalistischen Missverständnissen einladend vorgelesen werden. Was in der Folge zu *Imaginationen* führt, die in eine problematische *Praxis* münden. Ein Aussterben des Christentums ist vorläufig nicht in Sicht, in Ländern der Dritten Welt eher ein Wachstum, verbunden mit einer fortschreitenden fundamentalistischen Abkapselung gegenüber jedweder historisch-kritischen Perspektive.

41 verabsäumt es allerdings in der genannten Monografie, auf die unselige Rolle biblischer Texte wie des Johannesevangeliums in eben jener christlichen Liturgie näher einzugehen. Vgl. diesbezüglich die interessanten Ausführungen bei F. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, München/ Eßlingen 1968, 25f.: „In den Linzer Mittelschülern [A. Hitler besuchte die Linzer Realschule in der Steingasse, die als besonders ‚national‘ bekannt war] lebt ein eigentümlicher religiös-politischer, johanneischer Glaube, ein Johannes-Glaube, der uns in den Predigt-Reden Hitlers vielfach entgegentreten wird. Der Evangelist Johannes, diese merkwürdige Chiffren-Gestalt, stark gnostisch geprägt, ein Liebling bekanntlich gerade deutschnationaler evangelischer Pastoren im 19. Jahrhundert, unterscheidet fast manichäisch die ‚Kinder des Lichts‘ von den ‚Kindern der Finsternis‘, den Juden. Der Antijudaismus des Johannesevangeliums wird in antisemitischen Schriften im 19. Und 20. Jahrhundert immer wieder als Kronzeuge berufen. Johannes kämpft gegen eine böse, feindliche, gottverlassene ‚Welt‘. Hitlers böse Feind-Welt, die er gegen das lichte Reich der Deutschen immer wieder zu satanischen Feldzügen antreten sieht, ist durch diesen eigentümlichen, pervertierten Johanneismus geprägt. Eine gerade jungen Menschen eigentümliche Vorliebe für Schwarz-Weiß-Figuren, für Kämpfe zwischen lichten Helden und dunklen Teufeln, nährt bekanntlich noch heute die Infantilisierung breiter Massen durch Comicbooks, Horrorfilme, die von bösen Roten, Indianern, Kommunisten und perversen Schwarzen und Gelben, Negern und Chinesen wimmeln.“

2.5 Zwei „Urformeln“ der (neueren) Religionsphilosophie

„Urformel“ der Religionsphilosophie meint etwas anderes als „Urformel“ der Religion. Erstere will als Beschreibung der aktuellen *Reflexion über* Religion verstanden sein, zweiteere wird im 3. Kapitel dieser Abhandlung Thema sein. Die Frage ist: Gibt es eigentlich so etwas wie einen roten Faden, der sich durch sämtliche „Religionsphilosophien“ zieht, die zurzeit den Diskurs über Religion bestimmen? Wenn hier zwei „Urformeln der zeitgenössischen Religionsphilosophie“ präsentiert werden, sind damit Trends in Bezug auf religionsphilosophische Paradigmen – Denkmuster – gemeint. Einerseits tendieren die modernen Religionsphilosophien dazu, zwischen dem Binnenraum des Glaubens – was Menschen subjektiv glauben – und den objektiven Ausdrucksformen dieses Glaubens, sprich dem Bereich der Religion, strikter den je zu unterscheiden. Man denke an populäre Devisen wie: „Jesus ja, Kirche nein“, oder: „Auch wenn ich keiner Religionsgemeinschaft angehöre, habe ich doch – im Herzen – einen Glauben“. Davon unabhängig stellt sich die Frage nach einer transzendenten Realität, die wiederum mit Glauben und Religion nicht notwendig verbunden sein muss. Ich kann z. B. als Philosoph nach Gott fragen, ohne an ihn zu glauben oder einer bestimmten Religion anzugehören. Die *erste (epistemische/ indikative) „Urformel“* der heutigen Religionsphilosophie soll als „Urdifferenz“ konzipiert sein, in entfernter Anlehnung an den poststrukturalistischen Begriff einer universalen „différance“⁴²:

„Glaube *ist nicht* Religion *ist nicht* Transzendentes“.

42 Vgl. J. Derrida: Die *différance*, in: P. Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Ditzingen 2004, 76–113. Derrida entwickelte jenen Schlüsselbegriff seines Dekonstruktivismus im Anschluss an F. de Saussure, dessen sprachphilosophische Grundeinsicht bekanntlich lautete, dass es in der Sprache nur Verschiedenheit gebe: „Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheit *ohne positive Einzelglieder*.“ F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Ch. Bally u. A. Sechehaye unter Mitwirkung v. A. Riedlinger, Berlin ³2001 (erstmalig erschienen posthum 1916), 143. Was seinerzeit in der Negativen Theologie nur von Gott galt, dass nämlich nur gesagt werden könne, was Gott *nicht* sei, gilt nun von allen sprachlichen Zeichen, die nicht positiv nach einem durch sie bezeichneten Inhalt, sondern nur in „Differenz“ zu anderen Zeichen bestimmt werden könnten. So gesehen darf man im Strukturalismus de Saussures eine *gewisse* Extrapolation bzw. Universalisierung der von der Negativen Theologie geübten „*via negationis*“ sehen.

Das war nicht immer so. Früher war z. B. oft „Kritik an Religion“ gleich „Kritik an Gott“. Heute ist die Lage differenzierter.

Man wird – so eine erste Arbeitshypothese – immer wieder im religionsphilosophischen Diskurs unterscheiden (nicht immer unbedingt trennen) dürfen:

- Das *objektive* (vom Subjekt mehr oder weniger unabhängig gedachte) Transzendente: eine umfassende, universal relevante Wirklichkeit, auf die der genannte Glaubensakt zielt;
- Die *subjektive* Wurzel der Religion – im besten Fall ein Akt des Glaubens an etwas (im Sinne eines „Amen!“ – „Ja, es ist so!“, verbunden mit der Hingabe an dieses „etwas“; Religion hat mit einem absoluten Vertrauen zu tun);
- Religion als *Zwischenraum*: die aus dem genannten Glaubensakt resultierende *Lebensform* (Lehrsätze, kultische Rituale, Bauwerke, bestimmte Praktiken, z. B. Fasten etc.); der mehr oder weniger glückende Versuch, das *ganze* Leben gemäß dem Glauben an eine transzendente Realität zu gestalten (im Unterschied zu Gestaltungen des Lebens in Teilbereichen). So gesehen ist Religion immer eine Objektivierung einer subjektiven Haltung (eines „Glaubens“).

Für Immanuel Kant ist „Religion“ nicht Zwischenraum, sondern eine Art Zwischenstadium: Nach seiner fundamentalen Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) besteht Religion letztlich darin, „alle Menschenpflichten zu erfüllen als ob es göttliche Gebote wären“. In der Folge sind für ihn sämtliche religiöse Ideen „nur ein Mittel für die Einbildungskraft“.⁴³ Wir werden auf dieses Konzept von Glauben und Religion noch zu sprechen kommen (s. u., 4.2).

Kritik an Religion ist nicht per se Kritik am Transzendenten – und umgekehrt: ich kann Gott ablehnen – z. B. Doktor Rieux in der „Pest“ von Camus – und das Fasten (als einen Grundvollzug in vielen Religionen) trotzdem als sinnvolle Entschlackungskur betrachten. Eine Differenzierung, die man machen kann, aber nicht machen muss – die aber durchaus sinnvoll und hilfreich sein wird, wo Verwechslungen drohen.

Eine mit dieser ersten Urformel der Religionsphilosophie verbundene Grundfrage lautet: Ist eine bestimmte Religion „wahr“ oder „falsch“, konkret etwa: „Existiert das vom Monotheismus behauptete Transzendente, d.h. Gott, oder nicht?“.

43 H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, Leipzig ^{9/10}1927 (ND Aalen 1986), 663.667.

Unter „Transzendente“ werden sehr unterschiedliche Größen verstanden: Gott (Theismus), Erleuchtung (Buddhismus), Brahman (Hinduismus), All (Pantheismus), klassenlose Gesellschaft (Kommunismus), Germanische Rasse (Nationalsozialismus) usw., je nachdem, welche Position der jeweilige Religionsphilosoph vertritt.

Religion erscheint hier eher als der *Zwischenraum* oder Kondensationspunkt zwischen der umfassenden, universal relevanten (*objektiven*) Wirklichkeit (Transzendentes, „Gott“ etc.), auf welche die *subjektiven* religiösen Glaubensakte zielen. Religion wird meist verstanden als Lebensform, die sich in Lehrsätzen, kultischen Akten, Bauwerken, bestimmten Praktiken und einer klar strukturierten Moral äußern kann. Im (für die Religion) besten Fall würde Religion in einer bestimmten Erfahrung (z. B. Offenbarung) gründen, in der sich ein real existierendes Transzendentes manifestierte – wäre also keine reine Fiktion oder Konstruktion. Religion, fußend auf solchen Erfahrungen, verstünde sich damit als die – um einen Ausdruck von William James zu gebrauchen – „total reaction“ (alle Lebensbereiche erfassende Reaktion) auf jene (hypothetischen) Erfahrungen.⁴⁴

44 Vgl. W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1997 (EA New York/ London 1902), 27: „Religion, whatever it is, is a man's total reaction upon life, so why not say that any total reaction upon life is a religion? [James eröffnet hier den schier unbegrenzten Raum der möglichen „Religionen“ unter Anführungszeichen, der Religionen in einem weiteren Sinne, wie Kommunismus, Nationalsozialismus, Briefmarkensammlerwut, Mammonreligion etc.] Total reactions are different from casual reactions, and total attitudes are different from usual or professional attitudes. To get at them you must go behind the foreground of existence and reach down to that curious sense of the whole residual cosmos as an everlasting presence, intimate or alien, terrible or amusing, loveable or odious, which in some degree everyone possesses.“ Im Neuen Testament heißt es an einer Stelle: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ (Mt 6, 24) Das Interessante an dieser Gegenüberstellung, „Dienst an Gott“ kontra „Dienst am Mammon“, ist, dass sich hier die Möglichkeit auftut, Religion weiter zu fassen, als eine Grundfunktion des Menschseins, speziell als alle Lebensbereiche umfassenden „Dienst“ (total reaction) gegenüber irgendeiner den einzelnen Menschen „übersteigenden“, d.h. transzendenten Realität. In einem Fall ist dies „Gott“, im anderen Fall der „Mammon“, verstanden als Reichtum oder Geld. Es gibt vielleicht keine religiösere Erfindung des Menschen als das Geld, das die Menschheit eher verbindet als irgendein Glaube an ein unsichtbares Wesen wie „Gott“. Osama bin Laden und Präsident G. W. Bush, meinte einmal Y. Harari, gehören zwar ganz unterschiedlichen Religionen an, beide glauben hingegen an den Wert des „Dollars“ (vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=LLucUmQVBAE>, abgerufen am 22.2.2022). Die unterschiedlichsten Menschen auf dieser Welt mit den unterschiedlichsten Religionen „glauben“ meist in Bezug auf das Geld dann doch dasselbe – dass z. B. ein Dollar dies oder jenes „wert“ ist. Im Sinne des obigen Jesus von Nazareth zugeschriebenen Ausspruchs kann man nur entweder an Gott glauben oder an den Mammon – wobei Mammon in diesem Falle mehr bedeutet

Von dieser ersten Urformel lässt sich eine *zweite (ethische/ imperative) Urformel* der zeitgenössischen Religionsphilosophie unterscheiden:

„Homo est mensura religionis“ –

frei nach Protagoras („Der Mensch ist das Maß aller Dinge“). Die mit dieser Urformel der Religionsphilosophie verbundene Grundfrage lautet: Ist eine bestimmte Religion „GUT“ oder „BÖSE“? Inwiefern führt ein bestimmter religiöser Imaginaire, etwa der Exodus-Mythos, zu menschenfeindlichem, genozidalem Handeln – oder zu menschenfreundlichen politischen Befreiungs- und Emanzipationsbewegungen?⁴⁵

Diese ethische Dimension von Religion spielt in der neueren Religionsphilosophie eine eminente Rolle. Teilweise gewinnt man den Eindruck, dass über Religion „Gericht“ gehalten wird. Es wird dabei weniger nach dem Ziel des Dienstes gefragt, den Religion für die Gesellschaft ausübt, sondern nach ihrer „Menschenfreundlichkeit“ bzw. „Humanität“. Insbesondere ein moderner Humanismus, der sich gerne atheistisch gibt, unterzieht die verschiedenen Religionen einer strengen Prüfung, inwiefern sie das Menschsein fördern oder zerstören. Die neuere Religionsphilosophie ist hier stark von den Diskussionen rund um 9/11 und den religiös motivierten Terrorismus geprägt, wobei man den Trend bemerkt, Religion eher kritisch als „Gift“ zu betrachten, welches die Menschheit in Gefahr bringt, denn als „Balsam“. Implizit schwingt dabei bisweilen allerdings die Sehnsucht nach „Balsam“, nach einer

als Geld qua Zahlungsmittel. Der Mammon ist in diesem Fall der vergötzte Mammon, also der Mammon, mithilfe dessen man sich alles leisten zu können glaubt, dessen Besitz gleichbedeutend ist mit dem Sinn des Lebens. Insofern, sagt Jesus, kann man nicht zwei Religionen zugleich angehören – Ausdruck seines strengen jüdischen Monotheismus. Wir tun uns da heute leichter, wir glauben sowohl an Gott als auch an das Kapital, gehen wochentags an die Börse und sonntags in die Kirche (im zeitlichen Zentrum jeder Messe, gleichsam wie die Achse, um die sich alles dreht: die „Sammlung“ mit dem Klingelbeutel). In einer pluralistischen Welt erfreut sich der Polytheismus („Gott und Mammon“, nicht „entweder Gott oder Mammon“) eines gewissen Comebacks: vgl. O. Marquard, Lob des Poytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: H. Poser (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/ New York 1979, 40–58; später auch nachgedruckt in: O. Marquard, Zukunft braucht Herkunft, Stuttgart 2003, 46–71. Wir halten fürs erste nur fest: Religion wird in dem Mammon-Wort Jesu scheinbar als eine Funktion verstanden, als „Dienst“, der per se weder gut noch schlecht ist. Gut oder schlecht wird der Dienst erst vom Ziel her betrachtet – wem gedient wird, ist die Frage.

45 Vgl. A. Benk, Christentum, Antisemitismus und Schoah, 197: „Es muss für uns jedenfalls unumstößlich gelten: Was nicht menschlich ist, was nicht human ist, ist auch nicht christlich – selbst wenn es in der Bibel steht. Humanität ist das Maß aller Weltanschauungen und Religionen.“

„menschfreundlichen“ Religion mit. Hier stellt sich automatisch die Frage nach dem Kriterium, mittels dessen bei der Religion zwischen „Gift“ und „Balsam“ zu unterscheiden ist.⁴⁶ In der Neuzeit entwickelte sich mehr und mehr eine Außenperspektive auf Religion, insbesondere im Kontext jenes (atheistischen) Humanismus, wo „homo“/ „Mensch“ als **externes** Kriterium verwendet wird. Religion wird in dem Maß als Medizin erfahren, als sie dem Menschen und seiner Entfaltung dient. Demgegenüber entwickelte Religion zum Teil heftige Abwehrtendenzen: Nur „Transzendentes“ (z. B. Offenbarung Gottes) könne als (religions-**internes**) Kriterium „gute“ von „schlechter“ Religion scheiden, die Grenzziehung zwischen Gift und Balsam sei allein Sache des religiösen *Selbstverständnisses*.

Beides hat etwas für sich. Die erste, humanistische Position gehört fast schon zum guten Ton in Mitteleuropa, entbehrt aber nicht einer gewissen Arroganz, insofern von einer scheinbar alle Religionen überragenden Warte aus „Gericht“ gehalten wird über mehr oder weniger dem euro- und logozentrischen Mainstream gefügte religiöse Systeme. Die zweite Position, die im Sinne eines guten Feldforschers einmal absieht von einer äußeren Beurteilung von Religion und dieselbe gleichsam von innen, von ihrem Selbstverständnis her *verstehen* will, blendet universale Gesichtspunkte wie z. B. Menschenrechtsfragen leicht einmal aus, nur um die Religion und ihre zum Teil sehr fanatischen Anhänger ja nicht zu beleidigen.

Die neuere Religionsphilosophie findet sich in der Folge immer wieder in einer Spannung – einerseits ist sie (vor allem in ihrer humanistischen Ausprägung) dem Homo-mensura-Satz des Protagoras verpflichtet: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ

46 Vgl. W. Kerber (Hg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Carl-Albert Keller, Clemens Jürgenmeyer, Thomas Meyer, Hans Waldenfels. Ein Symposium, (Frage einer neuen Weltkultur 12) München 1995, 12: „Die Hoffnung Hans Küngs, von Religionen könne ein ethischer Impuls für eine friedliche Weltkultur ausgehen, stößt auf erhebliche Einwände; denn Religionen grenzen sich voneinander ab, machen sich gegenseitig Ansprüche auf den Menschen streitig. Gerade religiöse Gefühle können für politische Zwecke missbraucht werden und Unheil stiften. Unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Moderne entsteht religiöser Fundamentalismus als Antwort auf die Gefährdungen, die sich aus Werteverfall und Orientierungslosigkeit ergeben. Jedoch können Religionen den Weg in eine neue Weltkultur bahnen helfen, wenn sie die in ihnen selbst angelegten ethischen und humanen Perspektiven ernst nehmen und auch auf sich selbst anwenden.“ Man müsste ergänzen: Religionen würden wohl erst dann beginnen, die in ihnen eventuell angelegten ethischen und humanen Perspektiven wirklich ernst zu nehmen, wenn sie sich den *in ihnen selbst* angelegten *unethischen* und *in*humanen Perspektiven stellen.

ἕστικν (DK 80 B1) (übersetzt: „aller Dinge Maß ist Mensch [wohlgemerkt: ohne Artikel!], der seienden dass/ wie sie sind und der nichtseienden, dass/ wie sie nicht sind“).

Weil „anthropos“ ohne Artikel verwendet wird, war wahrscheinlich nicht der individuelle Mensch von Protagoras gemeint, sondern „Mensch“ im Sinne von „Menschlichkeit“, vielleicht als Motto für die Medizin – so eine mögliche Deutung des Satzes (im Sinne von: „Der Mensch sollte für den Arzt wichtig sein, nicht das *Geld* oder der *Ruhm*“)⁴⁷. Eine gesellschaftspolitische Deutung findet dieser Satz des Protagoras beim Salzburger Philosophen Leopold Kohr: Der einzelne Mensch sei Maß der Politik, nicht die Nation, Ethnie oder Partei – alle wirtschaftlichen und politischen Unternehmungen müssten daher den einzelnen Menschen im Auge behalten, da sie sonst in Maßlosigkeit ausufernten.⁴⁸

Eine biblische Variante des homo-mensura-religionis-Satzes könnte man in dem Logion Jesu finden: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27) Für viele religiöse Menschen ist der „homo-mensura“-Satz, gerade im Bereich der Religion angewandt, ein frevelhafter Gedanke. Dass er sogar in der Bibel als positives Prinzip formuliert wird, wenn auch mit einem sehr speziellen Sinn, lädt zu einer differenzierteren Sichtweise ein.

Andererseits kann eine Religionsphilosophie, die auch der Innensicht und dem Selbstverständnis von Religion gerecht werden will, nicht umhin, das Transzendente, was immer darunter zu verstehen ist und ob es nun existiert oder nicht, als das alles bestimmende Maß (als den Grundimaginaire) von Religion zu sehen – in welcher Form, wird uns im Abschnitt über die Frage nach der „wahren Religion“ beschäftigen (s. u., 4.2.1). Beim Philosophieren über Religion gilt es anzuerkennen, dass für die Religion (im Binnenraum ihres Selbstverständnisses) allein das „Transzendente“ das Maß aller Dinge ist.

Religionsphilosophie muss nicht die reale Existenz des Transzendenten anerkennen, um welches es der Religion geht, aber sie muss sehr wohl anerkennen, *dass* es der Religion um das Transzendente *als* Maß aller Dinge geht.

Auch in anderer Hinsicht ist das Homo-mensura-Prinzip qua Maßstab für Religion nicht absolut (kein absoluter Schutz vor religiöser wie philosophischer Torheit):

47 Vgl. O. Neumaier (Hg.), Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras, (Arianna 3) Möhnesee 2004.

48 Vgl. L. Kohr, Die Lehre vom rechten Maß. Aufsätze aus fünf Jahrzehnten, Salzburg 2006.

- (a) Der Homo-mensura-Satz ist nämlich abhängig vom Menschenbild bzw. Konsens darüber, wer überhaupt Mensch ist. Unter bestimmten Voraussetzungen kann z. B. der Nationalsozialismus als eine „Religion“ bezeichnet werden (unter Anführungszeichen, vgl. oben das in Abschnitt 2.2.3 Gesagte). Nun betrachtete bekanntlich diese Ideologie Homosexuelle, Juden oder Zigeuner als „Untermenschen“ – und schon wird „homo-mensura“ gefährlich zweideutig!
- (b) Das homo-mensura-Prinzip sagt ferner nichts über erlaubte und verbotene Mittel zum Zweck. So wollte die Aum-Sekte Menschen „helfen“, zu „Poa“/ Erleuchtung zu gelangen, indem sie *möglichst viele* Menschen ermordete. Auch in alten Opfervorstellungen treten ähnliche Imaginaires auf: Geopferte Menschen steigen im Rauch zu den Göttern auf, werden dabei den Göttern „übergeben“. Die Vertreter solcher Opferreligionen konnten unter Umständen voll und ganz unterschreiben, dass der „Mensch“ Maß für Religion sei, insofern Religion für den Menschen da sein muss – Menschen zu „opfern“ hieß für sie einfach, Menschen den Göttern zu „übergeben“, sie in gewisser Hinsicht zu ihrem Ursprung zurückkehren zu lassen. Moderne, aufgeklärte Menschen lehnen solches Tun heute einhellig ab – allerdings: der Homo-mensura-Satz wäre zu schwach, um eine solche Ablehnung im Sinne einer Letztbegründung abzusichern.

Somit ist als zugegebenermaßen unbefriedigende Schlussfolgerung festzuhalten: Das Homo-mensura-Prinzip schützt vor Torheit *nicht*, genauso wenig das Deus-mensura-Prinzip – denn wie viel Unsinn und menschenverachtende Taten wurden nicht „im Namen Gottes“ vollbracht.

Epistemologische Grundlagen der vorliegenden Religionsphilosophie

3.1 Religionsphilosophie als Wissenschaft

Nach diesen „Vorübungen“, die zum Teil schon ziemlich zur Sache kamen, kehrt unsere philosophische Reflexion über Religion wieder auf eine allgemeinere, abstraktere Ebene zurück, indem die Frage aufgeworfen werden soll: Was macht die Religionsphilosophie eigentlich zur akademischen, wissenschaftlichen Disziplin? Religionsphilosophie als Fach an einer modernen Universität versteht sich nun einmal als Wissenschaft. Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen erweisen sich dabei nicht als trockenes Rasonieren, sondern werden bereits zum Philosophieren über Religion, führen also mitten ins Geschehen.

3.1.1 *Ist nicht alle Philosophie eine Art Religion? Oder ist nicht umgekehrt alle Religion eine Art Philosophie?*

Unter einem bestimmten, eher philosophiegeschichtlichen Aspekt betrachtet ist Philosophie generell eine Art Religion. Wenn man ernst nimmt, was Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik schreibt, so ist die Höchstform der Philosophie ein „theoretisches Leben“ – wobei „Theoria“ hier viel weiter zu verstehen ist als unser moderner Begriff Theorie. Theoria heißt *Schau* – verstanden als Glücksmoment, wo einem alles klar wird und man zugleich alles hat, wonach man sich je gesehnt haben mag. In dieser Schau, in welcher der Schauende mit dem, was er schaut, gewissermaßen eins wird, gipfelt das menschliche Leben auf, erreicht das Leben seine Fülle. Im Mittelalter wird daraus dann das Konzept einer „Schau Gottes“, in welcher sich der Mensch mit Gott wie in einem ewigen *coitus spiritualis* vereinen soll. Bei Aristoteles sind es die Götter, die den Menschen schon immer diese „Theoria“ voraushaben und leben, sich einer ewigen Schau erfreuend.¹ Der Gipfel der Philosophie, ihre Vollendung, weist bei Aristoteles und anderen Philosophen in seiner Gefolgschaft durchaus *religiöse* Konnotationen auf. Insofern kann man sagen: Philosophie mündet bisweilen in eine Art Religion.

¹ Vgl. Aristoteles, Eth.Nik. 1178a31-b17.

Umgekehrt erscheint Religion in der Antike teilweise als „bessere Philosophie“. Justinus der Märtyrer, ein christlicher Denker, drückt aus, was wohl viele seiner gebildeten Glaubensbrüder empfunden haben mögen, die sich kritisch mit der griechischen Geisteswelt auseinandersetzten: Er, Justin, hätte sich nach einem langen Prozess des Nachdenkens zum Christentum bekehrt, „der allein zuverlässigen und brauchbaren Philosophie“.² Eine konkrete Religion, das Christentum, wird hier als „beste aller Philosophien“ bezeichnet, Religion somit als eine Art Philosophie.

Die moderne Religionsphilosophie will keine Religion sein, sondern Wissenschaft.

Was zeichnet sie als Wissenschaft aus? Im Folgenden ein paar Gedanken im Anschluss an Heinrich Scholz, Aristoteles und Karl Popper.

3.1.2 *Religionsphilosophie als Wissenschaft*³

Der Münsteraner Religionsphilosoph und Logiker Heinrich Scholz versuchte einmal in Bezug auf die Theologie „Mindestforderungen“ zu formulieren, damit letztere als Wissenschaft gelten könne. Zunächst nennt er als „nicht-umstrittene Mindestforderungen“: „1. Das *Satzpostulat*: In einer Wissenschaft können außer Fragen und Definitionen nur Sätze auftreten; das soll heißen: nur Aussagen, für welche das Wahrsein behauptet wird.“⁴ „2. Das *Kohärenzpostulat*: Von einer Wissenschaft kann nur dann gesprochen werden, wenn irgend ein [sic] Bereich von Dingen so vorliegt, dass alle zu einer und derselben Wissenschaft gehörigen Sätze als Aussagen über die Dinge dieses Bereiches formuliert werden können.“⁵ „3. Das *Kontrollierbarkeitspostulat*: Von einer Wissenschaft werden wir nicht nur verlangen müssen, dass sie aus Behauptungen besteht, die mit dem Wahrheitsanspruch belastet sind, sondern wir werden zu fordern haben, dass diese Behauptungen so formuliert sind, dass ihr Wahrheitsanspruch irgendwie *nachgeprüft* werden kann.“⁶ Scholz legt nach: „... dass niemand sich unterstehen darf, das Blaue vom Himmel herunterzuholen

2 Justin d. Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon, c.8, ziemlich am Anfang.

3 Für das Folgende vgl. *erstens*: H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 8–53. Vgl. *zweitens* (Aristoteles): G. Söhnngen, Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen – Wissen – Glauben, Freiburg/München 1955, 42ff. Vgl. *drittens* (Popper): M. Carrier, Wissenschaftstheorie zur Einführung, Hamburg 32011; K. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 2005; H. A. Wiltsche, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Göttingen u.a. 2013.

4 H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich, 19.

5 H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich, 20.

6 H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich, 21.

und es dann als Wissenschaft auszugeben ...“.⁷ Als „umstrittene Mindestforderungen, die an eine Wissenschaft zu stellen sind“, nennt Scholz: „1. Das *Unabhängigkeitspostulat*: Es versteht sich, dass wir von einem Forscher die Unabhängigkeit verlangen müssen, die sich in der schönen Tugend des vorurteilslosen Forschens ausdrückt. Wir verlangen also von einer Wissenschaft, dass in ihr nur Sätze auftreten, für welche nicht behauptet werden kann, dass sie unter dem Druck von irgendwelchen Vorurteilen entstanden sind.“⁸ „2. Das *Konkordanzpostulat*: In einer Wissenschaft dürfen nur Sätze auftreten, die das physikalisch und biologisch Unmögliche respektieren.“⁹ Scholz weiß freilich, „dass die Theologen beider Konfessionen [diesbezüglich] Front gegen uns machen und sich zu einem scharfen und dezidierten Protest gegen dieses Postulat verbinden.“¹⁰ Ich möchte hier festhalten, dass die Religionsphilosophie als Wissenschaft *heutzutage*, auch wenn sie sich als „christlich“ versteht (in dem oben, in der Einleitung, ausgeführten Sinne), wohl auch die beiden letztgenannten Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu den *unumstrittenen* Mindestforderungen zählen wird dürfen. Scholz formuliert in der Folge dann auch (formallogische) „Höchstforderungen“ an eine Wissenschaft, auf die hier nicht näher einzugehen ist – natürlich kann und soll man Religionsphilosophie *auch* mit den Mitteln der modernen formalen Logik betreiben, aber es darf – gemäß Scholz – wohl auch jenes Nachdenken über Religion zumindest als „Minimal-Wissenschaft“ gelten, welches eine nicht-logistische philosophische Erörterung der Religion pflegt.

„Sätze“, um die es in der Religionsphilosophie modernen Zuschnittes folglich gehen wird:

- (a) „Es gibt Menschen, die *behaupten*, dass Gott existiert, und die ihr ganzes Leben gemäß diesem Urteil gestalten.“
- (b) „Es gibt Menschen, die *behaupten*, durch Meditation gelange man zu Samadhi, einem letztlich alles rationale Übersteigendes Erleuchtungserlebnis.“

„Sätze“, um die es eher nicht gehen wird:

- (a) „Die Existenz Gottes lässt sich mit rationalen Argumenten begründen.“
- (b) „Weil Meditation den Blutdruck senkt und daher gesund ist, hat der Buddhismus recht.“

7 Ebd.

8 Ebd.

9 H. Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich*, 23.

10 Ebd.

Vorgehensweisen, um die es *sicher* nicht geht (nämlich als Teil der Wissenschaft verstanden): Gemeinsames Rosenkranzgebet im Hörsaal (im Sinne einer „knienden Theologie“), eine Ansichtskarte an den Papst schreiben, den Antimodernisteneid leisten usw.

Abgesehen von den genannten fünf Mindestforderungen möchte ich nun noch weitere *Momente* der Wissenschaftlichkeit auflisten (in welche die genannten Forderungen teilweise hineinspielen bzw. dieselben explizieren).

3.1.2.1 Religionsphilosophie als Wissenschaft ist an Gewissheit orientiert
Das Wissen der (empirischen) Wissenschaft ist Vermutungswissen. Sie weiß somit, dass sie nichts weiß, außer höchstens, dass sich ein bestimmtes Vermutungswissen aufgrund von empirischen Erkenntnissen als falsch erwiesen hat. So kurz gefasst die Epistemologie des Falsifikationismus, wie sie von Karl Popper vor allem im Hinblick auf die Empirie (Physik, Chemie, Biologie etc.) entwickelt wurde. Die Beziehung von Religion zu Gewissheit ist eine äußerst schillernde. Reflektierte Religion weiß zwar, etwa im Falle der christlichen Theologie, dass ihr „Wissen“ kein Wissen im Sinne der empirischen Wissenschaft genannt werden kann – behauptet jedoch, etwas zu wissen, was *prinzipiell* nicht falsifizierbar ist. Einerseits heißt es: „Religion glaubt nur, sie weiß nicht“ – andererseits soll die „Glaubensgewissheit“, im Selbstverständnis der christlichen Religion, unerschütterlicher sein als das Wissen der Wissenschaft. Gelinde gesagt eine Paradoxie – religionskritisch gesehen ein Widerspruch. Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft sind vorprogrammiert.

Wissenschaft generell und damit auch Religionsphilosophie ist, wie am Wort „Wissenschaft“ schon ablesbar, an Gewissheit interessiert – ob sie jemals eine solche erreicht, wird kontrovers diskutiert. Philosophie ist keine empirische Wissenschaft, sollte aber als seriöse Wissenschaft bereit zu steter Revision vermeintlicher Gewissheiten sein. Religionen geben zumindest teilweise vor, auf Gewissheit zu gründen, sind hingegen eher nicht zu Revisionen ihres vermeintlichen „Wissens“ bereit. In der empirischen Wissenschaft geht es um Fragen wie „Dreht sich nun die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne?“. Diesbezüglich gibt es mittlerweile die fast hundertprozentige Gewissheit, dass letzteres der Fall ist („fast hundertprozentig“, weil die Möglichkeit, dass das ganze Universum, wie es dem Einzelnen erscheint, nur eine Illusion ist, nicht absolut auszuschließen ist). In der Religion hingegen geht es etwa um die Frage, ob Gott existiert oder nicht. Ein Theist behauptet: er sei sich „gewiss“, dass er existiert. Auch wenn heutzutage kaum noch einer, der an Gott glaubt, behauptet, dass er Gottes Existenz beweisen könne, so betonen die an Gott Glaubenden sehr gerne, dass auch das Gegenteil, Gottes Nichtexistenz, *nicht*

bewiesen werden könne. Während es bei der wissenschaftlichen Gewissheit um objektive Evidenz geht, die mehr oder weniger „beweisbar“ ist, geht es bei der religiösen Gewissheit um eine rein subjektive Gewissheit, dass es sich so und nicht anders verhält. Teilweise verschwimmen die Grenzen. Jahrhunderte lang war sich das Christentum gewiss, dass die Erde den Mittelpunkt des Universums bildet und folglich die anderen Gestirne, Sonne, Mond und Sterne, sich um die Erde drehen. So hartnäckig können Gewissheiten, die sich quasi an religiöse Gewissheiten „anhängen“, teilweise sein.¹¹ Oder man könnte sagen: *Religiöse* Gewissheiten, wie z. B. die Gewissheit, dass Gott existiert und sich in einer „Offenbarung“ geäußert hätte, können in „Unter-Gewissheiten“ metastasieren und z. B. in der eigentlich empirisch zu klärenden Frage nach dem Lauf der Gestirne „Gewissheiten“ generieren, die dann auftreten, als ob sie *naturwissenschaftliche* Gewissheiten wären.

Nach Descartes muss Philosophie als Wissenschaft „clare et distincte“ vorgehen – d.h. rational nachvollziehbar (verifizierbar) und damit kritisierbar (falsifizierbar) sein. Karl Popper legte den Akzent auf das Falsifizieren. Gewissheit gäbe es nach ihm in der Wissenschaft nur in Bezug auf bestimmte Hypothesen, die sich als falsch erweisen. Als verifiziert können demnach nur Falsifikationen gelten. Wobei sich diesbezüglich gleich wieder die Frage nach der „Sicherheit“ solcher (Falsifikations-)Erkenntnisse stellt. „Wir irren uns vorwärts, von der Amöbe bis Einstein“, so könnte man die Wissenschaftstheorie Poppers kurz umschreiben.¹²

Für die Religionsphilosophie bedeutet Orientierung an Gewissheit unter der Signatur der Falsifikation: Als Philosophie ist Religionsphilosophie *nicht* Religion. Sie registriert einerseits, dass es im Bereich Religion sehr starke subjektive Gewissheiten gibt, religiöse Überzeugungen. Ihr ist z. B. (objektiv) gewiss, dass es religiöse (subjektive) Gewissheiten gibt – für sie bleibt es andererseits ungewiss, inwiefern diesen Gewissheiten auch eine objektive Realität entspricht. Aufgabe der Religionsphilosophie ist es *nicht* – nicht *mehr*, muss man dazu sagen, in den Anfangszeiten der Religionsphilosophie mag das anders gewesen sein – etwa die Existenz Gottes zu beweisen (oder seine Nichtexistenz). Der modernen Religionsphilosophie ist also jedes dogmatische Gehabe fern, auch wenn sie sich mit religiösen Dogmen beschäftigt – aber immer in epochaler Einklammerung, nach dem Prinzip: „Es wird behauptet, dass ... z. B. *Gott Mensch geworden ist*.“ Ob er wirklich Mensch geworden ist, das

11 Der sich in einer solchen Anschauung manifestierende „Anthropozentrismus“ ist nach E. Jones allen Religionen inhärent: vgl. E. Jones, Psychoanalyse der christlichen Religion, Leipzig u.a. 1928, 12.

12 Vgl. H. A. Wiltsche, Einführung in die Wissenschaftstheorie, 83.

zu begründen oder zu widerlegen ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie. So ist auch die Rede von religiösen „Imaginaires“ zu verstehen. Die Religionsphilosophie untersucht die Struktur und Funktion solcher Vorstellungen *als* Vorstellungen und ihre praktischen, ethischen Konsequenzen, nicht die in diesen Vorstellungen intendierte Realität. Oder sie fragt nach der Lebensweisheit, die in bestimmten Göttergeschichten enthalten ist – und verkündet dabei keine Dogmen, sondern stellt nur dies und jenes zur (ergebnisoffenen) Debatte. Religionsphilosophie untersucht, was an verschiedenen religiösen Imaginaires „clare et distincte“, d.h. rational nachvollziehbar ist, im Sinne eines selbst-kritischen Rationalismus, also immer bereit, ihre kritische Untersuchung zur Religion steter kritischer Revision zu unterziehen.

3.1.2.2 Religionsphilosophie als Wissenschaft ist vermitteltes Wissen
 Im Unterschied zur „Schau“ der ersten Prinzipien ist Wissenschaft nach Aristoteles „scientia conclusionum“, vermitteltes Wissen. Diese These ließe sich vielleicht für unser Heute folgendermaßen deuten: Religionsphilosophie ist, wie alle Wissenschaft, abhängig von bestimmten Paradigmen, die sie zum Teil unreflektiert voraussetzt. „Die Religionsphilosophie“ an sich gibt es folglich so wenig wie „die Physik“, sondern es gibt, wie weiter unten noch auszuführen ist, verschiedene religionsphilosophische Schulen und Richtungen. Es steht jeder solchen „Religionsphilosophie“ gut an, sich dessen bewusst zu sein bzw. sich um die reflexive Offenlegung der eigenen Paradigmen zu bemühen. Die hier sich entfaltende religionsphilosophische Reflexion ist sehr stark an der Religion des Christentums, seiner Kultur und Theologie orientiert. Das darf sein, relativiert aber das religionsphilosophische Projekt maßgeblich. Es darf nie vergessen werden: Man bleibt immer eingebettet in ein bestimmtes „historisches Apriori“ (M. Foucault). Christliche Religionsphilosophie *heute* unterscheidet sich von christlicher Religionsphilosophie *gestern*, die sich mehr als Verteidigung des Christentums verstand, während heute die Verständigung mit anderen Weltanschauungen im Vordergrund steht. Nebenbei darf vermutet werden, dass auch Religion solchen Wandlungen ausgesetzt ist: Das Christentum *heute* ist nicht identisch mit dem Christentum *gestern*, obwohl eine sehr dogmatisch formatierte Version jener Religion in ihrem Selbstverständnis dies meist unkritisch annimmt. Es darf vermutet werden, dass ein Christ des 15. Jahrhunderts, etwa Martin Luther, könnte er hier und jetzt noch einmal auftauchen, etwa mittels Zeitmaschine, die Welt nicht mehr verstehen würde, wenn er auf Menschen träfe, die beispielsweise die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich verträten und das Buch Genesis nur als alt-orientalische Poesie betrachteten – und sich trotzdem als „Christen“ und „Christinnen“ bezeichneten!

3.1.2.3 Religionsphilosophie als Wissenschaft fragt nach den Gründen von Religion

Wissenschaft will nicht nur beschreiben, sondern erklären, *warum* irgendetwas so ist wie es ist. In dieser Hinsicht ist Religionsphilosophie nicht gleichzusetzen mit Religionsphänomenologie, obwohl diese Gleichsetzung durchaus immer wieder geschieht. Im Unterschied zur empirischen Religionswissenschaft begnügt sich Religionsphilosophie nicht mit der Erhebung des religiösen Materials, sprich der Auflistung und Beschreibung aller Religionen, sondern fragt nach *Ursachen* von Religion, sofern solche rational nachvollziehbar benannt werden können. Sie sagt nicht etwa, dem *Selbstverständnis* vieler religiöser Menschen entsprechend, Ursache der Religion sei „das Transzendente“ oder „Gott“, sondern sucht nach den Bedingungen der Möglichkeit von Religion im Menschen (transzendentalphilosophischer Ansatz) oder nach der „Funktion“ von Religion (funktionalistischer Ansatz).

Eine originelle religiogenetische These zu Grund und Funktion von Religion, die hier beiläufig kurz skizziert sein soll, stammt von Hans Blumenberg – Religion gründe, so seine Annahme im Rahmen der Deutung einer der ältesten Kulturleistungen der Menschheit, nämlich der Höhlenmalereien unserer prähistorischen Vorfahren,

- (a) zum einen auf der *Kompensation* einer Schwäche,
- (b) zum anderen auf der *Macht der Mütter*.

„Cave of Forgotten Dreams“ – Höhle der vergessenen Träume titulierte Werner Herzog seinen Dokumentarfilm (erschienen 2010) über die Höhlenmalereien in der südfranzösischen Chauvet-Höhle. Die Zeichnungen sollen mehr als 30.000 Jahre alt sein, zählen also zu den ältesten Kulturdenkmälern der Menschheitsgeschichte. Können sie uns etwas vom möglichen Ursprung der Religion berichten? In dem genannten Dokumentarfilm wird klar: Inhalt und Funktion solcher Artefakte, zu denen jede schriftliche, erläuternde Deutungskrücke fehlt – aus jener Urzeit gibt es keine diesbezüglich befragbare Literatur –, bleiben bis auf Weiteres Gegenstand unterschiedlichster Spekulationen. Interessant ist bei den Tierdarstellungen der Höhle, dass sie Anzeichen des Versuches erkennen lassen, etwas Bewegtes *in seiner Bewegung* darzustellen – die Multiplikation von Linien weist in diese Richtung, sodass gemutmaßt werden darf, wie es im genannten Film auch zur Sprache kommt, dass im flackernden Lichte von Fackeln jene Bilder den urzeitlichen Betrachtern wie kleine Filmchen erschienen sein mögen, die etwas *Sukzessives* „erzählen“. ¹³ Wie dem auch

¹³ Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Höhlenmalerei#Deutung>: „... man versuchte die Bewegtheit der Tiere darzustellen“, bemerkt André Leroi-Gourhan (1911–1986) zur dritten Stil-Phase der Höhlenmalerei.

sei – kann mit Hans Blumenberg davon gesprochen werden, dass in solchen Höhlen mit ihren Malereien die „Fantasie“ geboren worden sei¹⁴? Blumenbergs Deutung der urgeschichtlichen Höhlenmalereien geht nicht nur in diese Richtung, sondern möchte auch eine Theorie des Ursprungs von Religion im Allgemeinen vorsichtig andeuten. Seine These, kurz zusammengefasst (wenn man denn Blumenberg kurz und verständlich zusammenfassen darf, er soll sich bekanntlich stets gegen solche Versuche gesträubt haben¹⁵): Der urzeitliche Mensch wechselte vom schwindenden Regenwald in die Savanne, was mit einer neuen „Sichtbarkeit“ und damit Gefährdungen einherging¹⁶. Infolgedessen flüchteten unsere Vorfahren, Schutz suchend vor dem „Realismus der freien Landschaft“, in Höhlen, daselbst – gefühlsmäßig – eine Miniatur des ursprünglichen Urmeeres, aus dem alles Leben entstanden war, vorfindend.¹⁷ In diesen Höhlen erlebte man sich gleichsam „intrauterin“ und sicher wie im Mutterschoß – und als ob Blumenberg hier eine *feministische* Deutung der „Höhle“ anklingen lassen wollte, kommt er gleich darauf auf die „Mütter“ zu sprechen, die gewissermaßen als „Herrinnen“ der Höhlen die Geburt nicht nur der Kinder, sondern auch jene der Fantasie und schließlich der Religion stattfinden ließen. Es zeigte sich nämlich sehr bald: Es gibt in der Urhorde nicht nur Jäger und Sammler, die immer wieder die Höhle verlassen mussten, um für den Unterhalt des Stammes zu sorgen, sondern auch „Schwächliche und Schwächste“, die dafür nicht geeignet waren und daher in der Höhle bei ihren Müttern bleiben mussten. Blumenberg versteigt sich hier zu der Behauptung, dass die Bilder in den Höhlen es „beweisen“ würden: Es wären die „Mütter“ gewesen, die sich „vor die Schwächlichen und Schwächsten stellen konnten, weil sie auch die Starken als den Nachwuchs der Jäger und wieder der Mütter

14 Das dritte Kapitel seiner „Höhlenaugänge“ ist überschrieben mit: „Die Höhlengeburt der Phantasie“, H. Blumenberg, Höhlenaugänge, Frankfurt a.M. 62019, 29.

15 Vgl. J. Goldstein, Hans Blumenberg, 29: „Philosophie ist nicht abkürzbar. (...) Wenn sich eine Philosophie auf eine Quintessenz reduzieren lässt, ist sie schlecht gedacht worden.“ Im Folgenden soll nicht versucht werden, die „Quintessenz“ von Blumenbergs Überlegungen zum Ursprung von Religion aus seinem Text herauszudestillieren, sondern es sollen nur bedenkenswerte Momente einer solchen Religionsursprungstheorie isoliert werden.

16 Vgl. H. Blumenberg, Höhlenaugänge, 25.

17 Vgl. H. Blumenberg, Höhlenaugänge, 23. Das Stichwort „Realismus“ spielt auf Platons Höhlengleichnis an, dessen vielfachen Brechungen und Variationen in der Philosophiegeschichte das ganze Buch gewidmet ist. Bekanntlich begegnet dem aus der Höhle ans Tageslicht Tretenden in Platons Gleichnis das „Wirklich-Wirkliche“ (ontos on) in Form der „Idee des Guten“ – so stellt die „Oberwelt“ in dieser Metapher in gewisser Hinsicht die eigentliche „Realität“ dar, im Kontrast zur „Scheinwelt“ der Höhle.

hegten und auf ihrer Seite hatten.“¹⁸ Und nun komme es zur Geburt der Fantasie und in weiterer Folge zu jener der Religion: „Diese Kinder der Höhle, die niemals das Recht der Stärkeren und das der jagenden Ernährer für sich geltend machen konnten, erfanden den Mechanismus der Kompensation“¹⁹ – um nicht zu sagen eine „ästhetische Maschinerie“ (s. u., 4.2.3.1)! „Im Schutz der Höhlen, unter dem Gebot der Mütter, entstand der Widerspruch des freien Schweifens der Zurückbleibenden, entstand die Phantasie [sic]“²⁰ – genauerhin wird man sagen müssen: die breite Entfaltung ihrer Möglichkeiten, haben doch auch Tiere bis zu einem gewissen Grad „Fantasie“, wenn man an träumende Hunde denkt, die im Schläfe leise winseln oder bellen, wohl aufgrund innerer Vorstellungsbilder. Während Blumenberg die heimkehrenden Jäger ihre „ewig langweiligen Jagdgeschichten“ erzählen lässt, warten die daheimgebliebenen Urkünstler auf mit ihren faszinierenden, im Flackerschein der Fackeln sich bewegenden Wandmalereien, die sie angefertigt hatten, während die „Starken“ draußen ihre Mammuts jagten. Das „Privileg der Schwachen“, so Blumenberg, und er meint damit jene malenden Urkünstler, wäre es gewesen, mit ihren Kunstwerken den Genuss zu bereiten, „etwas passieren zu lassen, ohne es zu erleiden“. Dies wäre das „Geheimnis“ jener „Unhelden“ gewesen²¹ – ein riesiges Mammut beispielsweise an der Wand sich „bewegen“ zu lassen, ohne dass man vor ihm wirklich Angst hätte haben müssen. Vielleicht diene dies nicht zuletzt eben dem archaischen Angstabbau und damit einem in der Folge friedlicheren Schlaf aller Zuschauenden. Und nun die Brücke zur Religion geschlagen, sozusagen Blumenbergs durchaus originelle *religiogenetische* Urformel – *hier* liege also der historisch-anthropologische „Grund“ von Religion:

Das Bündnis von Phantasie [sic] und Magie kann nicht ferngelegen haben; wer die Vorstellungskraft zu bannen vermochte, hatte alsbald die Geister und Götter auf seiner Seite. Wo Bilder entstanden, konnten Kulte entstehen. Die Stärkeren selbst traten schließlich aus der Höhle heraus mit der Macht der erfüllten Rituale im Rücken. Die Schwachen würden die Hüter der Tempel werden.²²

Behütet von den „Müttern“, entwickelten die „Schwächlinge“ der Höhle die Urformen von Religion – ein Schelm, wer sich in diesem Zusammenhang daran erinnert fühlt, dass in Kontrast zu jener *Frühform* in der *Spätform* von

18 H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 29.
 19 Ebd.
 20 H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 30.
 21 Vgl. ebd.
 22 Ebd.

Religion (wieder) nur mehr alte Frauen die Tempel besuchen und in den Ausbildungsstätten der Kultdiener (wieder) sich die im modernen Betrieb von Wirtschaft und Wissenschaft nicht gerade hellsten Köpfe zu einem „heiligen Rest“ versammeln. Noch einmal betont Blumenberg die „Macht der Mütter“ in diesem Zusammenhang, wohl unwillentlich einer feministischen Religions- theorie den Boden bereitend – die Frauen ließen die Religion zur Welt kommen. Eine *Frau* wird's denn auch sein, die dem *Manne* in der allseits bekannten Tragödie die Frage stellt (der er dann ausweicht): „Nun sag', wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, Allein ich glaub', du hältst nicht viel davon.“²³

Blumenberg spricht von „Kultur“ und meint damit auch (nicht nur) Religion, Religion letztlich zu einem *Moment von Kultur* erklärend:

Kultur besteht darin, dass die Natur es sich leisten kann oder zuzulassen gezwungen wird, ihr selektives Verfahren zugunsten der physisch und reproduktiv Tüchtigsten zurückzunehmen, einzuschränken, auszusetzen und durch abschirmende Empfindungen neuer Art: Werteempfindungen, Vergnügen, Genuss, überbieten zu lassen. Ohne den Schutz für die Mitesser, ohne den Schonraum der Höhle und die Macht der Mütter in der Höhle wäre die Entstehung der kulturell typischen Figuren in der Menschheitsgeschichte [zu welchen Figuren, wie oben erwähnt, auch und nicht zuletzt die „Hüter der Tempel“ gehören] undenkbar. Wir können uns diesen Vorgang nur so rekonstruieren, dass wir das Phänomen der Vorliebe der Mütter für die schwächsten ihrer Kinder als in der Evolution funktionswidrige Errungenschaft eines extrem günstigen Habitats und einer vom Naturprozess abgeschlossenen neuartigen Selektion vorstellen.²⁴

Kultur – und im Denkduktus Blumenbergs damit auch Religion – ist daher immer eine „Verschwörung“ gegen die Meinung, Standard für gelungenes Menschsein seien die „Tüchtigsten, Nützlichsten, Stärksten“, die draußen, außerhalb der Höhle etwa ihre Mammuts jagen und die meinen, „ohne sie ginge nichts“ – nein, es darf eben auch die „Muße“ der „Zurückgebliebenen“, durchaus im Doppelsinn des Wortes, geben, die ihr Zurückgebliebensein „*kompensieren*“ als „Träumer, Erzähler, Narren, Bildermacher, Possenreißer“- die eine Anderswelt zur „Welt da draußen“ in Form von Fiktionen generieren.²⁵ All

23 Das in klischeehafter Weiblichkeit gezeichnete „Gretchen“ zu dem klischeehaft virilen Heinrich in Goethes „Faust“.

24 H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 32f.

25 Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 33. Vgl. den russischen „Gottesnarren in Christo“: <https://de.wikipedia.org/wiki/Jurodiwy> (abgerufen am 5.7.2023).

dies werde dann in „Mythen und Kulte, Religionen und magischen Praktiken“ perfektioniert, so Blumenberg.²⁶

Einmal abgesehen von der Vorstellung von „jagenden Männern“ und „daheim gebliebenen, die Höhle hütenden Frauen“, die mittlerweile als ein der steinzeitlichen Realität nicht entsprechendes, sexistisches Klischee erscheint²⁷, darf zu Blumenbergs Deutung der Höhlenmalereien kritisch angemerkt werden: Blumenbergs Spekulationen gehen weit über das empirisch verfügbare Material hinaus, letzteres kann keineswegs als „Beweis“, wie er es nennt²⁸, für diese Sicht der Dinge herangezogen werden. Vermutet werden darf allerdings, dass es sich bei diesen Zeichnungen durchaus um Ausdrucksformen einer prähistorischen Religiosität handelt – auch wenn noch andere Interpretationsmöglichkeiten im Raum stehen.²⁹ Die Genauigkeit der Darstellung bestimmter Tiere, trotz Überzeichnung mancher Formen und einer gewissen Stilisierung, spricht eher dafür, dass die Künstler Augenzeugen der etwa skizzierten Jagdszenen gewesen waren, nicht daheimgebliebene „Schwächlinge“. Warum sollten nicht dieselben, die auf der Jagd außerhalb der Höhlen Augenzeugen gewesen waren, sich dann innerhalb der Höhle als Maler betätigt haben? Somit scheint auch das Konzept der „Kompensation“ (einer Schwäche) fraglich zu sein, verbunden mit dem Gedanken der mütterlichen Schutzmacht.

26 Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 34.

27 Vgl. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/steinzeit-ist-das-bild-von-jaegern-und-sammeln-ein-mythos-a-fa110d20-c36e-4648-a29f-e3bbe54e748d> (abgerufen am 5.7.2023).

28 Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, 29.

29 Vier mögliche Deutungen: 1. Religiöse Deutung: „Der Felsbildforscher Jean Clottes meint: ‚Die Menschen haben damals aufgrund ihres Glaubens in Höhlen gemalt und graviert. Höchstwahrscheinlich glaubten sie einfach, dass die unterirdische Welt eine übernatürliche Welt ist. In den Grotten glaubten sie Geistern, Göttern, ihren Vorfahren, Verstorbenen zu begegnen. Die Bilder sollten als Mittler zwischen der hiesigen und der jenseitigen Welt dienen.‘ Nach Clottes ist die prähistorische Kunst Teil einer schamanistischen Religion. Womöglich waren die Höhlen auch ein Ort für Initiationsriten; nach früherer, inzwischen als überholt geltender Ansicht auch für Jagd magie [letzterer Meinung scheint Blumenberg nahestehend zu sein].“ 2. Deutung „Zweckfreies Malen“: „Die Höhlenkunst kann als natürliche Reaktion auf die Umwelt verstanden werden. Die Cro-Magnon-Menschen könnten das Erlebte, ihre Träume und Wünsche in den Bildern verarbeitet haben. Vielleicht wollten sie einfach darstellen, was sie gesehen hatten.“ 3. Praktische Deutung: „Die Malereien dienten möglicherweise als Symbolsprache, um Erfahrungen mit Jagdwild, Jagdtechniken oder Wanderrouten von Tieren festzuhalten. Sie könnten auch als Demonstration gedient haben, dass man sich in dieser Höhle befunden hat.“ 4. Deutung: „Künstlerischer Ausdruck“: „Teilweise werden Höhlenmalereien als Kunst in einem dem heutigen Kunstbegriff nahen Sinne verstanden. Diese Deutung ist umstritten.“ (<https://de.wikipedia.org/wiki/Höhlenmalerei#Deutung>)

Beim Begriff Kompensation müsste man vielleicht differenzieren: „Mit Kompensation wird in der Psychologie nach Alfred Adler eine Strategie bezeichnet, mit der bewusst oder unbewusst versucht wird, eine echte oder eingebildete Minderwertigkeit auszugleichen.“³⁰ Blumenbergs Kompensationstheorie weist letztlich in Richtung Alfred Adler, ob er sich dessen bewusst war oder nicht (er erwähnt Adler mit keinem Wort). C. G. Jung versteht unter Kompensation hingegen einen weiteren, nicht unbedingt auf „Schwächlichkeit“ beruhenden Versuch des *Ausgleichs* – so seien etwa unsere nächtlichen Träume zu sehen, als „Selbstregulierung des psychischen Apparats“³¹, mittels dessen eine allgemeine Homöostase des Gemütszustandes mehr oder weniger erfolgreich wiederhergestellt wird. Sind die an Traumwelten erinnernden Imaginationsmaschinerien der Religion in diese Richtung zu interpretieren, als Versuche, mit etwas fertig zu werden, was unser seelisches Gleichgewicht stört? Dem ist durchaus etwas abzugewinnen.

Freilich könnte man bei diesen prähistorischen Kunstwerken dem Ursprung von Religion ganz nahe sein – insofern hier, wie Blumenberg wohl richtig ahnt, die Wichtigkeit der *Fantasie* als Ursprungsort aller religiösen Fiktionen, geradezu als Bedingung ihrer Möglichkeit bzw. als Quelle der (weiter unten noch näher auszuführenden) „ästhetischen Maschinerie“ von Religion zum Tragen kommt, womit nicht gesagt sein soll, dass Religion nichts als „Phantasterei“ sei. Auf welche Weise könnte man – im Sinne Blumenbergs – die Höhlenmalereien als Hinweise auf den archäopsychischen Ursprung von Religion deuten? Zum einen kann kraft der Fantasie ein nichtanwesendes Wesen *symbolisch* vergegenwärtigt werden – Symbole und Metaphern, „Imaginaires“ einer besonderen Art (s. o., 2.4) sind wohl konstitutive Koeffizienten von Religion. Andererseits bringen ganz bestimmte, allerdings eher seltene Formen jener Malerei, nämlich die Darstellung von *Therianthropen*, also Mischwesen von Mensch und Tier, die *konstraintuitive* Macht der Fantasie zum Ausdruck, also die Fähigkeit, ontologisch Unmögliches zu imaginieren. Von kognitionspsychologischer Seite wird zur Debatte gestellt, dass es sich hier um einen wichtigen Faktor der Vorstellung jedweder „übernatürlicher“ Akteure handeln könnte.³²

30 [https://de.wikipedia.org/wiki/Kompensation_\(Psychologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Kompensation_(Psychologie)) (abgerufen am 21.7.2023).

31 Ebd.

32 Vgl. P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, 390.

Wie auch immer – sämtliche „Gründe“ von Religion, die in religiogenetischen Diskursen genannt werden, erweisen sich bei näherem Hinschauen als *nicht hinreichend* und können höchstens als Koeffizienten (mehr oder weniger notwendige Mitursachen) des zur Debatte stehenden Phänomens gelten. Hier eine – unvollständige – Liste von diskutierten Möglichkeiten³³:

(1) Religion *gründe* in einem Erklärungsbedürfnis – der Mensch will mittels der Religion das (vorläufig) Unerklärliche erklären. Dagegen spricht: Religion macht das Unerklärliche teilweise noch unerklärlicher – siehe die Konzeption eines Gottes, der „gütig“ und „allmächtig“ zugleich sein soll, was zu den bekannten Aporien der Theodizee führt.

(2) Religion *gründe* im Bedürfnis nach Trost, vor allem angesichts der Sterblichkeit des Menschen. Dagegen spricht: So manche religiöse Vorstellung, etwa die eines strafenden Gottes oder einer ewigen Hölle, macht mehr Angst als Trost und führt teilweise zu religiogenen Neurosen.

(3) Die Religion *gründe* im Bedürfnis nach gesellschaftlicher Ordnung und garantierte Moral. Dagegen spricht: Im Namen der Religion kommt es immer wieder zu höchst unmoralischen Handlungen (z. B. zu religiös motivierten Selbstmordattentaten, Kreuzzügen, Inquisition usw.).

(4) Religion *gründe* auf einer kognitiven Täuschung – Menschen sind abergläubisch und glauben einfach alles. Dagegen spricht: Menschen glauben *nicht alles und jedes* (z. B. „dass Gott jeden Mittwoch nachmittags nicht existiert“ oder dass „Katzen auf Deutsch denken“ usw.), sind also höchstens nur für ganz bestimmte (Selbst-)Täuschungen offen.³⁴

(5) Religion *gründe* in einer ganz bestimmten Disposition unseres menschlichen Gehirns.³⁵ Gemeint ist damit nicht die Position vieler Vertreter der Aufklärung, wonach religiöse Vorstellungen und die mit ihnen verbundenen Rituale bzw. anderen Äußerungsformen *bewusste* Erfindungen seien, Fiktionen, die irgendwer, womöglich um die Welt bewusst zu täuschen³⁶, einmal

33 Die interessante Auflistung findet sich bei: P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, 14f.

34 Vgl. P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, 42.

35 Die in P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, vertretene These.

36 Vgl. die Rede von den „drei Betrügern“ der Menschheit (gemeint sind Moses, Jesus und Mohammed): https://de.wikipedia.org/wiki/De_tribus_impostoribus (abgerufen am 3.5.2023).

in die Welt gesetzt hätte und die dann Jahrhunderte lang tradiert würden. Gemeint ist vielmehr, dass sich religiöse Inhalte (und die damit verbundenen Äußerungsformen) aus der „Anlage unseres Denkens“³⁷, aus den „normalen geistigen Funktionsmechanismen unseres Gehirns“³⁸ wie aus einer „Maschinerie“³⁹ heraus, also mehr oder weniger unbewusst und geradezu „parasitär“⁴⁰ entwickelt hätten.

(6) Abgesehen von diesen eher *von außen* erfolgenden Begründungen von Religion soll natürlich auch die *Binnenperspektive* von streng religiösen Menschen, gewissermaßen das prominenteste *Selbstverständnis* von Religion nicht unerwähnt bleiben und berücksichtigt werden, wonach der Grund von Religion in erster Linie in einer *transzendenten* Ursache zu sehen ist. Für den Theisten, für die Theistin ist klar: „Gott hat die Religion gegründet, und nur von daher ist sie wirklich zu verstehen.“ Religionsphilosophie hat sich auch mit diesem Selbstverständnis vieler religiöser Menschen auseinanderzusetzen – freilich *kritisch*. Wobei Religionsphilosophie auch die sich als „Religionskritik“ gebenden Thesen (1) – (5) kritisch zu beleuchten hat, also nicht nur Religionskritik, sondern auch *Kritik der Religionskritik* sein darf.

Eine besondere Strategie, nach den Gründen von Religion zu suchen, bildet die Religionsethnologie. Im Unterschied zur Religionssoziologie untersucht sie eher die schriftlosen Kulturen, sofern sie uns heute noch zugänglich sind – in so genannten „primitiven“ Völkern. Bei solchen „Primitiven“, wird postuliert, fände man Kulturformen wie Religion in einem „frühen“ Stadium, bei solchen schriftlosen Völkern zeige sich also, was Religion „früher“, ursprünglich war. Die Suche nach den Gründen von Religion kommt nicht um eine Konsultation des ethnologischen Befundes herum – der „Grund“ von Religion ist vielleicht wirklich am ehesten in ihren *Grund*-formen zu finden. Die Schlussfolgerungen divergieren allerdings bei diesem Unterfangen erheblich – die einen meinen, in der *Magie* jene Grundform erkannt zu haben, andere halten dagegen, die Urreligion sei monotheistisch gewesen.⁴¹

37 P. Boyer, Und Mensch schuf Gott, 387.

38 P. Boyer, Und Mensch schuf Gott, 384.

39 P. Boyer, Und Mensch schuf Gott, 130.

40 P. Boyer; Und Mensch schuf Gott, 237.

41 Vgl. J. F. Thiel, Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker (Collectanea Instituti Anthropos 33) Berlin 1984; G. Weiss, Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie, Wien u.a. 1987. Ein schönes Beispiel, wie weitreichende, durchaus religionsphilosophische Erkenntnisse aus der als Feldforschung

Wir belassen es bei diesen Andeutungen hinsichtlich der Suche der Religionsphilosophie nach „Gründen“ *von Religion*, es sei hier aber bereits ein anderer Ansatz ins Spiel gebracht: Religionsphilosophie könnte sich nämlich auch als „Weisheitssuche“ *entlang von Religion* verstehen. Das hängt ein wenig vom Konzept von Philosophie überhaupt ab. Wenn Philosophie verstanden wird als weisheitliche Suche nach den „Gründen“ des Universums oder des Menschseins, dann kann „Religionsphilosophie“ auch bedeuten, z. B. *entlang* eines religiösen Imaginaires über den Grund des Universums oder des Menschseins zu philosophieren. Dann handelt es sich *auch* um Religionsphilosophie, wenn z. B. der österreichische Philosoph Franz Schuh (ein bekennender Agnostiker!) aus einem Gemälde, das die Geschichte vom „Verlorenen Sohn“, wie sie im Lukasevangelium erzählt wird, darstellt, einen allgemeinmenschlichen Gedanken herausdestilliert: Die Macht des Vaters müsse gebrochen werden, damit aus dem Sohn ein souveränes Individuum werde.⁴²

3.1.2.4 Objekt und Methode der Religionsphilosophie als Wissenschaft

Die verschiedenen Wissenschaften können nach Formalobjekt, Materialobjekt und Methode unterschieden werden. So kann etwa ein und dasselbe Materialobjekt, z. B. der *Weißer Berg*, in verschiedener Hinsicht wissenschaftlich untersucht werden: Die *Biologie* (mit ihren Methoden) untersucht *Fauna und Flora* (Formalobjekt 1) des Höhenzuges bei Prag (Materialobjekt), die *Geologie* (mit ihren Methoden) untersucht die *Gesteinsformationen* (Formalobjekt 2) desselben Gebietes (Materialobjekt), und schließlich widmet sich die *Lokalgeschichtsschreibung* (mit ihren Methoden) dem Berg (Materialobjekt) als einem *Ort der Geschichte*, insofern dort z. B. am 8. November 1620 die „Schlacht am Weißen Berge“ stattfand (Formalobjekt 3).

In Bezug auf das Materialobjekt „Religion“ können nun ebenfalls ganz unterschiedliche Wissenschaften sich um Annäherungen an dieses Phänomen bemühen:

angelegten Beschäftigung mit „primitiven“ Ethnien gewonnen werden kann, bietet die eben erwähnte Studie von P. Boyer, Und Mensch schuf Gott: Der Autor verbrachte Jahre mit den *Fang*, einem Volk in Äquatorialguinea.

42 <https://www.facebook.com/KHMWien/posts/10156724132233964>. (abgerufen am 22.2.2022).

Tabelle 1 Verschiedene Wissenschaften in Bezug auf „Religion“

Materialobjekt	Formalobjekt	Methode
Religion	Religion als von Gott offenbartes System	Theologie
Religion	Religion als Phänomen des menschlichen Geistes	Philosophie (→ Religionsphilosophie)
Religion	Religion als System von Dogmen, Riten und Verhaltensweisen	Historische u.a. Methoden (→ Religionswissenschaft)
Religion	Religion als soziales Phänomen	Soziologische Methoden (Statistik usw.) (→ Religionssoziologie)
Religion	Religion als psychisches Phänomen	Psychologische Methoden (→ Religionspsychologie)
Religion	Religion als biologisches Phänomen	Biologische Methoden (→ Religionsbiologie)

Tabelle 2 Verschiedene „Richtungen“ der Religionsphilosophie

Materialobjekt	Formalobjekt	Methode
Religion	Sprache der Religion	Analytische Philosophie (Analytische Rel.Phil.)
Religion	Strukturen der religiösen Lehren und Vollzüge (Dogmen, Rituale etc.)	Phänomenologischer Vergleich der Strukturen (Religionsphänomenologie)
Religion	Religion als eigentümliche Leistung des menschlichen Geistes	Transzendentalphilosophie (Transzendente Religionsphilosophie)
Religion	(Lebens-)Weisheit	Hermeneutik der Religion

Natürlich handelt es sich dabei um eine starke Vereinfachung eines hochkomplexen Gefüges wissenschaftlicher Disziplinen, aber als *eine* Möglichkeit einer vorläufigen Übersicht kann man jenes Schema wohl stehen lassen.

3.1.2.5 Zur Methode einer Wissenschaft gehört ein „Problem“ – „Religion“ als Problem

Nach Aristoteles gehört zu einer Wissenschaft wesentlich das „Problem“ im Sinne einer methodischen Fragestellung (das Fremdwort kommt aus dem Griechischen, „próblema“, und bedeutet eigentlich „Vorgeworfenes“ – man darf dabei durchaus etwa an einen Knochen, der einem Hund vorgeworfen wird, denken, der von letzterem in Folge mit den Zähnen „bearbeitet“ wird. In Bezug auf irgendein Objekt muss eine „Aporie“ (Unwegbarkeit, Verlegenheit) bestehen. Die Aporetik als von Aristoteles im Anschluss an seinen Meister Platon entwickelte Methode ist eine Art des Sich-Durchfragens in ganz bestimmter Ordnung. Aristoteles spitzte seine Aporien gerne zu Antinomien zu, Gegensätzen, die durchaus als unlösbare Gegensätze stehen bleiben dürfen in Form einer „Dialektik“: Wort und Gegenwort. In der mittelalterlichen Scholastik wurde Aporie mit „du-bitatio“ übersetzt, „Zweifel“. Wie bereits oben bemerkt (s. o., 2.2), steckt in diesem Wort „duo“, zwei: Der Zweifelnde steht vor mindestens zwei sich widersprechenden Thesen oder Sentenzen. Descartes sprach von „methodischem Zweifel“. Metapher aus dem Bereich der Religion ist der „zweifelnde Apostel Thomas“ (Joh 20, 19–29) – erst durch den Zweifel dieser literarischen Figur wurde in der Dramaturgie des Evangeliums etwas „offenbar“, nämlich die These einer nicht nur geistigen, sondern leibhaftigen Auferstehung Jesu. Das „Experiment“ (als Folge des Zweifels) führte, im Duktus der Erzählung, zu einer neuen Evidenz. Erst der „Zweifel“, erst das Bewusstsein, dass nicht alles „eindeutig“ und selbstverständlich ist, ermöglicht Wissen, Wissenschaft und wohl auch Weisheit. Weisheit und in der Folge dann auch die Suche nach ihr, bedeutet gemäß diesem Konzept, *zweifeln* zu können, d.h. ein Problem *als* Problem wahrnehmen zu können und sich in einer guten Weise verunsichern zu lassen. So gesehen ist Religionsphilosophie, als Außenperspektive von Religion, immer eine Herausforderung für den religiösen Menschen, da in seiner Innenperspektive alles gewiss und eindeutig zu sein hat, was dann von außen in Frage gestellt wird (und in Frage gestellt werden muss – sonst bleibt man im Binnenraum der Religion und gelangt nie zu einer eigentlich wissenschaftlichen Perspektive). Die Frage, die sich hier ergibt, hat schon Heidegger richtig erkannt in Hinblick auf eine so genannte „christliche Philosophie“ – kann der eigentlich religiöse Mensch überhaupt Religionsphilosoph sein, ohne nur Theater zu spielen, indem er einen „Zweifel“ vorgaukelt, den er in Wirklichkeit nie hegt? Ist etwa die Rede von religiösen „Imaginaires“ vonseiten eines von der Wahrheit des in jenen Vorstellungsinhalten Behaupteten felsenfest Überzeugten nur eine Farce? Es gibt im Binnenraum der Religion, wie

obiger Wink auf den „ungläubigen Thomas“ belegt, zumindest leise Hinweise auf die Berechtigung eines gelegentlichen Hinterfragens so mancher Sicherheiten. Der Mensch ist vielleicht doch fähig, bisweilen zwei Schritte zurückzutreten und sich selbst von einer, wenn auch nur fiktiven Außenperspektive her zu betrachten – wertvolle Einsichten sind für alle, die es wagen, denkbar.

