

## Religionskritik zweiten Grades

CHRISTOPH TÜRCKE

von

So lassen sich zahlreiche, einander, wie es scheint, unaufhebbar widerprüchliche Perspektiven auf das einnehmen, woran der Gläubige im Jüngling mit Gott ein notwendiges Interesse nimmt. Besagte Widersprüchlichkeit kann natürlich und sollte wohl auch als Indiz für die unaufhebbar Anthropozentrik dieser Perspektiven verstanden werden, die selbst noch in Bezug auf das gilt, was als Gottes eigenes Wort, eigenwillige Geltung beansprucht; denn all das muss sich der Mensch anzu eigenen suchen. Aber dass er ständig und unmittelbar auf die Grenzen eines Verstehens stößt, zugleich aber in auf sich selbst bezogener Hinsicht diesen Mangel nur auf dem eigenen Konto verbuchen kann, hilft ihm, anzusetzen sich selbst und über sich selbst und über die unüberwindlichen Schwierigkeiten, seinen Glauben zu verstehen, hinauszugehen und »im behelligen Dunkel des göttlichen Lichts«<sup>1</sup> sein Leben und seinen Frieden zu finden.

⇒ Dg. D

Annalen über SS 2. Aufl.  
JOU I am 5. 2. 2014  
SA 3-2014

3. 2014

<sup>1</sup> W. BURKERT, *Homos Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997, 9f.

So wenig wir vom Menschheitsanfang auch wissen, eines ist sicher: Zur Menschwerdung gehört die Ausbildung von Sitten und Gebräuchen, und die haben ihren Ursprung in sakralen Riten. Die wiederum haben eine gemeinsame Wurzel: das Opferritual. Wo immer wir archäologisch auf Spuren früher Menschheit stoßen, stoßen wir auf Rückstände, Beigaben der Opferdarbringung. Siedlungsplätze sind um ein sakrales Zentrum, einen Opferstein, einen Totempfehl, einen Berg, eine Grabstelle gruppiert, und Begräbnis ist von Opferung nicht trennscharf zu unterscheiden. Und wo wir mythologisch auf die Spuren früher Menschheit stoßen, also auf alte Erzählungsschichten, da ist ebenfalls das Opfer entweder die zentrale Handlung selbst oder aber diejenige, die alle andern rituellen Handlungen begleitet bzw. die hierarchische Handlung wie ein Leitmotiv durchzieht: »Ich opfere, also bin ich Mensch.« Töten – das tun auch Tiere, gelegentlich auch ihregleichen. Aber rituell töten, in feierlicher Versammlung an einem bestimmten Ort nach einem festgelegten Schema: das ist eine Besonderheit der Spezies *homo sapiens*. Das griechische Verb *rezein* ist das Wortgedächtnis für diesen Sachverhalt. Es bedeutet sowohl »Opfer darbringen« als auch generell »handeln, tätig sein« und drückt damit aus, dass Opfern der Inbegriff menschlichen Handelns, die menschengespezifische Tätigkeit schlechthin ist – ganz ähnlich übrigens wie das lateinische *operari*, aus dem im Deutschen ebenso »operieren« wie »opfern« geworden ist.<sup>1</sup>

Wie das angefangen hat? Sicherlich sehr allmählich, sporadisch, diffus. Es mag Tausende von Jahren gedauert haben, bis sich feste Opferrituale formierten. Jedenfalls dürften die menschlichen Kollektive, die vor etwa 30.000 Jahren in der Lage waren, die Wände der Höhlen von *Chauvet* so zu bemalen, dass wir heute noch sprachlos davor stehen, schon einen hoch entwickelten Opferritual praktiziert haben. Nicht unwahrscheinlich, dass dessen Anfänge, je nach Weltgegend, weitere zehn, vielleicht aber auch zwanzig oder vierzig Jahrtausende zurückreichen. Man kann sich hier leicht um ein paar Jahrtausende verrechnen. Eines freilich ist gewiss: Opfer sind kein Restmüll. Sie bestehen im Teuersten, was man hat. Man

<sup>1</sup> W. BURKERT, *Homos Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997, 9f.

