

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 9

ANNÄHERUNGEN

1. Was auch immer es ist 11

Verschiedene Bedeutungen des Wortes „Transzendenz“. Das Begriffspaar „Transzendenz“/„Immanenz“. Thema des Buches ist die religiöse Transzendenz.

2. Religion, Philosophie, Religionswissenschaft 13

Das Buch ist aus philosophischer Perspektive geschrieben, macht aber Anleihen bei der Religionswissenschaft. Daher werden die Unterschiede zwischen Religion, Philosophie und Religionswissenschaft erläutert.

TRANSZENDENZEN

3. Übernatürlich 21

„Transzendent“ im Sinne von „übernatürlich“. Erklärt wird, was mit „natürlich“ gemeint ist und wie in westlichen und östlichen Religionen das Übernatürliche durch Vergleiche mit dem Natürlichen verständlich gemacht wird.

4. Unbegreifbar 27

„Transzendent“ im Sinne von „unbegreifbar“. Verzicht auf Vergleiche. Beispiele: Gott in der christlichen negativen Theologie, Nirvāna im Buddhismus.

ÜBERGÄNGE

5. Transzendenz in der Natur 32

Vermischung von Transzendenz und Immanenz: Mythen, Wunder, vergöttlichte Personen, Inkarnationen, religiöse Verehrung von Tieren, „Energien“ wie Ātman, Prāna und Qi.

6. Vom Menschenähnlichen zum Abstrakten 41

Die Ablösung von anschaulichen (anthropomorphen usw.) Transzendenz-Vorstellungen durch abstrakte wie Brahman oder Dao, z.B. durch Entpersonalisierung.

GEISTER

7. Geister und Seelen 46

Animismus. Unterschied zwischen Geistern als geistigen Personen und Seelen als geistigen Bestandteilen von Personen.

8. Außerkörperliche Erfahrungen und Spiritismus 52

Parapsychologische Forschung zu außerkörperlichen Erfahrungen und Spiritismus. Findet man dort Hinweise auf die Existenz körperloser Geister?

ERKLÄRUNGEN

9. Die Seele als Zuschauer, Scheinwerfer, Abtastvorrichtung 61

Die Seele als eine (auf das Gehirn gerichtete) Beobachterin, als Abtastvorrichtung oder dergleichen. Solche Ideen findet man in der modernen Hirnforschung, aber auch in der indischen Philosophie (Ātman, Jīva).

10. Gott als Ursache des Universums 66

Das kosmologische Argument für die Existenz Gottes als Beispiel für die intellektuelle Auseinandersetzung zwischen einer religiösen und einer naturalistischen Deutung der Welt.

KRITIKEN

11. Kritik am Ursprung der Religion 75

Religionskritik in der Art von Feuerbach, Marx, Durkheim, Freud und mögliche Antworten von religiöser Seite.

12. Kritik am Sinn religiöser Aussagen 83

Religionskritik in der Art des Empirismus. Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit religiöser Aussagen.

ERFAHRUNGEN

13. Religiöse Erfahrungen 91

Religiöse Erfahrungen als Belege für religiöse Aussagen? Kleine Typologie derartiger Erfahrungen.

14. Haben religiöse Erfahrungen übernatürliche Ursachen? 97

Anhand von Beispielen (wie Marienerscheinungen) wird die Möglichkeit einer übernatürlichen Verursachung religiöser Erfahrungen diskutiert. Alternative naturalistische Erklärungen (soziologisch, psychologisch, neurologisch).

15. Gleichen religiöse Erfahrungen alltäglichen Sinneswahrnehmungen? 104

Unterschiede zu alltäglichen Sinneswahrnehmungen untergraben die Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrungen.

BESCHREIBUNGEN

16. Gott in Metaphern und Analogien 110

Wie könnte man Transzendenz beschreiben? Die Methoden (negativ, metaphorisch, analog usw.) sind seit dem Mittelalter bekannt, sind aber alle problematisch.

17. Verneinung als Abführmittel 119

Negative Theologie bzw. negative Metaphysik in Christentum, Hinduismus, Buddhismus. Sie untergräbt sich selbst, was die aus der antiken Skepsis stammende Metapher „Abführmittel“ ausdrückt.

18. Skeptische Religiosität 129

Skepsis gegenüber dem eigenen Glauben. Als-ob und praktische Wahrheit. Patchwork-Religiosität und religiöse Experimente.

Register 137

Vorwort

Dieses Buch nähert sich der Idee der religiösen Transzendenz von verschiedenen Seiten, wobei die philosophische Perspektive eindeutig vorherrscht. Angesichts des anspruchsvollen Themas ist das Buch recht kurz ausgefallen, was hoffentlich dazu führen wird, dass es im Unterschied zu den meisten philosophischen Büchern zu Ende gelesen wird. Es wurde auch nicht für Fachleute aus Philosophie, Theologie oder Religionswissenschaft geschrieben, sondern für Menschen, die es höchstwahrscheinlich aus der Hand legen oder gar nicht erst in die Hand nehmen würden, wenn es in einer so sperrigen Sprache verfasst worden wäre, wie man es von philosophischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Werken oft gewohnt ist. Auch endlose Auseinandersetzungen mit Fachliteratur, übermäßige Detailverliebtheit und übertriebene begriffliche Genauigkeit stoßen viele Menschen zu Recht ab. Das wäre gerade bei diesem Thema besonders schade. Ich wollte ein Buch schreiben, das ich meinen Freunden und Verwandten guten Gewissens empfehlen kann, weil es lesbar ist. Sie haben zu beurteilen, ob es mir gelungen ist.

Ich habe mich damit begnügt, für die Fragestellung wichtige Aspekte herauszuarbeiten, und zwar oft durch Beispiele, die ich natürlich auch anders wählen hätte können. In jedem Kapitel wurden unzählige mögliche Beispiele nicht angeführt und viele Detailprobleme ausgeklammert. Wie jedes Buch beruht auch dieses auf willkürlichen Entscheidungen des Autors, der allerdings im Unterschied zu manchen anderen nicht versuchen möchte, diese Willkür durch den Anschein von Objektivität zu verschleiern. Wie ich im zweiten Kapitel ausführe, unterscheidet sich meines Erachtens Philosophie von Religionswissenschaft dadurch, dass sie sich erlaubt, Meinungen über religiöse Transzendenz zu formulieren. Und solche Meinungen sind natürlich immer die einer bestimmten Person und daher zumindest teilweise durch die „Vorurteile“ dieser Person beeinflusst.

Meine Fragestellung lautete, was mit religiöser Transzendenz gemeint ist und ob man das Transzendente erkennen oder zumindest vernünftig darüber sprechen kann. Um darauf Antworten zu finden, musste ich zwar verschiedene Varianten religiöser Transzendenz darstellen, damit man weiß, worum es eigentlich geht. Doch *die* Religion als Ganze bzw. das weite Spektrum der Religiosität in Vergangenheit und Gegenwart ist nicht das Thema, dem das Buch gerecht werden sollte. Auf die Bedeutung, die

Religionen für das Leben von Menschen haben, gehe ich z.B. nur skizzenhaft ein, vor allem im letzten Kapitel, das mehr ein Ausblick als ein Abschluss ist.

Religion ist heute im öffentlichen Bewusstsein vor allem in ihren politisch-moralischen Erscheinungsformen präsent. Man interessiert sich für religiös motivierte Attentate oder die christliche Sexualmoral, und es ist gut, dass man sich dafür interessiert. Aber leider wird viel zu wenig darüber gesprochen, ob die so genannten „Glaubenswahrheiten“ tatsächlich Wahrheiten sind. Gerade darum geht es in diesem Buch. Daraus wiederum folgt, dass es auch nicht für jene Intellektuellen geschrieben wurde, die mit den Wörtern „wahr“ und „falsch“ schon lange nichts mehr anfangen können.

ANNÄHERUNGEN

1. Was auch immer es ist

„Was mich betrifft, mir ist es egal, ob es ein Er oder eine Sie oder ein Es ist – für mich spielt das keine Rolle. Wenn es nur ein Geistwesen ist, dann ist das auch in Ordnung. Wenn es eine Kraft, eine Energie ist, dann ist das ebenfalls in Ordnung. Was auch immer es ist ...“¹ Das sagt die siebzigjährige Angelina Rossi, die als Christin erzogen wurde und als Christin gelebt hat, der aber ihre Naivität abhanden gekommen ist, durch eigenes Nachdenken und den Einfluss der Wissenschaft. Nun bezeichnet sie sich selbst als *verwirrt*. Sie schwankt zwischen Glauben und Unglauben, erwägt den Gedanken, dass sie ihr Leben lang an ein Märchen geglaubt hat – und dann bekreuzigt sie sich doch wieder, denn es könnte ja etwas sein nach dem Tod, in einer anderen Welt. Was auch immer dieses Etwas ist, es wäre *transzendent*.

Transzendenz ist das Thema dieses Buches. Das Wort stammt vom lateinischen „*transcendere*“ ab, das „überschreiten“, „überqueren“, „hinübergehen“ bedeutet. Wer eine Grenze überschreitet, transzendiert diese Grenze; wer einen Fluss überquert, transzendiert diesen Fluss. Für solche konkreten Ortsveränderungen wird das Wort „transzendieren“ im Deutschen jedoch nicht mehr verwendet, dafür ist es im übertragenen Sinn vielfältig einsetzbar. Ein paar Beispiele: Man könnte sagen, dass die Gedanken anderer Menschen für mich transzendent sind. Mache ich mir Gedanken über die Gedanken anderer Menschen, so transzendiere ich in gewisser Weise die Grenzen der eigenen Person. Man könnte auch sagen, dass das Vergehen der Zeit eine Art Transzendieren ist, weil die Gegenwart die Vergangenheit transzendiert und die Zukunft die Gegenwart transzendieren wird. Wer sich eine bessere Zukunft ausmalt, transzendiert ebenfalls die Gegenwart in Gedanken. In der Mathematik werden manche Zahlen als „transzendent“ bezeichnet, weil sie sich nicht als Lösung einer algebraischen Gleichung ergeben: Sie liegen jenseits der Reichweite der Algebra. Und in der Philosophie wird manchmal behauptet, dass die Welt,

¹ Studs Terkel: *Gespräche um Leben und Tod. Grenzerfahrungen, Ängste, Wünsche und Hoffnungen*, München: Kunstmann 2002, S. 157.

in der wir leben, transzendent ist, weil sie sich außerhalb des menschlichen Geistes befindet. Die seltsamen Dinge, von denen in naturwissenschaftlichen Theorien die Rede ist – Elektronen, Quarks, Kernkräfte, elektromagnetische Wellen usw. –, wären sogar noch „transzidenter“, weil sie im Unterschied zu den Dingen um uns herum nicht wahrnehmbar sind.

Diese Beispiele geben einen Eindruck von der Bedeutungsvielfalt des Wortes „transzendent“. Wir brauchen sie nicht weiter zu berücksichtigen, denn für die meisten Menschen bezeichnet das Wort weder die Gedanken anderer Menschen noch eine zukünftige irdische Welt, noch eine bestimmte Zahlenart. Sie kämen auch nicht auf die Idee, die Welt, die sie wahrnehmen und in der sie leben, „transzendent“ zu nennen. (Diese Welt ist vielmehr „immanent“.) Für die meisten Menschen ist Transzendenz ein Gegenstand religiösen Glaubens, egal ob sie selber daran glauben oder nicht. Was skeptische Gläubige wie Angelina Rossi oder überzeugte Gläubige wie den Papst interessiert, ist die transzendente Welt, die vielleicht eine bessere Welt ist, die aber auf jeden Fall jenseits der irdischen, immanenten Welt liegt. Viele hoffen sogar nach ihrem Tod dort aufzuwachen. Während ihres irdischen Lebens verhalten sie sich auf verschiedene Weisen zu dieser Welt oder wollen zumindest ein solches Verhältnis herstellen. Sie versuchen dies, indem sie Gotteshäuser besuchen, Statuen schmücken, in heiligen Schriften lesen, ekstatische Tänze aufführen, im Lotossitz meditieren, an magischen Ritualen teilnehmen, mit Verstorbenen sprechen oder mit Elfen und Trolen Kontakt aufnehmen. So bunt sind die Erscheinungsweisen des Religiösen in der heutigen Zeit.

Wenn Menschen ein Verhältnis zur Transzendenz herzustellen versuchen, so verbinden sie damit bestimmte Überzeugungen und Vorstellungen. Selbst wenn wir Nebenbedeutungen ausklammern, bleiben noch mehrere Bedeutungen des Wortes „Transzendenz“ und somit auch verschiedene Vorstellungen von Transzendenz übrig. In einschlägigen Büchern und Lexikonartikeln wird „transzendent“ oft mit „jenseitig“ und „übersinnlich“ gleichgesetzt. Etwas umständlichere Formulierungen lauten „jenseits der Erfahrung bzw. des Erfahrbaren“, „jenseits der menschlichen Existenz“, „jenseits der materiellen bzw. physischen Welt“, „jenseits des Verfügbaren und Objektivierbaren“, „jenseits unseres Vorstellungsvermögens“, „jenseits aller Begriffe“. Die meisten dieser Definitionen lassen sich zwei Bedeutungsfeldern zuordnen, die in diesem Buch genauer untersucht werden: *übernatürlich* und *unbegreifbar*. Eine erste

Annäherung an diese beiden Begriffe folgt in den Kapiteln 3 und 4. Der Vollständigkeit halber erwähne ich schon jetzt, dass jede Transzendenz etwas Immanentes voraussetzt, das durch die Hinwendung zum Transzendenten „überschritten“ und „zurückgelassen“ wird. *Natur* ist die Immanenz, die man überschreitet, wenn man an Übernatürliches glaubt. Natur und Übernatürliches zusammen könnte man wieder als Immanenz auffassen, die zugehörige Transzendenz wäre dann das Unbegreifbare. Freilich wird sich in beiden Fällen das Transzendieren nur in unseren Köpfen abspielen, denn auch wir werden das Jenseits nur in Gedanken betreten können, wenn überhaupt.

2. Religion, Philosophie, Religionswissenschaft

Die Transzendenz, mit der wir es zu tun haben, ist ein religiöses Jenseits. Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Shintoismus usw. haben sich jeweils ihre eigenen transzendenten Welten geschaffen. In ihnen tummeln sich menschliche und tierische Gottheiten, Geister von Verstorbenen, Einzelseelen und Weltseelen, nicht-physische Energien und Kräfte. Für die Zeit nach dem Tod wird die Begegnung mit Gott oder die Wiedergeburt der Seele versprochen. Paradiese werden verheißen, schreckliche Unterwelten angedroht. In Europa und anderen von der europäischen Kultur geprägten Weltgegenden wird „Religion“ für gewöhnlich mit dem Glauben an solche transzendenten Welten und der Verehrung transzendenter Wesen in Verbindung gebracht. (In Indien wird „Religion“ meist mit *dharma* und in China mit *jiao* übersetzt; die arabische Entsprechung ist *dīn*.) Viele Menschen glauben außerdem, dass zu Religionen auch Rituale und Kultstätten, heilige Schriften und moralische Vorschriften, Organisationen mit hierarchischer Struktur, mit Besitztümern und Finanzgebarung gehören. Typisch für eine Religion ist weiters die Art und Weise, wie man sich zu ihr bekennt, wie man unter ihre Mitglieder aufgenommen wird, wie man sich als Mitglied verhalten soll und wie man Kontakt zu den jeweiligen Gegenständen der Verehrung aufnimmt (durch Gebete, Rituale, Meditation usw.).

Allerdings sind heilige Schriften, Priesterhierarchien und Steuererklärungen für Religion sicherlich nicht wesentlich, denn viele Religionen kommen ohne sie aus. Der Soziologe Émile Durkheim (1858-1917) schrieb daher, „daß eine Religion nicht unbedingt Symbole und Riten im

eigentlichen Sinne, Tempel und Priester impliziert; dieser ganze äußerliche Apparat ist nur der oberflächliche Teil. Im wesentlichen ist eine Religion nichts anderes als die Gesamtheit von Glaubenshaltungen und kollektiven Praktiken von besonderer Autorität.² Religion hätte demnach eine theoretische und eine praktische Seite; sie würde sich aus religiösem Glauben und religiöser Praxis zusammensetzen. In der Religionswissenschaft findet man noch viele weitere Definitionen von Religion, denn offenbar besteht unter den Fachleuten keine Einigkeit über die wesentlichen Merkmale, die eine Religion zu einer Religion machen.³ Da unser Thema die Transzendenz ist, brauchen wir uns jedoch an der Suche nach der besten wissenschaftlichen Definition von Religion nicht zu beteiligen. Wir können uns auf die religiösen Überzeugungen (Glaubenshaltungen, Ideen, Vorstellungen) konzentrieren, die sich – zumindest nach Meinung der Gläubigen – auf Transzendentes beziehen. Diese Überzeugungen sind schon deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie die Voraussetzung für die anderen Aspekte der Religion bilden: Nur weil es religiöse Überzeugungen gibt, gibt es religiöse Gemeinschaften, religiöse Rituale, religiöse Moralvorschriften, religiöse Gefühle, religiöse Kunstwerke usw. Religiöse Gemeinschaften bestehen aus Menschen, die in ihren Überzeugungen übereinstimmen. Diese Menschen vollziehen Rituale, weil sie glauben, dass transzendente Wesen existieren, die auf diese Handlungen reagieren, und sie befolgen Vorschriften, weil sie diesen Wesen zu gefallen suchen oder fürchten, von ihnen bestraft zu werden. Sie lieben und fürchten die Wesen, weil sie glauben, dass diese Eigenschaften besitzen, die Liebe und Furcht hervorrufen. Auch in Kunst und Architektur drücken sie ihren Glauben an Transzendenz aus.

Um deutlich zu machen, dass wir nur einen kleinen, wenn auch besonders wichtigen Ausschnitt aus dem vielfältigen Erscheinungsbild der Religion betrachten, können wir das Wort „Religiosität“ verwenden. Religiosität wäre somit Glaube an Transzendenz, doch um diesen Glauben von einer bloß intellektuellen, philosophischen Beschäftigung mit Transzendenz zu unterscheiden, sollten wir einen praktischen Gesichtspunkt

² Émile Durkheim: „Der Individualismus und die Intellektuellen“, in: *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, hg. v. H. Bertram, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 54-70; S. 62.

³ Siehe *Handbuch Religionswissenschaft*, hg. v. J. Figl, Innsbruck, Wien: Tyrolia 2003, S. 62-80.

hinzufügen: *Religiosität ist Glaube an Transzendenz, der sich in der Lebensführung niederschlägt*. In einer vor wenigen Jahren vorgenommenen empirischen Untersuchung über die Verbreitung religiösen Glaubens wird Religiosität auf ähnliche Weise definiert: als „Existenzvollzug mit Bezug auf Transzendenz“, während der Begriff „Religion“ dort für „eine konkret wahrnehmbare, strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität“ verwendet wird.⁴

Jede Definition, die den Glauben an Transzendenz in den Mittelpunkt stellt, schließt politische Ideologien wie den Nationalsozialismus oder den Marxismus-Leninismus aus dem Bereich des Religiösen aus, obwohl diese zweifellos „Glaubenshaltungen“ und „kollektive Praktiken von besonderer Autorität“ hervorgebracht haben. Denn die betreffenden Glaubenshaltungen bezogen sich nicht auf eine transzendente Welt, wenn man davon absieht, dass die germanische Mythologie im Nationalsozialismus eine gewisse Rolle spielte, die allerdings eine Nebenrolle war. Auch jene Formen des Buddhismus dürfte man nicht zur Religion zählen, die sich aller Aussagen über Transzendenz enthalten und sich auf Meditationspraktiken, moralische Anweisungen und philosophische Betrachtungen über das menschliche Erkenntnisvermögen beschränken. Wie Bernard Faure schreibt, ist dieser „reine“ Buddhismus allerdings „ein westliches Wunschdenken, das nicht einmal die Legitimität einer autochthonen (aus dem Land selbst stammenden) Vorstellung besitzt“.⁵ Mit anderen Worten, diesen Buddhismus gibt es nur in den Köpfen westlicher Buddhismus-Interessenten. Der real existierende Buddhismus in asiatischen Ländern ist eine Religion, die sich auf transzendente Mächte bezieht und magische Rituale vollzieht, um diese Mächte zu beeinflussen. Selbst der im Westen berühmt gewordene Zen-Buddhismus kommt, wenn überhaupt, nur in seinen westlichen Spielarten ohne Mythologie und Transzendenz aus. Und sogar der Begründer des Buddhismus, Gautama Buddha, transzendierte die Welt der Alltagserfahrung, als er die zu seiner Zeit in Indien verbreitete Lehre von der Wiedergeburt akzeptierte und das Eingehen in Nirvāna als letztes Ziel des Geburtenkreislaufs angab.

⁴ Hermann Denz, Christian Friesl, Regina Polak, Reinhard Zuba, Paul M. Zulehner: *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990-2000*, Wien: Czernin 2001, S. 99 und 101.

⁵ Bernard Faure: *Buddhismus*, Bergisch Gladbach: BLT 1998, S. 62.

Unsere Definition von Religiosität als Transzendenz-Glaube, der sich in der Lebensführung niederschlägt, hat den Vorteil, dass sie institutionalisierte und nicht-institutionalisierte Formen der Religiosität umfasst, also z.B. staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften, aber eben auch Formen des Religiösen, die als „Aberglaube“, „Esoterik“ oder „Magie“ bekannt sind. Außerdem umfasst der Begriff „Religiosität“ auch jeden „privaten“ Transzendenz-Glauben. Der Soziologe Thomas Luckmann prägte den Begriff „unsichtbare Religion“.⁶ Glaubensüberzeugungen können „unsichtbar“ oder „sichtbar“ sein, sie können als private Religiosität, in informellen Gruppen oder im Rahmen einer institutionalisierten Religionsform ausgelebt werden. Was den *Inhalt* der Überzeugungen angeht, sind diese Unterschiede weitgehend unerheblich. Manche Menschen, die institutionalisierten Religionen fern stehen, meinen die Anwesenheit von Verstorbenen zu verspüren oder glauben an die Existenz eines „höheres Wesens“, das ihr Leben lenkt, ohne dass sie dieses Wesen einer etablierten Religion zuordnen wollen. Sie glauben an übersinnliche Mächte, an gute oder böse Geister, an kosmische Energien, an die Kraft von Amuletten und den bösen Blick. Ihren Glauben beziehen sie vielleicht aus Büchern, die sie in der Esoterikabteilung ihrer Lieblingsbuchhandlung gefunden haben, aus Wochenendseminaren oder aus Gesprächen mit Freunden. Sofern sich ihre Überzeugungen auf Transzendenz beziehen, fallen sie ebenso unter unseren Begriff der Religiosität wie die offiziellen Glaubenslehren einer Kirche.

Inhaltliche Übereinstimmungen gibt es nicht nur zwischen sichtbarer und unsichtbarer Religion, sondern auch zwischen Religion und *Philosophie*. Götter, körperlose Geister oder Seelen, aber auch unpersönliche Prinzipien wie Brahman, Dao (Tao) und Qi (Ch'i) können in beiden Disziplinen zum Thema gemacht werden. Allerdings gibt es in der Philosophie, wie sie heute an Universitäten und außerhalb derselben betrieben wird, meist keinen unmittelbaren Bezug zur Lebensführung mehr. Philosophische Einsichten über Transzendenz führen nicht notwendigerweise dazu, dass man das Leben nach diesen Einsichten ausrichtet. Allerdings müssen Theorie und Lebensführung auch nicht unbedingt voneinander getrennt bleiben, denn philosophische Einsichten über Transzendenz *können* durchaus Auswirkungen auf die eigene Lebensführung haben. Das

⁶ Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

philosophische Ich kann verschiedene Beziehungen zum religiösen Ich haben: Manche Philosophen und Philosophinnen denken an der Universität und beten in der Kirche, ohne dass ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Lebensbereichen erkennbar wäre. Für andere wieder sind transzendente Sachverhalte ein „neutraler“ Gegenstand philosophischer Erörterung und religiöses Leben spielt für sie nicht die geringste Rolle. Wieder andere versuchen beides miteinander in Einklang zu bringen und erhoffen sich philosophische Unterstützung für den von ihnen praktizierten Glauben.