3.1.2.6 Religionsphilosophie als „Überhaupt“-Wissenschaft

Sehr vereinfacht, aber doch auch treffend könnte man sagen: Das Objekt der Religionsphilosophie solle „die“ Religion sein, Religionsphilosophie handle von der Religion „überhaupt“.⁴³ Während sich Religionswissenschaft dem Befund der einzelnen Religionen (im Plural) widmet, nähert sich Religionsphilosophie dem Phänomenkomplex Religion in einer universaleren Perspektive – was sich z. B. in der alten, aber nach wie vor lohnenden Suche nach einem „Wesen von Religion“ oder einer „Definition“ derselben zeigt. Der Weg ist hier das Ziel, die Suche ist das Spannende, auch wenn man heutzutage erkannt hat, dass diese Suche nie an ein Ziel gelangen wird. Vom Essenzialismus hat man sich mehr oder weniger verabschiedet – von der Meinung, zu irgendeiner „Wesenserkenntnis“ von Religion gelangen zu können. Das Wesen der Religion wäre das Wesen von „Religion überhaupt“.⁴⁴ Will Religionsphilosophie nicht abheben in den Bereich der reinen Überhauptspekulation, sollte sie auf den vielen Beinen der Religionswissenschaft mit dem Boden, dem Bereich des „unter-*fuß*“ (als Gegenteil von „über-*haupt*“) verbunden bleiben. Religionswissenschaft kann als Geistes- oder Kulturwissenschaft gelten, die sich in viele Subdisziplinen gliedert: Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsökonomie, Religionsgeographie usw.

43 Der Begriff „überhaupt“ kann als Schlüsselbegriff von Kants Denken betrachtet werden: vgl. die entsprechenden erhellenden Ausführungen von Rudolf Eisler im Online-Kant-Lexikon zum „Bewusstsein überhaupt“: „Bewußtsein [sic] überhaupt ist das Bewußtsein in seiner Allgemeinheit, abgesehen von aller individuell-subjektiven Besonderheit und Verschiedenheit gedacht. Etwas ist im ‚Bewußtsein überhaupt‘ verknüpft bedeutet: es ist allgemeingültig, objektiv, für jedes Bewußtsein gleich bestimmt, so, wie es das allen Subjekten gemeinsame erkennende Bewußtsein in seiner formalen Gleichartigkeit und Gesetzmäßigkeit bedingt, fordert. Solche Verknüpfung liegt in den Erfahrungs-, im Unterschied von den bloßen Wahrnehmungsurteilen.“ (<https://www.textlog.de/32271.html>, abgerufen am 22.2.2022).

44 Man vergleiche die auf vielen Buchrücken von „Religionsphilosophien“ zu findende Rede von „Was meinen wir überhaupt, wenn wir von ‚Religion‘ sprechen?“ (So etwa auf dem Buchrücken der „Einführung in die Religionsphilosophie“ von W. Löffler, Darmstadt 2006). Eine nach wie vor lesenswerte, fundierte Übersicht zu den von unterschiedlichen philosophischen Positionen aus erfolgenden Anläufen, das „Wesen der Religion“ auszumachen, bietet J. Hessen, Religionsphilosophie, Bd. 1: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie, München 21955.

Interessant ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis zur Theologie: Sowohl moderne Religionswissenschaft als auch moderne Religionsphilosophie verstehen sich in keiner Weise als „Mägde“, als Hilfswissenschaften der Theologie, sondern betrachten umgekehrt einzelne Theologien (die jüdische, christliche oder islamische etwa) als *Objekt* ihrer Untersuchungen. Sie fühlen sich jedenfalls keinem bestimmten dogmatischen System verpflichtet, wenn auch der Religionswissenschaftler wie die Religionsphilosophin als *Subjekte* der einen oder anderen Religion angehören mögen. Religionswissenschaft versucht also, genauso wie auch Religionsphilosophie, so unideologisch wie möglich an das Phänomen „Religion“ heranzugehen.

Worin besteht nun das Eigentümliche der Religions*philosophie*? Ein Definitionsversuch:

Die Religionsphilosophie ist eine philosophische Disziplin, die die Erscheinungsformen und den theoretischen Gehalt von Religion bzw. Religionen zum Gegenstand hat. Sie versucht, systematisch und rational Antwort zu geben auf Fragen nach der Vernünftigkeit religiöser Aussagen, nach Wesen und Formen von Religionen und ihrer praktischen Bedeutung im Leben des Menschen. Sie kann sich auch als Religionskritik oder als sprachphilosophische Analyse der Form religiöser Sprachen manifestieren.⁴⁵

Aufmerksame Geister werden bemerken, dass es sich bei dieser Definition wieder um „Überhaupt“-Aussagen handelt, die kritisch hinterfragt werden dürfen, insofern sie von der entsprechenden Disziplin „überhaupt“ sprechen, zunächst einmal ohne Berücksichtigung ihrer historischen Entwicklung – im weiteren Verlauf der Beschreibung werden dann natürlich historische Aspekte namhaft gemacht, wo sich dann herausstellt: Religionsphilosophie vor hundert Jahren war ein ziemlich anderes Unterfangen als heute. Es gilt ferner, dass es nie „die“ Religionsphilosophie gab, genauso wenig wie „die“ Religion, sondern immer schon, und heute mehr denn je, eine Fülle von Religionsphilosophien, d.h. von religionsphilosophischen Ansätzen und Schulen. So unterscheidet etwa Winfried Löffler folgende Typen von Religionsphilosophie:

- (1) Religionsphilosophie als Analyse und Artikulation der religiösen Befindlichkeit
- (2) Religionsphilosophie als Frage nach dem Wesen der Religion
- (3) Religionsphilosophie als Analyse der religiösen Sprache
- (4) Religionsphilosophie als Verhältnisklärung zwischen religiösen und anderen Erklärungen

45 So der Beginn des Wikipedia-Artikels „Religionsphilosophie“ (abgerufen am 22.2.2022).

- (5) Religionsphilosophie als Verteidigung der (Un-)Vernünftigkeit der Religion – einer bestimmten Religion zugehörige Philosophen verteidigen ihre Vernünftigkeit, während Religionskritiker ihre Unvernünftigkeit zu erweisen trachten.⁴⁶

Löffler konzentriert sich in seiner „Einführung in die Religionsphilosophie“ auf den zuletzt genannten Typus, bemüht sich um den Erweis der Vernünftigkeit der Religion, tendenziell des Monotheismus, was zur Folge hat, dass dieses Projekt stark an eine philosophische Gotteslehre erinnert.

Im Rahmen unseres Projektes soll hingegen versucht werden, einen allgemeineren Standpunkt einzunehmen, von einer abstrakteren Perspektive aus zu argumentieren.⁴⁷

Wie ersichtlich, gilt für die Religionsphilosophie ähnlich wie für die Religionswissenschaft, dass sie gewissermaßen „von außen“ an das Phänomen Religion herantritt, im Unterschied zur konfessionell formatierten Theologie – und je älter sie wird, desto mehr, wird man sagen dürfen. War Religionsphilosophie ursprünglich, „frühkindlich narzisstisch“, noch eher als Philosophie in Diensten der Religion konzipiert, als Philosophie der Religion, verstanden als Genetivus *subjectivus*, wurde sie schon im 19. Jahrhundert und vor allem dann im 20. Jahrhundert mehr und mehr Philosophie der Religion im Sinne eines Genetivus *objectivus*, und tritt peu à peu in eine objektive, „erwachsene“ Distanz zu ihrem Gegenstand. In dieser Außenperspektive relativiert sie einerseits immer wieder Religion und steht zu ihr in einer kritischen Distanz – darf sich aber andererseits auch wieder vom religiösen Standpunkt selbst immer wieder

46 Vgl. W. Löffler, Einführung, 24ff.

47 Eine andere Einteilung verschiedener Typen von Religionsphilosophie findet sich bei Richard Schaeffler, wobei im Hintergrund unterschiedliche philosophische Methoden stehen:

(1) Transzendentalphilosophische Theologie – hier wird eigentlich mehr oder weniger ungeniert zugegeben, dass Philosophie eng verbunden ist mit einer bestimmten religiösen Position. Religion soll dabei „begründet“ werden aus einer im menschlichen Geist generell vorhandenen „Sehnsucht nach Transzendenz“. Schaeffler selbst ist diesem Typus zuzuordnen, in Nachfolge von Joseph Maréchal und Karl Rahner.

(2) Phänomenologie der Religion – sie versucht, in den verschiedenen Religionen eine durchgängige „Struktur“ auszumachen, einen Strukturkomplex von Ritualen und Bezügen auf eine Größe namens „das Heilige“ und ähnliches. Rudolf Otto und Mircea Eliade sind prominente Vertreter dieser Richtung.

(3) Analytische Religionsphilosophie – dieser Ansatz, schwerpunktmäßig im angelsächsischen Raum vorzufinden, verlegt sich ganz auf eine Analyse der „Rede der Religion“. Wittgenstein, Mackie und Swinburne wären hier zu nennen. (R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg/ München 2002).

hinterfragen lassen, etwa im Sinne der Frage, inwiefern die scheinbar rein wissenschaftliche Position nicht selbst von weltanschaulichen, möglicherweise religiösen Vorurteilen bestimmt ist oder hinreichend das *Selbstverständnis* der Religion berücksichtigt. Das führt im weiteren Verlauf des Nachdenkens immer dringender zu der (letztlich leider nicht endgültig beantwortbaren) Grundfrage: Was ist eigentlich Religion? Ist ein Atheist zum Beispiel auch ein religiöser Mensch?

3.1.2.7 Religionsphilosophie unter dem Zeichen von Deduktion, Induktion und Abduktion – Religionsphilosophie unter der Signatur des (selbstkritisch-rationalistischen) Falsifikationismus

Schon bei Aristoteles, neuerdings wieder explizit bei Karl Popper⁴⁸, spielen drei Formen der wissenschaftlichen Methode eine große Rolle für die Konstitution von Wissenschaft: Deduktion, Induktion und Abduktion. Religionsphilosophie ist Wissenschaft, insofern sie deduktiv, induktiv und abduktiv vorgeht – in einer nun genauer zu bestimmenden Weise.

3.1.2.7.1 *Letzte Konsequenzen aus religiösen Imaginaires prüfen (Deduktion)*
Religionsphilosophie ist Wissenschaft, insofern sie – in epochaler Einklammerung des Wahrheitsgehaltes der Religionen – verschiedene Aspekte einer inneren Logik der Religionen herauszuarbeiten versucht. Insofern verfährt Religionsphilosophie deduktiv. Deduzieren ist nach Aristoteles die sicherste Form des wissenschaftlichen Argumentierens. „Eine Deduktion“, sagt er, im Griechischen steht dafür der Ausdruck „syllogismos“, „ist ... ein Argument, in welchem sich, wenn etwas gesetzt wurde, etwas anderes als das Gesetzte mit Notwendigkeit durch das Gesetzte ergibt.“ (Top. I 1, 100a25ff.)

Ein Beispiel für eine Deduktion, mit Bedacht bereits ein problematisches:

Alle Schwäne sind weiß. (Prämisse 1, Obersatz)

Dieses Tier ist ein Schwan. (Prämisse 2, Untersatz)

Also ist dieses Tier weiß. (Konklusion, Schlussfolgerung)

Ohne es vielleicht zu bemerken, sind wir damit im Zentrum eines religionsphilosophischen Diskurses angelangt. Der Obersatz, der bekanntermaßen *falsch* ist – gibt es doch auch schwarze Schwäne, etwa in Australien, aber auch

48 Vgl. H. A. Wiltsche, Einführung in die Wissenschaftstheorie, 75–96; M. Carrier, Wissenschaftstheorie zur Einführung, bes. 35–5.

selten in Europa⁴⁹ – führt zu einem Schlusssatz, der unter Umständen *wahr* ist. In gewissen atheistischen Religionsphilosophien wird unter anderem die Frage untersucht, inwiefern „falsche religiöse Annahmen“ (für den Atheisten z. B. „Gott existiert“) zu moralisch richtigen Schlussfolgerungen führen können (das Gute ist zu tun, als ein Gebot Gottes).

... in ihr, der *Idee von Gott*, als moralischem Wesen, leben, weben und sind wir, angetrieben durchs [sic] Erkenntnis unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote.⁵⁰

Später wird noch auf Kants „Religionsphilosophie des Als Ob“ (in der Interpretation von Hans Vaihinger) einzugehen sein, wo genau diese Konstellation von fiktiver Prämisse und ethisch richtiger Conclusio eine Rolle spielt (s. u., 4.2.3.1).

Religionsphilosophie, könnte man vielleicht allgemeiner sagen, untersuche nicht die Frage, ob bestimmte religiöse Positionen wahr oder falsch sind, sehr wohl aber, inwiefern sich aus bestimmten religiösen Prämissen gewisse Schlüsse mehr oder weniger notwendig ergeben. Hier ein paar Beispiele zum Nachdenken.

Islam:

Im Koran, Sure 47, Vers 4, steht geschrieben (was im Islam so viel bedeutet wie „Gott sagt es“): „Und wenn ihr die Ungläubigen trifft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel unter ihnen angerichtet habt.“ Nehmen wir diesen Satz einmal als „Obersatz“. Als Untersatz formulieren wir: „Hier ist nun ein Ungläubiger“. Dann liegt der Schluss nahe: „Also herunter mit seinem Haupt.“ Die Religionsphilosophie hat vielleicht nicht das Recht, zu entscheiden, inwiefern es sich hier um eine legitime Schlussfolgerung handelt oder nicht,

49 Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Trauerschwan> (abgerufen am 22.2.2022): „Der **Trauerschwan** (*Cygnus atratus*) oder **Schwarzschan** ist eine Vogelart aus der Gattung der Schwäne (*Cygnus*) und der Familie der Entenvögel (Anatidae). Er ist der einzige fast völlig schwarze Schwan und hat außerdem den längsten Hals aller Schwäne.“

Das natürliche Verbreitungsgebiet des Trauerschwans ist Australien, in Neuseeland ist der Trauerschwan eingebürgert. In Europa kommen ausschließlich ausgesetzte und verwilderte Trauerschwäne vor. Eine selbsttragende Population, die im Jahr 2000 sechzig bis siebenzig Brutpaare umfasste, gibt es wohl nur in den Niederlanden und möglicherweise auch in Nordrhein-Westfalen. Die Gesamtpopulation des Trauerschwans wird von der IUCN auf 100.000 bis eine Million geschlechtsreifer Individuen geschätzt. Die Art gilt als nicht gefährdet.“

50 Kant in einer seiner posthumen Schriften, zit. nach H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 726 (Hervorh. v. Vaihinger).

aber sie hat – im Sinne der Religionskritik – sehr wohl das Recht, zumindest einmal die Frage zu stellen, inwiefern sich ein bestimmtes ethisch fragliches Verhalten aus einem religiösen Text (notwendig?) ergeben oder zumindest mithilfe desselben legitimiert werden könnte. In der Folge kommt es dann vielleicht zu verschiedenen Antworten vonseiten islamischer Gelehrter, was dann zu einer Klärung führt, wo die Zäsur zwischen tolerantem Islam und intolerantem Islamismus liegt.

Judentum:

In der Tora, 2. Buch Mose (Ex) 22,17 steht geschrieben – und im Kontext scheint Gott selbst zu sprechen und somit selbst zu befehlen: „Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen.“ Der verhängnisvolle Untersatz könnte lauten: „Diese Frau ist eine Hexe.“ Also ... sind wir beim Hexenhammer, der wohlgermerkt von Christen, nicht von Juden geschrieben und exekutiert worden ist.⁵¹

Christentum:

(1) Ein eher harmloses Beispiel: „Und so dich ein Organ, z. B. das Auge ärgert, reiß es aus.“ (Mt 18,9; 19,12) Den Kirchenvater Origenes ärgerte sein Genital. Also entmannte er sich – der Legende nach. Was von der modernen Origenes-Forschung allerdings bezweifelt wird.⁵²

(2) Ein krasses, historisch sehr verhängnisvolles Beispiel der bereits oben (s. o., 2.4.7) angesprochene Polysyllogismus: In der Bibel steht: „Pilatus sagte zu den Juden: Da ist euer König. Sie [die Juden] aber schrien: Ans Kreuz mit ihm!“ (Joh 19,14f.) Nun sagte Jesus aber von sich selbst an früherer Stelle: „Ehe Abraham war, bin ich“ (Joh 8,58) und: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Daraus schlussfolgerte die spätere kirchliche Dogmatik: Also ist Jesus Christus identisch mit Gott, *ist* Gott. Also – schlussfolgerte nicht nur das gemeine Fußvolk der Christen – sind „die Juden Gottesmörder“. So lautete die tragische Konklusion, die zu zahllosen Pogromen führte und schließlich für den Mord an sechs Millionen Juden im Nationalsozialismus zumindest mitursächlich war.

51 Vgl. P. Segl, Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des *Malleus maleficarum* von 1487, (Bayreuther historische Kolloquien 2) Köln/Wien 1982, 4f.: Das „verrückteste und dennoch unheilvollste Buch der Weltliteratur“, ein „Monstrum voll geistiger Sumpfluft“, sei allerdings nicht isoliert zu betrachten, sondern aus seiner Entstehungszeit heraus zu begreifen. Vgl. ferner A. Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff, Münster ⁵2009.

52 Vgl. Ch. Marksches, Art. Origenes, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 657.

Die Religionsphilosophie hat nicht die Aufgabe, verschiedene Religionen zu bewerten – aber sie kann vielleicht helfen aufzuzeigen, dass das Christentum keinen Grund hat, sich als „ungefährlichere“ Religion zu präsentieren im Vergleich etwa zu Islam und Judentum. Sie kann das Problem erörtern, inwiefern *intrinsische* Relationen oder *essenzielle* Verhältnisse zwischen religiösen Urkunden und ethisch richtigem oder falschem Handeln bestehen. Bis zu welchem Grade befördert oder verursacht gar ein religiöser Text ein bestimmtes Verhalten (im Guten wie im Schlechten)? Aufs Neue erinnern wir an die Diskussion über den Konnex von Monotheismus und Intoleranz, wie sie von Assmann oder Sloterdijk losgetreten wurde. Erinnerung sei auch an eine interessante Analyse von Winfried Schröder zu der These „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt“, wo der Autor aufzuzeigen vermag, dass Religion die Moral nicht unbedingt stützt, sondern zum Teil auch bedenklich unterminiert, wenn nicht sogar aufhebt. So berief sich etwa einer der Attentäter von 9/11, Mohammad Atta, in seinem berüchtigten „Testament“ ausdrücklich auf das Vorbild Abrahams, der seinen Sohn auf Geheiß Gottes zu töten bereit war, unter „Suspension des Ethischen“, weil Mord hier als „heilige und Gott wohlgefällige Handlung“ angesehen werde.⁵³ Die Berufung auf einen „göttlichen Befehl“ bzw. den Gehorsam gegenüber demselben untermalte also scheinbar ideologisch die schreckliche Tat vom 11. September 2001. Ein religiöser Imaginaire, dürfen wir sagen, die Vorstellung einer Belohnung einer solchen grausamen Tat im Himmel, diente als Legitimation eines Verbrechens – so als ob aus einer religiösen Urkunde wie der Bibel oder dem Koran schier alles und jedes „deduziert“ werden könnte!⁵⁴ Religionsphilosophie kann letztlich nicht entscheiden, ob „Gott“ oder „Allah“ dies oder jenes wirklich befohlen hat oder

53 Vgl. W. Schröder, „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt“. Anmerkungen zur religiösen Begründung der Moral, in: K. P. Liessmann (Hg.), Die Gretchenfrage „Nun sag‘, wie hast du’s mit Religion?“ (Philosophicum Lech 11), Wien 2008, 159f., unter Bezugnahme auf Kierkegaards „Furcht und Zittern“ [1843, hg. L. Richter, Reinbek 1964]. Zur Diskussion steht Gen 22, 1–19; vgl. ferner zur ausführlichen Exegese dieser Bibelstelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Bindung_Isaaks.

54 Vgl. W. Schröder, Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt, 151ff., 162f. Die Zentralthese des Autors lautet: „Wenn ... eine moralisch verwerfliche Handlung durch Gott oder seine Mittelsmänner befohlen wird, müssen wir gehorchen; wir müssen tun, was immer Gott verlangt. Göttliche Befehle sind stets ausschlaggebend; sie besitzen einen prinzipiellen Geltungsvorrang vor moralischen Forderungen und Verboten. Und das heißt: Die moralischen Regeln stehen grundsätzlich zur Disposition. (...) Der klassische Gottesbegriff verträgt sich nicht mit dem Geltungsvorrang, den wir fundamentalen moralischen Normen gegenüber anderen Forderungen und Normen, gegenüber Konventionen oder Interessen zuerkennen. Ein personaler, das heißt frei handelnder, und zugleich allmächtiger Gott kann nicht als ein Wesen vorgestellt werden, dessen Willensakten durch Moralprinzipien Grenzen gesetzt sind. Wer den theistischen Gottesbegriff konsequent

überhaupt befehlen kann (wenn es so eklatant anderen Eigenschaften Gottes, wie seiner Güte und Barmherzigkeit, widerspricht). Religionsphilosophie stellt nur kritisch fest: In der Religion kommt es teilweise zu erstaunlichen Deduktionen, die in offensichtlichem Widerspruch stehen zu allem, was das moralische Empfinden unserer modernen, säkularen Lebenswelt ausmacht.

Fürs erste sei nur festgehalten, dass die aristotelische Lehre von der Deduktion noch immer, hier im Untergrund von religionsphilosophischen Überlegungen, eine wichtige Rolle spielt. Moritz Schlick meinte einmal, dass zur Darlegung der fertigen Resultate des Denkens nichts weiter nötig sei als die Syllogistik, insbesondere der Syllogismus im Modus „Barbara“.⁵⁵

3.1.2.7.2 Immer dazulernen – auch in Bezug auf Religion (Induktion)

Religionsphilosophie ist Wissenschaft,

- (a) *insofern sie Religion an die prekäre Grenzlinie zwischen empirisch/induktiv Erfassbarem und dem Bereich des alle Empirie Transzendierenden erinnert.*
- (b) *Darüber hinaus verfährt Religionsphilosophie induktiv, insofern sie sich in ihren allgemeinen Erörterungen über Religion immer wieder induktiv rückkoppelt an die Empirie der konkret gelebten Religion. Sie weiß sich rückgebunden an die religionswissenschaftliche Erhebung des empirischen Befunds der Vielfalt der religiösen Lebenswelt. Immer von Neuem sucht sie auch das Selbstverständnis konkreter Religion empirisch zu erheben und so besser zu erfassen.*

Induktion ist nach Aristoteles der „Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeinen“ (Top. I 12, 105a13f.). Ein Schwan ist weiß, ein zweiter Schwan ist weiß, ein dritter Schwan ist weiß ... beim tausendsten Schwan schließe ich dann: Also sind alle Schwäne weiß. Immer und überall. Erwiesenermaßen ein Fehlurteil, aber unser Alltagsverstand funktioniert nach diesem Schema. Irgendwie scheint diese Denkgewohnheit auf einer Art uneingestandenem *Deduktion* zu beruhen:

Wenn eine bestimmte Zahl von Einzelfällen vorhanden ist, meint man, auf eine allgemeine Regel schließen zu dürfen – wie viele Einzelfälle müssen es sein, wann gibt unser Verstand Ruhe? Das weiß niemand.

entfaltet, kann also nicht umhin, die moralischen Regeln grundsätzlich zur Disposition zu stellen.“ (ebd., 155f.)

55 Vgl. M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin ²1925 (ND 2013), 98. Der „Zusammenhang der strengsten Erkenntnisse“ könne „durch den Modus Barbara wiedergegeben werden“, alle „Wahrheiten, die exakt logisch zusammenhängen“, müssten sich in ihrer gegenseitigen Verknüpfung „im Modus Barbara darstellen lassen“.

Nun ist z. B. eine bestimmte Zahl, eine erdrückend große Menge von weißen Schwänen gegeben.

„Also sind alle Schwäne weiß.“ Ein Fehlurteil.

David Hume bezweifelte zu Recht, dass Induktion überhaupt möglich sei – nämlich in der harten, nötigen Form: dann muss es so sein ... Woher will man wissen – und zwar wirklich *wissen*, im strengsten Sinne der Diskussion über Wissen im Gefolge von Gettier⁵⁶ – ob alle Schwäne immer und überall, nicht nur auf unserer Welt, sondern auch in irgendwelchen anderen möglicherweise existierenden Paralleluniversen, von denen wir überhaupt nichts ahnen, so oder anders gestaltet sind. Abgesehen einmal von der Frage, was denn überhaupt ein Schwan sei.

Die bereits oben, in der Einleitung, erwähnte beiläufige Bemerkung zur Religionsphilosophie bei Albert Schweitzer führt zur Idee einer möglichen *Funktion* derselben – sie soll vielleicht *Grenzhüterin* der prekären Schnittstelle zwischen Empirie und Transzendenz in Bezug auf Religion spielen. Am Anfang der Moderne steht eine große Induktion, die das Reich der Religion bis ins Mark erschütterte. Eine Reihe von empirischen Beobachtungen führte zu dem Schluss, dass sich die Erde um die Sonne drehe, nicht umgekehrt, wie bisher von den meisten Menschen angenommen, und die Erde folglich nicht im Mittelpunkt des Universums ruhe. Religion und Induktion stehen seither auf Kriegsfuß.⁵⁷ Immer wieder „kränken“ die Naturwissenschaften, aber

56 Vgl. G. Ernst/ L. Marani (Hg.): Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren, Münster 2013. Die Standardanalyse von „Wissen“, das auch bei sämtlichen „Gettier-Beispielen“ gültig wäre, könnte etwa lauten: „S [= ein Subjekt] weiß die Proposition, dass p (z. B. „alle Schwäne sind weiß“), genau dann, wenn: (i) S überzeugt ist, dass p, (ii) die Proposition, dass p, wahr ist, (iii) S in seiner Überzeugung, dass p, gerechtfertigt ist, (iv) Ss Rechtfertigung unanfechtbar ist.“ Th. Grundmann, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin/ Boston ²2017, 85.

57 Das Verhältnis zwischen Religion und moderner Naturwissenschaft hinsichtlich gewisser astronomischer Erkenntnisse war anfänglich, also noch zu Zeiten des Kopernikus, nicht so belastet wie dann später, etwa zur Zeit Galileis: vgl. die differenzierte Analyse zum Entstehen des genannten Antagonismus bei H. Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975. Wie ein bizarrer – nicht enden wollender – Epilog muten die Bemühungen der Katholischen Kirche an, *nachträglich* mit der Verurteilung Galileo Galileis „ins Reine“ zu kommen. Hier ein Auszug aus dem Possenspiel, nachzulesen im Abschnitt „Galilei und die Kirche“, im Wikipedia-Artikel über Galilei: „1979 beauftragte Johannes Paul II. die Päpstliche Akademie der Wissenschaften, den berühmten Fall aufzuarbeiten. Am 31. Oktober 1992 wurde der Kommissionsbericht übergeben, und Johannes Paul II. hielt eine Rede, in der er seine Sicht des Verhältnisses von kirchlicher Lehre und Wissenschaft darstellte. Am 2. November 1992 wurde Galileo Galilei von der römisch-katholischen Kirche formal rehabilitiert [als ob es Ende des 20. Jahrhunderts

auch Humanwissenschaften und Geisteswissenschaften die Religion, indem sie Wahrheiten, die letztere aus ihren heiligen Schriften (deduktiv) ableiten möchte, offensichtlich widerlegen oder zumindest relativieren. Kopernikus, Darwin, Freud und andere machten vielen an die Bibel glaubenden Menschen das Leben schwer. Für die christliche Theologie und Religion war es die Literarkritik, wie sie vor allem im 19. Jahrhundert entwickelt wurde, die alles ins Wanken zu bringen schien – es wurde im Vergleich mit außerchristlicher, altorientalischer Literatur mehr und mehr offensichtlich, dass es sich bei den biblischen Texten um Poesie und nicht um historische bzw. naturwissenschaftliche Schilderungen handelt. Schweitzer, einer der ehrlichsten Denker innerhalb der Theologenzunft, der den Dingen ins Auge zu sehen vermochte wie kaum ein anderer, stellte in seinem epochalen Werk zur Leben-Jesu-Forschung fest: Es sei die „religionsphilosophische Frage“ schlechthin von der christlichen Theologie noch nicht wirklich in den Blick genommen worden – dass nämlich *all unsere historischen Erkenntnisse hypothetischen Charakter hätten* und daher die Frage, ob Jesus Christus überhaupt eine historische Gestalt sei oder nicht, letztlich – wissenschaftlich – nicht so leicht beantwortet werden könne. „Rein logisch betrachtet“, meint Schweitzer, „werden sowohl die Geschichtlichkeit wie die Ungeschichtlichkeit Jesu immer nur Annahmen bleiben. Eine Theologie, die dieser Überlegung religionsphilosophisch nicht Rechnung trägt, setzt sich den unberechenbarsten Zufälligkeiten aus und kann auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben.“⁵⁸ Abgesehen von der Frage, welchen Begriff von „Religionsphilosophie“ Schweitzer hier vor Augen hat, könnte gesagt werden:

sage und schreibe 13 Jahre gedauert hätte, bis „man“ – das Lehramt des Papstes – zur Einsicht gelangte, dass sich die Erde nun doch um die Sonne und nicht umgekehrt bewege! Anm. v. Autor]. Es war sogar geplant, Galilei durch eine Statue im Vatikan zu ehren, 2013 rückte der Vatikan davon aber ohne Angabe von Gründen wieder ab, obwohl ein Modell bereits hergestellt worden war und ein Sponsor existierte. Im November 2008 distanzierte sich der Vatikan erneut von der Verurteilung Galileis durch die päpstliche Inquisition. Der damalige Papst Urban VIII. habe das Urteil gegen Galilei nicht unterzeichnet, Papst und Kurie hätten nicht geschlossen hinter der Inquisition gestanden.“ (https://de.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei, Abschnitt „Galilei und die Kirche“, abgerufen am 5.8.2023) Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es bei solchem Vorgehen nicht um die Rehabilitation Galileis, eines zu Unrecht Verurteilten und an dieser Verurteilung zutiefst Leidenden geht, sondern zuletzt einzig und allein um das Renommee der Amtskirche bzw. das des Papsttums.

58 A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 513.

Religionsphilosophie ist für die Religion eine Herausforderung, insofern sie die letztere immer wieder an die Macht der Induktion bzw. der Empirie erinnert und sie mahnt, bei ihrem Leisten zu bleiben.

Was es für eine christliche Theologie *als Wissenschaft* bedeutet, insofern sie ein historisches Faktum gewissermaßen zum Dogma erklärt, bleibe hier dahingestellt. Aufgabe der Religionsphilosophie kann es wiederum nicht sein, die Historizität einer religiösen Gründergestalt, etwa des Christentums, zu bezweifeln. Solche Zweifel wurden freilich in Bezug auf Jesus Christus allerdings immer wieder laut, auch in jüngerer Zeit – in unterschiedlicher Radikalität.⁵⁹ Aufgabe der Religionsphilosophie ist es, auf das *prinzipielle Problem*

59 Vgl. die im Anschluss an die so genannte „Holländische Radikalkritik“ (s. u., 4.2.3.2) von Hermann Detering erneuerten Zweifel an der Historizität Jesu: <http://hermann-detering.de> (abgerufen am 22.2.2022, daselbst reichliche Literaturangaben und online abrufbare Texte). Beachtenswert erscheinen mir die in H. Detering, *Falsche Zeugen. Außerchristliche Jesuszeugnisse auf dem Prüfstand*, Aschaffenburg 2011, geäußerten Zweifel an der Echtheit des so genannten „Testimonium Taciteum“ (s. u., 4.2.3.2, insbesondere Anm. 123 bzw. 126). Die Thesen des Autors werden – bislang – von den meisten Exegeten abgelehnt. Als (letzter) Vertreter der klassischen Holländischen Radikalkritik sei hier G. A. van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus oder hat er nur gelebt? Frühchristliche Studien*, übers. und hg. von H. Detering und F.-J. Fabri, Norderstedt 2011, erwähnt – eine nach wie vor sehr lesenswerte Studie. Van Eysingas Paradigma seiner neutestamentlichen Exegese lautet: *Bevor man überhaupt etwas zur Historizität Jesu sagen möchte, muss der „Charakter der Evangeliengeschichte“ festgestellt werden, nur so könne man zu einer nüchternen Unterscheidung zwischen „Dichtung“ und „Wahrheit“ kommen* (52f.). Aus den Texten des Neuen Testaments sei nie so etwas wie „Historizität“ in unserem modernen Sinne herauszulesen, weil gilt: *„Aus der Dogmatik [dieser literarischen, bekenntnishaften Texte] können wir niemals heraus. ‚Jesus hat menschlich, geschichtlich gelebt‘ ist ebenso Dogma wie ‚Jesus ist der Sohn Gottes‘ oder ‚der Herr ist Geist‘; die Verbindung beider Vorstellungen ist orthodox christliche Auffassung geworden und geblieben bis auf den heutigen Tag.“* (50) Abgelehnt (und auch irgendwie überwunden, worin ihre bleibende Bedeutung besteht) wird von der Holländischen Radikalkritik die rationalistische „Subtraktionsmethode“ der liberalen Leben-Jesu-Forschung, d.h. die „willkürlichen Versuche“, „um in den Evangelien einen Jesus nach ihrem Geschmack aufzutreiben, der in keinem Fall Anspruch auf historischen Wert“ hat (52). Interessant ist in diesem Zusammenhang die „Rotkäppchenthese“: Die liberale Leben-Jesu-Forschung verfare nach dem Motto, der Dialog zwischen Rotkäppchen und Wolf sei ins Reich der Fabel zu verweisen, während man an dem – empirisch gewissermaßen verifizier- bzw. falsifizierbaren – kleinen Mädchen mit rotem Samtkäppchen festhalten wolle (ebd.). Die exegetische Grundthese der Radikalkritik lautet demzufolge: Es ist *alles* Dichtung bzw. Fiktion – auch die Behauptung der Historizität Jesu. Ein ursprünglich ohne konkrete biographische Angaben verkündeter „Christus-Mythos“ (vom sterbenden und auferstehenden Sohn Gottes), in den frühesten Schriften des Christentums noch greifbar, etwa bei Paulus, sei nachträglich, etwa in den späteren Schriften der Synoptiker oder in pseudepigraphischen Interpolationen wie dem Testimonium Flavianum (oder Taciteum), mehr und mehr historisiert worden. Soweit

aufmerksam zu machen: Wenn Religion in den Bereich der modernen Wissenschaft eintritt, etwa in Form der Theologie, dann hat sie sich mehr oder weniger der Falsifizierbarkeit aller empirischen Daten zu unterwerfen, wenn sie denn Wissenschaft sein will. Das war auch das Anliegen Albert Schweitzers in Bezug auf die christliche Theologie. Die Herausforderung ist naturgemäß eine beachtliche, wenn man das Festhalten der letzteren an einem historischen Faktum qua Dogma betrachtet. Letztlich ist dieses Problem von der Theologie zu lösen – etwa in dem Sinne, dass untersucht wird, inwiefern der christliche Glaube ohne das besagte Faktum – ohne den historischen Menschen Jesus Christus – überhaupt möglich sei. Weiter unten werden dann Alternativen angedeutet, die heute im Raum stehen (s. u., 4.2.3.2). Solche Alternativen sind nur als Denkmöglichkeit, nicht als epistemische Behauptung zu betrachten – hier soll nie gesagt werden: „So ist es und nicht anders!“.

Man kann also von einer doppelten Relevanz der Induktion für die Religionsphilosophie sprechen:

(a) Einerseits spielt Induktion eine Rolle, insofern es die Aufgabe der Philosophie als „Brückenwissenschaft“ ist, die Religion daran zu erinnern, dass sie sich nur dann im Bereich der Wissenschaft etablieren kann, sei es als Theologie, Buddhologie (auch Buddhismuskunde) oder was auch immer, wenn sie bereit ist, sich dem Kriterium der prinzipiellen Falsifizierbarkeit all ihrer Behauptungen zu unterwerfen, *die sich auf den Bereich des empirisch Falsifizierbaren beziehen*. Behauptungen wie „Gott ist dreifaltig“ oder „Gott ist Mensch geworden“ bleiben folglich außerhalb der strengen Wissenschaft, es sei denn, solche Aussagen würden nur allegorisch verstanden und wären dann Gegenstand der Literaturwissenschaft. Wissenschaftlich untersucht werden können nur eventuelle deduktive Ableitungen aus religiösen Wahrheiten. Wo die Religion empirische Aussagen tätigt, wie: „Jesus Christus wurde in diesem oder jenem Jahr geboren“ oder „Homosexualität ist wider die Natur“, muss sie sich dem Falsifizierbarkeitsprinzip stellen – und sich Korrekturen gefallen lassen.

(b) Andererseits sollte Religionsphilosophie immer bedacht sein, von ihrem „Objekt“, der Religion, zu lernen – nämlich vor allem zu lernen, was Religion – diese oder jene konkrete, geschichtliche Religion – *wirklich* will und sagt. Defizitär würden Religionsphilosophien bleiben, die das *Selbstverständnis* der einzelnen Religionen geringachten und nur von außen über Religion mehr

zur herausfordernden Macht *empirischer* Methode (in diesem Falle der Literaturwissenschaft) gegenüber dem *dogmatischen* Selbstverständnis einer bestimmten Religion!

oder weniger abstrakt dozieren. So gesehen ist Religionsphilosophie immer in Rückkoppelung an *Feldforschung* zu betreiben, als ein Nachdenken, das aus konkreter Feldforschung erwächst. So wie Jane Goodall tagelang ihren Schimpansen-Herden folgte, bewaffnet mit einem Fotoapparat, einem Notizblock und einem kleinen Sack mit Rosinen, um aus dem Verhalten der Schimpansen nicht nur Schlüsse in Bezug auf die Tierwelt, sondern auch in Bezug auf die Menschenwelt zu ziehen⁶⁰, oder wie Konrad Lorenz seine Graugänse nicht nur beobachtete, sondern mit ihnen lebte, wie ihre „Mutter“ zwischen ihnen im See schwimmend, so sind Religionsphilosophin und Religionsphilosoph eingeladen, in die Welt der Religion einzutauchen und dieselbe auszuloten, um das Wesen der Religion besser verstehen zu lernen, sei es im Ausprobieren von religiösen Ritualen (wie wirken sie auf die Beobachterin, den Beobachter? Was „tun“ sie mit ihr, mit ihm – einmal unabhängig von ihrer Gültigkeit und der Frage nach ihrer Sinnhaftigkeit?), im Begehen und Betrachten von religiöser Architektur usw.

Um einem Missverständnis vorzubeugen: Jene vor-philosophische „Feldforschung“ kann man betreiben unabhängig davon, ob man irgendeiner Religion angehört oder nicht. Egal, welcher Religion man angehört (prinzipiell sind alle willkommen als Expeditionsteilnehmer: Buddhisten, Christen, Moslems, Taoisten,.... und auch AgnostikerInnen und AtheistInnen) – es gibt in den meisten Religionen einen mehr oder weniger offenen Bereich, den jeder/jede, in wohlwollend-kritischer Distanz, begehen kann.

Der obige Seitenblick auf Goodall und ihre Welt der Schimpansen ist bei Yuval Harari übrigens konstitutiv für sein Konzept von Religion – er definiert Religion als Proprium des Menschen, als eine Eigenschaft, über die nur der Mensch verfüge, die ihn von den Schimpansen unterscheide, auf die Harari immer wieder gerne als *heuristische Gegenwelt* zu sprechen kommt: Bei den Schimpansen fänden wir etwas, das uns Menschen ausmacht, *nicht* – nämlich eine über die Herde hinausreichende, universale Kooperationsfähigkeit. Daher fänden wir über die Schimpansen irgendwie zu uns selbst.⁶¹

So gesehen muss Religionsphilosophie „induktiv“ vorgehen und mehr und mehr von den verschiedenen Religionen und ihren „ästhetischen Maschinen“ *in Erfahrung bringen*, unter Zuhilfenahme vor allem der Religionswissenschaft und Religionsphänomenologie.

60 J. Goodall, Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom. Reinbek 1996.

61 Vgl. den Vortrag von Y. Harari „Why Humans Run the World“ – Yuval Noah Harari on TED (9.11.2017): <https://youtu.be/LLucUmQVBAE> (abgerufen am 22.2.2022).

3.1.2.7.3 *Religiöse Imaginaires als kühne Hypothesen – kühne Hypothesen in Bezug auf religiöse Imaginaires (Abduktion)*

Religionsphilosophie ist Wissenschaft, insofern sie den Mut aufbringt, immer wieder kühne Hypothesen entlang und gegenüber von Religion aufzustellen – von Anfang an bereit, dieselben kritisch zu modifizieren und unter Umständen zu revidieren, um jeden Dogmatismus in ihren eigenen Reihen (den es auch geben mag) zu vermeiden.⁶² Dieses theorien- und hypothesenbildende Verfahren heißt „Abduktion“, die als eine Art „verkürzter Induktion“ betrachtet werden kann und die im Falsifikationismus Poppers eine wichtige Rolle spielt. Bereits bei Aristoteles schemenhaft angedeutet (Erste Analytik II, 25, 69a), beschrieb Charles Sanders Peirce (1839–1914) Abduktion als den Vorgang, in dem eine erklärende Hypothese gebildet wird – frei nach dem Motto: „Dieser und jener Schwan ist weiß, also nehmen wir einmal an, dass alle Schwäne weiß sind – bis zum Erweis des Gegenteils.“ Bis zur Falsifikation dieser „kühnen Hypothese“.⁶³

Abduktiv könnte Religionsphilosophie

(a) der Religion deutend „zu Hilfe kommen“ und sie gegenüber den modernen Wissenschaften in Stellung bringen – Religion als eine Art Generatorin kühner Hypothesen, die inspirierend sein und das Nachdenken über die größeren Zusammenhänge immer wieder in Gang setzen möchte. Religionen sind sozusagen *Orte archaischer Abduktionen*, die den tiefsten Fragen des Menschen entsprechen: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Wer bin ich?

62 Die Auseinandersetzung mit dogmatischen Systemen macht manchmal selbst dogmatisch.

63 Vgl. M. Carrier, Wissenschaftstheorie, 42, aus Poppers „Logik der Forschung“, 224, zitierend: „Nur die Idee, die unbegründete Antizipation, der kühne Gedanke ist es, mit dem wir, ihn immer wieder aufs Spiel setzend, ihn einzufangen versuchen.“ Carrier weiter: „Entlang solcher Linien verpflichtet Popper die Wissenschaft auf die Formulierung kühner Vermutungen. Bacon verlangt dagegen Zurückhaltung bei der Formulierung von Behauptungen. Spekulationen sind unwissenschaftlich. Popper setzt gerade umgekehrt auf kühne Hypothesen, bei denen das Risiko des Scheiterns groß ist. Versagen solche Hypothesen dann wider alle Erwartung nicht [was in der Logik Poppers bedeutet: werden sie nicht eines Tages falsifiziert], hat man einen bedeutenden wissenschaftlichen Durchbruch erzielt.“ Absolut sicher und endgültig sind solche „Durchbrüche“ allerdings nie, bleiben doch alle wissenschaftlichen Hypothesen prinzipiell widerlegbar. Paradebeispiel für eine „gelungene“ Abduktion ist immer wieder in der Literatur die Relativitätstheorie Einsteins, die Jahre nach ihrer erstmaligen „kühnen“ Formulierung eine empirische Bestätigung erfuhr: vgl. H. A. Wiltsche, Einführung in die Wissenschaftstheorie, 84.

(b) In ihrer Funktion als Religionskritikerin darf Religionsphilosophie andererseits nie davor zurückschrecken oder sich gar von den inquisitorischen Imaginationswächtern der Religion abhalten lassen, abduktiv kühne Hypothesen in Bezug auf Religionen wenigstens in Erwägung zu ziehen. Hier hat sie als die Hüterin von geistigen Reservaten aufzutreten, die dazu ermuntert, alles *sine ira et studio* zu untersuchen.⁶⁴

Abgesehen davon könnte Religionsphilosophie selbst als *Projekt kühner Hypothesen* verstanden werden, die nicht nur nach dem „Wesen“ und der Funktion der Religion sucht, sondern sozusagen *entlang* der Religion und ihren Annahmen philosophiert – als Suche nach Weisheit, angeregt durch den Weisheitsschatz der Religionen. Dieses Format von Religionsphilosophie soll nun im Folgenden näher beschrieben werden.

3.2 Ein intuitives Konzept von Religionsphilosophie: Suche nach „Weisheit“ in und aus den Religionen

Philosophie ist wesentlich und ursprünglich „Suche nach Weisheit“. „Philosophia“, auch als „Weisheitsliebe“ übersetzbar, als Liebe zu einer Weisheit, die man suchen muss, ehe man sie *vielleicht* findet. So gesehen könnte man

64 Es soll hier beispielsweise auf extrem christentumskritische Thesen von Nicht-Theologen aufmerksam gemacht werden – im Gefolge von Feyerabends Motto „Wider den Methodenzwang!“ sollten auch solche Hypothesen zumindest nicht von vornherein als „absurd“ abgetan werden: (a) R. Weber, Denken statt Glauben. Wie das Christentum wirklich entstanden ist, Norderstedt 2015, vertritt etwa die Ansicht, dass das „Christentum“ eine Erfindung der Römer gewesen sei, ein Fall von antiker *Informationskriegsführung*, möglicherweise in den Schreibstuben des Josephus Flavius literarisch ausgearbeitet, um den jüdischen Messianismus durch ein *Gegen-Narrativ* zu entschärfen. Abgesehen von dieser wohl nicht zu haltenden, an Verschwörungstheorien erinnernden kühnen Hypothese bzw. „Abduktion“ finden sich in dem Buch sehr interessante Beobachtungen und Ideen. Vor allem macht diese Studie nachdenklich in Bezug auf eine auffallende *Römerfreundlichkeit* vieler Stellen im Neuen Testament (nach dem Motto „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört!“) (b) Ähnlich ist das Buch des Nicht-Fachmanns H. Specht zu beurteilen, Das Erbe des Heidentums. Antike Quellen des christlichen Abendlands, Marburg 2014, der im Anschluss an den bereits erwähnten, nicht unumstrittenen Theologen Hermann Detering (der wieder aufbaut auf dem Denken der holländischen Radikalkritik und Arthur Drews) das Christentum ebenfalls „ohne historischen Jesus“ im Kontext verschiedener mythologischer Koeffizienten der Antike zu erklären sucht.

Ähnliches könnte Religionsphilosophie vorurteilsfrei prüfen und würdigen, um dann Richtung christlicher Theologie nüchtern festzustellen: Gewisse Diskussionen über die historischen Wurzeln des Christentums lassen sich nicht per *Dekret von oben* beenden, sondern werden aus den dargelegten wissenschaftstheoretischen Gründen immer weitergehen (müssen!).

das Projekt Religions-Philosophie auch in einem weiteren Sinne verstehen als Suche nach einer Weisheit in den verschiedenen Religionen, Aufspüren von Weisheitsmomenten in religiösen Systemen, die, einmal identifiziert, dann vom jeweiligen religiösen Kontext abstrahiert und in einer gewissen Eigenständigkeit betrachtet werden können. Auf die Idee einer solchen Weisheitssuche *entlang von Religion* bringt uns ein Atheist, der in einem Buch nach dem „Nutzen der Religion für das Leben“ fragt – gemeint ist Alain de Bottons „Religion für Atheisten“.⁶⁵ Einleitend stellt de Botton fest, sein Text wende sich

an Menschen, die es nicht über sich bringen, an Wunder, Geister oder Geschichten von brennenden Dornbüschen zu glauben, und die sich auch nicht sonderlich für die großen Taten außergewöhnlicher Menschen wie zum Beispiel der im dreizehnten Jahrhundert lebenden heiligen Agnes von Montepulciano interessieren, die beim Beten angeblich zwei Fuß über der Erde schwebte und Kinder von den Toten auferweckte – und die am Ende ihres Lebens (angeblich) auf dem Rücken eines Engels von der südlichen Toskana in den Himmel hinaufgetragen wurde.⁶⁶

Der Autor stellt gleich zu Beginn fest, wo er steht: Für ihn ist keine Religion insofern „wahr“, „als sie in irgendeiner Form direkt von Gott käme.“⁶⁷ Ijoma Mangold rät von der „Placebo-Religion“ de Bottons deshalb ab, der das „Schöne und Gute“ der Religionen retten wolle, die Wahrheitsfrage hingegen fallen lasse. Mangold wendet ein, dass so manches nicht „funktioniert“, wenn man eigentlich gar nicht daran – an die „Wahrheit“ eines bestimmten religiösen Inhalts oder Rituals – glaube.⁶⁸

65 A. de Botton, *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a.M. 2013. Einen weiteren vergleichbaren Versuch einer philosophischen „Bergung“ eines vermeintlichen „Wissens“-Fundus von Religion unternimmt der Medien- und Kommunikationstheoretiker Norbert Bolz, sich selbst dabei als einen „religiös Unmusikalischen“ bezeichnend. Ihm geht es um das „Wissen der Religion“, „das allein uns helfen kann, jene großen Fragen zu beantworten, vor denen die Wissenschaften verstummen müssen – die Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Umgang mit der eigenen Endlichkeit“ (Text am Cover des Buches: N. Bolz, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München 2008). „Man trägt wieder ‚Sinn‘: ‚Sinn‘ ist ‚in‘“, meinte Odo Marquard einmal treffend (O. Marquard, *Zeitalter der Weltfremdheit? Drei Essays*, Stuttgart 2023, 40). Bolz beschränkt sich bei seinem Objekt „Religion“ übrigens auf die christliche Religion, wie Mario Wenning in einer Rezension des genannten Werkes kritisch anmerkt: M. Wenning, *Die Arbeit des guten Europäers an der Religion*. Norbert Bolz widmet sich dem Wissen der Religion, in: https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=12149 (abgerufen am 13.3.2023).

66 A. de Botton, *Religion für Atheisten*, 11.

67 Ebd.

68 Vgl. I. Mangold, *Der Seelenhirte*, in: *Die Zeit* 25/2013.

Ein Beispiel möge illustrieren, worum es bei de Botton geht – und warum Mangold nicht unbedingt Recht hat.

De Botton kommt etwa auf den Isenheimer Altar von Matthias Grünewald zu sprechen.⁶⁹ Die Mönche des Antoniterklosters Isenheim im Elsass waren im 16. Jahrhundert spezialisiert auf die Behandlung und Pflege von Menschen, die an einer Mutterkornvergiftung („Antoniusfeuer“) litten, einer meist tödlich verlaufenden Krankheit, die von brennenden Schmerzen, Wundbrand und Halluzinationen begleitet wird, wie de Botton in Erinnerung ruft. Die Kranken, die in das Spital der Ordensbrüder gebracht wurden, seien zu Beginn ihres Aufenthaltes in dieser Anstalt zu Grünewalds Bild des Gekreuzigten hingeführt worden, so de Botton, um zu sehen: sie sind mit ihrem Leid nicht allein, sondern Gottes Sohn höchstpersönlich habe sich noch viel größeren Qualen und Leiden unterworfen. Die Botschaft lautet also: ihr seid mit eurem Leid nicht allein, es muss auch nicht eine vielleicht gefürchtete „Strafe“ sein – Gottes Sohn litt der Erzählung der Bibel nach völlig ohne Schuld. Auch wird der Tod Christi in einem größeren Kontext eingebettet und insofern als „sinnvoll“ betrachtet, als er der ganzen Welt letztlich das „Heil“ brachte. De Botton schließt aus alledem: „Dadurch wird der Eindruck korrigiert, man selbst habe das schlimmste Schicksal auf Erden. Dieser Eindruck kann leicht entstehen, wenn man bedenkt, wie vehement die Gesellschaft unsere Probleme vom Tisch fegt und uns mit kitschigen Werbeversprechen überschwemmt, die insofern gefährlich sind, als sie fernab unserer Lebensrealität liegen.“⁷⁰

Abgesehen von dem Problem, dass der Autor in der zuletzt genannten Überlegung sehr salopp aus dem 16. ins 21. Jahrhundert wechselt – die Problematik, die Mangold oben nannte, liegt auf dem Tisch: Die biblische Ikonografie des „Todes des Sohnes Gottes am Kreuz“, funktioniert sie nicht nur im Kontext eines christlichen Glaubens? Kann aus einem solchen Bildnis wirklich ein *Atheist* des 21. Jahrhunderts irgendeinen positiven „Nutzen“ finden? Nun, wir nehmen zur Kenntnis: De Botton ist Atheist, zumindest bezeichnet er sich als solchen, und fühlt sich in der genannten Form „erbaut“ durch den Isenheimer Altar, und sei es nur insofern, als er sich bestätigt fühlt in seiner Aversion gegen die „schöne heile Welt“, wie sie uns in der Werbung täglich vorgegaukelt wird, uns einen nicht zu vernachlässigenden Stress bereitend. So betrachtet möchte ich Mangold *nicht* Recht geben, wenn er meint, de Botton reduziere Religion auf Ästhetik und Moral, die Wahrheitsfrage völlig ausblendend. Denn spricht de Botton hier nicht von einer tieferen „Wahrheit“ des besagten Kunstwerks, von einer „Weisheit“, die in ihm zur Geltung kommt? Es sollen nur

69 Vgl. A. de Botton, *Religion für Atheisten*, 213ff.

70 A. de Botton, *Religion für Atheisten*, 215.

einige Elemente jener „poetischen Wahrheit“ genannt werden, die, jedes für sich, zu einem philosophischen Nachdenken führen können – und zwar zu einem Nachdenken, das auch ohne Gottesglauben auskommt:

- (a) Das individuelle Leid ist nicht isoliert zu betrachten, sondern ist immer eingewoben in einen größeren Kontext – es kann so gesehen durchaus einen „Sinn“ haben, einen Sinn vielleicht, der mir, dem Leidenden, nicht schmeckt, den es aber trotzdem gibt.
- (b) Es gibt immer ein noch größeres Leid als mein eigenes.
- (c) Ich bin nicht allein mit meinem Leid, es gibt Leidensgenossen, geteiltes Leid ist halbes Leid.
- (d) Ethisch gesehen kann die Darstellung des leidenden Gottessohnes, in nüchterner Distanz des nicht an die reale Existenz eines solchen Glaubenden, zu Solidarität und Mitgefühl animieren – ähnlich wie andere Märchen, so etwa Andersens rührende Geschichte vom kleinen Mädchen mit den Schwefelhölzern.

Mangold übersieht wohl völlig die sublimen Stoßrichtung des Buches von de Botton, wenn er von der „Placebo-Religion“ de Bottons, die nicht wirklich trösten kann, abrät. Vielleicht ist manches, was De Botton in seinem Text bietet, ein wenig billig und oberflächlich, aber der Denkanstoß, den wir hier, im Rahmen der Religionsphilosophie, erhalten, ist beachtlich: Philosophie spürt einer „Wahrheit“ in den Religionen nach, die von dem, was die Religionen in ihrem Selbstverständnis als „wahr“ erachten, abstrahierbar ist. So spürt sie einer Wahrheit nach, die es bei Untergang der Religionen zu retten gilt, weil sie etwas für die Menschheit in gewisser Weise Wertvolles ist.⁷¹

Wäre der Glaube an eine solche destillierte religiöse Wahrheit noch als „religiöser“ Glaube zu bezeichnen? Was heißt eigentlich *religiös* zu glauben?

71 Auf ein anderes Beispiel des „Philosophierens entlang von Religion“ sei hier nur en passant hingewiesen: R. Elberfeld, Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens, Stuttgart – Bad Cannstatt 2004, insbesondere auf die Ausführungen über Meister Dogens „Shobogenzo Uji“ (221–331), über die dort verborgenen Intuitionen zur „bestimmten Zeit“ bzw. die Ansätze einer Überwindung der aristotelischen „Zeit“ qua „mensura motuum“ (241).

Was heißt religiös zu glauben?

Gedanken zur ästhetischen Maschinerie der religiösen Vorstellungswelt

Wenn in der Folge der religiöse Glaube analysiert werden soll, so sind dabei zwei Feststellungen gleich am Anfang ganz wichtig:

- (a) Es soll nicht gezeigt werden, dass jeder Mensch an irgendetwas glaubt, auch wenn er sagt, dass er an nichts glaube. Das ist eine Banalität, auf die es nicht wert ist näher einzugehen. Es ist zu respektieren, wenn jemand sagt, dass er *im religiösen Sinne* „an nichts glaubt“. Niemand würde wohl bestreiten, dass er an „irgendetwas“ glaubt, etwa dass die Sonne morgen wieder aufgehen wird. Es ist zweifelhafte Strategie von religiös Glaubenden, wenn bisweilen versucht wird, Agnostikern oder Atheisten mit irgendwelchen dialektischen Kunstgriffen unterschieben zu wollen, dass sie ja doch an irgendetwas (religiös?) glauben.¹
- (b) Es gibt im Unterschied zum religiösen Glauben einen „philosophischen“ Glauben, ein weltanschauliches Vermuten in Bezug auf größere Zusammenhänge – dieser Glaube soll hier nicht Thema sein.²

1 Vgl. C. Martini/ U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998; A. Fincke (Hg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen*, Berlin 2004.

2 Vgl. die fundamentalen Überlegungen K. Jaspers zu diesem Begriff: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (GA I/13), Basel 2016; ders., *Der philosophische Glaube*, München 32020 (Text einer Vorlesung von 1947). Jaspers entwickelte über Jahrzehnte, im Sinne einer Selbstvergewisserung, einen ganz bestimmten Begriff des „philosophischen Glaubens“, den er in scharfem Gegensatz zum Offenbarungsglauben sah: „Jaspers hat in seiner Autobiographie betont, dass ihm der philosophische Glaube ‚erst spät ganz spät bewußt [sic]‘ geworden sei. Ein entsprechendes Selbstverständnis ist zwar von Anfang an da, benötigt aber eine geraume Zeit, um sich auszubilden. Erst mit der einschlägigen Schrift von 1948 [die Publikation der eben genannten Vorlesung von 1947] ist Jaspers der philosophische Glaube zu vollem Bewusstsein gelangt.“ (Bernd Weidmann in der Einleitung zu K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, XIII). Ich halte den „philosophischen Glauben“, den Jaspers in jener späten Schrift präsentiert, letztlich für einen *religiösen* Glauben – allerdings nicht im Sinne der drei großen Monotheismen. Auch wenn Jaspers seinen Glauben gegen die Religion abzugrenzen sucht (Religion habe einen Kultus, eine enge Bindung an Mythen, bilde eine Glaubensgemeinschaft und pflege in der Welt vertorte Heiligtümer – auf all dies verzichte die Philosophie und damit ihr „Glaube“: vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 62f.), so geht Jaspers’ „philosophischer Glaube“ tendenziell über ein reines „metaphysisches Vermuten“ hinaus, wie es etwa Hans Jonas in Bezug auf

- (c) Trotzdem ist es Intention der folgenden Überlegungen, eine höhere *Achtsamkeit* zu entwickeln: Religiöser Glaube findet sich bisweilen dort, wo man ihn nicht vermuten würde, wo streng Religiöse teilweise von „Unglauben“ sprechen, wobei das Selbstverständnis der Glaubenden immer eine große Rolle spielen muss – es soll niemandem etwas unterjubelt werden, schon gar nicht eine religiöse Gesinnung.

Der religiöse Glaube und die damit verbundene Wahrheitsfrage bilden nur *eine* Facette des epistemisch-ethisch-ästhetischen Kosmos der Religion – aber vielleicht handelt es sich dabei um dessen Wurzelgrund. Thomas von Aquin definiert Religion einmal als „*protestatio fidei*“³ – als Kundgabe einer subjektiven Positionierung in einer schier unendlichen Mannigfaltigkeit der Ausdrucksgestalten, wie man paraphrasieren könnte. Der Glaube einer Religion hängt ganz eng mit deren „Wahrheit“ zusammen – in Bezug auf den religiösen Glauben muss man fragen dürfen: „Ist er denn wahr?“ Im Vorfeld einer exakten Bestimmung des religiösen Glaubens ist es folglich vonnöten zu klären, was denn eigentlich „Wahrheit“ – speziell in Hinblick auf religiöse Wahrheiten – bedeutet. Die Intention dieser ausführlichen Auslassung über „Wahrheit“ richtet sich gegen die Tendenz, nicht zuletzt in Theologenkreisen, einen möglichst diffusen Gebrauch des Wortes „Wahrheit“ zu propagieren, um den religiösen Glauben gegen jede Kritik vonseiten der Wissenschaft zu immunisieren.⁴

transzendente Zusammenhänge propagiert (vgl. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M./ Leipzig 1992), insofern der Philosoph „aus jenem Glauben lebe“ (vgl. die „total reaction“ von W. James; s. o., 2.5) und es sogar „Märtyrer des philosophischen Glaubens“ gebe (Jaspers nennt Sokrates, Boethius und Bruno, die „Heiligen der Philosophiegeschichte“: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 912). Ich plädiere also für eine striktere Unterscheidung von „philosophischem“ und „religiösem“ Glauben, wobei letzterer nicht mit „Offenbarungsglauben“ identisch sein muss. Als „philosophischen Glauben“ würde ich eher die „metaphysische Vermutung“ nach H. Jonas bezeichnen, aus welcher heraus kaum jemand sein ganzes Leben gestalten, geschweige denn in den Tod gehen würde. Gegen die Tendenz von Theologenseite, Jaspers für sich zu vereinnahmen, vgl. die erhellende Studie von H. Mynarek, *Das Gericht der Philosophen*. Ernst Bloch, Erich Fromm, Karl Jaspers über Gott, Religion, Christentum, Kirche, Essen 1997, 151ff.

- 3 Vgl. Thomas von Aquin, *S.th. II–II 94, 1 ad 1*: „... religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa.“
- 4 Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991 (ND 2010), 124ff.: „Die Theologie und die Idee der doppelten Wahrheit“. „Man entwickelt ... eine mit methodischen Ansprüchen ausgestattete Zwei-Sphären-Metaphysik, die in Verbindung mit der Idee der doppelten Wahrheit geeignet erscheint, gewisse tradierte Anschauungen gegen bestimmte Arten der Kritik abzuschirmen und dadurch einen inselhaften Bereich unantastbarer Wahrheiten zu schaffen. In diesem Bereich ist man dann unter Umständen sogar bereit, die Logik außer Gefecht zu setzen, damit echte Widersprüche akzeptabel werden, allerdings meist ohne die Tragweite eines solchen Unternehmens und seine Absurdität voll zu erkennen.“ (ebd., 125)

4.1 Was ist „Wahrheit“? Ein cursorischer Blick auf diverse Wahrheitstheorien unter religionsphilosophischer Perspektive

Zu Ostern grüßen einander Christen griechisch-orthodoxen Glaubens mit der Formel: „Χριστός ἀνέστη!“ (=Christus ist auferstanden!) Das in religiösen Dingen geschulte Gegenüber antwortet darauf: „Ἀληθῶς ἀνέστη!“ (= Er ist *wahrhaft* auferstanden!) Bestehen hier Spielräume der Interpretation, was unter „wahrhaft“ zu verstehen ist? Oder will der religiös an die Auferstehung Christi Glaubende zum Ausdruck bringen, dass (für ihn zumindest) *keinerlei* Interpretationsspielraum besteht? Das Wörtchen „wahrhaft“ verdient es jedenfalls, näher unter die Lupe genommen zu werden. Viel mehr kann übrigens die Philosophie möglicherweise gar nicht leisten.

Es ist ein Unterschied, (1) zu fragen: „Scheint heute die Sonne?“, (2) ferner zu fragen: „Ist es wahr, dass heute die Sonne scheint?“, und (3) zu fragen: „Was bedeutet es eigentlich, wenn ich sage, dass es ‚wahr‘ sei, dass heute die Sonne scheint?“ Die erste Frage zielt auf eine außerhalb des Subjekts liegende Wirklichkeit, die zweite Frage auf die Korrelation einer Aussage und einer Sache. Die dritte, eigentlich philosophische Frage schließlich betrifft die Definition des Wortes „wahr“ – „was ist Wahrheit?“

Gleich erhebt sich der Einwand: „Aber eine religiöse Wahrheit wie ‚Gott existiert‘ ist doch nicht mit denselben Maßstäben zu messen wie das Urteil ‚Heute scheint die Sonne!‘“ An dieser Stelle sei behauptet: Gewisse philosophische Differenzierungen, wie etwa die eben angedeuteten, müssen in Bezug auf religiöse Wahrheiten genauso gelten wie auf so genannte alltägliche Wahrheiten – ansonsten gleitet Religion in Esoterik ab und wird ihre Rede von „Wahrheit“ etwas total Nebulöses. „Es ist wahr, dass Gott existiert“ funktioniert sprachlich bis zu einem gewissen Grade also genauso wie „Es ist wahr, dass heute die Sonne scheint.“

Im Folgenden soll, nach einer eher allgemeinen Klärung (Definition) des Wahrheitsbegriffs, das Augenmerk auf besondere Facetten der *religiösen* Wahrheit gelenkt werden und damit auch auf den Begriff des *religiösen* Glaubens. Es geht der Religionsphilosophie, wie sie hier konzipiert wird, nicht *primär* um die Frage, ob es wahr ist, *was* die Religion behauptet – z. B. *dass Gott existiert*. Es geht ihr eher um die Frage, was es bedeutet, wenn der *religiöse* Mensch *sagt*, dass es *wahr* sei, dass Gott existiert (und Ähnliches).⁵

5 Zu den mannigfaltigen Annäherungen an dieses Thema vgl. W. Kerber (Hg.), Die Wahrheit der Religionen. Hubert Seiwert, Richard Schaeffler, Hans Schwarz, Burkhard Gladigow. Ein Symposium, (Fragen einer neuen Weltkultur 10) München 1994.

4.1.1 *Kurze religionsphilosophische Alethologie. Die hinreichenden und notwendigen Bedingungen von Wahrheit*⁶

Was immer wieder nachdenklich macht: Wenn ein religiöser Glaubenssatz *wahr* wäre, etwa „Gott existiert“, sollte er dann nicht *notwendig* irgendeinen zumindest entfernten *Nutzen* haben? Umgekehrt: reicht es, wenn so ein Satz einem Menschen irgendwie *nützt*, um zu sagen, er sei *wahr*? Wenn mir der Satz „Gott existiert“ helfen sollte, besser einzuschlafen, kann daraus geschlossen werden, dass dieser Satz „wahr“ ist – in einem streng realistischen Sinne?

Religionen reklamieren mehr oder weniger exklusiv Wahrheit für sich. Wesen religiöse Zentralurteile wahr wären, dessen Religion könnte als „wahr“ gelten, so zumindest der Anspruch und das Selbstverständnis vieler religiöser Menschen. „Zentralwahrheit“ des Monotheismus ist der Satz „Gott existiert“. Der – größtenteils ohne Götter auskommende – Buddhismus kennt „vier edle Wahrheiten“: Alles Leben sei leidvoll, Ursachen des Leids seien Gier, Hass und Verblendung, die Beseitigung jener Leidursachen würde das Leid beseitigen, und schließlich, viertens: Mittel zum Zweck der Leidbeseitigung sei der „acht-fache Weg“.

„Dass es so sei“, dass solchen Behauptungen eine Tatsache bzw. die Wirklichkeit entspreche, wird bei all diesen Behauptungen stillschweigend mitbehauptet – zumindest verstehen das religiöse Menschen meist so und würden sich dagegen wehren, wenn man anderes behauptet (etwa, dass sie nur „sinnloses Zeug“ reden – wie religionskritische Philosophien wie beispielsweise der Wiener Kreis und der Positivismus meinen). Was impliziert nun ein solcher unbestreitbar mit dem Selbstverständnis verwobener Wahrheitsanspruch? Dies zu klären darf als eine zentrale Aufgabe der Religionsphilosophie bezeichnet werden.

Zunächst also ganz allgemein: Was ist Wahrheit? Die Frage taucht interessanterweise inmitten eines *religiösen* Schlüsseltextes der Religionsgeschichte, nämlich im Johannesevangelium auf, als Frage des Pilatus, und bleibt bekanntlich ohne Antwort (Joh 18,38f.). Vielleicht war sie daselbst nur als rhetorische Frage gemeint, der Autor des Textes, wer immer das war, unterschob also dem gebildeten Römer, dass jener gar nicht mit einer Antwort rechnete. Mich interessiert hier allerdings keine Exegese jener Bibelstelle, sondern ich schließe daraus nur: Die Wahrheitsfrage ist bereits Jahrtausende alt. Von den

6 Das folgende Kapitel 2.1.1 – hier stark erweitert und mit religionsphilosophischen Modifikationen – wurde ursprünglich im „Salzburger Jahrbuch für Philosophie“ als eigenständiger Artikel publiziert: M. F. Köck, Kleine Alethologie. Die hinreichenden und notwendigen Bedingungen von Wahrheit, in: SJP 64 (2019) 55–67.

vielen Wahrheitstheorien, die je entwickelt wurden⁷, behauptet die sogenannte Redundanztheorie, schon die Frage nach der Wahrheit sei überflüssig. Ist sie das? Manch streng religiöser Mensch würde vielleicht sagen: „Ja. Entscheidend ist für mich nur, dass Gott existiert oder dass es wahr ist, dass er existiert. Was es bedeutet, dass dies wahr ist, interessiert mich nicht.“

Dem ist zu entgegnen: Es gibt Anzeichen dafür, dass die Frage nach der Wahrheit von brisanter Aktualität ist und aufs neue Aktualität gewinnt aufgrund des bedrückenden Geschwurbels von „Fakenews“ und „Lügenpresse“ bei Verschwörungstheoretikern etwa, die ihrerseits die alleinseligmachende Wahrheit gepachtet haben wollen.⁸ Im Folgenden soll nicht versucht werden herauszufinden, wer denn nun Recht habe in Bezug auf diverse aktuelle Debatten, sondern es soll in selektivem Fokus auf verschiedene prominente Wahrheitstheorien analysiert werden, welche bisher vielleicht eher unberücksichtigte Aspekte der *definitorische* Wahrheitsdiskurs impliziert – ausgerichtet auf die Frage, was dann als *religiöse* Wahrheit Inhalt des *religiösen* Glaubens ist.

Der philosophische Wahrheitsdiskurs findet nie gänzlich abstrahiert von konkreten Wahrheitsinhalten statt. Ganz bestimmte Wahrheitsinhalte spielen hinüber in die allgemeinen Definitionen. Hat man *Vernunftwahrheiten* (*vérités des raisons*) wie z. B. „zwei mal zwei ist vier“ im Sinn, kommt man zu anderen Resultaten – welcher extramentalen Realität soll denn eine solche „Wahrheit“ *korrespondieren?* – als wenn man *Tatsachenwahrheiten* (*vérités de fait*), etwa den bei diversen Philosophen so beliebten „Baum“ hernimmt⁹. So saß, wie erzählt wird, drei Wochen vor seinem Tode Ludwig Wittgenstein mit einem Philosophenfreund in einem Garten und debattierte über die Urteilswahrheit:

7 Von der Vielzahl an alethologischen Abhandlungen seien genannt: D. Davidson, *Truth, Language and History*. Philosophical Essays, Oxford 2005; M. Enders/J Szaif (Hg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006; K. Gloy, *Wahrheitstheorien. Eine Einführung*, (UTB 2531) Tübingen/ Basel 2004; R. Heinrich, *Wahrheit*, Stuttgart 2009; P. Janich, *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung*, München ³2005; W. Künne, *Conceptions of Truth*, Oxford 2003; J. Mittelstraß, *Die Wahrheit des Irrtums*, Konstanz 1989; L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt ³1993; H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1990; G. Skirrbek (Hg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1977.

8 Vgl. Th. Grundmann, *Philosophische Wahrheitstheorien*, Stuttgart 2018, 9f.; Y. Harari, *Why Fiction Trumps Truth. We humans know more truths than any species on earth. Yet we also believe the most falsehoods*, <https://www.nytimes.com/2019/05/24/opinion/why-fiction-trumps-truth.html> (22.2.2022).

9 Die Disjunktion stammt in dieser Form von Leibniz: Das Gegenteil von Vernunftwahrheiten (wie z. B. „ $2 + 2 = 4$ “) ist das *Unmögliche* (z. B. „ $2 + 2 = 5$ “), das Gegenteil von Tatsachenwahrheiten (z. B. „Es regnet heute“) das *Mögliche* (z. B. „Es regnet heute nicht“).