schachtet Menschen und kostbarste Tiere. So etwas tut man nicht aus Spaß, sondern nur unter äußerstem Druck: weil man sich anders nicht zu helfen weiß, weil man sich damit Entlastung zu verschaffen glaubt. Nur: Was ist am Opfer entlastend? Es wiederholt doch Grauen und Leiden, *und* doch das, wovon es entlasten will. Das ist absurd. Nur hat diese Absurdität eine geheime Logik. Man kommt ihr auf die Spur, wenn man ein Verhalten genauer untersucht, das wir nur noch als pathologisches kennen: den traumatischen Wiederholungszwang. Freud war aufgefallen, dass Leute, die im Krieg oder bei Eisenbahnunfällen einen traumatischen Schock erlitten hatten, im nächtlichen Traum immer wieder in die schockierende Situation zurückkehrten, sie immer wieder durchlebten, immer wieder schweißgebadet und zitternd aufwachten. Warum verdrängten sie das Schreckliche nicht einfach, warum veranstalteten sie es im Traum eigens neu? Offenbar weil es viel zu mächtig war, um sich verdrängen zu lassen. Und das brachte Freud auf einen Verdacht. Wie, wenn die absurd erscheinende Wiederholung ein verzweifelter Behandlungsversuch des Traumas wäre, der Versuch, gegen das Übermächtige, gegen dessen Eindringen man sich nicht wehren konnte und das man nicht aushält, nachträglich Abwehrkräfte zu mobilisieren? So dass der nervenzerrüttende Wiederholungszwang eigentlich ein Selbstheilungsversuch des Nervensystems wäre: ein Versuch, geeignete Nervenbahnen anzulegen, in denen ein ungenügender, unerträglicher Erregungsschwall kanalisiert und erträglich gemacht werden könnte?<sup>2</sup>

Der traumatische Wiederholungszwang ist nervliche Notwehr. In der modernen Kultur erscheint er nur als pathologisches Ausnahmephänomen, als Nervenleiden einer Minderheit, die durch so genannte Schicksalsschläge aus dem kulturell eingefahrenen Gleis geworfen wurden. Wo es die Gleise der Kultur, ihre abgefederten Lebenszusammenhänge aber noch nicht gab, da dürfte diese Ausnahme die Regel gewesen sein. Durch ständige Wiederholung sollte das Unerträgliche allmählich erträglich, das Unfassliche fasslich, das Ungewöhnliche gewöhnlich werden. Wiederholungszwang hat sich anfangs reflexartig vollzogen, ähnlich wie bei manchen Tierarten, wenn sie in Lebensgefahr sind und Flucht nicht mehr hilft. Mimikry einsetzt: eine Kehrtwende zur Flucht nach vorn, der Versuch, sich ausgerechnet der Umgebung, aus der die Gefahr droht, bis zur Ununterscheidbarkeit anzugleichen und so zu überleben. Wiederholungszwang ist raffinierte Mimikry. Er gleicht sich dem Schrecken an, um ihn zu überstehen. Wo er die Gestalt des Opfers annimmt, ist er allerdings schon nicht mehr Wiederholungszwang pur: Der nämlich hat bloß zwei

<sup>2</sup> Vgl. S. FREUD, Jenseits des Lustprinzips, Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975, 222f.

Elemente: den Schrecken und seine Wiederholung. Von sakralem Opfer aber kann erst die Rede sein, wo Darbringung stattfindet, und darin wirkt dreierlei zusammen: der Darbringer, das Dargebrachte und jenes gewisse Erwas, dem dargebracht wird. Und wie wird aus dem Zweier- ein Dreierverhältnis? Nun, der pure, der grund- und zwecklose Wiederholungszwang hält es auf die Dauer nicht bei sich aus. Er ist zwar Notwehr gegen den Schrecken, aber doch selbst schrecklich. Die Linderung, die er gibt, bedarf selbst dringend der Linderung, und er ist schon erträglicher, wenn er von dem Gefühl begleitet ist, dass es eine höhere Macht gibt, die verlangt, dass er statfinder. Dann nämlich hat er einen Grund, einen Sinn, ist zu etwas gut, nach dem Motto: »Hat man sein *warum?* des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem *wie?*«<sup>3</sup> Und so gibt sich der Wiederholungszwang einen Adressaten, ein höheres Warum und Wozu, das ihn rechtfertigt. Indem er aber beginnt, sich als Darbringung an eine solch höhere Macht anzulegen, wird aus einem mimikryähnlichen Reflex allmählich ein hermeneutisches Verfahren und eine kulturelle Einrichtung.