Trotz dieser Übereinstimmungen zwischen manchen Bereichen der Religion und manchen Bereichen der Philosophie gibt es wichtige Unterschiede hinsichtlich der verwendeten Methoden und der angestrebten Ziele. Heilige Schriften und kirchliche Autoritäten beispielsweise können von der Philosophie nicht als Quelle der Erkenntnis über Transzendenz akzeptiert werden, es sei denn, ihre Lehren können durch nachvollziehbare Argumente untermauert werden. Nicht die Überlieferung, sondern ausschließlich sachliche Gründe könnten religiösen Glauben aus philosophischer Sicht glaubwürdig machen. Skepsis ist gegenüber jedem Dogma angebracht und sogar gegenüber den eigenen philosophischen Einsichten. Was die *Ziele* angeht, so wird zwar in Religion und Philosophie häufig behauptet, man strebe nach der Wahrheit; auch irdisches Glück erscheint oft als gemeinsames Ziel von Religion und Philosophie. Doch die Frage, *wie* man Wahrheit und Glück erreichen kann, wird in der Regel unterschiedlich beantwortet. Und dann natürlich gibt es spezifisch religiöse Ziele, die für die Philosophie ohne Belang sind, denn in der Philosophie strebt man weder nach Erlösung, Sündenvergebung und Unsterblichkeit noch nach körperlicher Heilung, Visionen oder magischem Einfluss. Dies sind Ziele religiöser Menschen.

Dass es trotz der methodischen Differenzen zwischen Religion und Philosophie auch Themen gibt, die religiösem und philosophischem Denken gemeinsam sind, lässt sich freilich nur behaupten, wenn man Begriffe wie „Gott“, „Seele“, „Brahman“, „Dao“ usw. aus ihrem jeweiligen kulturellen Zusammenhang lösen und in einen anderen transferieren kann; wenn man also beispielsweise Gott auch „rein philosophisch“ untersuchen und über seine Existenz nachdenken kann, ohne ihn verehren oder seinen angeblichen Geboten folgen zu müssen, wie es religiöse Menschen tun. Die Möglichkeit einer solchen Übertragung in einen anderen kulturellen Zusammenhang wird manchmal bestritten. Es heißt dann,

religiöse Begriffe und Thesen könnten nicht aus ihrem Kontext gelöst werden, ohne dabei entstellt zu werden. Wenn man sie bloß als Gegenstand philosophischer Betrachtungen nehme, so reduziere man sie auf einen Aspekt und ignoriere viele andere, für ihre Bedeutung ebenso wichtige Aspekte. Beschäftigt man sich philosophisch mit religiösen Inhalten, so ist es tatsächlich unumgänglich, bestimmte Aspekte herauszugreifen und andere zu ignorieren. Es stimmt auch, dass sich dadurch die Inhalte verändern. Sie werden abstrakter und verlieren ihren assoziativen Reichtum. Doch das ist nötig, um die Dinge klarer zu sehen. Überspitzt formuliert könnte man sagen, das Ziel der Philosophie sei es nicht, ihrem Gegenstand *vollständig* gerecht zu werden. Jede wissenschaftliche Disziplin beschreibt nur bestimmte Aspekte ihres Gegenstands, und das gilt auch für die Philosophie. Ein philosophisches Bild gleicht einer Zeichnung, in der die Umrisse und einige Details, nicht aber alle Details zu erkennen sind. Bekanntlich sieht man auf solchen Bildern oft Strukturen, die nicht zu sehen wären, wenn alle Details vorhanden wären. Das ist wichtig zu betonen, weil wir uns gerade im zweiten Kapitel eines philosophischen Buches befinden.

Nötiger ist Sensibilität für den ursprünglichen kulturellen Kontext in der *Religionswissenschaft*, etwa in historischen oder soziologischen Forschungen zu bestimmten Religionen. Im Unterschied zur Philosophie und natürlich zur Religion selbst, die sich mit der Transzendenz selbst beschäftigen, interessiert sich die Religionswissenschaft für den menschlichen *Bezug zur Transzendenz*. Sie stellt die Frage, was Menschen glauben, welche Verhaltensweisen dieser Glaube auslöst, wie sich dies sozial und politisch auswirkt, usw. Gegenüber der Transzendenz selbst sollte sie hingegen das üben, was der Religionssoziologie Hubert Knoblauch „methodologischen Agnostizismus“ nennt: „Wissenschaftliche Untersuchungen müssen die letzten Wahrheitsansprüche der Aussagen ihrer Untersuchungsobjekte einklammern. Sie können nicht entscheiden, ob es Gott, höhere Wesen und transzendente Wirklichkeit gibt oder nicht, sondern nur, ob sie von Menschen als wirklich angesehen werden oder nicht. Im Rahmen einer Wissenschaft wird Gott deswegen immer nur in (gedachten) Anführungszeichen erscheinen, und Transzendenz erscheint als Immanenz. Religiöse Inhalte sind also nur insofern gegeben, als sie Inhal-

te menschlichen Bewusstseins, menschlichen Handelns und Kommunizierens sind.“⁷

Auch von der Religionswissenschaft wäre es vermessen, wenn sie den Anspruch erheben würde, ein vollständiges Bild ihres Untersuchungsgegenstandes zu zeichnen. Auch sie muss von Details und Unterschieden absehen und Zusammenhänge oft unberücksichtigt lassen, doch sie darf diese Abstraktion nicht so weit treiben wie die Philosophie. Sehen wir uns als Beispiel die Auseinandersetzungen um die christliche Dreifaltigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten n. Chr. an. Lassen wir den heiligen Geist beiseite, denn das Verhältnis von Gott Vater und Jesus Christus ist schwierig genug. Im ersten Konzil von Nicaea (325) wurde festgelegt, dass Vater und Sohn zwei Personen, aber gleichrangig und wesensgleich seien. Dies lässt sich als philosophische Lösung eines theologischen Problems verstehen, denn „Wesen“ (griechisch *ousia*) war schon damals ein philosophischer Fachbegriff. Alternative Lösungen wurden durch diesen Richterspruch aus dem Feld geschlagen, auch wenn die Verdrängung noch einige Zeit dauerte. Dazu gehörten Vorstellungen wie die, dass Jesus dem Vater untergeordnet sei, dass er ein Geschöpf des Vaters aus dem Nichts sei oder dass alle Personen der Dreifaltigkeit: Vater, Sohn und Heiliger Geist bloß Erscheinungsweisen (*modi*) des einen Gottes seien. Man könnte auch diese Alternativen philosophisch diskutieren und miteinander vergleichen; man könnte sogar alle Deutungen der Dreifaltigkeit als widersinnig zurückweisen, denn jede dieser Deutungen ist ziemlich seltsam. Solche begrifflichen Analysen und Vergleiche könnte die Philosophie vornehmen. Eine *religionswissenschaftliche* Untersuchung hingegen dürfte sich damit nicht begnügen. Sie müsste außerdem die sozialen und politischen Zusammenhänge beleuchten, die Rolle des römischen Kaisers, die Rivalität zwischen Ostkirche und Westkirche, die Frage, welche sozialen Gruppen welche Interpretation der Person Jesus bevorzugten, usw. Sie müsste die vielen Aspekte christlicher Religiosität untersuchen, die auf Jesus als Gottessohn hin orientiert sind: Rituale, Gebete, Feste, Kunst, Wunderglauben usw. Und schließlich sollte die Religionswissenschaft auch den realen historischen Jesus nicht außer Acht lassen.

Ein zweites Beispiel: Eines der in der westlichen Welt bekanntesten Merkmale des tibetischen Buddhismus ist die Idee der Wiedergeburt des

⁷ Hubert Knoblauch: *Religionssoziologie*, Berlin, New York: De Gruyter 1999, S. 14.

Dalai Lama. Ob die Wiedergeburt einer Person überhaupt möglich ist, ist eine typisch philosophische Frage. Das gleiche gilt für die Frage, in welchem Sinn die neugeborene Person mit der verstorbenen *identisch* sein könnte. Im speziellen Fall werden noch weitere philosophisch relevante Behauptungen aufgestellt. So kann der Dalai Lama Ort und Zeit seiner Wiedergeburt ankündigen, weil er darauf angeblich Einfluss hat. Orakel können herangezogen werden, um diese Informationen zu bekommen. Ob und wie es möglich ist, „in die Zukunft zu blicken“, ist ebenfalls eine Frage für die Philosophie. Es gibt offenbar auch eine Verbindung zum philosophischen Problem, ob die Zukunft durch die Gegenwart vollständig determiniert ist. Die Religionswissenschaft müsste hingegen Fragen wie diese stellen: Welche rituellen Handlungen sind mit Wiedergeburten verknüpft? Welche Eigenschaften werden dem Bodhisattva Avalokiteshvara (tibetisch Chenresi) zugeschrieben, dessen Inkarnationen die Dalai Lamas sein sollen? Wie finden die buddhistischen Würdenträger einen wiedergeborenen Lama? Welche soziale und psychologische Bedeutung hat der Glaube an die Wiedergeburt für die Menschen Tibets? Wie die Meinungsverschiedenheit zwischen dem vierzehnten Dalai Lama, Tenzin Gyatso, und der chinesischen Führung um die Wiedergeburt des Panchen Lama gezeigt hat – man war sich nicht einig, welches Kind das richtige ist –, haben solche Wiedergeburten auch politische Bedeutung. Ein Blick in die Geschichte Tibets bestätigt dies, denn die Idee der Wiedergeburt wurde dazu benützt, die Herrschaft der Mönche über das Volk zu festigen und innerhalb der herrschenden Schicht die Vormachtstellung der Gelugpa-Sekte zu sichern, deren Oberhaupt der Dalai Lama ist. Es gibt hier offenbar genügend Material für die historische, psychologische, soziologische und politologische Erforschung des tibetischen Buddhismus.

Soviel zum Verhältnis einiger Disziplinen, die sich direkt (Religion, Philosophie) oder indirekt (Religionswissenschaft) mit Transzendenz befassen. Dieses Buch ist zwar aus philosophischer Perspektive geschrieben, aber es wird sich nicht vermeiden lassen, Dinge anzusprechen, die eher in den Bereich der Religionswissenschaft fallen. Nun zurück zur Transzendenz selbst.

TRANSZENDENZEN

3. Übernatürlich

Das charakteristische Merkmal der religiösen Transzendenz ist Übernatürlichkeit; sie führt uns von der Natur zum Jenseits der Natur. „Natur“ ist hier nicht als Gegenteil von „Kultur“ gemeint. Es geht auch nicht um „natürlich“ im Gegensatz zu „künstlich“ oder um „natürlich“ in einem wertenden Sinn. (Beide Aspekte fließen z.B. zusammen, wenn „natürliche“ Nahrungsmittel gegenüber „künstlichen“ bevorzugt werden.) Das Natürliche, das für dieses Buch wichtig ist, könnte man der Einfachheit halber als das definieren, was zum Gegenstand der *Naturwissenschaft* werden kann, was also mit naturwissenschaftlichen Methoden untersucht, erklärt und begriffen werden kann. Aus dieser Definition folgt, dass es mindestens *drei* Arten des Natürlichen gibt, oder genauer: drei Erkenntnisweisen des Natürlichen. Man könnte sie als *direkte Wahrnehmung*, *indirekte Wahrnehmung* und *theoretische Beschreibung* bezeichnen. Natürliche Gegenstände können, erstens, direkt wahrnehmbar sein, das heißt wahrnehmbar mit einem oder mehreren der fünf Sinne, ohne dass man technische Hilfsmittel verwenden müsste. Man kann aber, zweitens, natürliche Gegenstände auch durch solche Hilfsmittel beobachten, z.B. wenn sie zu klein oder zu weit entfernt sind, als dass man sie mit freiem Auge sehen könnte. Um sie wahrnehmbar zu machen, müssen dann Beobachtungsinstrumente wie Mikroskope oder Teleskope verwendet werden. Drittens müssen wir zu den natürlichen Gegenständen auch subatomare Teilchen, physikalische Kräfte, schwarze Löcher usw. zählen, deren Existenz in naturwissenschaftlichen Theorien postuliert wird. Diese Gegenstände können überhaupt nicht beobachtet werden, nur ihre Auswirkungen auf beobachtbare Gegenstände sind feststellbar. Die drei Arten des Natürlichen überlappen sich zum Teil, denn viele natürliche Gegenstände können auf mehr als eine Art erfasst werden. Jeder mit freiem Auge wahrnehmbare Gegenstand kann z.B. auch durch ein optisches Instrument beobachtet werden.

Die Bereiche überlappen sich auch deshalb, weil sich Beobachtung und Theorie nicht scharf voneinander trennen lassen. (Auf dieses Thema werden wir auch in Kapitel 13 bei den religiösen Erfahrungen stoßen.) Fast immer, wenn man etwas bewusst wahrnimmt, hat man eine Theorie

darüber im Kopf, *was* das Wahrgenommene eigentlich ist. Betrachtet man z.B. einen Stern am Himmel, so sieht man eigentlich nur einen Lichtpunkt. Jedenfalls könnte man den Stern so beschreiben. Wir sagen aber meist nicht, dass wir einen Lichtpunkt sehen, sondern dass wir einen *Stern* sehen. Wir fügen also ein Wissen hinzu, das *in der Wahrnehmung selbst* nicht enthalten ist: die Annahme eben, dass es sich bei dem wahrgenommenen Lichtpunkt um einen Stern handelt. Diese Annahme ist theoretischer Art; der Satz „Ich sehe einen Stern“ drückt daher eine Mischung von Beobachtung und Theorie aus. (Möglicherweise gilt dies sogar für den Satz „Ich sehe einen Lichtpunkt.“)

Am deutlichsten wird die Mischung von Beobachtung und Theorie freilich, wenn Beobachtungsinstrumente eingesetzt werden. Man kann an Fernrohre und Mikroskope denken, es gibt aber weit spektakulärere Beispiele. So existieren heute technische Möglichkeiten, um einzelne Atome auf einem Bildschirm sichtbar zu machen. Sind Atome also nun wahrnehmbar geworden, obwohl sie doch viel zu klein sind, um mit freiem Auge wahrgenommen zu werden? Ähnlich wie beim Stern könnte man auf diese Frage antworten, dass man eigentlich nur eine Darstellung am Bildschirm sieht, von der man auf die Beschaffenheit des Atoms schließt, weil man den Theorien über die Funktionsweise der verwendeten technischen Geräte Vertrauen schenkt. Die Darstellung am Bildschirm besitzt auch viele Merkmale, die das Atom selbst nicht besitzt. Unter anderem ist sie farbig (inklusive schwarz, weiß und grau), Atome haben jedoch in Wirklichkeit keine Farben. Weil die Darstellung am Bildschirm sich so sehr vom Atom selbst unterscheidet, dürfte es auch heute noch angemessen sein, zu sagen, dass Atome nicht wahrnehmbar sind. Doch selbst wenn jemand darauf besteht, dass Atome heute durch die technischen Methoden wahrnehmbar geworden sind, so wird es sicherlich immer irgendwelche Gegenstände der Naturwissenschaft geben, die auch mit Hilfe von Beobachtungsinstrumenten nicht wahrnehmbar gemacht werden können. Wie groß der technische Fortschritt in Zukunft auch sein wird, es wird immer Bereiche der Natur geben, die nicht beobachtbar sein werden, ob mit oder ohne technische Hilfsmittel.

Die Unterscheidung zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Nicht-Wahrnehmbaren (= Theoretischen) ist eine Unterscheidung *innerhalb* des Natürlichen, denn sowohl Grashalme, Gebäude und Wolken als auch subatomare Teilchen, Kräfte und schwarze Löcher sind Teil der Natur. Die Naturwissenschaft reicht eben nicht über das Natürliche hinaus. Das

hindert Menschen allerdings nicht daran, an die Existenz von Übernatürlichem zu glauben. Sie nehmen sogar für sich in Anspruch, das Übernatürliche zu *verstehen*, bis zu einem gewissen Grad jedenfalls. Sie meinen zu verstehen, was mit „Gott“, „Hölle“, „Seele“, „Brahman“, „Qi“ usw. gemeint ist. Es mag sein, dass „verstehen“ hier nicht ganz das gleiche bedeutet wie in der Naturwissenschaft: Um Elektronen und elektromagnetische Kräfte zu verstehen, sollte man einiges über Theorien wissen, die in der Sprache der Mathematik verfasst und deshalb sehr exakt sind. Hingegen sind die Theorien, die man im Bereich des Übernatürlichen benötigt, weniger exakt, aber dafür viel lebensnaher. Wie David Hume (1711-1776) schrieb: „Es besteht eine allgemeine Neigung unter den Menschen, sich alle Wesen ihnen ähnlich vorzustellen und auf jeden Gegenstand diejenigen Eigenschaften zu übertragen, mit denen sie näher vertraut und die dem Bewußtsein besonders gegenwärtig sind.“⁸ Was Hume damit sagen wollte, ist, dass wir unsere Vorstellungen vom Transzendenten aus dem irdischen Bereich beziehen. Einen Gott oder eine Göttin stellen wir uns zunächst einmal – bevor wir lange darüber nachgedacht haben – als eine Art Person mit mehr oder weniger menschlichen Eigenschaften vor. Die Hölle ist ein unangenehmer, dunkler Ort oder, je nach Vorstellung, ein sehr heißer, aber ebenfalls unangenehmer Ort. Eine Seele ist vielleicht eine Art unsichtbarer, feinstofflicher Körper oder eine punktförmige Trägerin geistiger Funktionen. Und selbst ein abstraktes Gebilde wie Brahman stellt man sich in Indien gerne als Bewusstsein vor und gestaltet es somit nach dem Vorbild des menschlichen Bewusstseins. Qi wiederum ist eine Art Energie oder vielleicht ebenfalls eine feinstoffliche Materie, die unter anderem durch den Körper fließen soll. Qi ist außerdem eng verbunden mit dem Atem. Kurz gesagt: Das Übernatürliche lässt sich bis zu einem gewissen Grad verstehen, wenn man sich vorstellt, es sei dem uns Bekannten *ähnlich* – ähnlich einem Menschen, einem menschlichen Körper, dem menschlichen Bewusstsein, dem Atem oder, was die Hölle angeht, einem Ort ohne Licht.

Auch die Naturwissenschaften stützen sich bekanntlich auf Vergleiche, um das Verstehen der Natur zu erleichtern. So kann man sich z.B. subatomare Teilchen als sehr kleine Objekte vorstellen, die großen Objekten wie Kugeln ähnlich sind. Dies wäre zwar nur ein Notbehelf, denn in

⁸ David Hume: *Die Naturgeschichte der Religion*, Hamburg: Meiner 2000, S. 10.

Wirklichkeit sind Elementarteilchen eher nicht exakt lokalisierbare Energiepakete, doch auch religiöse Vorstellungen von Transzendenz können nicht mehr als Notbehelfe sein. Diese Parallele zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Denken wirft die Frage auf, worin eigentlich der Unterschied zwischen den beiden Denkweisen besteht. Was unterscheidet z.B. die Annahme, dass ein Elektron ein Atom verlässt, von der Annahme, dass die Seele nach dem Tod den Körper verlässt? Der vielleicht wichtigste Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Denken wird deutlich, wenn man versucht, auf Vergleiche und Ähnlichkeiten gänzlich zu verzichten. Dann bleibt nämlich in der Naturwissenschaft noch etwas übrig: mathematische Formeln, die z.B. das Verhalten von Elektronen beschreiben; Regeln zur Anwendung dieser Formeln; Anweisungen zur Durchführung von Experimenten zur Erforschung von Elektronen; technische Anwendungen der theoretischen Erkenntnisse: Glühbirnen, Laser, Computerbildschirme usw. Die Gegenstände der Naturwissenschaft sind ziemlich exakt beschreibbar – im Idealfall durch mathematische Formeln – und sie machen sich in Experimenten und technischen Geräten bemerkbar. In der Religion hingegen? In welchem „Experiment“ zeigen sich Gott, Seele, Hölle? Wenn man sich eine Gottheit nicht als etwas vorstellt, das etwas Bekanntem gleicht, z.B. als Person, was bleibt dann vom Begriff „Gott“ noch übrig? Stellt man sich die Seele nicht als etwas vor, das im Körper existiert, als was soll man sie sich dann vorstellen? Und als was soll man sich die Hölle vorstellen, wenn man sie sich nicht als einen unangenehmen *Ort* vorstellt? Wie sollen wir diese Dinge beschreiben, ohne auf Ähnlichkeiten mit Bekanntem zurückzugreifen? Wir besitzen für diesen Zweck keine in der abstrakten Sprache der Mathematik verfassten Formeln.

Die Frage der Beschreibbarkeit des Transzendenten wird uns noch beschäftigen. Denken wir zuvor darüber nach, wie es wäre, wenn man sich dazu durchringen könnte, auf alle Vorstellungen von Transzendenz zu verzichten. Man würde die Transzendenz dann vielleicht für unbegreifbar halten. Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück. Der Verzicht auf Transzendenz-Vorstellungen könnte aber auch ein Verzicht auf den *Glauben* an Transzendenz sein, wobei man diese Ungläubigkeit entweder als *Verneinung* oder als *Urteilsenthaltung* verstehen kann. Im ersten Fall spricht man für gewöhnlich von „Atheismus“, sofern die Existenz von *Gottheiten* verneint wird. Da religiöse Transzendenz aber nicht nur *Gottheiten* umfasst (wenn überhaupt), benötigt man einen besseren Begriff,

um die Zurückweisung *jeder* Art von Religiosität auszudrücken. Der Begriff „Materialismus“ ist zu eng, weil nur die Existenz religiöser Transzendenz verneint werden soll, nicht aber die Existenz von allem Nicht-Materiellen. Da religiöser Glaube über die Natur hinausgeht, ist der beste Begriff für die Zurückweisung von Religiosität wohl „Naturalismus“. *Naturalismus* ist die These, dass es nichts Übernatürliches gibt, nichts, worauf sich religiöser Glaube beziehen könnte. Das ist die erste Deutung der Ungläubigkeit. Die zweite Deutung ist der *Agnostizismus*, womit eine Urteilsenthaltung mangels ausreichender Gründe gemeint ist: Wir wissen nicht, ob es die in religiösen Schriften und Predigten ausgemalten transzendenten Wirklichkeiten gibt oder nicht gibt, und enthalten uns daher des Urteils. Ob Verneinung der Transzendenz oder Urteilsenthaltung, in beiden Fällen gibt man sich mit der Immanenz zufrieden.