„Ich weiß, dass das ein Baum ist“, wobei der Gesprächspartner auf einen solchen „Baum“ in der Nähe hinwies. Ein Dritter, der zufällig des Weges kam, wurde entsprechend belehrt: Man sei nicht verrückt, man „philosophiere“ nur.¹⁰ Die nie enden wollende Baumdebatte – existiert er nun oder nicht? – verleiht dem philosophischen Geschäft irgendwie den Schimmer des völlig Irrelevanten. Zugleich entrückt die Baumfrage sehr subtil weltanschauliche oder *religiöse* Wahrheitsinhalte in eine unerreichbare Ferne: Wenn schon die Existenz des nächstbesten Baumes etwas so Unsicheres ist, um wieviel mehr tappen wir im Dunklen bei der Frage nach der Existenz Gottes?

Für die folgenden Überlegungen könnte als Ausgangspunkt folgender Satz dienen: „Dieser Baum vor meinem Fenster existiert (a) und ist von Gott erschaffen worden (b).“ Im Rahmen dieser Untersuchung soll nicht erkenntnistheoretisch eine Annäherung an eine Entscheidung versucht werden, inwiefern es sich dabei um ein wahres oder falsches Urteil handelt bzw. ob (a) wahr ist und (b) hingegen falsch – das Umgekehrte ist übrigens ausgeschlossen, wenn (b) wahr ist, muss auch (a) wahr sein –, sondern es soll eruiert werden, was es heißen könnte, wenn ein solches Urteil „wahr“ genannt wird.

Um gleich wieder auf die oben schon erwähnte Redundanztheorie zu sprechen zu kommen: Sie würde sagen, dass sehr wohl die Frage besteht, ob der Baum und Gott als Schöpfer desselben existieren, aber man könne dabei auf die Kategorie „wahr“ verzichten, nach dem Motto: Die Frage „Existiert der Baum bzw. Gott als Schöpfer desselben?“ sei genug, man brauche nicht zusätzlich zu fragen „Ist es wahr oder nicht, dass ...“. Auf die Redundanztheorie soll hier jedoch nicht weiter eingegangen werden, sie scheint nicht gänzlich abwegig zu sein, insofern sie darauf aufmerksam macht, dass das Wahrheitsproblem letztlich ein metasprachliches Problem ist, worauf etwa Tarski hinwies im Rahmen seiner semantischen Theorie der Wahrheit.¹¹

In der bisherigen Diskussion über den Wahrheitsbegriff wurden unterschiedliche *Kriterien* von Wahrheit benannt – teilweise mit dem Anspruch, mithilfe der letzteren genau definieren zu können, was Wahrheit, rein *formal* betrachtet, sei. Meine These lautet: Unter den Voraussetzungen einer bestimmten Bedingungslogik, die mit dem Begriffspaar „notwendig“ und „hinreichend“ operiert, erlauben die verschiedenen Kriterien eine gewisse Definition von Wahrheit ganz allgemein, die in der Folge auch für speziell *religiöse* Wahrheiten von Relevanz zu sein scheint.

10 Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a.M. 1970, 121.

11 Vgl. A. Tarski, *Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik* (1944), in: G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, 140–188.

4.1.1.1 Ein Hauptkriterium von Wahrheit: Korrespondenz

Viele Religionen beanspruchen, eine adäquate Deutung der Welt und des Menschen anzubieten – das heißt, sie beanspruchen, dass ihren Glaubenssätzen eine objektive Realität korrespondiert.

An diesem Selbstverständnis von „religiöser Wahrheit“ gemessen müssen Glaubenssätze verschiedener Religionen interpretiert werden.

Die wohl prominenteste Definition von Wahrheit lautet: „Veritas est adaequatio rei et intellectus“, Isaac Israeli (845–940) zugeschrieben. Rein logischer, weniger psychologischer würde diese Formel lauten: „Wahrheit ist die *Adäquatheit* (also letztlich: *aequalitas*) von Urteilsmeinung und Sachverhalt.“ In Bezug auf Tatsachenwahrheiten, etwa „Vor meinem Fenster steht dein Baum“, würde dies bedeuten: Die Urteilsmeinung, also nicht das Urteil als sprachlicher Ausdruck, sondern ein mit dem sprachlichen Ausdruck verbundener „Begriff“, steht in einem Gleichheitsverhältnis zur „Struktur“ der genannten Tatsache (Baum, vor meinem Fenster stehend). Bei komplizierteren Beispielen stößt diese simple Definition von Wahrheit freilich bald einmal an ihre Grenzen und erweist sich als problematisch. Worin besteht die in der Formel angesprochene „Angleichung“ bzw. „Gleichheit“? Gleichheit ist nicht Identität – die Urteilsmeinung ist nicht identisch mit der Tatsache, sondern steht zu letzterer in einem Verhältnis der Teilidentität: Die Tatsache ist ein „Fall“ der Urteilsmeinung – es sind noch unendlich viele andere Tatsachen denkbar, auf welche der Satz „Vor meinem Fenster steht ein Baum“ angewendet werden könnte (je nachdem man z. B. in Wien, Nizza oder Rom aus dem Fenster des Hotels schaut). Angleichung (*Adäquation*) ist nicht Gleichheit (*Adäquatheit*). Der Ausdruck „*adaequatio*“ drückt mehr einen Prozess aus, den Prozess der Erkenntnisgewinnung, etwa mittels Abstraktion, der Ausdruck „*Adäquatheit*“ mehr das Resultat, unabhängig davon, wie es erreicht wird. Diese Definition wird gewöhnlich als „korrespondenztheoretische“ bezeichnet; wenn sie zum Leitbegriff der Wahrheitskonzeption erhoben wird, spricht man von „Korrespondenztheorie der Wahrheit“. Es ist die Frage, ob es sich hier um etwas Unhintergebares handelt – egal, wie man Wahrheit sonst bestimmen wollte, egal, ob man sie interessant, möglich oder gänzlich unmöglich findet, so behauptet man in dem Moment, wo man *etwas* behauptet, dass es *so* ist und nicht anders, d.h. man fällt ein Urteil, dem eine – vom Urteil zu unterscheidende – Wirklichkeit korrespondieren soll. Fürs erste mag man Karen Gloy zustimmen, wenn sie meint, dass jenes Adäquatheitsdenken in Bezug auf Wahrheit „das bekannteste und verbreitetste“ ist, „das sowohl unser alltägliches, vorwissenschaftliches Denken wie auch unser wissenschaftliches

beherrscht. Es liegt bewusst oder unbewusst auch den modernen Wahrheitstheorien zugrunde, wiewohl diese Theorien gelegentlich behaupten, dieses Wahrheitsverständnis zu suspendieren.¹² Möglicherweise handelt es sich also um das retorsiv notwendig einzuklagende *Tatsachen*-Wahrheitskonzept, wo immer irgendeine Position in Bezug auf *Tatsachen* vertreten wird (mit dem Anspruch, es sei so und nicht anders). Damit würde „Wahrheit“ in die Nähe des Nichtwiderspruchsprinzips rücken, welches man auch nicht leugnen könne, so dessen Verteidiger, ohne sich in einen Selbstwiderspruch zu verstricken.¹³

Eng verbunden mit der hier skizzierten Korrespondenztheorie der Wahrheit ist somit ein *Realismus*, wie er von der modernen Epistemologie diskutiert wird¹⁴, der davon ausgeht, dass die vom Verstand erkannten Objekte auch außerhalb von uns und unabhängig von uns existieren, und zwar zumindest ungefähr so, wie wir sie wahrnehmen. „Kritisch“ nennt sich ein solcher Realismus, wenn er davon ausgeht, dass jene Erkenntnis der extramentalen Realität in vielfacher Weise gebrochen stattfindet durch verschiedene Filter des erkennenden Subjekts, gemäß dem scholastischen Prinzip: „quidquid recipitur modo recipientis recipitur“ – was immer erkannt wird, wird in der Art des Erkennenden erkannt. Spontan fällt einem in religiösen Kontexten ein Ausspruch des Xenophanes ein: „*Die Afrikaner behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker meinen, sie seien blauäugig und blond.*“ Jeder und jede hat ein Bild von Göttern und Göttinnen gemäß seinen bzw. ihren natürlichen und kulturellen Vorgaben.

Letztlich liegt auch prominenten *religiösen* Urteilen dieser Realismus mit seinem Adäquatheitsprinzip zugrunde, entsprechend etwa dem religiösen Selbstverständnis der meisten an einen Gott Glaubenden. Wenn also einer sagt: „Ich glaube, dass Gott existiert“, dann liegt dem, zumindest bei den großen monotheistischen Traditionen, eine durchaus vergleichbare (wenn auch nicht identische) Intention auf eine *Relation von intramentalem Urteil und extramentalem, realem „Gegenüber“* zugrunde wie bei der Aussage: „Ich glaube, dass der Baum da existiert“ – außer man versteht unter „Gott“ eine Art abstraktes Prinzip des Universums, vergleichbar einer mathematischen Urformel. Der religiös *nicht*-pantheistisch an einen Schöpfer Glaubende behauptet zumindest, ob zu Recht oder zu Unrecht ist eine andere Frage,

12 K. Gloy, Wahrheitstheorien, 93.

13 Zu den vielfachen Einwänden gegen das Korrespondenzkonzept vgl. <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Wahrheit> (abgerufen: 22.2.2022), Abschnitt „Wahrheit in der Philosophie“/ „Die Korrespondenztheorie der Wahrheit“ (dasselbst auch aktuelle Literatur zu dem Thema).

14 Zu berücksichtigen ist der Unterschied zu dem, was im Mittelalter unter „Realismus“ verstanden wurde, als Gegenbegriff zum Nominalismus.

dass ein von ihm Unterschiedenes namens „Gott“ *real* existiere, das mit diesem Namen zutreffend (adäquat) bezeichnet werde, dem das Wort „Gott“ also „korrespondiere“.

Von diesem ontologischen Verständnis von Wahrheit unterscheidet man gelegentlich ein „ontisches“: „wahr“ werden nicht nur Urteile genannt, sondern auch Dinge und Wesen. So konnte man seinerzeit sagen: „Ein wahrer Athener“, und meinte damit in der Antike einen Menschen, der dem Ideal eines Bürgers von Athen entsprach, welches darin bestand, philosophisch und politisch interessiert zu sein.

Im Streit um den „wahren“ Gott entbrannten Religionskriege!

Eigentlich impliziert eine solche Rede wieder eine Art von Korrespondenz, im Sinne eines mindestens zweistelligen Prädikats: im Falle des „wahren Atheners“ steht auf der einen Seite ein (individueller) Mensch, auf der anderen Seite ein (universales) Ideal, dem jener Mensch korrespondiert. Die Rede vom „wahren Gott“ impliziert Ähnliches – den real existierenden Gott und einen idealen Komplex von Eigenschaften, die auf denselben zutreffen sollen. So könnte man sich einen Vertreter des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus denken, wenn er sagt: „Der *wahre* Gott (z. B. der jüdisch-christlichen Bibel) ist ewig und ethisch vollkommen, im Unterschied zu den rein fiktiven römischen und griechischen ‚Göttern‘, die als vergänglich gedacht wurden und – in verschiedenen mythologischen Erzählungen – unethische Akte setzten.“ Der „wahre Gott“ heißt für den Monotheisten also nicht nur der Gott, der wirklich existiert, sondern der ewig, allmächtig, gütig usw. ist, dem also ein bestimmter Eigenschaftskomplex zugeschrieben wird. So gesehen funktioniert die Adäquatheitsdefinition nicht nur in Bezug auf Urteile (Urteilswahrheit), sondern auch in anderen sprachlichen Formaten.

Erste „Definition“ von Wahrheit: (1) „Tatsachenwahrheit ist Adäquatheit von Urteilsmeinung und Sachverhalt bzw. von Ideal und Realität.“

Worin genau besteht das Kriterium der Korrespondenz, die in jener Adäquatheit mitspielen soll, weshalb auch von „Korrespondenztheorie der Wahrheit“ die Rede ist? Abseits des Wahrheitsdiskurses spricht man von „Korrespondenz“ im Zusammenhang von Rede und Antwort mittels Brief- oder Emailverkehr. Korrespondenz scheint dann ein Synonym für eine bestimmte Art von Dialog zu sein. Im Dia-log wird ein „Logos“ „sprechend“ ausgetauscht, stehen „Sprech“ zu „Sprech“ einander gegenüber, antwortet (lat. respondere) der eine dem anderen (daher co[r]-respondere). In Bezug auf „Wahrheit“ könnte

man sagen: Wenn Wahrheit vorliegt, sei es ontische oder ontologische Wahrheit, „ent-spricht“ ein Logos (jener des Urteils/ des sprachlichen Ausdrucks) dem anderen Logos (jenem der Tatsache) im Sinne einer gewissen Strukturidentität, wenn man unter Logos „Struktur“ oder „Form“ verstehen möchte. So gesehen darf man dann eventuell sagen:

- (a) Bei dem Ausdruck „der wahre Gott“ (ontische Wahrheit) entspricht die Struktur des Individuums, dem das Prädikat „wahr“ zugesprochen wird, der Struktur einer Idee, eben der Idee eines perfekten, idealen Gottes.
- (b) Bei dem Satz „Gott existiert“ entspricht, wenn er denn „wahr“ ist, die Struktur des mit dem Satz verbundenen intramentalen *Begriffs* von Gott der Struktur einer extramentalen, in diesem Fall göttlichen Realität. Ähnliches gilt vom Satz „Gott hat diesen Baum geschaffen.“ Auch wenn dies nur eine *poetische* Redewendung sein sollte?
- (c) In diesem korrespondenztheoretischen Sinne müssen wohl auch andere Wahrheitsauffassungen, wie etwa das Konzept einer „poetischen Wahrheit“¹⁵ oder „ästhetischen Wahrheit“¹⁶ verstanden werden, wobei die Strukturverwandtschaften vager, diffuser werden. Es steht heute immer wieder die These im Raum, dass Religion und ihre Sätze letztlich nur als eine Form der Poesie gelten dürfen – und nur *als* Poesie überleben werden.¹⁷ Bei solch poetischen Wahrheiten spielen die verschiedenen

15 Der Ausdruck „poetische Wahrheit“ dürfte erstmals von F. Schiller verwendet worden sein (F. Schiller, *Über die tragische Kunst und Über das Pathetische*, 1792 in der Zeitschrift „Neue Thalia“ veröffentlicht; online verfügbar ist der Text unter: https://de.m.wikisource.org/wiki/Ueber_die_tragische_Kunst [abgerufen am 22.2.2022]). Jüngst wurde der Begriff zu einer Art „Ehrenrettung“ religiöser Wahrheiten bemüht von K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2015 (Taschenbuchausgabe; EA München 2013), 103.262ff. In Abschnitt 2.2.2 wird letztgenannter Text noch genauer analysiert werden.

16 Vgl. H. Hühne/ E. Ortland, Art. „Wahrheit, ästhetische; Wahrheit der Kunst“, in: HWP 12, Basel 2004, 137–141. Der Ausdruck „*veritas aethetica*“ etablierte sich wohl synchron mit „der Begründung der Ästhetik als einer eigenen Disziplin durch A[lexander] G[ottlieb] Baumgarten“ (1714–1762).

17 Bezugnehmend auf Friedrich Albert Lange meint etwa H. Vaihinger: „Bei der Religion handle es sich [nach Lange] ja eben nicht um rationell [sic] beweisbare intellektuelle Einsichten und überhaupt nicht um Wahrheit im theoretischen Sinn, sondern in jedem Falle nur um Dichtung, wobei es auf ein ‚Mehr oder Weniger‘ (...) gar nicht ankommt. F. A. Lange verneint daher ganz konsequent einerseits die ‚Vernunftreligion‘ in jeder Form, sei es, dass man mit dem traditionell aufgefassten Kant die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Realitäten festhält, sei es, dass man die angebliche Einheit des Wahren, Schönen und Guten behauptet, oder sei es, dass man gar allen Ernstes in der Natur, die doch voll Grausamkeit und Lieblosigkeit ist, etwas Göttliches erkennen will. Theoretisch sind alle solche Vorstellungen ganz beweislos, ganz haltlos, ganz kritiklos. Man braucht solche angeblichen Erkenntnisse auch gar nicht zur Religion, [sic] und

Formen der Ana-logie eine Rolle, der mehr oder weniger ausgeprägten „Logos-Verwandtschaften“ bzw. Strukturähnlichkeiten, etwa bei metaphorischen Ausdrucksweisen. Letztlich nehmen auch poetische Formulierungen in die Pflicht, nach dem berühmten „tertium comparationis“ zu suchen, etwa nach der Strukturidentität bzw. *Korrespondenz* von poetischem Ausdruck und einer mit diesem Ausdruck intendierten Wirklichkeit.

Ein klassisches Beispiel ist die „lachende Wiese“.¹⁸ Ein poetischer Ausdruck, bei dem durchaus gefragt werden darf: Ist er auch *wahr*? Ich würde sagen, dass die ästhetische *Wahrheit* einer solchen Formulierung nicht gleichbedeutend mit der *Schönheit* jenes poetischen Ausdrucks ist, sondern eine Besonderheit andeutet, über welche alle Kunst verfügt, die über das reine

kann sie auch gar nicht dazu brauchen. Nicht einmal ein Minimum von Erkenntnis bleibt übrig, das der Religion zu Grunde gelegt werden könnte; die Religion der Zukunft kann nur als Dichtung stehen bleiben.“ H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 760f. Vgl. ferner die Diagnose in Sachen „religiöse Wahrheiten“ bei A. Holl, *Können Priester fliegen? Plädoyer für den Wunderglauben*, St. Pölten u.a. 2012, 124: „Die Philosophie des Als-Ob lässt religiöse Vorstellungen weiterhin gelten, als ‚schöne Mythen‘, nach deren Wahrheit im umgangssprachlichen Sinn zu fragen ‚plebejisch‘ wäre. Offenere Seelen können anstandslos religiöse Formeln weiterhin gebrauchen, weil sie wissen, dass alles menschliche Denken an Fiktionen gebunden bleibt. Der denkende Mensch benötigt die Als-Ob-Betrachtung.“ Der heiter-nachdenkliche Text von Holl darf als ein Schlüsseltext zum Verständnis dieses Autors gelten, eines Autors, der Zeit seines Lebens, Schreibens und Wirkens eine eigenartige Schwebelage zwischen radikaler Kirchen- und Religionskritik und höchster, zum Teil fast konservativer Wertschätzung der Religion zu wahren wusste – die Lösung des Rätsels „Holl“ liegt vielleicht in diesem Buch auf Seite 123ff., wo Holl offen seine Hochachtung vor der Denkleistung Hans Vaihingers bekundet. „Die Religion der Zukunft kann nur als Dichtung stehen bleiben“, dieser eben zitierte Satz Vaihingers wurde von Holl in seinem persönlichen Exemplar von Vaihingers „*Philosophie des Als Ob*“ deutlich unterstrichen. Diesen Hinweis verdankt der Autor der vorliegenden Untersuchung Walter Famler, dem Nachlassverwalter von Holls Privatbibliothek in Wien. Auf Vaihingers Thesen wird ausführlicher weiter unten einzugehen sein (s. u., 4.2).

- 18 Die Begriffsschöpfung der „lachenden Wiese“ findet sich etwa in Ewald von Kleists Gedicht „Der Frühling“ aus dem Jahr 1750: „Und ihr, ihr lachenden Wiesen!

Ihr Labyrinth der Bäche, bethaute Thäler voll Rosen!

Ich will die Wollust in mich mit eurem Balsamhauch ziehen

Und wenn Aurora euch weckt mit ihren Stralen sie trinken.

Gestreckt im Schatten will ich in güldne Sayten die Freude

Die in euch wohnt besingen.

Reitzt und begeistert die Sinnen ...“. Und später „lachen“ sie noch einmal, die Blumenwiesen: „Es lachen die Gründe voll Blumen, und alles freut sich ob flösse

Der Himmel selber zur Erden.“ Die Figur des „pratum ridet“ findet sich bereits bei dem antiken Meister der Rhetorik, M. F. Quintilianus – auf selbige Figur nahm später die Philosophie immer wieder Bezug, etwa Kant in seiner „*Kritik der Urteilskraft*“ (§ 59): vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998, 11f.

„Gefallen“ hinausgeht. Natürlich kann Kunst „einfach nur schön sein“, aber sobald man eine „Wahrheit“ in ihr zu entdecken vermeint, bezieht man sich wohl auf irgendeine *Korrespondenz* (zu Tatsachen) oder *Kohärenz* (etwa zu moralischen Normen). Man denke an das so genannte Epimythion, das oft in Formeln gekleidet wie „Und die Moral von der Geschichte‘...“ einherkommt und z. B. die Quintessenz einer Fabel – zumindest *eine* mögliche – festhalten möchte. Eventuell spielt hier auch die Grenze zwischen guter und schlechter Kunst eine Rolle – echte Kunst birgt bzw. entbirgt mehr „Wahrheit“ als unechte Kunst (z. B. Kitsch). Nehmen wir einmal an: Es handelt sich bei der „lachenden Wiese“ um gute Poesie, und der Tropus hebt etwas ins Wort, was mit prosaischer Alltagssprache nicht so treffend gesagt werden könnte. Dann ist es Sache der Interpretation zu erheben, was damit gesagt werden will. Wenn auch verschiedene Interpretationen möglich sind, so ist es doch nicht völlig der Beliebigkeit anheimgestellt, was man darunter versteht. Gesagt werden soll sicher nicht, dass Wiesen „lachen“ können wie Menschen. Der Dichter will damit vielmehr z. B. sagen, dass eine blumenübersäte Frühlingswiese immer aufs Neue den Menschen, der sie betrachtet, zum Lachen bringen kann, so wie das Lachen eines anderen Menschen ansteckend ist. Das wäre dann das *tertium comparationis*, der *Begriff*, der hinter „lachende Wiese“ steht – oder zumindest ein Teilaspekt. Poetische Ausdrücke zeichnen sich nicht zuletzt dadurch aus, dass sie zwischen vielen Deutungsmöglichkeiten changieren. So spricht Hans Blumenberg in Bezug auf „absolute Metaphern“ – gemeint sind Metaphern, insofern sie nicht „zurückgeholt“ werden können „ins Eigentliche, in Logizität“ – von einer „katalysatorischen Sphäre“ derselben, „an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren“¹⁹. „Wahr“ wäre der poetische Ausdruck (und die damit verbundene Urteilsmeinung) etwa dann, wenn es wirklich so ist (=Tatsache), dass immer wieder Menschen herzlich zu lachen beginnen angesichts bunter Frühlingswiesen, ohne dass damit der Anspruch erhoben werden könnte, die besagte Metapher *hinreichend* auf den Begriff gebracht zu haben. Poesie darf „stehen bleiben“ so wie sie ist, muss nicht restlos „übersetzt“ werden in etwas „eigentlich Gemeintes“, in die „nackte Wahrheit“²⁰. Trotzdem darf gesagt werden, dass die Korrespondenzdefinition von

19 H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, 10f. „Katalysatorisch“ ist selbst wiederum eine Metapher, in Rückgriff auf einen Begriff der Chemie: „Katalysator ... bezeichnet in der Chemie einen Stoff, der die Reaktionsgeschwindigkeit durch die Senkung der Aktivierungsenergie einer chemischen Reaktion erhöht, *ohne dabei selbst verbraucht zu werden.*“ (Hervorh. M. F. K., <https://de.wikipedia.org/wiki/Katalysator>, abgerufen am 12.5.2023).

20 Vgl. H. Blumenberg, Die nackte Wahrheit, Berlin 2019.

Wahrheit nicht – wie manchmal behauptet – in einem *Widerspruch*, sondern in einem näher zu erläuternden *Begründungsverhältnis* zum Konzept von poetischer Wahrheit steht. Das poetische Konzept von Wahrheit kann erst verstanden werden unter Voraussetzung des Konzepts einer Korrespondenz von sprachlichem Ausdruck und Sachverhalt, allerdings ist auf den ersten Blick nicht immer ersichtlich, inwiefern eine solche vorliegt. Fazit: Es darf sehr wohl nach der „Wahrheit“ ästhetischer, poetischer Formulierungen gefragt werden – Ausdruck dessen sind, trotz aller Interpretationsspielräume, *mehr* und *weniger* treffende Interpretationen. *Poetische* Ausdrucksweise ist nicht identisch mit *völlig beliebig Interpretierbarem*. Dies scheint uns eine ganz wichtige Erkenntnis gerade in Hinblick auf religiöse Texte zu sein, die oft sehr poetisch gekleidet erscheinen bzw. als Poesie verstanden werden dürfen.

Die für mich sehr wichtige *religionsphilosophische* Erkenntnis lautet folglich: *Religiöse Texte als Dichtung zu verstehen heißt nicht, ihren Wahrheitsanspruch zu leugnen oder zu verkennen!*

Die weitere Entfaltung des poetischen Wahrheitskonzepts soll in einer eigenen Analyse weiter unten erfolgen (s. u., 4.1.3.2) – die nun folgenden Überlegungen dienen als Vorbereitung.

4.1.1.2 Weitere Kriterien von Wahrheit

Nun gibt es noch andere Kriterien von Wahrheit, die, in gewisser Weise verabsolutiert und zu einer „Definition“ hochstilisiert, zu alternativen „Wahrheitstheorien“ extrapoliert werden können. Wir vereinfachen stark:

Zweite „Definition“ von Wahrheit: (2) „Wahr ist, was nützlich ist.“

Religionen legitimieren sich gerne, insofern sie auf ihre „Nützlichkeit“ verweisen („Mein Glaube an Gott nützt mir, also ist er wahr.“)

Die Wahrheitsdefinition des Pragmatismus, wie er z. B. Charles S. Peirce oder William James zugeschrieben wird. Eine satirische Variante dieser Wahrheitsdefinition könnte lauten: Wahrheit sei eine lebensdienliche Lüge.²¹ James

21 Vgl. Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente.1. April–Juni 1885. 34 [253]: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.“ Eine Variante dazu, die statt „Irrtum“ eher „Lüge“ zu sagen scheint, findet man bei R. Monk, Wittgenstein. Das Handwerk des Genies, Stuttgart ³1993, 19: „Warum soll man die Wahrheit sagen, wenn es einem vorteilhafter ist zu lügen? Um dieses Thema kreisten die ersten überlieferten philosophischen Reflexionen Ludwig Wittgensteins. Im

appliziert diesen Pragmatismus – schicksalhaft – auf *Religion* und ihre Erfahrungen. Bei vielen religiösen Menschen findet man folgenden, höchst fraglichen Ansatz der Selbstverteidigung ihres Glaubens: „Ich glaube an Gott, und dieser Glaube muss wohl wahr sein – denn er hat mir schon so oft geholfen ...“. Wahr ist, was – vor allem *mir!* – *hilft* – teilweise durchaus sehr egoistisch verstanden. „Gott muss existieren – weil er *meine* Fußballmannschaft doch immer gewinnen lässt ... weil er *meinen* Kaiser und *mein* Vaterland beschützt (gegen Fußballmannschaft, Kaiser und Vaterland der anderen).“ Beschäftigt man sich eingehender mit Psychologie, wird man zur Einsicht kommen, dass auch Autosuggestion, Hypnose und ähnliches in dieser Form „helfen“ können, ohne dass „Helferwesen“ wie die gute Fee und andere Hilfsvorstellungen, die man dabei imaginiert, in der Realität existieren müssen.

Dritte „Definition“ von Wahrheit: (3) „Wahr ist, was mit gewissen (logischen) Prinzipien (z. B. mit dem Nichtwiderspruchsprinzip) kohärent ist.“

Religionen legitimieren sich gerne, insofern sie auf die Kohärenz mit bestimmten heiligen Texten verweisen. („Weil es in der Bibel steht, ist es wahr.“)

Als Vertreter der Kohärenztheorie der Wahrheit wird immer wieder Kant genannt. Triviale Varianten sind Legion: Wahr ist, was dem Parteiprogramm kohärent ist; wahr ist, was der Bibel oder dem Katechismus oder sonst einem religiösen Text entspricht. Die vielfachen Spielformen des religiösen Fundamentalismus hängen mit diesem Wahrheitskonzept eng zusammen – eine „heilige Schrift“, ein bestimmter „Kanon von (angeblichen) Wahrheiten“ gilt als Vorgabe, mit dem alle „Sätze“, die einer sagt, übereinstimmen müssen – sonst gilt er als Ketzler. Voraussetzung des Funktionierens einer solchen „Kohärenz“ ist eine *Korrespondenz*: Es muss wahr, d.h. objektiv real sein, dass bestimmte „heilige Texte“ wirklich von Gott diktiert oder zumindest inspiriert sind. Wenn ein auf solchen angeblich „wahren Sätzen“ gründendes System dann eines Tages kollabiert (wie der Kommunismus in Osteuropa etwa 1989), wird auf einmal schmerzhaft bewusst: Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben – das Parteiprogramm entsprach leider nicht mehr der Wirklichkeit. Religiöse Systeme sollten nicht meinen, vor solchen historischen

Alter von acht, neun Jahren blieb er im Haus vor einer Tür stehen, um darüber nachzudenken. Da er keine zufriedenstellende Antwort fand, schloss er, dass es unter solchen Umständen keine Schande sei zu lügen. Später beschrieb er den Vorfall als ‚ein Erlebnis, welches nicht richtunggebend so doch für mein damaliges Wesen charakteristisch war‘. In gewisser Hinsicht kennzeichnet die Episode sein ganzes Leben.“

Erosionsprozessen apriori gefeit zu sein. Religiöse Texte, die lange als „Wort Gottes“ und Ausdruck des Willens Gottes angesehen wurden, erweisen sich nämlich eines Tages möglicherweise als „Menschensatzungen“.²²

Vierte „Definition“ von Wahrheit: (4) „Wahr ist, was praktikabel ist.“

Religionen legitimieren sich gerne, insofern sie auf ihre Praktikabilität verweisen. („Knie einfach nieder und bete – und du wirst schon sehen, es funktioniert!“)

Das höchste Wahrheitskriterium des Marxismus ist die „Praxis“ – in der Praxis der sozialistischen Planwirtschaft erweise sich seine, des Marxismus, Wahrheit, werde seine Lehre bestätigt. Auch wenn der Marxismus darüber hinaus die Widerspiegelungstheorie, eine Spielform der Korrespondenztheorie, vertritt, darf man die genannte Praxis-Definition von „wahr“ als dem Marxismus inhärent betrachten. Fragen der Orthodoxie rücken zugunsten der Orthopraxie in den Hintergrund – im Bereich der Religion sei an die dem Marxismus affine Befreiungstheologie erinnert.

Fünfte „Definition“ von Wahrheit: (5) „Wahr ist, was alle denken bzw. was eine Mehrheit für wahr hält.“

So weit, stark vereinfacht, die Konsenstheorie, in unübertrefflicher, hochabstrakter Ausdifferenzierung bei Jürgen Habermas zu studieren.²³ Vieles spricht dafür, in dieser Wahrheitsauffassung so etwas wie die „Charta“ demokratischer Systeme zu sehen – aber auch die Praxis der Abstimmung bei Konzilien beruht auf einem solchen Konsensualismus: „Wahr“ ist ein religiöses Dogma, wenn die *Mehrheit* der Konzilsväter dafür stimmt.

Religionen haben zu diesem Wahrheitsprinzip ein sehr gespaltenes Verhältnis: Wo die Demokratie genehm ist, wird sie praktiziert (Papstwahl, Konzilien etc.), wo sie nicht genehm ist, verteufelt („Die Kirche ist keine Demokratie“ – Hauptargument gegen die Partizipation von Laien an kirchenpolitischen Entscheidungsprozessen).

22 Vgl. die im Binnenraum der Bibel laut werdende Kritik an „Geboten, die sich Menschen ausgedacht haben“, die aber wie „Gebote Gottes“ behandelt bzw. verkündet werden: Mt 15,9 bzw. Jes 29,13. Die besten Ansatzpunkte einer Kritik der Bibel finden sich scheinbar in der Bibel selbst.

23 Vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211–265.

Hinzuweisen ist auf die feine Unterscheidung zwischen (1) und (2)–(5): Bei (1) hieß es „Wahrheit ist ...“, während bei (2)–(5) „Wahr ist ...“ formuliert wurde. Damit soll angedeutet werden, dass (2)–(5) teilweise in Opposition zu (1) vertreten werden, jedoch möglicherweise implizit und ungewollt auf (1) angewiesen bleiben, ohne einen Hauch von (1) nicht auskommen.

4.1.1.3 Die Fusion der Wahrheitsdiskurse mit der Bedingungslogik
Es soll nun eine Fusionierung der verschiedenen Wahrheitstheorien bzw. Wahrheitskriteriologien mit der Bedingungslogik versucht werden. Dazu wird vorgeschlagen, die Definition von Wahrheit zunächst wie folgt als eine rein abstrakte Formel zu fassen:

Die Definition von Wahrheit ist identisch mit den Angaben der hinreichenden und notwendigen Bedingungen von Wahrheit.

Wer wissen will, was Wahrheit sei, rein logisch und vor jeder inhaltlichen Festlegung, muss also die notwendigen und hinreichenden Bedingungen ihrer Möglichkeit benennen können.

Der Unterschied zwischen notwendig und hinreichend soll aussagenlogisch folgendermaßen kurz umrissen werden:

- (1) Aussagenlogisch ist B eine *notwendige* Bedingung der Aussage A, insofern B zwingend erfüllt bzw. wahr sein muss, damit A wahr ist. A impliziert also B, was heißt, aus A folgt B. Es kommt nicht vor, dass A erfüllt ist, ohne dass B erfüllt ist. Altbekannte Beispiele aus der Umgangssprache (und damit mit allen Zweifeln, die umgangssprachliche Beispiele mit sich bringen, belastet): „Bohnenkaffe“ impliziert als notwendige Bedingung „Bohnen“, der Satz „Es regnet“ impliziert notwendig die „nasse Straße“. Der Satz „Gott hat den Baum erschaffen“ impliziert notwendig den Satz „Gott existiert“ (nicht aber umgekehrt).
- (2) Aussagenlogisch ist A eine *hinreichende* Bedingung von B, wenn die Wahrheit von A zwangsläufig (aber nicht ausschließlich) B ergibt – womit eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung *ersetzbar* ist (man spricht von multipler Erfüllbarkeit). Um bei den oben genannten Beispielen zu bleiben: „Bohnenkaffee“ ist eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung für „Bohnen“ (Bohnen können, müssen aber nicht für Bohnenkaffee verwendet werden – aus ihnen könnten auch Kaffeebonbons hergestellt werden). „Regen“ ist eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung für die „nasse Straße“, es sind auch andere Ursachen denkbar (im Trivialdenken), etwa ein Kübel Wasser oder ein Straßenreinigungsfahrzeug. „Gott hat den Baum erschaffen“ ist eine

hinreichende Bedingung des Satzes „Gott existiert“ – aber keine notwendige. Gott hätte den Baum nämlich nicht erschaffen müssen und würde trotzdem existieren.

Die wissenschaftstheoretische Relevanz dieser im Grunde sehr simplen Zusammenhänge liegt auf der Hand: Ist für eine Aussage, z. B. „es regnet“, eine hinreichende Bedingung gegeben, z. B. bestimmte empirische Daten (Regentropfen etc.), hat man die Aussage „verifiziert“ – eine natürlich mit vielen Fragezeichen zu versehenen Meinung, die aber weit verbreitet ist. Kann man umgekehrt beweisen, dass eine notwendige Bedingung einer Aussage (wie z. B. „es regnet“) fehlt (z. B. befindet sich keine einzige Wolke am Himmel, es sind die Straßen staubtrocken etc.), dann hat man diese Aussage „falsifiziert“.

In manchen religiösen Kontexten fungiert eine vermeintliche „religiöse Erfahrung“ als „Beweis“ – zumindest für viele religiöse Menschen – für Gottes Existenz, nach dem Prinzip: Wenn Gott sich „offenbart“ (und damit „erfahren“ wird), so muss er notwendig auch existieren (zu dieser Strategie der Verteidigung von Religion s. u., 6).

Die hier gleich auftauchende Frage nach der (subjektiven oder objektiven) Evidenz soll an dieser Stelle nicht behandelt werden, ebenso die berechtigte, aber ebenso in erkenntnistheoretische bzw. ontologische Regionen weisende Frage, was denn nun genau, im Sinne eines erkenntnistheoretischen Realismus, „korrespondiere“ bei der behaupteten Korrespondenz der Korrespondenztheorie. Es wird nur postuliert, was der triviale Sprachgebrauch zu Wahrheit weiß bzw. zu wissen vorgibt: (Tatsachen-) Wahrheit bedeute für den Alltagsverstand, im Sinne einer Korrespondenz von Urteilsmeinung und Sachverhalt, dass der im Urteil (intramental) ausgedrückte Inhalt einer (zumeist extramentalen) Wirklichkeit irgendwie entspreche, ob nun strukturell, essentiell oder sonst wie. Dann kann, als Kern der Korrespondenztheorie der Wahrheit, in Kombination mit dem Begriffspaar notwendig/ hinreichend formuliert werden:

(a¹) Die hinreichende und notwendige Bedingung von *Tatsachenwahrheiten* ist die *Korrespondenz* bzw. Adäquatheit von Urteilsmeinung und Sachverhalt. Wo immer die Adäquatheit von Urteilsmeinung und Sachverhalt gegeben ist, ist ein Urteil wahr. Diese Formel gilt für *Tatsachenwahrheiten* (*vérités de fait*) wie z. B. „es regnet“ oder „vorm Fenster steht ein Baum“ oder „Gott hat den Baum erschaffen“. Wenn ein solcher Satz nur *poetisch* verstanden würde, wäre auch eine Korrespondenz denkbar, wenn z. B. damit ausgedrückt würde, dass in allen Dingen ein rational uneinholbares (nicht unbedingt im eigentlichen Sinne göttliches) Geheimnis schlummert.

Nun ist aber der Moment gekommen zu differenzieren:

(a²) Die hinreichende und notwendige Bedingung von reinen *Vernunftwahrheiten* ist die *Kohärenz* von Urteilsmeinung mit einem (logischen, mathematischen, moralischen etc.) System. Bei *Vernunftwahrheiten* (*vérités de raison*) wie „zwei mal zwei ist vier“ liegt die Sache etwas anders als bei *Tatsachenwahrheiten*, weil nicht ganz klar ist, wo ein „Sachverhalt“ sein soll, wenn nicht in einem dank der europäischen Aufklärung entsorgten Ideenhimmel. Bei solchen *Vernunftwahrheiten* wird eher die *Kohärenz* mit einem System bzw. mit dessen Prinzipien Favoritin für den Titel einer hinreichenden und notwendigen Bedingung von Wahrheit gelten dürfen – oder die *Kohärenz* eines als *poetische* Wahrheit verstandenen Satzes wie „Gott hat diesen Baum geschaffen“ mit dem moralischen Normensystem, wonach der Baum ein schützenswertes Lebewesen sei. Die *poetische* Wahrheit, als metaphorische Redewendung verstanden, würde hier ein ethisch richtiges Verhalten dem Baum gegenüber unterstützen.

Somit wäre die Alleinherrschaft der Korrespondenztheorie in Bezug auf die Wahrheitsdefinition hinterfragt – als hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung von Wahrheit allgemein tritt *Korrespondenz* in einem Teilbereich des „regnum veritatis“ auf, während einen anderen Bereich *Kohärenz* dominiert. *Kohärenz* ist für den Bereich der *Tatsachenwahrheiten* wiederum nur notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung – während sie im Bereich der *Vernunftwahrheiten* hinreichende und notwendige Bedingung ist.

Wenn im Idealfall eine *Korrespondenz* von Urteilsmeinung und irgendeiner Tatsache gegeben ist, dann ist (Tatsachen-)Wahrheit gegeben – und umgekehrt. Wenn im Idealfall eine *Kohärenz* von Urteilsmeinung und (logischem, mathematischem, moralischem) System gegeben ist, dann ist (Vernunft-)Wahrheit gegeben – und umgekehrt. Wenn Gott wirklich diesen Baum erschaffen hat, dann ist der Satz „Gott hat diesen Baum erschaffen“ also *wahr*. Wenn Gott diesen Baum nicht erschaffen hat, aber durch diese Redewendung ein verantwortungsvoller Umgang mit der Natur gefördert wird, dann ist eine solche *poetische* Redeweise *wahr*.

Ob eine solche *Korrespondenz* bzw. *Kohärenz* in der Weltgeschichte auch nur ein einziges Mal nun *wirklich* eintrat, eintritt oder eintreten wird (oder nicht), ist übrigens hier nicht das Thema, das ist ein anderes Problem.

In Bezug auf religiöse Sätze mit Wahrheitsanspruch ist festzuhalten: Auch in Bezug auf religiöse Tatsachensätze wie „Gott existiert“ oder „Gott hat die Welt erschaffen“ scheint – vom *Selbstverständnis* der Religion her betrachtet! – *Korrespondenz* das Ausschlaggebende zu sein. Entweder es existiert ein in solchen Aussagen Ausgesagtes außerhalb der Aussage oder nicht – die Kohärenz einer solchen Aussage mit einer heiligen Schrift oder dergleichen genügt *nicht*, um sagen zu dürfen: Der Satz „Gott existiert“ sei wahr. Gottes Existenz ist ein Faktum oder kein Faktum – darum geht es bei der Gottesfrage, zumindest gemäß dem *Selbstverständnis* der meisten an Gott Glaubenden. Damit wird nicht behauptet, dass es eine der Aussage „Gott existiert“ korrespondierende Realität gibt – aber es wird sehr wohl behauptet, dass eine solche *behauptet* wird! Wenn, im Idealfall, eine *Korrespondenz* besteht – dann existiert Gott und die Aussage „Gott existiert“ ist wahr. Insofern, und nur *insofern* ist Korrespondenz hinreichend.

Im Falle einer Kohärenz von Urteilsmeinung und Gesetzes- oder Normensystem, z. B. „zwei mal zwei ist vier“, ist hingegen keine „Tatsache“ gegeben und somit auch keine „Korrespondenz“. Einmal abgesehen von der Möglichkeit eines aufgeklärten Gottesglaubens, der die Glaubenssätze seiner Religion rein „poetisch“ deuten würde, sind auch Religionen zu berücksichtigen, bei denen nicht die *Korrespondenz* einer Aussage mit der Realität im Vordergrund steht, sondern mehr die *Kohärenz* mit einer bestimmten Lehre als *Inbegriff eines geglückten Lebens gilt* – z. B. darf hier an den Buddhismus und die dort idealerweise zu erreichende Übereinstimmung (Kohärenz) mit „Buddha“, „Sangha“ (Gemeinde) und „Dharma“ (Lehre) erinnert werden.

(b) Notwendige, nicht hinreichende Bedingungen von Wahrheit sind folglich ferner:

(ba) *Kohärenz* in Bezug auf Tatsachenwahrheiten.

An erster Stelle ist hier die Widerspruchsfreiheit zu nennen. Eine These lautet: Wo immer ein wahres Urteil gegeben sein soll, muss zwingend Widerspruchsfreiheit gegeben sein, aber nicht jeder widerspruchsfreie Satz ist zwingend wahr. Wäre also ein Glaubenssatz wahr, *muss* er auch mit den Gesetzen der Logik übereinstimmen. Beim Satz „Gott existiert und hat diesen Baum erschaffen“ dürfte dies zumindest in Bezug auf das Non-Kontradiktionsprinzip zutreffen. Vom *Selbstverständnis* der Religion her betrachtet, dürfte jedoch die Kohärenz mit den Gesetzen der Logik teilweise weniger wichtig sein als die

Kohärenz mit heiligen Texten. Letzteres funktioniert aber nur, wenn für die heiligen Texte eine *Korrespondenz* gilt: Nur wenn die heiligen Texte tatsächlich (objektiv real) von Gott, verstanden als der höchste Wahrheitsgarant, stammen, also der Anspruch der heiligen Texte, von Gott zu stammen, der Realität *korrespondiert*, wäre die *Kohärenz* mit demselben Kriterium der Wahrheit.

(bb) *Nützlichkeit*.

Jeder wahre Satz muss zwingend – wird zumindest einmal postuliert – über eine noch so entfernte Nützlichkeit verfügen, hingegen muss nicht jeder nützliche Satz notwendig wahr sein. Bertrand Russell meinte – als Speerspitze gegen William James formuliert –, der Satz „Kolumbus kam 1492 nach Amerika“ sei zwar historisch richtig, aber nicht nützlich.²⁴ Obwohl er einschränkt: er könne sich schon „praktische Auswirkungen“ bei einem Historiker vorstellen. Wohl gemerkt nicht die Tatsache, sondern die Wahrheit, die sich in diesem Urteil ausdrückt, kann in der Folge durchaus nützliche Auswirkungen über den Bereich des Historikers hinaus haben, etwa für die Ureinwohner von Amerika, die ein Datum nennen könnten, ab welchem sie Regressforderungen an die europäischen Eroberer stellen dürften.²⁵ Also hat auch eine scheinbar „rein theoretische“ Wahrheit, wenn man aufmerksam hinschaut, oftmals viele nützliche Aspekte. Umgekehrt ist Russell freilich voll zuzustimmen, wenn er – und damit sind wir wieder mitten in der Religionsphilosophie! – sagt, dass die „Hypothese vom Weihnachtsmann“ (ein religiös formatierter Imaginaire) „im weitesten Sinn des Wortes befriedigt“, etwa als Erziehungsmittel gegenüber Kindern, ohne dass die Vorstellung des Weihnachtsmannes den Tatsachen entspreche, insofern er eine reine Erfindung ist. Auch „Gott“ als Erziehungsmittel, als höchster „Gesetzhüter“ und höchster „Spender von Belohnungen“ imaginiert, ist nicht *eo ipso*, weil eine solche Vorstellung sich pädagogisch immer wieder als nützlich erweist, objektiv real existent. Weiter unten wird noch zu zeigen sein, dass sich aus so einem Weihnachtsmann-Gedankenspiel

24 Vgl. B. Russell, William James (Auszug 1946), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1977, 60f.

25 Vgl. die interessante Beobachtung G.Ch. Lichtenbergs, wonach 1492 nicht nur Kolumbus Amerika entdeckte, sondern auch die Ureinwohner Amerikas (in Kolumbus und seinen Gefährten) Europa „entdeckten“: „Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung.“ G. Ch. Lichtenberg, Aphorismen und andere Sudeleien, hg. v. U. Joost, Frankfurt a.M. 1999, 27. Vgl. ferner das preisgekrönte Buch von Ch. C. Mann, Amerika vor Kolumbus. Die Geschichte eines unentdeckten Kontinents, Reinbek bei Hamburg 2016.

eine eigene Auffassung von *Religion überhaupt* entwickeln lässt – das Konzept der „Religion des Als Ob“ (s. u., 4.1.3.3.1). Es gibt also Urteile, die nicht wahr, wohl aber nützlich sind. So gilt wahrscheinlich (dies sei nur als Hypothese vorgeschlagen, denn vielleicht gibt es doch völlig „nutzlose“ Wahrheiten): Die Nützlichkeit ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von Wahrheit. Der Pragmatismus, wie ihn etwa James vertritt, wird damit gewürdigt, aber zugleich auch widerlegt. James meinte etwa: Eine „Wahrheit“, wie „dieser Weg führe zu einem Haus“ werde dadurch „wahr“, weil die Vorstellung eines Hauses am Ende des Weges nützlich sei. James fügt hinzu: Eine solche Wahrheit sei „nützlich, weil sie wahr ist“ und zugleich „wahr, weil sie nützlich ist“. Damit liegt eine Begriffskonfusion vor, die fatal ist und zum „Pragmatismus“ als Übertreibung des Nützlichkeitsgedankens führt.²⁶ Die Nützlichkeit eines Urteils ist immer gegeben, wenn das Urteil wahr ist, während Urteile oder Vorstellungen, die nicht wahr sind, teilweise nützlich sein können (die Geschichte vom Weihnachtsmann bei der Kindererziehung), ohne dass ihre Nützlichkeit sie auch nur im Entferntesten „wahr“ machen würde. Umgekehrt ist ein „Haus am Ende des Weges“, das nicht existiert, unter Umständen eine nicht nur unnütze, sondern *tödliche Vorstellung*, weil sie den „Wanderer“, den James als Paradigma bemüht, zwar den Weg einschlagen lässt, an dessen Ende er das Haus vermutet, aber mit der fatalen Konsequenz, dass dieses Haus nie erreicht wird, der Weg sich also als Irrweg erweist. Gelockt durch ein rein fiktives Fantasiebild rennt der Wanderer unter Umständen in ein Desaster. Ein religiöser Glaube, der nicht wahr ist, aber dem Menschen „hilft“, ist unter Umständen nicht mehr wert als ein Opiumrausch, so die Religionskritik. Er mag seinen Wert haben – als Betäubung in hoffnungsloser Situation. Aber er wird dadurch nicht „wahr“. Über mögliche (schädliche) Nebenwirkungen von „Opium“ und „Religion“ soll hier nicht weiter spekuliert werden. Könnte hingegen die Nützlichkeit religiösen Glaubens, bei Minimierung der Nebenwirkungen (Intoleranz, Verblendung, etc.), wenn schon nicht als Beweis einer realistischen Bedeutung der Glaubenssätze, so doch als Hinweis auf eine nicht-realistische Wahrheit derselben gelten? Vielleicht (s. u. die Ausführungen zur „Religion des Als Ob“, 4.1.3.3.1).

(bc) *Praktikabilität*.

Ähnliches gilt von der *Praktikabilität*. Praktikabilität, praktische Durchführbarkeit, ist nicht gleich Nützlichkeit. Z. B. ist ein Sprung in einen Abgrund

²⁶ Vgl. W. James, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus (1907), in: G. Skirrbekk, Wahrheits-theorien, 38f.

zwar praktikabel, aber ob er auch nützlich ist, sei dahingestellt. Praxis ist für den Marxismus *das* Wahrheitskriterium schlechthin. So ertönte seinerzeit der Schlachtruf: „Orthopraxie statt Orthodoxie“²⁷. Um an dem von James verwendeten Paradigma anzuknüpfen: Sätze wie z. B. „Dieser Weg führt nach Rom“, müssen praktikabel sein, d.h. sich in der Praxis bewähren, praktisch verwirklicht sein. In dem genannten Falle muss, wenn wir jenen Weg beschreiten, am Ende des Weges wirklich Rom und nicht Madrid am Horizont auftauchen. Ein anderes Beispiel, das in diesem Zusammenhang bemüht wurde: Der Atomreaktor als Beweis für die Wahrheit der Atomtheorie.²⁸ Weil der Atomreaktor funktioniert, muss an der Atomtheorie etwas dran sein. Doch ist dies wirklich der Fall? Nicht jedes irgendwie „praktikable“ Urteil muss notwendig wahr sein: Der Satz „Die Sonne geht in zwei Stunden auf“ mag als „wahr“ erscheinen, wenn tatsächlich zu angegebener Stunde die Sonne sichtbar wird, und „praktisch“ sich im Aufstehen aus dem Bett „bewähren“. Die Rede vom „Sonnenaufgang“ ist dennoch falsch, weil nicht die Sonne „geht“, sondern die Erde sich der Sonne entgegendreht. Falsche Prämissen führen immer wieder zu wahren Schlussfolgerungen. „Alle Götter sind sterblich, Sokrates ist ein Gott, also ist Sokrates sterblich.“ Logisch korrekte „Barbara“, wahrer Satzsatz, jedoch fragliche Prämissen! So wird postuliert, als weitere Arbeitshypothese: Alle wahren Urteile müssen irgendwie praktikabel sein, während irgendwie praktikable Urteile noch lange nicht wahr sind. Die Atomkraftwerke funktionierten, auch wenn die Atomtheorie sich eines Tages als falsch erweisen sollte. Auch religiösen Glaubenssätzen und in der Folge vielen, auf diesen Sätzen gründenden religiösen Ritualen kann man ein „Funktionieren“ in diesem Sinne in vielen Fällen nicht absprechen – seien die ersteren nun reine Fiktionen, Semi-Fiktionen oder Aussagen mit realistischer Korrespondenz. Religion rekrutiert Mitglieder, indem sie eine jenseitige Belohnung in Aussicht stellt, hebt dann von denselben einen Mitgliedsbeitrag ein, um einer klerikalen Funktionärskaste, die von jenseitiger Belohnung allein nicht leben kann, ein sorgenfreies Dasein zu ermöglichen und überdauert so Jahrtausende, scheinbar in jeder Hinsicht „praktikabel“. Ob es nun eine solche Afterreligion gibt oder nicht – das *Funktionieren* allein macht eine Religion nicht wahr. Auf der anderen Seite *müssen* religiöse Glaubenssätze, wenn sie denn wahr wären, praktikabel sein. Ist eine Religion hypothetisch wahr, muss sie sich in irgendeiner Form in der Praxis bewähren – und sei es nur von einer transzendenten,

27 Vgl. M. Schwieger, Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika, Göttingen 1987, 242.

28 Vgl. F. V. Konstantinov, Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin 1973, 104.

letztlich unüberprüfbar. Warte aus, dass ihre Anhänger, die sie ausüben, „in den Himmel kommen“, nach einem noch so tristen Leben, vielleicht sogar als Märtyrer sterbend. Eine Religion, die im strengen Sinne Menschenunmögliches vom Menschen verlangen würde, wäre notwendig falsch – vorausgesetzt, Praktikabilität ist notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung der „Wahrheit“ einer Religion.

Die immer wieder in Zusammenhang der Wahrheitsfrage ins Spiel gebrachte *Konsensualität* scheint schließlich als Wahrheitskriterium innerhalb eines demokratischen Systems zwar sehr plausibel zu sein, dürfte aber bei genauerem Hinsehen weder eine notwendige noch hinreichende Bedingung von Wahrheit sein. Wenn die meisten lebenden Menschen auf Erden einst meinten, der von ihnen bewohnte Planet sei der unbewegte Mittelpunkt des Universums und Sonne, Mond und Sterne drehen sich um ihn, war das noch lange nicht wahr – wenn es umgekehrt wahr wäre, dass Gott existiert, dann muss das noch nicht zwangsläufig von allen Menschen so gesehen werden. Konsensualität wird, als Hintergrundmusik der Demokratie, höchstens als statistische Wahrscheinlichkeit gelten dürfen – es haben *immer wieder* Mehrheiten von Menschen den besseren Weg erkannt. Aus dem Bereich der Religion sei hier noch einmal an das Verfahren der Wahrheitsfindung bei Konzilien erinnert – bei sämtlichen Konzilien der Kirchengeschichte, aber auch kleineren Lokalsynoden der Christenheit wurde „abgestimmt“ über diverse „Glaubenswahrheiten“, wohl in der Hoffnung, dass die Mehrheit dann recht hätte.

Gewisse bis heute im Umlauf befindliche „Wahrheitstheorien“ könnten auf der Folie der Kategorien „notwendig“ und „hinreichend“ übrigens als Reduktionismen interpretiert werden, in denen *notwendige* Bedingungen notorisch als *hinreichende* Bedingungen missverstanden werden. In *Kohärenztheorien* der Wahrheit wird *Kohärenz*, z. B. die Übereinstimmung von Sätzen mit gewissen logischen Prinzipien, oder krasser die Übereinstimmung von Sätzen mit Sprachspielen, Parteiprogrammen, Katechismen usw. als *hinreichende* Bedingung von Wahrheit gesehen. Im *Pragmatismus* wird die *Nützlichkeit* als *hinreichende* Bedingung von Wahrheit behauptet, bis hin zu absurden Konsequenzen („Wahrheit ist eine – für *mich!* – lebensdienliche Lüge“). Im *Marxismus* schließlich wird die *Praktikabilität* als *hinreichendes* Wahrheitskriterium betrachtet.

Als eine subtile Variante des Kohärenzreduktionismus dürfen in neuerer Zeit vielleicht auch die diversen postmodernen Verlängerungen der „Sprachspieltheorie“ Wittgensteins bezeichnet werden, denen zufolge Wahrheit nichts anderes als die Übereinstimmung von Aussagen mit regional unterschiedlichen

Regeln von Sprachspielen sei. Der Nützlichkeitsreduktionismus ist wahrscheinlich die populärste, unreflektierte Wahrheitsauffassung des Alltagssprachgebrauchs, sozusagen das Wahrheitsaroma der Straße: „Wahr ist, was mir nützlich ist – auch wenn ich das so nie sage. Fake-News und Lügenpresse sind immer die anderen, die mir schaden wollen ...“. Eine solche Haltung kommt auch in religiösen Angelegenheiten zum Tragen, wo etwa Menschen bekunden, an Gott oder die Götter zu glauben, weil ihnen dieser Glaube „helfe“ und „tröstlich“ sei. Die genannte Variante des Kohärenzreduktionismus kann hingegen als Konzept einer postmodernen Avantgarde gelten, einer Glasperlenspiele betreibenden Kolonie von alles in Schwebelage haltenden Elitären, die ihren philosophischen Diskurs nach dem Motto betreiben: „Wahrheit ist eine permanent changierende Größe, immer abhängig vom jeweiligen Lebens- und Weltanschauungskontext.“ Ein Relativismus im schlechten Sinne, der sehr dominant ist, auch wenn die Rede von einer „Diktatur des Relativismus“ wohl überzogen ist – denn wer ist schon wirklich gezwungen, einer solchen Avantgarde anzugehören.

4.1.1.4 Fazit aus den bisherigen Überlegungen zu Wahrheit und Religion
Ob es eine „wahre“ Religion gebe oder nicht, ob mehrere dieses Prädikat in Anspruch nehmen könnten oder ob es nur einer einzigen zukomme, „wahr“ zu sein, ob es keine wahre Religion gebe oder alle *irgendwie* wahr seien, all dies kann hier nicht entschieden werden. Aber rein formal lässt sich feststellen:

(1) *Religion wäre wahr, wenn ihre Doktrin in einem korrespondenztheoretischen Sinne wahr wäre,*

also ihr Kanon von Fundamentalsätzen über die Wirklichkeit im Ganzen, insbesondere ihre Urteile bezüglich transzendenter Zusammenhänge einer *objektiven Realität* entsprächen. Sprich: Der Monotheismus wäre wahr, wenn Gott tatsächlich existierte.²⁹ Er wäre aber auch wahr – was freilich nicht dem *Selbstverständnis* der Mehrheit der Monotheisten entspräche –, wenn sein Fundamentalsatz „Gott existiert“ nur eine poetische Wahrheit wäre, also

(a) z. B. *kohärent* wäre mit moralischen Normen und ein moralisches Verhalten fördern würde (etwa als fiktionaler Erziehungsfaktor);

29 Vgl. H. Scholz, Religionsphilosophie, Berlin ²1922 (ND Berlin/ New York 1974), 219: „Die Wahrheit der Religion ist gleichbedeutend mit der Wahrheit der religiösen Urteilsbildung.“ (Hervorh. v. Scholz) Und ferner, in Bezug auf den Spezialfall des Monotheismus: „Die Elementarform der Wahrheit der Religion ist die Wahrheit des Urteils über das Dasein Gottes.“ (ebd. 222, Hervorh. v. Scholz)

(b) oder z. B. als Metapher einem (apersonalen) Urprinzip des Universums *korrespondieren* würde, das man poetisch mit „Gott“ umschreibt.

(2) *Religion müsste nützen, wenn sie wahr wäre. Wenn Religion nützte, könnte sie wahr sein, müsste aber nicht wahr sein.*

Religionen *nützen* nach wie vor – der größte Erziehungsfaktor der Weltgeschichte, der Imaginaire eines überdimensionalen Weltpolizisten und liebenden Vaters (volkstümlich: Krampus und Nikolaus), hat nicht ausgedient. Seine Nützlichkeit ist allerdings nach wie vor nicht der Beweis seiner Existenz, darin teilt er sein Schicksal mit dem Weihnachtsmann. Nur weil Religion nützt, ist sie noch lange nicht wahr. Dieser Nutzen von Religion kann übrigens nur auf der Basis der Korrespondenztheorie der Wahrheit, wenn überhaupt, festgestellt werden, insofern der behauptete Nutzen einem tatsächlichen Nutzen entsprechen müsste. Umgekehrt darf man sagen: Wenn Religion wahr wäre, müsste sie auch nützlich sein. Eine Religion, die niemandem mehr nützt, ist so gut wie sicher nicht wahr und wird früher oder später von der Bildfläche verschwinden. Obwohl die Nutzlosigkeit nicht so leicht bewiesen werden kann, besteht doch der Nutzen *im Selbstverständnis* der Religion oft in einer *jenseitigen* „Belohnung“, gerade für ein oft sehr karges, armseliges Leben, das womöglich noch an einem Kreuze hängend endet, dafür aber umso „gottgefälliger“ war.

(3) *Religion müsste praktikabel sein, in ihren Ritualen und Geboten, wenn sie wahr wäre. Wenn Religion praktikabel wäre, könnte sie wahr sein, muss aber nicht wahr sein.*

Religionen sind nach wie vor *praktikabel* – Menschen leben nach ihren Weisungen und tun viel Gutes, die Beispiele etwa für praktizierte christliche Nächstenliebe sind beeindruckend. Es gibt allerdings auch Gegenbeispiele, wo Menschen an der Religion zugrunde gehen – die Palette reicht von kollektiven religiösen Neurosen bis zur kleinen, individuellen religiösen respektive ekklesiogenen Neurose. Hier erweist sich Religion als nicht praktikabel – und damit als nicht wahr. Praktikabilität, z. B. gelebte Nächstenliebe aus religiösen Motiven, ist kein Beweis für die Wahrheit der Religion. Das Funktionieren von Nächstenliebe ist auch anders erklärbar. Wenn Religion andererseits wahr wäre, müsste sie auch praktikabel sein. Eine Religion, deren Gebote und Normen nicht eingehalten werden können, weil sie Menschen unmögliches verlangen oder krank machen, wird (hoffentlich) die Bühne der Weltgeschichte wieder verlassen.

(4) *Wenn Religion wahr wäre, wäre sie widerspruchsfrei, verfügte also z. B. über ein kohärentes System von Glaubenssätzen und wäre insofern kohärent mit dem logischen Nichtwiderspruchsprinzip. Wäre Religion jedoch ein noch so schönes Glasperlenspiel von einander nicht widersprechenden Glaubenssätzen und Normen, könnte sie zwar, muss aber nicht wahr sein.*

Religionen sind mehr oder weniger kohärent mit ihren „heiligen Texten“ (man könnte dies „sekundäre Kohärenz“ nennen), die wiederum in sich mehr oder weniger stimmig, d.h. widerspruchsfrei sind (man könnte dies „primäre Kohärenz“ nennen). Das hat noch nie jemand anderem imponiert als ihren Anhängern und kann nicht als *Beweis* für die Wahrheit der Religion ins Treffen geführt werden. Die Kohärenz gewisser Sätze und Meinungen mit „heiligen Texten“ wäre nur dann ein Beweis für ihre Wahrheit, wenn jene heiligen Texte wirklich heilige, von einem wahrhaftigen (d.h. von einem garantiert nicht lügenden) Gott mehr oder weniger diktierte Schriften wären, also die Tatsache ihres Ursprungs in einer transzendenten Ursache ihrem Anspruch *korrespondieren* würde. Auch wenn sie immer den Grundsätzen der Logik Genüge täte – logische Konsistenz *allein* macht keine Religion wahr. Wenn Religion andererseits wahr wäre, müsste sie auch z. B. mit gewissen logischen Prinzipien (etwa mit dem Non-Kontradiktionsprinzip) kohärent sein. Wenn ferner die heiligen Texte einer Religion tatsächlich auf göttlicher Offenbarung beruhten, dann wäre es sehr wohl relevant, inwiefern Aussagen dieser Vorgabe entsprächen, d.h. mit ihnen kohärent wären. Das Kohärenzprinzip der Wahrheit ist also im Falle der Religion von doppelter Relevanz:

- (a) Primäre Kohärenz: Zu postulieren ist zunächst eine Kohärenz der heiligen Texte mit dem Nichtwiderspruchsprinzip, also innere Widerspruchsfreiheit derselben (als *conditio sine qua non*, also als notwendige Bedingung der Wahrheit jener Texte).
- (b) Sekundäre Kohärenz: Sekundär ist dann die Frage, inwiefern Meinungen und Positionen der einzelnen Mitglieder der Religion jenen heiligen Texten kohärent, also entsprechend sind, insofern jene Texte tatsächlich etwa von Gott stammen – als *conditio sine qua non* der Wahrheit der Meinungen und Positionen der einzelnen Mitglieder.

(5) *Eine Religion wird nicht wahr, nur weil die Mehrheit der Menschen ihr angehört – genausowenig ist sie falsch, nur weil sie eine kleine Sekte ist.*

Die jüdisch-christlich-islamische Eingott-Religion wird erstaunlicherweise nach wie vor von einer *Mehrheit* der auf diesem Planeten lebenden Menschen vertreten und gelebt, in den unterschiedlichsten Varianten – dem

Bedeutungsverlust zum Trotz, den alle traditionellen Religionen in den säkularen Gesellschaften erfahren. Aber immerhin: Man wird sagen dürfen, dass noch immer eine Mehrheit der Menschen an „einen Gott“ glaubt im monotheistischen Sinne. Diese Mehrheit ist imposant, Anfang des 21. Jahrhunderts, angesichts des Gegenwindes aus Kultur und Wissenschaft. Dennoch ist eine solche Mehrheit nie der Beweis für die Wahrheit einer Position – woran glaubte im Laufe der Geschichte nicht „jedermann“, und es hat sich im Nachhinein als grundfalsch erwiesen. Hier nur ein weiteres Beispiel, um nicht immer nur das ptolemäische Weltbild zu bemühen: Quecksilber als Medizin – Jahrhunderte lang Irrglaube einer *Mehrheit* der Ärzteschaft. Wenn umgekehrt Religion wahr wäre, müsste sie noch lange nicht von einer Mehrheit der Menschen vertreten werden.

Die Frage nach der „wahren Religion“ ist also nach wie vor aktuell, vielleicht aktueller denn je zuvor – nicht zuletzt aufgrund so mancher fraglichen Verstärkung fundamentalistischer Strömungen in verschiedenen Religionen, wo meist sehr vehement behauptet wird, im *souveränen Besitz der Wahrheit* zu sein. Die Faktoren allgemeiner Verunsicherung sind größer denn je zuvor (Pandemie, neue Kriege, Klimakrise), in einer solchen Situation ist die psychologische Reaktion verständlich, Unsicheres als sicher auszugeben oder jeder kritischer Überprüfung entziehen zu wollen.

Alles in allem bleibt die Frage offen: Ist da wirklich ein Baum und existiert da wirklich ein ihn erschaffender Gott, wie behauptet – auch wenn die Frage *logisch* geklärt sein mag, was es denn *hieße*, wenn die Sätze „Gott existiert“ bzw. „Der Baum existiert“ wahr *wären*. Die *Frage* nach der Wahrheit muss ernst genommen und nicht als sinnlos abgetan werden. Auch wenn bisweilen nur eine poetische Wahrheit der Religion übrigbleiben sollte, dürfte man von „wahrer Religion“ sprechen. Vielleicht nicht mehr von der *einzig* wahren, aber immerhin. Wie noch näher auszuführen sein wird, sollte man vorsichtig mit dem Wörtchen „*nur*“ umgehen – eine *nur* poetische Wahrheit birgt in sich womöglich mehr *Korrespondenz* und *Kohärenz* denn gedacht.

4.1.2 *Ein anderer Zugang – inspiriert von religiösen Imaginaires*

Es gibt auch eine *poetische Wahrheit über die Wahrheit* – Wahrheitstheorien in poetischem Gewand. Dem Thema „Wahrheit“ könnte man sich philosophisch von einer ganz anderen Seite annähern, nämlich von einer „religions-philosophischen“ Seite, im Sinne der Suche nach in *religiösen* Erzählungen verborgenen Weisheiten über das Thema *Wahrheit*: Hat Religion etwas *Weises* zum Thema *Wahrheit* zu sagen? Es soll versucht werden, aus zwei religiösen Narrativen eine „poetische Wahrheit über die Wahrheit“ herauszudestillieren – dabei

sei einmal mehr der Blick über den Tellerrand der eigenen christlichen Religion hinaus gewagt.

Die erste Geschichte stammt aus dem buddhistischen Kulturkreis, genauer aus dem Areal des chinesischen Chan-Buddhismus (in Japan: Zen-Buddhismus).³⁰ Die Erzählung wird hier ein wenig variiert, indem statt „Heuchelei“ „Lüge“ steht und „Wahrheit“ und „Lüge“ durch eine „Irrtums“-Figur ergänzt wird:

In grauer Vorzeit lebten zwei Schwestern, „Wahrheit“ und „Lüge“. Sie gingen einst mit ihrem kleinen Bruder „Irrtum“ an einen See zum Baden. Der kleine Bruder, der noch nicht schwimmen konnte, blieb am Ufer, während die beiden Schwestern sich ihrer Kleider entledigten und ins Wasser sprangen. Nach einiger Zeit stieg Lüge wieder an Land, ohne dass ihre Schwester es merkte. Sie nahm die schönen Kleider von Wahrheit und ließ ihre eigenen, die schmutzig und zerfetzt waren, liegen, nahm ihr kleines Brüderchen Irrtum und machte sich mit ihm aus dem Staub. Als nun Wahrheit aus dem Wasser stieg, fand sie ihre Kleider nicht mehr. Und da sie die unansehnlichen Kleider ihrer Schwester Lüge nicht anlegen wollte, musste sie nackt ihres Weges ziehen. Die beiden Schwestern fanden nie wieder zusammen. Während Lüge mit dem strahlend schönen Gewand von Wahrheit in aller Welt Karriere machte, wurde Wahrheit, nackt und bloß wie sie war, aus den Städten und Siedlungen der Menschen vertrieben und musste sich in Wildnissen außerhalb der Zivilisation verstecken. Bruder Irrtum wurde größer und größer und gelangte auch zu Berühmtheit, ähnlich wie seine Schwester Lüge.

Alle Geschichten des Chan-Buddhismus haben die Funktion, ein *Erleuchtungserlebnis* zu initiieren, das Einerlei des Bewusstseinsstromes zu durchbrechen und einem die Augen des Herzens zu öffnen. Abgesehen von der in dieser Geschichte mitschwingenden alten Einsicht „parvus error in principiis magnus in conclusionibus (vel fine)“, ein kleiner Irrtum am Anfang verursacht großen Irrtum bei den Schlussfolgerungen, auch (erkenntnistheoretischer) „butterfly effect“ genannt, weist diese Geschichte in eine *ethische* Richtung: Man könnte im Anschluss an sie etwa fragen, ob ein Satz wie „Gott existiert“ nun (a) wahr ist oder (b) eine lebensdienliche Lüge oder (c) einfach ein Irrtum. Des Weiteren wird sichtbar, dass Wahrheit auch mit Schönheit zu tun hat – so wird die *ästhetische* Dimension der Wahrheitsfrage sichtbar. Wahrheit ist nicht selbstverständlich gleichzusetzen mit Schönheit, die Formel „verum et pulchrum convertuntur“ mag im Elfenbeinturm gelten, aber die reale Lebenswelt weiß

³⁰ Vgl. H. G. Wagner (Hg.), *Das Kostbarste im Leben. Chan-Geschichten und Anekdoten*, Heidelberg-Leimen 2009, 150.

davon nichts. Die „nackte Wahrheit“, so schön sie auch sein mag, wird nicht immer als schön empfunden, sondern als anstößig, während die Lüge oft den Sinnen schmeichelt und effekthaschender auftritt als die Wahrheit, immer mit einem Hauch von Wahrheit garniert. Es wird gleich von der „ästhetischen Maschinerie der Religion“ die Rede sein (s. u., 4.2.3.1), ein Ausdruck mit hörbar (religions-)kritischem Unterton. Das „Umherirren“ der Wahrheit, ihr Fristen als Randexistenz der Gesellschaft, nicht zuletzt wegen ihrer „Nacktheit“, erinnert daran, dass der Großteil der Menschen gar nicht interessiert ist an ihr. Als ob er die alte Chan-Geschichte gekannt hätte, bedient sich Pascal einer ähnlichen Metaphorik, wenn er resigniert feststellt: „Auf Erden ist nicht die Heimat der Wahrheit, unerkannt irrt sie unter den Menschen umher.“³¹

Hier sei auf eine weitere Interpretation verzichtet, wir belassen es bei diesen Denkipulsen.³²

Ein anderer „Wahrheitsmythos“ stammt aus dem Judentum, das immer schon mithilfe von Weisheitserzählungen (Midraschim) Philosophie und Theologie zu betreiben und dieselben höchst kreativ anzuregen wusste. Gemeint ist eine Variante des Golem-Komplexes,

wonach der Golem zum Leben erweckt wird, indem auf seine Stirn das hebräische Wort „Emet“ geschrieben wird – was mit „Wahrheit“ übersetzt werden kann. Das Wort setzt sich zusammen aus drei Buchstaben: Aleph, Mem und Taw. Aleph ist der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets, Mem steht genau in der Mitte und Taw ist der letzte Buchstabe. So schwingt in „Wahrheit“ auch das „Seinsganze“ (griechisch „Alpha und Omega“) mit. Im Wort „Emet“ drückt sich für die Kabbala die Totalität des Seins aus. Durch „Emet“ wird der Golem, der Helfer der bedrängten Juden in Prag, gewissermaßen „eingeschaltet“, um als roboterhafter Terminator die Feinde der Juden in Schach zu halten und an Pogromen zu hindern.