Die ersten Adressaten von Opferdarbringungen kann man sich kaum diffus genug vorstellen. Bis daraus fest umrissene Gottheiten wurden, dürften Jahrtausende verflossen sein. Wie kleine Kinder auch unter Hochkulturbedingungen erst lernen müssen, Gegenstände zu fixieren und als konkrete, konstante Gestalten wahrzunehmen, so lernt es sich dort, wo diese Bedingungen noch gänzlich fehlen, ungleich viel mühsamer, schemenhaft dämmernde Vorstellungen von höherer Gewalt in klar konturierteren menschenähnlichen Gestalten mit eigenem Charakter und Namen festzustellen. Und als das schließlich gelungen war, war man erst bei den primitiven mittelsteinzeitlichen Stammes- und Lokalgottheiten angelangt, die nicht weiter reichen als der Horizont des jeweiligen Kollektivs, also kaum über den nächsten Bergücken hinaus. Vorstellungen einer universalen Gottheit waren außerhalb jeglicher Reichweite. Selbst Jahwe, der Gott Israels, war zunächst ein lokaler Wüsten-, Vulkan- und Kriegsgott. Seine Erhebung vom einzigen Gott, den man verehren darf, zum einzigen, der überhaupt existieren soll, seine Läuterung vom Kriegsherrn, der alle Beute für sich verlangt, zum *nadh*, jenem übernatürlichen Wind, Hauch, Atem, Geist, aus dem die Welt hervorgegangen und von dem sie getragen sein soll: das sind anspruchsvolle Abstraktionsleistungen, die bei den älteren Propheten noch im Anfangsstadium waren und erst in den Spätschichten des Alten Testaments zur vollen Durchsetzung kamen.

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung, in: DEKRS., Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, Berlin/New York 1967f, Bd. 6, 60f.

trennger Monotheismus? So etwas konnten zunächst nur Intellektuelle enken.

»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde... Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht... Und Gott schuf den Menschen sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.« Priester im babylonischen Exil haben diese ersten Sätze der Bibel geschrieben – mit einem geradezu brechtischen Lakonismus. Das liest sich, als sei es das Selbsterständlichste von der Welt. Dabei ist es ein äußerster Extrakt spekulativer Denk- und Formulkunst. Die Welterschöpfung sprachähnlich vorzustellen, als veralte sich die Natur zu Gott wie der Stimmlaut zu seiner Bedeutung, die tatsächlich im sinnlichen Laut präsent ist, ihm seinen Sinn gibt und zugleich als Unsinnliches strikt davon unterschieden ist: Das war ein erstanziger Kunstgriff, die Rückführung von »Himmel und Erde« auf einen einzigen übersinnlichen *nah* der Durchbruch dazu, die Welt als *eine* zu lenken. Nahezu zeitgleich, aber ohne jeglichen geistigen Austausch mit den Juden in Babylon, arbeiteten in Kleinasien die ersten abendländischen Philosophen daran, die Vielfalt der sinnlichen Welt auf eine einheitliche *urthe* (Urgrund, Anfang, Prinzip) zurückzuführen. Der Drang zum Monismus, zu einem einzigen, von aller Vielheit und Sinnlichkeit losgerösteten Weltgrund, markierte im 6. vorchristlichen Jahrhundert eine besondere geistige Blüte. Er regte sich in verschiedenen, voneinander durchaus unabhängigen Hochkulturen und gehört zur Signatur einer Epoche, die Jaspers »Achsenzeit« genannt hat. »In diesem Zetraler wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben.«<sup>4</sup>

Was zu seiner Zeit geistiger Höchststand war, muss deshalb freilich noch nicht wahr sein. Und die Gesehungskosten des Monotheismus sind offensichtlich. Um einen Gott, der den Menschen »sich zum Bilde« geschaffen hat, überhaupt denken zu können, mussten erst einmal lange Zeit Menschen für die Vorstellung dieses Gottes Modell sehen. Um *nah* als den übernatürlichen Geisthauch zu fassen, der die Welt hervorgebracht hat und trägt, musste man erst einmal die unsinnliche Bedeutung im physischen Stimmauch als »Geist« begreifen lernen. Dann erst ließ sich der menschliche Geist zu einem göttlichen Übergeist hochrechnen. Es ist diese sich selbst nicht offen legende Hochrechnung, griechisch: Hypostasierung, lateinisch: Projektion, an der die Klassiker der Religionskritik, Feuerbach, Marx und Freud, bei allen sonstigen Unterschieden einmütig Anstoß nahmen. Das Wort »Religionskritik« war zu ihrer Zeit noch nicht so verschommen wie heute, wo es für jedes Herummäkeln an allem,