Wenn das *Denken* eines Menschen ohne religiösen Glauben auskommt, so muss dies allerdings nicht unbedingt heißen, dass Religion auch für sein *Leben* bedeutungslos ist. Zwar würde man erwarten, dass sich ungläubige Menschen nicht mehr wie gläubige *verhalten*, doch zwischen Glaube und Verhalten besteht in Wahrheit kein notwendiger Zusammenhang, wie viele von uns aus eigener Erfahrung wissen. Auch ungläubige Menschen können weiterhin beten, Sakramente empfangen und an religiösen Festen teilnehmen; sie können weiterhin die von ihrer Religion vorgeschriebenen moralischen Gebote befolgen und so äußerlich „religiös“ erscheinen. Selbst wenn religiöse Vorstellungen inhaltsleer geworden sind, könnte doch immer noch eine bestimmte religiöse *Praxis* übrig bleiben. Es gibt verschiedene Gründe, warum ungläubige Menschen an dieser Praxis teilnehmen; sie reichen von Gewohnheit, Respekt vor der Tradition und der Befriedigung sozialer Bedürfnisse bis zu Feigheit und Opportunismus. Diese Gründe interessieren uns hier nicht. Worauf es ankommt, ist die bloße Feststellung, dass auch Ungläubigkeit mit religiöser Praxis gepaart sein kann.

Manche Religionsphilosophen vertreten überraschenderweise die Auffassung, dass religiöser Glaube in religiöser Praxis *besteht*. Der Glaube an Gott z.B. sei keine Theorie über Transzendenz, sondern einfach eine Art des *Verhaltens*. An Gott zu glauben, das würde heißen: Gebete aufsagen, Rituale vollziehen, moralisch leben usw. Wäre diese Auffassung religiösen Glaubens richtig, so könnte man natürlich nicht mehr sagen, dass Ungläubigkeit mit religiöser Praxis gepaart sein kann, weil die Praxis eben identisch wäre mit religiösem Glauben. Wer sich entsprechend

verhält, könnte dann gar nicht *ungläubig sein*, denn das Verhalten wäre der Glaube. Diese seltsame Auffassung wird oft auf Ludwig Wittgenstein (1889-1951) zurückgeführt, der einmal geschrieben hat: „Einem religiösen Symbol liegt keine *Meinung* zu Grunde. Und nur der Meinung entspricht der Irrtum.“⁹ Das Zitat gibt einen Hinweis darauf, warum Wittgensteins Auffassung manchen Verteidigern der Religion so attraktiv erscheint: Wenn Wörter wie „Gott“ bloß Symbole sind, denen keine Meinungen zugrunde liegen, dann kann man der Religion auch nicht vorwerfen, sie würde *falsche* Meinungen über Transzendenz in die Welt setzen. Man könnte ihr nicht mehr vorwerfen, dass sie irrt. Damit wäre Religion gegen Religionskritik immun.

Doch diese Immunisierung der Religion wird leider durch eine Interpretation erkaufte, die das Selbstverständnis religiöser Menschen auf den Kopf stellt. Religiöse Menschen würden kaum zugeben, dass Glaube und Verhalten dasselbe sind, selbst wenn sie meinen, dass beide eng zusammengehören. Religiöse Menschen versuchen, sich mit Wörtern wie „Gott“ auf etwas Transzendentes zu beziehen. Auch wenn ihnen dies nicht gelingen sollte, weil ihre Meinungen über Transzendenz falsch oder ohne Inhalt sind – sie *versuchen* es zumindest. Religiosität ist der geglückte oder missglückte, der mögliche oder unmögliche Versuch, an Transzendenz zu glauben. Religiöse Menschen können unterschiedliche Haltungen zu ihrem Glauben einnehmen. Sie können von der Wahrheit ihrer Meinungen fanatisch überzeugt sein und ebenso fanatisch davon überzeugt sein, dass andere Religionen falsch liegen. Sie können aber auch hoffen, dass verschiedene Religionen miteinander vereinbar sind. Sie können den eigenen Meinungen mit Skepsis begegnen, aber an ihnen festhalten, solange sie nichts Besseres gefunden haben. Ihre Zweifel könnten sich darin zeigen, dass sie die mit den betreffenden religiösen Meinungen verbundenen Rituale nicht „mit heiligem Ernst“ vollziehen, sondern mit einer gehörigen Portion Ironie. All dies sind mögliche Haltungen, die Menschen gegenüber Meinungen und Theorien auch in anderen Bereichen einnehmen können, so auch in der Religion. Doch selbst eine skeptische Haltung gegenüber der eigenen Meinung darf nicht so gedeutet werden,

⁹ Ludwig Wittgenstein: „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“, in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 29-46: S. 32.

dass gar keine Meinung vorhanden ist – dass also Religiosität bloße Praxis ist. Religiosität besteht nicht nur in religiösem Verhalten.

4. Unbegreifbar

Gottheiten haben mit Menschen vieles gemeinsam. Sie haben Absichten, Wünsche und Gefühle; sie nehmen die Welt wahr und besitzen oft auch körperliche Fähigkeiten. Zeus schleuderte den Blitz mit seinen Händen. Auch die katholische Kirche neigt heute zu einer strengen Auslegung der biblischen Lehre, dass der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde (*Genesis* 1,27). Die Ebenbildlichkeit betreffe nicht nur einzelne Aspekte der menschlichen Natur, sondern den ganzen Menschen, also Geist *und* Körper. So heißt es jedenfalls in einem Dokument einer theologischen Kommission unter der Leitung von Kardinal Ratzinger, der ein Jahr später zum Papst gewählt wurde.¹⁰ Die Ebenbildlichkeit lässt sich freilich auch so verstehen, dass transzendente Wesen wie Zeus oder der biblische Gott eigentlich Menschen mit besonderen Eigenschaften sind. Sie sind zwar mächtiger, langlebiger und schwerer zu erkennen als Menschen, doch sie sind diesen ähnlich. Im sechsten Kapitel werde ich den Übergang von anschaulichen Gottesvorstellungen zu abstrakteren Konzeptionen untersuchen, dabei werden wir feststellen, dass man sich auch dort auf Ähnlichkeiten zwischen Immanenz und Transzendenz beruft. So gleicht auch ein abstrakter, von allen körperlichen Beschränkungen befreiter Gott einem Menschen immer noch darin, dass er *denkt* oder *will* oder *erschafft*.

Erst wenn Menschen bereit sind, auf Vergleiche zu verzichten, haben sie vielleicht eine Chance, zur *unbegreifbaren* Transzendenz durchzudringen, wobei wir im Auge behalten sollten, dass noch keiner Religion ein vollständiger Verzicht auf Ähnlichkeiten und Vergleiche gelungen ist. Dafür gibt es viele Beispiele, etwa die eindrucksvollen Verse aus dem *Cherubinischen Wandersmann* von Angelus Silesius (1624-1677): „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier; Je mehr du nach ihm

¹⁰ Siehe §§ 9 und 29 von „Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio“, in: *La Civiltà Cattolica* 155 (2004/IV), S. 254-286, in Englisch und Italienisch über diese Webseite zu erreichen:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index.htm .

greifst, je mehr entwirrt er dir.“ (I 25)¹¹ Man könnte dies so verstehen, dass sich Gott allem Begreifen – allen Begriffen – entzieht, denn je mehr man nach ihm „greift“, desto mehr entzieht er sich. Doch Angelus Silesius fügte im selben Werk mehrere hundert Verse hinzu, in denen Gott *sehr wohl* durch Begriffe beschrieben wird, z.B.: „Gott ist ein Wunderding; er ist das, was er will, Und will das, was er ist, ohn alle Maß und Ziel.“ (I 40) Oder: „Gott ist unendlich hoch; Mensch, glaube dies behende; Er selbst find't ewiglich nicht seiner Gottheit Ende.“ (I 41) Und schließlich die Ebenbildlichkeit: „Ich trage Gottes Bild; wenn er sich will besehn, So kann es nur in mir und wer mir gleicht geschehn.“ (I 105)

Von der angeblichen Unbegreifbarkeit Gottes bleibt in diesen Versen nicht mehr viel übrig. Das Rätsel ist offenbar nicht rätselhaft genug, um den Dichter, der auch ein intoleranter Prediger war, zum Verstummen zu bringen. Doch immerhin befand er sich auf dem Weg vom Übernatürlichen zum Unbegreifbaren, auch wenn er diesen Weg, wie die meisten religiösen Menschen, nicht bis ans Ende ging. Es könnte sogar gänzlich *unmöglich* sein, das Ende des Weges zu erreichen, denn der erste zitierte Vers besagt ja, dass sich die Transzendenz bei Annäherung entzieht. Wie sollte man ihr also ganz nahe kommen und sie begreifen können?

Doch was heißt es überhaupt, etwas zu *begreifen*? Es kann eben heißen, dass wir in der Lage sind, es mit etwas Vertrautem zu *vergleichen*. Außerdem dürfen wir davon ausgehen, dass uns vor allem *wahrnehmbare* Dinge wie Sandkörner, Grashalme, Gebäude, Felsen, Wasser, Wolken, Menschen, Tiere usw. vertraut sind, weshalb ein Vergleich mit solchen Dingen dazu beitragen kann, nicht-wahrnehmbare Dinge begreifbar zu machen. Naturwissenschaftler würden vielleicht hinzufügen, dass wir die wahrnehmbaren Dinge erst *dann* richtig begreifen, wenn wir sie und ihre Bestandteile durch physikalische und chemische Formeln beschrieben haben. Religiöse Menschen wiederum würden vielleicht darauf hinweisen, dass wir sie nur dann begreifen, wenn wir uns bewusst gemacht haben, dass sie Teil der göttlichen Schöpfung sind. Aber beide Kommentare wirken ein wenig arrogant gegenüber jenen Menschen, die die Perspektive der Naturwissenschaft oder der Religion nicht einnehmen können oder nicht einnehmen wollen. Hinzu kommt, dass wir alle als Kinder gelernt haben, mit wahrnehmbaren Dingen umzugehen. Keine Beziehung kann

¹¹ Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann*, Bremen: Schünemann o. J., S. 4.

stärker sein als die, die wir bald nach unserer Geburt zur wahrnehmbaren Welt geknüpft haben. Wahrnehmung ist ein derart bedeutender Teil unseres Lebens, dass wir uns ein Leben ohne wahrnehmbare Dinge nicht vorstellen können – während wir uns ohne weiteres vorstellen können, wie ein Leben ohne Naturwissenschaft und Religion aussehen würde.

Nehmen wir also an, dass Wahrnehmen und Begreifen Hand in Hand gehen. Dann begreifen wir offenbar *das* am besten, was wir oft wahrnehmen, und zwar von möglichst vielen Seiten und im Idealfall durch mehrere Sinne. Kennen wir einen Gegenstand aus der Wahrnehmung, so kennen wir indirekt auch andere Gegenstände derselben Art, obwohl wir sie selbst noch nicht wahrgenommen haben. Weil ich andere Städte und andere Wolken gesehen habe, verstehe ich z.B., was es heißt, dass Wolken über Buenos Aires ziehen, obwohl ich selbst noch nie in Buenos Aires war. Ich hätte sicherlich eine bessere Vorstellung von den Wolken über Buenos Aires, wenn ich selbst schon einmal in Buenos Aires gewesen wäre, aber meine Kenntnisse reichen aus, um die Aussage „Wolken ziehen über Buenos Aires“ einigermaßen zu verstehen. Wäre Transzendenz begreifbar, so wäre sie wohl nur auf diese indirekte Weise begreifbar, denn sie wäre wie ein Ort, an dem wir noch nicht gewesen sind.

Ist Transzendenz jedoch *unbegreifbar*, so kann sie nicht mit Wahrnehmbarem verglichen werden, weil sie nicht unter Kategorien fällt, die wir aus der Wahrnehmung kennen. Um diese unbegreifbare Transzendenz zu beschreiben, könnten wir nur so vorgehen: Wir sprechen ihr alle Eigenschaften ab, die wir in der Welt wahrnehmen – Eigenschaften wie Farbe, Geruch, Geschmack, Festigkeit, räumliche Gestalt usw. Aber diese Verneinung kann nur der erste Schritt sein, denn Eigenschaften, die in naturwissenschaftlichen Theorien den Dingen zugeschrieben werden (elektrische Ladung, magnetische Kraft, Spin usw.), können dem Unbegreifbaren ebenfalls nicht zukommen. Und was ihm überdies abgesprochen werden muss, ist all das, was wir aus der inneren Wahrnehmung (Introspektion) kennen, also alle *psychischen* Eigenschaften und Fähigkeiten: Empfindung, Denken, Gefühl, Wille usw. Besäße das Unbegreifbare auch nur einige der Eigenschaften, von denen in Naturwissenschaft und Psychologie die Rede ist, so wäre es *zum Teil begreifbar*. Es wäre begreifbar durch Vergleich mit den Gegenständen der Naturwissenschaft und der Psychologie. Also kann es diese Eigenschaften nicht besitzen, wenn es wahrhaft unbegreifbar sein soll.

Das Unbegreifbare muss von *allen* Vergleichen befreit werden. Im Christentum heißt diese Vorgangsweise „negative Theologie“. Negative Theologie bemüht sich, Gott durch Verneinungen zu beschreiben: Gott ist nicht dies und nicht das, er ist weder so noch so. Es hat sich allerdings gezeigt, dass man bei dieser Art der Beschreibung Gottes mehr oder weniger konsequent vorgehen kann. Beispielsweise kann man die negative Theologie so verstehen, dass Gott zwar Merkmale wie Farbigkeit, Geruch, Körperlichkeit, Denken, Empfinden usw. *nicht* besitzt, dass ihm aber eben deshalb die Merkmale Nicht-Farbigkeit, Nicht-Geruch, Nicht-Körperlichkeit, Nicht-Denken, Nicht-Empfinden usw. zukommen. Man könnte die Eigenschaften der ersten Gruppe als *positive* und die der zweiten als *negative* Eigenschaften bezeichnen. Gott hätte also keine positiven, sehr wohl aber negative Eigenschaften. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte ich an dieser Stelle anmerken, dass die Wörter „positiv“ und „negativ“ nicht wertend gemeint sind. Das Positive ist nicht „gut“ (in irgendeinem Sinn) und das Negative nicht „schlecht“ (in irgendeinem Sinn). Es geht einzig und allein darum, ob man etwas ohne oder mit Verneinungen (Negationen) beschreibt. Ich werde das Begriffspaar „positiv“/„negativ“ in diesem Buch auch später verwenden; so werde ich z.B. das Gegenteil der negativen Theologie wie üblich *positive* Theologie nennen.

Negative Theologie gab sich wie gesagt oft damit zufrieden, Gott nur die positiven Eigenschaften abzusprechen. Er hätte dann beispielsweise immer noch die negative Eigenschaft, *unkörperlich* zu sein. Negative Theologie kann jedoch auch weiter gehen und die negativen Eigenschaften ebenfalls verneinen. Gott hätte dann weder die Eigenschaft der Körperlichkeit noch die Eigenschaft der Unkörperlichkeit. Allgemein ausgedrückt: Gott hätte *weder* die Eigenschaft A noch die Eigenschaft Nicht-A. Oder wieder ein wenig anders: Gott hätte weder die Eigenschaft A, noch hätte er sie nicht. Das sind freilich eigenartige Formulierungen, die Probleme aufwerfen, mit denen wir uns in Kapitel 17 beschäftigen werden. Ein kleines Problem sollten wir schon jetzt berücksichtigen: Wenn dem Transzendenten *jede* Eigenschaft abgesprochen wird, so stellt sich die Frage, ob man es überhaupt noch als „Gott“ bezeichnen darf. Denn Götter gelten für gewöhnlich als Wesen mit Eigenschaften wie Denkfähigkeit, Wille, übermenschliche Macht usw. Oft besitzen sie auch menschenähnliche Gestalt und Emotionalität. Die wirksamste Möglichkeit, den Gott der negativen Theologie vor solchen Assoziationen zu bewahren, besteht in dem Verzicht auf das Wort „Gott“. Dann würde allerdings auch der Name

„negative Theologie“ nicht mehr passen, denn „Theologie“ kommt von griechisch „theos“, „Gott“.

Metaphysik ist jene Teildisziplin der Philosophie, die sich mit den grundlegenden Fragen des Seins, mit fundamentalen Gesetzmäßigkeiten und höchsten Prinzipien beschäftigt. „Negative Metaphysik“ wäre daher eine neutrale, philosophische Bezeichnung, die den Begriff „negative Theologie“ ersetzen könnte. Sie passt unter anderem auch auf eine Religion wie den Buddhismus, der Gottheiten keine wesentliche Rolle zugeht. Obwohl in den verschiedenen Spielarten des Buddhismus viele Götter und gottähnliche Wesen verehrt werden, gilt das höchste Prinzip, Nirvāna, selbst nicht als Gottheit. Zwar würden viele Buddhisten das Wort „Metaphysik“ ebenso zurückweisen wie das Wort „Theologie“, weil Nirvāna für sie nichts Metaphysisches, nichts Überirdisches ist, sondern eine irdische Erfahrung, ein Zustand, in den Menschen in *diesem* Leben gelangen können. Doch es gibt in der buddhistischen Literatur genügend Hinweise darauf, dass Nirvāna auch als metaphysisches Prinzip verstanden wurde. In dem in der Pāli-Sprache verfassten *Itivuttaka* beispielsweise wird es als ungeboren, nicht geworden, unerschaffen und nicht-bedingt beschrieben.¹² Das sind typische Formulierungen der Metaphysik.

Im Fall einer theistischen Religion wie dem Christentum kann allerdings auch der Begriff „negative Theologie“ weiter verwendet werden, solange man sich der damit verbundenen Schwierigkeiten bewusst ist und irreführende Assoziationen beim Namen nennt. Selbstverständlich war diese Form der Theologie im Christentum nur eine von vielen Arten Theologie zu betreiben, und niemals ist sie in Reinform betrieben worden. Negative Theologen waren nie konsequent genug, die übliche, aus der Bibel vertraute Redeweise aufzugeben und Transzendenz *ausschließlich* negativ zu beschreiben. Einer ihrer typischen Schachzüge bestand darin, die negative Theologie zur höchsten Form der Theologie zu erklären, die allerdings nur für Gelehrte geeignet sei, welche zur letzten Stufe der Gotteserkenntnis vorgedrungen seien. Daneben akzeptierten und betrieben sie auch „niedrigere“ Formen der Theologie, die der Bibel näher standen und für Volk und Kirchenfunktionäre leichter verdaulich waren. In einigen Zweigen des Buddhismus findet man eine ähnliche Unterscheidung

¹² Siehe *Itivuttaka* 2,16 (durchgehende Zählung: 43), zitiert (als 2,6) in: *Handbuch Religionswissenschaft*, S. 562.

zwischen einer „niederer“ Wahrheit (Sanskrit: *samvriti satya*) und einer „höheren“ Wahrheit (*paramārtha satya*), die für unterschiedliche Menschentypen geeignet sein sollen. Diese Parallele zwischen Christentum und Buddhismus ist nicht überraschend, denn da „Nirvāna“ vorwiegend negativ definiert wurde, stieß man bei dem Versuch, die Lehre möglichst vielen Menschen zu vermitteln, auf ähnliche Probleme wie die christlichen negativen Theologen.

Wie geht es weiter in diesem Buch? Die meisten der nachfolgenden Kapitel beschäftigen sich mit dem Übernatürlichen. Die Kapitel 5 bis 7 sind weitgehend phänomenologisch, das heißt, sie nehmen die Aussagen der Religion zum Übernatürlichen so, wie sie sind, ohne sie zu unterstützen oder zu kritisieren. Es wird vor allem darum gehen, die vielfältigen Erscheinungsformen religiöser Transzendenz zu ordnen und zu vergleichen, denn schließlich wollen wir ja wissen, wovon wir eigentlich sprechen, wenn wir über Transzendenz sprechen. Argumente *für* und *gegen* die Existenz des Übernatürlichen kommen dann in den Kapiteln 8 bis 15 zur Sprache. Zwar wird in Kapitel 6 das Unbegreifbare noch einmal kurz zur Tür hereingelassen, doch der eigentliche Einlass erfolgt erst in Kapitel 16. Anders als in den meisten historischen Spielarten der negativen Theologie bzw. Metaphysik werde ich versuchen, den Weg zum Unbegreifbaren möglichst bis ans Ende zu gehen, wobei in den Kapitel 17 und 18 festzustellen sein wird, wo dieses Ende eigentlich liegt.

ÜBERGÄNGE

5. Transzendenz in der Natur

Es gibt Mythen, die sind rein fiktiv. Sie spielen in einer Umgebung, die niemals existiert hat, und handeln von Personen und Ereignissen, die ebenfalls niemals existiert haben. Die biblische Erzählung von Adam und Eva im Garten Eden gehört vermutlich zu dieser Art Mythos. In anderen mythischen Erzählungen vermischen sich jedoch Realität und Fiktion. Ägypten und die Wüste, die von den Israeliten nach ihrem Auszug aus diesem Land angeblich durchquert wurde, existieren tatsächlich. Auch Aaron und Moses könnten reale Personen gewesen sein. Allerdings halte

ich es für wenig glaubhaft, dass der erste dem Pharao einen Stab vor die Füße warf, der sich daraufhin in eine Schlange verwandelte, und dass die ägyptischen Priester dies mit demselben Kunststück beantworteten. Ebenso unglaublich finde ich, dass Moses ein Meer teilte, indem er den Stab hob, oder dass er mit demselben Stab Wasser aus einem Felsen schlug. Wer dennoch glaubt, dass diese und all die anderen sonderbaren Ereignisse stattgefunden haben, die im Buch *Exodus* der Bibel geschildert werden, der ist offenbar bereit, an „Wunder“ zu glauben (was nach einer Anfang 2006 durchgeführten Umfrage 48% der Österreicher, 41% der Deutschen und 64% der Polen tun¹³).

Man könnte ein Wunder als eine Verletzung von Naturgesetzen aufgrund übernatürlicher Ursachen definieren.¹⁴ Leider weiß aber niemand so genau, was Naturgesetze eigentlich sind, daher ist es besser, sie aus dem Spiel zu lassen und ein Wunder einfach als ein Ereignis zu definieren, das eine oder mehrere übernatürliche Ursachen besitzt und ohne diese nicht stattgefunden hätte. Diese Definition lässt es zu, dass ein Wunder neben übernatürlichen auch natürliche Ursachen hat, allerdings könnten die natürlichen Ursachen allein das Ereignis nicht hervorbringen. Soll man solche Wunder – ob sie nun tatsächlich stattgefunden haben oder nicht – als „natürlich“ oder als „übernatürlich“ bezeichnen? Für das erste spricht die Tatsache, dass die Ereignisse – dem Glauben nach – in der Natur vorkamen. Die Taten von Aaron und Moses und deren Folgen konnten nach dem Bericht der Bibel von anderen Beteiligten wahrgenommen werden; es hätte sich also um Ereignisse in der Natur handeln müssen. Doch worauf es ankommt, sind die übernatürlichen Ursachen: *Natürlich* ist das naturwissenschaftlich Erklärbare. Hat ein Ereignis eine übernatürliche Ursache, so ist es auch nicht naturwissenschaftlich erklärbar. Also wären die biblischen „Wunder“, falls sie existiert hätten, *übernatürliche* Ereignisse gewesen. Moses und Aaron nahmen nach der biblischen Erzählung lediglich eine Vermittlerrolle ein. Ihre Wunder hatten eine übernatürliche Ursache, denn stets werden sie als Wirken Gottes dargestellt. Daraus ergibt sich die etwas paradox klingende Formulierung, dass Wunder *übernatürliche Ereignisse in der Natur* sind. Man könnte sie auch als *Übergänge* bezeichnen, weil sie die natürliche Welt mit übernatürlichen

¹³ Siehe die Titelseite der Tageszeitung *Die Presse* vom 11./12. März 2006.

¹⁴ Siehe Norbert Hoerster: *Die Frage nach Gott*, München: Beck 2005, S. 33f.