31 Pascal, Pensées 843. Bei R. Musil trägt die „Wahrheit“ ein einziges schlichtes Kleid, während die „Dummheit“ in verschiedenen Kleidern, die sie offensichtlich auch der „Wahrheit“ gestohlen hat, herumstolzert: „Es gibt schlechterdings keinen bedeutenden Gedanken, den die Dummheit nicht anzuwenden verstünde, sie ist allseitig beweglich und kann alle Kleider der Wahrheit anziehen. Die Wahrheit dagegen hat jeweils nur ein Kleid und einen Weg und ist immer im Nachteil.“ R. Musil, Über die Dummheit, Salzburg 2022, 55f. (Abdruck eines Vortrages Musils im März 1937).

32 Zu den weitreichenden Implikationen dieser Metapher auf philosophiegeschichtlichem Hintergrund vgl. H. Blumenberg, Die nackte Wahrheit. Der späte Nachlasstext Blumenbergs darf als letztes Kapitel seiner groß angelegten Metaphorologie gelten und beleuchtet eher die „Kosten jenes Enthüllungsgestus“ (so der Text am Vorblatt des Verlags). Interessanterweise findet die eben erwähnte (von mir leicht abgewandelte) Erzählung aus dem Chan-Buddhismus bei Blumenberg keine Erwähnung.

Teilweise verselbständigt sich jedoch diese „künstliche Intelligenz“, was die Frage aufwirft, wie man sich der Geister, die man rief, wieder entledigen könne, sprich wie der Golem wieder „abzuschalten“ sei. Das wird bewerkstelligt, indem man auf seiner Stirn das Aleph, den ersten Buchstaben von Emet ausradiert – dann wird daraus hebräisch „mut“, was „tot“ bedeutet.³³

In diesem Märlein drückt sich kompakt und kaleidoskopartig aus, dass es sich bei der Wahrheitsfrage nicht um irgendeinen Nebenkriegsschauplatz des philosophischen Nachdenkens handelt, sondern dass es bei der Wahrheit sowohl *um das Ganze* als auch *um Leben und Tod* geht. Die zentrale Bedeutung der Wahrheitsfrage für den Phänomenkomplex „Religion“ liegt auf der Hand. Religion vertritt in den allermeisten Fällen, vor allem in ihren entwickeltesten Formen (z. B. im Falle der großen Weltreligionen), einen Komplex von Urteilen, die das Ganze der Wirklichkeit zu deuten beanspruchen, behauptet also, über eine wahre Erkenntnis bezüglich der Gesamtwirklichkeit zu verfügen (nicht nur der einzelne Baum, sondern das *ganze* Universum sei von Gott geschaffen – so eine prominente „Wahrheit“ in diesem Zusammenhang). Das kann man festhalten, ohne zu behaupten, dass diese Urteile auch *wirklich* wahr sind: Es sind vor allem „Aleph-Mem-Taph“- oder „Alpha und Omega“-Urteile, die Religion auszeichnen und erst zu Religion machen. Ferner drückt sich in der Geschichte aus, dass die Wahrheit „Leben“ ermöglicht – und erinnert damit an den Anspruch der Religionen, dass ein Festhalten an ihren Wahrheiten „Leben“ bedeute, während ein Herausfallen aus denselben zum (letztlich „ewigen“) Tod führe (vgl. die Aussage Jesu im Johannesevangelium [14,6]: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Oder im gleich darauffolgenden Textabschnitt, in der Bildrede vom Weinstock: „Wer nicht in mir bleibt, wird wie die Rebe weggeworfen, und er verdorrt. Man sammelt die Reben, wirft sie ins Feuer, und sie verbrennen.“ [Joh 15, 6]). Wer ein „Aleph“ bzw. auch nur einen Buchstaben heiliger Texte „wegnimmt“, so die Drohung, die Religion gern in den Raum stellt, macht sich schuldig. So heißt es etwa an einem Höhepunkt der Bergpredigt, der Magna Charta des Christentums, das immer wieder durch solche Stellen an seine jüdischen Wurzeln erinnert werden muss: „Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes [gemeint ist die jüdische Tora] vergehen, bevor nicht alles geschehen ist. Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein.

33 Vgl. www.newworldencyclopedia.org/entry/Golem (22.4.2019); <https://www.jmberlin.de/thema-golem> (22.4.2019); I. Mosche, *Der Golem. Jüdische magische und mystische Traditionen des künstlichen Anthropoiden*, Frankfurt a.M. 2007.

Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich.“ (Mt 5, 18f.) Die Golemerzählung in der obigen Form verleiht solchen Vorstellungen gewissermaßen eine narrative Gestalt.

4.2 Was heißt in der Folge (religiös) zu „glauben“ – auf dem Hintergrund der verschiedenen Wahrheitstheorien?

Wittgenstein bemerkt an einer Stelle in seinem Spätwerk „Über Gewissheit“, in welchem er in mühsamer Kleinarbeit des Denkens hunderte Paragraphen lang über die feinen Unterschiede von „Glauben“ und „Wissen“ meditiert: „Wenn ich glaube, in meinem Zimmer zu sitzen, und es ist nicht so, dann wird man nicht sagen, ich habe mich *geirrt*: Aber was ist der wesentliche Unterschied eines Irrtums von diesem Fall?“³⁴ Meint Wittgenstein, „Glaube“ sei der Frage nach „Wahrheit, Lüge oder Irrtum“ gänzlich enthoben? Folgende Alltagssprechsituationen legen eine Differenzierung nahe:

(1) „Ich *weiß*, dass ich in meinem Zimmer sitze.“ Wenn dies nicht der *Fall* wäre, würde man entgegnen: „Nein, du *weißt* es *nicht*, weil es nicht stimmt, du bist darin also im Irrtum. Du *glaubst* es höchstens zu wissen. Das wäre aber ein *Irrglaube*.“

(2) „Ich *glaube*, dass ich in meinem Zimmer sitze.“ Wenn dies nicht der *Fall* wäre, würde man freilich nicht sagen: „Nein, du *glaubst* es nicht“, könnte aber sehr wohl sagen „Nein, du *glaubst* es vielleicht, aber deine (Glaubens-) Annahme ist ein Irrtum – ein *Irrglaube*.“

Wenn man folglich an Gott *glaubte* und er existierte nicht, dann wäre das ein *Irrglaube*, und wenn dieser Glaube noch so sehr „funktionieren“, d.h. einem in irgendeiner Form nützen würde – man wäre freilich nicht in derselben Weise im Irrtum wie in dem Falle der Behauptung: „Ich *weiß*, dass ich in meinem Zimmer sitze“, vorausgesetzt letzteres entspräche nicht den Tatsachen.

Glaube und Wahrheit hängen einfach eng zusammen, insofern die sogenannte „fides quae“ identisch ist mit der „Glaubenswahrheit“, auf die sich der Akt der „fides qua“ bezieht – man darf sagen: der „Glaube“ ist der Akt und die „(Glaubens-) Wahrheit“ der Inhalt.³⁵ Der religiöse Glaube ist, genauer

34 L. Wittgenstein, Über Gewißheit, §195.

35 Zu dieser Unterscheidung vgl. z. B. K. Jaspers, Der philosophische Glaube, 13f.: „Was heißt nun Glaube? In ihm ist untrennbar der Glaube, aus dem ich überzeugt bin, und der

besehen, eine Paradoxie – wer im religiösen Sinne an „etwas“ glaubt (Gott, Erleuchtung, transzendente Wirklichkeit etc.), ist sich einer Sache gewiss, die man eigentlich per definitionem nicht wissenschaftlich wissen kann, die den Bereich des wissenschaftlich Wissbaren und vor allem empirisch Beweisbaren übersteigt. Woher rührt dann die Gewissheit, möchte man fragen – eine Antwort hängt von der weltanschaulichen Perspektive ab.

(a) Wer den Menschen mehr als freies Wesen sehen möchte, wird sagen: letztlich *will* wohl der Mensch hier etwas *als gewiss annehmen*, was wissenschaftlich weder verifiziert noch falsifiziert werden kann. Religiöser Glaube ist nicht Wille zur Macht, sondern Wille zur Gewissheit, weltanschauliche Lebensentscheidung.

(b) Wer den Menschen mehr als Produkt von Erziehung und Einflüssen vonseiten der sozialen Umwelt zu sehen geneigt ist, wird sagen: Glaube ist (anerzogene, tradierte) Gewohnheit, sozusagen „Gewissheit aus Gewohnheit“. Nach Baron d’Holbach wären nicht Höhlen hütende „Mütter“, wie bei Blumenberg (s. o., 3.1.2.3), sondern „Ammen“ Grund religiösen Glaubens. Sie hätten den Kindern die „Ammenmärchen“ vermittelt, aus denen dann religiöse Glaubensgewohnheiten entstanden: „Der Glaube an Gott ist nichts anderes als eine mechanische Gewohnheit [habitude machinale] aus der Kindheit.“³⁶ Heute

Glaubensinhalt, den ich ergreife – der Glaube, den ich vollziehe und der Glaube, den ich im Vollzug mir aneigne –, *fides qua creditur* und *fides quae creditur*. Die subjektive und die objektive Seite des Glaubens sind ein Ganzes. Nehme ich nur die subjektive Seite, so bleibt ein Glaube als Gläubigkeit, ein Glaube ohne Gegenstand, der sozusagen nur sich selber glaubt, der Glaube ohne Wesentlichkeit des Glaubensinhaltes. Nehme ich die objektive Seite allein, so bleibt ein Glaubensinhalt als Gegenstand, als Satz, als Dogma, Bestand, ein gleichsam totes Etwas. Daher ist zwar Glaube immer Glaube an Etwas. Aber ich kann weder sagen, dass er eine objektive Wahrheit sei, die nicht durch den Glauben bestimmt werde, sondern vielmehr ihn bestimme – noch kann ich sagen, dass er eine subjektive Wahrheit sei, die nicht durch den Gegenstand bestimmt werde, vielmehr ihn bestimme. Der Glaube ist Eins in dem, was wir trennen als Subjekt und Objekt, als Glaube, aus dem, und als Glaube, an den wir glauben.“

36 P. H.Th. d’Holbach, *Der gesunde Menschenverstand. Aufklärerische Streitschrift und grundlegendes Dokument der Religionskritik*, nach einer Übersetzung von S. Ludvig, neu hg. u. kommentiert v. G. Beyvers u. A. Penzhofer-Beyvers, Aschaffenburg 2021, 35; unter der genannten Überschrift, „La croyance en dieu n’est autre chose qu’une habitude machinale de l’enfance“ führt d’Holbach aus: „Die Menschen glauben bloß infolge von Beeinflussung durch jene an Gott, die von diesem ebensowenig wissen wie sie selbst. Unsere Ammen sind unsere ersten Glaubenslehrer [première théologiennes]; sie sprechen zu den Kindern von Gott wie sie von Gespenstern zu ihnen sprechen: sie lehren sie im zarten Alter, mechanisch die Hände zu falten; haben denn aber die Ammen einen klareren Begriff von Gott als die Kinder, welche sie beten lehren? (...) Die Religion pflanzt sich von den Eltern auf die Kinder fort wie das Vermögen der Familie mit

sieht man solche „Gewissheitsgewohnheiten“ eher in mentalen, evolutionsbiologischen Strukturen der menschlichen Spezies begründet – als ob religiöser Glaube nur „Nebenprodukt der Art und Weise ..., in der begriffliches Denken und schlussfolgerndes Denken ihre Arbeit verrichten“³⁷ wäre. Eine solch eher deterministische Sichtweise dünkt wie ein fernes, naturalistisches Echo auf das christliche Theologumenon, wonach „Glaube“ „Gnade“, d.h. letztlich nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe bzw. Werk eines transzendenten Gottes ist.

(c) Als Kombination beider genannten Alternativen wäre ein „nachträglicher Wille zur Macht der Gewissheitsgewohnheit“ denkbar. In gewisser Abklärtheit des Alters etwa ließe sich sagen, man sei’s einfach immer gewohnt gewesen, an Gott oder dergleichen zu glauben – „nun soll’s halt so sein und bleiben ...“.

Wie dem auch sei, religiöser Glaube in dem eben genannten Sinne, verstanden als Gewissheit in Dingen, die sich wissenschaftlich nicht wissen lassen, erweist sich immer als ein Paradoxon, obwohl es sicherlich gewisse „Stützpfeiler“ eines solchen Glaubens gibt, die seine Inhalte „glaubwürdig“ erscheinen lassen sollen, sich allerdings näher besehen als ziemlich fragil erweisen (s. u., 5.1.1, die Ausführungen zu den sogenannten „CREDS“).

Religion und Glaube sind nicht identisch, aber Glaube ist für Religion ganz essenziell, bildet gewissermaßen ihr Herz oder ihre Seele. Zum Auftakt der Überlegungen, was *religiösen* Glauben eigentlich ausmache, seien ein paar Abgrenzungen erlaubt:

Sätze, um die es im Folgenden eher nicht geht:

„Ich glaube, dass es morgen regnen wird.“

„Ich glaube, mich darin nicht zu täuschen.“

„Ich glaube, dass es irgendwo im Universum extraterrestrisches (intelligentes?) Leben gibt. (Glauben als Vermuten)

seinen Belastungen. Nur sehr wenige Menschen hätten einen Gott, wenn man sich nicht die Mühe gegeben hätte, ihnen einen zu geben. Jeder Mensch empfängt seinen Gott von seinen Eltern und Lehrern; den Gott, den diese selbst wiederum von ihren Eltern erhalten haben; doch jeder modifiziert ihn und schmückt ihn auf seine ihm eigentümliche Weise aus.“ (Ebd., 35f.; der französische Originaltext ist online abrufbar unter: https://open.library.org/books/OL24623536M/Le_bon-sens, abgerufen am 1.6.2023).

37 P. Boyer, Und Mensch schuf Gott, 397.

Sätze, um die es geht:

„Ich glaube an Gott.“ (religiöser Glaube im eigentlichen Sinn)

„Ich glaube nicht, dass es einen Gott oder ein ähnliches transzendentes Wesen gibt.“

(para-religiöser Glaube im weiteren Sinn)

„Ich glaube, dass es irgendetwas Höheres gibt.“ (religiöser Glaube im weiteren Sinn, hier: „Letismus/ Etwasismus“³⁸)

Der Glaube, um den es hier also geht, entspricht in etwa dem, was im Alltag auch in außerreligiösen Zusammenhängen auftritt, wo man z. B. sagt: „Ich glaube an dich“. Oder: „Ich glaube, d.h. vertraue meinen Sinneswahrnehmungen prinzipiell.“ Gemeint ist damit nicht, dass man etwas nur vermutet, sondern dass man überzeugt ist von den eigenen Fähigkeiten bzw. von denen des anderen (aus welchen psychologischen Gründen auch immer).

Giordano Bruno, dem im Jahre 1600 nach jahrelanger Folter in Rom wegen „Unglaubens“ auf dem Scheiterhaufen Verbrannten, wird das Wort zugeschrieben, geäußert nach Verlautbarung des Urteiles der Inquisition: „Auch ich habe einen Glauben, nicht unedler, als es der christliche ist! Ich bin erfüllt von der göttlichen Harmonie unseres Weltganzen, wie sie – die Märtyrer – es waren von dem göttlichen Schmerz ihres gekreuzigten Messias. – Ich fühle mich wie ein Stäubchen im Angesicht der Unendlichkeit und dennoch größer als die Gewalt der Himmelskräfte, da ich sie begreife und teilhabe an der ewigen Weltseele. *Ihr* habt einen Glauben, der mir geringer scheint als der meine!“³⁹

Auch wenn man nicht nur hinsichtlich des Schicksals Brunos berechnete Trauer und Wut ob der Verirrungen von „Imaginationswächtern“ (s. o., 2.4.4) einer Amtsreligion im Umgang mit vermeintlich „Ungläubigen“ im Laufe der Jahrtausende empfinden mag, sei ganz vorsichtig auch darauf hingewiesen, dass in dem letzten Satz Brunos genau jene Geisteshaltung anklingt, die seine Gegner bewog, ihn auszulöschen: nämlich die Geringschätzung des jeweils *anders* Glaubenden. „*Ihr* habt einen Glauben, der mir *geringer* scheint als der meine!“ (Hervorh. M. F. K.) Wir entkommen im Zusammenhang religiöser

38 Vgl. den Artikel zum „Letismus“ (dt. „Etwasismus“): <https://en.wikipedia.org/wiki/Letsism> (abgerufen am 26.4.2021).

39 Zit. nach A. Kaiser, Giordano Bruno, in: K. Deschner (Hg.) Das Christentum im Urteil seiner Gegner, 1, Wiesbaden 1969, 48.

Vorstellungen offensichtlich kaum der Versuchung, die eigene Position über die Position anderer zu stellen und damit den Glauben der anderen abzuwerten.

Die Intention der folgenden Begriffsklärung ist es, eine tolerantere Haltung gegenüber *Andersgläubenden* zu fördern. Es geht darum zu lernen, einen Menschen, der *an etwas anderes* glaubt als man selbst oder *anders* glaubt als man selbst (beides ist nicht dasselbe⁴⁰) und dies auch ausdrücklich artikuliert, als *Glaubenden* wahrzunehmen, und zwar eben als *Andersgläubenden*, anstatt ihn als *Ungläubigen* zu diffamieren – wie das gerade im Bereich der Religionen, ähnlich wie im Bereich der Weltanschauungen ganz allgemein, sehr verbreitet ist.⁴¹

Ausgangspunkt sei die „Philosophie des Als Ob“ von Hans Vaihinger und seine dort anklingenden religionsphilosophischen Gedanken. Vaihinger erinnert an die grundlegende Bestimmung von Religion bei Kant: „Alle Religion besteht darin, dass wir Gott für all unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen.“ So Kant in seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ aus dem Jahre 1793.⁴² „Gott“ wie alle anderen

40 Diese kleine Präzisierung sei hier erlaubt: Der *anders* Glaubende muss nicht der *an anderes* Glaubende sein, was im Ausdruck „Andersgläubender“ unscharf bleibt. Erläutert sei dieser Unterschied an einem Beispiel, das im Folgenden noch öfters thematisiert werden soll, an dem religiösen Imaginaire einer „Jungfrauengeburt“: (1) Ein *anders* Glaubender kann einer sein, der an dasselbe glaubt, aber anders – er glaubt z. B. an die „Jungfrauengeburt“ eines göttlichen Kindes, versteht darunter aber nur eine poetische Wahrheit im Unterschied zur orthodoxen bzw. lehramtlichen Konzeption dieses Glaubensinhaltes innerhalb der orthodoxen oder katholischen Kirche. (2) Ein *anderes* Glaubender glaubt *explizit nicht* an eine wie immer geartete „Jungfrauengeburt“ und kann dieses Narrativ auch *nicht* als poetische Wahrheit akzeptieren – er lehnt diesen Imaginaire also dezidiert ab, glaubt aber z. B. an irgendeine höhere, apersonale Macht im Universum.

41 Im Sommer des Jahres 1972 trat in einem aufsehenerregenden Schritt der damalige Dekan der Katholisch-theologischen Fakultät Wien, Professor für Religionswissenschaft Hubertus Mynarek, aus der Kirche aus – in der Folge wurde ihm die Lehrerlaubnis entzogen. Die Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ schrieb dazu (Nr. 48, 26.11.1972, Seite 394): „Im Sommer dieses Jahres hat er [Mynarek] aus Gesundheitsgründen keine Vorlesungen mehr gehalten [was beides nicht der Wahrheit entspricht], zu Beginn des Wintersemesters erklärte er in einem Brief, er sei aus der katholischen Kirche ausgetreten. Also: nicht nur Aufgabe des Priesterstandes, sondern des ganzen Glaubens.“ Dem entgegnete Mynarek: „Für Sie bedeutet Kirchenaustritt ‚nicht nur Aufgabe des Priesterstandes, sondern des ganzen Glaubens‘. Sie machen es wirklich ganz genauso wie die katholischen Kirche seit Jahrhunderten. Dem Volk wird die Gleichsetzung von Glaube und Kirche derart eingehämmert, dass jeder aus der Kirche Austretende sofort als Apostat vom christlichen Glauben überhaupt hingestellt wird. Wiederum ein Zeichen ideologischer Verteufelung des Gegners und zugleich des absolutistischen Machtanspruches, allein im Besitz der Wahrheit zu sein.“ H. Mynarek, *Herren und Knechte der Kirche*, Köln 1973, 358.

42 Zit. nach H. Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, 663.

religiösen Glaubensinhalte sind für Kant hierbei nichts als handlungsleitende Ideen – „Imaginaires“, könnten wir sagen, in dem oben genannten Sinne dieses Wortes (s. o., 2.4). Der Ton, so Vaihinger, sei nämlich auf das Wort „ansehen“ zu legen: „wir sehen es so an, als ob es einen Gott gäbe, und als ob dieser Gott die Moralgesetze uns geboten hätte“.⁴³ Kant deutet, so Vaihinger akribisch beobachtend, hier eine fundamentale Perspektive an, nämlich die „Als Ob“-Perspektive, um die es in dem epochalen Werk Vaihingers geht: „Die Erfüllung aller Menschenpflichten *als* göttlicher Gebote macht das Wesentliche aller Religionen aus.“⁴⁴ In einem posthumen Werk spricht Kant noch deutlicher aus, dass es sich bei dem „als“ um ein „als ob“ handelt: „Gott ist nicht ein Wesen ausser mir, sondern bloss ein Gedanke in mir.“⁴⁵ Vaihinger spricht in der Folge von Gott als „Urfiktion“ bei Kant. Das Pflichtgebot werde nach Kant als so „heilig“ gesehen, „wie wenn es von Gott käme“⁴⁶ – jenes „wie wenn“ eine Umschreibung von „als ob“. Kant spricht davon, dass es sich hier um einen „berechtigten Anthropomorphismus“ handle, wenn die Religion die Erfüllung der Pflichten als die Erfüllung „göttlicher Gebote“ betrachte, als Gehorsam gegenüber einer „göttlichen Stimme“.⁴⁷

Wenn nun versucht wird, den religiösen Glauben auf der Grundlage dieser Überlegungen zum „Als Ob“ zu definieren, dann auf der Basis einer wichtigen erkenntnistheoretischen Differenzierung bei Vaihinger. Es scheint klar zu sein, dass für Kant alle „transzendenten Vorstellungen“, etwa die Idee „Gott“, „nichts als ‚selbstgemachte Ideen‘“ sind – ohne „dritte Möglichkeit“. Vaihinger unterscheidet: „Als *erste* Möglichkeit ist anzunehmen: Die Vorstellungen einer transzendenten Welt sind uns aus dieser anderen Welt selbst *gegeben*, und damit ein Beweis derselben. Die *zweite* Möglichkeit ist: Jene Vorstellungen sind von uns selbst *gemacht*, worin der Gegenbeweis gegen die Existenz dieser anderen Welt liegt. Eine *dritte* Möglichkeit wäre: Jene Vorstellungen sind zwar von uns selbst gemacht, aber es entspricht ihnen trotzdem eine Welt transzendenter Realitäten. Einen solchen Kompromiss schliesst [sic] *unser* Kant nicht, diese dritte Möglichkeit existiert für den Kant, wie wir ihn kennen gelernt haben, nicht ...: für ihn sind jene Vorstellungen schlechterdings *ideae a nobis ipsis factae*, daher *ideae fictae*.“⁴⁸ Im Rahmen dieser religionsphilosophischen Reflexionen, die *methodisch radikal skeptisch* vorgehen, bleibt es offen, ob die Religionen nun Recht haben oder nicht. Die von Vaihinger ins Spiel gebrachte

43 Ebd.

44 Ebd., Hervorh. M. F. K.

45 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 728.

46 Ebd.

47 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 732.

48 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 734 (Hervorh. v. Vaihinger).

„dritte Möglichkeit“ scheint dem Selbstverständnis religiöser Menschen, die zugleich der Aufklärung verpflichtet sind, sehr nahe zu sein. Religiös Glauben bedeutet, zumindest vom Selbstverständnis der meisten religiös Glaubenden her gesehen, so zu leben, *als ob* gewisse Behauptungen über transzendente Realitäten wahr sind – wobei für den *selbstkritisch* Glaubenden vieles an diesen Behauptungen fiktiv im Sinne von Bildern und Gleichnissen sein mag. Aber für den so Glaubenden handelt es sich bei bildhaften „Chiffren der Transzendenz“ nicht *nur* um Fiktionen, sondern viel eher um Metaphern, als Proportionalitätsanalogien verstanden, in denen also durchaus Entsprechungen zu der genannten transzendenten Wirklichkeit gegeben sein *könnten*, etwa im Sinne von Korrespondenzen gemäß der Korrespondenztheorie der Wahrheit.

Das Selbstverständnis religiöser Menschen ernst nehmend, kann Religionsphilosophie nun, innerhalb der Grenzen des von ihr Erreichbaren, folgende Unterscheidungen treffen:

4.2.1 *Allgemeine Definition von „religiösem Glauben“*

4.2.1.1 Ein Klassiker zum Einstieg

Religiöser Glaube ist, gemäß einer *klassisch* zu nennenden Umschreibung,

- Überzeugtsein von Dingen, „die man nicht sieht“ – und die man – zumindest in dieser Weltzeit – nicht sehen *kann* – die also prinzipiell nicht wahrnehmbar, empirisch nicht beweisbar sind.⁴⁹ Unter solchen „Dingen“ möchte ich nicht nur ontologisch irgendwelche transzendente Wesen (Götter und Geister) verstehen, sondern auch die Geltung bestimmter moralischer Normen, z. B. der „Menschenrechte“.

Eine ähnliche Formulierung findet sich im Hebräerbrief des christlichen Neuen Testaments (Hebr 11,1: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“). Wir erweitern diese Definition, insofern wir von einem „Überzeugtsein von Dingen, die *prinzipiell* unsichtbar, d.h. in dieser Weltzeit empirisch weder verifizierbar noch falsifizierbar sind“ sprechen. „Unsichtbar“ allein genügt heute nicht mehr, auf dem Hintergrund der modernen Naturwissenschaft. Nur „unsichtbar“ sind auch mögliche Außerirdische, irgendwo in einer Nachbargalaxie – *an* die wir nie (religiös) „glauben“, *von* denen wir höchstens „glauben“ im Sinne von „vage vermuten“, dass es sie gibt oder nicht.

49 Zum Imaginaire einer „eschatologischen Verifikation“ s. u., 6.2.2.

Exemplifizieren will ich einen solchen religiösen Glauben am Beispiel der „Jungfrauengeburt“. Bei diesem Imaginaire, auf den in religionskritischen Abhandlungen (so auch bei Kant und Vaihinger) interessanterweise immer wieder Bezug genommen wird, handelt es sich um eine religiöse Vorstellung, die in verschiedenen Religionen in Zusammenhang der Entstehungsgeschichte großer „Helden“ (Buddha, Zarathustra, Jesus, Alexander der Große, Platon) eine Rolle spielt.

Bei der „Jungfrauengeburt“ glaubt man an etwas „Unsichtbares“, empirisch letztlich nicht Verifizierbares,

insofern der eine (1) an ein miraculöses Eingreifen göttlicher Mächte in den Zeugungsvorgang glaubt: eine Frau empfängt ein göttliches Kind ohne Zutun eines Mannes (Maximalvariante);

ein anderer glaubt, (2) dass Gott im Laufe der Geschichte immer wieder etwas Neues schafft, an der patriarchalen Kultur vorbei (Mediumvariante);

ein dritter schließlich glaubt (3) *entlang* eines solchen religiösen Mythos – den er allerdings für reine Fiktion ohne transzendenten Hintergrund hält –, dass es immer wieder zu Revolutionen in der Geschichte kommt oder zumindest kommen *sollte*, ohne dass die mächtigen Männer etwas dazu beitragen würden – auch dies, ein solcher emanzipatorischer Imperativ, ist letztlich nicht verifizierbar oder falsifizierbar, also der empirischen Nachprüfung als quasi „Unsichtbares“ enthoben (Minimalvariante).

Religiöser Glaube darf ferner verstanden werden

- als die Überantwortung des Denkens und Lebens an einen bestimmten religiösen Imaginationskomplex (in dem man gewissermaßen „schwelgt“), somit ist Glauben mehr als bloßes „Meinen, Vermuten“.

Etwas anderes darf nicht gelehrt werden (so die Vertreter der Maximalvariante), bzw. man gewinnt immer wieder aus dem Betrachten dieses „Imaginaires“ Inspirationen (so Repräsentanten der Medium- und Minimalvariante).

Religiöser Glaube zeigt sich folglich

- als bestimmte Lebensform, nicht nur als intellektueller Akt; besonders für den späten Wittgenstein war dieser Gedanke sehr wichtig.

So belässt es der religiös an die Jungfrauengeburt eines Gottessohnes Glaubende nicht bei einem rein intellektuellen Akt, sondern pflegt diesen Glauben z. B. in der kultischen Verehrung der Mutter bzw. des göttlichen Kindes dieser Erzählung, etwa in Festen (z. B. Weihnachten) (Maximalvariante). Ein Glaube an die Jungfrauengeburt im Sinne einer Metapher könnte sich auch in einem Leben äußern, das aus dieser „Weisheit“ immer wieder Zuversicht schöpft bzw. in Förderung emanzipatorischer Prozesse im Sinne dieser Erzählung (Medium- und Minimalvariante).

4.2.1.2 Drei Abstufungen des religiösen Glaubens

SPEZIELL unterscheiden wir beim religiösen Glauben also zwischen einer

(a) *Maximalvariante* (*als ob* alles *wirklich* so wäre, wie geglaubt, und nicht nur „als ob“ es so wäre – ein „Als Ob zum Quadrat“). Religiöse Texte und Glaubenssätze werden *realistisch* gedeutet, teilweise *naiv*-realistisch in fundamentalistischer (wortwörtlicher) Interpretation. Bei der Jungfrauengeburt etwa glaubt man an eine übernatürlich (von Gott) bewirkte physiologische Abweichung vom natürlichen Fortpflanzungsprozess (Wunder mit bestimmter Bedeutung). Propagiert wird ein solcher Glaube etwa von orthodoxer und katholischer Kirche in Bezug auf Jesus Christus (eine Lehre, die sich auch im Koran findet und daher auch von strenggläubigen Moslems vertreten wird, die allerdings in Jesus nur einen Propheten, kein göttliches Wesen sehen).

(b) *Mediumvariante* (bewusstes Als Ob mit Transzendenzbezug). Religiöse Glaubenssätze werden *kritisch-realistisch* gedeutet, es wird also z. B. bei der Rede von „Gott“ davon ausgegangen, dass es ein objektiv real existierendes transzendentes Wesen gibt, von dem allerdings in menschlicher, poetischer Weise gesprochen wird. Im Falle der Erzählung von einer Jungfrauengeburt einer historisch bedeutsamen Persönlichkeit (Alexander der Große, Platon, Zarathustra, Buddha oder Jesus) glaubt man an etwas von *Gott* bewirktes Neues in der Welt, das nicht patriarchaler Macht entspringt, ohne an eine physiologische Abweichung vom natürlichen Geburtsvorgang zu glauben (also ohne wortwörtliche Interpretation der Erzählung).

(c) *Minimalvariante* (bewusstes Als Ob ohne Transzendenzbezug). Religiöse Glaubenssätze werden *metaphorisch* hinsichtlich einer transzendenten Realität gedeutet, also als Metaphern ohne transzendente Bedeutung, durchaus aber als „wahr“ im Sinne einer *Kohärenz* mit bestimmten moralischen Normen oder als „wahr“ im Sinne einer *Korrespondenz* zu einer rein innerweltlichen Realität. Um beim obigen Beispiel der „Jungfrauengeburt“ zu bleiben: Dieses

Narrativ sei „wahr“, insofern dadurch ein patriarchatskritischer, emanzipatorischer moralischer Imperativ zum Ausdruck komme (im Sinne einer *Kohärenz* mit den Menschenrechten, wonach Mann und Frau und jedes weitere Geschlecht die gleichen Rechte haben); oder, insofern dadurch das – vorgeblich! – immer wieder zu beobachtende Phänomen, dass Neues an der Männerherrschaft vorbei durch schwache Frauen passiert, chiffriert werde. Jenes „immer wieder“, worin sich quasi ein Naturgesetz zeigen soll, ist m.E. hier das „Unsichtbare“, *prinzipiell* nicht Beweisbare, woran *entlang* eines tradierten religiösen Imaginaires geglaubt wird. Die Erzählung einer Jungfrauengeburt gilt hier als rein literarischer Ausdruck einer humanistischen Gesinnung, als eine rein poetische Fiktion.⁵⁰

Klar gesagt werden muss: Es wird damit nicht behauptet, dass *jeder irgendwie* an die Jungfrauengeburt glaubt. Es ist auch der Fall denkbar, dass

(a) dezidiert *nicht* an den genannten Imaginaire geglaubt wird, insofern die Erzählung selbst als Unsinn betrachtet wird, dem nicht einmal in rein metaphorischer Bedeutung etwas Positives abgewonnen werden kann.

(b) Ferner *glaubt* auch nicht an diesen Imaginaire, wer ihn nur unter rein ästhetischen Kriterien etwa als heiter, amüsan oder literarisch originell findet.

Es ist zu respektieren, wenn ein Mensch sagt, er glaube an *keinen* religiösen Vorstellungsinhalt. Es ist jedenfalls zu vermeiden, einen Menschen zu

50 Vgl. <https://www.sueddeutsche.de/panorama/kirchliche-ikonografie-josef-der-anti-patriarch-1.2279910-2>: „Jungfrauengeburt‘ soll besagen, dass etwas ganz Neues zur Welt kommt, das nicht männlicher Macht entspringt. Die Weihnachtsgeschichte beginnt mit dem Abschied vom Patriarchat. Das Neue kommt ohne Zutun männlicher Potenz zur Welt – durch die Kraft des Geistes. ‚Geist‘ ist in der hebräischen Bibel feminin, eine Die, eine schöpferische, weibliche, pfingstliche Kraft: sie reformiert, sie revolutioniert, sie macht neu. Daher heißt es im Magnifikat, im Lobgesang Marias: ‚Gott stürzt die Mächtigen vom Thron‘. Die Legende von der Jungfrauengeburt legt also die Axt ans Stammbaum-Denken und die klassischen Machtstrukturen. Die Geschichte, dass alles vorbestimmt ist durch die Abstammung, und dass es nur einen Vater geben kann, ist zu Ende. Die Weihnachtsgeschichte ist also auch eine tröstliche Geschichte für all die Menschen, die in komplexen Familienstrukturen leben.“ (abgerufen am 22.2.2022) Eine solche Interpretation der Jungfrauengeburt ist nicht neu – z. B. wies Adolf Holl in seinem Bestseller „Jesus in schlechter Gesellschaft“ darauf hin, „dass wir in der Jungfrauengeburt einen sehr alten und höchst erfolgreichen Versuch vor uns haben, die Emanzipation Jesu von allem Familiären – einschließlich des Sexualbereiches – wirksam zu symbolisieren.“ A. Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971, 95.

vereinnahmen, indem ihm ein religiöser Glaube unterstellt wird – was immer Gefahr eines sehr weiten, sich „tolerant“ gebenden Glaubensverständnisses ist.

4.2.2 *Nähere Erläuterung der Medium- und Minimalvariante im Lichte von Kants (bzw. Vaihingers) Konzept einer „ästhetischen Maschinerie“ der Religion*

Generell gilt: (a) Der religiös Glaubende gestaltet sein ganzes Leben, das heißt sein Handeln und Denken so, *als ob* gewisse Behauptungen wahr seien, und zwar (b) in der Maximalvariante so, *als ob* diese Behauptungen nicht nur *irgendwie* wahr seien, sondern *als ob* ihnen eine *wörtliche* Realität *wirklich* entspräche.

Im Grunde lässt sich beim religiösen Glauben also ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Als-Ob-Verhalten (Denken, Sprechen und Handeln) beobachten.

In der Maximalvariante lebt und handelt man z. B. (im Theismus) so, (a) *als ob* Gott existierte und (b) *als ob* diese Annahme nicht nur Fiktion sei, sondern *als ob* dem *eins zu eins* eine Realität *korrespondieren* würde. Im Falle der Maximalvariante würde die Religionskritik pointiert so formulieren: *Religion ist – in der Maximalvariante – die Fiktion, dass die Fiktion nicht nur Fiktion sei*, also eine Fiktion, ein Als-Ob zum Quadrat. Religionsfreundlich ausgedrückt, in einer freien Anlehnung an Karl Popper: Religion in der Maximalvariante ist eine *doppelt* „mutige Hypothese“.⁵¹

Beweisen kann der religiöse Mensch nicht, dass er Recht habe – zumindest seit Kants Widerlegung der Gottesbeweise. Beweisen, dass der religiöse Mensch Unrecht habe, kann umgekehrt auch nicht irgendeine externe Instanz, was die Religion hinaushebt aus dem Bereich der Wissenschaft in den Bereich der Weltanschauung und „metaphysischen Vermutung“ (Hans Jonas), insofern sie – zumindest in dieser Weltzeit – nicht falsifizierbar ist.

Hans Vaihinger weist nun auf einen durchaus „*konservativeren*“ Kant hin (s. u., 4.2.3.1.1), der die religiösen „Ideen“ und anthropomorphen Bilder „bewahren“ möchte als notwendige Regulative moralischen Verhaltens: „Kant, der Vernunftphilosoph, der Aufklärungsdenker, tritt ein für die ‚Zuverlässigkeit‘, ja ‚Schicklichkeit‘ solcher religiöser Vorstellungen, welche dem traditionellen Aufklärer wegen ihrer Absurdität ein Greuel [sic] sind, so die jungfräuliche Geburt Christi, die Genugtuungsidee, die Idee eines jüngsten Gerichts. Für Kant sind diese Vorstellungen ein zweckmäßiges pädagogisches Mittel, eine

⁵¹ Popper spricht von „kühnen Hypothesen“, die die Wissenschaft immer wieder voranbringen (s. o., 3.1.2.7.3) – „kühn“ hat freilich einen pejorativen Schimmer.

‚ästhetische Maschinerie‘ zur Belebung und Förderung moralischer Antriebe, eine sinnlich-poetische Einkleidung der starren Pflichtgebote ‚zu praktischem Behuf‘.⁵²

Wie ein solches *Konservieren* religiöser Ideen ausschauen könnte, legt etwa Kurt Flasch in seinem religionskritischen Text aus dem Jahre 2013 mit dem Titel „Warum ich kein Christ bin“ dar. Zugleich kann bei Flasch sehr genau die Trennlinie zwischen der Maximal- und Mediumvariante des Glaubens illustriert werden. In dem genannten Buch geht Flasch akribisch Punkt für Punkt des christlichen Glaubensbekenntnisses durch, um die „Unvernunft der Christentümer“ aufzuzeigen.⁵³ So kommt er auch auf die Maximalvariante des (christlichen) Glaubens an die Jungfrauengeburt zu sprechen, wie er sie z. B. bei Joseph Ratzinger findet.

Kaum etwas ist weniger überprüfbar als die Behauptung, eine Jungfrau habe ein Kind geboren. Als Joseph Ratzinger in seiner *Einführung in das Christentum ...* darüber sprach, gestand er zunächst einmal zu, diese Idee sei von heidnischen Vorstellungen ‚wohl nicht völlig unberührt geblieben‘ ..., aber nach diesem halbherzigen Zugeständnis an die Religionsgeschichte erklärt er sie dann doch aus seiner Theologie des alttestamentlichen Gottes: Die Jungfrauengeburt bedeute, dass der Mensch Jesus sich nicht der Menschheit verdanke, sondern ganz, auch dem Leibe nach, das Werk Gottes sei ... Ratzinger schließt seine Erklärung der Jungfrauengeburt, indem er darauf besteht, sie sei ein tatsächliches Ereignis gewesen. Achten wir auf jedes seiner Worte, wie er das sagt. Er schreibt: ‚Es sollte eigentlich keiner Erwähnung bedürfen, dass all diese Aussagen (über den Sinn der Jungfrauengeburt, Zusatz von K. F.) Bedeutung nur haben unter der Voraussetzung, dass das Geschehnis sich wirklich zugetragen hat, dessen Sinn ans Licht zu heben sie sich mühen. Sie sind Deutung eines Ereignisses; nimmt man dies weg, so werden sie zu leerem Gerede, das man dann nicht nur als unernst, sondern auch als unehrlich bezeichnen müsste.‘⁵⁴ (...)

Resümierend spricht Flasch dann in der Folge das Thema „Wahrheit“ an:

Ratzingers feine Sprache bringt es an den Tag: Vertreter der Offenbarungsreligionen wollen ihr universalistisches, realistisches und objektivistisches Wahrheitsdenken nicht korrigieren. Sie brauchen eben dieses. Selbst wenn sie es nur als leeren Anspruch vor sich hertragen. Daran hängt ihre Autorität. Augustin sagte einmal, er würde selbst dem Evangelium nicht glauben, wenn es ihm die christliche Kirche nicht bestätigte. Kirchen wollen, dass sie die eine göttliche Wahrheit für alle vermitteln. Dazu brauchen sie Tatsächlichkeit des

52 H. Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, 735; zum Begriff „ästhetische Maschinerie“ s. u., 2.2.3.1.

53 K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, 262.

54 Zit. nach der Erstausgabe, J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 228.

Erzählten, denn so bleiben sie unentbehrlich für die Bestätigung eines ansonsten unkontrollierbaren Berichts. So kommt es, dass ab und zu einer schreiben muss, warum er kein Christ ist.⁵⁵

Es bleibe dahingestellt, ob Flasch hier zu pauschal urteilt und nicht auch im Bereich der „Kirchen“, vor allem der protestantischen, so manch *frei*ere Interpretation der Bibel längst üblich ist. Unzweideutig richtig liegt er in Bezug auf die lehramtliche Position der römisch-katholischen Kirche, die er – als ehemaliger Katholik – in ihrem Wahrheitsanspruch kritisiert und als Vertreterin einer Maximalvariante des Jungfrauengeburtsglaubens beschreibt. Vorsichtig kritisch sei angemerkt, dass das von Flasch ins Spiel gebrachte „poetische Wahrheitskonzept“ sehr wohl auch universale, objektive Komponenten haben kann (vgl. das eben, 2.2.1.2, zur Minimalvariante des religiösen Glaubens Gesagte).

Flasch bringt jedenfalls am Ende seines Buches die Möglichkeit eines „zweiten Durchgangs“ ins Spiel, einer eher poetisch-metaphorischen Interpretation der von ihm zuvor als „unvernünftig“ bezeichneten religiösen Imaginaires. Und exakt hier kommt auch ein „Glaube“ zum Tragen – ein Glaube im Sinne der Medium- oder Minimalvariante. Flasch bezieht sich dabei diesmal nicht auf eine biblische Erzählung, sondern auf ein im Umkreis derselben liegendes Narrativ: auf die Legenden über Elisabeth von Thüringen, insbesondere auf das „Rosenwunder“. Diese Geschichte aus dem Spätmittelalter erzählt: Elisabeth, die Landgräfin mit einem Herz für Arme und Bedürftige, „habe Brot aus ihrem fürstlichen Haushalt in ihrer Schürze zu den Armen getragen, da sei ihr Gemahl ihr begegnet und habe, Verschwendung fürchtend, gefragt, was das drin sei, und sie habe geantwortet: ‚Rosen‘. Sie schlug die Schürze auf für den kontrollierenden Landgrafen, und es waren Rosen. Gottes Allmacht hatte ein Wunder gewirkt zugunsten der Lügnerin.“⁵⁶ Und an noch eine andere Elisabeth-Legende erinnert Flasch: „Die Tochter des Königs von Ungarn hatte einen kranken Bettler auf der Straße aufgelesen. Sie wusch ihn und legte ihn in ihr Ehebett. Ihr Ehemann kam – wie bei Ehebruchgeschichten üblich – früher als erwartet von der Reise zurück und wollte wissen, was das in seinem Bett sei. Sie schlägt die Decke zurück, und alle sehen im fürstlichen Ehelager ein hölzernes Kreuzifix.“⁵⁷ Flasch thematisiert nun beides – die Maximal- und Medium-/Minimalvariante – es sei erlaubt, seinen Text entsprechend zu analysieren:

Muss man an Gott glauben, um diese Erzählung sinnvoll und erheiternd zu finden? [In der Maximalvariante wäre die Geschichte ein historischer Bericht

55 K. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 108.

56 K. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 263.

57 Ebd.

über ein von Gott tatsächlich so gewirktes Wunder, in der Mediumvariante eine Metapher, die zum Ausdruck bringt, wie eine transzendente Wirklichkeit wie etwa Gott prinzipiell agiert – nämlich immer wieder an der Seite der Menschen, die sich für Hilfsbedürftige einsetzen] Ein mittelalterliches Gemälde in der Elisabethenkirche in Marburg stellt sie dar. Es zeigt das Poetische der Religion, bei dem kein denkender Mensch fragt, ob es ‚wirklich‘ passiert sei [im Sinne der Maximalvariante].

[Medium-/Minimalvariante:] Ich kann an dieses ‚Wunder‘ ‚glauben‘ und gleichzeitig sagen, es sei Legende. Ich zähle den Vorgang nicht zur Welt der Fakten [wie die Maximalvariante]. Ich halte ihn für wahr nur in dem Sinn [einer Minimalvariante]: Der als ‚wirklich‘ erdachte ‚Gott‘ steht auf der Seite derjenigen Wohlhabenden, die für Bettler produktive Phantasie [sic] entwickeln und Konflikte riskieren. Die wahre Religion lehrt, dass die verschwenderische, fast verrückte Nächstenliebe einer jungen Frau höher steht als die noch so berechtigzte Kontrollsucht des zu früh heimkommenden Ehemanns [moralische Konklusion der Minimalvariante, letztlich allerdings so wenig beweisbar wie die Menschenrechte]. Der ‚wahre‘ Gott stellt sich auf ihre Seite, selbst im streng-kantianisch programmierten Marburg [wo die Geschichte spielt].⁵⁸

Dann erklärt Flasch, was er unter „zweitem Durchgang“ meint: „Ob man nun Christ ist oder nicht: Wer über Christentum nachdenkt, könnte sich auf die vergnügliche Jagd nach solchen Bildern machen. Eine solche zweite Ausfahrt wäre kein Kompromiss.“⁵⁹

Flasch macht in dem genannten Werk deutlich, dass sein „Abschied“ vom Christentum letztlich ein Wechsel der Wahrheitsperspektive ist. Nahm er in einem früheren Stadium seines Lebensweges alle Geschichten und Bilder der Bibel, wie vom römisch-katholischen Lehramt mehr oder weniger vorgeschrieben, als historische Wahrheit, kann er ihnen nun, in einem „zweiten Durchgang“, nur mehr eine höchstens „poetische Wahrheit“ zuerkennen. Die Disjunktion „historische“ versus „poetische“ Wahrheit wurde wohl erstmals, in dieser Wortwahl, von Friedrich Schiller verwendet.⁶⁰ Flasch selber beschreibt folgendermaßen, was er unter „poetischer Wahrheit“ versteht: „Adäquater wäre [im Umgang mit religiösen Erzählungen, wie sie in der Bibel oder Legenden vorliegen] das quasi-poetische Wahrheitskonzept, das uns beim Lesen von Dichtung, auch beim Sehen von Dramen oder Filmen leitet und daran hindert, den Urheber der Fiktion der Lüge zu bezichtigen. Es schlosse praktische Folgen ein; es machte das Wahrheitsbewusstsein einzelner Gruppen kompatibel mit friedlichem Zusammenleben.“⁶¹ Ein „relativierter Wahrheitsbegriff“, wie

58 Ebd.

59 K. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 263f.

60 Vgl. Kapitel 4, Anm. 15.

61 K. Flasch, Warum ich kein Christ bin, 103.

Flasch dieses Wahrheitskonzept auch nennt, „wäre keine Verlegenheitslösung, keine hastige Neuerfindung.“⁶² Er betrifft im Wesentlichen die „Wahrheit *der* Dichtung“. Normalerweise unterscheiden wir ja „Dichtung“ und „Wahrheit“, zweitens im Sinne von „historischer Wahrheit“ oder „empirischer „Wahrheit“ verstanden, dabei aber übersehend, dass es eben auch eine „Wahrheit *der* Dichtung“ gibt. Flasch erwähnt „Märchen und Fabeln“, etwa das Märchen vom Rotkäppchen, bei dem kein Leser „realistisch“ überprüfen wollte, ob es den „Wolf“ auch wirklich gegeben habe – obwohl es Füchse und Wölfe natürlich in der Realität gibt. Flasch ironisch: „Wem das Rotkäppchen nichts mehr sagt [wer also in dem besagten Märchen keine „Wahrheit“ mehr entdecken kann], ist nicht damit geholfen, dass in einem Buch mit dem Titel *Und das Märchen hat doch recht* [eine Anspielung auf einen ähnlichen Titel, „Und die Bibel hat doch recht“⁶³] der Nachweis steht, dass es früher in deutschen Wäldern Wölfe gab.“⁶⁴

Der „poetische Wahrheitsbegriff“ besteht letztlich darin, dass ich bei einem Text auf seinen „Inhalt“ achte und nicht sofort nach einem „objektiv vorgegebenen quasi-historisch-faktischen Realitätskern“ suche.⁶⁵

Soweit Kurt Flasch in seinem bemerkenswerten Buch „Warum ich kein Christ bin“.

Es soll die hier angebotene „Lösung“ nicht bewertet, sondern versucht werden, sie zu analysieren und weiterzuentwickeln – ganz allgemein, ohne Präferenzen.

Es kann im Unterschied zu Flasch behauptet werden: Auch der Medium-/Minimum-Glaube, verbunden mit einem entsprechenden Wahrheitskonzept, hat sehr wohl einen objektiven Gehalt – er unterscheidet sich allerdings fundamental vom objektiven Gehalt der Maximalvariante. Dies möge nun an einigen Beispielen exemplifiziert werden.

62 K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, 104.

63 W. Keller, *Und die Bibel hat doch recht*. Forscher beweisen die Wahrheit, Düsseldorf 1955. In späteren Ausgaben hieß dann der Untertitel: „Forscher beweisen die Wahrheit des Alten Testaments“. Nach dem Tod des Autors (1909–1980) erschien das millionenfach verkaufte, in über zwanzig Sprachen übersetzte Buch in weiteren Auflagen, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Joachim Rehork, zuletzt Berlin 2009. W. Keller war „ein deutscher Verwaltungsbeamter, Journalist, Sachbuchautor und Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus“, also kein Mann vom Fach, weder Exeget noch Historiker – umso befremdlicher der Erfolg seines Buches [vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Werner_Keller_\(Autor\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Werner_Keller_(Autor))].

64 K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, 105. Vgl. obige Bemerkung zur „Rotkäppchenthese“, Kapitel 3, Anm. 59.

65 Ebd.

Um bei dem Beispiel, das Flasch selbst erwähnte, bei der Legende vom Rosenwunder der heiligen Elisabeth zu bleiben – der religiöse „Glaube“ an diese Erzählung bzw. an die Wahrheit des in ihr Erzählten könnte folgendermaßen differieren:

(a) Maximalvariante: Man glaubt an einen transzendenten Gott, der zu einem bestimmten historischen Moment ein Wunder wirkte, das naturwissenschaftlich nicht erklärt werden kann. Die religiöse Dimension dieses Glaubens bedarf keiner Erklärung. Es handelt sich um einen religiösen Glauben, insofern (1) er sich auf eine transzendente Realität (Gott) bezieht und (2) (hoffentlich) zu einem entsprechenden ethischen Verhalten führt (Glaube ohne Werke, ohne Liebe wäre, zumindest im Selbstverständnis des Christentums, ein toter Glaube). Es geht um „total reaction“ (W. James), um die das ganze Leben bestimmende Macht dieses Glaubens, ohne die er nur eine „metaphysische Vermutung“ (H. Jonas) wäre. Es geht also um die handlungsmäßige Konsequenz aus der Erzählung, um ein Handeln, das genauso *historisch* (datierbar, konkret festzumachen) ist wie das in der Erzählung Erzählte (das in dieser Variante eben als ein *historisches Ereignis* verstanden wird). Das Wahrheitskonzept dieser Variante ist offensichtlich ein korrespondenztheoretisches: Es korrespondiert (vorgeblich) die Rosenwundererzählung mit einer (vermeintlichen) Rosenwundertatsache.

(b) Mediumvariante: Man glaubt an einen transzendenten Gott, der so ein Wunder wirken könnte, aber nicht unbedingt tatsächlich gewirkt hat. Es drückt sich in der Erzählung, die als Poesie verstanden wird, eine eher *prinzipielle* Wahrheit über Gott und den Menschen aus. Diese Wahrheit könnte so formuliert werden: (1) Gott liebt die gute Werke vollbringende Lügnerin mehr als den selbstgerechten, egoistischen Gesetzeshüter. Er hilft Menschen wie der ersteren *immer wieder* (nachweislich leider nicht *immer*), ihre Werke zu tun, während er die Gesetzeshüter blamiert. (2) Gute Werke zu tun zahlt sich immer aus und wird – von Gott, zumindest irgendwann einmal im Jenseits – belohnt. Auch hier mündet der Glaube in eine „total reaction“, eine das ganze Leben ergreifende Praxis. Man sieht: Hier wird zwar nicht die historische Realität der Erzählung geglaubt, sehr wohl aber letztlich objektive Wahrheiten, Wahrheiten, die real existierende Umstände und Zusammenhänge betreffen, die aber allesamt eine Eigenschaft haben: sie sind letztlich nicht beweisbar und auch nicht falsifizierbar, übersteigen also das empirisch Gegebene und weisen in eine „unsichtbare“ Dimension, die eben nur geglaubt, nicht gewusst werden kann. Wieder gilt: Es handelt sich um Wahrheiten, die darauf abzielen, dass sie

in historisch durchaus greifbaren Kondensationen Wirklichkeit werden, also zu einem entsprechenden – wieder sehr objektiven! – ethischen Handeln führen. Man kann also nicht sagen, wie Flasch suggeriert: hier das poetische, relative Wahrheitskonzept – dort das faktisch-objektivistische! Auch die poetische Wahrheit impliziert eine Korrespondenz von Urteilsmeinung und Sachverhalt, nur subtiler.

(c) Und so verhält es sich auch bei der Minimalvariante: Hier wird „Gott“ nur als erdacht betrachtet und auch das Erzählte gilt als rein erfunden. Das „Rosenwunder“ als Metapher sei reine Fiktion. Es gab höchstens eine historische Figur namens „Elisabeth von Thüringen“, alles andere aber sei fingiert. Und trotzdem „glaubt“ man an diese Geschichte – ohne an Gott oder an ein Wunder zu glauben. Der oder die so Glaubende glaubt zum Beispiel, dass Wohltätigkeit gegenüber Armen und Notleidenden teilweise als ein *guter Zweck* das Mittel der *Lüge* rechtfertigt – also in *Kohärenz* steht zu einem ethischen Verhalten. Dahinter könnte ein humanistischer Glaube stehen, der sich in einer universalen Sympathie für alle Individuen der Spezies Homo sapiens ausdrückt. Solch ein Glaube ist „religiös“, insofern er – im Falle der *expliziten Bezugnahme* auf *religiöse* Erzählungen wie das Rosenwunder – Metaphern aus dem Bereich der Religion zugesteht, positiv auf ein sittlich gutes Handeln einzuwirken bzw. ein solches zu fördern. Es handelt sich um einen Glauben, insofern er sich auf etwas „Unsichtbares“, empirisch nicht zu Beweisendes richtet, etwa auf die Menschenrechte. Der Glaube an die Menschenrechte ist auch ein Glaube, gründet auf Vorstellungen, die naturwissenschaftlich nicht beweisbar sind. Die Meinung, alle Menschen hätten die gleiche Würde und damit verbunden die gleichen Rechte, ist letztlich auch eine „große Erzählung“, ein Imaginaire. Auch hier steht also dahinter, sehr verborgen aber doch, eine Korrespondenz bzw. Kohärenz von Urteilsmeinung und (vermeintlichem) Sachverhalt bzw. (vermeintlich gültigem) Normensystem – beides ist nicht so klar formatiert wie bei der Maximalvariante, kann aber doch herausdestilliert werden. Auch hier ist eine „total reaction“ denkbar, eine aus expliziter Sympathie für den genannten religiösen Imaginaire entspringende ethische Praxis.

4.2.3 *Weitere Beispiele für Medium- und Minimalvarianten religiösen Glaubens*

Im Folgenden sollen zwei „kühne Hypothesen“ religionsphilosophisches Nachdenken über den religiösen Glauben anregen. Nach Karl Popper braucht die Wissenschaft zu ihrem Fortschritt immer wieder „kühne Gedanken“, bei denen das Risiko des Scheiterns zwar hoch ist, die jedoch, versagen sie wider Erwarten

nicht, einen wissenschaftlichen Durchbruch erzielen.⁶⁶ „Kühn“ heißen solche Hypothesen, insofern sie nicht dem Mainstream der Scientific Community konform sind – wie die Annahme, dass alle Religion letztlich auf Fiktionen beruhe (2.2.3.1), oder die Position, dass Jesus Christus eigentlich keine historische, sondern nur eine literarische Figur sei (2.2.3.2). Nach Popper können Hypothesen generell nur als „wissenschaftlich“ gelten, insofern man sie im Augenblick ihrer Präsentation nicht zu verteidigen, sondern zu widerlegen (falsifizieren) sucht. Trotzdem könnte man sich von diesen Thesen anregen lassen, das Verständnis von „religiösem Glauben“ zu präzisieren. Darüber hinaus wird man sagen dürfen, dass beide Thesen mehr Beachtung vonseiten der (christlichen) Religionsexperten und -expertinnen verdienen würden. Mehr Bemühen um intensive Auseinandersetzung mit solchen Anfragen und fundamentalen Infragestellungen der je eigenen (religiösen) Position könnte zu Vertiefung und Reifung derselben führen. Doch solche Erkenntnis dürfte im Raum der Religion keine Selbstverständlichkeit sein, wo oft nur die oberflächliche Verteidigung des je Eigenen im Vordergrund zu stehen scheint.

4.2.3.1 Religion des Als Ob – eine Hommage an das Konzept der „ästhetischen Maschinerie“ der Religion bei H. Vaihinger (eine Minimalvariante religiösen Glaubens)

4.2.3.1.1 *Vaihingers Interpretation der Religionsphilosophie Kants – die Entdeckung eines „konservativen“ Kant*

An dieser Stelle soll noch einmal genauer auf einen *religionsphilosophischen* Aspekt in Hans Vaihingers Lebenswerk, seiner „Philosophie des Als Ob“, eingegangen werden.⁶⁷ Vaihinger erinnert in dem genannten Buch daran, dass

66 S. o., 3.1.2.7.3.

67 Zu Leben und bleibender Bedeutung seines Werkes vgl. M. Neuber (Hg.), *Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers ‚Philosophie des Als Ob‘*, Würzburg 2014. In dieser Aufsatzsammlung beklagt Gerd Simon, wohl zu Recht, dass Vaihingers Denkanstöße in der Zeit nach 1945 kaum mehr Beachtung fanden, obwohl das Werk seit seinem ersten Erscheinen 1911 bis zum Jahre 1927 10 Auflagen erlebte und Vaihingers Thesen bis zu seinem Tode 1933 in der Fachwelt der Philosophie, aber auch weit darüber hinaus intensiv diskutiert wurden: ‚Vaihingers Als-ob-Philosophie wurde 1933 in Deutschland ein jähes Ende bereitet [Vaihinger galt den NS-Machthabern als ‚weißer Jude‘]. Sie vegetierte seitdem eher vor sich hin. Von Teilrezeptionen abgesehen, hat sie kaum jemand in ihrer Radikalität ernst genommen oder gar weiterentwickelt.“ G. Simon, *Leben und Wirken Vaihingers*, in: M. Neuber, *Fiktion und Fiktionalismus*, 40. Als eine Hommage an Vaihingers Denken darf folgender facettenreicher Tagungsband gelten: K. P. Liessmann (Hg.), *Als ob! Die Kraft der Fiktion*, (Philosophicum Lech 24) Wien 2022; insbesondere sei auf die darin enthaltene, Vaihinger würdigende, Einleitung des Herausgebers (7–20) und auf die religionsphilosophische Analyse von J. Assmann, *Als ob: Religion und Fiktion*, 86–107, verwiesen.

Kant in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ im Schlussabschnitt die *Jungfrauengeburt* als einen „schönen, sinnreichen und nützlichen Mythos“ betrachtete – nämlich die „Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes“⁶⁸, die ein „Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit“ sei.⁶⁹ Kant verstand unter einem solchen Symbol, so Vaihinger, eine reine Fiktion in der Funktion eines „Durchgangspunktes des Denkens“⁷⁰, ein „feines Denkmittel, Maschinenteil im großen genialen Mechanismus des Denkens“, „helfendes Vorstellungsgebilde“⁷¹. Man könnte in solchen Vorstellungen auch „psychische Hebel“ sehen, „durch welche die freie Bewegung der Vorstellungsmassen erst möglich wird.“⁷² Vaihinger bedient sich dieser *Analogien* aus der „physikalischen Maschinentheorie“ ganz bewusst, um den Fiktionen, speziell den religiösen, eine „ähnliche Rolle“ zuzuweisen – damit auf eine metaphorische Redeweise aufmerksam machend – wie sie den „elementaren Hilfsmitteln der Mechanik“ zukomme.⁷³ So transponiert er dann Kants Rede von einer „ästhetischen Maschinerie“, von der Kant ursprünglich in seiner Metaphysik der Sitten im Sinne einer Personifikation von Tugenden spricht⁷⁴, in den Bereich der Religion: Auch die Religion, und sie vielleicht par excellence, besteht letztlich in einer furiosen „ästhetischen Maschinerie“, einer imposanten Szenerie von bildhaften Fiktionen, die unter Umständen jahrhundertlang funktioniert und das Denken und Tun unzähliger Menschen bestimmt.⁷⁵

Zur Illustration des Gemeinten stelle man sich vor: Eine christliche Barockkirche, bis in den letzten, dunklen Winkel angefüllt mit Skulpturen, Statuetten und Ornamenten, ein zu Stein gewordener „horror vacui“, in der Kirche ein charismatischer Jugendgottesdienst, die Luft Weihrauchschwanger,

68 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 661.721.

69 Ebd.

70 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 186.

71 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 185.

72 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 183.

73 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 182.

74 I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten (Kants Werke. Akademie Ausg., Bd. 6), ND Berlin 1968, 406: „Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist.“

75 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 735.

herzerreißende, süßliche Melodien, von Lichtorgeln visuell begleitet, die Jugendlichen in eine sanfte Trance versetzend ... Wenn das nicht *Maschinerie* genannt werden dürfte, fein abgestimmt auf die Seelenmechanik der menschlichen Vorstellungskraft – immer unter dem Damoklesschwert, etwas *machen*, künstlich herstellen zu wollen, was letztlich nicht gemacht und künstlich hergestellt werden kann, nämlich eine genuine *Transzendenz Erfahrung*. Auf diesen Problemkomplex soll weiter unten noch näher eingegangen werden (s. u., 6). Der religionskritische Unterton der Rede von ästhetischen Maschinerien der Religion ist wohl unüberhörbar:

- Maschinerie konnotiert „Gemächte“, insofern alle uns bekannten Maschinen vom Menschen hergestellt werden: religiöse Rituale – ein nur vom Menschen, dem „phantastischen Tiere“ (Nietzsche⁷⁶), produziertes „glaubwürdigkeitssteigerndes Tamtam für die Sinne“⁷⁷? Die biologistische Religionstheorie spricht von „CREDS“, „credibility enhancing displays“ (s. u., 5.1.1).
- Maschinerie konnotiert Determination und Dressur, insofern sich alle Teile einer Maschine nach strengen Gesetzen bewegen: das religiöse Ritual – geistlos vollzogene Gewohnheit wohldressierter Kultaffen?
- Maschinerie konnotiert Machtausübung: Religion – kompliziertes Macht-konstrukt einer heiligen Kaste („Hierarchie“) von wohlbestallten Klerikern, in dem der Einzelne als kleines Rädchen mitläuft, ohne etwas ändern zu können, ja womöglich unter die „Räder“ dieser Maschinerie kommt, in ihr etwa spirituell oder sexuell missbraucht wird und daran zugrunde geht?
- Maschinerie konnotiert schließlich nach ökonomischen Gesetzen funktionierende Industrie: Religion – ein dem trost- und transzendenzbedürftigen Menschen Geld entlockender Märchenweltapparat?

Man könnte die Liste freier Assoziationen zu den eher *negativen* Konnotationen von „Maschinerie“ wohl noch beliebig verlängern. Religiöse Menschen werden sich gegen diesen Begriff daher wahrscheinlich naturgemäß aufbäumen und ihn als nicht ihrem *Selbstverständnis* entsprechend von sich weisen. Und doch sollte sich der religiöse Mensch dem kritischen Potential jenes Ausdrucks zumindest zeitweise prüfend widmen, ihn auf sich wirken lassen, insofern vieles in der Religion im Laufe der Jahre und Jahrhunderte zum *Maschinenhaften* im obigen Sinne degenerieren kann. Auch ist immer wieder die Versuchung groß, Transzendenz Erfahrungen synthetisch, gewissermaßen

76 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 781, Anm. 1.

77 Vgl. Kapitel 5, Anm. 6.

„maschinell“ herstellen zu wollen, um sich selbst und den eigenen religiösen Kosmos künstlich zu legitimieren und am Leben zu erhalten. Wenn also in einer Religion im besten Falle auch nicht von vornherein *alles* Maschinerie *ist*, so kann doch im Laufe der Zeit *vieles* zu Maschinerie *werden*, zum mehr oder weniger geistlosen und damit kritisch zu hinterfragenden Betrieb.

Der russische Pianist und Komponist Alexander Nikolajewitsch Skrjabin (1872–1915), im Alter der Theosophie zugeneigt und sich selbst als musikalischen Messias wähhend, ahnte ganz zu Recht, dass bei Gründung einer neuen Religion für ein multimediales Spektakel gesorgt werden muss im Stile der alten Liturgien der Hochreligionen, in dem alle Sinne *synästhetisch* gefesselt werden, in einer „Symphonie aus Wort, Ton, Farbe, Duft, Berührungen, Tanz und bewegter Architektur“. Für „Prométhée“, Skrjabins letztes Orchesterwerk, konstruierte der Moskauer Chemiker Alexander Moser eine entsprechende *ästhetische Maschine*, ein „Lichtklavier“, das den Tönen korrespondierende Farben hervorzaubern sollte, um so das Publikum in eine kollektive Ekstase zu versetzen. So richtig sollte das Ganze allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mithilfe der modernen Elektronik funktionieren.⁷⁸ Bei Skrjabin, so darf man sagen, fand die abstrakte Rede Vaihingers von einer „ästhetischen Maschinerie der Religion“ eine sehr konkrete Umsetzung, von bezeichnenderweise durchaus religiösen Dimensionen.

Vaihinger differenziert bei unseren Vorstellungen bzw. Imaginationen (unseren „Imaginaires“) zwischen Hypothesen und Fiktionen.⁷⁹ Während eine Hypothese für Vaihinger „adäquater Ausdruck der noch unbekanntenen Wirklichkeit“ sei, die sie „abbilden“ möchte, sei eine Fiktion immer eine „inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweise“ „deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein ausgeschlossen ist.“⁸⁰ Ziel der Hypothese sei „die Wirklichkeit und nur die Wirklichkeit“, die Fiktion nehme hingegen „etwas Unwirkliches oder Unmögliches an.“⁸¹ Man mache hier „eine willkürliche Voraussetzung“ und weiche „von der vollen Wirklichkeit in einem sorgfältig bestimmten Sinne ab“. Während „Semifiktionen“ von der Wirklichkeit abweichen, ohne in sich widerspruchsvoll zu sein, wäre der Charakter der „echten Fiktion“ ein innerer Widerspruch, die logische Unmöglichkeit und

78 Vgl. den Wikipedia-Artikel zu Alexander Skrjabin: https://de.wikipedia.org/wiki/Alexander_Nikolajewitsch_Skrjabin (abgerufen am 22.2.2022), besonders die Abschnitte „Der Synästhet Skrjabin“ und „Das Mysterium“.

79 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 61r: „Eine imaginativ gebildete Vorstellung muss erst darauf angesehen werden, ob sie fiktiv oder hypothetisch ist.“

80 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 60f.

81 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 60f.

„Gewaltsamkeit der Annahme“.⁸² Nutzen der so bestimmten Fiktion sei daher kein echt theoretischer, vielmehr *nur* ein praktischer.⁸³ „Die Fiktion kann nicht durch die Erfahrung bestätigt, aber sie kann gerechtfertigt werden durch die Dienste, welche sie der Wissenschaft leistet.“⁸⁴ Fiktionen würden als „nützliche Hilfsmittel des diskursiven Denkens“ dienen, als „nützliche Glieder der Gedankengesellschaft“ – täten sie das nicht, ließen sie sich nicht durch irgendeinen Nutzen „justifizieren“, könne man sie „als wertlose Spielvorstellungen kassieren“.⁸⁵ Eine in den Bereich der Religion hineinspielende „Fiktion“ ist für Vaihinger der Begriff der „Substanz“, insofern er dem Denken ermöglicht, den Begriff der „Veränderung“ zu denken. Wir sagen z. B. „Der Baum da verändert sich“, und meinen im Alltagsverstand und in der darauf aufbauenden Ordinary-language-Metaphysik, dass etwas, wie dieser Baum eben, dasselbe bleibe, während sich sein Aussehen (Blätter, Rinde etc.) im Laufe der Zeit verändere – was der Veränderung „zugrunde liegt“, die „Sub-stanz“, ermögliche erst die Veränderung. Vaihinger hält diese Annahme – die Rede von einer „Substanz“ – für eine Fiktion, vielleicht interpretierbar als „absolute Metapher“ im Sinne Blumenbergs.⁸⁶

Interessant ist nun die Applikation dieser Als-Ob-Philosophie auf die Religion. Für Vaihinger ist nicht alles in der Religion Fiktion – lobend erwähnt er die „Theologen“, die schon immer die Zäsur zwischen Fiktion und Hypothese kannten, insofern sie zwischen „Dogma“ und „Bild“, „zwischen *philosophischem*

82 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 606.