<sup>4</sup> K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 206f.

was einem an religiösen Praktiken oder Ideen nicht passt, verwendet wird, wo selbst Fundamentalthologen sich als Religionskritiker geben, wenn sie mit gefälterer Sorgenstirn vor Sektenwesen und Fundamentalismus warnen, also vor der Konkurrenz. Religionskritik ging anfangs an die Substanz. Sein oder Nichtsein Gottes: das war ihre Frage. Sie verstand unter Religion vornehmlich die monotheistische, in erster Linie die christliche, wog sie auf der Waage intellektueller Redlichkeit und befand sie als zu leicht. Ihre Diagnose: Unterschlagung des Denkwegs, der zur Idee eines allmächtigen, guten Gottes führte. Hochrechnung dieser Idee zur absoluten Realität und dann auch noch Verkehrung von Ursache und Wirkung, als sei die Gottesidee den Menschen von Gott persönlich eingegeben worden: als seine gnädige und rettende Offenbarung. Doch alle intellektuellen Winkeltzüge und Subtilitäten helfen der Theologie im Entscheidenden nicht voran. Die Offenbarung Gottes ist immer noch nicht mehr, als sie von Anfang an war: bloße Betuerung.

Erst wenn ohne Wenn und Aber eingeräumt ist, dass Feuerbach, Marx und Freud, jeder auf seine Weise, hier ins Schwarze getroffen haben, dass ihr entscheidender Einwand unwiderlegt ist, dass die weltweite religiöse Renaissance, das hartnäckige Festhalten an nicht haltbaren Glaubensbekenntnissen und Fasziniertsein von Ufos, Astralleibern und höheren kosmischen Energien nicht das Geringste für die Existenz von Göttern beweist – dann darf das Unzulängliche der klassischen Religionskritik thematisiert werden. Dann ist davon zu sprechen, dass ihre Hoffnung, von aller Religion loszukommen, selber illusionär war. Theologie in Anthropologie auflösen, wie es Feuerbach vorschwebte? Das ginge nur dann, wenn die Menschheit sich selbst genug sein könnte, und zwar nicht nur als Gattung, sondern auch jeder einzelne Mensch sich und allen andern. Davon kann, solange es schreiendes soziales Elend gibt, nicht die Rede sein, wandle schon Marx gegen Feuerbach ein und setzte dagegen: Erst wenn dieses Elend einer solidarischen Gesellschaft gewichen ist, wo sich jeder nach seinen Fähigkeiten entfalten kann und jedem nach seinen Bedürfnissen gegeben wird, hat Religion keinen Grund mehr und wird verschwinden. Und selbst Freud, der aus Gelingen einer solidarisch freien Gesellschaft ebenso wenig glaubte wie an den vollständigen Sieg des vernünftigen Ich übers triebhafte Es, war doch nicht ohne Zuversicht, dass eine mündige Menschheit ohne jenen Gotrvater auskommen könnte, den er als die Urillusion aller Religion erachtete.

Unso schneidender nimmt sich die Frage aus, die der späte Horkheimer stellt: »Bedarf es nicht immer der Religion, weil die Erde, auch wenn die Gesellschaft in Ordnung wäre, das Grauen bleibt?«<sup>5</sup> In der Tat:

<sup>5</sup> M. HORKHEIMER, Notizen, Frankfurt a.M. 1974, 127.