Vorgängen und Wesen verbinden und so den Gläubigen die Möglichkeit geben, in Fantasie und Glauben in die transzendente Welt hinüberzuwechseln. Solche Übergänge als Gegenstand religiösen Glaubens sind das Thema dieses Kapitels. Die meisten der unten angeführten Beispiele sind zwar so fantastisch, dass sie aus heutiger Sicht mehr als zweifelhaft erscheinen; aber vorläufig geht es nicht um Religionskritik, sondern lediglich um eine Bestandsaufnahme der Inhalte religiösen Glaubens.

Fast jedes Ereignis in der Natur kann als „Wunder“ angesehen werden, wenn der Glaube stark genug ist. Typische Beispiele sind seltene Wetterphänomene (mit Gottes Hilfe lässt Moses es hageln in Ägypten), Himmelserscheinungen (Kometen, Sonnenfinsternisse, Planetenkonstellationen) und unerklärbare Heilungen. Bei den in jüngerer Zeit kolportierten „Wundern“ handelt es sich meist um solche des letzten Typs, denn Wetter und Himmel sind inzwischen zu Angelegenheiten der Meteorologie und der Astronomie geworden. Heilungen hingegen bieten dem Wunderglauben nach wie vor Nahrung, weil es glücklicherweise oft vorkommt, dass Menschen gesund werden, ohne dass die behandelnden Ärzte und Ärztinnen sich dies erklären können. Solche angeblichen Wunderheilungen spielen beispielsweise in den Selig- und Heiligsprechungsverfahren der katholischen Kirche eine zentrale Rolle. Nüchtern betrachtet ist ihre Überzeugungskraft nicht sehr groß, weil das medizinische Wissen begrenzt ist. Wenn die natürlichen Ursachen der Heilung unbekannt sind, heißt dies nicht, dass sie nicht existieren. Der menschliche Körper scheint verborgene Selbstheilungskräfte zu besitzen und schließlich kann auch der Glaube selbst als psychischer Faktor die Heilung fördern. „Dein Glaube hat dir geholfen“, sagt Jesus in den ersten drei Evangelien zu geheilten Menschen. Das ließe sich – entgegen der Absicht der Evangelisten – auch so verstehen, dass nicht Gott oder Jesus auf übernatürliche Weise, sondern eben der Glaube auf natürliche Weise geheilt hat.

Manchmal lassen sich so genannte Wunder einfach dadurch natürlich erklären, dass sie anders gedeutet werden, was ebenfalls meist voraussetzt, dass man nicht allen Details der Wunderberichte Glauben schenkt. Falls vor dem Pharao tatsächlich eine Schlange lag, so könnte Aaron – und nach ihm die ägyptischen Priester – einen Zaubertrick aufgeführt haben, um den ägyptischen Herrscher zu beeindrucken. Das von Moses angeblich geteilte Meer könnte ein Sumpf gewesen sein, durch den Moses einen Weg gefunden hat. Das Trinkwasser könnte nicht einem Felsen entsprungen sein, sondern einer von einer Salzkruste bedeckten Wasserstelle, die

von Moses freigelegt wurde. Durch solche Deutungen würden die biblischen Ereignisse den Charakter des Wunderbaren verlieren – es sei denn, man würde darauf beharren, dass Aaron von Gott auf die Idee mit dem Zaubertrick gebracht und Moses von Gott durch den Sumpf oder zur Wasserstelle geführt wurde. Dann hätten die Ereignisse zumindest indirekt eine übernatürliche Ursache. Wie schon erwähnt, kann ein angebliches Wunder auch durch den Fortschritt der Wissenschaft erklärbar werden. Eine Sonnenfinsternis galt einst als Wunder, das auf göttliche Einwirkung zurückgeht. Heute können Sonnenfinsternisse vorausberechnet und damit als natürliche Episoden in einem gesetzmäßigen Ablauf verstanden werden. Allerdings könnten Gläubige auch in diesem Fall daran festhalten, dass die Sonnenfinsternis insofern ein Wunder ist, als die Existenz der Natur und der Naturgesetze selbst auf Gott zurückgeht. Auf diese Weise könnten sie das ganze Universum als „Wunder“ betrachten. Auf diese Möglichkeit komme ich in den Kapiteln 10 und 18 zurück.

An welcher Stelle die fiktionale Überformung von Tatsachen im Mythos die Grenze zum Übernatürlichen überschreitet, lässt sich nicht immer exakt bestimmen, denn Natürliches und Übernatürliches fließen im Mythos ebenso ineinander wie Reales und Fiktives. Der mythische Glaube, dass einst Feuer speiende Drachen auf der Erde gelebt haben, ist eine vermutlich falsche Annahme über die Welt, wie auch der in Europa Jahrhunderte lang verbreitete Glaube an die Existenz von Fabeltieren in anderen Erdteilen. Drachen und Fabeltiere sind spektakuläre Wesen, doch sind sie auch *übernatürliche* Wesen? Wenn Biologie und Physik die Entwicklung von Feuer speienden, flugfähigen Echsen nicht prinzipiell ausschließen, so muss diese Frage mit Nein beantwortet werden. Drachen haben wahrscheinlich nie existiert, doch wenn ihre Existenz keinem Naturgesetz (ich verwende dieses Wort zum letzten Mal) widerspricht, sind sie einfach natürliche Wesen, die zufällig nicht existiert haben. Es gab und gibt auch keine Menschen mit grüner Hautfarbe, dennoch wären solche Menschen nichts Übernatürliches, sondern lediglich Menschen, in deren Haut grüne Farbpigmente eingelagert wären. Wahr ist allerdings, dass Drachen im Mythos oft mit eindeutig übernatürlichen Dingen in Zusammenhang gebracht wurden. So verstand Sigurd in der Nibelungensage die Sprache der Vögel, nachdem er das Herz des von ihm erschlagenen Drachen Fafnir gegessen hatte. Ein anderer Drache soll den sagenhaften „gelben Kaiser“ Huang Di, einen der mythischen Begründer der chinesischen Zivilisation, in den Himmel befördert haben.

Bleiben wir einen Moment beim Thema „Ritt in den Himmel“ als Beispiel für den Übergang vom Natürlichen zum Übernatürlichen (und umgekehrt). In den Variationen dieses Themas aus verschiedenen Kulturen wird dieser Übergang unterschiedlich gestaltet. Nach einer islamischen Legende flog der Prophet Muhammad (um 570-632 n. Chr.) auf dem pferdeähnlichen Wesen Burāk von Mekka nach Jerusalem und wurde anschließend vom Engel Gabriel in den Himmel geleitet. Im Unterschied zu Huang Di kehrte er allerdings wieder auf die Erde zurück. Der korinthische Königssohn Bellerophon wurde schon früher abgeworfen, als er versuchte, mit dem geflügelten Pferd Pegasus auf den Olymp zu gelangen, denn Zeus hatte eine Bremse geschickt, die das Pferd zum Scheuen brachte. Der Drache, Burāk und Pegasus sind Kombinationen aus natürlichen Bestandteilen, die in dieser Kombination aber nicht real vorkommen (Burāk beispielsweise wird gerne als geflügeltes Pferd mit Frauenkopf und Pfauenschwanz dargestellt). Der Kaiser Huang Di soll bereits zu Lebzeiten übernatürliche Fähigkeiten besessen haben und wird heute als Gott verehrt. Muhammad hingegen war ein realer Mensch, der in den Himmel gelangt und wieder zurückgekehrt ist, nachdem er mit Engeln und biblischen Gestalten Gespräche geführt und von Allah fünf Gebote bekommen hatte. Viele Muslime halten auch diese Reise für real, während andere meinen, sie habe nur in Muhammads Geist stattgefunden. Wie dem auch sei, Muhammad selbst wurde jedenfalls nicht vergöttlicht und kam nicht über den Status eines Propheten hinaus. Bellerophon ist eine mythische Figur, die laut Homer von den Göttern mit großer Schönheit und Kraft ausgestattet wurde. Er hatte zwar mit übernatürlichen Wesen zu tun, doch abgesehen davon, dass er Urenkel eines Gottes war, scheint an ihm nichts Übernatürliches gewesen zu sein. Dennoch genoss er in Korinth göttliche Verehrung, auch göttliche Eltern wurden ihm manchmal zugeschrieben. Wir sehen also, dass sich in ein und demselben Sujet (Ritt in den Himmel) das Natürliche auf unterschiedliche Weisen und in unterschiedlichen Ausmaßen mit dem Übernatürlichen vermischt.

Die Idee des Übergangs drückt sich besonders deutlich in dem Glauben aus, dass menschliche Wesen nach dem Ende ihres irdischen Daseins zu göttlichen Ehren kommen können. In Griechenland genossen Helden wie Bellerophon oder Herakles dieses Privileg. Der chinesische Himmel ist heute noch voll von solchen vergöttlichten Wesen. Nicht nur Kaiser, sondern auch verdiente Beamte, Gelehrte, Offiziere und andere Vertreter angesehenen Berufsgruppen halten sich dort auf. (Weniger privilegierte

Menschen landen allerdings in einer Unterwelt, wo sie körperliche Qualen und eine absurde Bürokratie erwarten.) Besonders Religionsgründer sind vom Schicksal der postmortalen Vergöttlichung bedroht, wie Gautama Buddha und Jesus beweisen. In diese Reihe gehören auch die vielen katholischen Heiligen, weil auch sie nach ihrem Ableben zu kleinen Gottheiten geworden sind (die allerdings dem biblischen Gott untergeordnet sind). Nach der Lehre der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) war sogar der Gott der Bibel einst ein menschliches Wesen, das im Laufe der Zeit göttliche Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit erworben hat, das aber auch jetzt noch einen menschlichen Körper und menschliche Gefühle besitzt. Auch heutige Menschen können nach mormonischem Glauben nach ihrem Tod zu Göttern werden, wenn sie der richtigen Kirche angehören.

In manchen Kulturen gelang es ausgewählten Personen bereits zu Lebzeiten, göttliche Eigenschaften zugeschrieben zu bekommen. Von politischen Herrschern hieß es, sie hätten die Macht, durch Rituale den Staat zu erhalten, für Sonnenschein und Regen und damit für gute Ernten zu sorgen oder Kriegsglück herbeizuführen. Derartige übernatürliche Fähigkeiten besaßen angeblich die Herrscher in den mittel- und südamerikanischen Hochkulturen, die ägyptischen Pharaonen sowie die chinesischen und japanischen Kaiser (die „Himmelssöhne“ hießen). Die Vergöttlichung eines Herrschers konnte auch durch Identifikation mit einer Gottheit erfolgen. Der Pharao wurde zu Lebzeiten mit dem Gott Horus gleichgesetzt, nach seinem Tod wurde er zum Gott Osiris. Alexander der Große galt nach seinen erfolgreichen Feldzügen ebenfalls als Gott, in Griechenland als Sohn des Zeus, in Ägypten als Sohn des Ammon. Umgekehrt ist in vielen Religionen die Vorstellung verbreitet, dass sich ein transzendentes Wesen in einem irdischen Wesen *verkörpern* kann. Um mit Frauen Affären zu knüpfen, verwandelte sich Zeus beispielsweise in Amphytrion, in einen Hirten, in verschiedene Tiere und sogar in Feuer und in einen Goldregen. Auch der indische Gott Vishnu verkörpert sich mehrfach; nach einer populären Überlieferung gibt es zehn Inkarnationen, zu denen Tiere, Menschen und Tiermenschen gehören, außerdem ein Zwerg und der Gott Krishna (der in menschlicher Gestalt auf der Erde gewelt haben soll). Der tibetische Dalai Lama gilt als körperliche Erscheinungsform eines Bodhisattvas, eines gottähnlichen Wesens mit übernatürlichen Eigenschaften, von dem mehr als hundert mythologische Erscheinungsformen bekannt sind. Von Schamanen heißt es, sie seien nach ihrer Initiation „Doppelwe-

sen geworden, halb Mensch, halb Geist. Ihre spirituelle Wiedergeburt hatte sie zu ‚Blutsverwandten‘ ihrer Schutz- und Hilfsgeister gemacht.¹⁵

Begriffe wie „Gottwerdung“, „Identifikation“, „Himmelssohn“, „Verkörperung“, „Erscheinungsform“ und „Verwandtschaft“ stehen für Übergänge zwischen dem Irdischen und dem Transzendenten. Sie sind unvollkommene Versuche, diese Übergänge zu verstehen. Zumeist werden dabei natürlichen Wesen übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben, denn Pharaonen, Kaiser, Dalai Lamas und Schamanen sind *Menschen*, die durch ihre übernatürlichen Eigenschaften zwischen Immanenz und Transzendenz vermitteln sollen. Wie bei Wundern, bei denen man zwischen dem Ereignis in der Natur und seinen übernatürlichen Ursachen unterscheiden kann, kann man auch bei einer verkörperten Gottheit zwischen der Gottheit selbst und ihrer irdischen Verkörperung unterscheiden, und bei einer realen Person zwischen dem natürlichen Menschen und seinen angeblichen übernatürlichen Eigenschaften. Ein deutliches Beispiel liefert der Kaiserkult im alten Rom: Während spätere Kaiser schon zu Lebzeiten als Götter verehrt wurden, wurden Caesar und Augustus erst nach ihrem Dahinscheiden vergöttlicht. Was in den Tempeln zu *Lebzeiten* des Augustus verehrt wurde, war sein *genius* und sein *numen* – zwei schillernde Begriffe, die mit „Geist“ und „göttliche Kraft“ nur ungenügend wiedergegeben werden können. Offenbar entsprangen sie aber dem Versuch, den natürlichen Menschen von seinen übernatürlichen Eigenschaften zu trennen.

In vielen Kulturen gelten bestimmte Tierarten als heilig und genießen daher besonderen Schutz, wie die Affen in indischen Tempeln oder die Kühe auf indischen Straßen. Im alten Ägypten wurden zahlreiche Tierarten verehrt und Gottheiten mit Tierköpfen dargestellt. Übernatürliche Eigenschaften besitzen aber nicht nur Menschen und Tiere, sondern auch Bäume, Haine, Quellen, Flüsse, Grotten, Berge, Kultstätten und Bauwerke, und natürlich die vielen Dinge, die zu magisch-religiösen Zwecken verwendet werden: Amulette, Kultgeräte, Opfertagen, der geweihte Altar in christlichen Kirchen, der an der Südostecke der Kaaba in Mekka eingemauerte schwarze Stein, die Reliquien der Heiligen Drei Könige im Kölner Dom, der Zahn Buddhas in Sri Lanka, das Barthaar des Propheten

¹⁵ Klaus E. Müller: *Schamanismus. Heiler – Geister – Rituale*, München: Beck 2001, S. 58.

Muhammad in Kaschmir. Der übernatürliche Status eines realen Gegenstandes wird durch Glaubensvorstellungen und Riten gestiftet und hängt oft mit dem Leben einer religiösen Persönlichkeit zusammen (was bei Reliquien offensichtlich ist). Die Gegenstände selbst sind *natürliche* Gegenstände, die ihre angeblichen übernatürlichen Eigenschaften nicht von sich aus besitzen, sondern wegen ihrer vermeintlichen Beziehung zum Übernatürlichen.

Zu den philosophisch bedeutsamsten Beispielen für Übernatürliches in der Natur gehören die „Lebensenergien“, „Kräfte“ oder „feinstofflichen Materien“, die angeblich in der Welt und im menschlichen Körper „fließen“ und mit Vorstellungen von „Atem“, „Hauch“, „Wind“ oder „Dunst“ verbunden sind. Sie heißen *ātman* und *prāna* auf Sanskrit, *qi* auf Chinesisch, *mana* auf Polynesisch, *neschamah* und *ruach* auf Hebräisch, *psyche* und *pneuma* auf Griechisch, *anima*, *animus* oder *spiritus* auf Latein. Diese *Atem-Begriffe*, wie ich sie der Einfachheit halber nennen möchte, haben natürliche und übernatürliche Aspekte, wobei der Schwerpunkt manchmal eher auf der natürlichen, manchmal eher auf der übernatürlichen Seite liegt. Die meisten von ihnen lassen sich auch als Vorläufer moderner naturwissenschaftlicher Konzepte verstehen, weil sie der Erklärung natürlicher Abläufe dienten. In vielen Kulturen galt der Atem als Prinzip des Lebens, weil lebende Wesen atmen und tot sind, wenn sie nicht mehr atmen. Man wusste nichts vom Sauerstoff in der Luft und seiner Funktion im Organismus, stattdessen stellte man sich eine feinstoffliche Materie oder Energie vor, die durch den Körper fließt oder vielleicht sogar durch das ganze Universum. Im Körper konnte diese Materie auch als eine Art Gas oder Flüssigkeit verstanden werden. So meinte der bedeutendste Mediziner der Antike, Claudius Galenus, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, dass ein *pneuma psychicon* (lat. *spiritus animalis*) im Gehirn für Empfindung *und* Körperbewegung verantwortlich sei, also für eine psychische und eine körperliche Funktion. Andere Arten des Pneuma sorgen seiner Ansicht nach für die Aufrechterhaltung der physiologischen Funktionen in anderen Teilen des Körpers. In der Lunge werde Pneuma aus der Luft aufgenommen. Heute nehmen wir an, dass in der Lunge Sauerstoff aufgenommen und vom Blut weitertransportiert wird; es ist daher aus heutiger Sicht verlockend, das Pneuma in Blut und Lunge mit Sauerstoff zu identifizieren. Im Gehirn wiederum erfüllt das *pneuma psychicon* Aufgaben, die aus heutiger Sicht etwas mit elektrischen und chemischen Prozessen in Nervenzellen zu tun haben.

Wenn die übernatürlichen Aspekte der Atem-Begriffe in den Vordergrund treten und ihre „wissenschaftlichen“ Aspekte verdecken, können die Begriffe oft mit „Geist“, „Seele“ oder „Bewusstsein“ übersetzt werden. So ist nach einer bekannten, vom indischen Philosophen Shankara (um das Jahr 800 oder früher) formulierten Theorie der Ātman mit dem Brahman identisch, welches seinerseits Bewusstsein ist. Diese Theorie ist bereits in den Veden, den ältesten Schriften Indiens, angelegt. Das Wort „Spiritus“ kennen Menschen in christlichen Ländern als Bezeichnung für den Heiligen Geist Gottes (*spiritus sanctus*, *spiritus Dei*). Für die antiken Stoiker war Pneuma eine Art Kraft, die überall im Kosmos vorhanden ist und die passive Materie bewegt und zusammenhält. Sie stellten sich diese Kraft als Vernunft (*logos*) und als Gottheit vor. Doch nicht nur diese geistigen, übernatürlichen Aspekte erschweren den Vergleich der Atem-Begriffe mit modernen naturwissenschaftlichen Begriffen, sondern auch die Tatsache, dass die betreffenden Energien innerhalb und außerhalb des menschlichen Körpers die gesamte belebte und unbelebte Natur durchströmen sollen. Innerhalb des Körpers mögen Pneuma und Sauerstoff vergleichbare Funktionen haben, doch außerhalb des Körpers hat Sauerstoff nicht die umfassende Bedeutung, die die Stoiker dem Pneuma zuschrieben. Hier kommt als modernes Äquivalent eigentlich nur der allgemeine Begriff der physikalischen Energie in Frage, doch der ist so allgemein, dass der Vergleich wenig besagt – denn schließlich ist nach moderner Auffassung *alles* irgendwie Energie. Auch der schillernde Begriff „Qi“, der in der traditionellen chinesischen Medizin eine zentrale Rolle spielt, ist ein Beispiel für die Schwierigkeiten, die beim Versuch auftreten, alte und neue Vorstellungen zur Deckung zu bringen. Wie viele wissen, die sich mit Akupunktur beschäftigt haben, fließt Qi in so genannten Meridianen durch den Körper, wobei Stärke und Richtung des Flusses zum Teil der Bewusstseinskontrolle unterliegen sollen. Bisher ist es jedoch nicht gelungen, die Bahnen des Qi eindeutig mit physischen Strukturen wie Nerven oder Adern zu identifizieren, weshalb Meridiane von Anhängern der traditionellen chinesischen Medizin auch heute noch oft als eigenständige, anatomisch nicht fassbare Leitbahnen aufgefasst werden. Ähnliches gilt für die Nādīs und Chakras des Yoga, in denen Prāna durch den Körper fließen soll. Qi und Prāna verhalten sich zwar angeblich wie physische Substanzen, die sich durch den Körper bewegen, doch sie haben offenbar nicht-materielle Seiten, die sich der naturwissenschaftlichen Deutung entziehen.

6. Vom Menschenähnlichen zum Abstrakten

Wenn in Mythen Natürliches mit Übernatürlichem vermischt und Übergänge zwischen den beiden Bereichen hergestellt werden, so entspringt dies unter anderem dem Wunsch gläubiger Menschen, mit dem Übernatürlichen über die Spuren, die es in der natürlichen Welt hinterlässt, in Kontakt zu treten. Am leichtesten gelingt dies, wenn natürliche Gegenstände, die man wahrnehmen und berühren kann, mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattet werden. Ein weiteres Motiv, das gläubige Menschen leitet, ist der Wunsch, das Übernatürliche zu *verstehen*, und auch dabei hilft die Vorstellung, dass das Übernatürliche in der Natur zu finden ist. Liest man die Geschichte von Moses, der die Quelle aus dem Felsen schlägt, so versteht man zumindest, was vor sich ging, auch wenn man die übernatürlichen Ursachen des Geschehens nicht völlig durchschaut. Dies wirft die Frage auf, ob sich das Übernatürliche auch unabhängig von solchen Übergängen und Vermischungen begreifen lässt.

Von Ähnlichkeiten zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen war bereits im dritten Kapitel die Rede. Gläubige stellen sich die übernatürliche Welt ähnlich wie die natürliche vor und gewinnen daraus den Eindruck, sie könnten das Übernatürliche begreifen. Man könnte sagen: Sie entwerfen anschauliche *Modelle* des Übernatürlichen. Der Philosoph Ernst Topitsch (1919-2003) unterschied vier Arten solcher Modelle (die sich zum Teil überlappen):¹⁶ In *biomorphen* Modellen wird das Übernatürliche mit biologischen Wesen verglichen, in *soziomorphen* Modellen mit sozialen Gebilden und in *technomorphen* Modellen mit technischen Produkten. *Ekstatisch-kathartische* Modelle wurzeln nach Ansicht von Topitsch in den Praktiken von Schamanen; sie beziehen sich auf Geister und Seelen, deren Ähnlichkeiten mit realen Personen im nächsten Kapitel erörtert werden. Die Seele in einem ekstatisch-kathartischen Modell kann allerdings auch eine Tierseele sein oder durch philosophische Spekulation zu einer „Weltseele“ oder einem „kosmischen Bewusstsein“ erweitert werden.

Betrachten wir einige Beispiele für die ersten drei Typen: Biomorph ist der in vielen Kulturen bekannte Mythos vom Weltei, aus dem die Welt

¹⁶ Ernst Topitsch: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1979.

hervorgegangen sei, oder die Vorstellung, das Universum gleiche einem menschlichen Körper. Biomorph sind auch die germanischen Mythen von der Weltesche Yggdrasil, dem Fenriswolf und der Midgardschlange, Vorstellungen von Geistern und Gottheiten in Tiergestalt, der Vergleich der menschlichen Seele mit einem (häufig geflügelten) Tier und die im vorigen Kapitel erwähnten „Atem-Begriffe“ (denn Atmen ist ein biologischer Vorgang). Zu den soziomorphen Modellen zählt Topitsch alle Vorstellungen vom Aufenthalt Verstorbener in jenseitigen Welten und alle polytheistischen Religionen, in denen Götter und Göttinnen ähnlich wie Menschen soziale Gemeinschaften bilden, die oft durch Hierarchien, Verwandtschaftsverhältnisse und Arbeitsteilung gekennzeichnet sind. Werden die Gottheiten auch mit Werkzeugen, Waffen, Fahrzeugen usw. ausgestattet, so kommen technomorphe Vorstellungen ins Spiel. Technomorph ist außerdem der Vergleich des Himmels mit einem Zelt oder Gebäude, ebenso die Annahme, der griechische Gott Helios fahre auf seinem Sonnenwagen über den Himmel. Da Töpfern ein urchöflicher technischer Vorgang ist, gehört auch die unter anderem in der Bibel und in der griechischen Mythologie anzutreffende Idee, die ersten Menschen seien aus Erde geformt worden, zu den technomorphen Modellen.