83 Vaihinger bezieht sich, H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 608f., auf ein mathematisches Beispiel für solch eine „widerspruchsvolle“ Fiktion mit praktischem Nutzen – die Infinitesimalrechnung: „... durch die Fiktion des Infinitesimals wird der *praktische* Rechnungsvorteil erreicht, dass die krummlinigen Figuren unter die Gesetze der geradlinigen gebracht werden können. Es ist darin nicht die theoretische Erkenntnis ausgesprochen, dass etwa der Kreis ein Vieleck mit unendlich vielen, unendlich kleinen (geraden) Seiten sei. Dieses Urteil gibt nicht eine Wirklichkeit wieder, sondern es setzt vielmehr eine logische Unmöglichkeit. Die betreffende Fiktion trägt also zum Verständnis, zur Realerklärung nicht das Mindeste bei, sondern nur zur Berechnungsfähigkeit des fraglichen Gebildes, hier des Kreises. Also schafft die Fiktion kein Wissen und kein Begreifen, sondern sie ist eine Hilfsvorstellung, welche nur das Berechnen erleichtert und eventuell ermöglicht. Dieses Vorstellungsgebilde des Unendlich-Kleinen ist daher zweckmäßig und für die höhere Mathematik geradezu unentbehrlich.“

84 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 609.

85 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 610.

86 Blumenberg geht auf eine solche mögliche metaphorische Interpretation des Begriffs „Substanz“ in seinem Artikel zu ebendemselben im Lexikon RGG nicht ein, obwohl sie eigentlich nahe läge auf dem Hintergrund seiner metaphorologischen Überlegungen: vgl. H. Blumenberg, Art. „Substanz“, in: RGG 6, Tübingen 1986 (Studienausgabe), 456ff.

Begriff und bewusstem anthropomorphistischem Ausdruck“ unterschieden.⁸⁷ Nach Vaihinger habe die Als-Ob-Betrachtung Kants, in religionsphilosophischer Hinsicht, am konsequentesten Friedrich Karl Forberg (1770–1848) zu Ende gedacht – „der einzig echte Schüler Kants“ (Fritz Mauthner) und Urheber des Fichteschen Atheismusstreites. Forberg lehrt uns in Bezug auf Religion einen viel „konservativeren“ Kant kennen, in Kontrast dazu auch zugleich einen „radikaleren“. Ausgangspunkt ist die Lehre Kants, wonach nicht bloß so zu handeln ist, als ob die Pflichten göttliche Gebote wären, sondern: „wer überhaupt sittlich handelt, der handelt schon von selbst so, als ob ein Gott ihm jene Handlungsweise vorgeschrieben habe.“⁸⁸ Kant habe, so Forberg, für den Begriff des religiösen Glaubens an Gott „die Benennung eines *praktischen* Glaubens in Vorschlag“ gebracht – womit ein (durchaus als „religiös“ zu apostrophierender) „Glaube“ gemeint war, „der keine Theorie zur Erklärung, sondern eine Maxime zur Hervorbringung von etwas, mithin unmittelbar Praxis“ sei.⁸⁹

Worin besteht nun dieser Glaube genauer?

„[W]er nach dem kategorischen Imperativ handelt, handelt so, als ob die Pflicht das Gebot eines Gottes wäre; er *glaubt also in diesem Sinne an Gott*, und das moralische Handeln ist in diesem Sinne ein Gottesbeweis.“⁹⁰ Die Gesellschaft, die nach diesem Glauben handelt, kann als „Reich Gottes“ vorgestellt werden.⁹¹ Wiederum so gedacht, wohlgemerkt, dass beides, „Gott“ wie „Reich Gottes“ nie etwas *theoretisch* abbilden, sondern nur als reine Fiktionen *praktisch* fördern. Es gibt also weder Gott noch Gottes Reich – nur Bilder derselben, die zu moralisch gutem Handeln anfeuern. „In diesem Sinn ist Religion ein praktischer Glaube an das ‚Reich Gottes‘, nämlich eben das Handeln, *als ob* ein solches durch unsere Tätigkeit herbeigeführt werden könne. Hier haben wir“, so Vaihinger, „die Religion des Als-Ob in ihrer schärfsten Ausprägung.“⁹² Forberg bzw. Vaihinger lassen im Gefolge von Kant somit „die alten, traditionellen Vorstellungen, die man sich vom Übersinnlichen macht, bestehen, aber nicht mehr als Dogmen, sondern als Fiktionen. So führt der Radikalismus

87 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 612.

88 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 735.

89 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 741.

90 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 742, Hervorh. M. F. K.

91 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 744.

92 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 747.

der kritischen Philosophie geradezu zu einer Konservierung der alten Vorstellungen, allerdings unter ganz anderer Flagge.“⁹³

Auf einmal zeigt sich ein „konservativer“ Kant und – im Anschluss an Kant – geradezu die Möglichkeit eines neuen (intelligenten, aufgeklärten) Konservativismus, der wissenden Augenzwinkerns das Gestrige nach den Maßstäben der Vernunft verheutigt und so ins Morgen rettet.

Man lässt gewissermaßen die Sonne weiterhin „auf- und untergehen“ – obwohl man weiß, dass nicht die Sonne, sondern die Erde sich dabei bewegt. Man lässt „es“ weiterhin regnen und schneien – obwohl niemand sagen kann, was denn dieses mysteriöse „Es“, das unsere Sprache hier fingiert, eigentlich sei.

Man stellt fest, dass das Symbol „Gott“ *am besten* geeignet sei, moralisch gutes Verhalten zu steuern – als reine Fiktion verstanden. Der Atheist wird sogar aufgefordert zu „beweisen, dass er etwas anderes kenne, was sich zum Prinzip eines moralischen Erfolges ... besser *schicke* als eine Intelligenz: was er sicher nicht kann, und niemals können wird.“⁹⁴ Was allerdings gleich noch hinterfragt werden darf.

Der „Fortsetzer Kants“, als welcher Forberg von Vaihinger apostrophiert wird⁹⁵, entwarf also eine *radikale* und eine zugleich *konservative* Ausformulierung der Religionsphilosophie Kants:

- (a) *Radikal* – im Sinne von radikal negierend – ist die Forberg'sche Religion des Als-Ob in Fortschreibung Kants, insofern sie theoretisch nicht an eine moralische Weltordnung glaubt, geschweige denn an einen an sich seienden Gott oder sonst eine tatsächlich existierende „übernatürliche“ Wirklichkeit wie etwa das „Reich Gottes“. Der an Gott „Glaubende“ glaubt nur insofern an Gott, als er so handelt, als ob es Gott gäbe. Darin ist diese Auffassung von Religion *revolutionär* und *religionskritisch*.
- (b) *Konservativ* – im Sinne von positiv würdigend – ist die Forberg'sche Religion des Als-Ob, wiederum durchaus in Fortschreibung Kants und mit berechtigtem Rückbezug auf denselben, insofern der Anthropomorphismus, der von Fichte dann gänzlich verworfen wurde, als *einzig möglicher Gestaltungsfaktor* einer praktischen Religion betrachtet und verteidigt

93 H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 749.

94 Ebd., Hervorh. v. Vaihinger.

95 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 750.

wird. Die Fiktion ist in „geeigneten Symbolen sinnlich darzustellen und zu veranschaulichen“, nach Forberg.⁹⁶

Den Optimismus Kants, Forbergs und Vaihingers, dass die Vorstellung einer höchsten Intelligenz namens „Gott“ moralisches Verhalten *hinreichend* begründen würde, können wir Heutzutage natürlich nicht mehr so ohne weiteres teilen, und sie war schon damals eigentlich nicht selbstverständlich. Einerseits leben heutzutage, Anfang des 21. Jahrhunderts, mehr Menschen denn je ohne imaginative Zuhilfenahme eines alles kontrollierenden Weltenpolizisten ein sittlich einwandfreies Leben. Andererseits sind vierschrötige Maximen wie John Locke's „The taking away of God, even only in the thought, dissolves all“⁹⁷ oder der Spruch Dostojewskijs mit ähnlicher Stoßrichtung, „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt“, nicht erst nach 9/11 und ähnlichen Gräueltaten im Namen Gottes einfach total hinfällig und ohne jede Plausibilität (s. o., 3.1.2.7.1). Nein, „Gott“ allein genügt eben nicht – es müsste, wenn schon, ein moralisch *guter* Gott, kein *Willkürgott* sein. Ein absolutistischer Gott des Gemetzels kann nicht Grundlage der Moral sein.

Es ist nicht egal, wie man sich Gott vorstellt. Gewisse Erzählungen von Gott sind also kritisch zu prüfen und im Lichte der Aufklärung zu modifizieren, etwa im Sinne Kants, der einmal meinte, ein Gott, der von ihm verlangte, sein Kind zu opfern (in Anspielung auf die Erzählung von Abraham und Isaak, Gen 22, 1–19), könne nicht Gott sein.⁹⁸

Allmacht und Absolutheit Gottes sind also zu hinterfragen, will man einen ethisch guten, die Moral fördernden „Gott“. Vielleicht wäre der Imaginaire eines sich erst langsam seiner selbst bewusst werdenden Gottes im Sinne der Prozesstheologie⁹⁹ die Lösung, der die (jetzige) Welt etwa gleichsam „träumen“ und erst nach einem eschatologischen „Erwachen“ zu sich selbst kommen und dann so manches korrigieren würde. Ein solcher Gott würde zwar alles Kontingente „machen“, also in etwas reduzierter Form „all-mächtig“ sein, so ähnlich wie wir im Traume alles, was geträumt wird, „machen“, ohne damit bei wachem Bewusstsein einverstanden zu sein. Aber jenes träumende Erschaffen eines Kosmos wäre noch nicht perfekt, weil jener träumende Gott selbst nicht perfekt ist, sondern in einer Art Schlafzustand, in dem vieles ethisch Verwerfliche

96 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 75f.

97 J. Locke, Ein Brief über Toleranz, hg. v. J. Ebbinghaus, Hamburg 21966, 94.

98 Vgl. I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6, 31975, 333.

99 Vgl. J. B. Cobb / D. R. Griffin, Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979; R. Faber, Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz 2000.

passiert, was er im Wachzustand nicht befürworten würde.¹⁰⁰ Ein anderer Lösungsansatz stammt bekanntlich von der Gnosis, wonach es zwei Götter gäbe – einen „bösen“ Schöpfergott, der diese vom Fressen und Gefressenwerden korrumpierte Welt erschaffen hat, und einen „guten“, weit weg von dieser dunklen, kranken Welt in einem Lichtreich wesenden Erlösergott, der den „guten Funken“ in uns heimholen möchte zu sich. Wie auch immer – der Imaginaire eines göttlichen Sittenwächters wäre allenfalls als *mögliche Förderung* eines ethisch guten Verhaltens zu verstehen, nicht als *conditio sine qua non* aller Moral.

4.2.3.1.2 *Im Ballsaal der Fantasie*

„Grüß Gott“, pflegte ein Kollege in der Philosophenzunft, von dem bekannt war, dass er sich als Atheist verstand, stets zu grüßen. Als einmal nachgefragt wurde, ob das nicht in Selbstwiderspruch zu seiner Gesinnung stehe, antwortete er: Es sei erstens eine altherwürdige Tradition, so zu grüßen, und zweitens wolle er damit sein Gegenüber nur zu einem „Think big“ animieren, zu einem Denken in größeren Zusammenhängen, anstatt sich im Kleinkram des Alltags zu verlieren. „Gott“ figuriert dabei als Metapher für irgendwelche „größeren Zusammenhänge“. Also ein „Als-ob-Grüß-Gott“ oder ein „Grüß Gott als ob“. Eine heitere Abgeklärtheit erlaubt, nach leichten Modifikationen alles so zu belassen, zu *konservieren*, wie es ist – *als ob* es so wäre.

Andererseits könnte man an die Hypnotherapie im Gefolge von Milton H. Erickson erinnern. Es erscheint ja bemerkenswert, dass ein *echtes* Gewitter

¹⁰⁰ Vgl. J. Hessen, Religionsphilosophie, Bd. 2: System der Religionsphilosophie, München/Basel ²1955, 220: „Die Unvollkommenheiten der Welt haben ... ihren letzten Grund in der Unvollkommenheit des Weltprinzips. Am Anfang des Weltprozesses steht ein noch unfertiges, unvollendetes, mit dem Bösen ringendes Wesen. Erst im Weltprozess gelangt es zur Vollendung. Die Weltentwicklung ist in ihrem metaphysischen Kern nichts anderes als die Entwicklung der Gottheit, ihre Selbstverwirklichung und Selbsterlösung. Allein auch diese von [Friedrich Wilhelm Joseph] Schelling, Ed[uard] v[on] Hartmann und [Max] Scheler in seiner letzten Denkperiode versuchte Lösung ist unannehmbar. Gegen sie erhebt vor allem das religiöse Bewusstsein Einspruch. Der Evolutionspantheismus zerstört die *religiöse Gottesidee*.“ Gegen Hessen könnte man einwenden: (a) Einen im Prozess befindlichen Gott anzunehmen muss noch nicht bedeuten, Gott und das Universum im Sinne des Pantheismus gleichzusetzen. (b) Das Argument, ein solcher sich entwickelnder Gott widerspräche schlechthin dem „religiösen Bewusstsein“, überzeugt nicht wirklich – handelt es sich doch bei dem Konzept eines völlig unveränderlichen „actus purus“ eher um den Gott der (mittelalterlichen) Philosophen, während der Gott der jüdisch-christlichen Bibel durchaus auch einmal „träumen“ und dann „erwachen“ darf: „Da erwachte der Herr wie aus dem Schlaf, wie ein Held, der betäubt war vom Wein.“ (Ps 78, 65)

und ein in Traum oder Trance nur *imaginiertes* vom menschlichen Gehirn im Großen und Ganzen nicht unterschieden wird – das eine wie das andere aktiviert dieselben Gehirnareale, was immer schon zu der Frage veranlasste, ob es nun Traum oder Wirklichkeit sei, was man gerade erlebt. Die Tragweite dieser Tatsache zeigt sich etwa beim Albtraum: Man erwacht schweißgebadet, „als ob“ einem *wirklich* das im Traum erlebte Schreckliche widerfahren sei. Genau so können positive Imaginationen euphorisieren, die Bilder von Lichtduschen oder Paradieslandschaften. Darf man die Als-Ob-Religion bei Forberg und Vaihinger von dieser Seite der Psychologie her beleuchten und interpretieren? Es stellt sich ja vom Selbstverständnis der Maximalvariante des religiösen Glaubens her gesehen die Frage, ob überhaupt von religiösem Glauben gesprochen werden kann, wenn man als Vertreter der Minimalvariante an Gott glaubt, *als ob* es ihn gäbe, um dieses „Als Ob“ genau wissend und einen real existierenden, transzendenten Gott ablehnend. Wie könne man, so die religiösen Maximalisten, im Glauben, womöglich im Gehabe eines „quia absurdum est“, sein ganzes Denken „aufopfern“ und hingeben an ein vermeintlich transzendentes Gegenüber namens „Gott“ und zugleich im Vorbehalt eines „Als Ob“ jene totale Hingabe wieder zurücknehmen? Dem könnte man entgegen: Glauben heißt nicht nur „Fürwahrhalten“, sondern auch: *Schwelgen* und *Tagträumen* innerhalb eines Imaginationskomplexes. Adolf Holl meinte einmal: „Unser Blick auf Religion, dieses *Traumbuch* der Menschheit, führt uns nicht ins Museum, es verweist auf uns selbst, als Beteiligte in einem Prozess, der noch längst nicht zu Ende ist.“¹⁰¹ Folge *und* Stütze eines solchen Schwelgens und Tagträumens sind ästhetische Maschinerien wie die großen kultischen Systeme (Architekturen, Liturgien etc.) der Religionen, man denke nur an den Pharaonenkult oder an die von solchen ägyptischen Vorlagen Anleihe nehmende katholische Barockliturgie. Generell kann etwa bei der christlichen Liturgie die Tendenz beobachtet werden, den Teilnehmer des Kultes in die Erzählungen der Bibel *hineinzuversetzen*: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden“, beten etwa die Mönche in der Osterzeit während des Nachmittagsgebetes der Non (zur neunten Stunde, also um 15.00 Uhr) – und nehmen dabei ein Wort aus dem Lukasevangelium in den Mund, wo in der Erzählung von den zwei Emmausjüngern die letzteren den auferstandenen Herrn Jesus mit eben jenen Worten bitten, zur Abenddämmerung bei ihnen zu bleiben. *Schwelgen* in jenem imaginären Narrativ heißt also, sich irgendwie in die erzählte Szenerie mit möglichst allen Sinnen *hineinzuversetzen*. Im Kult der Messe wird das letzte Abendmahl, wie es in der Bibel erzählt wird, *nachgespielt*, inklusive marmorner Tisch und ein als Jesus verkleideter Priester. Solche Gebete und

¹⁰¹ A. Holl, Religionen, 169, Hervorh. MFK.

Liturgien setzen bestimmte imaginative Prozesse in Gang, lassen den Beter im Geiste in die Rolle biblischer Gestalten schlüpfen und das in der Bibel Erzählte miterleben – wie in einem *religiösen Disneyland*.

Die Idee von Disneyland besteht in der Möglichkeit einer *ästhetischen Partizipation* eines Narrativs – man steht dem Erzählten also nicht mehr nur als Rezipient gegenüber, wie ein Zuschauer, eine Zuschauerin in Kino oder Theater, sondern darf in den Imaginaire einsteigen, ein Mitagent, eine Mitagentin desselben werden. Religion erweist sich hierin nicht nur als unerschöpfliche „Mythenschmiede“¹⁰², sondern schafft darüber hinaus „heilige Räume“, wo ihre „Stories“ für jedermann begehbar werden. In der künstlerischen Gestaltung so mancher christlicher Sakralräume kann man die *archaische Vorform* von Disneyland studieren: Beim Betreten der Kirche¹⁰³ erblickt die eintretende Person etwa zunächst das Hochaltarbild, auf dem eine kleine Episode der biblischen Erzählung zu sehen ist – die Verkündigungsszene des Lukasevangeliums. Ein junger Mann mit Flügeln, der Engel Gabriel, verheißt Maria, dass sie Mutter würde. Von oben herab schwebt auf dem Bild, umrahmt von kleineren Kinderengeln, der Heilige Geist in Form einer Taube. Soweit, so gut – als Betrachter, als Betrachterin bleibt man außen vor und lässt sich die altorientalische Legende erzählen. Dann wandert der Blick zum Deckengewölbe der Kirche – siehe da, von dort schwebt ein riesiger Vogel aus Stein, wiederum der Heilige Geist in Gestalt einer Taube, auf alle herab, die sich in der Kirche befinden – und schon ist der Betrachter, die Betrachterin hineingenommen in das Narrativ der Bibel und wird gewissermaßen *Teil* desselben. Die *Leerstelle* unter jener Skulptur macht es möglich.¹⁰⁴ So wie der Geist vorne, auf dem erstgenannten Bilde, auf Maria herabkommt, so kommt er nun auf den Besucher, die Besucherin des Gotteshauses herab – womit die Möglichkeit einer ästhetischen Partizipation an der biblischen Erzählung eröffnet wird, nicht unähnlich jener eben genannten modernen Variante wie etwa Disneyland, wo Kinder der sprechenden Maus, gespielt von einem Menschen in Stofflarve, begegnen dürfen, die sie bisher nur aus Comic-Heftchen kannten. Die unausgesprochene

102 Vgl. H. Maccoby, *Der Mythenschmied. Paulus und die Erfindung des Christentums*, Freiburg 2013.

103 Das folgende ästhetische Beispiel findet sich etwa in der Pfarrkirche Grödig bei Salzburg.

104 An eine andere „Leerstelle“ solcher Art sei hier erinnert: Auf der wohl berühmtesten Ikone der christlich-orthodoxen Kirche, der Dreifaltigkeitsikone von Andrei Rubljow (russisch „Troika“) sitzen die drei „Engel“ aus der Geschichte in Gen 18, 1–33, die später von der christlichen Theologie als die drei göttlichen Personen (Vater, Sohn und Geist) gedeutet wurden, um einen *viereckigen* Tisch – drei Seiten sind von den abgebildeten Figuren *besetzt*, die vordere, vierte, Tischkante ist *frei* – was den Betrachter, die Betrachterin einlädt, dort *imaginativ* Platz zu nehmen, um der Gottheit Gesellschaft zu leisten.

Einladung zum Hineinschlüpfen in eine Geschichte, um sozusagen selbst *ein Rädchen zu werden in der ästhetischen Maschine des Erzählten*, darf wohl als Erfolgsgeheimnis nicht nur von Religion, sondern auch von diversen Ersatzreligionen bezeichnet werden.¹⁰⁵ Ob Märlein oder Mythos – Geschichten solcher Art wollen nicht Tatsachen protokollieren (in Protokollsätzen) oder einfach berichten, was zur Kenntnis zu nehmen ist, sondern eröffnen in ihrer Formulierung und, als deren Verlängerung, in ausgefeilten, alle Sinne ergreifenden begehbaren „Wunderwelten“ unterschiedliche Möglichkeiten einer Partizipation am Narrativ – im „Ballsaal der Fantasie“.¹⁰⁶

Nach Vaihinger würden solche Fiktionen wie „psychische Hebel“ wirken, welche die „freien Bewegungen der Vorstellungsmassen“ erst ermöglichen.¹⁰⁷ Vielleicht könnte man Vaihingers Fiktionalismus einmal *hypnopsychologisch* interpretieren: Ein bewusst initiiertes *katathymes Schwelgen in bestimmten religiösen Imaginationen* als Tor zur Freiheit – als Tor zu utopischen Entwürfen einer anderen, besseren (rein immanenten) Welt. Warum sollte nicht die intensive Imagination eines höchsten intelligenten und *wohlgemerkt moralisch guten* Wesens, im Sinne einer Fiktion und Vorstellung innerhalb einer selbst

105 Die Disneyland-Company machte 2011 ca. 40 Mrd. Dollar Umsatz – zehn Jahre später, 2021, waren es trotz Corona-Einschränkungen bereits über 67 Mrd. Dollar. Im Jahre 2012 kaufte die Disneyland-Company übrigens um 4 Mrd. Dollar die Rechte eines anderen großen „Mythos“, nämlich Star-Wars (von George Lukas). Auch dort wird seit Jahrzehnten nicht nur wie in Endlosschleife eine Episode nach der anderen auf der Leinwand im Kino „erzählt“, sondern eine eigene Industrie von Star-Wars-Videospielen ermöglicht es den Anhängern mittlerweile, *digital* ins Narrativ einzusteigen und „mitzuspielen“, also ebenfalls *ästhetisch an der Erzählung zu partizipieren*. Ist die religiöse Komponente des Ganzen bei Disneyland vielleicht nicht so offensichtlich, so bietet der sogenannte „Jediismus“, der sich aus der Star-Wars-Saga herleitet, umso mehr Anhaltspunkte für religionsphilosophische Überlegungen: vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Jediismus> (abgerufen am 22.2.2022).

106 Disney-Land pflegt nicht nur neue Formen von „Religion“, sondern weiß sich auch einem gewissermaßen *interreligiösen* Ideal verpflichtet – so gibt’s in den verschiedenen Disney-Land-Welten nicht nur religiöse Gebetsräume für Juden, Moslems und Christen, sondern es werden, wie es scheint, auch Gottesdienste in unterschiedlichen religiösen Traditionen gefeiert, z. B. *katholische Messen* in einem Raum mit dem klingenden Namen „Fantasie-Ballsaal“: „There are religious services held at Walt Disney World and nearby churches. Catholic Mass is held at Walt Disney World in the *Fantasia Ballroom* at Disney’s Contemporary Resort [ein Hotel der Walt Disney World in Orlando, im US-Bundesstaat Florida, MFK] on Easter Sunday and Christmas. The services on those days usually occur at 8am and 10:30am.“ Angekündigt im Februar 2022: <https://plandisney.disney.go.com/question/catholic-mass-offered-somewhere-week-487232/#:~:text=There%20are%20religious%20services%20held,on%20Easter%20Sunday%20and%20Christmas> (abgerufen am 14.9.2023, Hervorh. MFK).

107 Vgl. H. Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, 183 (Hervorh. MFK).

induzierten Trance, bei der man immer bewusst davon weiß, dass man nur imaginiert und nicht tatsächlich irgendetwas Extramentales, *was der Fall ist*, wahrnimmt, warum sollte eine solche bewusste Fiktion nicht auch *religiös legitim* sein, auch wenn man sich ihres *reinen Als-ob-Charakters* bewusst wäre? Wobei diesbezüglich, über Kant, Forberg und Vaihinger hinausgehend, nicht nur an eine *moralische* Funktion gedacht werden darf, sondern durchaus auch andere, etwa *ästhetische*, aber auch *epistemische* Wirkungen solcher Imaginationen in Betracht zu ziehen sind. Man „glaubt“ dann z. B. an die Jungfrauengeburt, indem man in der Vorstellung von einer solchen schwelgt, ohne ihre historische Faktizität anzunehmen. In weiterer Folge

- (a) reift die *epistemische* Vermutung, dass es ein „Jenseits“ von patriarchalen Machtstrukturen gibt – wobei kein metaphysisches Jenseits gemeint ist, sondern ein innerweltliches Utopia einer gendergerechten Welt.
- (b) Man erfreut sich der zum Teil verspielten Details von solchen Entstehungsgeschichten, in deren *ästhetische* Dimensionen eintauchend
- (c) und macht sich schließlich *moralisch-praktisch* auf, sich für die Emanzipation der verschiedenen (LGBTQ+)Geschlechter, die noch immer in den Kinderschuhen steckt und von immer wieder zu beobachtenden Rückschlägen und reaktionären Verhaltensmustern bedroht wird, einzusetzen.

Der so „Glaubende“, die so „Glaubende“ verzichtet auf die zweite Fiktion – auf die Fiktion, dass es keine Fiktion sei –, sondern lässt sich bewusst ein auf die Imagination als Imagination. Aus jenen Vorstellungen ergeben sich dann Räume des Möglichen, die wesentlich zum Menschsein gehören und so etwas wie die Selbsttranszendenz des Menschen in Bereiche jenseits der Sachzwänge und des vorgeblich unveränderbaren Faktischen begründen.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Robert Musils prominente Überlegungen zum „Möglichkeitssinn“ im „Mann ohne Eigenschaften“:

Das Mögliche umfasst ... nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und unbewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.¹⁰⁸

108 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg.v. Adolf Frisé, Bd. 1: Erstes und Zweites Buch, Reinbek bei Hamburg 152013, 16.

So gesehen ist die Fantasie samt ihren Fiktionen etwas „Göttliches“, insofern sie den Menschen über sich selbst hinauswachsen lässt, wenn er etwa in imaginativer Kreativität entlang von tradierten religiösen Vorstellungen im Geiste neue, andere und bessere Welten „schafft“ – Utopia lässt grüßen, z. B. die klassenlose Gesellschaft als Transposition jüdischen Messianismus. Goethe nannte sie, die Fantasie, daher zurecht selbst – eine „Göttin“!

Meine Göttin

Welcher Unsterblichen
Soll der höchste Preis sein?
Mit niemand streit' ich,
Aber ich geb' ihn
Der ewig beweglichen,
Immer neuen,
Seltsamsten Tochter Jovis,
Seinem Schoßkinde,
Der Phantasie.

Denn ihr hat er
Alle Launen,
Die er sonst nur allein
Sich vorbehält,
Zugestanden,
Und hat seine Freude
An der Törin.

(...)

Alle die andern
Armen Geschlechter
Der kinderreichen
Lebendigen Erde
Wandeln und weiden
In dunklem Genuß
Und trüben Schmerzen
Des augenblicklichen,
Beschränkten Lebens,
Gebeugt vom Joche
Der Notdurft.

Uns aber hat er
 Seine gewandteste,
 Verzärtelte Tochter,
 Freut euch! gegönnt!
 Begegnet ihr lieblich,
 Wie einer Geliebten!
 Laßt ihr die Würde
 Der Frauen im Haus!

Und daß die alte
 Schwiegermutter Weisheit
 Das zarte Seelchen
 Ja nicht beleid'ge!

Doch kenn ich ihre Schwester,
 Die ältere, gesetztere,
 Meine stille Freundin:
 O daß die erst
 Mit dem Lichte des Lebens
 Sich von mir wende,
 Die edle Treiberin,
 Trösterin Hoffnung!¹⁰⁹

4.2.3.1.3 *Die geschichtliche Dimension der religiösen Fantasie*

Die Fantasie erweist sich auch in Bezug auf ihre religiösen Schöpfungen als eine „ewig bewegliche“, verfügt also aufgrund immer neuer Transformationen derselben über eine eminent *geschichtliche* Dimension. Unter dem Titel „Gesetz der Ideenverschiebung“ widmet sich Vaihinger, unter dem Eindruck der Lehre Darwins von der Entstehung der Arten¹¹⁰, dem Problem einer *geschichtlichen Entwicklung* des Verhältnisses zu fiktionalen Inhalten, im Sinne einer *psychischen Evolution*.¹¹¹ Welche Vorstellungen jemand hegt und wie er mit denselben umgeht, hänge vom „Stand der Psyche“ ab.¹¹² Man fühlt sich unmittelbar erinnert an entwicklungspsychologische Erkenntnisse, etwa bei Jean Piaget oder Erik H. Erikson, die auch für religiöse Kontexte fruchtbar

109 J. W. Goethe, Gedichte 1756–1799, hg.v. K. Eibl, (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 44) 2021, 319ff.

110 Vgl. G. Simon, Leben und Wirken Vaihingers, in: M. Neuber, Fiktion und Fiktionalismus, 28: „Kaum ein anderer deutscher Philosoph dürfte so früh Darwin rezipiert haben.“

111 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 219–230.

112 Vgl. H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 219.

gemacht worden sind, so bei James William Fowler.¹¹³ Vaihingers Konzept klingt schlicht und einfach und wird leider nur durch wenige historische Beispiele belegt: Am Anfang wird eine *Fiktion* entworfen, so seine These, die dann, im Laufe der Zeit, zur *Hypothese* wird, um in weiterer Folge zum *Dogma* zu erstarren. Schließlich wird das Dogma erschüttert, etwa durch empirische Erkenntnisse – und die Vorstellung überlebt höchstens als Fiktion, die *als* Fiktion erkannt und benannt wird. Nach dem eben genannten James Fowler glaubt der Mensch auf einer niedrigen Stufe des Glaubens an die Geschichten religiöser Texte *wortwörtlich*, lernt dann, sich von ihnen zu distanzieren, sie als Fiktionen entlarvend, um sie schließlich, in einem letzten, reifen Stadium zwar als Fiktionen zu nehmen, ihnen aber doch einen tieferen Sinn zuschreibend.¹¹⁴ Position – Negation – Position, nach diesem Schema hegelischer Dialektik sieht auch Vaihinger die „Ideen“ „sich *verschieben*“ – stark vereinfacht ausgedrückt. Vaihinger spricht von „drei Epochen“ des „Ideenwandels“: Fiktion – Hypothese – Dogma. Die Reifephase kommt erst hunderte Seiten später in seinem voluminösen Werk richtig zur Sprache, wo er dann, nach der eben genannten Zählung logischerweise in einer *vierten* Phase, die kritisch-positive Beziehung zur Fiktion behandelt – eben an jener Stelle seines Werkes, wo er die Als-ob-Implikationen von Kants religionsphilosophischen Werken thematisiert. In Bezug auf die „Ideenverschiebung“ – eigentlich eine zunächst stattfindende *Devolution*, eine Abwärtsentwicklung zum Dogma, die dann der prinzipiellen Möglichkeit einer *Evolution*, einem geistigen Aufschwung zu einer distanzierten Beibehaltung der Fiktionen *als* Fiktionen offensteht – meint Vaihinger ein Gesetz des „Ausgleichs psychischer Spannungen“ gefunden zu haben: Man mache etwas zum „Dogma“, weil man die Spannung der Unsicherheit einer Fiktion nicht aushalte.¹¹⁵ Es handle sich

113 Vgl. J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991 (engl. „Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning“, erstmals erschienen New York 1981).

114 Vgl. J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*. Fowler unterscheidet in Weiterentwicklung der entwicklungspsychologischen Untersuchungen bei Lawrence Kohlberg und Jean Piaget eigentlich zwischen sechs „Glaubensstufen“, die sich „spiralförmig“ entwickeln (vgl. ebd., 306, die Skizze). Eine Vorstufe sei der „undifferenzierte Glaube“ des Säuglings (136ff.), der in die erste Stufe des „intuitiv-projektiven Glaubens“ (139ff.) münde. Die zweite Stufe, der „mythisch-wörtliche Glaube“ (151ff.), werde von der dritten, dem „synthetisch-konventionellen Glaube“ (167ff.) abgelöst. Dann folge als vierte Stufe der „individuiierend-reflektierende Glaube“ (192ff.), der zur fünften, dem „verbindenden Glaube“ (201ff.), und schließlich zur sechsten Stufe, dem „universalisierenden Glaube“ (217ff.) führe. Vgl. die Kontroverse zu diesem Konzept: James Fowler (Ed.), *Stages of faith and religious development*, New York 1991.

115 Vgl. H. Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, 228f.

dabei um ein Gesetz „aller geistigen Entwicklung überhaupt“¹¹⁶, also sowohl der individuellen als auch der gesellschaftlich-universalen Genese. Sowohl ein Individuum kann, in unsicheren Zeiten, in den Dogmatismus verfallen, wie eine ganze Religionsgemeinschaft. Sowohl ein religiöser Einzelner kann diese „Stages of Faith“ (Fowler) durchmachen, als auch eine Religionsgemeinschaft im Ganzen, wobei die erleuchtete Stufe des geläuterten Distanzverhältnisses zur Fiktion nie garantierter Besitz auf Dauer ist. Eine Krise, eine Erschütterung der Lebensumstände, und schon fällt man/ frau/ Religion/ Kirche wieder „zurück“ in die Phase der dogmatischen Starre, weil man rundherum Spannungen genug hat und nicht auch noch mit einer *seelischen* Ungewissheit leben möchte. Die Dialektik der Aufklärung lässt grüßen! Analog zur Rede von einer solchen „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/ Adorno) könnte man vielleicht von einer „Dialektik des religiösen Glaubens“ sprechen, der, sich in seiner reifen Gestalt in kritische Distanz zu seinen Inhalten setzend, nie ganz davor gefeit ist, wieder in die geistige Barbarei des Fundamentalismus zurückzufallen. Noch eine andere Parallele fällt auf: Während Horkheimer/ Adorno scharf beobachteten, dass die Aufklärung des Menschen, die den Mythos als Mythos demaskiert und damit depotenziert, in ihrer Spätphase selbst zu einem neuen „Mythos“ werden kann, wird man auch in Hinblick auf die hoch-abstrakten Ausführungen Vaihingers zur „Fiktion“, die sich ja als ein ganz wichtiges Kapitel der Aufklärung verstehen, nicht umhinkönnen, *eben jene Theorie der Fiktion selbst wiederum als eine Fiktion zu bezeichnen*. Der Fiktionalismus, gerade in seinem Anspruch, nicht nur ein kleines Separee der Philosophie, sondern sämtliche Gebiete des Wissens abzudecken und zu dechiffrieren, hat selbst das Potential, zu einem modernen Mythos zu werden und als solcher aufzutreten. Das soll seine Bedeutung nicht schmälern, sondern nur ein wenig relativieren. Vaihinger selbst hätte wohl nichts dagegen gehabt, seine Hypothesen einer solch kritisch-rationalen Prozedur der *Falsifikation* auszusetzen und dadurch läutern zu lassen, Poppers Devise folgend, dass man in dem Moment, da man eine neue (kühne) Hypothese entwirft – und eine solch kühne Hypothese ist der Fiktionalismus par excellence, gerade in Hinblick auf die Religion! –, als Wissenschaftler dazu angehalten ist zu versuchen, sie zu widerlegen anstatt sie zu verteidigen.¹¹⁷ Allerdings ist zuzugeben: Bislang – soweit die Lage überblickt werden kann – konnte Vaihinger diesbezüglich *nicht* mit Vernunft und guten Gründen widerlegt werden.

¹¹⁶ H. Vaihinger, Philosophie des Als Ob, 229.

¹¹⁷ Vgl. K. R. Popper, Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München ²⁰2020, 24ff.

4.2.3.2 Ein Christentum ohne historischen Jesus? Die holländische Radikalkritik und ihr „radikaler“ Glaube, eine Reminiszenz an den Deutschen Idealismus und die Mystik (eine Mediumvariante des religiösen Glaubens)

Es folgt nun eine weitere „kühne“ Hypothese aus dem Bereich der (christlichen?) Theologie, von welchem *Extrempunkt* ausgehend bestimmte religionsphilosophische Momente des religiösen Glaubens herausgearbeitet werden sollen. Entwickelt werden jene Gedanken unter der Devise „Was wäre, wenn ...“, die genannte Hypothese will dabei als ein hermeneutisches Prinzip verstanden werden. Wieder soll in keiner Weise hier präsumiert werden, dass diese Hypothese zutrifft oder nicht. Sie gilt unter Theologen, wie zu erwarten, als „*extrem*“ unwahrscheinlich.¹¹⁸

Unter der „holländischen Radikalkritik“ versteht man eine Schule der historisch-kritischen Exegese und deren Thesen, die von Mitte des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts in einem zugegebenermaßen umstrittenen Randbereich der christlichen Theologie vertreten wurden und scheinbar schon ausgestorben waren¹¹⁹, ehe Anfang des 21. Jahrhunderts von

118 Vgl. K. Wengst, *Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert*, Gütersloh 2021. Wengst, emeritierter Professor für Neues Testament, legt hier die Summe und Krönung eines langen Forscherlebens vor. Man darf erwarten, dass er sich hierbei kein Blatt mehr vor den Mund nimmt und Klartext spricht. Wengst einleitend: „Unter strengen historischen Gesichtspunkten kann man nur sehr wenig über Jesus sagen. So mag es nicht verwundern, dass auch eine extreme Position vertreten wurde, die gelegentlich heute noch begegnet [möglicherweise eine Anspielung auf Hermann Detering oder Tom Harpur, es fehlt ein Beleg]. Die historische Existenz eines Menschen Jesus aus Nazareth sei zu verneinen, ‚der Jesus der Evangelien nur als *vermenschlichter* Gott zu verstehen.‘ Diese Darstellungen der Lebensgeschichte Jesu hätten einen ‚ursprünglich religiösen Mythos‘ vergeschichtlicht. So – nach Vorgängern – der Philosophieprofessor Arthur Drews Anfang des 20. Jahrhunderts.“ (22) Wengst weist, mit der überwältigenden Mehrheit der christlichen Theologenzunft auf seiner Seite, diese These strikt zurück: „Ohne die Annahme der Historizität der Gestalt Jesu wäre die Entstehung einer auf ihn bezogenen Gemeinschaft und die Entstehung und Art ihres Traditionsgutes, wie es sich in den Evangelien niedergeschlagen hat, völlig unerklärlich. Dass es eine historische Person Jesus aus Nazareth gab, die einen Schülerkreis um sich versammelte, aus dem eine Gemeinde hervorging, die sich schließlich zum Christentum entwickelte, lässt sich nicht gut bestreiten. Aber die – um Gottes willen! – notwendig legendarische Erzählweise der Evangelien erlaubt es in nur sehr begrenzter Weise, über diese Person im Sinn historischer Wissenschaft verlässliche Daten zu gewinnen.“ (23) Schon der Ausruf „um Gottes willen!“ zeugt von der Nervosität, die Theologen in Bezug auf dieses *Grundproblem* einer *dogmatisch* unbedingt festzuhaltenden, *empirisch* aber prinzipiell anzweifelbaren Historizität der Gründerfigur des Christentums immer wieder befällt.

119 Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 453.

einzelnen Autoren eine Wiederbelebung versucht wurde.¹²⁰ Auf dem Hintergrund einer seltsamen Neuentdeckung, fast möchte man sagen Renaissance des antiken Ketzers Marcion in den letzten Jahren, erweist sich die eine oder andere Erkenntnis der holländischen Radikalkritik als zumindest bedenkenswert.¹²¹ Hauptthese der Holländer war: Sämtliche „Paulusbriefe“ stammen nicht von Paulus, sondern sind pseudepigraphische Schriften des 2. Jahrhunderts, einen Paulus historicus habe es folglich nicht gegeben – einige Vertreter der Holländer gingen dann noch weiter und bestritten auch die Historizität Jesu Christi.

120 Den doch wieder im Raum stehenden Fundamentalzweifel bringt A. Holl in seinem lesenswerten Essay zu den „Jesus-Büchern“ J. Ratzingers (alias Papst Benedikt XVI.) folgendermaßen zum Ausdruck: „... vor hundert Jahren erschien Albert Schweitzers Studie über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung seit der Lessingzeit. Das Buch war einen langen Schatten, denn es behauptete mit guten Gründen, ohne Wenn und Aber ließe sich nicht über Jesus schreiben. ‚Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns‘ so Schweitzer, ‚wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wussten, wer er war, herantrat.‘ Schweitzer zog die Konsequenzen und verfügte sich als Arzt nach Afrika. Seitdem sind mindestens 20.000 Jesusbücher greifbar. Ein Konsens der Gelehrten über den Gegenstand ihrer Bemühungen ist nicht in Sicht. Selbst die Frage, ob Jesus tatsächlich gelebt hat, lässt sich mit letzter Sicherheit nicht beantworten.“ A. Holl, *Ins Leere*, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin 2007, 19. Über dreißig Jahre früher publizierte Holl selbst ein Jesus-Buch, das ihm bekanntlich Priesteramt und Lehrstuhl kostete – „Jesus in schlechter Gesellschaft“, in dem er *seinen* Jesus, den revolutionären Jesus der Siebzigerjahre präsentierte, scheinbar noch ganz frei vom Zweifel, ob derselbe denn überhaupt gelebt habe (das erstmals 1971 erschienene Buch erfuhr jüngst als erster Band einer Werkausgabe eine Neuauflage: A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, [Adolf Holl Werke Band 1] Salzburg/ Wien 2021). Bei Holls Jesus kann man gut das „Rotkäppchenprinzip“ der liberalen Exegese, von dem noch gleich die Rede sein wird, studieren: Jesus wäre ursprünglich ein ganz gewöhnlicher Mensch, ein toller Streetworker im Prostituiertenmilieu, „Anarchist“ gewesen, ehe er dann nachträglich dogmatisch zum „Gott“ verklärt worden wäre („Mädchen mit roter Kappe – ursprüngliches Faktum – ja, sprechender Wolf – nachträgliche Fiktion – nein“).

121 Vgl. die Ausführungen zu den verschiedenen Rekonstruktionen des Marcion-Evangeliums in dem Wikipedia-Artikel „Marcion“, https://de.wikipedia.org/wiki/Marcion#Rekonstruiertes_Marcion-Evangelium_und_das_synoptische_Problem (abgerufen am 22.2.2022), wo auch die neueste Literatur zu dem spannenden Thema zu finden ist. M. Klinghardt, der in akribischer Kleinarbeit – man wird wohl sagen dürfen: als eine Art Lebenswerk – das gesamte „Marcion-Evangelium“ zu rekonstruieren suchte, schreibt wohl zurecht als Resümee seiner Bemühungen: Die von ihm angedeuteten Fragestellungen im Zuge jener Rekonstruktion „lassen sich nicht (mehr) in den Grenzen der seit über 100 Jahren getrennten Disziplinen der Neutestamentlichen Wissenschaft und der Patristik beantworten: Sie erfordern eine disziplinäre Neuorientierung, weil sich aufgrund der überlieferungsgeschichtlichen Analyse der *Forschungsgegenstand* [letztlich die Evangelienammlung des NT, Anm. Köck] verändert hat.“ M. Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Bd. 1: Untersuchung, Tübingen 2015, 392.

Die Evangelien seien, so die kühne Hypothese, nachträgliche Historisierungen eines jüdisch-gnostischen Christus-Mythos, wie er etwa in den Paulus-Briefen, in denen ja wirklich erstaunlich wenig von einem Leben Jesu berichtet wird, tradiert wurde, im Sinne eines theosophischen, in Alexandrien etwa bei Philo vertretenen Schemas des Abstiegs und Aufstiegs eines göttlichen Logos.¹²² Hermann Detering (1953–2018), der im deutschsprachigen Raum als neuester Proponent bzw. Nachlassverwalter der Holländischen Radikalkritik auftrat, versuchte ferner aufzuzeigen, dass hinter den Paulusbrieffen kein Geringerer als Marcion selbst bzw. einer seiner Schüler stecken könnte – die Evangelien und die Apostelgeschichte bzw. eine redigierte Fassung der Paulusbriefe seien der Versuch der ur-katholischen Kirche, die Joshua-Figur eines ursprünglichen Christus-(oder besser: „Chrestos“¹²³-) Mythos zu historisieren und mit dem Judentum zu versöhnen.¹²⁴ Während der sogenannten „liberalen Leben-Jesu-Forschung“, gemäß deren „Subtraktionsmethode“, das Paradigma zugrunde lag, dass „am Anfang der jüdische Rabbi“ war, von dem man freilich wenig bis kaum etwas wüsste, der dann im Laufe der Jahrzehnte nach seinem Tode immer mehr „vergöttlicht“ wurde, vertritt die Holländische Radikalkritik ein genau gegenläufiges Paradigma (das allerdings auch mit der Möglichkeit einer Art „Subtraktion“ spielt): „Im Anfang war ein (von alexandrinischer Gnosis inspirierter) Mythos von einem ‚Logos‘, einem gottähnlichen Wesen“, welches, etwa im Sinne des Philipperhymnus (Phil 2,5–11), „von oben“ auf unsere Welt

122 Vgl. G. J. P. J. Bolland, De evangelische Jozua: Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des christendoms, Leiden 1907, 24f.: der „Geist, der das Evangelium erzeugt hat, ist der Geist der alexandrinischen Gnosis, und der Jesus, der darin gelehrt wird, ist die verkörperte Vernunft, die vom Judentum ausgeht, um darüber hinauszugehen und es darüber hinauszuführen.“ Zit. nach H. Detering, Inszenierte Fälschungen. Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik, (Eigenverlag) 2017, 135.

123 Vgl. H. Detering, Inszenierte Fälschungen, 135: „Als wahrer Josua war Jesus zugleich der *Chrestos*. Auch dieser Begriff, der nach Meinung [Gerardus Petrus Josephus] Bolland's [1854–1922] in Gebrauch war, bevor daraus der Christus wurde, weist auf den Gegensatz zum mosaischen Judentum und dessen Überwindung hin. Im weltbürgerlichen Milieu Alexandriens habe man erkannt, dass nicht der gerechte, sondern der gute (*chrestos*) Mensch das wahre Gotteskind sei. Im ursprünglichen Evangelium habe gestanden, dass man *chrestos* werden müsse wie der Vater und dass die *chrestoi* die Erde bevölkern sollten.“ Vgl. die Rede von den „Chrestiani“ (so eine Lesart) im Testimonium Taciteum und bei verschiedenen Kirchenschriftstellern: „Chrestiani‘ ist die wohl von dem verbreiteten griechischen Sklavennamen ‚Chrestos‘ (der Nützliche, Tüchtige) abgeleitete vulgäre Namensform für Christen“, meinen dazu etwa G. Theissen/ A. Merz, „die mehrfach belegt ist: Tertullian Nat. I,3,9; Apol 3,5; Laktanz Div Inst IV,7,4f; Justin Apol I,4,5 u.ö.“ (G. Theissen/ A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 42011, 89).

124 Vgl. H. Detering, Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht, (Eigenverlag) 2018. Vgl. ferner die Homepage des Autors, wo weitere Literaturangaben und interessante Artikel zu finden sind: <http://radikalkritik.de>.

herniederkam, um dann wieder, nach seinem Tode und Auferstehen, in den Himmel „hinauf“ zurückzukehren. Ende des ersten, Anfang des zweiten Jahrhunderts sei dieser Mythos dann nachträglich „historisiert“ worden, sei also der jüdische Wunderbarbi mit Nährvater, jungfräulicher Mutter, Herkunftsort (Nazareth), Jüngerkreis und ähnlichem *literarisch* ausgestattet worden.¹²⁵

An dieser Stelle kann über die Relevanz oder Legitimation solcher Hypothesen nicht geurteilt werden. Religionsphilosophie darf aber gerade in so manchen *Extrembereichen* der Religion beziehungsweise ihrer Diskurse interessante Dinge studieren – um einiges über den Begriff des „religiösen Glaubens“, um den es ihr geht, zu lernen. Die Religion des Christentums hat in gewisser Hinsicht, wie schon mehrfach bemerkt, einen sehr schweren Stand, insofern sie als Zentraldogma (Zentral-Imaginaire) die „Menschwerdung Gottes“ vertritt. Somit erhebt das Christentum sozusagen ein historisches Faktum zum Dogma, obwohl eben jenes vermeintliche „Faktum“ im Areal der empirisch arbeitenden Geschichtswissenschaft immer eine Hypothese bleiben wird, und zwar eine historisch sehr anfechtbare Hypothese, wie man sieht – stammen doch sämtliche Details aus den Bekenntnisschriften des so genannten „Neuen Testaments“, ist also bei sämtlichen „Zeugen“ eine gewisse Befangenheit vorhanden. Was darüber hinaus an Hinweisen in außerchristlichen Quellen auf die historische Existenz Jesu ins Treffen geführt werden kann, ist äußerst

125 Dieser – im Grunde *literarische* – Prozess war Hauptanliegen der sich zu dieser Zeit formierenden (früh-)katholischen Kirche, die immer schon unter dem Motto „jedem das Seine“ die Gegensätze – Judentum und Gnosis – integrieren wollte: „Der Katholizismus steht unter dem Motto ‚Jedem das Seine‘, er ist die Versöhnung der Gegensätze, weder das eine noch das andere soll aufgegeben werden.“ G. A. van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus*, 50. „Für die katholische Kirche wurde die Dichtung zur Tatsache: Man spricht von Heilstatsachen, wobei man gerne den Nachdruck auf die zweite Hälfte des Wortes legt und die Tatsächlichkeit behauptet. (...) Die Evangelien dienen dazu, den Glauben an Jesus zu wecken (Joh 20, 31); nicht mystisches Wissen machten sie zur Grundlage dieses Glaubens, sondern die einfache *Tatsache*, dass der Mittler zwischen Gott und Mensch körperlich auf der Erde gelebt hat und sich durch Wort und Tat als Messias erwiesen hat. Bei Markus schimmert der gnostische Ursprung dieses Jesus-Bildes noch deutlicher hervor ...; aber auch Matthäus ist er nicht fremd. Lukas vor allem will den Eindruck eines historischen Berichtes erwecken, unter anderem dadurch, dass er die verschiedenen Ereignisse in einen welthistorischen Rahmen platziert. Johannes will den gnostischen Heiland, der als Menschwerdung des philonischen Logos auftritt, mit dem Jesus der Evangelien verschmelzen. Schon [Abraham Dirk] Loman [1823–1897, ein weiterer holländischer Radikalkritiker] hat darauf hingewiesen, dass die Aufnahme dieses Evangeliums in den Kanon *nach* den synoptischen Evangelien – was in der Tat eine Konzession der Kirche an ihre geistliche Mutter, die Gnosis, darstellt – beweist, wie wenig *historisch* die frühen Christen die Evangelien lasen; nach ihrer Auffassung war selbst in den synoptischen Evangelien keine Rede von Geschichte in dem Sinne, wie *wir* sie heute verstehen.“ Ebd., 49 (Hervorh. v. van den Bergh van Eysinga).

dürftig. Man wird hier von einem historico-theologischen Paradox sprechen dürfen: „... dass die zentrale Gestalt einer Religion, die wie keine andere den Anspruch erhebt, auf historisch verifizierbaren Ereignissen zu gründen, deren Glaube von einigen Theologen mit exklusivem Stolz als ‚wesentlich geschichtlicher Glaube‘ (Küng) definiert wird, in der Geschichte ihrer Zeit offenbar so wenig Spuren hinterlassen hat, dass nicht ein einziges nichtchristliches Zeugnis genannt werden kann, das ihre Existenz sicher belegt.“¹²⁶ Der britische Germanist George Albert Wells, der sich dieser Problematik ebenfalls Jahrzehnte lang gewidmet hat, erinnert in der Einleitung seines Buches „The Jesus Legend“ an eine Feststellung von Maurice Wiles, einem anglikanischen Theologen: „... there is an ‚oddity‘ in affirming that Jesus is the embodiment of the divine, and at the same time acknowledging that ‚our knowledge about him in himself is at every point tentative and uncertain.“¹²⁷

Was bliebe vom christlichen Glauben aber noch übrig, wenn es weder einen „Jesus historicus“ noch einen „Paulus historicus“, der gerne als „Gründer des Christentums“ bezeichnet wird, gegeben hätte? Mögen Theologen – und wohl auch Historiker – die Nase rümpfen und diese Frage als ein für alle Mal beantwortet erachten, so könnte die Hypothese – „etsi neque Jesus nec Paulus darentur“ – als ein *heuristisch* interessantes *Gedankenexperiment* betrachtet werden. Im Übrigen dürften die religionsphilosophischen Konklusionen aus der nun folgenden Analyse auch Geltung beanspruchen, wenn es einen minimalistischen historischen Nucleus der Jesus-Geschichte geben sollte, dessen Inhalt etwa darin bestünde, dass ein jüdischer Rabbi namens Jesus um die Zeitenwende in Palästina gelebt hat, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist – Punkt. Alles andere – Legende. Ob eine solche letztlich historisch

126 Vgl. H. Detering, *Falsche Zeugen*, 186. Vor allem das Testimonium Taciteum sollte wohl noch einmal einer eingehenden Kritik unterzogen werden, auf dem Hintergrund der Anfragen Deterings. Vgl. ebd., 46. Ein Standardwerk zum „historischen Jesus“ wie das von G. Theissen/ A. Merz, *Der historische Jesus*, 88ff., setzt sich mit einer schon sträflich zu nennenden Nicht-Erwähnung sämtlicher Zweifel an der Echtheit des besagten, Tacitus zugeschriebenen Textes über alle Unsicherheiten hinweg. Die älteste Handschrift stammt aus dem 10. Jahrhundert und wurde in der Benediktinerabtei Montecassino gefunden, kein einziger Kirchenvater des ersten Jahrtausends erwähnt die Stelle bei Tacitus. Tacitus, oder wer immer der Autor war, liefere, so meinen Theissen/Merz, „ziemlich präzise Informationen über Christus“ (ebd., 90). Dabei steht in dem besagten Abschnitt aus den *Annalen* des „Tacitus“ nicht mehr, als dass „Christus“ während der Regierung des Tiberius durch den Procurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden sei – wobei schon der Ausdruck „Procurator“ falsch ist, da Pontius Pilatus *Präfekt* von Judäa war. Theissen/ Merz geben diesen Fehler zu (ebd., 89), um im nächsten Augenblick – nicht ganz nachvollziehbar – von „präzisen Informationen“ (ebd., 90) zu sprechen.

127 G. A. Wells, *The Jesus Legend*, Chicago/ Illinois ²1997, xxiii, zitierend M. Wiles, *The Remaking of Christian Doctrine*, London 1974, 49.

völlig im Dunkeln bleibende Persönlichkeit namens „Jesus“ ohne biografisches Gesicht existiert hätte oder ob die biblische Jesus-Figur eine reine Fiktion ohne jedes historisches Jesus-Individuum wäre, scheint bezüglich der nun folgenden Erörterungen über eine ganz spezifische Mediumvariante des religiösen Glaubens belanglos zu sein.

Zunächst einmal eine empirisch belegbare, historisch vergleichsweise gesicherte Information: Die Wissenschaftler, die sowohl die Existenz eines historischen Jesus als auch eines historischen Paulus anzweifelten, waren jahrzehntelang als Pastoren in christlichen Gemeinden tätig – eine *religionsgeschichtliche Kuriosität*. Gustaaf Adolf van den Bergh van Eysinga (1874–1957), der „radikale Bestreiter der historischen Existenz Jesu“, hat „insgesamt 35 Jahre als Prediger in den Diensten der Kirche gestanden.“¹²⁸ Hermann Detering (1953–2018), der die Holländische Radikalkritik wiederentdeckte und fortführte, arbeitete von 1982–2009 als Pfarrer in Berlin, ehe er aus gesundheitlichen Gründen sein Amt niederlegen musste. Die Predigten van den Bergh van Eysingas wirkten auf die Hörer angeblich sogar „bedenklich konservativ“.¹²⁹ Worüber predigten die genannten Pastoren eigentlich?¹³⁰ Was war ihr (religiöser) Glaube? Denn ohne einen solchen hätte ihr Dienst in der Gemeinde wohl kaum einen Sinn gehabt. „Für van den Bergh van Eysinga war es selbstverständlich, dass auch ein Bestreiter der Historizität Jesu einen Anspruch auf die Bezeichnung Christ habe.“¹³¹ Aber in welchem Sinne? Sie glaubten an „Jesus, der lebt“ – „denn der Jesus der Kirche, der lebt, der *heute noch* lebt, der *ewig* lebt, das ist nicht jener historische Jesus, der angeblich in den ersten drei Dekaden unserer Zeitrechnung in Palästina umherwanderte.“¹³² Auch die „Tatsache der Auferstehung“ „dauere durch die Jahrhunderte hindurch bis zum heutigen Augenblick an. Diese Aussage ist in der Tat sinnvoll, wenn man an den von der Kirche gemeinten Christus denkt, an den metaphysischen Gottessohn. (...) Der Jesus, der lebt, immerzu, ewig, ist nicht der möglicherweise beim Standesamt zu Bethlehem registrierte.“¹³³ Dahinter steht das Wort Lessings, wonach „zufällige Geschichtswahrheiten“ nicht „Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten“ werden können. „Das Historische als solches kann nie die Basis des Glaubens und der Versöhnung sein. Sonst wären ja Glaube und

128 H. Detering, *Inszenierte Fälschungen*, 112.

129 Ebd.

130 Einige sehr interessante Predigten Deterings finden sich auf seiner Homepage, <http://hermann-detering.de/texte> (abgerufen am 22.2.2022).

131 Ebd., 113.

132 Van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus*, 54.

133 Ebd., 55.

Versöhnung von der erstbesten kritischen Arbeit abhängig.“¹³⁴ Der Versuch Lessings, das Christentum von der Geschichte zu trennen, steht also Pate für den vom historischen Jesus sich emanzipieren wollenden „christlichen Glauben“ der genannten Autoren. Van den Bergh van Eysinga spricht ausdrücklich von einem „Glauben“, der letztlich auf einer „Offenbarung“ beruhe: „Mein Glaube hat ... die geistige Selbständigkeit, die nach dem Worte Kants¹³⁵ dem Gängelband der Historie entwachsen ist; der gesamte historische Apparat, der zur Ausformung der bestehenden Religion gedient hat, die Person des Stifters inbegriffen, hat für mich nur noch historische Bedeutung.“ Es gelte hier, was Arnold Hendrik de Hartog (1869–1938, niederländischer reformierter Theologe, Pastor und Professor) so ausdrückte: „Auch wenn die Gestalt des Jesus Christus erdichtet wäre ..., wäre sie keineswegs aus willkürlicher Phantasie [sic] geboren, sie wäre dennoch (nämlich als Dichtung) eine Frucht göttlicher Offenbarung.“¹³⁶ „Schließlich soll das ewige Heil“ – um das es den besagten Pastoren naturgemäß ging, das der eigenen und das der ihnen anvertrauten Seelen – „nicht an einem dünnen Faden hängen. Selbst wenn sich von den so genannten historischen Fakten der Heilsgeschichte in Wirklichkeit nicht ein einziges ereignet hätte, würde dies der Wahrheit der christlichen Lehre keinen Abbruch tun. Die Lehre spricht für sich.“¹³⁷ So war etwa für Schelling „Christus“ – den man losgelöst von einer historischen Faktizität wohl unter Anführungszeichen setzen muss – „das Symbol der ewigen Menschwerdung Gottes. Auch nach Hegel ist die Heilsgeschichte *göttliche Geschichte*; für die Vorstellung gilt sie als Geschichte, aber ihr Inhalt ist das *Göttliche*: göttliches Tun, zeitloses Sich-Ereignen, absolut göttliches Handeln.“¹³⁸ Van den Bergh van Eysinga predigte also, wie auch von seinen Zuhörern scheinbar vermerkt, gerne mittels verschiedener Interpretamente des *Deutschen Idealismus* über die „Imaginaires“ des Christentums.¹³⁹ Die „Wahrheit“ der „Menschwerdung

134 Ebd., 61.

135 Bezugnehmend auf I. Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, 129: „Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein *gelehrtes Publicum* [Hervorh. v. Kant] nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam kontrolliert werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweiset sich selbst.“

136 A. H. de Hartog, *Noodzakelijke aanvullingen tot Calvijn's Institutie*, Amsterdam 1912, 204 (Fußnote), hier zit. nach Van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus*, 58.

137 Ebd.

138 Ebd.

139 Vgl. H. Detering, *Inszenierte Fälschungen*, 112.

Gottes“ (auch dieser Begriff unter Anführungszeichen, also als Metapher verstanden) *gilt*, unabhängig von einem möglichen singulären, historischen Ereignis, das diesen Titel verdiente. Wir dürften nicht ständig „Wahrheit“ mit „Faktizität“ verwechseln, bemerkt van den Bergh van Eysinga. In dieser Verwechslung liege auch der Grund, warum so viele Menschen nach „Faktizität“ verlangen, um „glauben“ zu können.

Wieso ist Faktizität für die Menschen so wichtig? Weil sie „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ mit „Geschehen-Sein“ verwechseln. Die Schöpfungsgeschichte von Genesis I ist für geistig beschränkte Gläubige eine historische Tatsache; sollte sich das als nicht richtig herausstellen, würden sie von Betrug reden und ein Buch mit dergleichen Hirngespinnsten als Lügenbuch betrachten. Das aber würde nur beweisen, dass sie von Literaturgattungen keine Ahnung haben. Ein Text kann wahr sein, ohne glaubwürdige Fakten zu erwähnen: Dantes Hölle und Shakespeares Dramen haben sich nicht ereignet, aber sie sind wahr. Schon für Aristoteles war die Poesie dem Geschichtsbericht überlegen. Die Meinung, tatsächliches Sich-Ereignen sei unentbehrlich für Wahrheit und Wirklichkeit, wird bereits durch das Wesen des Gleichnisses widerlegt. Nach Markus 4:34 [sic] sprach der Herr nie anders als in Gleichnissen. Man sollte einmal genau bedenken, was das bedeutet! Gleichnisse sind keine vertrauenswürdigen historischen Mitteilungen, keine Berichte von Geschehenem, keine Aufzählung von Fakten. Gleichnisse sind fiktive Erzählungen. Jesus hätte sich also Markus zufolge bei der Verkündigung ausschließlich solcher Phantasieprodukte [sic] bedient. Täte er das hier und heute bei uns, würde so mancher Zuhörer sofort fragen: „Ist das, was du uns da erzählst, auch wirklich geschehen? Ansonsten betrügst du uns.“ Aber dem Prediger in Gleichnissen bzw. in erdichteten Erzählungen geht es darum, die Menschen *weise* zu machen, und nicht darum, ihnen *etwas weiszumachen*; er spricht auch nicht zum Zeitvertreib so, wie man im Winter um den Herd Geschichtchen erzählt; er spricht in Gleichnissen nicht zum *Zeitvertreib*, sondern zum *Ewigkeitsgewinn*.¹⁴⁰

Auch wenn man die radikalkritische Position der Holländer nicht teilt, kann man der präzisen Kundgabe eines ganz spezifischen *religiösen Glaubens auf der Basis eines poetischen Wahrheitskonzeptes* in diesem Text nur den höchsten Respekt zollen – man merkt dem Autor an, dass er jahrzehntelang als Prediger tätig war, der es versteht, die Dinge auf den Punkt zu bringen und zum *Glauben* einzuladen – zu einem zugegebenermaßen nicht orthodoxen, aber menschlich gesehen doch sehr reif zu bezeichnenden Glauben. Er tat dies zum Teil sehr anschaulich und durchaus provokativ:

Es ist wie bei der Fabel und dem Märchen: Das Kind hört sie gern, und der Weise hört sie gern aufs Neue. Gewiss kommt wohl auch einmal ein Moment

140 Van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus*, 64 (Hervorh. v. Autor).

im Leben eines Menschen, wo er anfängt, sie als läppisch zu empfinden. Der Lausbus, zu groß geworden für den Schlabberlatz und noch zu klein für eine Serviette, sagt dann, dass Tiere nicht sprechen können, dass es also *nur* eine Fabel ist und deshalb für ihn wertlos. Als ob nicht gerade die Fabel die Weisheit von Jahrhunderten in sich bergen könnte, obwohl sie weder von Dingen handelt, die wirklich geschehen sind noch von solchen, die geschehen könnten! Viele Menschen bleiben ihr Leben lang dem Geiste nach Lausbuben und verlangen deshalb nach *Fakten*.¹⁴¹

Hinter den Geschichten der Bibel stünden nicht historische Figuren, von denen die biblischen Texte erzählen, sondern historische Menschen, die als Autoren und Erfinder dieser Figuren kraft ihrer Fantasie etwas bleibend Gültiges schufen. Wer meint, er könne diese Erzählungen und religiösen Fiktionen beiseiteschieben, weil sie „nur Fantasieprodukte“ seien, „muss noch lernen, dass Homer und Dante, Shakespeare und Goethe allein durch ihre Phantasie [sic] die Menschheit vorangebracht haben. Und dennoch gehören ihre Werke mehr zur Welt der Märchen als zu der der Geschichte.“¹⁴² Man mag ergänzen, der religionsphilosophischen Skepsis dieser Untersuchung verpflichtet: Auch wenn man, als Philosoph sich aller dogmatischen Positionierung enthaltend, offen lassen wollte, wo genau die Grenze zwischen historischer Wirklichkeit und Fiktion im Falle der Bibel verläuft, so müssten die Gedanken, die hier von van den Bergh van Eysinga formuliert wurden, unabhängig von solcher Grenzziehung, in ihrer Gültigkeit in Bezug auf die *Möglichkeit eines religiösen Glaubens* gewürdigt werden.

Glauben wir ihnen ihren Glauben?

Nehmen wir ihnen ab, dass auch sie an etwas (religiös!) glauben?

Sollte die Antwort „ja“ sein, dann nicht zuletzt deshalb, weil sehr wohl etwas übrig bliebe an religiösem Glauben, und gar nicht wenig, wenn die biblische Erzählung nicht mehr als *historische* geglaubt wird, und wenn auch nur in Bezug auf den Imaginaire einer „Menschwerdung Gottes“ der Glaube an Folgendes: „Die sinnvolle Darstellung einer beispielhaften Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit.“¹⁴³ Man sollte sich, so van den Bergh van Eysinga, gegenüber der Tradition nicht weniger frei verhalten als es der „vierte Evangelist“ (der Autor des Johannesevangeliums) getan habe, der bekanntlich keine

141 Ebd., 65f. (Hervorh. v. Autor). Vgl. zum Konzept eines entwicklungspsychologisch zu differenzierenden religiösen Glaubens das bereits erwähnte Werk von J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*.

142 Ebd., 67.

143 Ebd.

Scheu zeigte, die Reihenfolge des bei den Synoptikern Erzählten umzuordnen, um eine „Idee“ zum Ausdruck zu bringen, welche die „alles beherrschende Tatsache seines Lebens“ wird – und es wird klar, dass die Evangeliengeschichte nicht weniger wert ist, wenn sich herausstellen sollte, „dass sie keine Historie, sondern ein von Gott der Menschheit geschenktes Gedicht ist, ein Gleichnis, in dem die Beziehung zwischen Gott, Welt und Menschenseele offenbar wird.“¹⁴⁴ „Die Darstellung des Heilandes berührt uns, weil dieses erhabene Gedicht aus der Seele der Menschheit gewachsen ist. Das religiöse Denken einer ganzen Epoche findet darin seinen Abschluss.“¹⁴⁵ So gesehen kann man doch wieder von einem *historischen Ereignis* sprechen, insofern damals, zur Zeitenwende, in literarischer Gestalt ein Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte zum Tragen kam, weil hier in einmaliger Weise die „Realität der Gottmenschlichkeit erlebt und erfahren“ und in einer poetischen Fiktion, eben der Figur „Jesus Christus“, gedichtet und verdichtet wurde.¹⁴⁶

Hermann Detering fasst diesen religiösen Glauben, um den es hier geht, noch einmal prägnant folgendermaßen zusammen:

144 Ebd., 69.

145 Ebd.

146 Vgl. ebd., 71; vgl. ferner K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 80f.: „Die Christusreligion enthält die Wahrheit, dass Gott zum Menschen durch Menschen spricht, aber Gott spricht durch viele Menschen, in der Bibel durch die Reihe der Propheten, in der als letzter Jesus steht; kein Mensch kann Gott sein; Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend, durch jeden auch noch vieldeutig. Die Christusreligion birgt weiter die Wahrheit, den einzelnen Menschen auf sich selbst zu verweisen. Der Christusgeist ist Sache eines jeden Menschen. Er ist das Pneuma, d.h. der Geist eines Enthusiasmus im Aufschwung zum Übersinnlichen. Er ist weiter die Offenheit für das eigene Leiden als Weg zur Transzendenz; wer das Kreuz auf sich nimmt, kann die Vergewisserung des Eigentlichen im Scheitern erfahren. Der Christusgeist ist schließlich die Bindung an die von Gott geschenkte nobilitas ingenita, der ich folge, oder die ich verrate, die Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Menschen. Wenn aber dann die Christusreligion bedeutet: das glaubende Erfassen des rettenden Christus außer mir durch die Verwirklichung des Christusgeistes in mir, so bleibt zweierlei für unser Philosophieren unumgänglich: der Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus-Christus ausschließend gebunden und der Jesus ist als Christus, als Gottmensch ein Mythos. Die Entmythisierung darf hier nicht willkürlich haltmachen. Auch der tiefstinnigste Mythos bleibt Mythos und ist ein Spiel, und er wird eine objektive Garantie nur, sei es durch eine religiöse Wahrheit (die das Philosophieren nicht zu sehen vermag), sei es durch Täuschung.“ Man könnte diesen Standpunkt (sei es bei Jaspers, Detering oder Van den Bergh van Eysinga) als „Mediumvariante“ eines *religiösen* Christusglaubens bezeichnen, insofern er sich ganz klar „entlang“ der *christlichen* Glaubensinhalte bewegt, dieselben als Metaphern nehmend, und letztlich auf etwas „Übersinnliches“ und „Göttliches“ zielt (bei Jaspers gern das „Umgreifende“ genannt, weshalb seine Lehre auch als „Periechontologie“ bezeichnet wird; vgl. B. Weidmann in der Einleitung zu K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, XXIII).