Unter allen historischen Umständen werden Menschen verletzliche, gebrechliche, sterbliche Naturwesen bleiben und mit diesem Status hadern – sich nach einer höheren Macht sehnen, die sie davon befreit. Anders gesagt: Sie werden gottbedürftig bleiben. Religionskritik hat zwar nicht den geringsten Grund, zu Kreuze zu kriechen und die Existenz Gottes anzunehmen. Aber sie hat allen Grund, die Gottbedürftigkeit des Menschen anzunehmen. Insofern muss sie in sich gehen, reflexiv werden: zu einer Religionskritik zweiten Grades, die ermissen lernt, wie tief Religion im menschlichen Nervensystem verankert ist. Wo dieses Nervensystem spezifisch menschlich wurde, wo es erste Anzeichen von Geist zeigt, da geht es ihm ums Äußerste, was ein Nervensystem leisten kann: die Bewältigung tödlichen Schreckens. Genau darum bemüht sich der traumatische Wiederholungszwang. Schaut man ihn genau an, so erweist er sich als die Keimform allen Geistes. Wenn er den Schrecken durch dessen unablässige Wiederholung zu dämpfen versucht, so kommt er zwar vom Schrecklichen nicht los, wohl aber von dessen Hier und Jetzt. Der wiederholte Schrecken ist nicht mehr der ursprüngliche, nicht mehr die Sache selbst, sondern deren Abzug, Vielfältigung, Zitat, Echo, mit andern Worten, ihr »Geist«, nur dass dieser Geist noch weit davon entfernt ist, als etwas Separates, als ein Nimmern, Schemen, Gespenst, Dämon oder gar Gott vorgestellt zu werden. Seine Vorstellung ist vielmehr seine Darstellung, seine *performance*. Geist existiert hier lediglich im Vollzug, wo immer ein Kollektiv über ausgesuchte Menschen und Tiere herfällt, wird er aufgeführt. Er ist zunächst nichts von dieser Aufführung Abgelöstes, aber die Aufführung selbst löst sich von Hier und Jetzt des Ereignisses ab, welches sie darstellt. Sie ist nicht mehr dieses Ereignis, sie *bedeutet* es nur noch, schematisiert es, subsumiert es einer rituellen Struktur, verallgemeinert es zu einer wiederholbaren Verlaufsform – und ist damit zugleich die Elementarform von menschlichem Gedächtnis. Denken begann als Gedankenveranstaltung. Heute prägt man sich Dinge durch Wiederholung ein. Anfangs war es gerade umgekehrt. Die zwanghafte Wiederholung tödlichen Schreckens war gerade die verzweifelte Anstrengung, davon loszukommen. Menschliches Gedächtnis entstand beim Versuch zu vergessen.

Damit nicht genug. Mit seiner Flucht nach vorn, seiner Triebunwendung vollzieht der traumatische Wiederholungszwang eine Umwertung größter Tragweite. Vom Schrecklichen loszukommen, indem man es reproduziert, statt vor ihm zu fliehen, ist eine Form, es *gutzubeißen*. Der Schrecken wird als das genommene, was von ihm erreter. Das Gegenteil seiner selbst wird in ihn hineingedeutet. Er tritt auseinander in Vorder- und Hintergrund, in »Erscheinung« und »Wesen« in das Schreckliche, als das er wirkt, und das Rettende, das darin steckt. Ihn vergegenwärtigen

heißt also nicht nur ihn von seinem singulären Hier und Jetzt ablösen, ihn vervielfältigen, schematisieren, sondern ihm zugleich seine Eindeutigkeit rauben, ihn mit einer zweiten Dimension versehen: der eines höheren, rettenden Sinns. Dessen Behauptung, die Geburtsanstrengung, jeglicher Metaphysik und Theologie, ist von der Anstrengung der Triebunwendung, der Anstrengung der Menschwerdung zunächst nicht unterschieden. Und in dieser elementaren Form hat sie den unschätzbaren Vorzug, schlagartig klarzumachen, was an entwickelteren Formen unendlich wird: wie innig die so genannten »ersten« mit den »letzten« Dingen verbunden sind, wie sehr es bei der Triebunwendung zugleich um Rettung und Erlösung geht. Physiologie und Theologie sind darin noch ungeschieden, Gedächtnis, Gedanke, Schema, Begriff, Geist, Gott noch einerlei.