Der Begriff, der im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen am häufigsten verwendet wird, ist bisher allerdings noch nicht gefallen: „anthropomorph“ (was „mensenähnlich“ oder „von menschlicher Gestalt“ bedeutet). Topitsch schreibt, die anthropomorphen Modelle seien „die weitaus wichtigsten und meistverbreiteten, hat doch der Mensch die Formen der Welterklärung vor allem von sich selbst genommen und so das Universum auf das eigene Sein bezogen.“¹⁷ Der religiöse Hang zum Anthropomorphismus führte zu einer schier unüberschaubaren Vielfalt von Gottheiten, weil man nicht nur die menschliche Gestalt, sondern auch die menschlichen *Interessen* auf die Götterwelt projizierte. So entwarf man Gottheiten für Wetter, Fruchtbarkeit, Liebe, Krieg, Handel, Handwerk usw. Theodor Mommsen (1817-1903) schrieb einmal über die römische Götterwelt, dass „die Zahl der Götter so groß war wie die Zahl

¹⁷ Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München: dtv 1972, S. 25.

der Momente des irdischen Lebens“.¹⁸ Dasselbe ließe sich z.B. über den heutigen Hinduismus sagen oder über die Götter- und Geisterwelt Chinas. Gottheiten und Geister sind für so ziemlich alles zuständig. Sie sind von regionaler, überregionaler oder sogar globaler Bedeutung; sie sind männlich oder weiblich (oder beides) und werden oft mit Kleidern, Nahrung, Wohnstätten und Dingen des täglichen Gebrauchs ausgestattet. Sie stehen in Verwandtschaftsbeziehungen zueinander und wie Menschen gelten sie als unterschiedlich mächtig, unterschiedlich einfühlend, unterschiedlich grausam.

Anthropomorphe Vorstellungen von Transzendenz bilden bei Topitsch allerdings keine eigene Gruppe, denn sie lassen sich den vier anderen Modellen zuordnen. Werden Verstorbene oder Gottheiten z.B. mit menschenähnlichen Körpern ausgestattet, so handelt es sich um ein biomorphes Modell. Leben sie in transzendenten Sozialstrukturen, so ist dies eine soziomorphe Vorstellung. Göttliche Bekleidung, Werkzeuge, Waffen usw. sind technomorph. Werden transzendente Wesen „entkörperlicht“ oder sogar „entpersonalisiert“, so dass sie realen Personen zu wenig ähnlich sind, um als biomorph, soziomorph oder technomorph gelten zu können, dann kommt Topitschs vierte Kategorie ins Spiel. Doch auch körperlose Geister und Seelen sind wenigstens zum Teil anthropomorph: Vereinfacht gesagt sind sie das, was übrig bleibt, wenn man sich den Körper eines Menschen wegdenkt. Dass sich der Anthropomorphismus somit den vier anderen Modellen zuordnen lässt, ändert nichts daran, dass anthropomorphe Vorstellungen „die weitaus wichtigsten und meistverbreiteten“ sind – was wiederum bei kritischen Menschen Bedenken hervorgerufen hat.

Schon der griechische Philosoph Xenophanes (6./5. Jahrhundert v. Chr.) versuchte den Anthropomorphismus durch drastische Vergleiche zu untergraben: „Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und blond. [...] 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 Kör-

¹⁸ Theodor Mommsen: *Römische Geschichte*, Band 1, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1903, S. 171f.

pergestalt entsprechend.¹⁹ Xenophanes zufolge ist mit religiösen Vorstellungen etwas nicht in Ordnung, wenn sie zu sehr durch Ähnlichkeiten zwischen Transzendenz und Immanenz bestimmt sind. Die Vorstellung, ein göttliches Wesen habe eine Nase und eine Hautfarbe, ist aus aufgeklärter Sicht tatsächlich seltsam (auch wenn es heute natürlich noch immer viele Menschen gibt, die dies für ein realistisches Bild ihres Gottes halten). Gebildete Gläubige wissen außerdem, dass ihre Religion nur eine von vielen ist, die auf der Erde existieren oder existiert haben: monotheistische und polytheistische und solche, die keine Gottheiten kennen. Wir haben uns angewöhnt, eine Handvoll Religionen als „Weltreligionen“ zu bezeichnen, die sich in verschiedene Konfessionen aufspalten. Auch außerhalb der Weltreligionen gibt es größere und kleinere religiöse Gruppierungen, so dass wir es insgesamt mit tausenden Konfessionen zu tun haben. (Eine genaue Zahl lässt sich wegen Abgrenzungsproblemen nicht angeben.) Verehrt werden transzendente Wesen mit völlig unterschiedlichen Eigenschaften: Gottheiten, Engel, Dämonen, verstorbene Menschen, Tiere, unpersönliche Prinzipien. Auch die Vorstellungen von der Beschaffenheit transzendenter Welten und dem möglichen Weiterleben nach dem irdischen Tod könnten unterschiedlicher nicht sein. Angesichts dieser Vielfalt ist es schwierig, am Glauben festzuhalten, die Transzendenz-Vorstellung der eigenen Religion sei richtig, während die jeder anderen Religion falsch sei.

Trotz seiner Kritik an anthropomorphen Vorstellungen gab Xenophanes die religiöse Transzendenz nicht gänzlich auf. Er ging einen anderen Weg: den der Abstraktion, der Entleerung der Transzendenz von anschaulichen Vorstellungen. Die vielen Gottheiten mit Gesichtszügen, Haut- und Haarfarben ersetzte er durch einen einzigen abstrakten Gott. Dieser sei „weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich.“ (S. 225) Allerdings ging Xenophanes den Weg der Abstraktion nicht zu Ende. Sein Gott hat zwar keinen Körper, keine Haare, keine Hände, doch er ähnelt einem Menschen, der es vorzieht, sich nicht zu bewegen: „Immer verbleibt er am selben Ort, ohne irgendwelche Bewegung, denn es geziemt sich für ihn nicht, bald hierhin, bald dorthin zu gehen, um seine Ziele zu erreichen, sondern ohne Anstrengung des Geis-

¹⁹ *Die Vorsokratiker I.* Griechisch/Deutsch, hg. v. J. Mansfeld, Stuttgart: Reclam 1983, S. 223.

tes lenkt er alles mit seinem Bewußtsein.“ Diesem Zitat können wir auch entnehmen, dass der Gott des Xenophanes einem Menschen nicht nur in seiner Ruhe gleicht, sondern auch darin, dass er *denkt*. Außerdem *sieht* er und *hört* er: „Als ganzer sieht er, als ganzer versteht er, als ganzer hört er.“ Zwar unterscheidet sich das Sehen, Hören und Denken des Gottes vom Sehen, Hören und Denken des Menschen, weil der Gott als *ganzer* – das heißt wohl: ohne spezielle Sinnes- und Denkorgane – geistig tätig ist, und obendrein ist sein Geist so mächtig, dass er „alles erschüttert“. Dennoch ist die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht von der Hand zu weisen. Sie besteht schlicht und einfach darin, dass die geistigen Fähigkeiten des Gottes verbesserte Versionen der menschlichen Fähigkeiten sind. Xenophanes hat demnach die Gottesvorstellung vom Vorbild des Irdischen, Immanenten nicht gänzlich befreit.

Auf dem Weg vom Übernatürlichen zum Unbegreifbaren ist der abstrakte Gott des Xenophanes offenbar lediglich ein Zwischenschritt. Der nächste Zwischenschritt ist die *Entpersonalisierung* der Transzendenz. Nehmen wir an, wir sprechen dem Gott auch noch die Fähigkeiten des Sehens, Hörens und Denkens ab. Dann gibt es keinen Grund mehr, ihn als Person aufzufassen, die menschlichen Personen ähnlich ist. Dieser Abstraktionsschritt lässt sich am besten in jenen Strömungen des indischen Denkens studieren, wo Brahman als das höchste, unpersönliche Prinzip gilt, neben dem viele Gottheiten verehrt werden, die als Schöpfung, Erscheinungsform oder gar als Selbsttäuschung Brahmans aufgefasst werden. Menschen, die eine Gottheit anbeten, ohne sie als Ausdruck des unpersönlichen Prinzips zu erkennen, täuschen sich ihrerseits über die wahre Natur der Wirklichkeit. Zwar hat die Gottesverehrung ihren religiösen Wert – ihren Erlösungswert –, doch die letzte Wahrheit liegt nicht in ihr, sondern in der Erkenntnis Brahmans. Wir haben hier ein Beispiel für ein weit verbreitetes Phänomen vor uns: Die meisten Religionen lehren Transzendenz auf mehr als einer Abstraktionsstufe. Sie kombinieren mehr oder weniger konkrete Transzendenz-Vorstellungen mit Abstraktionen, weil sie allen Menschen etwas bieten wollen, unabhängig von ihrem Bildungsstand und der Intensität ihrer religiösen Studien. Den einen wird ein Gott zum Anfassen geboten, den anderen ein transzendenter Gott und wieder anderen ein unpersönliches Prinzip, das nur noch wenige Züge eines Gottes aufweist (wenn überhaupt). So wird die Transzendenz dem jeweiligen menschlichen Fassungsvermögen angepasst.

Ein Prinzip, das mit Fug und Recht als „unpersönlich“ bezeichnet werden kann, weil es fast nichts mehr mit einem Gott gemeinsam hat, ist das „Unbegrenzte“ (*apeiron*) des griechischen Philosophen Anaximander, der möglicherweise ein Lehrer des Xenophanes war. Das Apeiron umfasst und lenkt alles, bringt alles hervor, ist selbst ohne Anfang und unvergänglich. Wegen dieser Eigenschaften wurde es auch als göttlich bezeichnet,²⁰ doch Anaximander schrieb ihm offenbar keine *geistigen* Eigenschaften zu, was das Apeiron vom einen Gott des Xenophanes unterscheidet. Anaximanders Prinzip ist freilich nur eine wenig bekannte Episode der Philosophiegeschichte. Große Erfolge im Westen feiert heute hingegen ein Import aus China, dem ähnliche Attribute wie dem Apeiron zugeschrieben werden, mit dem Unterschied, dass das chinesische Prinzip nicht lenkt, sondern eher *geschehen lässt* (vielleicht ist es gerade deshalb so populär): „Das große Dao ist überall. [...] Alle Dinge stützen sich darauf, sowohl wenn sie entstehen als auch solange sie nicht vergehen. [...] Es kleidet und nährt alle Dinge, ohne sie gestaltend zu beherrschen.“²¹

GEISTER

7. Geister und Seelen

Unter „Animismus“ versteht man den Glauben, dass die Natur beseelt oder von Geistern bewohnt ist. Die Geister, die sich in Tieren, Pflanzen, Feldern, Quellen, Felsen usw. aufhalten, können Menschen gut oder böse gesinnt sein. Manche sind immer schon da gewesen, andere sind aus einer menschlichen Seele hervorgegangen. (Auf den Unterschied zwischen Geistern und Seelen komme ich in Kürze zurück.) Zwar ist der Glaube an Geister ein typischer Bestandteil von so genannten „Naturreligionen“ schriftloser Kulturen, doch er ist auch in Schriftkulturen zu finden. Ein bekanntes Beispiel sind die Nymphen der griechischen Mythologie. Auch

²⁰ *Die Vorsokratiker I*, S. 73.

²¹ *Dao De Jing*, Kap. 34, übers. v. L. Geldsetzer, in: *Asiatische Philosophie - Indien und China*, Digitale Bibliothek, Band 94 (CD-ROM), Berlin: Directmedia Publishing 2003.

der Bibel ist der Glaube an Geister nicht fremd, wie eine Stelle aus dem ersten Buch *Samuel* beweist, wo Saul die Dienste einer Frau beansprucht, die für ihn den Geist von Samuel heraufbeschwört: „Die Frau antwortete Saul: Ich sehe einen Geist aus der Erde heraufsteigen. Er fragte sie: Wie sieht er aus? Sie antwortete: Ein alter Mann steigt herauf; er ist in einen Mantel gehüllt. Da erkannte Saul, dass es Samuel war. Er verneigte sich mit dem Gesicht zur Erde und warf sich zu Boden.“ (1. *Samuel* 28,13-14, Einheitsübersetzung) Wie die Atem-Begriffe (Kapitel 5) wurden auch Geister häufig zur Erklärung von natürlichen Phänomenen herangezogen, unter anderem von psychischen Krankheitssymptomen. In der Bibel ist davon die Rede, dass Saul von Geistern heimgesucht wurde: „Der Geist des Herrn war von Saul gewichen; jetzt quälte ihn ein böser Geist, der vom Herrn kam.“ (1. *Samuel* 16,14) Die Krankheit, die heute mit solchen Textstellen gerne in Verbindung gebracht wird, ist die Epilepsie. Gelegentlich wird sogar der allgemeine Verdacht geäußert, dass ungewöhnliche Erlebnisse und Verhaltensweisen von Propheten eigentlich epileptische Symptome waren. Es ist daher bemerkenswert, dass der Prophet Muhammad in Sure 81 (Verse 22f.) des Koran beteuert, nicht besessen zu sein, weil er den Engel Gabriel, durch dessen Mund ihm der Koran offenbart wurde, deutlich gesehen habe.

Das Alte Testament liefert nicht nur Indizien dafür, dass Saul psychische Schwierigkeiten gehabt hat, es bezeugt auch das spannungsreiche Verhältnis zwischen Animismus und Monotheismus, also dem Glauben an Geister und dem Glauben an einen Gott. So heißt es im zweiten *Buch der Könige* über König Manasse: „Er ließ seinen Sohn durch das Feuer gehen, trieb Zauberei und Wahrsagerei, bestellte Totenbeschwörer und Zeichendeuter. So tat er vieles, was dem Herrn missfiel und ihn erzürnte.“ (2. *Könige* 21,6) Auch die oben erwähnte Totenbeschwörerin ist anfangs misstrauisch, als sich Saul an sie wendet, ohne sich zu erkennen zu geben: „Du weißt doch selbst, was Saul getan hat: Er hat die Totenbeschwörer und die Wahrsager im Land ausgerottet. Warum stellst du mir eine Falle, um mich zu töten?“ (1. *Samuel* 28,9) Offenbar gab es also in Israel Konflikte zwischen theistischem Kult und Geisterglauben. In manchen Religionen rührt die Spannung zwischen theistischen und animistischen Vorstellungen daher, dass die Gottheiten selbst aus der Reihe der Geister hervorgegangen sind. Sie sind einfach besonders mächtige Geister, die sich gegenüber ihren Konkurrenten durchgesetzt haben und besonders verehrt werden. Umgekehrt können Geister als untergeordnete Wesen in jedes

theistische Weltbild integriert werden. Im Extremfall kann die Unterordnung so weit gehen, dass Geister als Geschöpfe eines Gottes gelten und weitgehend unter seiner Macht stehen. Auch die bösen Geister, die Saul heimsuchten, waren von Gott gesandt. Ein anderes Beispiel sind die aus vielen Religionen bekannten Engelhierarchien. Im Islam beispielsweise stehen die im Koran namentlich erwähnten Erzengel Gabriel und Michael an der Spitze der Hierarchie, während sich die von Allah aus Feuer geschaffenen Dschinn am unteren Ende befinden.

Kommen wir nun zu den Begriffen „Geist“ und „Seele“. Der menschliche Geist äußert sich in verschiedenen Fähigkeiten wie Denken, Erinnerung, Wahrnehmung, Fantasie usw. Diese geistigen Fähigkeiten sind, soviel wir wissen, an den menschlichen Körper gebunden: Mein Geist ist kein körperloses Wesen, das irgendwo im Raum herumschwebt, sich beschwören lässt und hin und wieder von einem anderen Menschen Besitz ergreift. Eine klassische philosophische Frage lautet, ob der an den Körper gebundene Geist im Prinzip auch unabhängig vom Körper existieren *könnte*. Bei der Beantwortung dieser Frage kommt man nicht an der modernen Gehirnforschung vorbei, die nahe legt, dass geistige Fähigkeiten ein funktionierendes Gehirn voraussetzen. Fallen Teile des Gehirns aus, so verlieren die betroffenen Personen die den jeweiligen Bereichen zugeordneten geistigen Fähigkeiten. Eine Schädigung des Hippocampus, einer Struktur im Schläfenlappen, führt beispielsweise dazu, dass keine neuen Informationen in das Langzeitgedächtnis aufgenommen werden können (anterograde Amnesie). Die Abhängigkeit des Geistes vom Gehirn, die in solchen pathologischen Fällen zum Vorschein kommt, spricht aus naturwissenschaftlicher Sicht *gegen* die Möglichkeit einer körperlosen Existenz des Geistes.

Andererseits ist der Glaube an Übernatürliches eben ein Wesensmerkmal von Religiosität; und völlig ausschließen kann die Gehirnforschung die körperlose Existenz des Geistes keinesfalls. Aber auch in der Philosophie hat die Lehre von der Möglichkeit einer körperlosen Existenz des Geistes ihre Anhänger, wenn sie auch heute weniger zahlreich sein dürften als in früheren Jahrhunderten. René Descartes (1596-1650), einer der einflussreichsten Philosophen, die diese Auffassung vertreten haben, ging sogar noch einen Schritt weiter, als er schrieb, er sei „lediglich ein denkendes Ding, d.h. Geist [*mens*] bzw. Seele [*animus*] bzw. Verstand bzw.

Vernunft“.²² Descartes glaubte also nicht nur an die Möglichkeit einer körperlosen Existenz des Geistes, er *identifizierte* sich sogar mit seinem Geist. Man könnte dies so ausdrücken, dass für Descartes menschliche Personen eigentlich Geister waren. Der Körper einer solchen geistigen Person ist lediglich eine Zutat, ein Vehikel, auf das die Person, das heißt der Geist, auch verzichten kann, denn die wesentlichen Merkmale des Personseins bleiben auch nach dem Tod erhalten, wenn der Geist den Körper verlässt. Damit war Descartes nicht allzu weit vom animistischen Geisterglauben entfernt, denn auch im Animismus sind Geister körperlose Wesen, denen zum Personsein eigentlich nichts fehlt: Sie denken, kommunizieren miteinander und mit lebenden Menschen (z.B. durch Träume), verfolgen Absichten und hinterlassen wahrnehmbare Spuren in der Welt (indem sie z.B. Krankheit oder Wohlstand bewirken). Sie wohnen an bestimmten Orten und sind mehr oder weniger eingebunden in das soziale Leben. Nachdem man ihre Bedürfnisse durch Nahrungsoffer gestillt hat, kann man mit ihnen essen, mit ihnen feiern und sogar mit ihnen im selben Raum schlafen. Kurz gesagt, Geister werden wie körperlose Personen behandelt.

Dies wirft eine zweite philosophische Frage auf. Angenommen, es gibt körperlose Geister, die für Personen *gehalten* werden: Können diese Geister wirklich Personen *sein*? Das hängt natürlich davon ab, was man unter einer Person versteht, und das ist eine Frage, die in der Philosophie verschieden beantwortet wird. Die meisten, die sich mit dieser Frage beschäftigen, dürften darin übereinstimmen, dass der Besitz geistiger Fähigkeiten Voraussetzung für Personalität ist. Allerdings besteht keine Einigkeit darüber, welche geistigen Fähigkeiten eine Person in welchem Ausmaß besitzen muss. Abgesehen von diesem Problem wird gelegentlich die Auffassung vertreten, dass Personalität davon abhängt, ob man als Person *behandelt* wird oder nicht: Wer von menschlichen Personen als einer oder eine der ihren in die Gemeinschaft der Personen aufgenommen wird, wird dadurch zu einer Person. Aus dieser Auffassung folgt, dass Geister (falls sie existieren) Personen sind, *wenn* sie von Menschen wie Personen behandelt werden. Diese philosophische Auffassung hat den Vorteil, dass wir damit der Religionswissenschaft entgegenkommen.

²² René Descartes: *Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1986, S. 83 (II 6).

Denn auch in der Religionswissenschaft kommt es nur darauf an, dass körperlose Geister in vielen Religionen so behandelt werden, als wären sie Personen. Und das ist ja der Fall, denn man geht mit ihnen wenigstens teilweise so um, wie man mit lebenden Menschen umgehen würde; man spricht mit ihnen, versucht sie zu bestimmten Reaktionen zu bewegen, gibt ihnen Nahrung und weist ihnen einen Platz in der Gesellschaft zu.

Wie das obige Zitat von Descartes beweist, werden die Begriffe „Geist“ und „Seele“ manchmal gleichbedeutend verwendet, denn Descartes reiht beide einfach aneinander. Es ist aber sinnvoll, einen Unterschied zwischen Geist und Seele zu machen, denn während ein Geist eine Art geistige Person ist, fasst man eine Seele am besten als etwas Geistiges auf, das selbst *keine* Person ist. Eine Seele ist unvollständig, sie kann allenfalls ein geistiger *Teil* einer Person sein. Solange sie sich im Körper befindet, ist sie zwar Trägerin der menschlichen Persönlichkeit, weil sie das ist, was den Menschen zur Person *macht*. Aber sie ist nicht die *ganze* Person. Thomas von Aquin (um 1225-1274), einer der bedeutendsten christlichen Theologen, der zugleich auch Philosoph war, schrieb in einem Kommentar zum ersten *Korintherbrief*: „meine Seele ist nicht das Ich“ (*anima mea non est ego*).²³ Was für ein Unterschied zu Descartes, der fast vierhundert Jahre später behaupten wird, er sei identisch mit seiner Seele. Nach der unter anderem von Thomas geprägten christlichen Auffassung ist das Ich, die menschliche Person, eine Einheit von Seele und Körper; die Seele selbst jedoch ist ein unpersönliches geistiges Etwas.