Der Fortschritt unseres historischen Wissens kann unserer religiösen „Verfasstheit“ nichts anhaben. Wenn der Glaube an der Geschichte irrewird, liegt dies nicht an den Historikern, die ihm seine vermeintliche Grundlage entziehen, sondern daran, dass die Grundlage, auf der er zu gründen meinte, die Geschichte, sich niemals als tragfähig erweisen kann. Glaube ist kein Fürwahrhalten historischer Tatbestände. In der Religion kann es nicht um Faktizität, sondern nur um existentielle Wahrheiten gehen. Beispiel: Das Bild des Gekreuzigten berührt uns nicht deswegen, weil es im historischen Sinne wahr wäre, sondern weil es im existentiellen Sinn wahr ist: als Symbol des (auch im Leid unsichtbar getragenen) menschlichen Daseins. Die „Wahrheit“ dieses Bildes hängt nicht davon ab, ob die Ereignisse um 30 tatsächlich als historische stattgefunden haben – so wenig die Wahrheit von Goethes „Faust“ davon abhängt, dass es Faust als historische Person gegeben hat oder die des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn davon, ob diese Geschichte tatsächlich „passiert“ ist. Entscheidend ist, dass das, was im Bild des barmherzigen Vaters gleichnishaft dargestellt wird, auch heute noch „im Glauben“ erfahren werden kann. Nur eine „symbolische“, „poetische“ (Novalis), „allegorische“ (Clemens, Origenes), „archetypische“ (C. G. Jung, Drewermann) Betrachtungsweise vermag die „Gleichzeitigkeit“ zwischen Bibeltext und Gegenwart herzustellen und den „garstigen Graben“ der Geschichte zu überbrücken. Was die Geschichte trennt, verbindet die Poesie.¹⁴⁷

Es ist klar, dass solche Gedanken aus der Perspektive fundamentalistischer Religiosität schlicht als „Unglaube“ abqualifiziert würden. Es sollte jedoch nicht übersehen werden, dass den „radikalkritischen“ Beurteilungen der historischen Faktizität der biblischen Geschichten bei denselben Radikalkritikern ein im Grunde sehr konservativer Kern korreliert, auch und gerade in ihrer Ablehnung der sogenannten „Subtraktionsmethode“ der liberalen Exegese, die nach dem Motto „Rotkäppchen als Mädchen mit der roten Kappe hat es wohl gegeben, den sprechenden Wolf aber nicht“¹⁴⁸ die Jesusfigur auf einen jüdischen Wanderprediger (oder „Streetworker von Galiläa“) ohne wirklich greifbare Konturen verkürzt, der eigentlich nicht mehr „geglaubt“, sondern höchstens zur Kenntnis genommen werden kann. „Im Anfang war der (Logos-) Mythos“, diese Erkenntnis führt gerade zu einem Ernstnehmen auch der (nach Ansicht der Radikalkritiker allerdings fiktiven) „Göttlichkeit“ Jesu und der dahinterstehenden *Idee* (nicht Realität!) der Gottmenschlichkeit. „Ein göttlicher Mensch“, in der Folge „jeder Mensch ist irgendwie göttlich“ – warum nicht auch darin eine „Wahrheit“ entdecken, ganz abseits der dogmatischen Engführungen, ein „Märchen“, das auch noch im 21. Jahrhundert, wie Dantes „göttliche Komödie“, nicht nur ästhetisch ergötzen und moralisch aufmuntern könnte, sondern auch einlädt, das Beste im anderen Menschen und in sich

147 H. Detering, *Falsche Zeugen*, 189.

148 Vgl. Van den Bergh van Eysinga, *Lebt Jesus*, 52.

selbst als noch einzulösende Aufgabe zu erkennen? Wie auch immer: Extreme, einander widersprechende Positionen pflegen mitunter einander an irgendeinem Punkte wieder zu berühren. Ob nicht, unter diesem Aspekt, also unter radikalkritischer Hinsicht, von vielen als fundamentalistisch oder reaktionär eingestufte Zugänge zur Bibel, wie etwa die Jesus-Bücher Joseph Ratzingers¹⁴⁹, auf einmal als irgendwie „berechtigt“ erscheinen, insofern sie im Sinne eines „canonical approach“¹⁵⁰ versuchen, die Jesusfigur einmal so zu nehmen, wie sie im Kanon der Bibel erzählt wird, mit einer unverhohlenen Sympathie für die „Christologie von oben“ des Johannesevangeliums¹⁵¹, ohne gleich zu trachten, unter Subtraktion aller metaphysischen und mythischen Elemente (ohne sprechenden Wolf!), den vermeintlich „historischen Rabbi“ (das Mädchen mit der roten Kappe!) zu finden. Allerdings wird solche Literatur, wie Adolf von Harnack bezüglich der Theologie generell einmal meinte, mit Fug und Recht schließlich als „Belletristik“ einzuordnen sein, nicht in der Sparte „Sachbücher“ – handelt es sich dabei doch weniger um historisch-kritische Wissenschaft als vielmehr um einen „Herzenserguss auf hohem Niveau“¹⁵², wir würden sagen: um Erbauungsliteratur, genauer um einen gut formulierten Imaginationssupport für autohypnotische Begehungen der biblischen Bilderwelten (der freilich immer wieder mit „Seitenhieben“ gegen andersdenkende „Ungläubige“ gepfeffert ist, die solche Trancen stören).¹⁵³

149 Vgl. die sehr kritische Einstufung dieses Werkes aus verschiedenen Perspektiven bei H. Häring (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Berlin 2008.

150 Vgl. G. T. Sheppard, Art. „Canonical Criticism“, in: Anchor Bible Dictionary, Vol. 1, New York 1992, 861–866.

151 Vgl. M. Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., in: H. Häring (Hg.), Jesus von Nazareth, 17: „Gerade weil J. Ratzinger sein Jesus-Bild vom vierten Evangelium her entwirft, muss ihm alles daran liegen, dessen Autor möglichst nahe an Jesus heranzurücken“. Ebd., 20, spricht der Autor von der für Ratzinger „alles entscheidenden Matrix der johanneischen Christologie“.

152 A. Holl, *Ins Leere*, 19.

153 Vgl. ebd.

Was ist nun eigentlich Religion?

Worin besteht nun eigentlich die Funktion von Religion und ihren ästhetischen Maschinerien? Was ist eigentlich Religion? Erschöpft sie sich in ihren Ausdrucksformen und deren psychosozialen Funktionen oder korrespondiert ihrer Symbolwelt doch irgendeine transzendente Macht? An dieser Stelle unserer Untersuchung stellt sich ganz frontal die Frage nach dem Materialobjekt der Religionsphilosophie. Gibt es etwa eine „Urformel“ der Religion?¹

Nachdem der *Kern* der Religion, der religiöse Glaube, näher beleuchtet wurde, soll nun die Frage in den Vordergrund rücken, die eigentlich schon ganz am Beginn im Raum stand: Was ist nun eigentlich *Religion*? Begonnen wird mit einem Blick auf diverse evolutionsbiologische Antworten, um dann einen mehr philosophischen, dem *Selbstverständnis* der Religion näheren Lösungsvorschlag zu formulieren.

5.1 Biologische Aspekte des religiösen Glaubens

Im Unterschied zu verschiedenen Spielformen des Atheismus bekämpft ein neuer Biologismus die Religion nicht frontal, sondern versucht, sie quasi als *Religionsflüsterer* zu *verstehen* und in *funktionaler* Hinsicht sogar zu rechtfertigen, während ihre Imaginaires als reine Fiktionen betrachtet werden. Der biologische Religionsversther nähert sich der Religion also von einer Außenperspektive, die auf religiöse Menschen nicht selten verstörend wirkt.²

1 Vgl. analog dazu oben, 0.5, die Frage einer „Urformel“ der Religionsphilosophie, also nach Trends in der Reflexion *über* Religion.

2 Exemplarisch sei hier auf eine Passage in R. Sapolsky, *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, München 2017, 798, verwiesen: Einerseits betont der Autor, Professor für Biologie, Neurowissenschaft und Neurochirurgie an der Stanford-University, dass Religion, auch aus biologischer Perspektive, zur „Definition“ des Menschen gehört: „Es lässt sich ... mit einiger Berechtigung die Meinung vertreten, dass die Religion die kulturelle Erfindung ist, die uns am stärksten definiert und unsere besten und unsere schlimmsten Verhaltensweisen zum Vorschein bringt.“ Andererseits betrachtet er die Imaginaires der Religion als „Zeug“, das er nicht glauben kann: „Ich wurde außerordentlich strenggläubig und orthodox erzogen und hatte eine intensive, gefühlsbetonte Beziehung zur Religion. Doch als ich dreizehn war, brach das ganze Gebäude zusammen; seither bin ich unfähig zu irgendeiner Form von Religiosität und Spiritualität und beschäftige mich stärker mit destruktiven

Die Außenperspektive der Biologie an sich muss für die Religion noch nicht bedrohlich sein – Religion hat nun einmal, weil eine Kulturleistung des Menschen, eines Wesens aus Fleisch und Blut, auch biologisch messbare Komponenten. Der Biologismus vertritt im Unterschied zur Biologie jedoch – wie jeder „Ismus“ – eine strikte „Nur-Position“: Religion ist nichts als und *nur* ein biologisches Phänomen – ohne jedes transzendente Surplus. Sie ist nicht sinnlos, hat aber eigentlich *nur* einen *biologischen* Sinn. Meist tritt solch eine verkürzende Sicht dort auf, wo ein Biologe zum Philosophen mutiert – was wohl sein gutes Recht ist –, empirische Erkenntnisse seines Faches universalisiert und ins Weltanschauliche überhöht. Ob er hier falsch liegt oder nicht, soll im Rahmen dieser skeptischen Annäherung an das Phänomen Religion nicht beurteilt werden. An dieser Stelle sollen nur zwei Facetten jener biologistischen Sicht auf Religion beleuchtet werden – die eine betrifft mehr die *Begründung* von Religion, die andere die Religion selbst.

5.1.1 *CREDs als Begründung religiösen Glaubens*

Religiöser Glaube zielt auf etwas an sich Unglaubliches, nicht Offensichtliches – sonst wäre er nicht Glaube, sondern Wissen. Zum Beispiel richtet er sich auf einen unendlich erhabenen, transzendenten Gott, gedacht als ein intelligentes Wesen mit mehr oder weniger anthropomorphen Eigenschaften. Es stellt sich die Frage: Wie kommt ein Mensch dazu, an so etwas zu glauben? Eine Theorie besagt: durch religiöse Erfahrungen, d.h. durch Erfahrungen, deren eigentümliches Konzept im nächsten Kapitel beleuchtet werden soll (s. u., 6). Jene Theorie, dem Selbstverständnis der Religionen naturgemäß sehr nahe stehend und religiösen Menschen durchaus sympathisch, besagt, dass am Anfang einer Religion eine besondere Erfahrung stehe, die meist nur einigen wenigen herausgehobenen Menschen zuteilwurde. Diese wenigen Menschen geben dann weiter, was sie erfahren haben. Und die Rezipienten bzw. Rezipientinnen der Botschaft jener anfänglich Privilegierten tradieren dann wieder weiter, was sie empfangen haben – auf diese Weise entstehe dann eine *religiöse Tradition*, so die Vertreter der Religion. Die jüdische Geschichte von der Gottesoffenbarung am Berg Sinai oder die neutestamentliche Erzählung von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dürfen hier als Beispiele genannt werden. Auch wenn es solche religiöse Urerfahrungen nicht gäbe, sondern am Anfang

als mit den förderlichen Aspekten der Religion. Aber ich bin gerne mit religiösen Menschen zusammen und beeindruckt von ihnen [hier spricht der Religionsverstehrer] – während ich gleichzeitig staune, wie sie dieses Zeug glauben können. Dabei wünsche ich mir nichts sehnlicher, als dass ich es könnte. Das ist alles.“

einer Religion nur eine Fiktion, kreiert von literarisch besonders begabten Menschen stehen sollte, so kommt es in der Folge zur Tradierung dieser (fiktiven) religiösen Inhalte. Die Vermittlung religiöser Inhalte gelingt nun aber nur unter ganz besonderen Voraussetzungen, zu denen einerseits die Glaubwürdigkeit der „Boten“ jener Inhalte zählt³, dann aber auch so genannte „Credibility Enhancing Displays“, abgekürzt „CREDS“. Diese „glaubwürdigkeitssteigernden Darstellungen“ sind Faktoren des religiösen Glaubens, Teil der „ästhetischen Maschinerie“ der Religion, von der eben die Rede war (s. o., 4.1.3.3.1). CREDS sind in den letzten Jahren näher ins Fadenkreuz der Anthropologen geraten und können als (evolutions-) biologische Koeffizienten des religiösen Glaubens bezeichnet werden.

Ein Beispiel zum Auftakt: Durch die religiöse Vorstellung, es gebe einen Gott, der als „Vater“ alle Menschen, von den Eskimos bis zu den australischen Aborigenes, rein vorstellungsmäßig zu einer großen „Familie“ verbindet, werden Synergien in Gang gesetzt, die den Menschen mächtiger machen als die in einzelnen, unverbundenen Herden und Schwärmen organisierten anderen Tiere. Von Yuval Harari wird darauf hingewiesen, dass solche Imaginationen dem Menschen wahrscheinlich halfen, die Vormachtstellung in der Evolution auf unserem Planeten zu erreichen:

Die Sapiens beherrschen die Welt, weil nur sie ein intersubjektives Sinngeflecht erzeugen können: ein Geflecht aus Gesetzen, Kräften, Wesenheiten und Orten, die nur in ihrer gemeinsamen Fantasie existieren. Dieses Geflecht ermöglicht es einzig und allein den Menschen, Kreuzzüge, sozialistische Revolutionen und Menschenrechtsbewegungen zu organisieren. (...) Während ... andere Tiere somit auf den objektiven Bereich beschränkt sind und ihre Kommunikationssysteme lediglich nutzen, um die Wirklichkeit zu beschreiben, erschaffen Sapiens mit Hilfe der Sprache völlig neue Wirklichkeiten [z. B. religiöse Imaginaires! Anm. M. F. K.]. In den vergangenen 70000 Jahren wurden die intersubjektiven Realitäten, die Sapiens erfanden, immer einflussreicher, sodass sie heute die Welt beherrschen. (...) Kein anderes Tier kann uns das Wasser reichen,

3 Sie dürfen beispielsweise nicht „Wasser predigen“ und „Wein trinken“. In den westlichen, modernen Gesellschaften führt zurzeit ein jahrzehntelanges Vertuschen von sexualisierter Gewalt, ausgeübt von Klerikern gegenüber ihnen anvertrauten Jugendlichen und Kindern, aber auch gegenüber Erwachsenen, zu einer nie dagewesenen Erschütterung der christlichen Kirchen. Der Verlust der Glaubwürdigkeit der Repräsentanten der Religion führt dabei nicht automatisch zu einem *Verlust* des Glaubens an Gott beim Fußvolk – sehr wohl aber kann so etwas den Glauben *verändern*. Wer an einer klerikal bestimmten Form der Kirche zweifelt, wird kein Ungläubiger, sondern ein Andersgläubiger, etwa ein *anders* als bisher an Gott Glaubender.

nicht weil es ihnen an einer Seele oder einem Geist mangelt, sondern weil sie nicht über die notwendige Vorstellungskraft verfügen.⁴

Dass es sich bei religiösen Vorstellungen „nur“ um Entitäten der Fantasie handelt, ist eine (biologistische) Präsumpion des Autors. Religionsphilosophie als methodisch agnostische (sich selbst auf Agnosie „kenotisch“ restringierende) Disziplin enthält sich eines solchen Urteils und hält nur fest, dass es einen Zusammenhang von religiöser Imagination und Expansion der menschlichen Spezies geben mag.

Am folgenden Beispiel soll nun das Zusammenspiel jenes religiösen Imaginaires eines „Himmelvaters“ mit ganz bestimmten CREDs illustriert werden. Die Vorstellung eines „großen Vätergottes, der das Universum nicht nur geschaffen hat, sondern auch mit machtvoller Hand regiert“, wird mit realen Erfahrungen des Alltags in Verbindung gebracht, wie Morgenröte, Sonnenaufgang, Tau, Morgenstern usw., womit der Effekt erzielt wird, dass das Erstere so glaubwürdig erscheint wie das Zweitere. Wer ein solches Lied wie das folgende dann noch mit der entsprechend ergreifenden, trancefördernden Melodie singt, hat den Eindruck, nicht nur den Tagesanbruch, sondern „Gott“ zu erleben bzw. zu erfahren. Der Beispielstext stammt aus dem Stundenbuch der katholischen Mönche und Nonnen.

Tabelle 3 Hymnus der Laudes (Morgengebet am Freitag, Monastisches Stundenbuch)

Imaginaire	CREDs
Du Licht des Himmels, großer Gott, der ausgespannt das Sternenzelt und der es hält mit starker Hand, du sendest	
	Licht in unsre Welt. Die Morgenröte zieht herauf und überstrahlt das Sternenheer der graue Nebel löst sich auf, und Tau netzt Erde segensschwer. Das Reich der Schatten weicht zurück, das Tageslicht nimmt seinen Lauf und strahlend gleich dem Morgenstern

⁴ Y. Harari, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, München ⁴2017, 207.

Tabelle 3 Hymnus der Laudes (*fortges.*)

Imaginaire	CREDS
<p>weckt Christus uns vom Schläfe auf.</p> <p>Du, Christus, bist der helle Tag, das Licht, dem unser Licht entspringt, Gott, der mit seiner Allmacht Kraft die tote Welt zum Leben bringt.</p> <p>Erlöser, der ins Licht uns führt und aller Finsternis entreißt, dich preisen wir im Morgenlied mit Gott dem Vater und dem Geist. Amen.</p>	

Auf der linken Seite befinden sich der in diesem Lied transportierte Glaubensinhalt (der eigentliche religiöse Imaginaire, um den es geht), auf der rechten Seite die CREDS: handfeste, empirische Ereignisse wie Licht, Morgenröte, Sterne, sich auflösende Nebel, taufeuchte Erde, Schatten und Morgenstern. CREDS fungieren also als sprachliche Instrumente der Suggestion – suggeriert wird in dem Text letztlich, dass es an „Christus, Gott, Erlöser, Allmacht, ...“ so wenig Zweifel gäbe wie an „Sonne, Sterne, Licht, Tau....“.

Oder ein anderes Beispiel aus dem Buch der Psalmen, wo es heißt:

Tabelle 4 Psalm 46, 5–8, in der alten Einheitsübersetzung (1980)

Imaginaire	CREDS
<p>Die Wasser eines Stromes erquickern die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung. Gott ist in ihrer Mitte, darum wird sie niemals wanken. Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht.</p>	
	<p>Völker toben, Reiche wanken, es dröhnt (sein) Donner, da zerschmilzt die Erde.</p>
<p>Der Herr der Heerscharen ist mit uns, der Gott Jakobs ist unsere Burg.</p>	

Der Imaginaire eines in Jerusalem, der heiligen Stadt, wohnenden Gottes wird hier gestützt mit Episoden aus dem „Tagebuch der Menschheit“, wie sie immer wieder vorkommen – immer wieder toben irgendwelche Völker, immer wanken irgendwo irgendwelche Reiche – oder es ist einfach wieder einmal ein Gewitter. Alles Erschütterungen, die einerseits ganz handgreiflich sind, im Unterschied zu einem unsichtbaren Stadtbewohner namens „Gott“, und die andererseits die Menschen empfänglich machen für den Trost der Religion (nach der Devise „Not lehrt beten“). Wenn man diese Stelle hört oder gar betet, hat man also das Gefühl: „Ja, so ist es wirklich – das eine (das Toben der Völker und Wanken der Reiche, das Gewitter) ist der Fall, *daher* auch das andere (Gottes Wohnen in Jerusalem).“

Unter „CREDS“ versteht man also sprachliche oder andere symbolische Inszenierungen zur Unterstützung von religiösen Vorstellungsinhalten. Es wird auf mehr oder weniger *evidente* Dinge sprachlich oder rituell rekurriert, um *nicht*-evidente Glaubensinhalte zu propagieren. So macht sich z. B. der erstgenannte Hymnus der christlichen Kirche verschiedene Momente einer trivialen sinnlichen Erfahrung des Morgens zu Nutze, wie den Tau, der die Erde benetzt, das langsam stärker werdende Licht, die sich auflösenden Nebelschwaden der Nacht, um bestimmte epistemische Inhalte der Religion performativ „erlebbar“ zu machen – es wird durch jene „CREDS“ also *suggeriert*, „Christus“ sei so „hell“ wie der beginnende Tag, führe uns ins „Licht“ wie das sinnlich erlebbare Licht der aufgehenden Sonne. Es wird *suggeriert*, dass der religiöse Imaginaire, „Christus, der uns aus der Finsternis ins Licht führt“, letztlich genauso manifest sei wie die tatsächlichen, mehr oder weniger unbestreitbaren Morgenerfahrungen des Beters dieses Hymnus.

Der Begriff „CRED“ stammt ursprünglich aus der Anthropologie. Joseph Henrich versteht unter CREDS Handlungen zur Steigerung der Glaubwürdigkeit von Lern-, Glaubens- und Wissensinhalten.⁵ In weiterer Bedeutung werden von Evolutionstheoretikern darunter auch Sprachhandlungen wie Wundererzählungen verstanden, im Sinne von imaginationssteigernden (literarischen) Inszenierungen, beispielsweise die „Plagen Ägyptens“ im Buch

5 J. Henrich, The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution, in: *Evolution and Human Behaviour* 30 (2009) 244–260 (online verfügbar: https://henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_2009.pdf?m=1444404859, abgerufen am 22.2.2022); vgl. ferner J. Henrich, *The Secret of Our Success*.

Exodus.⁶ Im ersten Moment mag man denken: Wie könne man meinen, das eine Unglaubliche bestätige das andere Unglaubliche – wie könne eine (literarische) Fiktion, eine Wundererzählung wie die Geschichte von den „Plagen Ägyptens“, eine andere (literarische) Fiktion, wie die Existenz eines unsichtbaren Gottes, begründen? Gerade in Bezug auf die genannten „Plagen“ wird man jedoch sagen dürfen, dass es sich hier um wahrscheinlich historische Erfahrungen von Naturkatastrophen (Heuschrecken, Krankheiten etc.) handelt, wie sie immer wieder tatsächlich auftreten. Solche Katastrophen, aber auch positive Erfahrungen, wie die Heilung von psychosomatischen Krankheiten durch charismatische, in der Folge auch als Halbgötter verehrte Menschen in archaischen Gesellschaften, wo von entsprechenden *psychologischen* Bedingungen solcher Phänomene noch kein Wissen vorhanden war, reißen die Menschen aus ihren alltäglichen Erfahrungsströmen heraus, verunsichern sie und machen sie offen für religiöse Deutungen. *Massive Erfahrungen jeder Art* bieten sich für die Religion in besonderer Weise an, um sozusagen ihre *transzendenten Ideen* an den Mann und an die Frau zu bringen. Man denke hier an die Tendenz religiöser Menschen, in jedweder Krise, sei sie politischer, gesellschaftlicher oder biologisch-physikalischer Natur, ein Anzeichen für ein baldiges „Weltende“ zu sehen. In diese Richtung geht also die (biologistische) CRED-Theorie der Anthropologen.

Henrich bringt folgende Beispiele aus nicht-religiösen Bereichen, um zu illustrieren, was unter „CREDS“ zu verstehen sei: So zeigte ein Experiment mit spielenden Kindern, dass der Aufforderung, Essen zu sich zu nehmen, 25% der Kinder entsprachen, wenn sie dazu *nur verbal* aufgefordert worden waren, während 75% die angebotene Nahrung zu sich nahmen, wenn Erwachsene nicht nur zum Essen aufgefordert, sondern auch *selbst vor den Kindern von dem Essen etwas zu sich genommen hatten*. Das „Selbst-vor-den-Kindern-Essen“ (nach dem Prinzip: „Schaut, wie gut es mir schmeckt!“), eine offensichtlich sehr

6 C. van Schaik/ K. Michel, Tagebuch der Menschheit, 244f.: Die Autoren sprechen von einem „Tamtam für die Sinne“, durchaus in Anklang an Vaihingers Rede von der „ästhetischen Maschinerie“ der Religion (s. o. 4.2.3.1), wenn in der Bibel – im Zusammenhang der Exoduserzählung (s. o., 2.4) – erzählt wird, Stäbe hätten sich in Schlangen verwandelt, Nilwasser in Blut, später dann, im Neuen Testament, der ungläubige Thomas hätte die Wundmale des Auferstandenen berühren dürfen usw. „Wer im Dienste übernatürlicher Mächte unterwegs ist, sieht sich seit jeher dem Verdacht ausgesetzt, ein Schwindler zu sein. In biblischen Zeiten, als an Propheten kein Mangel herrschte, musste man sich etwas einfallen lassen, um nicht als Scharlatan abgetan zu werden. Entsprechend vollgestopft mit CREDS ist die Exodus-Geschichte. Während Gott sich in der Bibel ansonsten nicht übermäßig durch Wunder hervortut, lässt er hier keine Gelegenheit aus, seine Glaubwürdigkeit unter Beweis zu stellen. Auch der letzte Zweifler muss überzeugt werden – und dafür braucht es eine ganze Menge ‚Tamtam für die Sinne‘.“

eindrückliche *Erfahrung*, fungierte hier als CRED. Ein anderes Beispiel illustriert die Macht von negativen Suggestionen, nach Henrich des Öfteren im Tierreich zu beobachten: A, wissend um die Giftigkeit von bestimmten schwach giftigen Pilzen, will B vergiften und „kostet“ vor B von den Pilzen ganz wenig, verbunden eventuell mit einem ausdrücklichen „Lob“ des guten Geschmacks. B, von A dazu verführt, isst auch von den Pilzen, allerdings bedeutend mehr, und stirbt an einer Vergiftung.⁷

Hier zeigt sich die generelle Ambivalenz von Suggestionen: Im ersten Falle ist das CRED „wahr“ und somit ethisch gerechtfertigt (bei der von den Eltern den Kindern empfohlenen Speise, die „das Richtige“ für die Kinder ist), im zweiten Fall „falsch“ (oder besser: halb-richtig, was den „Erfolg“ jenes negativen CRED mitbegründet⁸) und damit unter Menschen ethisch verwerflich. Auf's Neue zeigt sich die Relevanz der Wahrheitsfrage: Von CREDs unterstützte Informationen sind nicht automatisch wahr oder falsch, Suggestion ist in der Folge nicht an sich gut oder schlecht – auch im Bereich der Religion. Die Tendenz der Evolutionstheoretiker geht freilich in Bezug auf Religion naturgemäß in Richtung „*Alles Lug und Trug*“. Henrich weist darauf hin, dass CREDs sehr wichtig sind in Zusammenhang von ethischen Fragen, etwa in Bezug auf die Einübung in den Altruismus. Spendenaufrufe etwa werden eher befolgt, wenn der zum Spenden Aufrufende selber spendet. Im religiösen Bereich werden von Henrich folgende CREDs ins Spiel gebracht: Zölibat, Opfer, Beschneidung, Skarifikation etc. Schaik/ Michel zählen sämtliche Wundererzählungen in religiösen Texten zu solchen CREDs, die allesamt so funktionieren: Sie wollen dem Adressaten der heiligen Texte suggerieren: „So mächtig ist Gott, der *das (prima facie Menschenunmögliche)* verlangt (z. B. die Ehelosigkeit einer Priesterkaste, Menschenopfer, Selbstverletzungen)“ bzw. „das passiert (negative ‚Wunder‘, wie die Plagen Ägyptens), wenn man sich nicht an die 10 Gebote hält“.

5.1.2 *Religion insgesamt – ein (rein) biologisches Phänomen?*

Die eben genannten Evolutionsbiologen Schaik/ Michel bringen den Gedanken ins Spiel, in ethischen Codices archaischer Religionen eine Art vorwissenschaftliches Erfahrungsreservoir zu sehen, dank dessen eine Navigation in verschiedenen Krisensituationen möglich war – ehe man wissenschaftlich fundiert solche Krisen bewältigen konnte. In religiösen Ritualen

7 Vgl. J. Henrich, *The evolution of costly displays, cooperation and religion*, 247f.; J. Henrich, *The Secret of Our Success*, 258.

8 Halbwahrheiten als die gefährlichsten „Verführerinnen“ von Menschen – man denke an die vielfachen „CREDs“ des Nationalsozialismus, mit Hilfe derer er die Menschen blendete und an sich zu binden wusste, z. B. die Reduktion der Arbeitslosigkeit durch Ankurbeln der Rüstungsindustrie.

wie z. B. der Beschneidung dürfen Identitätsmarker gesehen werden, die Menschen zu einer fest verschworenen Gruppe machen, die extreme Krisen zu überstehen vermag. Andererseits sind solche Rituale auch teilweise Ausdruck einer „Protomedizin“, in der sich archaische medizinische Erfahrungen spiegeln. In einer Zeit, da man von Bakterien und Viren als Krankheitsursache noch nichts wusste, versuchte man sich mit verschiedenen Mitteln zu helfen, die Wirkungen von Krankheiten zumindest einzudämmen – verkleidet wurden diese „Medikamente“ in ein religiöses Gewand, um ihnen mehr Verbindlichkeit zu verleihen. Viele Vorschriften rund ums Sexualleben weisen in jene Richtung, im Sinne von protomedizinischen Präventionsmaßnahmen gegen Geschlechtskrankheiten. Ein anderes Beispiel wäre die *Separation* Aussätziger. Speisegebote (Verbot von Schweinefleisch etc.) oder Ruhezeiten (Sabbatruhe) fungieren als Vertrauensindex (wer sich daran hält, gilt im Rudel als verlässlicher Kooperationspartner). Oft bildet der Imaginaire eines göttlichen Gesetzgebers und Exekutors bei alledem die „heuristische Hilfsannahme“ bzw. den *Verstärker*. Wir dürfen vielleicht sagen: Gott fungiert hier als eine Als-Ob-Idee, die Überlebensvorteile garantiert.⁹

Für Harari ist der Mensch ein Tier unter anderen Tieren, das jedoch im Laufe der Evolution die Herrschaft über den Planeten errungen hat, nicht zuletzt mittels religiöser Vorstellungen. Im Unterschied zu anderen Tieren vermag der Mensch nämlich global zu kooperieren mittels erfundener „Geschichten“, zu denen Harari Menschenrechte, Staatsgebilde, Großkonzerne, Geld und eben auch religiöse Mythen zählt. Sehr plausibel erscheint dieser Gedankengang hinsichtlich des oben erwähnten religiösen Imaginaires eines göttlichen „Vaters“, dank dessen Menschen unterschiedlichster kultureller und ethnischer Herkunft sich als dessen „Kinder“ und in der Folge als eine große „Familie“ verstehen. Nach Harari lebt der *Homo sapiens* – im Unterschied zu anderen Tieren – als „Geschichtenerzähler“ in einer Dreifachwirklichkeit: Da sind erstens objektive Gegebenheiten (der Außenwelt), zweitens subjektive Erlebnisse und drittens dann „Geschichten über Geld, Götter, Nationen und Unternehmen“,

9 Vgl. C. van Schaik/ K. Michel, *Tagebuch der Menschheit, 192.194.204f.* Zur Dämonisierung der Homosexualität ein interessanter Gedanke: „Da Sodomie domestizierte Tiere voraussetzt und Homosexualität erst mit dem gehäuften Auftreten von Geschlechtskrankheiten Risiken birgt, besitzen wir keine angeborenen Aversionen gegen sie. Beide Praktiken aber werden heute noch in manchen Kreisen als Verstoß gegen die göttliche Ordnung und damit als ‚widernatürlich‘ verteufelt. Die hohe Affektivität, mit der das geschieht, ist ein Beleg dafür, wie tief die Religion diese Abneigung in die zweite Natur [Anmerkung: darunter verstehen die Autoren die Kultur] eingebrannt hat. Dabei werden uralte psychische Schaltkreise aktiviert, die mittels Ekelreaktionen der Krankheitsvermeidung dienen. Das heißt: Homophobie ist eine kulturelle Reaktion, keine biologische.“ (ebd. 188)

die erfunden werden, um gesellschaftliche Normen und politische Strukturen zu legitimieren.¹⁰ Allerdings verfügen alle sozialen Säugetiere, von Schimpansen bis Ratten, über gewisse Moralkodizes, die z. B. Diebstahl und Mord einen Riegel vorschieben. Somit ist religiöser Glaube (zu dem Harari auch den „Glauben“ an Geld und Nationen zählt) keine *notwendige* Voraussetzung für moralisches Verhalten, sondern höchstens *teilweise* hinreichend – aber leider nicht immer, wie religiös motivierte Gewalt in ihren verschiedensten Ausprägungen beweist.¹¹ „Der Wert des gesetzgebenden Gottes hängt letztlich vom Verhalten seiner Gläubigen ab.“¹² Bei aller Religionskritik, die Harari (nicht immer zu Unrecht) äußert, leuchtet bei ihm der buddhistische Gedanke auf, dass Leid zu verringern Maßstab für „gute“ Religion sei.

Ähnlich betrachtet der Neurowissenschaftler Robert Sapolsky Religion als eine kulturelle Erfindung, die helfen kann, Ängste zu lösen (vor allem Urängste vor Leid und Tod) und Prosozialität zu fördern – andererseits kann Religion auch Angst und Feindseligkeiten verstärken, ist also eine biologisch sehr ambivalente Sache: „Menschen töten einander, weil sie darüber streiten, wer den besseren Fantasiefreund [= Gott] hat.“ Menschen töten andere Menschen, *weil* sie nicht an den „Vater im Himmel“ glauben – Menschen helfen Menschen, zum Teil auch ganz fremden Menschen, anderer Hautfarbe und Rasse, *weil* alle Menschen „Kinder des einen himmlischen Vaters“ sind (verhaltensbiologische Ambivalenz von Religion).¹³ Sapolsky hält fest, dass Religion „nicht die einzige Möglichkeit für die Entwicklung einer sehr inklusiven Eigengruppen-Prosozialität“ bildet.¹⁴

Der Altertumsforscher Walter Burkert untersuchte Religion schließlich hinsichtlich des in vielen Religionen bestimmenden Phänomens des „Opferns“ und findet dafür folgende *biologische* Erklärung: Im Menschen sind biologische Programme angelegt, die weit älter sind als die Menschheit, also ins Tierreich zurückreichen, insbesondere was „Angst“ und „Flucht“ betrifft. Im Tierreich gibt es etwa das Verhaltensmuster, dass Tiere in Situationen der Bedrohung einen „Teil“ ihres Organismus „opfern“, um das „Ganze“ zu retten. So „opfern“ Spinnen in Todesangst eines ihrer Beine oder Eidechsen ihren Schwanz, um das Raubtier, das sie bedroht, zu befriedigen und selbst, wenn auch versehrt, entkommen zu können (Pars-pro-toto-Verstümmelungen). Burkert überträgt dieses Verhalten auf den Opferkult der Religionen, unter anderem unter

10 Vgl. Y. Harari, *Homo Deus*, 213f.

11 Vgl. Y. Harari, 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert, München 2018, 267.

12 Ebd., 270.

13 Vgl. R. Sapolsky, *Gewalt und Mitgefühl*, 119.798ff.

14 Ebd., 804, Fußnote.

Verweis auf die Bibel: „Es ist besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn das ganze Volk verderbe.“ (Joh 11,50)¹⁵

Wie sind solche biologistischen Beschreibungen von Religion zu bewerten, was ist ihnen vonseiten der Religionsphilosophie entgegenzuhalten?

Zwei Reaktionen vonseiten der Religion wären denkbar:

- (a) eine totale Ablehnung („der Innenbereich der Religion kann von außen nicht adäquat beurteilt werden“);
- (b) eine partielle Würdigung: die Religion kann etwas von der biologischen Betrachtung ihres „Reiches“ lernen, etwa mehr Achtsamkeit im Sinne des 3. Gebotes des biblischen Dekaloges (Bilderverbot).

In Anklang an die ins Spiel gebrachte „religionsphilosophische Ur Differenz“ (Glaube ≠ Religion ≠ Transzendentes bzw. Glaube ≠ Kirche ≠ Gott, s. o., 2,5) könnte man bei den Untersuchungen zu den biologischen Grundlagen der Religion die Tendenz feststellen, zwischen einem (*meta-*) *kosmischen Geheimnis* (=Transzendentes schlechthin) und *Gott als irdischem Gesetzgeber* (=Transzendentes im bildhaften Kleid verschiedener Religionen) zu unterscheiden. Entgegen dem „3. Gebot“, „Du sollst dir kein Bild von Gott machen“, produzieren die meisten Religionen sehr wohl ein Bild von Gott – das Bild vom „strengen (über-) irdischen Gesetzgeber“ als Garanten des (zur jeweiligen Epoche) geltenden Rechtssystems.¹⁶ Der Bereich der Biologie wird zum Biologismus überschritten, wo „Gott“ *nur* als ein solches „Bild“ (reine Fiktion) gesehen (=Reduktionismus) und ein (hinter jenen Bildern liegendes) meta-kosmisches Geheimnis explizit ausgeschlossen wird.¹⁷

Vielleicht könnte hier wieder die oben, bei der Wahrheitsfrage, ins Spiel gebrachte bedingungslogische Unterscheidung „notwendig“ – „hinreichend“ eine Hilfe sein (s. o., 4.1.1.3). Die Religionsphilosophie kann als Philosophie nicht entscheiden, ob es sich letztlich bei den genannten biologischen Faktoren von Religion um hinreichende und notwendige Bedingungen von Religion handelt. Aber sie kann aufzeigen, dass eben dies angenommen wird, wenn im Falle des Biologismus in Sachen Religion letztere reduktionistisch als *nur*-biologische Erscheinung betrachtet wird. *Die entsprechende biologische Funktion wird – vom Biologismus – also nicht nur als notwendige, sondern als hinreichende und notwendige Bedingung der Möglichkeit von Religion deklariert, während der religiöse Mensch durchaus damit leben könnte, verschiedene biologische Zusammenhänge als notwendige, aber nicht hinreichende Momente von Religion anzuerkennen.* So wird wohl der religiöse Mensch in

15 Vgl. W. Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, 2009, 56ff.

16 Vgl. Y. Harari, 21 Lektionen, 263ff.

17 Etwa von R. Sapolsky, *Gewalt und Mitgefühl*, 798.

seinem Selbstverständnis – wobei Religionsphilosophie nicht zu entscheiden hat, ob dieses nun im Recht ist oder nicht – anerkennen können, dass z. B. der Aspekt der Identität seiner Gruppe, protomedizinische Ansätze und neurologische Zusammenhänge bei gewissen religiösen Ritualen (wie etwa der Beschneidung) eine Rolle spielen, aber nicht die *ausschließliche* Rolle. Darüber hinaus postuliert der religiöse Mensch ein „transzendentes“ *Surplus* dieser Praktiken („von Gott befohlen“), das letztlich seiner weltanschaulichen Positioniertheit geschuldet ist.

5.2 Versuchsweise philosophische Definitionen des Phänomens „Religion“

Die biologistische, den religiösen Menschen oft verstörende Perspektive auf das Phänomen Religion wirft die Frage auf: Gibt es vielleicht eine Bestimmung von Religion, die dem *Selbstverständnis* der Religion mehr entspricht und doch zugleich der evolutionsbiologischen Einbettung derselben Rechnung trägt? Was ist Religion eigentlich, was zeichnet ihren Kern, den religiösen Glauben, eigentlich aus – in Einklang mit ihren Vertretern gesehen? Nach einem kurzen Blick auf die herkömmlichen Definitionsversuche wird vorgeschlagen, Religion als einen Akt der *Selbsttranszendenz per Subzendenz* zu fassen. Im Grunde darf das Projekt, Religion zu definieren, allerdings als gescheitert betrachtet werden – *wenn* man mit einer solchen Definition den Anspruch verbindet, damit die Quintessenz *aller je existierenden „Religionen“* zu benennen, d.h. allem, was rein nominell als „Religion“ bezeichnet wird, einen gemeinsamen Charakterzug zuzuweisen. Bei sämtlichen Versuchen, Religion zu definieren, leuchtet hinter abstrakten Formeln die „Religion mit Rufzeichen“ auf (s. o., 2.2.1), nämlich die einem aus welchen Gründen auch immer am nächsten stehende Religion – ob man ihr nun angehört oder nicht. Dem wird Rechnung getragen, indem konzidiert wird: Auch beim folgenden Versuch, Religion zu definieren, geht es letztlich auch (nicht nur) um eine Selbstvergewisserung bzw. *abstrakte Beschreibung der nächstliegenden Religion* (nämlich der christlichen). Man kann darin einen „Schritt zurück“ sehen, eine vorsichtige Distanzierung vom je Eigenen im Dienste eines Dialogs mit Andersgläubigen, der nur funktionieren kann, wenn jeder der Gesprächspartner zu einer gewissen *Selbstrelativierung* bereit ist. Zugleich zielt der Versuch einer *Universalisierung* der je nächstliegenden Religion auf einen Brückenschlag zur Religion des je anderen, nach dem Prinzip: „Etwas verbindet uns vielleicht miteinander in Bezug auf unsere *condition religieuse*.“

5.2.1 *Etymologische Ableitungen*

Zunächst ist der Blick auf den lateinischen Kulturkreis interessant, dem ja das Fremdwort „Religion“ entstammt – obwohl solche etymologischen Übungen nur bedingt zielführend sind. Der lateinische Begriff „religio“ wurde in der Antike verschieden interpretiert: Cicero (106–43 v. Chr.) leitete bekanntlich religio von re-lego 3 (lego 3 / sammeln) ab und dachte dabei an ein „immer wieder Durchgehen“ („re“-iterativum) von kultischen Handlungen. Der religiöse Mensch (homo religiosus) widme sich immer wieder dem göttlichen Kult, im Unterschied zum „Abergläubischen“ (superstitiosus).¹⁸ Dahinter steckt sicherlich der Versuch des römischen Imperiums, Religion und damit einen Intimbereich des Menschen staatlich zu kontrollieren. Lactantius (250–320 n. Chr.)¹⁹ und Augustinus (354–430 n. Chr.) leiten religio von religo 1 (re-ligo 1 / zurück-binden) („re“-intensivum) ab, im Sinne einer „nachhaltigen Bindung des ganzen Lebens an Gott“. ²⁰ Ein eher subjektiver, individueller Zugang zu Religion, ganz dem Geiste der Augustinischen „Confessiones“ entsprechend. Nachdem im Mittelalter der „Religiosus“ gleichbedeutend war mit Ordensmann qua Virtuosen eines religiösen Lebens (vgl. „Religiosenkongregation“ – frühere Bezeichnung für die heutige „Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens“), wurde erst nach der Reformation im Zeitalter der Aufklärung ein abstrakterer Religionsbegriff geprägt, auf den sich die folgenden Definitionsversuche beziehen.

5.2.2 *Die neueren Definitionsversuche*

In neuerer Zeit – damit ist das 20. Jahrhundert gemeint – kristallisierten sich zwei Definitionsmodelle heraus, die auf dem Hintergrund des aristotelischen Definitionsparadigmas entschlüsselt werden sollen – nämlich unter den Kategorien von „genus“ und „differentia specifica“.

Nach der aristotelischen „Definition der Definition“ (definitio fiat per genus et differentias specificas) besteht jede gute Definition aus zwei Momenten: Aus einem allgemeineren, universalen Gesichtspunkt und aus etwas Speziellem (klassisches Beispiel: „homo est animal rationale“, „der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen“). In der Folge wird bei jeder vorliegenden Religionsdefinition versucht, (a) Genus und (b) differentia specifica zu identifizieren – zugleich wird dabei sichtbar, woran die jeweiligen Definitionen kranken: entweder sind sie nämlich (1) „genus“-lastig und somit zu *weit*

18 Vgl. Cicero, De natura deorum 2.72.

19 Vgl. Divinae institutiones 4.28.

20 Vgl. Augustinus, De vera religione 55, 111, 307: „Religat nos religio uni omnipotenti Deo.“

(„Der Mensch ist ein Lebewesen“), oder sie sind (2) „differentia- specifica“-lastig und damit zu *eng* („Der Mensch ist ein Indianer“).

(1) Da ist einerseits das so genannte „substanzielle Religionsverständnis“, das Religion von ihrem „Gegenstand“ bzw. ihrer „Substanz“ her betrachten möchte.

Günter Lanczkowski (1917–1993) etwa definiert Religion als ein (a) „unableitbares Urphänomen, eine Größe *sui generis*“, die (b) konstituiert werde „durch eine existenzielle Wechselbeziehung“ zwischen der sich offenbarenden Gottheit und den „Reaktionen des Menschen“ auf diese Offenbarung, in kultischer „Verehrung und Anbetung“ oder „ethischer Lebensgestaltung“, was letztlich den Menschen von Sünde und Leid erlösen soll.²¹ Schon wird sichtbar: Hier handelt es sich im Grunde um eine Beschreibung der eigenen christlichen Religion, die solcherart auf den Buddhismus, der ohne Offenbarung und Gott auskommt, nicht zuträfe. Jene Definition, in ihrem offensichtlichen Anspruch, Religion überhaupt zu bestimmen, ist also zu *eng*, weil (b) die spezifische Differenz zu *eng* gefasst ist.

Ähnlich Friedrich Heiler (1892–1967), für den Religion (er spricht gar von „Urreligion“) eine (a) „Relation zwischen Gott und Mensch“ ist, die (b) in einer Offenbarung wurzelt und sich vor allem im „Gebet“ manifestiert – alle Religion ist „Gebet“.²² Wieder eine *Engführung* auf monotheistische (Offenbarungs-) Religion, etwa für den Buddhismus schon nicht mehr zutreffend.

Für Geo Widengren (1907–1996) besteht Religion in der (a) expliziten Anerkennung des Menschen einer „ihm überlegenen Schicksalsmacht“, die (b) ganz monotheistisch (und daher letztlich zu *eng*) konzipiert wird als ein personales „Gegenüber des Menschen“.²³

Für Rudolf Otto schließlich ist Religion (a) die Reaktion des Menschen auf (b) das „Heilige“, verstanden als ambivalentes „mysterium tremendum [Furchtmoment, Furcht vor dem „ganz Anderen“] et fascinans [Moment der Freude und Anziehung]“. Das „Heilige“ wird nicht als sich je und je geschichtlich offenbarende Größe verstanden, sondern als „Kategorie *a priori*“. Das

21 Vgl. G. Lanczkowski, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980, 23f. (Hervorh. v. Lanczkowski). Über einen sehr bezeichnenden Zusammenstoß mit Lanczkowski auf akademischer Ebene berichtet Hans Peter Duerr: vgl. H. P. Duerr, Diesseits von Eden. Über den Ursprung der Religion, Berlin 2020, 9f. Für Lanczkowski war es nach Duerr undenkbar, dass Religion aus irgendetwas anderem entstanden sein könnte, denn aus einer rein überweltlichen Ursache. Wer den Ursprung von Religion aus weltlichen Bedingungen annähme, würde den Boden der Religionswissenschaft verlassen und Ethnologie betreiben.

22 Vgl. F. Heiler, Das Gebet, München 1919, 147f.

23 Vgl. G. Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 8.

Gefühl des Numinosen und damit „Religion“ ist also im Menschen als Menschen angelegt. Der Mensch ist folglich gewissermaßen darauf ausgerichtet, Numinoses zu erleben, man kann fast von einem „religiösen Trieb“ sprechen.²⁴ Das würde freilich bedeuten, dass jedermann religiöse Erlebnisse und in der Folge Religion haben muss. Obwohl Ottos „Heiliges“ nicht unbedingt theistisch formatiert sein muss, so handelt es sich doch wieder um eine *Engführung*, die einen Buddhisten nicht ansprechen wird, dem die Ausrichtung auf eine derartige numinose Größe *außerhalb seiner „selbst“* fremd erscheinen wird.

(2) Um die genannten Engführungen zu vermeiden, versucht das „funktionale Religionsverständnis“ Religion rein von ihrer gesellschaftlichen (oder, wie oben, biologischen) Funktion her zu betrachten – und gerät dabei tendenziell zu *weit*.

Wenn etwa Bronislaw Malinowski (1884–1942) Religion als (a) „System von Glaubenssätzen“ beschreibt, (b) „das die Stellung des Menschen im Universum, seine Herkunft und sein Ziel festlegt, ... um die niederschmetternde, lähmende Vorahnung von Tod, Unheil und Schicksal zu überwinden“²⁵ – so stellt sich gleich einmal die Frage nach dem Charakter des hier ins Spiel gebrachten „Glaubens“. Können nicht auch *nicht-religiöse* Glaubenssätze Ähnliches leisten?

Niklas Luhmann (1927–1998) wies der Religion die Funktion zu, „die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen“²⁶. Folglich komme der Religion also letztlich (a) die „orientierende Funktion“ zu, (b) das „Übermaß an Möglichkeiten“ zu begrenzen²⁷. Bei solcher Weite des Begriffs bleibt ebenfalls offen, worin das Surplus der Religion gegenüber anderen, *nicht-religiösen* regulativen Systemen (wie etwa der Straßenverkehrsordnung) bestünde.

Abschließend zu diesen Versuchen, ein „Wesen“ der Religion *überhaupt*, vom Christentum bis zum Buddhismus, auszumachen, sei noch auf eine eher pragmatische Weise der Definition von Religion, auf den sogenannten

24 Vgl. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 (ND München 2004).

25 Vgl. B. Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze, Frankfurt a.M. 1975, 191 (Erstmals erschienen 1944 unter dem Titel „A Scientific Theory of Culture“. Schon im Titel kommt zum Ausdruck, dass Malinowski Religion unter die allgemeine Kategorie der „Kultur“ subsumiert).

26 N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, 26.

27 F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 32001, 32.

„deskriptiven“ Ansatz hingewiesen²⁸. Im Sinne dieses Ansatzes könnte man ein Allgemeines Definitionsschema verwenden, das rein formal zu einer gewissen Typisierung verhilft:

$$\{S\} \wedge \{H^{(W \wedge G \wedge S)}\} \wedge \{Q\} \wedge \{T\} \wedge \{G\} \wedge \{L\} \wedge \{F\} \wedge \{r_n\} \wedge \dots \leftrightarrow R$$

R = Religion

S = Substanz (Gott, Buddha, Erleuchtung, Heiliges, Transzendentes ...)

$H^{(W \wedge G \wedge S)}$ = Humanität (impliziert: (a) „Wahrheit“/ Lehre, Dogma, rationaler Argumentation zugänglich; (b) „Gutheit“/ Ethos; (c) „Schönheit“/ Rituale, sakramentaler = symbolisch/zeichenhafter Aspekt, den ganzen Menschen in seiner leibseelischen Einheit ansprechend)

Q = Quantität (zählbare Mitglieder; Mindestzahl, z. B. 2vT = 16000 lt. österr. Recht)

T = Temporaler Aspekt (eine gewisse Zeitspanne existent; lt. österr. Recht: 10 bzw. 20 Jahre)

G = Geld (monetärer Aspekt)²⁹

F = diverse Funktionen der Religion

r_n = die individuell gelebte und verwirklichte Religion

Zu lesen wäre dieses Schema wie folgt: „Wo immer Religion (R) vorliegt, finden sich *notwendig* folgende Elemente: eine wie auch immer zu bestimmende Substanz der Religion (S), ein allgemein humaner Aspekt (H = Mythen, Ethos, Kunstwerke etc.), ein quantifizierender Aspekt (Q, etwa Mitgliederzahl), ein temporaler Aspekt (T, etwa seit wann die Religion besteht), ein monetärer Aspekt (G, etwa über welche Geldmittel, Güter oder sonstigen Vermögenswerte die Religion verfügt bzw. wie sie damit umgeht oder dazu steht), eine bestimmte Lokalisierung (L, Religionsgeografie) und schließlich ihre Funktion (F, im Sinne ihrer Funktion für das Überleben des Individuums oder der Gesellschaft), die individuell gelebte und verwirklichte Religion (r_n), ...“; die Summe aller notwendigen Bedingungen – wobei die eben genannte Liste sicher nicht komplett ist – würden Religion *hinreichend* definieren. Offen bleibt, welche Momente *wirklich* notwendig sind (d.h. immer dann auftreten, wenn von Religion die Rede ist).

28 Etwa bei Ph. Wilkinson, Religionen der Welt, München 2009.

29 Zu Faktor „Q“ bzw. „T“ bzw. (teilweise) „H“ vgl. H. Kalb, Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich, in: R. Potz/ R. Kohlhofer (Hg.), Die „Anerkennung“ von Religionsgemeinschaften, [Colloquium 6] Wien 2002, 43 bzw. 52.

Was ist mit dem Faktor r_n gemeint? Mit diesem Symbol sei konnotiert: Es gibt vielleicht in gewisser Hinsicht so viele Religionen wie es religiöse Menschen gab, gibt und geben wird. Verwiesen sei hier auf eine schöne Erzählung aus der lurianischen Kabbala, die in einer etwas freieren Deutung besagt, dass „jedes Wort der Tora sechshunderttausend Gesichter“ habe. Gemäß dem Exodus-Narrativ der Bibel, das bereits oben näher behandelt wurde (s. o., 2.4), sollen aus Ägypten 600000 Israeliten geflohen sein. Diese gewaltige Zahl von Menschen stand dann vor dem Berg Sinai, auf welchem Mose von Gott die „Tora“, symbolisiert durch die Steintafeln der 10 Gebote, in einer Offenbarung erhalten haben soll. Als nun Mose jenes „Licht“ der Tora vom Berg hinab ins Tal brachte, traf der Schimmer jenes Lichtes die dort auf ihn wartenden Israeliten und brachte ihre Gesichter zum Leuchten: Wie das Licht einer „Sonne“ brach sich somit gleichsam dieses geistige Licht in 600000 „Monden“, die es reflektierten. Gershom Scholem interpretiert diese Geschichte nun (in einer freien Deutung) folgendermaßen:

Jedes Wort der Tora hat sechshunderttausend „Gesichter“, Sinnesschichten oder Eingänge, nach der Zahl der Kinder Israels, die am Berge Sinai standen. Jedes Gesicht ist nur einem unter ihnen sichtbar, zugewandt und entschlüsselbar. Jeder hat seine eigene, unverwechselbare Möglichkeit des Zugangs zur Offenbarung. Die Autorität ist nicht mehr im unverwechselbaren, eindeutigen „Sinn“ der göttlichen Mitteilung konstituiert, sondern in ihrer unendlichen Plastizität.³⁰

Man könnte dieses schöne Offenbarungsnarrativ universalisieren: Es gehöre zur Definition von Religion, die prinzipiell unendlichen Möglichkeiten der Realisierung der religiösen Grundfähigkeit jedes Menschen mitzuberücksichtigen. Zum Gesamtbild der Religion und damit auch zu ihrer „Definition“, zur Abgrenzung von Religion gegenüber anderen Kulturleistungen des Menschen, gehört *wesentlich* der offene Spielraum ihrer möglichen Realisierungen. So gesehen gibt es so viele Religionen wie es religiöse Menschen gab, gibt und geben wird – unter Religion verstanden die je eigene, unverwechselbare „total reaction“ des Menschen auf das Leben bzw. auf bestimmte Facetten des Lebens, nämlich auf spezielle Einbrüche des Transzendenten ins Leben. Johann Gottlieb Fichte meinte bekanntermaßen einmal: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ In Abwandlung dieses Wortes könnte man sagen: „Was für eine Religion, spricht: *Gestalt von gelebter Religion* man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Im Umkehrschluss darf man wohl behaupten: Jeder religiöse Mensch trägt durch seine je eigene und besondere Art, wie er Religion *lebt*, etwas zum Universalbegriff von

30 G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt a.M. 142015, 23.

Religion bei. In jedem individuellen religiösen Menschen spiegelt sich eine neue Facette von Religion, infolgedessen darf man von einem wahrscheinlich unendlichen Spielraum der möglichen Verwirklichung von Religion sprechen. Das Kürzel dafür lautet: r_n [kleingeschrieben, in Kontrast zum Universale „Religion“ = R, großgeschrieben], das kleine „n“ steht für eine unbestimmte, möglicherweise unendlich große Zahl.

Zuletzt könnte einen somit der Verdacht beschleichen: Vielleicht ist Religion etwas letztlich undefinierbares, höchstens vage Beschreibbares – wie alle Urworte unserer Sprache, ja wie die Sprache selbst. Ist nicht Religion als System von Symbolen selbst eine Art Sprache – und damit eine Art *Stadt*? Wittgenstein vergleicht *Sprache* ja bekanntlich mit einer im Grunde unauslotbaren „alten Stadt“: ein „Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten [man denke an die „Bibel“ als eine Jahrtausende lang gewachsene Sammlung von Texten]; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen [spätere Dogmatisierungen] und mit einförmigen Häusern [langweilige Katechismen].“³¹ Könnte die folgende Beschreibung einer „großen Stadt“ bei Robert Musil als Vorlage einer anderen Weise der Bestimmung von Religion dienen? Wie eine große Stadt besteht Religion – und damit ist wieder einmal vor allem die je eigene gemeint, nämlich wie jeder bzw. jede die je eigene Religion erfahre –

... aus Unregelmäßigkeit, Wechsel, Vorgleiten [der Fortschrittlichen], Nicht-schritthalten [der Traditionalisten], Zusammenstoßen von Dingen und Angelegenheiten [Religionskriegen, Ketzereien und Verketzerungen], bodenlosen Punkten der Stille dazwischen [einer menschenleeren Kathedrale], aus Bahnen und Ungebahntem, aus einem großen rhythmischen Schlag und der ewigen Verstimmung und Verschiebung aller Rhythmen gegeneinander [gelungenen und misslungenen Liturgien], und [gleich] im ganzen einer kochenden Blase, die in einem Gefäß ruht, das aus dem dauerhaften Stoff von Häusern [Tempeln, Kathedralen], Gesetzen, Verordnungen [Codex Iuris Canonici] und geschichtlichen Überlieferungen besteht.³²

5.2.3 *Religiöser Glaube als Akt der Transzendenz (Substanz der Religion) über den Umweg der Subzendenz (Funktion der Religion) – Versuch einer kritischen Selbstvergewisserung*

In Hinblick auf die genannten – letztlich vergeblichen – Versuche, Religion *universal* gültig zu definieren, ist festzuhalten: Religion hat nicht *notwendig* mit „Transzendente[m]“ im *strengen* Sinne des Wortes zu tun, für die meisten

31 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1984, §16.

32 R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, 10; meine Ergänzungen in eckiger Klammer.

Religionen ist aber „Transzendenz“ in einem engeren oder weiteren Sinne konstitutiv. Es kann eine Religion vorgestellt werden, etwa der Pantheismus, die scheinbar ohne Transzendentes auskommt – obwohl man im letzteren Fall vielleicht sagen könnte, das unendliche (göttliche) Ganze „übersteige“ das einzelne, endliche Individuum. Oder im Falle des Buddhismus könnte man sagen, es gebe für letzteren – in einer gewissen Spielform – zwar kein transzendentes göttliches Wesen, aber das wahre „Selbst“ „übersteige“ das einzelne „Ich“ und in der zu erreichenden „Selbsterkenntnis“ „transzendiert“, *übersteigt* der so „Erleuchtete“ das Alltagsbewusstsein. Bezüglich säkularer Formen von „Religion“ gilt dasselbe: So *übersteigen* sowohl die „Klassenlose Gesellschaft“ im Falle des Kommunismus als auch die „arische Rasse“ bzw. das „deutsche Volk“ im Falle des Nationalsozialismus das einzelne Individuum in einem gewissen Akt der „Transzendenz“ des Gegebenen.

Im Folgenden soll folglich nun der Begriff der Transzendenz näher beleuchtet werden, nicht zuletzt in Anbetracht der Tatsache, dass jene Kategorie für viele Religionsphilosophien die „Substanz“ der Religion überhaupt bezeichnet. Das Ziel ist ein bescheideneres: Es ist zu vermuten, dass Transzendenz für die *meisten* Religionen eine zentrale Rolle spielt. Nachdem in einer ausführlichen Analyse des religiösen Glaubens mehr die *subjektiven* Aspekte der Religion – zugegebenermaßen auf der Folie meiner eigenen, christlichen Religion – betrachtet wurden, ist nun, wenn man so will, das *Objekt* des religiösen Glaubens, worauf er also abzielt, Thema – wiederum als Abstraktion der eigenen Religion verstanden, also im vorliegenden Fall in versteckter Abhängigkeit von *christlichen* Vorstellungen. Das muss man dazusagen, nachdem sich das Bemühen, eine alle Religionen verbindende Idee zu finden als gescheitert bezeichnet werden darf. Es ist aber vorstellbar, dass bei dem *Versuch* einer (wenn auch nie absolut zu erreichenden) Universalisierung interessante Perspektiven sichtbar werden, die über die je eigene Religion hinaus Gültigkeit haben, für die eine oder andere nicht-christliche Religion. Zum einen ist das Folgende also in erster Linie selbstkritische Selbstvergewisserung, in weiterer Folge dann vorsichtiger Ausblick über den eigenen Tellerrand hinaus. Die „Definition“ von Religion führt nämlich über den Umweg der Abstraktion möglicherweise dazu,

- (a) besser zu verstehen, was *die je eigene* Religion *eigentlich* will und meint;
- (b) besser zu verstehen, inwiefern *Religionsersatz* funktioniert;
- (c) und schließlich zu verstehen, was *die je eigene* Religion mit so mancher *anderen* verbindet.

Sagt man etwa, der Bezug zu „Gott“ sei das „Wesen“ (bzw. die „Substanz“) der Religion – obwohl damit nur die eigene, monotheistische Religion damit abgedeckt wäre –, so wird dann besser verständlich was es bedeutet, wenn sich jemand von dieser Religion abwendet und einen anderen „Gott“ zu verehren beginnt. Freilich werden oft aus der eigenen engen Perspektive heraus solche neuen Götter despektierlich als „Götzen“ verunglimpft.

Das Entdecken von *funktionalen* Gemeinsamkeiten könnte wiederum Beginn eines womöglich fruchtbaren Dialogs und Austauschs mit Andersglaubenden und daraus erwachsenden praktischen Synergien sein, etwa in caritativ-sozialer Hinsicht.

Philosophie, das gilt wenigstens für viele ihrer Gestalten, nimmt immer wieder das *Ganze* in den Blick, sowohl in Bezug auf das Phänomen *Religion* – in der Suche nach einem alle Religionen Verbindenden – als auch in Bezug auf das Problem *Transzendenz*. Also nicht die einzelnen tausend Weisen der Transzendenz sind Thema, das wäre mehr Sache der Religionswissenschaft, sondern ein alle einzelnen „Transzendenzen“ möglicherweise vereinender Aspekt – ob ein solcher entdeckt werden kann, bleibe vorerst dahingestellt, wahrscheinlich wird es hier zugehen wie bei der Ausschau nach der alle Religionen verbindenden Definition. Einen Versuch ist es wert. Religionsphilosophie urteilt ferner nicht über eine mögliche objektive, reale Korrespondenz der verschiedenen Transzendenzkonzepte (ist also nicht etwa philosophische Gotteslehre oder Theologie), sondern untersucht mehr Strukturen des Phänomens Transzendenzbezug in verschiedenen religiösen Systemen.

5.2.3.1 Zum Begriff der Transzendenz

5.2.3.1.1 *Transzendenz als Urgeste des Menschen*

Transzendenz heißt einfach einmal „Überstieg“ – ungeachtet der mannigfaltigen fachphilosophischen Formatierungen desselben.³³ Viele unterschiedliche Zugänge und Bedeutungszuschreibungen sind möglich. Transzendenz, eng mit der Bedeutung des lateinischen „trans-cendere“ zusammenhängend,

33 Vgl. u.a. den Sammelband zum Thema von I. U. Dalferth u.a. (Hg.), *Hermeneutik der Transzendenz*, (Religion in Philosophy and Theology 81) Tübingen 2015; wegweisend ferner: H. Blumenberg, *Art. Transzendenz und Immanenz*, in: *RGG*³ 6, Tübingen 1962, 989–997; vgl. ferner B. Casper/ W. Sparr (Hg.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg u.a. 1992; J. Lambrecht, *Transzendenz. Eine systemanalytische Studie*, Würzburg 2012; M. Staudigl/ Ch. Sternad (Hg.), *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, Würzburg 2014.

soll als eine Urgeste des Menschen definiert werden: *die Urgeste des über sich selbst hinaus Weisens und Wollens*. Wir sagen „Geste“, um anzudeuten: Der Versuch des Überstiegs auf eine wie immer zu bestimmende höhere Ebene muss nicht von Erfolg gekrönt sein, es kann bei dem Versuch bleiben. Philosophie hat nicht zu entscheiden, ob es diese „andere“, höhere Ebene überhaupt gibt. Der Mensch betet zum Beispiel zu einem Gott oder mehreren Göttern – gibt es diesen Gott oder diese Götter überhaupt? Das Beten als Geste, als Phänomen des über sich hinaus Weisens ist „Transzendenz“ – ob es das Transzendente, worauf es zielt, überhaupt gibt, hat nicht Philosophie zu entscheiden. Oder ein anderes Beispiel des Transzendierens: Der Kommunismus versuchte, die Klassenlose Gesellschaft zu errichten, das „Paradies auf Erden“. Ob es so etwas überhaupt jemals geben wird oder geben kann, bleibe dahingestellt. Die Ideologie, die ein Paradies auf Erden intendierte, intendierte damit aber etwas die aktuellen Zeitumstände und Individuen „Übersteigendes“, Transzendierendes, etwas „Besseres“ als das aktuelle Jetzt. Auch das ist in einem weiteren Sinne Transzendenz, der Versuch bzw. eine Geste des Übersteigens.

5.2.3.1.2 *Die Ambivalenz des Menschen*

Was ist das Gegenteil von Transzendenz, könnte man fragen? Immanenz vielleicht? Nach Arthur Koestler ist der Mensch ein „janusköpfiges Wesen“ – der Januskopf ist die anthropologische Grundmetapher bei Koestler.³⁴ Was Koestler mit dieser Metapher meint, könnte man am Bild eines Baumes illustrieren: Der Mensch ist wie ein Baum. Er ist einerseits „immanent“ – im Boden bleibend, im Boden verhaftet. Die in den Boden dringenden Wurzeln stehen für das Bemühen um Nahrung, Behausung, Gesundheit, Fortpflanzung etc. Arthur Koestler spricht von „selbsterhaltenden Tendenzen“ im Menschen (oft als „niedrige Triebe“ denunziert). Demgegenüber gibt es nach Koestler „selbsttranszendierende Tendenzen“, die wie Äste in den Himmel ragen. Sie sind für den Menschen, ähnlich wie eben die Äste mit ihren lichtempfindlichen Blättern beim Baum, genauso „not-wendig“, aber in anderer Form; inwiefern der „Himmel“, auf den die Äste weisen, erreicht wird oder nicht, bleibt offen – inwiefern das Transzendente, das die Geste der Transzendenz intendiert, existiert, ob überhaupt und in welcher Form, bleibt offen.

Transzendenz ist also nicht zu verwechseln mit einem wie immer gearteten Transendenten. Der Begriff der Transzendenz ist ferner nicht unbedingt

34 Vgl. A. Koestler, *Der Mensch – Irläufer der Evolution. Eine Anatomie der menschlichen Vernunft und Unvernunft*, Bern/ München 1978 – der englische Originaltitel lautet „Janus. A Summing Up“ (London 1978).

ein dogmatisch determinierter Begriff (etwa gleichzusetzen mit „Gott“ oder dergleichen).

5.2.3.1.3 Die Ambivalenz von Transzendenz

Transzendenz heißt für den Menschen unter anderem, um Freiheit zu ringen und sich Freiräume zu erkämpfen, heißt folglich, gesetzte Grenzen, auch „Gesetze“, zu übertreten, um zu dem zu werden, was er, der Mensch, sein soll und sein kann. Mythischer Ausdruck dieses Ringens um Freiheit ist einerseits der Prometheusmythos, sind andererseits die verschiedenen Erzählungen vom „verlorenen Paradies“. Wir haben es hier mit narrativen Reflexionen über Transzendenz zu tun. Es gibt ein ursprüngliches Paradies, wird erzählt, welches der Mensch „überschreitet“, paradoxerweise in einem Akt der *gefühlten* Deszendenz, des Abfalls, der zugleich ein Akt des Überstiegs, des Erwachsenwerdens ist. In der Folge kommt es zu einer Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies. Die ersehnte Rückkehr ins Paradies bzw. in den Himmel wird als Transzendenz, Überstieg der gegebenen Welt schlechthin, verstanden. Die entsprechende biblische Paradieserzählung ist wohlbekannt: Der Mensch wird zum „erkennenden“ Wesen und transzendiert, übersteigt damit den Bereich des rein Animalischen, indem er die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis nimmt – wird dafür aber paradoxerweise von Gott bestraft. Genau genommen implizieren sämtliche Paradieserzählungen folglich eine *zweifache* Transzendenz, jede geprägt von einer speziellen Ambivalenz: Einerseits die anfängliche Transzendenz, die mit dem Verlassen des Paradieses identisch ist. Andererseits eine erhoffte zukünftige Rückkehr ins verlorene Paradies. Schematisch könnte man dies so darstellen:

*Transzendenz*₁: Verlassen des Paradieses – changiert zwischen (a) „Abfall“ vom Idealzustand und (b) Selbstwertung („Erkenntnis“, Kultur – Kleidung, Ackerbau usw.);

*Transzendenz*₂: Sehnsucht nach einer Rückkehr ins verlorene Paradies, changiert zwischen einem „Himmel“ (Ewiges Leben, Vollendung usw., ob dies nun existiert oder nicht – als religiöser *Imaginaire* verstanden) und Regression (Sehnsucht nach Rückkehr in den Mutterschoß, oft mündend in missglückten Versuchen, das Paradies auf Erden zu errichten).

Die Transzendenz₁ (Verlassen des „Paradieses“) symbolisiert den Bereich der Selbstwertung in ihrer Notwendigkeit und gleichzeitigen Brisanz. Transzendenz₂ im Zusammenhang der Paradiesmetapher (die Sehnsucht nach dem „zukünftigen Paradies“) ist eine Chiffre für die Doppelbödigkeit aller

Utopie – für die *Wichtigkeit* und *Chance* großer Ziele, für die man lebt, und zugleich für die *Gefahr* ihres Umschlags in die Dystopie.

Eine interessante Variation dieses archetypischen Motivs eines urzeitlichen Paradiesverlustes stammt aus Brasilien, aus dem Erzählgut der Karajás³⁵, wo gerade das Moment des Herausfallens aus dem Paradies deutlich mit „Transzendenz“ konnotiert wird: Die fischförmigen Urmenschen schwimmen in einer Art Aquarium, vergleichbar mit dem Fruchtwasser des Mutterschoßes. Eines Tages wollen sie aus diesem Aquarium ausbrechen und Landbewohner werden – nur ein schmaler Tunnel, wohl eine Metapher für den Geburtskanal, führt aus dem paradiesischen Aquarium hinaus. Der „Gott“ jenes Aquariums erlaubt, anders als der biblische Gott, verständnisvoll diesen Ur-Exodus. Er gibt nur zu bedenken, dass der Mensch dadurch die Unsterblichkeit verlöre, die er im Paradies hatte – das wohlige, gemütliche Dasein im Mutterschoß. Den Urmenschen macht dies jedoch nichts aus, sie ziehen los und werden Landbewohner, werden letztlich „sie selbst“. Alle Paradieserzählungen haben dieses Moment: sie thematisieren die Selbstwerdung des Menschen, das Subjektwerden. Der Mensch verlässt die bergende Einheit mit dem Mutterleib: *Geborenwerden als Prototranszendenz*.

So gesehen ist das Thema „Transzendenz“ eng mit dem Menschwerden und Menschsein verbunden. Darüber hinaus dürfen wir sagen: Transzendenz changiert zwischen *Gefahr und Chance*, wie im Folgenden noch näher zu erläutern sein wird. Transzendenz ist ein ambivalenter, zweideutiger Begriff, wie auch die Paradieserzählungen nahelegen. Transzendenz verwirklicht sich einerseits in dem Maße, als menschliches Leben sich fortentwickelt. Andererseits impliziert Transzendenz eine Krisis, bei der es, wie bei vielen Krisen im Leben, ein Moment der Gefahr wie ein Moment der Chance gibt.

5.2.3.2 Das Gefahrenpotential von Transzendenz: Der Mensch als „Irrläufer der Evolution“?

Nach Berechnungen eines Kanadischen Forschungsinstituts besteht eine fast hundertprozentige Wahrscheinlichkeit, dass unser Planet bis zum Jahr 2700 nicht mehr von Menschen bewohnbar sein wird:

Den Ergebnissen des Forschungs-Instituts BCA Research nach besteht eine 50-prozentige Wahrscheinlichkeit, dass die Menschheit bis zum Jahr 2290 ausgelöscht wird. Die Wahrscheinlichkeit, dass die Menschheit bis zum Jahr 2710 ausstirbt, soll sogar bei 95 Prozent liegen. Der am Bericht beteiligte Forscher

35 Vgl. L. Boff, Sehnsucht nach dem Unendlichen. Spirituell leben, Freiburg i. Br. 2012, 14–17.

Peter Berezin nennt zwei besonders große Gefahren. Zum einen globale Katastrophen: Die Menschheit habe bereits jetzt die Technologie, sich selbst zu vernichten und darüber hinaus nicht einmal die Mittel, um die Folgen nach einem auch nur begrenzten Einsatz besagter Technologien zu überstehen. Hinzu kommen passive Bedrohungen wie Asteroiden, Pandemien, künstliche Intelligenz oder der Klimawandel.³⁶

Auf dem Hintergrund jener Befürchtungen, dass die Erde in absehbarer Zeit nicht mehr bewohnbar sein wird, besteht *die aktuellste und existenziellste „Transzendenz“ der Gegenwart wohl in dem Versuch, den Planeten selbst, den wir bewohnen, zu „transzendieren“ – im Versuch, ins Weltall vorzustoßen und andere bewohnbare Planeten zu finden.*

Eine Formel für den wahrscheinlichen Untergang der menschlichen Zivilisation bis spätestens in 700 Jahren könnte sein: Der 6. August 1945 multipliziert mit dem 11. September 2001. Der 6. August 1945 ist der Tag des Abwurfs der Atombombe über Hiroshima. „Nine- eleven“ (2001) ist hingegen der Tag des Selbstmordattentats auf das World Trade Center von New York. Der Atombombenabwurf steht für die technische Möglichkeit der völligen Zerstörung dieses Planeten, das Selbstmordattentat für eine paranoide suizidale Tendenz des Menschen. Oder mit anderen Worten: Es ist nicht mehr ausgeschlossen, dass einzelne Individuen unserer Spezies, die an Massenvernichtungswaffen herankommen, sich selbst und den Rest der Welt damit in die Luft sprengen.³⁷ Welche Rolle spielt dabei „Transzendenz“?