Insofern ist tatsächlich »Gott« erster Inhalt des menschlichen Nervensystems. Es ist übervoll davon, und sein Wiederholungszwang versucht nichts anderes, als diese Fülle abzuarbeiten. Er wiederholt »Gott« unablässig, um »Gott« loszuwerden. Der traumatische Wiederholungszwang will ja von sich selbst erlöst werden. Erlösung aber wäre erst dort, wo man keinen Gott mehr braucht. Um solcher Erlösung willen wird nach Gott gerufen. Gott ist benannter Schrecken. Insofern hat menschliche Namens- und Begriffsbildung tatsächlich »um Gottes willen« begonnen: als schauernde Anrufung des Schrecklichen zum Behufe seiner Bannung. Benennung, Anrufung, Gebet sind anfangs ungeschieden. Und benannter Schrecken ist schon ein Stück weit gebannter Schrecken. Schreckliches benennen aber ist zunächst nichts anderes, als es zuzudecken beziehungsweise vor ihm in Deckung zu gehen. Namen beginnen als Decknamen wie Gedächtnis als Schutzmaßnahme gegen das Erinnerungte. Und Decknamen sind heilige Namen, Namen, die den Schrecken heiligen. Die Urform des Heiligen ist der geheiligte, der gewendete Schrecken. Das aber hat Konsequenzen für alles, was aus dem Namen hervorgegangen ist. Worte, Begriffe, Gedanken waren zur Zeit ihrer Entstehung nicht etwa neutrale Behälter oder Schubladen, in denen man Dinge und Ereignisse ordnet, sondern Schreckableiter, Schreckwender. Ihr physiologischer Impuls ist zugleich ein theologischer Impuls: der der Errettung von allem, was schreckt.

Die Tiefe der Symbiose von »Gott Denken« und »Denken überhaupt« ist der klassischen Religionskritik nicht aufgegangen. Wenn es Gott nicht gibt, so folgere sie, ist auch sein Gedanke nichtig – als könne man die theologischen Gedanken fein säuberlich aus dem Bewusstsein herausstreuen, ohne alle anderen anzutasten. Das aber heißt einen Schnitt durchs menschliche Nervensystem machen, der dessen Arbeitsweise ganz fremd

ist. Wie es keine religiösen und profanen Gefühle kennt, sondern nur stärkere und schwächere, lustvolle und peinvolle Erregungen, so kennt es auch keine abstrakte Trennung theologischer und profaner Begriffsbildung. Das Heilige ist nämlich selbst schon erstes und vornehmstes Produkt der Profanisierung: nicht mehr Schrecken pur, schlechterdings inkommensurabel, sondern gehelligter Schrecken, gedämpfter Schrecken, schon ein ganz klein wenig seiner schrecklichen Fremdheit beraubt, ein winziges bisschen bekannt, vertraut, gewöhnlich gemacht. Die Heiligung des Schreckens und seine Profanisierung sind ein und dasselbe. Die Profanisierung des Heiligen setzt nur einen Prozess fort, der mit der Konstitution des Heiligen begann.

Diese Zusammenhänge haben sich in der jüngsten Debatte um »Neurotheologie« noch nicht recht herumgesprochen. Die Neurophysiologen Andrew Newberg und Eugen d'Aquili zum Beispiel, die sich für den genaueren Sitz religiöser Gefühle und Erfahrungen im Gehirn interessierten, zeichneten mit tomographischen Methoden – die Hirnaktivitäten von Buddhisten und Franziskaner-Nunnen auf, während sie meditierten bzw. beteten. Sie entdeckten, daß im Moment des Transzendierens eine kleine Region im hinteren Teil des Neokortex ihre Aktivitäten einstellt. Diesen Höhepunkt der spirituellen Trance schildern die Teilnehmer als ein Gefühl der Offenheit und Verbundenheit mit den Menschen, den Dingen und den Ereignissen. Gefühlsmäßig löst sich die Grenze zwischen ihnen und dem Rest der Welt auf. Zu diesem Zeitpunkt nehmen die neuronalen Aktivitäten im Bereich ... des hinteren oberen Parietal-Lobus ab. Dieses sogenannte Orientierungsareal des Gehirns sorgt dafür, daß ein Ich-Gefühl entsteht und die Grenze zwischen dem Ich und der Welt bestimmt wird. Dadurch, daß die Aktivität in diesem Bereich reduziert wird, verliert der Meditierende dieses Ichgefühl und hat den Eindruck, mit dem Gegenstand der Meditation zu verschmelzen. « Stattdessen ließen sich im so genannten Mandelkern, der als »Zentrum für Emotionen« gilt, Bewegungen ausmachen, die »wenig mit religiösen Ritualen verknüpft« waren.