Thomas von Aquin und Descartes gaben auch Stellungnahmen zu der Frage ab, ob Tiere eine Seele besitzen. Ihre Antworten fielen unterschiedlich aus, doch einig waren sie sich darin, dass Tiere keine Seele besitzen, die die Vorzüge der menschlichen Seele aufweist (vor allem Unsterblichkeit). Animistische Religionsformen hingegen setzen eher auf die Gleichheit von Mensch und Tier. In ihnen gibt es oft keinen besonderen Unterschied zwischen den Seelen von Menschen, Tieren, Pflanzen und anderen Dingen. Seelen können sogar von Wesen der einen Art zu Wesen der anderen Art hinüberwandern. Tiergeister sprechen und handeln wie menschliche Geister und können von Schamanen kontaktiert, befragt und um Hilfe gebeten werden. Solche Tiergeister werden bis zu einem gewissen Grad wie geistige Personen behandelt, was sich z.B. darin zeigen

²³ *Super I ad Corinthios*, Caput 15, Lectio 2: <http://www.corpusthomicum.org/c1v.html> .

kann, dass der Geist eines getöteten Tieres um Verzeihung gebeten wird. Tiergeister sind sozusagen geistige Personen in Tiergestalt. Eine Seele kann sich in einen Geist, also zu einer selbstständig agierenden geistigen Person verwandeln, nachdem sie sich von ihrem materiellen Träger gelöst hat. Es kommt aber auch vor, dass Seelen körperunabhängig existieren, ohne zu einem Geist zu werden. Im Vergleich zu echten Geistern sind ihre Fähigkeiten dann stark eingeschränkt. Wie Durkheim in Bezug auf den Animismus australischer Religionen feststellt, ist eine solche Seele „ein umherstreichendes Wesen, dem keine bestimmte Aufgabe zugewiesen ist. Denn der Tod hat ja gerade die Wirkung, es außerhalb aller regelmäßigen Formen zu versetzen. In Beziehung zu den Lebenden ist es in gewisser Weise deklassiert. Ein Geist dagegen hat immer einen bestimmten Wirkungsgrad, ja er definiert sich damit geradezu. Er steht einer bestimmten Ordnung von kosmischen oder sozialen Erscheinungen vor. Er hat eine mehr oder weniger bestimmte Aufgabe im System der Welt zu erfüllen.“²⁴

Was die Personalität angeht, so ändert sich überraschend wenig, wenn wir die Seelen und Geister von Menschen, Tieren und anderen belebten und unbelebten Dingen verlassen und uns den Seelen und Geistern zuwenden, die angeblich den Kosmos regieren. Zwei Beispiele: Wenn Brahman tatsächlich *Bewusstsein* ist, so lässt es sich als eine Art „Weltseele“ verstehen, als ein geistiges Prinzip, das zwar Gottheiten hervorgebracht, selbst aber den Sprung zur Personalität nicht geschafft hat (was natürlich nicht heißen soll, dass es diesen Sprung schaffen *wollte*). Und wenn der christliche Gott eine Person ist (oder sogar drei Personen) und wenn er zugleich *Geist* ist (wie es im *Johannes-Evangelium* 4,24 heißt), so ist er eben eine geistige Person mit besonderen Eigenschaften, die sich von den vielen „kleinen“ Geistern (Engeln, Dämonen...) dadurch unterscheidet, dass sie ungeschaffen, allmächtig und allwissend ist (um drei der bekanntesten Eigenschaften des christlichen Gottes zu nennen). Die anderen Geister hingegen besitzen nur begrenzte Kräfte und begrenztes Wissen und wurden vom mächtigeren Gott geschaffen. Solche Machtunterschiede dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Geister und Gottheiten von derselben Art sind. Machtunterschiede ziehen auch keine scharfe Grenze zwischen diesen beiden Typen körperloser Wesen. (Es ist

²⁴ Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 371.

daher nicht erstaunlich, dass in der mit Geistern und Gottheiten reich bestückten Glaubenswelt Chinas beide Typen mit demselben Wort bezeichnet werden: *shen*.) Für die religiöse Praxis sind angenommene Machtunterschiede allerdings von einiger Bedeutung, denn es ist wohl klüger, sich an ein mächtiges Wesen zu wenden als an ein ohnmächtiges. Von praktischer Bedeutung ist ebenso der Unterschied zwischen Überredung und Manipulation: Gottheiten handeln meist nach ihrem eigenen Willen, den Menschen durch Verehrung, Ritual und Gebet beeinflussen können (wenn auch ohne Erfolgsgarantie); im Unterschied dazu unterliegen Geister oft bestimmten Gesetzen, die sich Menschen zunutze machen können, um ihnen ihren Willen durch magische Manipulation aufzuzwingen. Gottheiten werden also überredet, während Geister manipuliert werden. Doch beides gilt höchstens tendenziell, denn es gibt auch magische Riten, die an Gottheiten gerichtet sind, und eigensinnige Geister, die überredet werden müssen. Außerdem lässt sich im Einzelfall oft schwer ausmachen, ob ein Wesen auf die eine oder die andere Weise beeinflusst wird. Das transzendente Wesen, an das sich die jeweilige religiöse Praxis richtet, ist aber jedenfalls Geist ohne Körper.

8. Außerkörperliche Erfahrungen und Spiritismus

Das Übernatürliche wird zwar von der Religion dominiert, doch wer von „übernatürlichen Phänomenen“ hört, denkt dabei oft an Vorgänge, die ins Gebiet der Parapsychologie fallen. Dazu gehören außersinnliche Wahrnehmungen (Hellsehen, Präkognition, Telepathie) und Telekinese, also die Bewegung materieller Gegenstände durch geistige Anstrengung ohne Einsatz des Körpers, sowie Erscheinungen von Geistern Verstorbener. Erweitert man das Forschungsgebiet der Parapsychologie um außerkörperliche Erfahrungen, unbekannte Flugobjekte, Geistheilungen usw., so gelangt man zum allgemeineren Begriff des *Paranormalen*. Häufig stößt man hier auch auf den Begriff „Grenzwissenschaften“ bzw. „Grenzgebiete der Wissenschaften“. Ein Zusammenhang zwischen dem Paranormalen und dem Übernatürlichen besteht darin, dass oft versucht wird, angeblich paranormale Phänomene durch übernatürliche Ursachen zu *erklären*. Was aus dem Rahmen der gewohnten Wahrnehmung fällt, wird als etwas Übernatürliches gedeutet. Für die Religion von besonderer Bedeutung ist die in der Parapsychologie weit verbreitete Annahme, dass der menschl-

che Geist oder irgendwelche anderen Geister auch unabhängig vom Körper aktiv sein können. Mögliche Belege für eine solche körperunabhängige geistige Existenz sind vor allem außerkörperliche Erfahrungen und spiritistische Phänomene, die wir uns in diesem Kapitel näher ansehen wollen.

Unter einer *außerkörperlichen Erfahrung (out-of-body-experience)* versteht man ein Erlebnis, das mit dem Gefühl einhergeht, sich außerhalb des eigenen Körpers zu befinden. Solche Erfahrungen sind zwar selten, werden aber seit Jahrzehnten in der psychiatrischen Literatur unter Begriffen wie „Autoskopie“, „Heautoskopie“ oder „Doppelgänger-Phänomen“ beschrieben. Die Erfahrungen dauern unterschiedlich lange und sind von unterschiedlicher Intensität. Man kann für kurze Zeit das Gefühl haben, neben sich zu stehen, oder sich selbst für längere Zeit an der Zimmerdecke schwebend wahrnehmen, während man den eigenen Körper von oben betrachtet. Erlebnisse der letzten Art scheinen oft im Zusammenhang mit Todesnäheerfahrungen aufzutreten, bei Menschen also, die sich in einer lebensbedrohlichen Situation befinden oder sich in einer solchen Situation zu befinden meinen. Typisch sind Berichte von Menschen, die aus einer Perspektive über dem Spitalsbett dem medizinischen Personal bei Wiederbelebungsmaßnahmen zusehen und anschließend in den erfolgreich behandelten Körper wieder „hineinschlüpfen“. Die bloße Existenz außerkörperlicher Erfahrungen beweist wenig, denn es ist nahe liegend, sie als Halluzinationen aufzufassen, die ebenso wenig „real“ sind wie Träume oder Halluzinationen unter Drogeneinfluss. Sauerstoffmangel, Medikamente, körpereigene Opiate und Halluzinogene wurden als Ursachen vorgeschlagen. Man weiß inzwischen, dass außerkörperliche Erfahrungen durch halluzinogene Drogen künstlich hervorgerufen werden können. Die Inhalte der Erfahrungen sind wiederum durch Erinnerung und Fantasie bestimmt.

Trotz dieser Erklärungen oder Erklärungsversuche glauben viele Menschen, dass außerkörperliche Erfahrungen interessanter sind als andere Arten von Halluzinationen, weil sie zumindest einen Hinweis darauf geben, dass der menschliche Geist auch unabhängig vom Körper existieren *könnte*. Wer so argumentiert, müsste allerdings nachweisen können, dass die betreffenden Erfahrungen Merkmale besitzen, die ihnen besondere Überzeugungskraft verleihen. In einem Aufsatz von Kelly, Greyson und Stevenson, in dem die Frage gestellt wird, ob Todesnäheerfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod beweisen,

werden derartige Merkmale genannt.²⁵ Nur solche Todesnäheerfahrungen kommen nach Ansicht der AutorInnen als Hinweis auf eine selbstständige geistige Existenz in Frage, bei denen neben einer außerkörperlichen Erfahrung auch eine gesteigerte Bewusstseinstätigkeit vorkommt, und zwar trotz beeinträchtigter physiologischer Funktionen (Herzstillstand, keine messbaren Hirnströme usw.). Darüber hinaus müsste es im Zuge der Todesnäheerfahrung zu paranormalen Wahrnehmungen kommen, das heißt, die betroffene Person müsste Ereignisse wahrnehmen, die jenseits der normalen Wahrnehmungsmöglichkeiten liegen, weil sich diese z.B. in einem anderen Raum oder in einem anderen Gebäude abspielen. Hinter dieser Forderung steht die Idee, dass sich der Geist der Person nach dem Verlassen ihres Körpers zu einem entfernten Ort bewegt und die dortigen Ereignisse wahrnimmt, wobei die objektive Überprüfbarkeit der auf diese Weise gewonnenen Informationen wichtig ist.

In einigen Berichten über Todesnäheerfahrungen ist tatsächlich davon die Rede, dass außerkörperliche Erfahrungen mit gesteigerter Bewusstseinstätigkeit und paranormaler Wahrnehmung einhergegangen seien. Kelly, Greyson und Stevenson schildern ausführlich sieben Fälle dieses Typs. Ohne auf diese oder andere Fälle hier im Einzelnen eingehen zu können, lässt sich zumindest feststellen, dass sie sich sehr schwer beurteilen lassen, weil die Daten dürftig und unzuverlässig sind. Das ist nicht überraschend, denn während der dramatischen Ereignisse an der Grenze zwischen Leben und Tod sind meist keine Fachleute für Todesnäheerfahrungen anwesend. Diese werden erst später, oft nach Jahrzehnten auf den Fall aufmerksam und müssen dann mit unzuverlässigen Erinnerungen und Zeugenaussagen vorlieb nehmen. Und selbst wenn Fachleute anwesend sind, so besteht das vordringliche Interesse der Beteiligten darin, einen Menschen am Leben zu erhalten, und nicht im Sammeln wissenschaftlich verwertbarer Daten. Die drei AutorInnen kommen daher zu dem Schluss, „daß kein solcher Fall bisher angemessen erforscht, überprüft und dokumentiert worden ist.“ (S. 125) Diese Aussage ist deshalb bemerkenswert, weil sie von ForscherInnen stammt, die zwar mit wissenschaftlicher

²⁵ Siehe Emily Williams Kelly, Bruce Greyson und Ian Stevenson: „Beweisen Todesnäheerfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod?“ In: *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, hg. v. H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner, Konstanz: Universitätsverlag 1999, S. 101-128.

Sorgfalt an das Phänomen herangehen, aber Todesnäheerfahrungen deutlich wohlwollender gegenüberstehen als viele ihrer KollegInnen. Wer mit noch mehr Skepsis geimpft ist als diese drei, wird aus derselben Datenlage den Schluss ziehen, dass in einer außerkörperlichen Erfahrung Wahrgenommene sei lediglich „ein Produkt der Erinnerung (*memory*) und des Vorstellungsvermögens (*imagination*)“.²⁶ Diese deutlich kritischere Stellungnahme stammt von der Psychologin Susan Blackmore, die außerkörperlichen Erfahrungen und Todesnäheerfahrungen je ein Buch gewidmet hat. Außerkörperliche Erfahrungen sind ihrer Meinung nach kein Hinweis darauf, dass ein geistiges Etwas den Körper verlassen und Ereignisse an weit entfernten Orten wahrnehmen könne.

In einigen Fällen angeblicher paranormaler Wahrnehmung ist der Nachweis gelungen, dass die Person schon früher die betreffenden Informationen erhalten hat, sich aber nicht mehr bewusst daran erinnern konnte. Dieses unbewusste Gedächtnis (Kryptomnesie) wird häufig als Erklärung dafür herangezogen, dass Menschen in außerkörperlichen Erfahrungen das Gefühl haben, etwas Neues wahrzunehmen. Tatsächlich ist das Neue nicht neu, sondern aus den Tiefen des unbewussten Gedächtnisses heraufgestiegen. Doch selbst wenn alle natürlichen Erklärungen – alle Erklärungen psychologischer oder physiologischer Art wie Kryptomnesie, Sauerstoffmangel, Opiate usw. – versagen sollten, so wäre die körperunabhängige Existenz des Geistes schon deshalb eine äußerst gewagte Erklärung für paranormale Wahrnehmung im Rahmen von außerkörperlichen Erfahrungen, weil *innerhalb* der Parapsychologie eine *bessere* Erklärung zur Verfügung stünde. Mit anderen Worten: Sogar wenn man gezwungen wäre, eine parapsychologische Erklärung ins Auge zu fassen, müsste man nicht an den körperlosen Geist glauben. Man könnte stattdessen die parapsychologische Hypothese aufstellen, dass die betreffenden Wahrnehmungen außersinnliche Wahrnehmungen sind – dass es sich bei ihnen also um Fälle von Hellsehen handelt. Das Gefühl, den eigenen Körper zu verlassen, wäre dann lediglich eine psychische Reaktion auf diese ungewohnte Sinnesleistung. Es wäre der Versuch des Gehirns, die außersinnlich erworbene Information in einen sinnvollen Rahmen einzuordnen. Wer z.B. auf telepathischem Weg Informationen über Vorgänge

²⁶ Susan J. Blackmore: *Beyond the Body. An Investigation of Out-of-the-Body Experiences*, Chicago: Academy Chicago Publishers 1992, S. 243.

in einem anderen Raum erhält, könnte so von seinem Gehirn vorgespiegelt bekommen, dass er sich vom Körper gelöst hat und sich im anderen Raum befindet. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass Hellsehen – oder irgendein anderer parapsychologischer Vorgang – tatsächlich existiert. Es geht nur darum, dass eine relativ vorsichtige parapsychologische Erklärung immer noch besser ist als eine gewagte, *falls* alle anderen Erklärungen versagen sollten. Der paranormale Informationserwerb wäre dann allenfalls ein Hinweis darauf, dass dem Menschen neben den fünf Sinnen noch andere Wahrnehmungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen. „Außerkörperliche“ Erfahrungen würden zwar Indizien liefern für die Existenz außersinnlicher Wahrnehmung, doch nicht für eine körperunabhängige Existenz des menschlichen Geistes.

Halten wir also fest: Es gibt kaum zuverlässige Daten über außerkörperliche Erfahrungen, doch es gibt alternative parapsychologische Erklärungen – von den psychologischen und physiologischen Erklärungen ganz zu schweigen. Angesichts dessen wird man kaum behaupten können, dass außerkörperliche Erfahrungen – egal ob sie in Todesnähe stattfinden oder in anderen Situationen – die Möglichkeit der körperunabhängigen Existenz des Geistes belegen. Versuchen wir daher, uns dem Problem von einer anderen Seite her zu nähern. Bisher sind wir von der menschlichen Innenperspektive ausgegangen: Jemand hat das Gefühl, seinen eigenen Körper zu verlassen, und berichtet anderen Menschen davon. Der *Spiritismus* hingegen betrachtet die körperlose Existenz des Geistes aus der Außenperspektive. Er beruht auf Beobachtungen von Phänomenen, die selbst als Geister oder als Wirkungen der Aktivitäten von Geistern gedeutet werden. Diese Phänomene sind prinzipiell für mehr als einen Menschen wahrnehmbar, auch wenn vieles in der Einsamkeit zu geschehen scheint, was einiges zum mysteriösen Charakter der Phänomene beiträgt.

Versteht man „Spiritismus“ in einem weiten Sinn – als Glaube an die Existenz von Geistern und an die Möglichkeit, mit diesen in Kontakt zu treten – so fällt darunter auch der Animismus, von dem im vorigen Kapitel die Rede war. Ebenfalls zu den spiritistischen Phänomenen müsste man die in der Parapsychologie als „Krisen-Erscheinungen“ (*crisis apparitions*) bekannten Erlebnisse zählen, die von Eberhard Bauer so beschrieben werden: „eine Person, gewöhnlich der Berichterstatter (auch Perzipient genannt), nimmt zu einem bestimmten Zeitpunkt die Gestalt einer anderen Person wahr (oder hört ihre Stimme). Diese andere Person (auch Agent genannt) ist ihm in der Mehrzahl der Fälle wohlbekannt oder mit

ihm emotional sehr verbunden. Nachträglich stellt sich heraus – und ist objektiv belegbar –, daß zur gleichen Zeit, zu der der Perzipient sein Erlebnis hat, der Agent an einem anderen Ort eine Krisensituation erlebt – er stirbt zum Beispiel an den Folgen eines Unfalls.²⁷ Zumindest einige dieser Krisen-Erscheinungen dürften Wahrnehmungstäuschungen sein, das heißt, der Perzipient sieht *tatsächlich* einen Gegenstand oder hört *tatsächlich* ein Geräusch und interpretiert den Gegenstand als Körper oder das Geräusch als Stimme des Agenten. Intensive gedankliche Beschäftigung mit dem Agenten oder der Aufenthalt in einer Umgebung, in welcher der Agent früher oft wahrgenommen wurde (wie dem gemeinsamen Heim), können zu dieser Fehlinterpretation beitragen. Auch Träume im Schlaf oder Halbschlaf kommen als Erklärungen in Frage, zumal viele Krisen-Erscheinungen in der Nacht stattfinden. Und schließlich könnte uns auch der Zufall einen Streich spielen: Denken wir daran, wie viele Menschen lebensgefährliche Krisen durchleben, *ohne* dass ein ihnen nahe stehender Mensch eine entsprechende Krisen-Erscheinung hat. In der Regel sterben Menschen, ohne dass Nichtanwesende etwas davon mitbekommen. Andererseits geschieht es oft, dass Menschen von abwesenden Menschen träumen oder sie zu sehen oder zu hören meinen, ohne dass sich diese Abwesenden in einer Krisen-Situation befinden. In ganz wenigen Fällen überschneiden sich nun diese beiden Bereiche: ein Mensch stirbt, ein anderer träumt gerade von ihm. Ist das mehr als ein zufälliges Zusammentreffen, dem im Nachhinein eine besondere Bedeutung verliehen wird?

Wie bei den außerkörperlichen Erfahrungen können wir aber auch jetzt darüber nachdenken, wie es wäre, wenn alle natürlichen Erklärungsansätze ins Leere gingen. Offenbar würde dann dasselbe gelten wie für die außerkörperlichen Erfahrungen: Auch bei den Krisen-Erscheinungen wäre die Interpretation als außersinnliche Wahrnehmung eine vorsichtiger und daher bessere parapsychologische Erklärung. Diese Erklärung besagt, dass nicht der Geist des Agenten zum Perzipienten fliegt, sondern dass lediglich Hellsehen oder Telepathie (Gedankenübertragung) stattfindet, die wieder vom Gehirn mit den passenden Halluzinationen versehen wird. So

²⁷ Eberhard Bauer: „Gegen den Strom schwimmen: Hundert Jahre parapsychologischer Forschung“, in: W. v. Lucadou: *Psyche und Chaos. Theorien der Parapsychologie*, Frankfurt/M., Leipzig: Insel 1995, S. 15-44: S. 34f.

argumentierte bereits Edmund Gurney (1847-1888), einer der Gründer der ersten wissenschaftlichen Gesellschaft zur Erforschung des Paranormalen, der britischen *Society for Psychical Research*. „Gurney interpretierte solche Erscheinungen als Halluzinationen, die im Perzipienten aufgrund einer telepathischen ‚Botschaft‘, ‚ausgesandt‘ vom sterbenden Agenten, hervorgerufen werden“, schreibt Bauer im Anschluss an die oben zitierte Stelle.

Ich habe bisher das Wort „Spiritismus“ in einem weiten Sinn gebraucht, der auch Animismus und Krisen-Erscheinungen umfasst. In einem *engeren* Sinn ist mit „Spiritismus“ eine Bewegung gemeint, deren Blüte in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in den USA und Europa stattfand, was 1882 zur Gründung der gerade erwähnten *Society* führte. Das Zentrum dieser Bewegung bildeten spiritistische Sitzungen, in deren Verlauf menschliche Medien auftraten, die für das Publikum den Kontakt zu Geistern herstellen sollten. Laut einer Aufzählung von Bauer kamen dabei folgende typische Phänomene vor: „Klopfgeräusche, Bewegungen oder gar Levitationen von Tischen und anderen Gegenständen, das Spielen von Musikinstrumenten durch ‚Geisterhand‘, das Auftauchen von Geisterschriften auf versiegelten Wachstafeln, Lichterscheinungen im verdunkelten Séanceraum und am Ende gar das Erscheinen ‚materialisierter‘ Geistwesen.“ (S. 24) Bei vielen dieser Phänomene war Betrug im Spiel, für andere gibt es natürliche Erklärungen wie unwillkürliche Muskelbewegungen, durch die Tische verrückt wurden. Allerdings wäre es vermessen zu behaupten, dass in *allen* Fällen Betrug oder natürliche Ursachen nachgewiesen werden konnten. Im Gegenteil, die parapsychologische Literatur, auch die seriöse, ist voll von ungelösten Fällen. Freilich können Skeptiker behaupten, dass es auch für die ungelösten Fälle natürliche Erklärungen gibt, die nur deshalb nicht gefunden werden können, weil der Fall zu weit zurückliegt, weil er nicht gründlich genug dokumentiert wurde, weil die handelnden Personen nicht überprüft wurden usw. Dieser Verweis auf bisher unentdeckte natürliche Ursachen steht Skeptikern immer zur Verfügung und sie haben dabei die Geschichte auf ihrer Seite, denn viele Naturereignisse, die einst durch übernatürliche Ursachen erklärt wurden, werden heute naturwissenschaftlich erklärt – von Wetterphänomenen über Seuchen und Krankheiten bis zur Entstehung des Menschen durch Evolution aus einfacheren Lebensformen. Was für diese natürlichen Abläufe gilt, meinen Skeptiker, gilt auch für Klopfgeräusche von „Poltergeistern“: Wenn sie nicht in betrügerischer Absicht erzeugt

wurden, lassen sie sich durch physische Vorgänge in Wänden, Dachstühlen oder technischen Anlagen erklären. Solche Ursachen konnten in einigen Poltergeist-Fällen zweifelsfrei nachgewiesen werden, und was für diese Fälle gilt, werde wohl für alle gelten.

Doch Skeptiker haben nicht nur die Geschichte und Beispiele für erfolgreiche Einzelerklärungen auf ihrer Seite. Die Stärke ihrer Antwort auf den Spiritismus beruht auf einer prinzipiellen Schwäche des Paranormalen, genauer gesagt einer Schwäche der *Definition* von „paranormal“: Ein Phänomen ist paranormal, wenn es dafür *keine* natürliche Erklärung gibt. Um schlüssig nachzuweisen, dass ein Phänomen – eine Tischbewegung, ein Klopfgeräusch, eine Erinnerung, ein Erlebnis – paranormal ist, müsste man daher nachweisen können, dass es dafür keine natürliche Erklärung gibt. Im Allgemeinen ist es jedoch schwierig, in vielen Fällen schlichtweg unmöglich, die Nicht-Existenz von etwas nachzuweisen. Denn wer von der Existenz dieses Etwas überzeugt ist, kann stets behaupten, man habe eben noch nicht an der richtigen Stelle gesucht oder das Etwas sei so beschaffen, dass es bisher unserer Aufmerksamkeit entgangen sei. Genau das tun Skeptiker, wenn sie behaupten, dass unentdeckte natürliche Ursachen existieren. Umgekehrt steht die Wissenschaft des Paranormalen vor der Aufgabe, ihre Experimente und Untersuchungen so zu gestalten, dass natürliche Ursachen für das paranormale Phänomen zweifelsfrei ausgeschlossen werden können. Diese Aufgabe ist praktisch unlösbar. Selbst wenn sich z.B. außersinnliche Wahrnehmung in einem Experiment einigermaßen deutlich zeigen würde, so könnte man niemals ausschließen, dass es irgendwelche biologischen oder physikalischen Ursachen gibt, durch die sich die ungewöhnliche Wahrnehmung erklären ließe: unbekannte neuronale Prozesse, bisher übersehene physikalische Energieformen usw. Weil die Existenz solcher natürlicher Ursachen niemals ausgeschlossen werden kann, werden paranormale Phänomene von Skeptikern immer als etwas Natürliches betrachtet werden, während „gläubige“ Parapsychologen und Laien sie eben als Hinweis auf Übernatürliches sehen.