Hier ist auf Arthur Koestler zurückzukommen, der auf ganz einmalige, ja eigenwillige Weise versuchte, den Begriff „Transzendenz“ mit empirischer Forschung in Verbindung zu bringen. Er deutete nämlich die Versuche von Stanley Milgram, bekannt geworden unter dem Titel „Milgram-Experimente“, in Bezug auf die Transzendenz, die im obigen Sinne mit dem Menschsein selbst gegeben ist.

Koestler behauptet, dass sämtliche destruktive Taten der Weltgeschichte auf dem Hintergrund „selbstbehauptender Tendenz“ (Gier nach Geld und Macht, Neid, Eifersucht etc.) von viel geringerer Dimension seien als destruktive Taten auf dem Hintergrund „selbsttranszendierender Tendenz“. Die Hauptthese Koestlers in diesem Zusammenhang lautet:

36 http://www.chip.de/news/Das-Ende-der-Welt-Forscher-errechnen-Termin-fuer-Weltuntergang_100053163.html, abgerufen am 22.2.2022.

37 Man denke an die oft zitierten Worte Tschechows: „Man kann kein Gewehr auf die Bühne stellen, wenn niemand die Absicht hat, einen Schuss daraus abzugeben“ (in einem Brief von 1889) und: „Wenn im ersten Akt ein Gewehr an der Wand hängt, dann wird es im letzten Akt abgefeuert“.

Die Annalen der Geschichte stellen uns ... vor das Paradoxon, dass die Tragödie des Menschen nicht in seiner Aggressivität [damit meint Koestler das Ensemble der selbstbehauptenden Tendenzen], sondern in seiner Hingabe an überpersönliche Ideale wurzelt – nicht in einem Exzess der individuellen Selbstbehauptung, sondern in einer Funktionsstörung der integrativen Tendenzen unserer Spezies [womit Koestler die selbsttranszendierenden Tendenzen meint].³⁸

Koestler erläutert dies folgendermaßen:

Kein Historiker würde leugnen, dass die Bedeutung der aus persönlichen Motiven begangenen Verbrechen sehr gering ist, wenn man sie mit dem Abschachten ganzer Völker aus Loyalität gegenüber einem eifersüchtigen Gott, König, Land oder politischen System vergleicht. Die persönlichen Untaten Caligulas schrumpfen angesichts der von Torquemada, dem spanischen Großinquisitor, angeordneten Blutbäder zu einem belanglosen Nichts zusammen. Die Zahl der Menschen, die von Banditen, Straßenräubern, Gangstern und anderen asozialen Elementen umgebracht wurden, fällt angesichts der Massen, die im Namen der wahren Religion oder der gerechten Sache leichten Herzens erschlagen wurden, kaum ins Gewicht. Ketzer wurden nicht aus Wut, sondern aus Sorge um das Wohlergehen ihrer unsterblichen Seelen gefoltert und verbrannt. Die sowjetischen und chinesischen Säuberungswellen wurden als Maßnahmen zur Verbesserung der Sozialhygiene hingestellt, um die Menschheit auf das Goldene Zeitalter der klassenlosen Gesellschaft vorzubereiten. Die Gaskammern der Nazis sollten ein Tausendjähriges Reich einleiten. Um es noch einmal zu sagen: Die Verwüstungen, die im Lauf der menschlichen Geschichte durch Exzesse der individuellen Selbstbehauptung angerichtet wurden, sind quantitativ unerheblich, wenn man die Massaker dagegenhält, die ad majorem gloriam, zum höheren Ruhme von irgend etwas, aus selbsttranszendierender Ergebenheit gegenüber einer Flagge, einem Führer, einem religiösen Glauben oder einer politischen Überzeugung veranstaltet wurden. Der Mensch war schon immer bereit, für eine gute, schlechte oder völlig sinnlose Sache zu töten, aber auch zu sterben. Was könnte ein stichhaltigerer Beweis für die Realität des Drangs nach Selbsttranszendierung sein?³⁹

Koestler sieht seine These quasi empirisch begründet in den Experimenten von Dr. Stanley Milgram, in denen versucht wurde, die Grenzen der Autoritätshörigkeit durchschnittlicher Menschen festzustellen. Das zentrale Experiment besteht aus folgenden Momenten:

Drei Leute nahmen am Experiment teil: erstens der Professor, der die Oberleitung hatte; zweitens der Schüler oder das Opfer; drittens die eigentliche Versuchsperson, die vom Professor aufgefordert wurde, die Rolle des Lehrers zu übernehmen und den Schüler jedes Mal zu bestrafen, wenn er eine falsche

³⁸ A. Koestler, Irrläufer, 94.

³⁹ A. Koestler, Irrläufer, 93f.

Antwort gegeben hatte. Die Bestrafung erfolgte durch Elektroschocks von zunehmender Intensität, die der „Lehrer“ auf Anordnung des Professors verabreichen musste. Der „Schüler“ oder das Opfer wurde auf eine Art elektrischen Stuhls geschnallt, und man schloss eine Elektrode an sein Handgelenk an. Der „Lehrer“ saß vor einem imponierenden Schockgenerator, dessen Schaltbrett mit dreißig Schaltern versehen war, die Elektroschocks von 15 bis 450 Volt auslösen konnten (der Schockabstand zwischen den einzelnen Schaltern betrug also 15 Volt). Die Apparatur hatte auch Schilder mit Aufschriften, die von „Leichter Schock“ über „Intensiver Schock“ bis zu „Gefahr – schwerer Schock“ reichten. Die grausame Versuchsanordnung war in Wirklichkeit leerer Schein. Das „Opfer“ war nämlich ein Schauspieler, den der Professor für diese Rolle engagiert hatte. Der Schockgenerator war eine Attrappe. Nur der „Lehrer“ glaubte an die Realität der Schocks, die er verabreichen musste, und der Schmerzensschreie und Biten um Gnade, die das Opfer ausstieß. Das Testverfahren sah im Wesentlichen folgendermaßen aus. Der Schüler bekam eine lange Liste von Wortpaaren zu lesen – beispielsweise „blaue Schachtel – schöner Tag – wilde Ente“ usw. Bei der „Prüfung“ legte man ihm dann einen Verbaltest vor – zum Beispiel „blau“ mit vier Alternativlösungen wie „Tinte, Schachtel, Himmel, Lampe“. Er musste sagen, welche Antwort richtig war. Der Lehrer wurde vom Professor angewiesen, dem Schüler jedes Mal einen Schock zu verabreichen, wenn er die falsche Lösung nannte, und außerdem „dem Schüler mit jeder falschen Antwort einen höheren Schock zu verabreichen“.⁴⁰

Über 60 Prozent der Versuchspersonen gehorchten dem Professor bis zuletzt – bis zur Obergrenze von 450 Volt. „Als das Experiment in Italien, Südafrika und Australien wiederholt wurde, war der Prozentsatz der gehorsamen Versuchspersonen noch etwas höher. In München betrug er 85 Prozent.“⁴¹

Koestler sieht im Milgram-Experiment gewissermaßen den empirischen Beweis für das Dilemma, in dem der Mensch sich *als Mensch* befindet: Es sei nicht die angeborene Aggressivität des Menschen, seine „selbstbehauptende Tendenz“ Ursache für die Metamorphose harmloser Bürger in Folterknechte, sondern die „selbsttranszendierende Hingabe an eine Sache, die im Milgram-Experiment durch den Professor in der Rolle des Anführers symbolisiert wird.“⁴²

40 A. Koestler, Irrläufer, 100f.

41 A. Koestler, Irrläufer, 102. Zur genaueren Beschreibung und auch Kritik des Milgram-Experiments vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Milgram-Experiment> (abgerufen am 22.2.2022); erst 2014 wurden von wissenschaftlicher Seite wieder Zweifel an dem Experiment geäußert: <https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article132106488/Zweifel-an-Resultaten-des-Milgram-Experiments.html> (abgerufen am 22.2.2022, in Bezug auf einen Artikel im British Journal of Social Psychology: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/bjso.12074/abstract>, abgerufen am 22.2.2022)

42 A. Koestler, Irrläufer, 107.

Das Experiment von Milgram wurde vielfach psychologisch und soziologisch gedeutet, als Beweis dafür, wie problematisch es sei, sich Autoritäten unterzuordnen – der Zug der Zeit war damals, in den Sechziger- und Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts, autoritätskritisch bis antiautoritär.⁴³ Koestler abstrahiert diesen Befund von den individuellen Autoritäten, indem er suggeriert, dass dasselbe Verhaltensmuster gegenüber jedweder übergeordneten Instanz auftritt, sei es nun ein Individuum (ein „Führer“ oder „Professor“), eine politische Ideologie oder ein religiöser Glaube.

Große Ideen, religiöse *Imaginaires*, Ideen einer transzendenten Realität, die es zu erreichen oder für die es zu kämpfen gilt – es sind vielfache Szenarien ihres *Gebrauchs* denkbar. Transzendenz*mißbrauch* wäre unter diesem Aspekt eine Chiffre für eine Art „Pervitin“⁴⁴. Man denkt spontan an die Formel von Karl Marx, Religion sei „Opium des Volkes“, also nicht zuletzt eine Droge für suizidiale Gotteskrieger aller Art. Auch wenn entgegen der These Koestlers viele Kriege, auch die sogenannten „Kreuzzüge“, nicht selten aus wirtschaftlichen oder geopolitischen, „selbstbehauptenden“ Motiven geführt wurden – aber die Bereitschaft des kleinen Soldaten, für die Interessen der politischen Führung sein Leben aufzuopfern, wurde durch religiöse Imaginaires verstärkt. Es stirbt sich leichter, wenn im Jenseits als Belohnung das Paradies wartet – oder für die Nachfahren der in der Revolution ihr Leben lassenden Kämpfer die klassenlose Gesellschaft. Der Religion-Opium-Vergleich aus der Feder von Marx könnte hier gegen ihn selber gewendet werden: Könnte man nicht auch die marxistische Idee der „Klassenlosen Gesellschaft“ als ein solches „Pervitin“ betrachten, als eine große Idee einer zu erreichenden Gesellschaftsform, die es im „Überstieg“ der herrschenden Verhältnisse mittels Revolution zu verwirklichen gilt? Erinnerung sei hier an eine im Jahr 2010 stattgefundene Ausstellung in Wien im Museum für angewandte Kunst über Malereien aus Nordkorea mit dem Titel „Blumen für Kim Il Sung, Kunst und Architektur aus der Demokratischen Volksrepublik Korea“. Man konnte dort sehr gut studieren, wie sich eine kommunistisch-stalinistische Gesellschaft selbst definiert über – ikonografisch *Paradiesdarstellungen* zuzuordnende – Bilder und Gemälde⁴⁵.

43 So gesehen ist ein gewisses Vor-Interesse der Versuchsleiter zu präsumieren, zu den entsprechend autoritätskritischen Resultaten zu gelangen.

44 Ein Neologismus in Anspielung an das Methamphetamin „Pervitin“, das im zweiten Weltkrieg als „Wunderdroge“ den Soldaten der deutschen Wehrmacht verabreicht wurde, um sie kampftauglicher zu machen.

45 „Realistische Kunst, die die Welt realistisch darstellt und dem Sozialismus dient“, wie es ein Sprecher der nordkoreanischen Botschaft der „Presse am Sonntag“ gegenüber formulierte. Ein „erstmalig in Europa zu sehender Staatsschatz“. Vgl. <http://diepresse.com/>

Denken wir uns nun, als Szenario, einen atomaren Präventivschlag gegen den großen Feind im Namen einer solchen „Idee“ (z. B. der klassenlosen Gesellschaft) – dann sehen wir, dass die Welt nicht nur vom islamistischen Terrorismus und seinen religiösen Wahnvorstellungen bedroht ist, sondern auch ein Weltuntergang im Namen einer anderen (im vorliegenden Falle: spät-kommunistischen) „Transzendenz“ denkbar wäre. Auch unsere westlichen Transzendenz-Imaginaires schützen vor Torheit und Weltuntergang nicht.

In Hinblick auf die eben auch erwähnten problematischen Radikalisierungen im Islam in den vergangenen Jahrzehnten hört man tendenziell, wenn auch nicht explizit ausgesprochen, immer wieder von religionskritischer Seite die Devise: „The taking away of God would solve it all“ – die Abschaffung aller Götter wäre die Lösung, in Opposition zu John Locke's „The taking away of God ... dissolves all“⁴⁶. Nicht erst seit 9/11 ist ein Satz, wonach alle Moral transzendent begründet werden müsse, völlig unplausibel – diese Fundamentalkritik an (theistisch formatierter) Religion wurde bereits mehrfach erwähnt (s. o., 3.1.2.7.1; 4.2.3.1). Ja es scheint so, dass geradezu das Gegenteil stimmen würde: Wenn „Gott“ existierte und es „befähle“ oder eine andere große quasi-religiöse Idee im Raum stünde, dann wäre auf einmal alles erlaubt – und handelte es sich um eine noch so absurde Tat. Dem ist entgegenzuhalten: Monokausal lässt sich ein Phänomen wie der religiös verbrämte Terrorismus nicht aus den jeweiligen Transzendenzvorstellungen, die ihn begleiten, erklären, wohl aber im Sinne einer Mitursache. Terrorismus hat viele Gründe, die meisten wohl gesellschaftlich-politischer Natur. Jedoch darf man sicherlich sagen: Perverse bzw. pervertierte (Transzendenz-) Ideen sind mit-schuld, nicht haupt-schuld, aber mitverantwortlich für dieses uns alle nicht erst heute auf Trab haltende Phänomen. Betrachtet man z. B. bestimmte Paradiesvorstellungen im Islam, etwa die immer wieder ins Spiel gebrachten „72 Jungfrauen“, die angeblich auf den Gotteskrieger im Jenseits als Belohnung warten⁴⁷: Würde man eine solche Vorstellung, einen solchen religiösen Imaginaire wegnehmen, beispielsweise durch einen entsprechend kritischen Aufklärungsunterricht, hätte man den Terrorismus noch lange nicht besiegt oder überwunden. Aber man wird doch vermuten dürfen, dass es sich bei diesen Vorstellungen um eine Art „geistiger Droge“ handelt, die die Ausführung solcher Taten erleichtert, ähnlich wie

home/kultur/kunst/565370/Ausstellung_Propagandakunst-aus-Nordkorea (abgerufen am 22.2.2022).

46 J. Locke, Ein Brief über Toleranz, 94; s. o., 4.2.3.1.

47 Die Frage, inwiefern solche Vorstellungen mehr oder weniger mit dem Islam kompatibel sind, soll hier nicht erörtert werden. Man kann aber sicher nicht sagen, sie hätten „nichts“ mit dem Islam zu tun: vgl. https://wikiislam.net/wiki/72_Jungfrauen.

bestimmte Drogen bei diversen Kriegseinsätzen der Menschheitsgeschichte.⁴⁸ Diese Transzendenz-„Drogen“ zu beseitigen wäre folglich ein nicht unwichtiger *Beitrag* zur Bekämpfung des Terrorismus, auch wenn darüber hinaus noch anderes getan werden müsste.

Klar ist auf jeden Fall: Die Religion und der mit ihr ganz eng verbundene Begriff der „Transzendenz“ ist heute offensichtlich in der Defensive, ja auf einer Art geistigen Anklagebank.⁴⁹ Können vonseiten der Verteidigung der Religion gegen ihre neuen Verächter auch positive Momente ins Treffen geführt werden?

5.2.3.3 Die Chance: Transzendenz per SUB-ZENDENZ – qua Kultivierung eines archaischen Zugangs zum Unbewussten

Religiöse Transzendenzvorstellungen haben auch, aber eben nicht nur eine moralstabilisierende Funktion in der Gesellschaft, sind und bleiben also ethisch höchst ambivalent. Die Vorteile scheinen den Nachteilen die Waage zu halten. Hier sei auf einen anderen „Vorteil“ der Transzendenzvorstellungen aufmerksam gemacht, einen eher epistemischen.

Aldous Huxley meinte einmal:

Ohne systematisches vernunftgemäßes Denken könnten wir als Spezies oder Individuen unmöglich auskommen. Aber wenn wir geistig gesund bleiben wollen, können wir auch unmöglich ohne unmittelbare Wahrnehmung ... der inneren und der äußeren Welt, in die wir geboren wurden, auskommen ... Diese gegebene Wirklichkeit ist ein Unendliches, das sich allem Verständnis entzieht und sich doch auf unmittelbare Weise gewissermaßen in seiner Gesamtheit erfassen lässt. Sie ist etwas Transzendentes, das nicht der menschlichen Ordnung angehört. Und doch kann sie uns gegenwärtig sein als eine empfundene Immanenz, ein erlebtes Teilhaben.⁵⁰

In diesem Sinne könnte man postulieren: Ohne Transzendenz wird die Menschheit nicht überleben. Die Ratio allein kann es nicht sein, es braucht

48 Vgl. die Meldung zu dem Attentat vom 3.6.2017 auf der London Bridge, wonach die Polizei in der Wohnung, die von den Attentätern gemietet worden war, „einen aufgeschlagenen Koran“ fanden – „auf der offenen Seite ging es demnach um den ‚Märtyrertod‘“ (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/london-attentaeter-wollten-offenbar-mit-einem-lkw-anreifen-a-1151520.html>, abgerufen am 22.2.2022).

49 P. Sloterdijk spricht von einer „Allah-Dämmerung“: „Attentate sind missratene Beweise eines Gottes, der die Welt nicht mehr versteht.“ (P. Sloterdijk, Nach Gott, Berlin 2017, 15)

50 A. Huxley, Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin (The doors of Perception, 1954), in: ders., Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle. Erfahrungen mit Drogen, München¹⁸1996, 60.

darüber hinaus Intuition, Instinkt und eine weisheitliche Gesamtschau. Ein prominenter Ort solcher Transzendenz (neben anderen Orten in Kunst und Kultur) war schon immer *Religion* und der in ihr zum Ausdruck kommende religiöse Glaube.

„Glaube“ soll hier im weitesten Sinne verstanden werden als eine geistige (willentlich-verstandesmäßige) Hinordnung des Menschen auf die Vorstellung einer transzendenten Realität bzw. als existentielle (lebensmäßige, ganzheitliche) Hingabe an einen solchen Imaginationskomplex.

„Transzendentes“ wird in diesem Zusammenhang, wie schon anfangs erwähnt, sehr allgemein als „etwas (den Menschen) Übersteigendes“, „Transzendenz“ dementsprechend als „Überstieg (des Menschen) zum Transzendenten“ verstanden.

„Religion“ könnte man in der Folge, im Anschluss an eine bereits erwähnte Formulierung bei Thomas von Aquin, als Ausgestaltung eines solchen Glaubens verstehen (protestatio fidei – Veräußerlichung des ursprünglich Innerlichen⁵¹).

Als (kühne) Hypothese könnte man nun behaupten: Der Weg zu einem möglicherweise real existierenden Transzendenten führt in der Religion über verschiedene Formen der Autohypnose bzw. der Trance – Transzendenz mutiert hier zur „Subzendenz“, zum Untertauchen aus dem Bewusstsein ins Unterbewusste.⁵²

Urformel von Religion (1. Teil): Religion darf verstanden werden als *archaischer Versuch der Kontaktierung des Unterbewussten*, um dort *weisheitliche Wahrheiten* zu entdecken, die dem *instinktvergessenen* zivilisierten Menschen verloren gegangen sind.

Der bereits erwähnte Malinowski (s. o. 5.2.2) sprach von der „biologischen Unterdeterminiertheit des Menschen“, die zur Kulturleistung qua Kompensation dieser Unterdeterminiertheit führt. *Ein* Bereich der Kultur – neben vielen anderen – sei Religion⁵³. Dementgegen könnte man vielleicht auch sagen: Religion ist der Versuch, die durch die Kultur erfolgende und sich im Laufe der Entwicklungsgeschichte immer weiter verschärfende *Überdeterminiertheit* des Menschen wieder rückgängig zu machen, im Sinne eines weit konzipierten

51 S. o., Kapitel 4, Anm. 3.

52 Im Deutschen scheint der Neologismus „Subzendenz“ nicht in Gebrauch zu sein. In englischsprachiger Literatur hingegen begegnet das Wort „subcendence“ vereinzelt in esoterischen Kontexten: vgl. W. P. Frost, *What ist the New Age? Defining Third Millennium Consciousness*, Lewiston/ New York 1992, 184.

53 Vgl. F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 25.

„Wenn ihr nicht (wieder) werdet wie die Kinder“.⁵⁴ Religion führt, paradoxerweise, sozusagen zurück ins Tierreich, ins Reich einer quasi instinktiv-intuitiven Wahrnehmung, zum „Tier in mir“.

Religion ist daher eine (nicht die einzige) Form von *Subzendenz*. Man denke an C. G. Jungs Archetypenlehre oder an das in der Angewandten Psychologie in Anlehnung an Sigmund Freuds Strukturmodell der Seele entwickelte Eisbergmodell, wonach das Bewusstsein wie die Spitze des Eisbergs aus dem Wasser ragt, während der größere Teil desselben, das *Unterbewusste*, *unter* Wasser verborgen bleibt⁵⁵ – daher „Sub“-zendenz. So gesehen ist Religion die Pflege eines besonderen Wahrnehmungsorgans, nämlich des Organs einer als „unmittelbar“ empfundenen Wahrnehmung (inwiefern diese von Huxley so titulierte Wahrnehmung *wirklich* absolut „unmittelbar“ ist bzw. ob es überhaupt so etwas wie eine absolut unmittelbare Wahrnehmung geben kann, bleibe dahingestellt).

*Religion ist das Unternehmen der Rückkehr zum „Tier in mir“ (Instinkt).*⁵⁶

54 Vgl. Mt 18,2: „Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen.“

55 Zur mannigfachen Verwendung dieser Metapher vgl. H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, hg.v. U. v. Bülow u. D. Krusche, Berlin 2012, 203–269. Die einen sehen E. Hemingway als Begründer des Eisbergmodells (insbesondere in Bezug auf Literatur im Allgemeinen: vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell_\(Literatur\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell_(Literatur))), während Blumenberg meint, Stefan Zweig sei der heimliche Ideengeber (insbesondere in Bezug auf die Psychologie): H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, 269. Faktum scheint zu sein, dass das Eisbergmodell „zu den wesentlichen Säulen der Kommunikationstheorie zur zwischenmenschlichen Kommunikation“ gehört: <https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell>.

56 Man denke an Corine Pelluchuns These, der zufolge bei dem gesellschaftlichen und politischen Projekt einer „neuen Aufklärung“, die vor allem einen ökologischen Wandel zum Ziel habe, „von den Urvölkern“ unseres Planeten so manches zu lernen sei, „was von unschätzbarem Wert“ sei – unter anderem könnten letztere uns lehren, „die Verbindung zu den Lebewesen wiederherzustellen und die archaischen Schichten unserer Psyche zu erkunden – zwei Aspekte unserer Existenz, die von der abendländischen Erziehung vernachlässigt wurden.“ C. Pelluchun, *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt 2021, 298. Die Autorin weist in diesem Zusammenhang allerdings auch darauf hin, dass die „monotheistischen Religionen in ihren orthodoxen Ausprägungen“ häufig eine „Trennung von Natur und Zivilisation verstärkten, indem sie Himmel und Erde, das diesseitige Glück und das Heil einander entgegensetzten und die Dualismen Natur/Kultur, Tier/Mensch, Frau/Mann, Gefühl/Vernunft, Körper/Geist verfestigten, auf denen diese Trennung beruht.“ (ebd.) Umso dringlicher erscheint eine Reinigung der Religionen, eine Rückbesinnung auf ursprüngliche Funktionen von Religion wie eben jene „Subzendenz“ – „religio est semper reformanda“. So könnte Religion jene „neue Aufklärung“ mehr unterstützen (als deren „Balsam“) und nicht behindern (als deren „Gift“; s. o., 2.1).

Als Beispiel sei nur an die Technik des monotonen Rezitierens von Gebeten und Mantras erinnert – eine Weise der *akustischen* Konzentration auf *einen Punkt* im Dienste einer autohypnotischen Aufmerksamkeitserhöhung. Erinnert sei an die Benutzung von Drogen wie Weihrauch oder Alkohol bei diversen religiösen Ritualen. Naturgemäß denkt man hier auch an entsprechende Praktiken (z. B. Trommeln) in besonders urtümlichen, alten Formen von Religion, nämlich im Schamanismus. Es könnten sämtliche religiöse Strategien auf ihre tranceähnliche Zustände induzierende Funktion untersucht werden.

Nehmen wir z. B. das wiederholte sich Hineinversetzen in einen „heiligen Text“ und seine *Fiktionen* – z. B. in die biblische Schilderung des Auszugs aus Ägypten, zentrales Thema des jüdischen Pessah-Festes. Bei dieser wiederholten Lektüre kommt es zur *Konfrontation mit sich in literarischen Fiktionen ausdrückenden Archetypen*, unterbewussten Inhalten, Ursehnsüchten, was in der Folge – im besten Falle – zu (a) Selbsterkenntnis und (b) Freiheit förderndem Verhalten und entsprechenden Handlungen führen kann. In dem heiligen Text und seiner fiktionalen Welt gewissermaßen schwelgend, sich in ihn hineinversetzend in einer Art von *katathymem Bilderleben*⁵⁷, wird der Mensch in der Folge mit dem großen Exodus-Thema „Freiheit“ konfrontiert und damit mit Fragen wie: Bin ich frei? Was ist Freiheit? Fördere ich Freiheit? Freiheit wiederum steht für Transzendenz, für den Überstieg des rein Naturnotwendigen.

Urformel der Religion (2. Teil): *In der Religion führt der Weg zu einem möglichen Transzendenten über den Umweg der Subzendenz, der Aufstieg zum Überbewussten über den Abstieg zum Unterbewussten.*

In der Religion steht Transzendenz für Subzendenz und umgekehrt.

Womit NICHT behauptet wird, dass Religion – gegen das Selbstverständnis der meisten Religionen – auf eine solche psychologische Funktion reduziert werden darf. Wird Religion als Pflege bzw. Entfaltung einer im Unterbewussten anzusiedelnden, in der Seele schlummernden besonderen Fähigkeit der Wahrnehmung von Transzendentem im Sinne einer transzendentalen „Achtsamkeit“ definiert⁵⁸, der eine wie immer geartete objektive Realität korrelieren mag, wird über das entsprechende Korrelat und seinen Realitätscharakter

57 Vgl. H. Ullmann u.a., *Katathym Imaginative Psychotherapie (KIP)*, Stuttgart 2017.

58 In einer gewissen Familienähnlichkeit zum seinerzeitigen theologischen Konzept einer „*potentia oboedientialis*“, unter Einfluss von Heidegger bei Karl Rahner weiterentwickelt zum „*übernatürlichen Existential*“: vgl. F. Buuck, Art. „*potentia oboedientialis*“, in: LThK 8, Freiburg i. Br. 1963, 646f.; K. Rahner, Art. „*Existential, übernatürliches*“, in: LThK 3, Freiburg i. Br. 1959, 1301; P. Knauer, „*Potentia oboedientialis*“ und „*übernatürliches Existential*“ im Verhältnis zum „*Verlangen nach der Gottesschau*“, in: <http://peter-knauer.de/49.html> (abgerufen am 22.2.2022).

noch nichts ausgesagt (ob etwa „Gott“ existiert oder nicht, ob gewisse in heiligen Texten behauptete Ereignisse historisch oder mythisch sind).

Ein Einwand, der im Austausch über diese Thesen immer wieder begegnet: Diese Bestimmung von Religion sei, wie die oben genannten „funktionalen“ Definitionen von Religion, *zu weit*, reduziere Religion überdies auf eine *psychische* Funktion. Oder, ein weiterer Einwand: Die genannte „Subzendenz“ zum Unterbewussten mit potenziellem Weisheitsgewinn funktioniere doch auch, wenn man einfach entspannt auf einer Couch liegt, dafür bedürfe es doch eigentlich nicht der Religion. Bewusst *schwach* gehaltenes Gegenargument:

(a) Ein archaisches *Setting* und Jahrhunderte lang bewährte *geführte Hypnos* haben auch etwas für sich.

(b) In der genannten „Urformel“ kommt nicht nur die Funktion, sondern auch die Substanz von Religion zur Sprache (nämlich „Transzendentes“ in einem sehr weiten Sinne), wobei damit freilich jene Formel nicht auf alle Religionen zutrifft, weshalb nicht von einer für *alle* Religionen zutreffenden Definition zu sprechen ist.

5.2.3-4 Resümee: Plädoyer für ein neues Wagnis der Transzendenz

In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts dachte man zum Teil sehr materialistisch, reduktionistisch – erinnert sei nur an die Omnipotenz der modernen Gehirnphysiologie bei sämtlichen Überlegungen zu Schöpfungen des menschlichen Geistes. Man meinte, alles verstanden zu haben, wenn man Gefühle, Wertvorstellungen und Gedanken des Menschen bestimmten Arealen des menschlichen Gehirns und deren Erregungszuständen zuordnen könnte. Eine Symphonie von Beethoven zu hören sei gleichbedeutend mit gewissen Aggregatzuständen des menschlichen Gehirns. Auf dieser Linie liegen sowohl Aldous Huxley als auch Arthur Koestler in Bezug auf ihr jeweiliges Konzept von Transzendenz. Arthur Koestler meinte, dass man den evolutionären „Irrläufer“ Mensch von seinen *perversen* Transzendenzvorstellungen auf *biochemischem Wege* „heilen“ könne, indem man etwa das Trinkwasser mit bestimmten chemischen Ingredienzien, die auf das Gehirn einwirkten, versehe. Wie man die Menschen vom Kropf befreie, indem man Iod ins Trinkwasser mischte, so würde man die Menschheit vom religiös formatierten Terrorismus befreien können, die ideologische Verblendung mit einer chemischen Keule entfernend.⁵⁹

59 Vgl. A. Koestler, *Irrläufer*, 118ff., bes. 124, wo Koestler zwar einschränkend meint: „Es wäre naiv zu erwarten, Drogen könnten den Geist mit neuen Gaben ausstatten und etwas hineintun, was nicht bereits in ihm angelegt ist. Pillen und Injektionen können weder

Aldous Huxley hingegen dachte, mittels Meskalin oder ähnlicher Drogen zu der „guten“, für das Überleben der Menschheit essentiellen „Transzendenz“ gelangen zu können.⁶⁰

Ist auch der *Diagnose* der genannten Autoren im Großen und Ganzen zuzustimmen, so sind *therapeutisch* andere Wege ins Auge zu fassen. Zentral sollte ein geistiges Bemühen sein: Die schlechte Transzendenz lässt sich letztlich nur durch wissenschaftliche Aufklärung überwinden, die gute Transzendenz erreicht man nur durch Meditation, künstlerische Imagination und ähnliche Mittel. Die Religion mit ihrem unerschöpflichen Reservoir an archaischen Methoden der Trans- bzw. „Sub-zendenz“, nicht zuletzt über ihre unerschöpfliche Bilderwelt, kann hier anregend wirken. So finden Wissenschaft und Religion unter dem Projekt „Transzendenz“ letztlich als Verbündete zusammen, und nur, wenn sich beide verbünden und gemeinsam für die gute Sache streiten, wird der Menschheit vielleicht noch eine Verlängerung der Frist ihres Daseins auf diesem Planeten beschieden sein.

mystische Einsichten noch philosophische Weisheit oder kreative Kräfte herbeiführen.“ Jedoch fährt Koestler dann fort: „Der Biochemiker kann die Fähigkeiten des Gehirns nicht *vermehrten*, aber er kann Hindernisse und Blockaden beseitigen, die ihre richtige Anwendung hemmen. Er kann das Gehirn nicht mit neuen Schaltkreisen ausstatten, aber er kann die Koordinierung zwischen den vorhandenen Schaltkreisen verbessern und die Macht der Großhirnrinde, der Spitze der Hierarchie, über die niedrigeren, emotionsgebundenen Stufen und die von ihnen erzeugten blinden Leidenschaften vergrößern. Unsere heutigen Tranquilizer, Barbiturate, Aufputzmittel, Antidepressiva und ihre Kombinationen sind nur ein erster Schritt zu weiter verfeinerten Mitteln, die einen ausgeglicheneren Geistes- und Seelenzustand fördern und gegen den Gesang der Sirenen, das Geschrei von Demagogen und die Versprechungen eines falschen Messias immun machen. Ich denke dabei nicht an das LSD, das ein Pop-Nirwana vorgaukelt, und nicht an die ‚Soma-Pillen‘ aus Huxleys *Schöne neue Welt*, sondern an die Erzeugung eines dynamischen Gleichgewichts, einer inneren Ausgeglichenheit, durch die das geteilte Haus von Glaube und Vernunft wiedervereinigt und die hierarchische Ordnung wiederhergestellt wird.“ (Hervorh. v. Koestler) Zum heute reichlich skurril anmutenden Vorschlag, dies könne so ähnlich wie die Beigabe von Jod ins Trinkwasser zur Vorbeugung von Kropfbildungen geschehen, vgl. A. Koestler, *Irrläufer*, 120 bzw. 123.

60 Vgl. das bereits im deutschen Titel des oben erwähnten Essays A. Huxley's zur Sprache kommende Programm: *Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin*. Vgl. ferner <http://religion.orf.at/stories/2827141/> (abgerufen am 30.8.2023): Zu den Attraktionen des Hindu-Festes Shivaratri „gehören Dutzende als heilig geltende Männer, genannt ‚Sadhus‘, die meist aus dem Nachbarland Indien anreisen. Sie beschmieren ihre halb nackten Körper mit Asche und dürfen dank einer Sondergenehmigung während des Festivals innerhalb des Tempels zu meditativen Zwecken Cannabis rauchen.“

Zum transzendenzästhetischen Konzept der „religiösen Erfahrung“ – letzter Rettungsanker der Religion?

Zu guter Letzt, nach bruchstückhafter Klärung von Begriffen wie *Religion* und *Transzendenz*, die abschließende *transzendenzästhetische* Frage (in ganz anderer Fragrichtung als die transzendente Ästhetik Kants): Könnte eigentlich mehr denn eine rein innerweltliche Ursache dahinterstecken – hinter Religion und ihren ästhetischen Maschinerien – und ließe sich diesbezüglich nicht *Gewissheit* gewinnen, wenn ein solches wie immer geartetes Transzendentes irgendwie *erfahren* werden könnte? Insofern es hier letztlich um die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen „Aisthesis“ eines eventuell existierenden Transzendenten geht, darf man solche Überlegungen vielleicht „Transzendenzästhetik“ nennen, weil in stets unterschwelliger Analogie zur Sinneswahrnehmung konzipiert. Der Legitimierung insinuiierende Verweis auf religiöse Erfahrung ist eine im Grunde sehr schlichte, in ihrer Einfachheit charmante und zugleich problematische Antwort auf die Frage nach dem Surplus von Religion und ihren ästhetischen Formen.¹ „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“, hieß es früher. Heute heißt's, hinsichtlich des Selbstverständnisses vieler religiöser Menschen: „*Die religiöse Erfahrung ist des (religiösen) Glaubens liebste Mutter.*“ Viele religiöse Menschen meinen, in „besonderen Erfahrungen“ den letzten Grund, die Ursache ihrer Religion erblicken zu dürfen. Die „Wundererfahrung“ spielt hier nur mehr eine marginale Rolle, als Unterart religiöser Erfahrung.

1 Zur allgemeinen Einführung: M. Jung, Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs, in: M. Jung/ M. Moxter/ Th. M. Schmidt (Hg.), Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen, (Religion in der Moderne 6) Würzburg 2000, 135–149; F. Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 23) Stuttgart 2004.

6.1 Eine optimistische Annahme – religiöse Erfahrung im Alltagsselbstverständnis religiöser Menschen

Religiöse Erfahrung, was immer das ist und was immer sich dahinter verbirgt, ist für viele religiöse Menschen von eminenter Bedeutung, insofern die Berufung auf solche „Erfahrungen“ Speerspitze einer *Legitimationsstrategie* ist, die der Sache nach schon sehr alt, unter Verwendung des Begriffs „Erfahrung“ jedoch ein eher jüngerer Phänomen sein mag.

Es gibt eine schier unübersehbare Zahl von verschiedenen Arten vermeintlich religiöser Erfahrung – Swinburne versucht diese Variantenfülle in seinem fundamentalen Werk zur „Existenz Gottes“, in dem er auch auf religiöse Erfahrung als wesentliches Fundament des Gottesglaubens zu sprechen kommt, eher sparsam in nur „fünf“ Haupttypen zusammenzufassen.² Hier soll der kritische Fokus im Folgenden auf *solche* Erfahrungen gerichtet werden, die einerseits von religiösen Menschen als „religiöse Erfahrungen“ titulierte und andererseits mit einem bestimmten Legitimationsanspruch erzählt werden, etwa nach dem Prinzip: Erfahrungen, „die als Beweis für die Existenz Gottes angeführt werden“³, im Sinne von: „So erlebt S [irgendein Subjekt] genau dann eine Erfahrung Gottes, wenn die Tatsache, dass ihm Gott gegenwärtig zu sein scheint, tatsächlich von der Gegenwart Gottes verursacht ist.“⁴ Weniger geht es im Folgenden um Erfahrungen der Art: „Ich habe beim Spazierengehen manchmal ganz intensiv das Gefühl, dass die ganze Welt, die ich um mich herum erlebe, von Gott oder einem höheren Wesen geschaffen worden ist.“ Hier sind vielmehr solche Erfahrungen Thema, die vom Glauben getragen sind, dass sich dabei etwas Transzendentes *aktiv* zu erkennen gibt, sodass man dann sagen kann: „Wenn ich Gott höre, sehe oder wie immer erfahre, muss es ihn wohl geben“ – so wie bei Erhalt einer WhatsApp-Nachricht geschlossen werden kann: „Da muss es irgendeine Absenderin geben.“ Wieder einmal, wie so oft bei christlich formatierten Religionsphilosophien, werden dabei Erfahrungen anderer Religionen, insbesondere des Buddhismus, eher ausgeblendet, die nach ganz anderem Muster geschehen, weil sie vor allem ohne personales, transzendentes Gegenüber zu funktionieren scheinen. Wenn solche religiösen Erfahrungsarten ausgeblendet werden, geschieht dies vorerst freilich auf Kosten der Universalität – obwohl nicht ausgeschlossen ist, dass hierbei auch wichtige Erkenntnisse für nicht-theistische religiöse Erfahrungen gewonnen werden. Der Sinn der folgenden kritischen Erörterungen zum Thema religiöse

2 Vgl. R. Swinburne, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 344f.: „Fünf Arten religiöser Erfahrung“.

3 R. Swinburne, Die Existenz Gottes, 336.

4 R. Swinburne, Die Existenz Gottes, 341.

(Gottes-)Erfahrung besteht also – einmal mehr – in der Annäherung an eine Selbstvergewisserung über den Umweg der Selbstverunsicherung: Wessen kann man als Theist noch *gewiss* sein und bis zu welchem Grade, bei Berücksichtigung aller möglichen Einwände? Da wird nicht viel bleiben, wie gleich zu sehen ist.

Das alltägliche Selbstverständnis des besagten Phänomens äußert sich z. B. in folgender Weise:

A: „Ich glaube an Jesus Christus, der von den Toten auferstanden ist.“

B: „Was aber, wenn die – zugegebenermaßen extrem unwahrscheinliche – kühne Hypothese doch Recht hat, wonach Jesus kein historisches Individuum war, sondern nur eine literarische Fiktion?“

A: „Solche Theorien kümmern mich wenig, ich erlebe und spüre seine Gegenwart, wenn ich bete und Gottesdienst feiere, überdies hat er mir schon so oft geholfen, wenn ich ihn um Hilfe gebeten habe – es *muss* ihn also geben.“

Man habe ihn, den Auferstandenen „erfahren“ – Schluss der Debatte. Derartige Berufung auf solche „Erfahrungen“ ist so alt wie das Christentum selbst, wenn auch noch ohne Verwendung des Begriffs „Erfahrung“:

Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und *erschien* dem Kephas, dann den Zwölf. Danach *erschien* er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach *erschien* er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Zuletzt *erschien* er auch mir, gleichsam der Missgeburt. (1 Kor 15, 3ff., Hervorh. MFK)

Die behauptete „Wahrheit“ der Auferstehung wird in diesem Textabschnitt aus dem Neuen Testament *einerseits* zu begründen gesucht durch den Hinweis auf die *Kohärenz* mit der „Schrift“, nach dem Motto „es steht ja in der Bibel“. Gemeint ist damit wohl das im Sinne der Christen „Alte Testament“, wobei der Schreiber schuldig bleibt, uns, den Rezipienten, die genaue Stelle im Tanach (=jüdische Bibel) zu benennen. *Andererseits* soll die „Überlieferung“ bzw. der Glaube an die Auferstehung legitimiert werden durch nicht näher spezifizierte „*Erscheinungen*“ – zu denken ist dabei wohl in erster Linie an *Visionen* und *Auditionen*, also an ein Sehen und Hören, eventuell auch an ein *Ertasten*. Falls es sich hier nicht um eine literarische Fiktion, sondern um einen Bericht über

eine historische *subjektive* Erfahrung handeln sollte, bliebe noch immer offen, ob ihr eine *objektive* Realität entsprach.

Peter Sloterdijk scheint jedenfalls „Kirche“ sehr treffend zu charakterisieren, wenn er von einer „Assoziation von Menschen“ spricht, „die nicht aufgrund ihrer Herkunft zusammenhalten, sondern weil sie ein gemeinsames Wahrheitserlebnis haben oder suchen“.⁵

„Haben *oder* suchen.“ Sehr höflich wird dadurch auf den bleibenden Schwebezustand angespielt, auf die Ambivalenz von religiöser Erfahrung als Legitimationsstrategie. Erfahrung, so die theistischen Optimisten unter den Religionsphilosophen, soll in Bezug auf die Existenz Gottes analog funktionieren wie beim Verfahren der *Induktion* im Bereich der Naturwissenschaft: die „Wahrnehmung Gottes“ liefere einen „wichtigen Beitrag zu den Grundlagen des religiösen Glaubens“, der Glaube an Gott sei „gerechtfertigt“, wenn eine Person „bestimmte Arten von Überzeugungen“ habe, weil sie Gott als „so oder so seiend oder handelnd“ *wahrnehme* – so William Alston.⁶ Alston spricht von „M-Überzeugungen“ – „Manifestationsüberzeugungen“. Zumindest für den religiösen Menschen, in seinem Selbstverständnis, werde also in bestimmten „Erfahrungen“ *manifest*, geradezu *hand- und dingfest*, also unbezweifelbar, was er glaube, so die optimistische Annahme. Richard Swinburne's „Argument aus der Erfahrung“ für die Existenz Gottes lautet wiederum schlicht und ergreifend – man müsste es wohl eher mehr schlicht als ergreifend nennen: Normalerweise nehmen wir an, dass etwas tatsächlich existiert, wenn wir es zu erfahren meinen – sofern dessen Existenz nicht gänzlich unwahrscheinlich ist. Nun sei die Existenz Gottes nicht gänzlich unwahrscheinlich – also spräche auch nichts dagegen, eventuellen „Gottese Erfahrungen“ zu trauen.⁷ Die wichtigste Entkräftung einer solchen Argumentation findet sich m. E. bei John Leslie Mackie.

5 <https://www.domradio.de/artikel/philosoph-sloterdijk-sieht-kirche-im-niedergang> (abgerufen am 3.6.2022).

6 Vgl. W. P. Alston, *Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung*. (Metaphysical Research 5) Frankfurt u.a. 2006, 3.

7 Vgl. R. Swinburne, *Is there a God? Revised Edition*, Oxford 2010, 113–121. „... it is a basic principle of rationality, which I call the principle of credulity, that we ought to believe that things are as they seem to be (in the epistemic sense) unless until we have evidence that we are mistaken.“ (ebd., 115) Und Swinburne optimistisch weiter: „Just as you must trust your five ordinary senses, so it is equally rational to trust your religious sense.“ (ebd.) So könne man schließlich sagen: „The only way to defeat the claims of religious experience will be to show the strong balance of evidence that there is no God. In the absence of that *strong* balance, religious experience provides significant further evidence that there is a God.“ (ebd., 118; Hervorh. v. Swinburne)

6.2 Kritik des Alltagselbstverständnisses von religiöser Erfahrung

6.2.1 Das wichtigste Gegenargument nach Mackie

„Warum sollte man eine übernatürliche Ursache von etwas annehmen, wenn es sich ebenso auch natürlich erklären lässt?“ Gilt das nicht auch für das Phänomen religiöse Erfahrung?

Akribisch widmet sich John Leslie Mackie im zehnten Kapitel seines für die neuere Religionsphilosophie grundlegenden Werkes „The Miracle of Theism“ (dt. Das Wunder des Theismus) dem Thema Legitimation von Religion mittels des Arguments „religiöse Erfahrung“. Im neunten Kapitel jenes Buches formuliert er in nichts zu wünschen übriglassender Präzision das letztlich unaufheb- bare Dilemma für alle Theisten: Wie ist ein Glaube an einen unendlich guten Schöpfergott möglich, wenn demselben zugleich zu seiner *Güte* und *Liebe* (der „liebe Gott“) auch die Eigenschaft der *Allmacht* zugeschrieben wird – das nicht zu leugnende Übel in der Welt bildet ein nicht zu entkräftendes Argu- ment gegen die Existenz eines solchen Wesens. Hier tritt nun, nach Mackie, die Berufung auf religiöse „Erfahrung“ gerne auf den Plan – in ähnlichem Format wie eben bei einem anderen Beispiel demonstriert: „Aber wir haben ihn doch schon so oft erfahren!“ oder „Die Lehren von Allmacht und Güte Gottes sind theologische Spitzfindigkeiten, meine Religion gründet auf Offenbarung Gottes, in welcher er einfach als existent erfahren wurde.“ Mackie spricht vom Rückgriff auf „Erfahrung“ in zweierlei Hinsicht: (a) Einerseits behaupte man, Religion gründe im Wesentlichen auf religiöse Urerfahrungen, irgend- welche theologischen Lehren seien sekundäre, mehr oder weniger zutreffende Ableitungen aus solchen Erfahrungen; (b) über diese *Primärerfahrungen* hinaus (z. B. Offenbarung Gottes am Sinai, Menschwerdung Gottes in Jesus Christus) gebe es immer wieder religiöse *Sekundärerfahrungen* einzelner Menschen, die diese ursprünglichen Erfahrungen zu bestätigen scheinen (z. B. Gebetserhörungen, Visionen, Privatoffenbarungen usw.).⁸

William James sammelte in seinem fundamentalen Werk zum Thema, „The Varieties of Religious Experience“, eine Fülle von autobiografischen Zeugnis- sen solcher letztlich sekundären Erlebnisse – „sekundär“ deshalb, insofern sich sämtliche Protagonisten nicht als Religionsgründer verstehen, sondern eingebettet sind in irgendwelche religiösen Traditionen, auf deren Hinter- grund sie dann ihre Erfahrungen interpretieren. Der gleich noch näher ins

⁸ Vgl. J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für oder gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 2013, 282f. (urspr. „The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God“, Oxford 1982).

Spiel zu bringende John Hick spricht bei religiöser Erfahrung wohl zu Recht immer von „experience as“- Erfahrung, also von Erfahrung im Kontext eines bereits vorhandenen religiösen Sprachspiels.⁹ Die bei James gesammelten tendenziell *individuellen* religiösen Erfahrungen, bemerkt Mackie, sind für denselben dennoch „primär“, d.h. aller organisierten Religion und Theologie vorgängig und daher letzteren gegenüber vorrangig – ob zu Recht oder nicht, sei dahingestellt.¹⁰ Religion, wie schon mehrfach bemerkt, erscheint folglich als „reaction“, und zwar „total reaction“, das ganze Leben erfassende *Reaktion* auf bestimmte Erfahrungen, die Religion initiieren und eben dadurch auch legitimieren sollen.

Mackie's wichtigstes Gegenargument lautet: Religiöse Erfahrungen lassen sich auch ohne Zuhilfenahme irgendwelcher metaphysischer Annahmen, z. B. rein *psychologisch* erklären, es gäbe somit keine letzte Garantie dafür, dass sie irgendeinen übernatürlichen Ursprung hätten.¹¹ Mackie drückt sich hier sehr vornehm aus – man könnte auch auf bestimmte Abteilungen der Psychiatrie verweisen, die voll sind von Menschen, die sich für Jesus Christus, Gott oder wen immer sonst halten und von sich behaupten, irgendwelche Visionen oder Auditionen zu haben – ohne dass irgendjemand auf die Idee käme, ihnen zu glauben.¹² Es mag eine parapsychologische Grauzone geben, wo die moderne Neurologie *noch* nicht genau sagen kann, wie es zu dieser oder jener religiös

9 Vgl. J. Hick, Religion, München 1996, 156ff.

10 Vgl. J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus, 284.

11 Vgl. J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus, 287.

12 Vgl. A. Holl, Der lachende Christus, Wien 2005, 55: „Auch das Christentum ist in dieser Sicht der Dinge mit Vorsicht zu genießen. Ohne Paulus kein Christentum. Ohne Vision von Damaskus kein Paulus. Die gesamte abendländische Zivilisation könnte womöglich auf einem hirnelektrischen Vorgang beruhen, für den die Psychiatrie zuständig ist. Dasselbe gilt auch für den Islam, der ebenfalls visionär angefangen hat, und was die Erleuchtung des Buddha im Zustand des Weder-Wahrnehmens-noch-Nichtwahrnehmens anlangt, so geschah sie kaum im gewöhnlichen Wachbewusstsein.“ In demselben Buch veröffentlicht Holl einen „Brief aus Haar“, einem Bezirkskrankenhaus bei München, den ihm ein dort internierter, offensichtlich psychotischer Patient ein Jahr nach Erscheinen von Holls Hauptwerk „Jesus in schlechter Gesellschaft“ (1971) geschrieben hatte: „Ich bin Gott und sonst Niemand auf der Welt, ich habe alles erschaffen, meine erste und beste Erfindung und Schöpfung war die endlose Fläche, die Kugel ... Alles andere kannst Du von meinem 2. Stellvertreter neben dem Papst erfahren ...“. Gezeichnet wurde der Brief mit: „Jesus Christus i.W. [in Worten? im Wesentlichen?] Fürst Hans Andreas Dillitzer der viereinige Gott.“ Der behandelnde Arzt teilte Holl mit, dass es sich „um einen sehr produktiven, ... geistreichen Mann, der sich für Christus und Gott Vater selbst hält“, handle, der „die Welt retten möchte und sogar eine kleine Anhängerschaft außerhalb des Nervenkrankenhauses hat.“ Er genieße im Krankenhaus weitestgehend Bewegungsfreiheit und unterhalte einen regen Postverkehr. Solcher religiöse Größenwahn sei dort nicht eben selten. Auf der Station des Briefschreibers befände sich noch ein anderer Patient, der sich ebenfalls für

konnotierten Erfahrung kommen könne – aber der überwiegende Teil von so genannten religiösen Erfahrungen ist eben *auch* rein naturwissenschaftlich oder psychologisch erklärbar, was allerdings nicht a priori ausschließt, dass es entferntere metaphysische Ursachen gibt, worauf William Alston in seinem grundlegenden Werk zu dieser Thematik wohl zurecht hinweist.¹³ Es wird hier, im Sinne der von mir in anderem Zusammenhang bereits bemühten Bedingungslogik (s. o., 4.1.1.3), wohl gelten: eine übernatürliche Ursache so genannter religiöser Erfahrung kommt höchstens als *hinreichende*, nicht aber *notwendige* Bedingung in Frage. Die Straße ist nass – weil es regnet. Oder weil ein Eimer Wasser ausgeschüttet wurde. „Herr XY behauptet, Gott erfahren zu haben – das *könnte* von Gott verursacht worden sein, der sich neuronaler Aggregatzustände des Gehirns bedient, der sich womöglich gar auch psychotischer Menschen bedient, um sich dem Menschen mitzuteilen (man könnte Gott, falls es ihn gäbe, diesbezüglich keine Vorschriften machen); das *könnte* aber auch auf *reiner* Einbildung beruhen, oder auf *rein* psychischen Störungen.“ Warum eine übernatürliche Ursache bemühen, wenn es auch eine rein natürliche Ursache tun würde? Im Sinne von Ockhams Messer¹⁴ liegt dem modernen Empfinden die naturalistische Erklärung näher als irgendeine metaphysische Begründung.

In einem beeindruckenden Panoptikum von paranormalen, zum Teil als „religiös“ interpretierten Erfahrungen versucht der Ethnologe Hans Peter Duerr zu zeigen,

dass es zum einen keine spezifisch religiösen Empfindungen gibt, etwa eine religiöse Furcht, Faszination oder Gefühle der Macht und Erhabenheit des Numinosen, sondern dass all diese Erlebnisse zwar religiös *gedeutet* werden können, aber genauso gut auch völlig anders. Deshalb ist es vielleicht sinnvoll, von „Religiösen Erfahrungen“ nur dann zu sprechen, wenn in ihnen explizit Götter oder Gottwesen vorkommen, zum Beispiel in gewissen Nahtod-Erfahrungen, Erscheinungen, „Präsenz“-Erlebnissen oder Besessenheitsepisoden. Zum anderen will ich belegen, dass so gut wie überall auf der Welt ursprünglich all das, was den Menschen „nicht ganz geheuer“ war, was sie als mysteriös, unverständlich, unerklärbar, außergewöhnlich, geheimnisvoll empfanden, also das, was die Parapsychologen heute als „Anomalien“ bezeichnen, den Religionen zugrunde liegt. Dieses Rätselhafte und Unheimliche, das häufig auch für mächtig, wirkungskräftig und gefährlich gehalten wurde, personalisierten die Menschen

Christus halte, aber eher ein stillerer Typ. „Die beiden kommen sich nicht ins Gehege“, so der Arzt. (vgl. ebd., 127f.)

13 Vgl. W. P. Alston, Gott wahrnehmen, 283f.

14 Vgl. H. J. Cloeren: Ockham's razor, in: HWP 6, Basel 1984, 1094–1096; W. Hübener, Ockham's Razor not Mysterious. In: Archiv für Begriffsgeschichte 27, 1983, 73–92. Karl Rahner sprach einmal vom „metaphysischen Sparsamkeitsprinzip“.

meist erst später, aber bisweilen auch gar nicht, zu Göttern oder Geistern, die an bestimmten geheimnisumwitterten Orten, in Höhlen, tiefen Schluchten, bizarren Bäumen, tosenden Wasserfällen oder auf Berggipfeln wohnten.¹⁵

Ein Beispiel zur Illustration: Ursprünglich „sahen“ im Sommer 1876 in einem Wald beim saarländischen Marpingen Heidelbeeren sammelnde Mädchen irgendetwas „Weißes“. Die Mutter eines der Mädchen stand unter dem Eindruck der kurz davor in Lourdes erschienenen Maria und animierte die Kinder, am nächsten Tag die „Erscheinung“ wie die Seherin Bernadette von Lourdes zu fragen, wer sie sei – und prompt sahen die Kinder schon eine Frau, die sich als die „unbefleckt Empfangene“ bezeichnete. Das „Etwas“ wurde demnach alsbald interpretiert als „Himmelmutter“, der kulturellen Prägung der Rezipienten entsprechend.¹⁶

-
- 15 H. P. Duerr, *Diesseits von Eden*, 10f. Vgl. dagegen J. Hessen, *Religionsphilosophie*, 1, 97, das *Selbstverständnis* vieler religiöser Menschen formulierend: „Ist nun für dieses neue Gebiet die Endgestalt der Erfahrung, die wir religiöse Erfahrung nennen, eine *eigene Art des Erlebens* trotz aller Kontinuität der Erfahrung durch alle Stufen der Besonderung? Erscheint das religiöse Erlebnis neben dem Denkerlebnis, dem Willenserlebnis und dem Gefühlerlebnis als etwas Neues und Eigenartiges? Diese Frage muss bejaht werden. Denn das religiöse Erleben darf weder als ein Denken charakterisiert werden, wie es der Rationalismus tut, noch als ein auf dem Willen beruhender Glaube, wie es der Moralismus Kants tut, noch endlich als ein Gefühl, wie es ein religiöser Ästhetizismus möchte. Wir müssen vielmehr für die Religion eine selbständige Richtung des Bewusstseins in Anspruch nehmen: die *Ahnung*.“ (Hervorh. v. Hessen)
- 16 Vgl. ebd., 217f. Vgl. ebd., 217f. Nach Duerr liefen sämtliche Marienerscheinungen nach diesem Schema ab – eine anfänglich gänzlich vage paranormale Wahrnehmung wird nachträglich, unter dem Einfluss der kulturellen Prägung, als konkrete religiöse Figur gedeutet: „Auffallend häufig sind es gewisse als außergewöhnlich empfundene Lichtphänomene, die zunächst gesehen und dann manchmal nach kurzer oder auch längerer Zeit halluzinatorisch zur Gestalt einer Frau oder eines Mädchens transformiert werden, die von der Betreffenden oder von Dritten als hl. Jungfrau interpretiert wird. So sah ein dreizehnjähriges Mädchen ein ‚weißes Ding‘, das ‚sich hin und her bewegte‘, sich aber nach einer gewissen Zeit in eine ‚sehr schöne Frau‘ verwandelte, in der das Kind die Mutter Gottes sah, weil sie genau so gekleidet war und aussah wie die hl. Jungfrau ‚von der Säule‘ in der Kirche.“ (ebd., 213f.) Dazu passt auch, was von Bernadette Soubirous berichtet wird, der vermeintlichen Visionärin von Lourdes: „In den früheren Darstellungen des Mädchens finden sich keine Erwähnungen einer Dame und ihrer Kleidung und Accessoires; vielmehr teilte sie mit, sie habe hinter dem sich bewegenden Strauch ein ‚weißes Etwas‘, also offenbar eine Lichterscheinung gesehen, die sie *aqueró*, ‚das da‘ nannte. (...) Aber auch als sich das ‚weiße Etwas‘ mit der Zeit zu der weißgekleideten Dame mit dem blauen Gürtel weiterentwickelte, war diese zunächst definitiv keine Frau mit weiblichen Rundungen, sondern ein Kind wie Bernadette, die trotz ihrer 14 Jahre noch nicht in die Pubertät gekommen war und nur 1,40 Meter maß. Die später in der der Felsennische aufgestellte Skulptur der hl. Jungfrau ist hingegen die Figur einer körperlich entwickelten erwachsenen Frau, von der Bernadette ausdrücklich sagte, sie habe nicht die geringste Ähnlichkeit mit

6.2.2 *Licht- und Schattenseiten des Phänomens „religiöse Erfahrung“, illustriert an einem Modell*

Bei der religionsphilosophischen Artikulation des Phänomens *religiöse Erfahrung* könnte John Hicks religionstheologische „Epistemologie“ eine Hilfe sein – nicht nur positiv, sondern auch in Bezug auf die *Grenzen* der legitimierenden Funktion religiöser Erfahrung.

John Hick behauptet nicht einfach, dass religiöse Erfahrung wahr ist, im Sinne einer Erfahrung, der eine reale, objektive *transzendente* Ursache entspräche – letzteres behauptet das Alltagsselbstverständnis der meisten religiösen Menschen, die von der Tatsächlichkeit religiöser Erfahrung ausgehen. Hick geht also von der *rein hypothetischen* Annahme einer religiösen Erfahrung als Ursprung von Religion aus – im Sinne von „was wäre, wenn ...“. „Für Hick sind Religionen die unterschiedliche menschliche Reaktion auf die [von religiösen Menschen als Tatsache betrachtete, ergänzt M. K.] transzendente Wirklichkeit. Dabei strukturieren tradierte religiöse Überzeugungen die religiöse Erfahrung und in einer weiteren Entwicklungsdynamik sind religiöse Überzeugungen dann in den religiösen Erfahrungen implizit.“¹⁷

Verbunden mit Hicks Theorie ist der Imaginaire einer „eschatologischen Verifikation“ in den Raum gestellt worden – nach dem Motto, in einem zukünftigen Jenseits bestätige eine letzte, himmlische Erfahrung des WIRKLICHEN, was einstmals hier auf Erden religiös geglaubt worden ist.¹⁸ Ob es

dem Mädchen, das ihr erschienen sei. Nach der Beschreibung, die Bernadette von diesem Mädchen gab, glaubte Madame Millet, die sich um Bernadette kümmerte, zunächst, es handle sich möglicherweise um Élisabeth Latapie, ein frommes vorpubertäres Mädchen, das im Oktober des Vorjahres gestorben war. Doch als Bernadette die Erscheinung wiederholt fragte, wer sie denn sei, antwortete sie im Patois der südlichen Gascogne: ‚Qué soy era Immaculada Councépciou!‘, ‚Ich bin die Unbefleckte Empfängnis! Vier Jahre zuvor war von Pius IX. in Rom das Dogma verkündet worden, dass Maria ihren Sohn nicht auf die allgemein übliche Weise empfangen hatte [hier irrt Duerr allerdings: das 1854 verkündete Dogma von der „conceptio immaculata“ bezieht sich auf die Zeugung Mariens, die von ihren Eltern Joachim und Anna „ohne Erbsünde“ gezeugt worden sei, *nicht* auf die jungfräuliche Zeugung und Geburt Jesu], was fortan auch in Frankreich in vielen Kirchen und auch sonst in der Öffentlichkeit diskutiert wurde. Vermutlich hatte das gottesfürchtige und naive Kind davon gehört, ohne wirklich zu verstehen, was da über die hl. Jungfrau geredet wurde, und so dachte sie wohl, es handle sich um einen ihrer Beinamen.“ (ebd., 209ff.)

17 https://de.wikipedia.org/wiki/John_Hick (abgerufen am 22.2.2022).

18 Vgl. ebd.: „Der deutsche evangelische Theologe Wilfried Härle hebt aus [Hicks] *Philosophy of Religion* (1963) besonders die Idee [man sollte eher sagen: den Imaginaire] der eschatologischen Verifikation hervor, indem er den Teil zur Verifikation im Jenseits zu einem Grundtext der neueren Theologie erklärt. Verifikation bedeutet nicht, etwas logisch zu beweisen, sondern vernünftige Zweifel, z. B. durch Erfahrung, auszuräumen. Aussagen, die verifizierbar sind, sind nicht zwangsläufig falsifizierbar. Hick bringt dafür das Beispiel

sich bei solcher Spitze gegen den Wiener Kreis mit seinem Verifikationsprinzip und der damit verbundenen Abgrenzung gegen jede Metaphysik und Pseudowissenschaft um einen *gelungenen* Versuch einer Retorsion handelt, bleibe dahingestellt. Gewiss ist nur, dass Theorien von „religiöser Erfahrung“ proportional zur Infragestellung derselben vonseiten der modernen Wissenschaften, die streng empirisch ausgerichtet sind, seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine bezeichnende Konjunktur erleben – so als ob die Religion die sie in Frage stellende moderne, auf empirische Forschung beruhende (Natur-)Wissenschaften *mit ihren eigenen Waffen* schlagen wollte (nach dem Motto: „Wir haben ja auch unsere *Erfahrungen!*“).

In gewisser Weise kann John Hick als kleiner „Einstein“ der so genannten „Religionstheologie“ gelten, insofern er eine in sich schlüssige, wenn auch sehr umstrittene „Relativitätstheorie“ konzipierte: Die größeren Religionen dieser Welt sind alle „relativ“ zu sehen in Hinblick auf ein so genanntes „WIRKLICHES“. Religion sei zu verstehen als mehr oder weniger zutreffende, ganz unterschiedliche Antwort auf eine transzendente Größe namens „THE REAL“ bzw. „DAS WIRKLICHE“, großgeschrieben, letztlich nur in unzähligen Brechungen je anders erfahrbar. *So gesehen ist „alles relativ“ in religiöser Hinsicht* – eine These, die Imaginationswächtern fundamentalistischen Zuschnitts naturgemäß von Anfang an schlaflose Nächte bereitete. Hick versucht im Anschluss an Kants Lehre vom Ding an sich eine *Relativitätstheorie der Religionen* zu entwickeln: das WIRKLICHE sei das letztlich alles Erkennen übersteigende, aber alle religiöse Erfahrung bedingende „Noumenon“, das in einer Unzahl von „Phainomena“ sich zeige (und sich zugleich verberge). In einem seiner Bücher nennt er den Bereich der Religion „Fünfte Dimension“¹⁹

der Dezimaldarstellung der Zahl π , bei der noch niemand drei aufeinanderfolgende 7 gefunden hat. Da man die Darstellung aber bis ins Unendliche fortsetzen kann, wird vielleicht irgendwann die Behauptung, π enthält drei aufeinanderfolgende 7¹ verifiziert, aber sie kann niemals falsifiziert werden, weil die Berechnungen endlos fortgesetzt werden können und eine abgeschlossene Überprüfung sich somit unserem Erfahrungsbereich entzieht.

Religiöse Aussagen sind ebenso verifizierbar, aber nicht falsifizierbar. Die Behauptung, dass die Seele nach dem Tod weiter existiert, kann dadurch verifiziert werden, dass man stirbt und das eigene Fortbestehen erlebt. Das ist dann nicht unbedingt ein Beweis für den Theismus, aber die christliche Gottesvorstellung wiederum kann verifiziert werden. Das Neue Testament knüpft die Offenbarung Gottes an Jesus Christus und beschreibt symbolisch, dass Christus als das Lamm auf dem Thron erhoben sein wird und im Reich Gottes herrscht. Wenn man diese Herrschaft erleben wird, ist diese christliche Gottesaussage verifiziert. Solche Dinge liegen aber jenseits unseres irdischen Erfahrungsbereiches und können daher nicht falsifiziert werden.“

19 Vgl. J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, London ³2013 (EA 1999). Hick deklariert hier den Bereich der Religion zum Teil explizit dimensions-

und lädt damit ein, das Zueinander von Welterfahrung und religiöser Erfahrung im Sinne eines dimensionstheoretischen Modells zu beschreiben.

Zur *Veranschaulichung* eines gewissen *religiösen Alltags selbstverständnisses* von religiöser Erfahrung könnte man folgendes philosophisches Gleichnis erzählen (in anderem Kontext bereits veröffentlicht, daher im Folgenden nur in abgekürzter Version)²⁰:

theoretisch als „Fünfte Dimension“, ohne wirklich zu sagen, ob er eine solche Ausdrucksweise nur metaphorisch oder wörtlich verwendet, ohne ferner über die dimensionstheoretischen Konnotationen bzw. Implikationen einer solchen Ausdrucksweise Rechenschaft abzulegen: Vgl. J. Hick, *The Fifth Dimension*, 2: „As well as being intelligent animals we are also ‘spiritual’ beings. This is a vague term which is often defined in equally vague terms. I am using it here to refer to a fifth dimension of our nature which enables us to respond to a fifth dimension of the universe. In this aspect of our being we are – according to different versions of the religious big picture – either continuous with, or akin to and in tune with, the ultimate reality that underlies, interpenetrates and transcends the physical universe.“ Oder weiter unten in dem angeführten Text (17f.): „The big picture that I shall recommend is significantly different. We are living simultaneously within two environments, the physical world and, interpenetrating and also transcending this, a supra-natural environment, a fifth dimension of reality, in which as spiritual beings we are also living.“

- 20 Die Langfassung findet sich in M. F. Köck, *Aufruhr im Land der Flächlinge*. Philosophische Gleichnisse nebst einer Deutung, Hildesheim u.a. 2013. Die Idee einer solchen narrativen Ausgestaltung einer dimensionstheoretischen Metapher ist schon alt – erstmals angedeutet findet man sie bei Schopenhauer: Unser alltägliches, triviales Denken laufe wie ein „Eichhörnchen im Rad“ immer nur einer „horizontalen Linie“ entlang, meint Schopenhauer – vor allem wo wir gemäß dem „Satz vom Grunde“ nur nach dem „Warum“, nicht nach dem „Was“ fragen. Erst wo wir das „Was“ ins Auge fassen, verlassen wir die „Horizontale“ im Sinne einer jene Linie durchkreuzenden „Vertikale“. Jeder „Punkt“ der Welt kann als ein solcher „Kreuzungspunkt“ interpretiert werden, an dem das „Wesentliche“ (zumindest rein prinzipiell) berührt wird. Auch die Metapher der „Flächlinge“ ist bei Schopenhauer vorgedacht, insofern er noch ein anderes Bild bemüht: In der Suche nach dem genannten „Wesentlichen“ glichen die nach Glück suchenden Menschen einem Mann, der „auf der Fläche dem Horizont entgegenläuft in der Hoffnung, endlich die Wolken zu berühren“ (A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Hg.v. A. Hübscher, Bd. 1: Frühe Manuskripte [1804–1818], Frankfurt a.M. 1966, 153f.). Ausführliche narrative Explikationen samt philosophischer Deutungen findet die Geschichte von in verschiedenen Dimensionen lebenden Wesen dann bei E. A. Abbott (mehr gesellschaftskritisch) und D. Burger (mehr physikalisch-mathematisch): E. A. Abbott, *Flatland*. Eine phantastische Geschichte über viele Dimensionen, Nordhausen 2012 (erstmalig engl., „A Romance of Many Dimensions“, London 1884, veröffentlicht unter dem Pseudonym „A. Square“); D. Burger, *Silvestergespräche eines Sechsecks*. Ein phantastischer Roman von gekrümmten Räumen und dem sich ausdehnenden Weltall, Köln 1990 (erstmalig niederländisch: „Bolland: een roman van gekromde ruimten en uitdijend heelal“, s’Gravenhage 1957). Eine *religionsphilosophische* Verwendung dieser Trope, wie hier vortragen, scheint bis jetzt noch nicht versucht worden zu sein.

Imaginiert wird ein Land, in dem nur zweidimensionale Wesen, Flächen, leben: Das Land der Flächlinge.

Eines Tages taucht im Reich der flachen Leute plötzlich und ganz unerwartet eine ELLIPSE auf, die von sich behauptet, aus einer anderen Welt zu kommen. Großspurig verkündet sie, die „Tochter Gottes“ zu sein. Die Wissenschaftler dieses Landes gehen daran, die Ellipse zu entzaubern und ihres extravaganten Nimbus zu entkleiden. Indem man die Ellipse zu vermessen versucht, bringt man sie so auf den Begriff und beschreibt sie schließlich mit der Formel: $ell = \{X | XF_1 + XF_2 = 2a\}$. Man meint dadurch die Ellipse entzaubert zu haben als „die Menge aller Punkte, für die die Summe ihrer Abstände von zwei festen Punkten F_1, F_2 den konstanten Wert $2a$ hat“. Alles andere sei Hirngespinnst von dunklen Hinterweltlern, heißt es.

Was niemand im Land der Flächlinge wissen kann: Die Ellipse ist zwar eine Ellipse, aber nicht NUR eine Ellipse. Denn darüber hinaus ist sie die Schnittfläche eines dreidimensionalen zylinderförmigen Wesens, welches das Reich der Flächlinge in leichter Neigung gequert hat, um die Reaktion der Flachköpfe zu studieren.