Nur was ist damit bewiesen? Dass es bestimmte Hirnregionen gibt, die besonders dafür disponiert sind, dass Gott, das Heilige, das Unbedingte sich in ihnen offenbart? Oder dass das, was Theologen Gott, das Heilige, das Unbedingte nennen, bloß ein neurologisch lokalisierbares Hirngespinnst ist? Die beiden Forscher waren vorsichtig genug, sich hier nicht

<sup>10</sup> C. SOLING, Der Gottesinstinkt. Bausteine für eine Evolutionäre Religionslehre, Gießen 2002, 31f. Referenz: A.B. NEWBERG/E.G. D'AQUILI, The neuropsychology of religious and spiritual experience, in: Journal of Consciousness Studies, Vol. 7, No. 11-12, 2000, 251-266.

festzulegen. Aber sie waren so unvorsichtig, das, was religiöse oder spirituelle Erfahrung genannt wird, für bare Münze zu nehmen: als ein Faktum, das sich neurophysiologisch testen lässt. Das scheinbare Faktum ist aber selbst bloß eine Interpretation. Was die Betroffenen tatsächlich gehabt haben, sind Gefühle und Eindrücke, die sie als derart durchdringend, erschütternd, erhebend oder beglückend empfanden, derart aus dem Rahmen ihres gewöhnlichen nervlichen Erregungshaushalts herausfallend, dass sie folgerten: Etwas so Besonderes kann kein bloß profanes Erlebnis sein, da muss Gott, das Heilige, das Unbedingte selbst mich angeführt haben. Natürlich gibt es Erlebnisse mit Ritualen, Reliquien, Fetischen – mit allem, was eine Gesellschaft zu ihrem Religionsarsenal rechnet –, aber nicht unmittelbar religiöse Gefühle, Erlebnisse, Erfahrungen. Wo immer jemand behauptet, sie gehabt zu haben, hat er bereits das tatsächliche Gefühle, Erlebte, Erfahrene durch ein gedanklich-begriffliches Schlussverfahren als religiös ausgelegt.

Im neurotheologischen Diskurs droht ein Spiel mit falschen Karten. Neurophysiologen nehmen unbesehen die Karte »religiöse Erfahrung«, die Theologen ihnen hinhalten, verorten sie im menschlichen Gehirn, und die Theologen nehmen dann die besonderen Gehirnaktivitäten, die die Neurophysiologen mit »religiöser Erfahrung« assoziiert haben, dankbar wieder auf als den fortgeschrittensten Forschungsbeweis dafür, nein, nicht dafür, dass Gott existiert, das wagen sie dann doch nicht, wohl aber dafür, dass das menschliche Gehirn gleichsam auf Gott ausgerichtet ist und ganze Areale aufweist, worin um seinerwillen Erregungsströme fließen, so dass es mit dem Teufel zugehen müsste, wenn er nicht existierte.

Natürlich ist das nur eine neue Variante des alten Versuchs, den Schöpfer aus der Schöpfung zu erweisen, bei dem sich die Theologie sters überhoben hat – und sich diesmal zudem unter Wert verkauft. Sucht sie sich doch im profanen Erregungshaushalt des Gehirns eine besondere, für spirituell-religiöse Erfahrung zuständige Region als ihre eigene geringe Pflünder zu sichern, ganz wie die Kirche ihre materielle Pflünder in der säkularen Welt, statt Ernst damit zu machen, dass die Säkularisierung ebenso real wie Schein ist, und zwar nicht minder in gesellschaftlicher Hinsicht als in neurophysiologischer. Wie sämtliche Erregungsvorgänge im menschlichen Nervensystem gleichsam theologisch infiziert sind, so stehen noch die profansten Vorgänge des modernen Arbeits- und Geschäftslebens im Bann eines globalen Marktkults, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass der Marktkult durchaus, wenn die Menschheit sich dazu entschliesse, zugunsten einer solidarischeren Gesellschaftsform verschwinden könnte, die zwar nicht paradiesisch wäre, aber immerhin in der Lage, menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten so inein-

ander greifen zu lassen, wie es weite Teile der hochtechnologischen Maschinerie jetzt schon tun, während die theologische Infektion des menschlichen Sensoriums nicht verschwinden kann, solange Menschen verletzlich und sterblich, also gottbedürftig sind.