Parapsychologische Phänomene können demnach so oder so gedeutet werden. Die religionsphilosophische Entsprechung dazu ist die „religiöse Zweideutigkeit des Universums“ (*religious ambiguity of the universe*), die uns in diesem Buch noch öfter begegnen wird. So bezeichnet John Hick

die Tatsache, dass das Universum sowohl naturalistisch als auch religiös gedeutet werden kann.²⁸ Hick zufolge hat keine der beiden Seiten vollkommen überzeugende Argumente *für* ihre jeweilige Haltung. Ebenso wenig gibt es vollkommen überzeugende Argumente *gegen* die naturalistische oder *gegen* die religiöse Deutung. Zwar gibt es auf beiden Seiten Starrsinn und Ignoranz (in unterschiedlichem Ausmaß), doch auf beiden Seiten gibt es auch Menschen, die nicht durch Dummheit oder ideologische Verblendung beeinträchtigt sind, sondern die Argumente der anderen Seite anhören, überprüfen und – für mangelhaft befinden. Die Argumente, die sie selbst für ihre eigene Haltung vorbringen, erleiden allerdings dasselbe Schicksal, wenn sie den Vertretern der anderen Seite zu Ohren kommen. Wenn die religiöse Zweideutigkeit dem Universum als Ganzem anhaftet, dann wohl auch seinen Teilen und allen Abläufen und Ereignissen in ihm. Sie betrifft „Normales“ ebenso wie „Paranormales“. Jedes Geschehen kann aus einem naturalistischen oder einem religiösen Blickwinkel betrachtet werden, als gewöhnliche Episode im Naturgeschehen oder als „Wunder“. Auch der menschliche Geist kann je nach Standpunkt als etwas Immanentes oder Transzendentes erscheinen. Für den Naturalismus ist er lediglich ein Produkt der biologischen Evolution, das untrennbar mit Gehirnprozessen verbunden ist. Für religiöse Menschen hingegen ist er vielleicht ein Teil eines größeren, kosmischen Bewusstseins oder Ausdruck einer Seele, die eine Schöpfung Gottes ist und sich in einem späteren Leben einen neuen Körper suchen wird. Die Fähigkeit dieser Seele, auch unabhängig vom Körper zu existieren, würde sich in außerkörperlichen Erfahrungen manifestieren oder in den inneren Reisen, die von Schamanen im Zustand der Trance unternommen werden; in Krisen-Erscheinungen, Klopfgeräuschen oder in der Bewegung eines Tisches während einer spiritistischen Sitzung.

²⁸Siehe John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004, Teil 2.

ERKLÄRUNGEN

9. Die Seele als Zuschauer, Scheinwerfer, Abtastvorrichtung

„Da ich aber zuviel sehe, um zu verleugnen, und zuwenig, um Gewißheit zu haben, bin ich in einem beklagenswerten Zustand, in dem ich hundertmal gewünscht habe, daß, wenn ein Gott die Natur erhält, sie unzweideutig auf ihn hinweise, und daß, wenn die Zeichen, die sie von ihm gibt, trügerisch sind, sie diese vollständig austilgte, daß sie alles oder nichts sagte, damit ich sehen könnte, welcher Seite ich mich anschließen muß.“²⁹

So drückte Blaise Pascal (1623-1662) in dem Zeitalter, in dem die moderne Naturwissenschaft erfunden wurde, seine Verzweiflung über die religiöse Zweideutigkeit des Universums aus. Reaktionen wie diese machen deutlich, welche starken Emotionen hinter der Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern einer religiösen Deutung der Welt stehen. Die beste Art, diese Auseinandersetzung zu führen, ist aber wohl die vernünftige Argumentation, die Emotionen hintansetzt. Mit Argumenten *für* die Religion und naturalistischen Antworten auf diese Argumente werde ich mich in diesem und dem folgenden Kapitel befassen. Die Kapitel 11 und 12 werden dann der Argumentation *gegen* die religiöse Interpretation der Welt gewidmet sein. Hier wie dort werden wir die religiöse Zweideutigkeit des Universums wieder finden. Da es unmöglich ist, auf jede Art von Pro-Argumentation einzugehen, werde ich mich auf zwei Beispiele beschränken. In diesem Kapitel geht es um die Existenz einer immateriellen Seele (oder etwas Ähnlichem) als Voraussetzung für menschliches *Erleben* und im nächsten Kapitel um die Existenz Gottes als Voraussetzung für die Existenz des *Universums*.

Das menschliche Erleben umfasst verschiedene Bereiche. Dazu gehören *Sehen, Hören, Riechen, Schmecken* und *Hautsinn*, wobei letzterer Informationen über Schmerz, Druck, Oberflächenbeschaffenheit, Wärme und Kälte liefert. Weiters gehören zum menschlichen Erleben *Gefühle* wie Liebe, Hass, Freude, Traurigkeit, Zufriedenheit und Zorn; *Vorstellungen* verschiedener Art (Fantasiebilder, akustische Erinnerungen usw.); *Gedanken*, sofern man dabei etwas erlebt (was z.B. beim „inneren Sprechen“ der

²⁹ Blaise Pascal: *Gedanken*, Stuttgart: Reclam 1997, S. 245f.

Fall ist); und schließlich *Körperempfindungen* wie Hunger, Durst, Jucken, Empfindungen von Herzschlag, Verdauungsvorgängen oder Körperbewegungen. Dass Menschen etwas erleben, lässt sich nicht bestreiten. Wie sich diese Fähigkeit erklären lässt, ist jedoch Gegenstand heftiger Kontroversen. Nach allem, was wir heute wissen, ist Erleben zu einem hohen Grad von Gehirnprozessen abhängig. Diese Abhängigkeit zeigt sich unter anderem in pathologischen Fällen: Erkrankungen oder Verletzungen von Gehirnbereichen führen zur Veränderung oder zum selektiven Ausfall des Erlebens. So können Schädigungen der visuellen Zentren des Gehirns durch einen Schlaganfall die visuelle Wahrnehmung beeinträchtigen (Gesichtsfeldausfälle, zerebrale Blindheit). Drogen und Medikamente beeinflussen physiologische Abläufe im Nervensystem und dadurch auch das Erleben selbst. Darüber hinaus gibt es medizinische Verfahren, welche die Darstellung der Gehirntätigkeit bei verschiedenen Arten des Erlebens ermöglichen.

Obwohl also die Abhängigkeit des Erlebens vom Gehirn kaum von der Hand zu weisen ist, gibt es bisher keine befriedigende Lösung des Problems, *wie* das Erleben aus Gehirnprozessen entsteht, oder allgemeiner: wie Erlebnisse und Gehirnprozesse genau zusammenhängen. Worin besteht dieser Zusammenhang eigentlich? Man hat den Eindruck, dass dieses Problem durch eine noch so detaillierte Erforschung des Gehirns nicht gelöst werden kann. Denn selbst wenn man Aufbau und Funktionsweise des Gehirns bis in alle Einzelheiten kennen würde – menschliches Erleben ist eben *etwas anderes* als das Funktionieren des Gehirns. Man könnte durch neurologische Forschungen allenfalls feststellen, *dass* ein Mensch etwas Bestimmtes erlebt, *wenn* ein bestimmter Gehirnbereich in bestimmter Weise aktiv ist. Ein Mensch *sieht* z.B. etwas, wenn die visuellen Zentren aktiv sind. Doch *wie* diese Gehirnaktivität mit dem visuellen Erleben zusammenhängt, wäre damit auch nicht klarer geworden. Dieser Umstand wird in der Philosophie manchmal so beschrieben: Zwischen Gehirn (Körper) und Erleben (Bewusstsein) klafft eine „Erklärungslücke“. In diese Lücke passt nun die *Seele*, und tatsächlich gibt es philosophische Theorien, die besagen, dass sie sich dort – zwischen Gehirn und Erleben – befindet. Mehr noch: Die Seele wäre das, was zwischen Gehirn und Erleben *vermittelt*, oder das, was mit Hilfe des Gehirns Erleben *hervorbringt* – ohne die Seele gäbe es dann kein Erleben. Der Körper würde sie benötigen, damit ihm „ein Licht aufgeht“. Ohne Seele wäre das Gehirn „blind“.

Ich verwende hier das Wort „Seele“; in anderen Sprachen heißt das vermittelnde Glied natürlich anders (z.B. Ātman). Erstaunlich ist jedoch, dass die Beziehung zwischen Seele und Körper durch ähnliche Modelle erläutert wird, wie wir gleich sehen werden. Im indischen Denken stehen einander Jīva und Ātman gegenüber. In einigen indischen Religionen (wie dem Jainismus und Krishnaismus) gilt der Jīva als immateriell und unvergänglich. Für den bereits erwähnten indischen Philosophen Shankara jedoch war er etwas Materielles, genauer gesagt etwas Feinstoffliches, das mit den grobstofflichen Teilen des menschlichen Körpers verbunden ist und für Denken und Fühlen zuständig ist. Den Ātman hielt Shankara für das eigentliche Selbst des Menschen; er schrieb ihm die Rolle eines Zuschauers, eines Beobachters der fein- und grobstofflichen Anteile des Menschen zu.³⁰ Der Ātman sieht also dem Jīva bei seiner Arbeit zu. Der Mensch identifiziert sich für gewöhnlich mit seinem grobstofflichen Körper und seinem feinstofflichen Jīva. Um Erlösung (*moksha*) zu erlangen, kommt es nach Ansicht Shankaras darauf an, diese Identifikation aufzugeben und sich mit dem Ātman zu identifizieren, womit man sich zugleich mit Brahman identifiziert, denn beide sind für Shankara eins. Shankaras Auffassung, der Ātman sei ein Zuschauer, ähnelt der in der abendländischen Philosophie verbreiteten Idee, der menschliche Geist sei in der Lage, seine eigenen Zustände zu „beobachten“. (Philosophische Fachausdrücke für diese Fähigkeit sind „Reflexion“ und „Apperzeption“.) Da der Jīva für Shankara etwas Stoffliches ist, gibt es aber auch eine Entsprechung zu einem modernen Modell, das mit einem technischen Vergleich arbeitet und den Jīva durch das Gehirn ersetzt: Die Seele wird heute gelegentlich mit einem Scheinwerfer verglichen, der die Gehirnprozesse „beleuchtet“. Der Gehirnforscher und Nobelpreisträger John Eccles (1903-1997), der diesen Vergleich ebenfalls bemüht, zieht allerdings ein anderes technisches Modell vor: „eine multiple Abtast- und Sondierungs-vorrichtung, die aus den ungeheuren und vielfältigen Aktivitätsmustern in der Großhirnrinde herausliest und selektiert und diese selektierten Kom-

³⁰ Siehe *Viveka Chūdāmani* 293-295; deutsch: Shankara: *Das Kleinod der Unterscheidung*, München: Barth 1957, S. 83.

ponenten integriert, sie so zu der Einheit bewußter Erfahrung organisierend.³¹

Die Seele als Zuschauer, als Scheinwerfer, als Abtastvorrichtung – die Ähnlichkeit zwischen diesen Modellen ist offensichtlich. Es darf allerdings nicht unerwähnt bleiben, dass im westlichen Denken ein *anderes* Modell populärer war als das des Scheinwerfers oder der Abtastvorrichtung. Während in diesen beiden Modellen die Seele eine eher passive Funktion besitzt (wobei Beleuchten und Abtasten natürlich auch aktive Aspekte haben), wurde ihr zumeist eine wichtige *aktive* Funktion zugestanden. Gemeint ist die Bewegung des Körpers. Seit der griechischen Antike galt die Seele als das, was den Körper bewegt. Für den neuzeitlichen Philosophen Descartes erfolgte der Einfluss der Seele auf den Körper dadurch, dass die Seele im Gehirn „Lebensgeister“ (*spiritus animales*) in Bewegung setzt, die er sich als kleine Teilchen vorstellte, welche sich unter anderem über die Blutbahn im Körper verteilen. Heutige Modelle des Einflusses der Seele auf den Körper beruhen auf dem aktuellen Wissen über die Funktionsweise von Nervenzellen. Der vorhin erwähnte John Eccles beispielsweise stellte die Hypothese auf, dass die Seele an den Synapsen, den Verbindungsstellen zwischen den Nervenzellen, ins Geschehen eingreift. Sie verändere dort die Wahrscheinlichkeit für die Ausschüttung chemischer Substanzen.³² *Wie* der Seele dies gelingt, bleibt allerdings auch in der Theorie von Eccles ein Geheimnis. Dasselbe lässt sich mit Recht von *allen* Modellen sagen, in denen eine immaterielle Seele (oder irgendetwas anderes Immaterielles) auf das Gehirn (oder einen anderen Teil des Körpers) einwirkt. Wie die Einwirkung erfolgt, lässt sich nicht restlos klären.

Solche Probleme sind Wasser auf die Mühlen des Naturalismus. Naturalisten gehen den Problemen aus dem Weg, indem sie die Existenz der Seele einfach bestreiten. Viele meinen sogar, die Elemente des Erlebens – Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen usw. – seien *identisch* mit Gehirnprozessen. Würde diese Identität bestehen, so ließe sich die Frage, wie das Gehirn Erleben hervorbringt, wohl durch die Gehirnforschung beantworten, während die Frage, wie eine immaterielle Seele auf das Gehirn

³¹ Karl R. Popper, John C. Eccles: *Das Ich und sein Gehirn*, München, Zürich: Piper 1982, S. 437.

³² Siehe John C. Eccles: *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München, Zürich: Piper 1994.

einwirkt, nicht mehr gestellt werden müsste, weil es ja keine Seele gibt. Allerdings sind bei weitem nicht alle, die bereit sind, auf die Seele zu verzichten, auch mit der Identifikation von Erleben und Gehirnfunktion einverstanden. Ihrer Ansicht nach ist das Erleben nichts Materielles und damit auch nichts im Gehirn. Sie wählen daher einen Zwischenweg, der als *Epiphänomenalismus* bezeichnet wird. Diese Theorie zwischen Seelenglauben und Naturalismus besagt, dass das Erleben ein Epiphänomen, ein immaterielles *Nebenprodukt* des Gehirns ist. Dieses Nebenprodukt trägt nichts zum Funktionieren des Gehirns bei. Drastisch ausgedrückt ist es der immaterielle „Abfall“, den das Gehirn produziert, während es seiner Tätigkeit nachgeht. Eine Seele gibt es im Epiphänomenalismus nicht.

Vergleichen wir kurz den Seelenglauben mit dem Epiphänomenalismus. Der erste wirft eine Reihe von schwierigen Fragen auf: Wie wirkt die Seele auf das Gehirn ein und wie wird sie von diesem beeinflusst? Welche Eigenschaften besitzt eine Seele überhaupt? Wie lässt sich eine Seele von einer anderen Seele unterscheiden? Befindet sich eine Seele an einem Ort, an mehreren Orten gleichzeitig oder überhaupt nicht irgendwo im Raum? Hat sie vor der Geburt des Körpers existiert, wird sie nach seinem Tod existieren? Haben alle Lebewesen und vielleicht sogar unbelebte Gegenstände eine Seele? Gibt es vielleicht nur eine einzige Seele für den gesamten Kosmos? In Philosophie und Wissenschaft sind Hypothesen, die mehr Fragen aufwerfen als beantworten, nicht beliebt. Es überrascht daher nicht, dass dort die Seelenhypothese heute nicht mehr sonderlich populär ist (man überlässt sie der Religion). Der Epiphänomenalismus hingegen hat den Vorteil, dass er ohne Seele auskommt, was die gerade gestellten Fragen gegenstandslos macht. Die einzige ernst zu nehmende Schwierigkeit für den Epiphänomenalismus besteht darin, dass auch er die Erklärungslücke nicht schließen kann. Denn es bleibt rätselhaft, wie das Gehirn das Epiphänomen, also das Erleben, hervorbringt. Die dem Epiphänomenalismus fremde Annahme einer immateriellen Seele würde die Erklärungslücke allerdings nur scheinbar schließen, denn dann würde man vor der Frage stehen, wie man sich das Verhältnis von Seele und Gehirn vorstellen soll (eine neue Lücke!) – und vor vielen weiteren Fragen, die sich in Bezug auf die Seele stellen lassen.

Hat man die Wahl zwischen zwei Hypothesen, die ähnlich viel (oder wenig) erklären, so wählt man in der Regel die, die weniger neue Probleme erzeugt. Epiphänomenalismus und Seelenglaube erklären ähnlich viel

(oder wenig). Der Epiphänomenalismus erzeugt aber weit weniger Probleme, daher gebührt ihm wohl der Vorzug vor dem Seelenglauben. Und wer bereit ist, das Erleben selbst als etwas Materielles aufzufassen, kann den Epiphänomenalismus sogar durch die radikale naturalistische Theorie ersetzen, das Erleben sei identisch mit den Prozessen, die im Gehirn ablaufen. Diese Theorie ist noch weiter vom Seelenglauben entfernt. Freilich können die Vorzüge des Epiphänomenalismus und die Einfachheit des Naturalismus den Seelen-Glauben nicht völlig zum Verstummen bringen, vor allem deshalb nicht, weil die Parteien die Indizien für eine selbstständige, vom Körper unabhängige Existenz des Geistes, mit der ich mich in den beiden vorangegangenen Kapiteln beschäftigt habe, unterschiedlich bewerten. Wir haben gesehen, dass solche Indizien in der religiösen Tradition und in der parapsychologischen Forschung zu finden sind. Für Naturalisten sind sie keine Indizien, sondern Schein und Irrtum. Für religiöse Menschen hingegen haben sie weit mehr Gewicht. Wir haben festgestellt, dass die Beweislage zweideutig ist, daher lässt sie sich sowohl mit einer naturalistischen als auch mit einer religiösen Deutung vereinbaren. Im Prinzip könnten religiöse Menschen an ihrem Seelenglauben selbst dann noch festhalten, wenn der Naturalismus alles Erklärbare erklärt hätte. Der amerikanische Philosoph John Hospers schrieb einmal: „Wenn jemand der Auffassung ist, daß ein Klopfen an der Tür durch den Geist eines Verstorbenen verursacht wurde, so *braucht* er das nicht länger zu glauben, wenn er herausfindet, daß ein Vertreter an die Tür geklopft hat; er *kann* jedoch auch glauben, daß das Klopfen durch den Vertreter *und* einen Geist verursacht wurde.“³³ Auf unser Thema übertragen: Er kann glauben, dass das Klopfen des Vertreters durch sein Gehirn verursacht wurde, welches dabei von seiner Seele beobachtet wurde.

10. Gott als Ursache des Universums

Kommen wir nun zum zweiten Beispiel für die Argumentation zugunsten der Religion. Allein im christlichen Bereich gibt es zahlreiche verschiedene Argumente für die Existenz Gottes, die auch gerne als „Gottesbeweise“

³³ John Hospers: „Die Unhaltbarkeit der zentralen Gottesbeweise“, in: *Religionskritik. Arbeitstexte für den Unterricht*, hg. v. N. Hoerster, Stuttgart: Reclam 1984, S. 20-36: S. 33.

bezeichnet werden. Sie lassen sich einigen wenigen Typen zuordnen, doch die Zahl der Varianten jedes einzelnen Typs ist nicht zu unterschätzen. Da gibt es z.B. den „ontologischen Gottesbeweis“, in dem die Existenz Gottes aus dem Begriff „Gott“ abgeleitet wird: Welten liegen zwischen dem ursprünglichen Argument des mittelalterlichen Klerikers Anselm von Canterbury (1033-1109) und einer modernen Variante, die der Mathematiker Kurt Gödel (1906-1978) entwickelt hat. Alle Arten von „Gottesbeweisen“ zielen auf die *Existenz* Gottes ab. Zwar müssen dabei auch andere Eigenschaften Gottes berücksichtigt werden, doch auf keinen Fall gelangt man auf diesem Weg zu einem Gott, der alle Merkmale besitzt, die gläubige Christen ihm üblicherweise zuschreiben – Anteilnahme am menschlichen Leben, Auferweckung der Toten, Güte, Liebe, Vernunft, Verständnis, Vorsehung usw. Um zu begründen, dass Gott eine oder mehrere dieser anderen Eigenschaften besitzt, bedürfte es weiterer stichhaltiger Argumente. Ob solche Argumente zu finden sind, steht hier nicht zur Debatte, doch selbst wenn sie zu finden wären, so hätten wir es nur mit Gott, also nur mit *einem* Element der christlichen Transzendenz zu tun, ohne etwas über die anderen Elemente – über Engel und Teufel, Himmel und Fegefeuer usw. – in Erfahrung gebracht zu haben, von den in anderen Religionen bevorzugten Transendenzen ganz zu schweigen.

Eine vollständige Darstellung ist allerdings ohnehin nicht das Ziel dieses Kapitels. Es geht lediglich darum, die Auseinandersetzung zwischen religiöser und naturalistischer Deutung der Welt an einem weiteren Beispiel zu demonstrieren. Dieses Beispiel ist das „kosmologische Argument“, das auf Aristoteles (384-322) zurückgeht und später von christlichen, islamischen und jüdischen Theologen aufgegriffen wurde. Auch dabei handelt es sich nicht nur um *ein* Argument, sondern um mehrere Argumente, die gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen. Die älteren Varianten des kosmologischen Arguments arbeiten meist mit der Vorstellung einer Kette von Ursachen und Wirkungen. Die Welt wird als eine solche Kette aufgefasst, die sich von der Vergangenheit in die Gegenwart erstreckt. So schreibt Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae*: „Wenn man nun die Ursache wegnimmt, so verschwindet auch die Wirkung. Wenn es folglich unter den bewirkenden Ursachen kein erstes Glied gibt, so wird es auch kein letztes und kein mittleres Glied geben. Wenn man jedoch in der Folge der bewirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreiten könnte, so gäbe es keine erste bewirkende Ursache. Das bedeutet aber, es gäbe keine letzte Wirkung und auch keine mittleren bewirkenden

Ursachen. Und das ist offenkundig falsch. Also ist es unumgänglich, eine erste bewirkende Ursache anzunehmen. Und diese nennen alle ‚Gott‘.³⁴

Gott ist also für Thomas die erste Ursache, die alle weiteren Ursachenketten in der Welt hervorgebracht hat. Sein Argument für diese These wirkt recht überzeugend, obwohl man die Frage stellen könnte, warum es „keine letzte Wirkung und auch keine mittleren bewirkenden Ursachen“ gäbe, wenn es keine erste bewirkende Ursache gegeben hätte. Betrachten wir als Beispiel eine Dreier-Kette: A sei die Ursache von B und B die Ursache von C (daher ist A indirekt auch die Ursache von C). Läge vor A eine unendlich lange Kette von Ursachen und Wirkungen, aus der A und damit indirekt auch B und C hervorgegangen sind, so hätte es natürlich keine *erste* Ursache gegeben. Doch A und B – und unendlich viele Kettenglieder davor – wären „mittlere bewirkende Ursachen“, und C wäre die vorläufig letzte Wirkung der unendlich langen Ursachenkette. Warum sollte dies nicht möglich sein? Warum sollte die Vergangenheit nicht unendlich lange gedauert und eine unendlich lange Kette von Ursachen und Wirkungen enthalten haben? Wäre dies der Fall gewesen, so bräuhete man jedenfalls keinen Gott mehr als erste Ursache. Eine unendlich lange Ursachenkette besitzt eben kein Anfangsglied. Das kosmologische Argument wäre gescheitert.