All dies zu erkennen und zu wissen ist den Flächlingen verwehrt, verfügen sie doch aufgrund ihres total flachen Gehirns nur über ein auf Flächen reduziertes Vorstellungsvermögen. Ein dreidimensionaler Gegenstand ist für sie immer nur als zweidimensionaler erklärbar, im Sinne von Xenophanes: „Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen meißeln, ihrer eigenen Körpergestalt entsprechend“²¹ – und jene Flächlinge würden dreidimensionale „Götterwesen“ eben höchstens flach abbilden.

Durch jenes Gleichnis soll nicht gesagt werden: „So könnte man sich religiöse Erfahrung bzw. Offenbarung vorstellen“, sondern vielmehr: „So könnte man vielleicht die Vorstellung vieler religiöser Menschen von religiöser Erfahrung und deren Implikationen verdeutlichen“, vor allem deren Problematik. Bei John Hick finden sich unzählige versteckte Anspielungen auf die Grundidee obigen Narrativs, wie gleich noch gezeigt werden soll. Im Folgenden wird gegenübergestellt, inwiefern (a) dieses Modell religiöse Erfahrung stützen bzw. erläutern könnte und inwiefern (b) dieses Modell die Grenzen religiöser Erfahrung, gerade auch als Legitimationsstrategie, deutlich macht.

21 DK 21 B 15.

6.2.2.1 Inwiefern die Metapher vom „Land der Flächlinge“ das Selbstverständnis religiöser Erfahrung zum Ausdruck bringt und in welchem Format

(a) Ein erstes, oberflächliches Lesen des Gleichnisses mag suggerieren, dass hier mit dem Gedanken gespielt wird, „dass es da irgendetwas Höheres geben könnte“, jenseits unserer sichtbaren Welt – etwas uns „Übersteigendes“, d.h. Transzendentes, im Gleichnis: die dritte Dimension im Unterschied zum zweidimensionalen Flachland. Die Vertreter des „Etwasismus“²² könnten die Erzählung vom Land der Flächlinge, welches in der Geschichte von etwas irgendwie Höherem berührt und gekreuzt wird, vielleicht als eine Art *Evan-gelium* verwenden, um ihren Glauben an irgendeine höhere Macht poetisch auszudrücken.²³ John Hick, wie eben bemerkt, spricht in Abhebung vom

22 S. o., Kapitel 4, Anm. 38.

23 Das „Gleichnis vom Land der Flächlinge“ begegnet u.a. bei einem prominenten Vertreter des *Kreationismus*, Arthur Ernest Wilder Smith (Die Demission des wissenschaftlichen. Materialismus, Neuhausen-Stuttgart 21976) – derselbe ging als Kreationist davon aus, in expliziter Ablehnung der Evolutionstheorie, dass Gott das ganze Universum in einem augenblicklichen Schöpfungsakt hervorgezaubert habe. Wilder Smith (1915–1995) greift in dem genannten Buch auf das Gleichnis vom Land der Flächlinge zurück, um ein (für die Kreationisten ganz wichtiges) *plötzliches* Eingreifen Gottes in die Raum-Zeit-Welt zu verdeutlichen, d.h. Gottes Wirken in unserer Welt von einer „jenseitigen“ Dimension aus, die uns „für ewig verschlossen“ sei (ebd. 45). Während der Materialismus behauptete, „dass unsere Realität von Raum und Zeit die ganze und einzige Realität, alles Sein“ darstelle, seien die „Schwarzen Löcher“, so Wilder Smith in kühner Gedankenführung, die „Grenze“ zwischen zwei verschiedenen Realitäten: „Jenseits dieser Grenze können ganze materielle Welten und auch Licht für immer verschwinden“ (ebd., 44). So hätte die Naturwissenschaft eine Grenze unseres Raum-Zeit-Kontinuums entdeckt, „wo Zeit aufhört“ (ebd.). Daher, so die Schlussfolgerung, sei *unsere* Realität nicht die *ganze* Realität, daher gebe es ein „Jenseits, wo unsere Zeit aufhört“, was den Materialismus „total vernichte“ (ebd., 44f.). Wilder Smith behauptet nun nicht, dass diese „Realität jenseits von Raum und Zeit“ bereits die metaphysische Realität Gottes sei – er hält nur fest: Es gäbe zwischen den verschiedenen Realitäten – er spricht von möglichen „unzähligen Realitäten jenseits des Ereignishorizontes von Schwarzen Löchern“ (ebd., 47) – keinerlei „informatorischen Kontakt“, so wie die Flächlinge *eines* Flachlandes, der *einen* Fläche, durch eine Linie von denen eines *anderen* Flachlandes, einer *anderen* Fläche, getrennt seien und nicht „hinüberwechseln“ können, von einer Fläche zur anderen – ausführlich schildert er das ganze Ausmaß jenes „Gap of Information“ zwischen verschiedenen „Flachländern“ (ebd., 47–53). Die *kosmische* Pluralität von verschiedenen „Realitäten“ sind für Wilder Smith also wie „verschiedene Flächen“, die *metakosmische* Realität eines Schöpfergottes denkt er hingegen – innerhalb seiner Metapher – als die eines „dreidimensionalen Wesens“, das zwischen den verschiedenen Flächen vermitteln und die verschiedenen Flächen durchdringen kann, ohne als dreidimensionales Wesen von sämtlichen Flachköpfen erfasst werden zu können. Mit diesem Bild soll also *alles* gerechtfertigt werden – Wunder, Auferstehung von den Toten und vor allem die „creatio ex nihilo“, die Schöpfung eines vollständigen Universums, das sozusagen von Gott „als uraltes“ hingestellt werden könne,

vierdimensionalen Raumzeitkontinuum von der „Fünften Dimension“, dem „Reich der Spiritualität“, wo etwas Transzendentes erfahren wird.

(b) Wenn es wirklich mehrere Schichten des Seins gibt, wie Nikolai Hartmann annahm²⁴, dann könnte das obige Gleichnis etwas thematisieren, was für den religiösen Menschen, der eine religiöse Erfahrung annimmt, als Möglichkeit in Betracht zu ziehen ist: die Kreuzung verschiedener Schichten – und wie man sich eine solche Kreuzung vorstellen könnte. Wenn der religiöse Mensch die höchste Schicht des Seins z. B. als den Bereich Gottes imaginiert, dann könnte er sich in der Folge fragen: Wie soll man sich den „Einfall Gottes in diese Welt“ vorstellen?²⁵ Was passiert dann? Das Modell schlägt vor, dass das Höhere im Niedrigeren kondensiert in der Weise des Niedrigeren – also im Format des Niedrigeren.²⁶ Der dreidimensionale Körper erscheint im Land der Flächlinge *als Fläche*, kann eigentlich gar nicht anders manifest werden als ganz und gar *flach*. John Hick, der Religion als „unsere je unterschiedliche Reaktion auf die transzendente Wirklichkeit“ definiert²⁷, formuliert seinen „*kritischen* religiösen Realismus“ daher folgendermaßen: Religiöse Erfahrung sei keine menschliche Projektion und Illusion, „sondern ein Spektrum von kulturell verschiedenen kognitiven Reaktionen auf die Gegenwart einer transzendenten Wirklichkeit oder transzendenten Wirklichkeiten“²⁸. Die Bedingungen der Möglichkeit von

obwohl es erst „eine Sekunde“ alt ist – dem großen Zauberer aus dem dreidimensionalen „Off“ ist jeder Schabernack möglich! Von Kreationisten wird diesbezüglich auch gerne die Hochzeit von Kana bemüht: So zauberte dort der göttliche Jesus bekanntlich „guten“, d.h. „alten“ Wein herbei und täuschte damit die ganze (nach drei Tagen Feiern wohl bereits ziemlich benebelte) Menge, die nun meinte, „alten“ Wein zu trinken, der in Wahrheit erst wenige Sekunden existierte. So schau auch unsere Welt nur so alt aus – in Wirklichkeit sei sie erst ein paar tausende Jahre da ... Letztlich erweist sich die Verwendung der genannten Metapher allerdings als Eigentor – das „Jenseits“ der dritten Dimension riecht eben wieder nur verdächtig nach „Dimension“, also nach etwas zumindest prinzipiell Messbarem und damit Innerkosmisch-Kontingentem, muss folglich nicht *Gott* sein (sondern nur eine weitere Seinsschicht des Kosmos).

24 Vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 41965.

25 Vgl. E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i.Br. / München 42004.

26 In der religiösen Vorstellungswelt kommt etwa der Göttervater Zeus in einem „Goldregen“ auf die schöne Danae herab (ein anderes Mal, im Falle Europas, als Stier), oder Gott „zeigt“ sich nicht nur, sondern „*wird* und *bleibt* (menschliches) Fleisch“, wie in der Erzählweise des Johannesevangeliums – was das theologische Narrativ der „Inkarnation“ Gottes begründete.

27 J. Hick, Religion, 189.

28 J. Hick, Religion, 192.

religiöser Erfahrung sind somit nicht nur unser Erkenntnisapparat und unsere Sinnesorgane, sondern auch je unterschiedliche kulturelle Vorprägungen („Sprachspiele“) der Subjekte solcher Erfahrungen, der ganze Bereich des historischen Apriori (im Sinne von Foucault).

(c) Wenn dem so wäre, so wäre religiöse Erfahrung auch *vermessbar* – so wie die Ellipse im Gleichnis *als Fläche* berechenbar ist, obwohl hinter dieser Fläche mehr steckt, nämlich ein Zylinder, der die „flachen“ Rechenkünste der Flächlinge allerdings übersteigt. Sie haben immer nur die Fläche, nie den dahinterstehenden Körper. So haben die Neurologen, Psychologen, Soziologen ihr „Kondensat“ in Bezug auf religiöse Erfahrung, ihren Bereich, in dem sie kompetent sind. Eine transzendente Wirklichkeit kondensiert neurologisch, psychologisch, soziologisch und ist diesbezüglich auch *vermessbar*. Es kommt auf das unterschiedliche „Sehen als“ an. Hick spricht im Anschluss an das „Sehen als“ beim späten Wittgenstein von einem „experience as“.²⁹ Der Neurologe sieht in einer religiösen Erfahrung als Neurologe ein rein neurologisches Phänomen, der religiöse Mensch sieht darin mehr (ein Surplus) – Gott als „entferntere Ursache“ neuronaler Prozesse. Latent schimmert sowohl hinter Hicks Konzeption von religiöser Erfahrung wie hinter dem obigen Gleichnis vom Land der Flächlinge also das *Inkarnationsparadigma* hervor: *Gott wird Mensch und als Mensch erfahrbar*. Damit wird er aus eigenen Stücken, so die Imagination *hinter* dem Inkarnations-Imaginaire, „vermessbar“ – salopp gesagt steht dafür die Schuhgröße Jesu.

(d) Man könnte es Gott, wenn es ihn denn gäbe, nicht verbieten, sich über verschiedene *sinnliche* Erfahrungen kundzutun. Im Zuge eines solchen Sich-erfahrbar-Machens würde Gott dann vielleicht die verschiedenen Bereiche der menschlichen Sinne berühren – die ganze „flache“ Welt der Sinnlichkeit: Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen. Es gibt und gab zumindest Menschen,

29 Vgl. J. Hick, *Religion*, 156ff.; vgl. G. Gäde, *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in: *ThPh* 73 (1998) 48; vgl. ferner P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 222: „Etwas erfahren heißt immer, irgendetwas *als* dieses oder *als* jenes zu erfahren ... Erfahrung ist interpretierte Wahrnehmung. Interpretation ist ein inneres Element am Vorgang der Erfahrung selbst und nicht erst das Produkt einer nachträglichen Reflexion.“

die behaupten, Gott „gesehen“³⁰, „gehört“³¹, „geschmeckt“³², „gerochen“³³ oder „gefühl“³⁴ zu haben – wieder sei auf die diesbezüglichen Beschreibungen des Phänomens der religiösen Erfahrung bei Alston verwiesen, wo letzteres vom Selbstverständnis der religiösen Menschen aus betrachtet wird. Gemäß diesem Selbstverständnis stellt Alston in Hinblick auf die Möglichkeit von religiöser Erfahrung auf der Basis von neuronal messbaren Vorgängen fest: „Die bloße Tatsache, mystische Erfahrung könne durch kausal hinreichende, unmittelbar natürliche Faktoren erklärt werden, weist nicht darauf hin, dass es keine wahrheitsgetreue Gotteserfahrung ist.“³⁵ Gott, der Schöpfer unserer Nervenzellen, bediene sich eben dieser „Mittel“, um sich uns zu offenbaren – darauf läuft diese Argumentation hinaus. Das oben erzählte Gleichnis bringt dies nur unzureichend zum Ausdruck, insofern der Zylinder gar nicht anders kann als eine Schnittfläche zu produzieren, wenn er die Fläche des Flachlandes kreuzt – während es offenbleiben muss, ob ein allmächtiges Wesen wie Gott nicht auch andere Wege kennt sich zu offenbaren, als mittels unserer neuronalen Verfasstheit.

(e) Hier kommt nun ein Modewort ins Spiel – *Komplementarität*, in der Religionsphilosophie Hicks in zweifacher Variante latent vorhanden. Naturalistische, atheistische Deutungen von religiöser Erfahrung und religiöse Deutung derselben – ein Widerspruch? Mitnichten. Der Zauberbegriff „komplementär“ macht's möglich. In Hinblick auf obiges Gleichnis könnte man von *vertikaler* Komplementarität sprechen: Die rein „flache“ Deutung der Ellipse als „Nur-Fläche“ entspricht der naturalistischen Deutung, während die die Fläche normal schneidende Vertikale eine „dritte Dimension“ eröffnet, die religiöse Deutung. Hick greift auf das Prinzip „Komplementarität“ der Sache nach zurück, ohne dieses Wort zu verwenden, indem er das Verhältnis von

30 Wir verweisen auf entsprechende Beispiele, die W. Alston anführt: Zum „Sehen“ z. B. W. P. Alston, Gott wahrnehmen, 25; „... friedlich thronend in seinem Herzen *erblickte* er die göttliche Weisheit in liebenswerter Gestalt ...“ (Hervorh. MFK; Text von H. Seuse).

31 Vgl. ebd.: „Plötzlich *hörte* ich eine Stimme bestimmt sagen: ‚Sei still und wisse, dass ich Gott bin!‘“ (Hervorh. MFK).

32 Vgl. W. P. Alston, Gott wahrnehmen, 66: „Sie weiß, was er ist, sie *schmeckt* ihn sogar durch den göttlichen Kontakt ...“ (Hervorh. MFK).

33 Vgl. ebd.: „Die Seele nimmt einen *gewissen Wohlgeruch*, so können wir es nennen, wahr als wäre in jener inneren Tiefe ein Feuerbecken ...“ (Hervorh. v. Alston; Text von Teresa von Avila).

34 Vgl. W. P. Alston, Gott wahrnehmen, 65: „Die Seele kann in diesem Zustand ihren Geliebten wahrlich *fühlen*, wie aber schon gesagt, ist es ihr nicht erlaubt, ihn zu sehen.“ (Hervorh. v. uns; Text von Richard von St. Viktor).

35 W. P. Alston, Gott wahrnehmen, 288.

naturalistischem Aspekt religiöser Phänomene und religiösem Aspekt derselben wie verschiedendimensionale Aspekte ein und desselben Erlebens beschreibt. Der naturalistische Aspekt ist gewissermaßen die flache, der religiöse Aspekt die tiefe Sicht der Dinge. Beide haben ihre Berechtigung und sind nicht gegeneinander ausspielbar. So braucht einen religiösen Menschen, das ist die Botschaft Hicks, eine rein biologische Beschreibung etwa des *Gebets*, die wie folgt klingt, nicht mehr irritieren:

Wer ein vertrautes Gebet aufsagt, aktiviert seine mesolimbischen dopaminergen Systeme. Spricht man ein freies Gebet, aktiviert man Regionen, die mit der Theory of Mind assoziiert sind, da man die Sichtweise des Gottes zu verstehen trachtet („Gott möchte, dass ich demütig und dankbar bin; besser, ich erwähne das“). Eine höhere Aktivierung dieses Theory-of-Mind-Netzes korreliert mit einer stark personifizierten Vorstellung des Gottes. Wer glaubt, dass jemand Glaubensheilungen vollbringen kann, deaktiviert den (kognitiven) dlPFC [= dorsolateral prefrontal cortex] und setzt den Unglauben außer Kraft. Und die Ausführung eines vertrauten Rituals aktiviert Kortexregionen, die mit Gewohnheit und reflexiver Evaluation verbunden sind.³⁶

Einerseits kann zur religiösen Perspektive des Gebets niemand gezwungen werden – man kann „reduktionistisch“ bei einer solchen horizontalen Perspektive bleiben. Andererseits bleibt die religiöse, „vertikale“ Sicht solcher Phänomene insofern immer an jene „Horizontale“ gebunden, als sich das Überweltliche in der Welt „weltlich“ zeigt, sonst würde es sich eben nicht „zeigen“, sondern verborgen bleiben. Hick dazu:

Wenn ich eine religiöse Interpretation von Religion anbiete, erhebe ich damit nicht den Anspruch, dass sich die naturalistischen oder reduktionistischen Deutungen von Denkern wie Feuerbach, Freud, Durkheim und ihren Nachfolgern widerlegen ließen. [...] Die Unmöglichkeit, solche Deutungen zu widerlegen, ist ein Aspekt der alles durchziehenden Mehrdeutigkeit der Welt. Dies gilt umgekehrt auch für die Unmöglichkeit, die Interpretation der Religion als unsere je unterschiedliche Reaktion auf eine transzendente Wirklichkeit oder transzendente Wirklichkeiten zu widerlegen – auf die Götter, auf Gott, das Brahman, den Dharmakaya, das Tao und so weiter.³⁷

36 R. Sapolsky, *Gewalt und Mitgefühl*, 799f.

37 J. Hick, *Religion*, 15. In Bezug auf die in der Bibel erzählte „Historie“ meint Hick daher folgerichtig: „Diese historischen Dramen, die die Propheten miterlebten und die Schreiber in ausgeprägt religiösen Formulierungen festhielten, können aber rein äußerlich als rein säkulares Ereignis verstanden und beschrieben werden. Die dem biblischen Bericht zugrundeliegende Historie kann an jedem Punkt so dargestellt werden, dass Jahve nichts weiter als die obsessive Idee einiger Menschen war. In dieser Sichtweise hatten Ausdehnung und Schrumpfung der großen nahöstlichen Reiche aufgrund verschiedener wirtschaftlicher und politischer Zwänge den zufälligen Nebeneffekt, dass die

In dem letzten Halbsatz wird noch eine andere Komplementarität angedeutet, die Basis für Hicks Pluralismus-These, wonach sich hinter den verschiedenen Chiffren des Transzendenten ein und dasselbe verbirgt:

(f) Hick versucht nämlich, mit dem Prinzip „Komplementarität“ ein Grundproblem der Religionen gerade in Bezug auf so genannte „religiöse Erfahrungen“ einfach wegzuzaubern. Das Problem, um das es sich handelt: Sind nicht die meisten religiösen Erfahrungen „in ihrem Gehalt miteinander unvereinbar“ und können daher in eben jener Widersprüchlichkeit „unmöglich als glaubwürdige Belege für eine ihrem jeweiligen Gehalt entsprechende objektive Realität dienen“? „So können etwa das monotheistische und das polytheistische Weltbild aus logischen Gründen nicht beide wahr sein“, bemerkt Norbert Hoerster scharfsichtig.³⁸ Hick greift bei seiner Konzeption von religiöser Erfahrung nun in kühner Weise auf Kants Lehre vom „Ding an sich“ zurück, um die genannte Widersprüchlichkeit „wegzuzaubern“: In religiöser Erfahrung werde das „WIRKLICHE“ („THE REAL“) quasi als supranaturales „Ding an sich“, bei Kant ein reines *Noumenon*, von verschiedenen *phänomenalen* Seiten erlebt. Das „Ding an sich“ ist nach Kant strukturell nicht fassbar, nur die „Phänomene“ sind uns in der Sinnlichkeit gegeben. Die Dinge sind uns nur als Sinnesdinge gegeben, nicht in ihrem An-sich-Sein.³⁹

Zu Deutsch heißt „Noumenon“ (griech.) „das Gedachte“, das gewissermaßen nur „Andeutbare“, nie gänzlich Erfassbare. „Phänomen“ (griech.) heißt hingegen „das sich Zeigende“, das „Erscheinende“ – das was uns begrifflich fassbar ist. Hick greift nun explizit auf das *Komplementaritätsprinzip* zurück, um Widersprüchliches im Bereich der Religionen als (auf einer höheren Ebene) vereinbar darzustellen:

[*Kurzformel der „Relativitätstheorie“ der Religionen bei Hick:*]

John Hick zufolge ziehe in Anbetracht der Tatsache, dass die eine religiöse Auffassung das „Wirkliche“ („the REAL“) als personal (z. B. Judentum, Christentum, Islam), die andere als nicht-personal betrachtet („experience-as“-Prinzip) „die pluralistische Hypothese das Komplementaritätsprinzip heran: Diejenigen, deren religiöse Praxis sich nach den theistischen Traditionen richtet, *erfahren es als* eine personale Wirklichkeit, während diejenigen, die sich ihm gegenüber

kleinen Völker Israel und Juda abwechselnd an die Wand gedrückt wurden und in Frieden gedeihen konnten. Es besteht keine Notwendigkeit, übernatürliche Mächte und Wesen zu postulieren. Dieser hebräische Strang alter Geschichte bietet sich also für eine religiöse Deutung an – aber er fordert sie dennoch nicht.“ (ebd.)

38 N. Hoerster, *Die Frage nach Gott*, München 32010, 47.

39 Vgl. I. Kant, *Prolegomena* [1783], §13 Anm. II.

gemäß den Vorschriften der nicht-theistischen Traditionen verhalten, es *als* nicht-personale Wirklichkeit *erfahren*; das WIRKLICHE an sich ist dabei der noumenale Grund beider Wahrnehmungsformen.“⁴⁰

Es hört sich bei Hick immer wieder an, als würden die verschiedenen Religionen zueinander in einem Komplementaritätsverhältnis stehen wie die „Schnitte“ ein und desselben Körpers („Noumenon“) auf einer Fläche (wo sie als unterschiedliche „Phänomene“ erscheinen).⁴¹ Der Religionskritiker mahnt: „Quadrat, Kreis oder Ellipse – entweder oder, Kreis ist nicht Quadrat ist nicht Ellipse! Der einzige Gott *oder* viele Götter, tertium non datur!“ Aber handle es sich nicht vielleicht um ein „Sowohl-als-auch“, fragt der Religionsverstehrer Hick – so ähnlich wie bei den Schnittflächen eines Zylinders, der in unterschiedlichem Neigungswinkel eine Ebene schneidet, „Kreis, Quadrat und Ellipse“ dann irgendwie vereinbar sind, als Teilaspekte ein und desselben Körpers? Nach Hick zeigt sich die eine Urwirklichkeit innerhalb der Weltwirklichkeit in unterschiedlichen „Epiphanien“.

Man könnte hier von *horizontaler* Komplementarität sprechen, insofern im Rahmen des oben erzählten Gleichnisses gewissermaßen verschiedene „Schnittflächen“ (Kreis, Quadrat, Ellipse) auf der Ebene des Flachlandes, sprich auf dessen Horizontale scheinbar miteinander unvereinbar sind, während sie von der höheren, dreidimensionalen Perspektive aus betrachtet als Momente ein und derselben „Wirklichkeit“ (z. B. „Zylinder“) vereinbar sind.

(g) In einer letzten Hinsicht hilft das Gleichnis vielleicht zu verstehen, was es mit dem Problem einer sprachlichen Artikulation von religiöser Erfahrung auf sich hat – mit der Möglichkeit einer *analogen* Rede von Gott. Nicolaus Cusanus (1401–1464) lehrte bekanntlich, dass wir, auf unsere menschliche Vernunft beschränkt, eigentlich nur *negative* Aussagen über Gott tätigen können: er sei *nicht* endlich, *nicht* zeitlich, *nicht* vergänglich usw. – weil er unser Fassungsvermögen unendlich übersteigt. Andererseits könnten wir dann doch, so Nicolaus von Kues, auch *positiv* von Gott sprechen (z. B. von einem „Vater“), aber nur, weil er sich uns offenbart, also uns etwas aus eigenen Stücken sozusagen von

40 J. Hick, Religion, 402f.; Hervorh. MFK – Hick wendet hier Wittgensteins „Sehen als“ im Sinne eines „experience as“ auf die unterschiedlichen, teils widersprüchlichen religiösen Erfahrungen an.

41 Vgl. J. Hick, Religion, 170: „Trotz dieses Fehlens scharfer Grenzen gab und gibt es indes zahlreiche unbestrittene Beispiele für religiöse Erfahrungen. Aus dem in diesem Buch entwickelten Interpretationsstandpunkt sind diese eine Umwandlung der ‚Information‘, die an der *Berührungsfäche* zwischen dem WIRKLICHEN und der menschlichen Psyche entsteht.“ (Hervorh. M. F.K.)

seinem Rockzipfel erhaschen lässt und unserem Verstand und unserer Sprache auf die Sprünge hilft. „Gott ist verhüllt und verborgen vor den Augen aller Weisen, aber er offenbart sich den Kleinen und Demütigen, denen er Gnade gibt.“⁴² Cusanus lehrt also: „Alle Möglichkeit, mit Gott in Berührung zu kommen, entspringt ... aus dessen eigenster Offenbarung.“⁴³ In Explikation obiger Metapher könnte man dies so veranschaulichen: An sich kann ein dreidimensionaler Körper auch in der Ebene „gezeichnet“ werden, mit der entsprechenden Technik kann also ein räumliches Ding unräumlich dargestellt werden (jedes gegenständliche Bild dreidimensionaler Körper auf flacher Leinwand gibt davon Zeugnis). Man könnte sagen: Für den Flachkopf bleibt Fläche zunächst Fläche, erst wenn er „von oberster (transzendenter) Stelle“ darauf hingewiesen wird, dass eine Fläche z. B. Schnittfläche eines Körpers ist, „weiß“ bzw. „glaubt“ er dann ein Surplus, das den anderen Flachköpfen *verstandesmäßig* unzugänglich bleibt – für sie bleibt eine Ellipse immer eine Ellipse und *nur* eine Ellipse. Gibt es religiöse Erfahrung letztlich nur, insofern das Transzendente die Initiative ergreift? Aus Eigenem scheinen wir Menschen z. B. von Göttern nichts „erfahren“ zu können (was den entscheidenden Unterschied zu aller Empirie im Bereich der Natur- und Welterfahrung ausmacht). Nur wenn der Zylinder ganz bewusst in die Ebene des Flachlands „eintaucht“ (gemäß obigem Narrativ) und den Flachländern dies ausdrücklich „kundtut“, kann er als der Andere, Höhere erkannt werden.

6.2.2.2 Inwiefern die Metapher vom „Land der Flächlinge“ die Grenzen religiöser Erfahrung, insbesondere als Legitimationsstrategie verstanden, deutlich macht

Das genannte Gleichnis eröffnet auch einen Weg zu einem *kritischen* Zugriff auf das Phänomen „religiöse Erfahrung“ – hier soll nur ein Aspekt genannt sein, der das eben von (a) bis (g) Gesagte zwar irgendwie bestätigen würde, aber zugleich auch radikal einklammert. Irgendwie liegt es ja schon auf der Hand, gerade auch von der inneren Logik des Narrativs her betrachtet:

Das Grundproblem religiöser Erfahrung – schon sehr scharfsichtig erkannt von William James – besteht darin: Das „Überlegene“ oder „Transzendente“ braucht weder „unendlich“ noch „einzig“ zu sein, es könnte auch irgendeine

42 Nicolaus von Cues, *Dialogus de possest* 304, zit. nach W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Zwei Bände in einem Band: Bd. I, Darmstadt ⁵2013, 164.

43 W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*, München ³¹2001, 113.

kontingente, aber den Menschen unvorstellbar übersteigende, im besten Falle „menschenfreundliche“ Macht sein.⁴⁴

Ein super-nostro-naturales „WIRKLICHES“ muss nicht ein super-omni-naturaler Gott sein, sondern nur ein im Vergleich zum Menschen irgendwie höheres Wesen – sei es eine Art meta(-hemetero-)physischer „Riesenengel“⁴⁵ oder eine übermenschliche Intelligenz, die von uns einfach nicht wahrgenommen wird, weil sie uns so weit übersteigt wie unsere Intelligenz die eines Regenwurms.

So gesehen „beweist“ religiöse Erfahrung selbst im besten Falle, wenn ihr nämlich irgendein objektives, real existierendes Korrelat korrespondieren sollte, sehr wenig – weil man nie wissen kann, steht dahinter ein Gott oder nur eine uns Menschen unvorstellbar weit übersteigende, im besten Falle menschenfreundliche Macht, von der wir nur so schemenhaft etwas erkennen können wie ein Regenwurm etwas vom Menschen „erfahren“ kann. Vielleicht kriechen wir also nur wie Regenwürmer vor irgendwelchen höheren intelligenten Mächten im Staub, denen wir unter Umständen – sogar höchstwahrscheinlich – völlig egal sind, von denen wir, unserer beschränkten Auffassungsgabe geschuldet, höchstens vage Schemen „erfahren“.⁴⁶ Erinnerung sei hier an Voltaire's „Grillengleichnis“ in seinem „Chinesischen Katechismus“: In einem fiktiven Frage-Antwort-Dialog fragt „KU“, wer den „Werkmeister“ unserer Welt geschaffen habe – damit andeutend, dass ein vermeintlich „höchstes“ Wesen, der „Schöpfer“ unseres Universums, nur ein „höheres“ Wesen sein könnte, das seinerseits von einem höheren Wesen übertroffen wird und dieses wiederum von einem höheren, ad infinitum. „CU SU“ antwortet lapidar mit einem „Grillengleichnis“:

44 Vgl. den Rückgriff auf diesbezügliche Ausführungen James' bei Mackie: J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus, 290f.

45 Vgl. G. Gäde, Gott und das Ding an sich, 51: Gäde kritisiert Hicks Religionsphilosophie vom Standpunkt eines christlichen Theologen aus und bemerkt: Hick konzipiere Gott als „kategoriales Seiendes“, wenn er ihn mit dem „Ding an sich“ bei Kant vergleiche, was dazu führe, dass man sich Gott auch als einen „Riesenengel“ vorstellen könne. Gegenfrage im Sinne Mackie's: Und wenn „er“ oder „es“ denn nun nicht mehr als solch ein „Riesenengel“ oder ein anderes, die menschliche Vorstellungskraft übersteigendes Wesen wäre? James meint, das würde den religiösen Menschen eigentlich nicht stören: Hauptsache, „Er“ hilft dem Menschen, seinen Alltag zu meistern, Hauptsache „Er“ behebt das Gefühl der Unruhe. Das Gefühl der Unruhe bestehe darin, „dass etwas mit uns nicht in Ordnung sei“, seine Behebung sei „das Bewusstsein, dass wir dadurch, dass wir in die rechte Beziehung zu den höheren Mächten kommen, gleichzeitig aus jenem unnormalen Zustand befreit werden.“ W. James, zit. nach J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus, 290f.

46 Vgl. den auch filmisch inszenierten Roman von Arkadi und Boris Strugazki, Es ist nicht leicht, ein Gott zu sein. Übers. von H. Buchner, Düsseldorf 1971.

„... ich ging gestern in dem weitläufigen Palast spazieren, den Euer Vater, der König, erbaut hat. Ich überhörte das Gespräch zweier Grillen, die zueinander sagten: ‚Siehe, das ungeheuerliche Gebäude.‘ In der Tat, so glorreich ich auch sein mag, so gestehe ich doch ein, dass es jemanden gibt, der gewaltiger ist, als Grillen es sind, und der dieses Wunderwerk gemacht hat. Aber ich habe keinerlei Vorstellung von diesem Wesen. Ich sehe, dass es ist, ich weiß nicht, was es ist.“⁴⁷

Es bleibt also offen, ob es religiöse Erfahrungen als Bewusstseinszustände wirklich gibt, denen (a) *irgendeine* objektive, extramentale Realität entspricht oder denen (b) eine objektive, extramentale und *transzendente* Realität entspricht, wie sie das Alltags selbstverständnis des religiösen Menschen annimmt – also den Menschen nicht irgendwie übersteigend, sondern im Sinne eines unendlichen, nicht-kontingenten göttlichen Wesens.

Als Folge dieser Unsicherheit darf festgestellt werden, dass religiöser Glaube heute, Anfang des 21. Jahrhunderts, zwar weiterhin möglich sein, auch prinzipiell wertgeschätzt werden sollte, insofern er im besten Falle einen Beitrag zu Stabilität, psychischer Gesundheit und sozialem Frieden der Menschen untereinander leisten könnte, aber immer begleitet von der Haltung der Bescheidenheit und Demut, unter Aufgabe jedes Versuches, Andersgläubige zu missionieren, d.h. zum eigenen Glauben zu überreden, oder gar zu verfolgen und zu vernichten. Unbenommen sollte es religiösen Menschen bleiben, in den ästhetischen Maschinerien ihrer Religion zu schwelgen, *als ob* alles wahr wäre, was z. B. die uralten religiösen Narrative wie Bibel, Koran oder Veden tradieren.

47 Voltaire, Die Sammlung der fünf Katechismen mit dem Titel Gegen den Herrschaftsanspruch der Religionen, übersetzt u. benachwortet v. T. Roth, Berlin 2021, 23f.

Schlussgedanken

Am Ende ist wieder am Anfang. Am Ende dieser religionsphilosophischen Reflexionen könnte sich die Frage stellen, ob der Epilog zur religiösen Erfahrung (6. Kapitel) nicht besser Ouvertüre zum Ganzen gewesen wäre. Ob nicht mit der Erfahrung zu beginnen gewesen wäre – wenn schon nicht mit der religiösen Erfahrung, so doch mit Erfahrungen *mit* religiöser Erfahrung.

Aber so war es ja eigentlich gedacht, wo anfangs von verschiedenen Formen von „Religion“ die Rede war, mit denen wir heute konfrontiert werden – Religion! Religion? „Religion“ (s. o., 2.2). Da stellte sich nämlich die Frage nach der *Selbsterfahrung* angesichts von Religion – wo steht man, wenn man über Religion nachdenkt oder philosophiert?

Vielleicht haben wir mit *Gewissheit* nur das *Eine*: eine bestimmte Erfahrung *mit* Religion – so oder so, positiv oder negativ. Von daher nimmt alles religionsphilosophische Nachdenken immer wieder seinen Ausgang – um so manches zu ordnen und zu klären, manch anderes einzuklammern oder zu vertagen. Mögen Spätere darüber urteilen.

Am Ende der Vorstellung heißt es dann selbstkritisch zu konstatieren: „Der Vorhang zu und alle Fragen offen“ – was bei einem so dunstigen und letztlich diffusen Phänomen wie „Religion“ wohl nicht anders zu erwarten ist. Bleiben die imposanten, sich hartnäckig immer wieder erneuernden und nach Metamorphose in neuem Kostüm die Bühne der Weltgeschichte betretenden ästhetischen Maschinerien der Religion hinsichtlich des von ihnen bedeuteten alles Übersteigenden nicht letztlich *Hanswurstiaden*? Auch wenn ein solches Transzendentes existieren sollte, dann könnten doch jene begehbaren Metaphern des Menschen es nie auch nur annähernd zum Ausdruck bringen. Im Falle ein solches Transzendentes gar nicht existieren sollte, müsste man erst recht und im eigentlichen Sinne des Wortes jene Vorstellung „Zum großen Wurstel“ nennen.

Zum Ende der Vorführung tritt in Schnitzlers gleichnamigem Bühnenstück der „Große Wurstel“ ab und macht dem „Unbekannten“ Platz:

[Der Unbekannte]

Ist's Wahrheit, die ich bringe, oder Nacht?
 Folg' ich der Himmlischen ... der Hölle Ruf?
 Ist es Gesetz – ist's Willkür, die mich schuf?
 Bin ich ein Gott? ... ein Narr? ... bin euresgleichen?
 Bin ich ich selber – oder nur ein Zeichen?

[Und schließlich tönt's wie aus einem raum- und zeitlosen Off:]

Es war ein Spiel! Was sollt' es anders sein?
 Was ist nicht Spiel, das wir auf Erden treiben,
 Und schien es noch so groß und tief zu sein!
 Mit wilden Söldnerscharen spielt der eine,
 Ein anderer spielt mit tollen Abergläubischen.
 Vielleicht mit Sonnen, Sternen irgend wer [sic] –
 Mit Menschenseelen spiele ich. Ein Sinn
 Wird nur von dem gefunden, der ihn sucht.
 Es fließen ineinander Traum und Wachen,
 Wahrheit und Lüge. Sicherheit ist nirgends.
 Wir wissen nichts von andern, nichts von uns;
 Wir spielen immer, wer es weiß, ist klug.¹

„Wer es weiß, ist klug“ – Religionsphilosophie hat, wie alle Philosophie seit Platon, die Aufgabe, „Höhlenausgänge“ zu ermöglichen², nach Ende der „Vorstellung“ in der Rolle des Theaterkritikers zu kluger Distanz zum dargebotenen Stück zu verhelfen und so Aufklärungsarbeit zu leisten. Sie macht sich dabei, genauso wie der Theaterkritiker, nicht immer beliebt, weil sie immer im Verdacht steht, die bergenden Höhlen generell in Frage zu stellen oder gar abschaffen zu wollen – was nicht notwendig der Fall sein muss. Es geht wohl eher darum, dem Menschen in Erinnerung zu rufen, dass er als freies, denkendes Wesen sich über alles Maschinenhafte der Maschinerien seiner selbstgeschaffenen Imaginationswelten erheben darf, ohne die letzteren als Ganzes zu verwerfen. Wir dürfen – auch als Erwachsene noch! – spielen und dabei doch klug bleiben.

1 Schlussszene von A. Schnitzler, Zum großen Wurstel. Burleske in einem Akt, hier zit. nach A. Schnitzler, Reigen. Der grüne Kakadu. Literatur. Zum großen Wurstel, hg. v. M. Nöbel, Berlin 1986, 200f.

2 Vgl. H. Blumenbergs an anderer Stelle erwähnte „Höhlenausgänge“ (s. o., 3.1.2.3).

Literaturverzeichnis

- Abbott, E. A., Flatland. Eine phantastische Geschichte über viele Dimensionen, Nordhausen 2012 (erstmal engl., „A Romance of Many Dimensions“, London 1884, veröffentlicht unter dem Pseudonym „A. Square“).
- Albert, H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ⁵1991 (ND 2010).
- Alston, W. P., Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung, (Metaphysical Research 5) Frankfurt u.a. 2006.
- Althoff, G., Selig sind, die Verfolgung ausüben. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart/ Darmstadt 2013.
- Angenendt, A., Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff, Münster ⁵2009.
- Assmann, J., Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2019.
- Benk, A., Christentum, Antisemitismus und Schoah. Warum der christliche Glaube sich ändern muss, Ostfildern 2022.
- Blumenberg, H., Art. „Substanz“, in: RGG 6, Tübingen 1986 (Studienausgabe), 456ff.
- Blumenberg, H., Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975.
- Blumenberg, H., Die nackte Wahrheit, Berlin 2019.
- Blumenberg, H., Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. ⁶2019.
- H. Blumenberg, Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1980), II. Lieferung, 57–61.
- Blumenberg, H., Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M. 1998.
- Blumenberg, H., Quellen, Ströme, Eisberge, hg.v. U. v. Bülow u. D. Krusche, Berlin 2012.
- Blumenberg, H., Art. Transzendenz und Immanenz, in: RGG³ 6, Tübingen 1962, 989–997.
- Boff, L., Sehnsucht nach dem Unendlichen. Spirituell leben, Freiburg i. Br. 2012.
- Bolland, G. J.P.J., De evangelische Jozua: Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des christendoms, Leiden 1907.
- Bolz, N., Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München 2008.
- Botton, A. de, Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt a.M. ⁴2013.
- Buuck, F., Art. „potentia oboedientialis“, in: LThK 8, Freiburg i. Br. 1963, 646f.
- Burger, D., Silvestergespräche eines Sechsecks. Ein phantastischer Roman von gekrümmten Räumen und dem sich ausdehnenden Weltall, Köln 1990 (erstmal niederländisch: „Bolland: een roman van gekromde ruimten en uitdijend heelal“, s'Gravenhage 1957).
- Burkert, W., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, ²2009.
- Carrier, M., Wissenschaftstheorie zur Einführung, Hamburg ³2011.

- Casper, B./ Sparr, W. (Hg.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg u.a. 1992.
- Cloeren, H. J., Ockham's razor, in: HWP 6, Basel 1984, 1094–1096.
- Cobb, J. B. / Griffin, D. R., *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979.
- Dalferth, I. U. u.a. (Hg.), *Hermeneutik der Transzendenz, (Religion in Philosophy and Theology 81)* Tübingen 2015.
- Davidson, D., *Truth, Language and History. Philosophical Essays*, Oxford 2005.
- Derrida, J., *Die différance*, in: P. Engelmann (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Ditzingen 2004, 76–113.
- Deschner, K. (Hg.) *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, 1, Wiesbaden 1969.
- Detering, H., *Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielficht, (Eigenverlag)* 2018.
- Detering, H., *Falsche Zeugen. Außerchristliche Jesuszeugnisse auf dem Prüfstand, Aschaffenburg* 2011.
- Detering, H., *Inszenierte Fälschungen. Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik, (Eigenverlag)* 2017.
- Detering, H., *Buddha, Josua, Jesus und der Weg zum anderen Ufer. Die gnostische Interpretation des Exodus und die Anfänge des Josua-Jesus-Kultes*, Wroclaw 2018.
- Duerr, H. P., *Diesseits von Eden. Über den Ursprung der Religion*, Berlin 2020.
- Elberfeld, R., *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2004.
- Enders, M. /Szaif, J. (Hg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006.
- Ernst, G./ Marani, L. (Hg.): *Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren*, Münster 2013.
- Faber, R., *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000.
- Fincke, A. (Hg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen*, Berlin 2004.
- Flasch, K., *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2015 (Taschenbuchausgabe; EA München 2013).
- Fowler, J. (Ed.), *Stages of faith and religious development*, New York 1991.
- Fowler, J., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991 (engl. „Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning“, erstmals erschienen New York 1981).
- Frost, W. P., *What is the New Age? Defining Third Millennium Consciousness*, Lewiston/ New York 1992.
- Gäde, G., *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in: *ThPh* 73 (1998) 46–69.

- Gloy, K., *Wahrheitstheorien. Eine Einführung*, (UTB 2531) Tübingen/ Basel 2004.
- Goethe, J. W., *Gedichte 1756–1799*, hg.v. K. Eibl, (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 44) 2021.
- Goldstein, J., *Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait*, Berlin 2020.
- Goodall, J., *Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom*. Reinbek 1996.
- Grundmann, Th., *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin/ Boston 2017.
- Grundmann, Th., *Philosophische Wahrheitstheorien*, Stuttgart 2018.
- Habermas, J., *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, 211–265.
- Häring, H. (Hg.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin 2008.
- Harari, Y., *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*, München 2018.
- Harari, Y., *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, 212015.
- Harari, Y., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 42017.
- Harari, Y., *Why Fiction Trumps Truth. We humans know more truths than any species on earth. Yet we also believe the most falsehoods*, <https://www.nytimes.com/2019/05/24/opinion/why-fiction-trumps-truth.html>.
- Harpur, T., *Der heidnische Heiland. Die Auferstehung des ursprünglichen Glaubens*, München 2005.
- Hartmann, N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 41965.
- Hartog, A. H. de, *Noodzakelijke aanvullingen tot Calvijn's Institutie*, Amsterdam 1912.
- Heer, F., *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, München/ Eßlingen 1968.
- Heiler, F., *Das Gebet*, München 1919.
- Heinrich, R., *Wahrheit*, Stuttgart 2009.
- Henrich, J., *The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution*, in: *Evolution and Human Behaviour* 30 (2009) 244–260 (online verfügbar, abgerufen am 5.8.2023: https://henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_2009.pdf?m=1444404859).
- Henrich, J., *The Secret of Our Success. How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton/ Oxford 2016.
- Herbrich, R., *Das Imaginäre in der (Wissens-)Soziologie und seine kommunikative Konstruktion in der empirischen Praxis*, in: R. Keller/ H. Knoblauch/ J. Reichertz (Hg.), *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden 2013, 295–315.
- Hessen, J., *Religionsphilosophie*, Bd. 1: *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*, München/ Basel 21955; Bd. 2: *System der Religionsphilosophie*, München/ Basel 21955.
- Hick, J., *Religion*, München 1996.

- Hick, J., *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, London ³2013 (EA 1999).
- Hoerster, N., *Die Frage nach Gott*, München ³2010.
- Hillmann, K.-H., *Wörterbuch der Soziologie*, ⁵2007.
- Holbach, P. H. Th. de, *Der gesunde Menschenverstand. Aufklärerische Streitschrift und grundlegendes Dokument der Religionskritik, nach einer Übersetzung von S. Ludvig, neu hg. u. kommentiert v. G. Beyvers u. A. Penzhofer-Beyvers*, Aschaffenburg 2021.
- Holl, A., *Der lachende Christus*, Wien 2005.
- Holl, A., *Ins Leere*, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin 2007, 19–23.
- Holl, A., *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971 (Neuaufgabe: A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, [Adolf Holl Werke Bd. 1] Salzburg/ Wien 2021).
- Holl, A., *Können Priester fliegen? Plädoyer für den Wunderglauben*, St. Pölten u.a. 2012.
- Holl, A., *Religionen*, [Adolf Holl Werke Bd. 5] Salzburg/ Wien 2023.
- Hübener, W., *Ockham's Razor not Mysterious*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27, 1983, 73–92.
- Hühne, H. / Ortland, E., Art. „Wahrheit, ästhetische; Wahrheit der Kunst“, in: *HWP* 12, Basel 2004, 137–141.
- Huxley, A., *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle. Erfahrungen mit Drogen*, München ¹⁸1996.
- Iser, W., *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1991.
- Iser, W., *Das Imaginäre: Kein isolierbares Phänomen*, in: D. Henrich/ W. Iser (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 479–486.
- Jaeschke, W., Art. „Religionsphilosophie“, in: *HWP* 8, Basel 1992, 748–763.
- James, W., *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus* (1907), in: G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, 35–58.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1997 (EA New York/ London 1902).
- Janich, P., *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung*, München ³2005.
- Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (GA I/13), Basel 2016.
- Jaspers, K., *Der philosophische Glaube*, München ³2020.
- Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M./ Leipzig 1992.
- Jones, E., *Psychoanalyse der christlichen Religion*, Leipzig u.a. 1928.
- Jung, M. / Moxter, M./ Schmidt, Th. M. (Hg.), *Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen*, (Religion in der Moderne 6) Würzburg 2000.

- Kalb, H., Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich, in: R. Potz/ R. Kohlhofer (Hg.), Die „Anerkennung“ von Religionsgemeinschaften, [Colloquium 6] Wien 2002.
- Kant, I., Der Streit der Fakultäten (1798), Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6, ³1975.
- Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, (Kants Werke. Akademie Ausg., Bd. 6) ND Berlin 1968.
- Keller, W., Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die Wahrheit, Düsseldorf 1955.
- Kerber, W. (Hg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Carl-Albert Keller, Clemens Jürgenmeyer, Thomas Meyer, Hans Waldenfels. Ein Symposium, (Fragen einer neuen Weltkultur 12) München 1995.
- Kerber, W. (Hg.), Die Wahrheit der Religionen. Hubert Seiwert, Richard Schaeffler, Hans Schwarz, Burkhard Gladigow. Ein Symposium, (Fragen einer neuen Weltkultur 10) München 1994.
- Kierkegaard, S., Furcht und Zittern, hg. L. Richter, Reinbek 1964.
- Klauhs, H., Holl. Bilanz eines rebellischen Lebens, Wien 2018.
- Lee, J.-H., Der philosophische Sinn der Aporie bei Aristoteles, (Boethiana 91) Hamburg 2010.
- Klinghardt, M., Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien, Bd. 1: Untersuchung, Tübingen 2015.
- Knauer, P., „Potentia oboedientialis“ und „übernatürliches Existential“ im Verhältnis zum „Verlangen nach der Gottesschau“, in: <http://peter-knauer.de/49.html> (abgerufen am 30.8.2023).
- Köck, M. F., Kleine Alethologie. Die hinreichenden und notwendigen Bedingungen von Wahrheit, in: SJP 64 (2019) 55–67.
- Koestler, A., Der Mensch – Irrläufer der Evolution. Eine Anatomie der menschlichen Vernunft und Unvernunft, Bern/ München 1978 (urspr. „Janus. A Summing Up“, London 1978).
- Kohr, L., Die Lehre vom rechten Maß. Aufsätze aus fünf Jahrzehnten, Salzburg 2006.
- Konstantinov, F. V., Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin 1973.
- Künne, W., Conceptions of Truth, Oxford 2003.
- Lambrecht, J., Transzendenz. Eine systemanalytische Studie, Würzburg 2012.
- Lanczkowski, G., Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980.
- Levinas, E., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i.Br. / München ⁴2004.
- Lichenberg, G. Ch., Aphorismen und andere Sudeleien, hg. v. U. Joost, Frankfurt a.M. 1999.

- Liessmann, K. P. (Hg.), *Als ob! Die Kraft der Fiktion*, (Philosophicum Lech 24) Wien 2022.
- Locke, J., *Ein Brief über Toleranz*, hg. v. J. Ebbinghaus, Hamburg ²1966.
- Löffler, W., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977.
- Maccoby, H., *Der Mythenschmied. Paulus und die Erfindung des Christentums*, Freiburg ³2013.
- Mackie, J. L., *Das Wunder des Theismus. Argumente für oder gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 2013 (engl. *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982).
- Malinowski, B., *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1975.
- Mangold, I., *Der Seelenhirte*, in: *Die Zeit* 25/2013.
- Mann, Ch. C., *Amerika vor Kolumbus. Die Geschichte eines unentdeckten Kontinents*, Reinbek bei Hamburg 2016.
- Markschies, Ch., *Art. Origenes*, in: *RGG*⁴ 6, Tübingen 2003, 657–662.
- Marquard, O., *Lob des Poytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/ New York 1979, 40–58; später auch nachgedruckt in: O. Marquard, *Zukunft braucht Herkunft*, Stuttgart 2003, 46–71.
- Marquard, O., *Zeitalter der Weltfremdheit? Drei Essays*, Stuttgart 2023.
- Martini, C. / Eco, U., *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998.
- Mittelstraß, J., *Die Wahrheit des Irrtums*, Konstanz 1989.
- Monk, R., Wittgenstein. *Das Handwerk des Genies*, Stuttgart ³1993.
- Mosche, I., *Der Golem. Jüdische magische und mystische Traditionen des künstlichen Anthropoiden*, Frankfurt a.M. 2007.
- Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, hg.v. Adolf Frisé, Bd. 1: *Erstes und Zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg ¹⁵2013.
- Musil, R., *Über die Dummheit*, Salzburg 2022.
- Mynarek, H., *Das Gericht der Philosophen. Ernst Bloch, Erich Fromm, Karl Jaspers über Gott, Religion, Christentum, Kirche*, Essen 1997.
- Mynarek, H., *Herren und Knechte der Kirche*, Köln 1973.
- Neuber, M. (Hg.), *Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers ‚Philosophie des Als Ob‘*, Würzburg 2014.
- Neumaier, O. (Hg.), *Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras*, (Arianna 3) Mohnesee 2004.
- Otto, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (ND München 2004).
- Pelluchon, C., *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt 2021.

- Popper, K. R., Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München ²⁰2020.
- Popper, K., Logik der Forschung, Tübingen 2005.
- Puntel, L. B., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt ³1993.
- Putnam, H., Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a.M. 1990.
- Rahner, K., Art. „Existential, übernatürliches“, in: LThK 3, Freiburg i. Br. 1959, 1301.
- Ratzinger, J., Einführung in das Christentum, München 1968.
- Ricken, F. (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 23) Stuttgart 2004.
- Riesebrodt, M., Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.
- Roth, J., Schluß mit der „Neuen Sachlichkeit“, in: Die literarische Welt, 17. u. 24. Januar 1930, Ausgabe in: J. Roth, Werke, Bd. 4, Köln 1976, 250f.
- Russel, B., William James (Auszug 1946), in: G. Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1977, 59–62.
- Ryklin, M. K., Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution, Frankfurt a.M. 2008.
- Sapolsky, R., Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens, München 2017.
- Schaeffler, R., Religionsphilosophie, Freiburg/ München 2002.
- Schaik, C. van / Michel, K., Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, ⁴2016.
- Saussure, F. de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Ch. Bally u. A. Sechehaye unter Mitwirkung v. A. Riedlinger, Berlin ³2001.
- Schieder, R., Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008.
- Schieder, R. (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014.
- Schiller, F., Über die tragische Kunst und Über das Pathetische, 1792 in der Zeitschrift „Neue Thalia“ veröffentlicht; online verfügbar ist der Text unter: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Ueber_die_tragische_Kunst.
- Schlick, M., Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin ²1925 (ND 2013).
- Schmidt-Leukel, P., Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.
- Schnitzler, A., Reigen. Der grüne Kakadu. Literatur. Zum großen Wurstel, hg. v. M. Nöbel, Berlin 1986.
- Scholem, G., Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt a.M. ¹⁴2015.
- Scholz, H., Religionsphilosophie, Berlin ²1922 (ND Berlin/ New York 1974).

- Scholz, H., Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 8–53.
- Schopenhauer, A., Der handschriftliche Nachlaß. Hg.v. A. Hübscher, Bd. 1: Frühe Manuskripte [1804–1818], Frankfurt a.M. 1966.
- Schröder, W., „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt“. Anmerkungen zur religiösen Begründung der Moral, in: K. P. Liessmann (Hg.), Die Gretchenfrage „Nun sag‘, wie hast du’s mit Religion?“ (Philosophicum Lech 11), Wien 2008, 149–166.
- Schwieger, M., Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika, Göttingen 1987.
- Schweitzer, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984 (EA 1911).
- Segl, P., Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des *Malleus maleficarum* von 1487, (Bayreuther historische Kolloquien 2) Köln/Wien 1982.
- Sheppard, G. T., Art. „Canonical Criticism“, in: Anchor Bible Dictionary, Vol. 1, New York 1992, 861–866.
- Skirbekk, G. (Hg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1977.
- Sloterdijk, P., Nach Gott, Berlin 2017.
- Söhnngen, G., Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen – Wissen – Glauben, Freiburg/ München 1955.
- Specht, H., Das Erbe des Heidentums. Antike Quellen des christlichen Abendlands, Marburg 2014.
- Staudigl, M./ Sternad, Ch. (Hg.), Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs, Würzburg 2014.
- Stolz, F., Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen ³2001.
- Strugazki, A. und B., Es ist nicht leicht, ein Gott zu sein. Übers. von H. Buchner, Düsseldorf 1971.
- Swinburne, R., Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987.
- Swinburne, R., Is there a God? Revised Edition, Oxford 2010.
- Tarski, A., Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik (1944), in: G. Skirbekk, Wahrheitstheorien, 140–188.
- Theißen, G. / Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.
- Theobald, M., Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., in: H. Häring (Hg.), Jesus von Nazareth, 7–35.
- Thiel, J. F., Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker (Collectanea Instituti Anthropos 33) Berlin 1984.
- Ullmann, H. u.a., Katathym Imaginative Psychotherapie (KIP), Stuttgart 2017.
- Vaihinger, H., Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, Leipzig ^{9/10}1927 (ND Aalen 1986).

- Bergh van Eysinga, G. A. van den, *Lebt Jesus oder hat er nur gelebt? Frühchristliche Studien*, übers. und hg. von H. Detering und F.-J. Fabri, Norderstedt 2011.
- Voltaire, *Die Sammlung der fünf Katechismen mit dem Titel Gegen den Herrschaftsanspruch der Religionen*, übersetzt u. benachwortet v. T. Roth, Berlin 2021.
- Wagner, H. G. (Hg.), *Das Kostbarste im Leben. Chan-Geschichten und Anekdoten*, Heidelberg-Leimen 2009.
- Weber, R., *Denken statt Glauben. Wie das Christentum wirklich entstanden ist*, Norderstedt 2015.
- Weisedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Zwei Bände in einem Band: Bd. I, Darmstadt ⁵2013.
- Weisedel, W., *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*, München ³¹2001.
- Weiss, G., *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*, Wien u.a. 1987.
- Wells, G. A., *The Jesus Legend*, Chicago/ Illinois ²1997.
- Wengst, K., *Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert*, Gütersloh 2021.
- Wenning, M., *Die Arbeit des guten Europäers an der Religion*. Norbert Bolz widmet sich dem Wissen der Religion, in: https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=12149.
- Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.
- Wilder Smith, A. E., *Die Demission des wissenschaftlichen. Materialismus*, Neuhausen-Stuttgart ²1976.
- Wiles, M., *The Remaking of Christian Doctrine*, London 1974.
- Wilkinson, Ph., *Religionen der Welt*, München 2009.
- Wiltsche, H. A., *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Göttingen u.a. 2013.
- Winter, F., *Gewalt und Terror im Namen Buddhas?*, in: *Die Furche*, 17 (26.4.2018), S. 15.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1984.
- Wittgenstein, L., *Über Gewißheit*, Frankfurt a.M. 1970.
- Wust, P., *Ungewissheit und Wagnis*, Münster 1937 (⁵2019).
- Zweig, S., *Auf Reisen*, Frankfurt a.M. ⁴2011.

Verschiedene Internet-Links (sämtlich abrufbar am 9.8.2023)

<https://de.wikipedia.org/wiki/Christentum>

https://de.wikipedia.org/wiki/Ōmu_Shinrikyō

Y. Harari „Why Humans Run the World“ – Yuval Noah Harari on TED (9.11.2017):

<https://youtu.be/LLucUmQVBAE>

- <http://www.judentum-projekt.de/geschichte/nsverfolgung/vatikanundholocaust/index.php>
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Gottesmord>
- https://de.wikipedia.org/wiki/Bindung_Isaaks
- https://de.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei
- <http://hermann-detering.de>
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Ietsism>
- <https://www.sueddeutsche.de/panorama/kirchliche-ikonografie-josef-der-anti-patriarch-1.2279910-2>
- https://de.wikipedia.org/wiki/Alexander_Nikolajewitsch_Skrjabin
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Jediismus>
- https://de.wikipedia.org/wiki/Marcion#Rekonstruiertes_„Marcion-Evangelium“_und_das_synoptische_Problem
- <http://radikalkritik.de>
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Kompensation_\(Psychologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Kompensation_(Psychologie))
- <http://hermann-detering.de/texte>
- http://www.chip.de/news/Das-Ende-der-Welt-Forscher-errechnen-Termin-fuer-Weltuntergang_100053163.html
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Milgram-Experiment>
- <https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article132106488/Zweifel-an-Resultaten-des-Milgram-Experiments.html>
- <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/bjso.12074/abstrac>
- http://diepresse.com/home/kultur/kunst/565370/Ausstellung_Propagandakunst-aus-Nordkorea
- <http://www.spiegel.de/politik/ausland/london-attentaeter-wollten-offenbar-mit-einem-lkw-angreifen-a-1151520.html>
- <http://religion.orf.at/stories/2827141/>
- <https://www.domradio.de/artikel/philosoph-sloterdijk-sieht-kirche-im-niedergang>
- https://de.wikipedia.org/wiki/John_Hick
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell_\(Literatur\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell_(Literatur))
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell>
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Höhlenmalerei#Deutung>
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Jurodiwy>
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Katalysator>
- https://openlibrary.org/books/OL24623536M/Le_bon-sens
- <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/steinzeit-ist-das-bild-von-jaegern-und-sammlern-ein-mythos-a-fa110d20-c36e-4648-a29f-e3bbe54e748d>

Namenregister

- Abbott, E. A. 189
Abraham 22, 55, 123, 136
Adorno, Th. W. 132
Agnes von Montepulciano 65
Albert, H. 58, 61, 70, 78, 134, 137
Alston, W. P. 182, 185, 194
Althoff, G. 23
Angenendt, A. 55
Aristoteles 5, 33–34, 38, 49, 53, 57, 63, 140
Asahara, Sh. s. Matsumoto, Ch. 8–9
Asimov, I. 8
Assmann, J. 15–22, 56, 116
Atta, M. 56
Augustinus, A. 157
- Bacon, F. 63
Bally, Ch. 26
Baumgarten, A. G. 78
Benk, A. 24, 29
Berezin, P. 168
Bernadette Soubirous 186
Beyvers, G. 100
Bloch, E. 70
Blumenberg, H. 4, 39–44, 58, 79–80, 97, 100, 120, 164, 175
Boethius, A. M. S. 70
Boff, L. 167
Bolland, G. J. P. J. 135, 189
Bolz, N. 65
Botton, A. de 65–67
Brumlik, M. 21–22
Bruno, G. 70, 102
Buddha 15, 24, 87, 106–107, 160, 184
Burger, D. 189
Burkert, W. 154–155
Bush, G. W. 28
Buuck, F. 176
- Camus, A. 27
Carrier, M. 34, 53, 63
Casper, B. 164
Castoriadis, C. 14
Christie, W. 20
Cicero, M. T. 157
- Clemens von Alexandrien 143
Cloeren, H. J. 185
Clottes, J. 43
Cobb, J. B. 123
- Dalferth, I. U. 164
Dante Alighieri 140–141, 143
Davidson, D. 73
Derrida, J. 26
Descartes, R. 4, 37, 49
Deschner, K. 102
Detering, H. 15, 60, 64, 133, 135, 137–139, 142–143
Drews, A. 64, 133
Duerr, H. P. 158, 185–187
Durkheim, É. 195
- Ebbinghaus, J. 123
Eco, U. 69
Einstein, A. 37, 188
Elberfeld, R. 67
Eliade, M. 52
Elisabeth von Thüringen 111, 115
Enders, M. 73
Engelmann, P. 26
Engels, F. 12, 65
Erickson, M. H. 124
Erikson, E. H. 130
Ernst, G. 30, 33, 58, 70, 95, 105, 116
Eysinga, G. A. van den Bergh van 60, 136, 138–143
- Faber, R. 123
Fabri, F.-J. 60
Famler, W. 79
Feuerbach, L. 195
Fincke, A. 69
Flasch, K. 78, 110–115
Forberg, F. K. 121–123, 125, 128
Foucault, M. 38, 193
Fowler, J. W. 131–132, 141
Freud, S. 59, 195
Fromm, E. 70
Frost, W. P. 174

- Gabriel, Engel 126
 Gäde, G. 193, 199
 Galilei, G. 58–59
 Gettier, E. L. 58
 Gladigow, B. 71
 Gloy, K. 73, 75–76
 Goethe, J. W. 129–130, 141
 Goldstein, J. 4, 40
 Goodall, J. 62
 Griffin, D. R. 123
 Grundmann, Th. 58, 73
 Grünewald, M. 66

 Habermas, J. 83
 Händel, G. F. 20–21
 Harari, Y. 12, 28, 62, 73, 147–148, 153–155
 Häring, H. 144
 Härle, W. 187
 Harpur, T. 7, 133
 Hartmann, E. von 124, 192
 Hartmann, N. 124, 192
 Hartog, A. H. de 139
 Heer, F. 25
 Heidegger, M. 49, 176
 Heiler, F. 158
 Heinrich, R. 34, 42, 73
 Henrich, D. 14, 18, 150–152
 Henrich, J. 14, 18, 150–152
 Herbrik, R. 14
 Herzog, W. 39
 Hessen, J. 50, 124, 186
 Hick, J. 184, 187–197, 199
 Hillmann, K.-H. 6
 Hoerster, N. 196
 Holbach, P.H.Th. de 100
 Holl, A. 1, 79, 108, 125, 134, 144, 184
 Horkheimer, M. 132
 Hübener, W. 185
 Hübscher, A. 189
 Hühne, H. 78
 Hume, D. 58
 Husserl, E. 14
 Huxley, A. 173, 175, 177–178

 Isaac Israeli 75
 Isaak 8, 123
 Iser, W. 14

 Jaeschke, W. 5
 James, W. 28, 70, 81, 88–90, 114, 131, 183–184,
 198–199
 Janich, P. 73
 Jaspers, K. 69–70, 99, 142
 Jesus von Nazareth 7–8, 28, 134, 144
 Johannes, Evangelist 25, 58, 136
 Johannes Paul II., Papst 58
 Jonas, H. 69–70, 109, 114
 Jones, E. 37
 Joost, U. 88
 Josephus Flavius 64
 Josua 15, 22, 135
 Jung, C. G. 44, 143, 179
 Jung, M. 44, 143, 179
 Jürgenmeyer, C. 30
 Justinus der Märtyrer 34

 Kalb, H. 16, 23, 160
 Kant, I. 27, 50, 54, 78–79, 82, 103–104, 106,
 109, 116–117, 121–123, 128, 139, 196, 199
 Keller, C.-A. 14, 30, 113
 Keller, R. 14, 30, 113
 Keller, W. 14, 30, 113
 Kerber, W. 30, 71
 Kierkegaard, S. 56
 Klauhs, H. 1
 Kleist, E. von 79
 Kleuker, J. F. 5
 Klinghardt, M. 134
 Knauer, P. 176
 Knoblauch, H. 14
 Köck, M. F. 72, 134, 189
 Koestler, A. 165, 168–171, 177–178
 Kohlhofer, R. 160
 Kohr, L. 31
 Konstantinov, F. V. 90
 Küng, H. 137
 Künne, W. 73

 Lacan, J. 14
 Laktanz (Laktantius) 135
 Lambrecht, J. 164
 Lanczkowski, G. 158
 Lange, F. A. 19, 78, 83, 90–91, 93, 95, 170, 172
 Lanzmann, C. 24
 Latapie, É. 187

- Lee, J.-H. 5
 Lenin, W. I. 12
 Leroi-Gourhan, A. 39
 Lessing, G. E. 134, 138–139
 Levinas, E. 192
 Lichtenberg, G. Ch. 88
 Liessmann, K. P. 56, 116
 Locke, J. 123, 172
 Löffler, W. 50–52
 Loman, A. D. 136
 Ludvig, S. 100
 Luhmann, N. 159
 Luther, Martin 38
 Lyotard, F. 14
- Maccoby, H. 126
 Mackie, J. L. 52, 182–184, 199
 Malinowski, B. 159, 174
 Mangold, I. 65–67
 Mann, Ch. C. 42, 88, 108, 113, 126, 128, 151,
 162, 175, 184, 189
 Marani, L. 58
 Marcion, 134–135
 Maréchal, J. 52
 Maria, Mutter Jesu 126, 186–187
 Marksches, Ch. 55
 Marquard, O. 29, 65
 Martini, C. 69
 Marx, K. 12, 171
 Matsumoto, Ch. 8
 Mauthner, F. 121
 Merz, A. 135, 137
 Mescha, König 23
 Meyer, Th. 30
 Michel, K. 18–19, 151–153
 Milgram, S. 168–171
 Mittelstraß, J. 73
 Monk, R. 81
 Mosche, I. 98
 Moses 20, 45
 Moxter, M. 179
 Musil, R. 97, 128, 162
 Mynarek, H. 70, 103
- Neuber, M. 116, 130
 Neumaier, O. 31
 Nicolaus Cusanus 197
- Nietzsche, F. 81, 118
 Nostradamus 8
 Novalis 143
- Origenes 55, 143
 Ortland, E. 78
 Osama bin Laden 28
 Otto, R. 52, 158–159
- Pascal, B. 97
 Peirce, Ch. S. 63, 81
 Pelluchun, C. 175
 Penzhofer-Beyvers, A. 100
 Piaget, J. 130–131
 Pilatus, P. 55, 72, 137
 Pinhas 23
 Popper, K. R. 34, 36–37, 53, 63, 109, 115–116,
 132
 Poser, H. 29
 Potz, R. 160
 Prometheus 166
 Protagoras 29–31
 Puntel, L. B. 73
 Putnam, H. 73
- Quintilianus, M. F. 79
- Rahner, K. 52, 176, 185
 Ratzinger, J. 110, 134, 144
 Reichertz, J. 14
 Reinhard, Wolfgang 23
 Richter, L. 56
 Ricken, F. 179
 Riedlinger, A. 26
 Riesebrodt, M. 9
 Roth, J. 14, 200
 Rubljow, A. 126
 Russel, B. 88
 Ryklin, M. K. 10, 12
- Sapolsky, R. 145, 154–155, 195
 Saul, König 22
 Saussure, F. de 1, 26
 Schaeffler, R. 52, 71
 Schaik, C. van 18–19, 151–153
 Schelling, F. W. J. 124, 139
 Schieder, R. 21–22

- Schiller, F. 78, 112
 Schlick, M. 57
 Schmidt-Leukel, P. 193
 Schmidt, Th. M. 179, 193
 Schnitzler, A. 202
 Scholem, G. 161
 Scholz, H. 34–35, 92
 Schopenhauer, A. 189
 Schröder, W. 56
 Schuh, F. 47
 Schwarz, H. 25, 71, 76
 Schweitzer, A. 4, 58–59, 133–134
 Schwieger, M. 90
 Sechehaye, A. 26
 Segl, P. 55
 Seiwert, H. 71
 Sheppard, G. T. 144
 Shiva (Gottheit) 9, 124, 126, 158
 Skirrbekk, G. 73, 89
 Skrjabin, A. N. 119
 Sloterdijk, P. 21, 56, 173, 182
 Söhngen, G. 34
 Sokrates 70, 90
 Sparr, W. 164
 Specht, H. 64
 Staudigl, M. 164
 Sternad, Ch. 164
 Stolz, F. 11, 137, 159, 174
 Strugazki, A. und B. 199
 Sung, Kim Il 171
 Swinburne, R. 52, 180, 182
 Szaif, J. 73

 Tacitus, P. C. 137
 Tarski, A. 74
 Taylor, Ch. 14
 Theißen, G. 135, 137

 Theobald, M. 144
 Thiel, J. F. 46
 Thomas, Apostel 30, 49–50, 70, 151, 174, 192
 Thomas von Aquin 70, 174
 Tschechow, A. P. 168

 Ullmann, H. 176
 Urban II., Papst 23
 Urban VIII., Papst 59

 Vaihinger, H. 27, 54, 78–79, 103–104,
 106, 109–110, 116–123, 125, 127–128,
 130–132
 Voltaire 199–200

 Wagner, H. G. 96
 Waldenfels, H. 30
 Weber, M. 6, 15, 64
 Weber, R. 6, 15, 64
 Weidmann, B. 69, 142
 Weisedel, W. 123, 198
 Weiss, G. 46
 Wells, G. A. 137
 Wengst, K. 133
 Wenning, M. 65
 Widengren, G. 158
 Wiemer, Th. 192
 Wilder Smith, A. E. 191
 Wiles, M. 137
 Wilkinson, Ph. 160
 Wiltsche, H. A. 34, 37, 53, 63
 Winter, F. 9, 140
 Wittgenstein, L. 52, 73–74, 81, 99, 106, 162,
 193
 Wust, P. 2

 Zweig, S. 9–11, 175

Religiös zu glauben ist nicht nur ein Fürwahrhalten, sondern bedeutet auch existenziell einzutauchen in einen Imaginationskomplex und bisweilen an einer »ästhetischen Maschinerie« (Kant) zu partizipieren, um so mit dem eigenen Unbewussten und möglicherweise auch mit etwas den Menschen Übersteigendem in Kontakt zu treten. Dieser evolutionären Strategie auf die Spur zu kommen und sie wissenschaftlich zu beleuchten, ist Aufgabe der vorliegenden religionsphilosophischen Studie, die den Brückenschlag zwischen Hermeneutik des Imaginären, analytischer Annäherung an religiöse »Wahrheiten« und einer Theorie der religiösen Erfahrung versucht.

ISBN 978-3-7705-6872-7



9 783770 568727