Wie der klassischen Religionskritik schwebt auch der Religionskritik zweiten Grades als Fluchtpunkt all ihrer Intentionen eine erföste, befreidete, nicht mehr gottbedürftige Welt vor, also eine im wohlverstandenen Sinne gottlose. Der Atheismus ist ihre Sehnsucht, aber sie hat gelernt, dass er nirgends konsequent praktiziert wird, solange das »Seufzen der Kreatur« anhält. Solange gibt es übrigens auch kein »nachmetaphysisches Denken«. Startdessen gilt Nietzsches berühmter Stoßseufzer: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...«<sup>7</sup> Grammatik ist ja mehr als bloß Regelwerk. Sie macht, dass die Worte zusammenstimmen, dass in ihre Vielfalt Einheit, in ihre Disparatheit Sinn kommt. Sinn aber können Worte und Sätze schwerlich haben, wenn ihre Umgebung vollkommen sinnlos ist. Sprachsinn verlangt Welsinn. Und den muss jeder schon unterstellen, der spricht; er könnte sich sonst nicht verständlich machen. Freilich lebt diese Sinnprävention von etwas, was in den Worten pulsiert: von neuronaler Erregung oder erlebnisnerminologisch ausgedrückt, von Wünschen. Worte und Begriffe sind geronnene, Freud würde sagen, »durchgebrannte« Wünsche. Der innerloschene Gutkern aber, aus dem sie stammen, ist der Wunsch, von allem Schrecken erretter zu werden. Gott existiert nur als dieser Wunsch. Es ist der Wunsch schlechthin: derjenige, der theologisch gesprochen, Erlösung will, oder physiologisch, dass Leid vergeht und Lust nicht aufhört. Und für den gilt Adornos Satz: »Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ertötet.«<sup>8</sup>

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* (s. Anm. 3), 78.  
<sup>8</sup> Th. W. ADORNOS, *Minima Moralia*, § 79, Frankfurt a.M. 1976, 158.

## Überhaupt religiös?

### Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion

von

MATTHIAS PETZOLDT

Soll die Frage nach Kriterien zur Diskussion stehen, die es im Blick auf Religionen erlauben, zwischen »besser« und »schlechter« zu unterscheiden, dürfte es ratsam sein, zunächst das Problem auszuloten, das sich auftut, wenn man vor die Frage gestellt wird: Handelt es sich in einem vorfindlichen Fall überhaupt um Religion?

Allerdings mag es sein, dass eine Thematisierung dieser Frage manchem als überflüssig erscheint. Etwa, weil man meint, die Frage der Vorfindlichkeit sei gar nicht zu klären; denn man müsse einfach von den gegebenen Religionen ausgehen. Oder sie wird vielleicht deshalb für überflüssig erklärt, weil die Frage der Faktizität von Religion philosophisch als irrelevant gilt. Zu sehr sei sie mit einem generellen Infragestellen von Religion und Religiosität verbunden, das aber zu einer überwundenen Phase unserer Kulturgeschichte gehöre, weshalb man sich damit nicht mehr zu befassen brauche. Wo dennoch diese Frage laut werde, habe man die eigene Religiosität und das eigene Involviertsein in Religion – in eine Kultur von geschichtlich gewachsener Religion – nicht begriffen. Wer dann immer noch meint, mit dieser Frage sich beschäftigen zu müssen, tue dies aus anderen Frageinteressen als philosophischen. So handele es sich dabei um eine historische oder sozialwissenschaftliche Fragestellung; etwa ob in diesem oder jenem Falle Religion und Religiosität vorliege. In solchen Untersuchungszusammenhängen könne man aber bloß positivistisch an das Problem herangehen. Ausgangspunkt dafür könne nur die Selbstaussage des betreffenden Menschen sein im Sinne von: »Ich bin religiös«. Mit dieser Antwort sei dann die Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion bereits erledigt, mag auch die Begnügung mit solcher Auskunft das eigentliche Frageinteresse höchstwahrscheinlich nicht befriedigen.

Auch die folgenden Überlegungen können im Grunde nicht anders als positivistisch herangehen, wenn sie die Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion aufwerfen. Die Untersuchung wird allerdings vom Umgang mit den Worten »Religion«, »Religiosität« und »religiös« ausgehen. Das schließt einen weitgehend sozialwissenschaftlichen Zugriff auf die Problemstellung ein. Doch ist dieses Vorgehen gerade in der Überzeugung gewählt, dass es als ein solches für die Bodenhaftung philosophischen