Die Verteidiger des kosmologischen Arguments sind allerdings der Auffassung, dass an der Annahme einer unendlich langen Ursachenkette in der Vergangenheit etwas nicht stimmt. Wäre die Kette unendlich lang gewesen, so wäre sie ihrer Ansicht nach niemals in der Gegenwart „angekommen“. Eine unendliche Länge kann nämlich nicht „zurückgelegt“ oder „abgeschlossen“ werden. Das Wesen der Unendlichkeit ist die Unabschließbarkeit. Dass es unendlich viele natürliche Zahlen gibt, heißt: Für das Zählen gibt es keinen Abschluss. Zu jeder Zahl könnte man eine weitere hinzufügen. Wer also behauptet, dass vor der Gegenwart eine unendlich lange Ursachenkette lag, behauptet damit, dass etwas Unendliches zum Abschluss gekommen ist – dass die Ursachenkette erfolgreich einen unendlich langen Zeitraum zurückgelegt hat. Da dies nicht möglich ist, muss es eine erste Ursache gegeben haben – so meinen die Verteidiger des kosmologischen Arguments.

³⁴ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I 2,3, übersetzt in: *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, hg. v. N. Hoerster, Stuttgart: Reclam 1985, S. 26f.

Es ist wenig überraschend, dass Naturalisten die Sache anders sehen. Viele von ihnen lassen sich nicht im Geringsten beeindrucken von der Behauptung, dass es keine unendlich lange Ursachenkette gegeben haben kann. Sie halten so eine Kette schlicht und einfach für möglich und halten daher auch an ihrer Kritik am kosmologischen Argument fest: Es braucht keine erste Ursache gegeben zu haben, weil die Ursachenkette unendlich lang gewesen sein könnte. Tatsächlich ist die Sache nicht eindeutig. Die Idee einer unendlich langen Ursachenkette in der Vergangenheit kann offenbar so oder so betrachtet werden. Ich selbst halte die Frage, wie eine solche Kette jemals abgeschlossen werden konnte, für ein echtes Problem. Doch andere sehen dieses Problem anscheinend nicht, und zwar nicht deshalb, weil sie uninformiert sind, sondern weil sie kein Problem *erkennen* können, selbst nachdem sie darauf hingewiesen wurden. Das kommt in der Philosophie häufig vor.

Wir sollten uns allerdings nichts vormachen: Auch die Idee von Gott als erster Ursache enthält ein ernstes Problem: Müsste es denn nicht auch für die Existenz Gottes eine Ursache geben? Aus welchem Grund existiert Gott? Theisten können diese Frage ebenfalls „ausblenden“; sie können sich aber auch in die Antwort retten, Gott sei ein „notwendiges Wesen“ (*ens necessarium*). Man brauche daher nicht zu fragen, warum er existiere oder welche Ursachen seine Existenz habe. Denn er existiere eben notwendigerweise; er könne gar nicht *nicht* existieren. Leider ist aber der Begriff eines „notwendigen Wesens“ alles andere als klar. Selbst die, die gute Argumente dafür zu haben meinen, dass Gott ein solches notwendiges Wesen ist, haben Schwierigkeiten zu erklären, was darunter überhaupt zu verstehen ist. So schrieb der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), dass ein solches Wesen „den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt“³⁵ – was uns auch nicht weiterbringt.

Leibniz sah dies freilich anders. Außerdem gab er dem kosmologischen Argument eine interessante Wendung. Er meinte nämlich, dass auch eine *unendliche* Kette von Ursachen und Wirkungen eine Erklärung benötigt. Nehmen wir an, die Welt existiere seit ewigen Zeiten. Warum existiert diese Welt überhaupt? Es wäre doch auch möglich gewesen, dass sie nicht existiert. Auch für die Existenz einer seit Ewigkeit existierenden

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Französisch/Deutsch. Hamburg: Meiner 1982, S. 15 (*Vernunftprinzipien*, § 8).

Welt muss es daher einen Grund geben, so Leibniz. Und dieser Grund für die Existenz der seit Ewigkeit existierenden Welt könne wiederum nur in Gott als notwendigem Wesen liegen.³⁶ Gegen dieses Argument wurde von naturalistischer Seite eingewandt, dass die Existenz der seit Ewigkeit existierenden Welt keiner Erklärung bedarf. Wenn jedes Ereignis *in* der Welt eine Ursache hat, dann stelle sich gar nicht die Frage, warum die Welt als Ganze, also die Summe aller Ereignisse, existiere. Eine andere naturalistische Antwort ist diese: Zugegeben, es wäre gut, wenn wir eine Erklärung für die Existenz der Welt hätten. Aber es ist besser, die Existenz der Welt als eine *unerklärbare Tatsache hinzunehmen*, als sie durch die Existenz eines notwendigen Wesens namens „Gott“ zu „erklären“. Denn dies hieße nur, ein Rätsel durch ein noch größeres Rätsel zu ersetzen. Der Begriff des notwendigen Wesens ist ein noch größeres Rätsel als die Existenz der Welt. Und auch die anderen Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, sind rätselhaft. Wird ihm die Macht zugeschrieben, die Welt zu erschaffen, so stellt sich die Frage, wie es möglich sein kann, dass ein Wesen solch große Macht besitzt. Und schließlich: Wie genau hat Gott die Welt erschaffen? Wohl nicht mit seinen Händen. Durch seinen Willen also? Aber wie erschafft man eine Welt durch einen bloßen Willensakt? Diese Probleme sollte man besser gar nicht erst aufkommen lassen, meinen Naturalisten. Es ist besser, keine Erklärung für die Existenz der Welt zu haben, als eine Erklärung, die solche Fragen aufwirft.

Diese naturalistischen Einwände lassen sich mit leichten Änderungen auch modernen Formen des kosmologischen Arguments entgegensetzen. Was diese modernen Formen auszeichnet, ist die Verwendung von Erkenntnissen der naturwissenschaftlichen Kosmologie. Nach der Urknalltheorie hat das Universum vor einigen Milliarden von Jahren zu existieren begonnen. Theisten behaupten nun, es müsse eine Ursache für die Entstehung des Universums im Urknall gegeben haben und diese Ursache könne nur Gott sein. Urknalltheorie und göttliche Schöpfung seien also miteinander vereinbar; die eine passe sogar zur anderen wie der Schlüssel zum Schloss. (Aus diesem Grund wurde die Urknalltheorie auch von Papst

³⁶ Siehe den Ausschnitt aus *De rerum originatione radicali* in: *Glaube und Vernunft*, S. 28f.

Pius XII. freudig begrüßt.³⁷⁾ Wieder lautet allerdings eine naturalistische Antwort, dass die Entstehung des Universums im Urknall einfach eine Tatsache sei, die man ohne Erklärung hinzunehmen habe. Vor allem sei es immer noch besser, keine Erklärung zu haben als eine theistische Pseudo-Erklärung, die mehr Fragen aufwirft, als sie beantwortet. Und schließlich gibt es inzwischen sogar Ansätze einer naturalistischen Erklärung des Urknalls. So ist in manchen kosmologischen Theorien die Rede davon, dass das Universum, wie wir es kennen, aus einem „Quantenvakuum“ hervorgegangen sei, das vor dem Urknall existiert habe.

Wenn wir nicht die Existenz, sondern die Beschaffenheit des Universums in den Mittelpunkt unserer Überlegungen stellen, so erhalten wir die aktuellste Version des kosmologischen Arguments: Es gibt eine Reihe von physikalischen Größen, deren Werte das Entstehen von Leben auf der Erde ermöglicht haben. Dazu gehören beispielsweise die Temperatur des Urknalls, die Homogenität der Materieverteilung im Universum, die Massen der Elementarteilchen und die Stärke der physikalischen Kräfte sowie die Werte von Naturkonstanten wie Lichtgeschwindigkeit und Plancksches Wirkungsquantum. Hätten einige dieser Größen einen anderen Wert, so wäre beispielsweise Materie nicht stabil, oder sie hätte sich nicht zu Sonnen und Planeten zusammengeballt, oder es hätte zu wenig Wasserstoff und andere für die Entstehung des Lebens wichtige Elemente gegeben, oder das Universum wäre kurz nach seiner Entstehung wieder in sich zusammengefallen, oder es besäße an keiner Stelle eine Temperatur, die die Entstehung von Leben ermöglichen würde. Die Gesamtheit der physikalischen Größen, die die Eigenschaften und die Entwicklung des Universums bestimmen, bezeichnet man als seine „Feinstruktur“. Das theistische Argument lautet daher: Die *Feinstruktur* des Universums hätte auch anders sein können; die Zahl der Möglichkeiten geht ins Unendliche. Eine *andere* Feinstruktur hätte mit großer Wahrscheinlichkeit dazu geführt, dass *kein* Leben auf der Erde entstanden wäre. Die Feinstruktur des Universums ist aber so, dass Leben entstehen konnte. Die Feinstruktur des Universums wurde daher von jemandem gerade so gewählt, dass das Universum Leben, insbesondere das menschliche, hervorbringen konnte.

³⁷ Pius XII: „Modern Science and the Existence of God“, in: *The Catholic Mind* 49 (1952), S. 182-192.

Dieser Jemand ist Gott. Er hatte die Absicht, das Universum so zu gestalten, weil er auf diese Weise den Menschen erschaffen wollte.

Dieses „Feinstruktur-Argument“ lässt sich sogar noch etwas kürzer formulieren: Da es für die Feinstruktur des Universums unendlich viele Möglichkeiten gegeben hat, ist es extrem unwahrscheinlich, dass gerade jene Möglichkeit verwirklicht wurde, die den Menschen hervorgebracht hat. Dafür muss es einen Grund geben: Gott. Auf den ersten Blick sieht dieses Argument gut aus, es beruht allerdings auf einem Missverständnis, das man sich am besten anhand eines Vergleichs vor Augen führt: Betrachten wir die Menge der natürlichen Zahlen zwischen 1 und 1000. Angenommen, irgendein Zufallsprozess wählt eine Zahl aus dieser Menge aus. Man könnte z.B. eintausend mit Zahlen bedruckte Zettel in einen Sack legen und mit geschlossenen Augen einen daraus ziehen. Sagen wir, die gezogene Zahl sei 732. Die Wahrscheinlichkeit dafür war ein Tausendstel, es war also tatsächlich sehr unwahrscheinlich, dass 732 gezogen wird. Doch für jede andere Zahl zwischen 1 und 1000 gilt genau dasselbe. Dass die zufällige Wahl auf 732 fiel, war nicht unwahrscheinlicher, als dass sie auf 2, 300, 526, 984 oder eine der anderen Zahlen fiel. Ebenso könnte man auf das Feinstruktur-Argument antworten: Dass das Universum gerade *diese* Feinstruktur besitzt, ist nicht sonderlich bemerkenswert, denn *irgendeine* Feinstruktur musste es ja haben. *Diese* Feinstruktur war genauso wahrscheinlich wie jede andere.

Doch was Vertreter des Feinstruktur-Arguments bestreiten würden, ist die Behauptung, dass unser Universum nicht sonderlich bemerkenswert ist. Hinter ihren Überlegungen steht nämlich in Wahrheit der Gedanke, dass unser Universum nicht nur irgendeines von unendlich vielen möglichen Universen ist, sondern dass es durch die Existenz des Menschen *ausgezeichnet* ist. Unter den unendlich vielen möglichen Universen mit unterschiedlichen Feinstrukturen gibt es nur einige wenige, welche die Existenz des Menschen ermöglichen. Und gerade *unser* Universum ist ein solches Universum, weil Gott seine Hände im Spiel hatte. Um im Vergleich zu bleiben: Die Zahl 732 ist eine *besondere* Zahl, denn es ist die Jahreszahl der Schlacht von Tours und Poitiers zwischen Franken und Arabern. Ist es nicht erstaunlich, dass der Zufall gerade diese Zahl ausgewählt hat?

Nein, es ist nicht erstaunlich, denn dass wir der Zahl 732 – nachdem sie zufällig ausgewählt wurde – eine besondere Bedeutung zuschreiben, hat mit dem Auswahlprozess selbst nichts zu tun. Wäre die Zahl 526

ausgewählt worden, so wäre es eben das Jahr gewesen, in dem Theoderich der Große gestorben ist. *Irgendein* bedeutendes historisches Ereignis ließe sich für jede Zahl zwischen 1 und 1000 finden, denn es liegt an uns, was wir für „bedeutend“ erachten. Was das Feinstruktur-Argument angeht, so liegt der Fehler offensichtlich darin, dass das existierende Universum höher bewertet wird als andere mögliche, aber nicht verwirklichte Universen. Die Existenz des Menschen, zumindest die Existenz von Leben, erscheint den Verfechtern des Arguments als etwas so Großartiges, dass sie sich des Erstaunens darüber nicht erwehren können, dass gerade dieses großartige Universum gegenüber den vielen weniger wertvollen Universen ohne Leben den Vorzug erhalten hat. Das Argument beruht, kurz gesagt, auf einem *anthropozentrischen Vorurteil*. Es spiegelt lediglich menschliche Werthaltungen wider. Naturalisten können daher das Argument sehr leicht durch den Hinweis darauf beantworten, dass sich das Universum nicht um menschliche Werthaltungen kümmert. Als es entstand, wurde eines von vielen möglichen Universen verwirklicht, und in diesem Universum leben wir heute. Doch das Universum entstand nicht um der Menschen willen. Für seine Entstehung mag es eine naturalistische Erklärung geben oder sie mag Zufall gewesen sein – auf jeden Fall hat sich die Auswahl aus den vielen möglichen Universen nicht an den Präferenzen von Wesen orientiert, die erst viele Jahrmilliarden später entstanden sind.

Naturalisten könnten sogar über ihren eigenen Schatten springen und ihren Gegnern darin zustimmen, dass ein Universum mit Leben *besser* ist als ein Universum ohne Leben, weil Leben in der Rangordnung des Seins auf einer höheren Stufe steht als unbelebte Materie. Selbst dann noch stünde das Feinstruktur-Argument auf schwachen Beinen, denn unser Universum steht in dieser imaginären Rangordnung sicherlich nicht an der Spitze. Es steht irgendwo zwischen solchen Universen, in denen es gar kein Leben gibt, und solchen, in denen es mehr Leben an mehreren Orten gibt, darunter Lebensformen, die höher entwickelt sind als der Mensch. Wenn Gott das Universum erschaffen hat und dabei die Entstehung höherer Lebensformen im Blick hatte, weshalb hat er nicht *jeden* Planeten in unserem Sonnensystem oder in unserer Galaxie oder in anderen Galaxien mit lebensfreundlichen Bedingungen ausgestattet? Weite Teile des Universums sind fast leer. In dieser Leere schweben vielleicht hundert Milliarden Galaxien, die jeweils Milliarden Sterne umfassen. Wir wissen nicht, um wie viele dieser Sterne Planeten kreisen, auf denen es Leben gibt.

Vielleicht ist dies nirgends der Fall, vielleicht gibt es einige solcher Planeten. Die meisten jedenfalls dürften kein Leben tragen. Warum hat Gott nicht für *mehr* Leben gesorgt, wenn es ihm bei der Erschaffung des Universums um die Erschaffung von Leben ging? Wenn Leben in jener geheimnisvollen Rangordnung höher steht als unbelebte Materie, so würde jedes Universum, das unser Universum hinsichtlich höherer Lebensformen übertrifft, in der Rangordnung über unserem Universum stehen. An der Spitze würde ein Universum liegen, in dem sozusagen jeder erdenkliche Raum für die Entstehung von Leben ausgenutzt wird und Lebensformen existieren, die an Komplexität und Lebensfähigkeit, aber auch in intellektueller und moralischer Hinsicht den Menschen übertreffen. Verglichen damit wäre unser Universum bloßer Durchschnitt. Dass von allen Möglichkeiten gerade ein solches durchschnittliches Exemplar verwirklicht wurde, bedarf aus naturalistischer Sicht keiner religiösen Erklärung.

Wir haben uns nun einen Eindruck davon verschafft, wie die Debatte über das kosmologische Argument für die Existenz Gottes typischerweise verläuft. Diese Debatte ist nur eine von vielen, die zwischen Theismus und Naturalismus geführt werden. Auch wenn nicht alles über diese Debatte gesagt wurde, was man darüber sagen könnte, dürfte ich meinen Zweck erreicht haben. Er bestand darin, an einem Beispiel darzustellen, wie sich die „religiöse Zweideutigkeit“ des Universums im religiösen Diskurs auswirkt. Manchen Menschen wird die theistische Beurteilung des kosmologischen Arguments überzeugend erscheinen, andere werden eher der naturalistischen Seite zuneigen, und wieder andere werden in der Mitte stehen bleiben und sich eines Urteils enthalten. Aber meines Erachtens kann niemand mit Recht behaupten, dass die Auseinandersetzung eindeutig entschieden ist. Wer dies behauptet, hat nicht verstanden, auf welche Weise solche Auseinandersetzungen geführt werden. Es gibt zwar Prinzipien, die sowohl von Theisten als auch von Naturalisten akzeptiert werden, doch die Gemeinsamkeiten reichen nicht aus, um auf ihrer Basis eine Entscheidung herbeizuführen oder eine Einigung zu erzielen. Während es beispielsweise für die einen unvorstellbar ist, dass eine unendlich lange Zeit bis zur Gegenwart vergangen sei, haben andere an dieser Vorstellung nichts auszusetzen. Und während die einen meinen, dass es für die Existenz des Universums eine Erklärung geben müsse, da es doch für *alles* eine Erklärung geben müsse, finden die anderen an der Idee einer

unerklärbaren Tatsache Gefallen. Allein diese fundamentalen Unterschiede reichen aus, um die Dinge in der Schwebelage zu halten.

KRITIKEN

11. Kritik am Ursprung der Religion

Naturalistische Religionskritik kann zwei Formen annehmen. Die erste – die Kritik religiöser Argumente – haben wir gerade kennen gelernt: Argumente, die belegen sollen, dass ein Gott, die Seele oder irgendein anderer übernatürlicher Gegenstand existiert, werden aus naturalistischer Sicht für unzureichend erklärt. Die zweite Art der Religionskritik setzt nicht bei den gegnerischen Argumenten an, sie bemüht sich vielmehr, selbst Argumente zu entwickeln, die gegen die Existenz des Transzendenten sprechen. Diese zweite Art der Religionskritik zerfällt wiederum in zwei Teile, je nachdem, ob der Ursprung der Religion oder der Sinn religiöser Aussagen ins Auge gefasst wird.

Beginnen wir mit der Ursprungskritik. Bekanntlich berufen sich Religionen häufig auf eine übernatürliche Abstammung. Es wird behauptet, dass Religionsgründer oder Propheten mit einer transzendenten Welt in Kontakt standen, dass bestimmte Schriften von Gott offenbart wurden, dass einst transzendente Wesen auf der Erde wandelten und die Menschen belehrten, dass einige Menschen zu religiösen Visionen oder Reisen in die transzendente Welt fähig seien. Die Autorität religiöser Lehren hängt zum Teil von solchen Ursprungsgeschichten ab, ebenso die Verpflichtung bestimmte Rituale zu vollziehen und moralische Gebote zu befolgen. Wären die Bibel und der Koran lediglich Bücher und keine göttlichen Offenbarungen, weshalb sollte man dann glauben, was darin über Gott/Allah geschrieben steht, oder die darin enthaltenen Gebote befolgen? Wenn Schamanen nicht in die transzendente Welt reisen, weshalb sollte man dann ihren Erzählungen von dieser Welt Glauben schenken?

Gerade der angeblich übernatürliche Ursprung von Religionen bietet dem Naturalismus aber eine willkommene Angriffsfläche. Seine Strategie besteht darin, Alternativen zum übernatürlichen Ursprung zu entwickeln und so die Entstehung religiöser Lehren und religiöser Praktiken naturalis-

tisch zu erklären. Eine neurologische Variante einer solchen Erklärung wurde bereits in Kapitel 7 erwähnt: Die Verzückungen des biblischen Königs Saul werden manchmal als epileptische Symptome gedeutet. Im christlichen Bereich werden unter anderem auch der Apostel Paulus und Johanna von Orleans mit Epilepsie in Zusammenhang gebracht. Gestützt werden solche Vermutungen durch die Beobachtung, dass Epilepsie-Patienten gelegentlich von religiösen Visionen während ihrer Anfälle berichten.³⁸ Doch wir brauchen hier nicht der – ohnehin unlösbaren – Frage nachzugehen, ob die nachträgliche Diagnose bei religiösen Persönlichkeiten der Vergangenheit korrekt ist, denn wie wir später sehen werden, macht dies für die Beurteilung des Gehalts ihrer Visionen keinen großen Unterschied. Während die Reichweite der Epilepsie-Erklärung sehr begrenzt ist, erheben andere naturalistische Theorien den Anspruch einer umfassenden Erklärung des Ursprungs von Religion. Da es hier nur darum geht, die Grundideen naturalistischer Religionskritik darzustellen, ist es nicht nötig, auf alle Varianten einzugehen. Ein kurzer Blick auf drei Beispiele sollte genügen. Es handelt sich um berühmte Fälle der anthropologischen, soziologischen und psychologischen Religionskritik.

Die *anthropologische* Religionskritik ist vor allem mit dem Namen Ludwig Feuerbach (1804-1872) verbunden. Feuerbach ging vom Anthropomorphismus religiöser Vorstellungen aus (siehe Kapitel 6). Der Gott des Christentums gleicht dem Menschen. Seine Eigenschaften sind zur Vollkommenheit gesteigerte menschliche Eigenschaften: Aus Macht wird Allmacht, aus Wissen Allwissenheit, aus Güte vollkommene Güte. Feuerbach sieht darin aber mehr als eine anthropomorphe Beschreibung des Transzendenten. Seiner Ansicht nach verehrt der Mensch, wenn er Gott verehrt, tatsächlich *sich selbst*: „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.“³⁹ Genauer gesagt verehrt der religiöse Mensch nicht sich selbst als Einzelperson oder die Menschheit als Menge von Einzelpersonen; er verehrt vielmehr das menschliche *Wesen*. Sein Irrtum besteht laut Feuerbach darin, sich dieses Wesen – das etwas Abstraktes ist – als kon-

³⁸ Siehe David M. Wulff: *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, New York: Wiley 1997, S. 98f.

³⁹ Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Gesammelte Werke, Band 5, Berlin: Akademie-Verlag 1974, S. 46.

krete göttliche Person vorzustellen. Der Mensch irrt sich daher, wenn er meine, Gott vollkommene Eigenschaften zuschreiben zu müssen, denn was er damit tatsächlich zum Ausdruck bringe, sei seine Idee des menschlichen Wesens: „Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil du selbst liebst; du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil du nichts Besseres von dir kennst als Güte und Verstand; und du glaubst, daß Gott existiert, daß er also Subjekt ist [...], weil du selbst existierst, selbst Subjekt bist.“ (S. 54) Der Ursprung der Religion liegt also für Feuerbach im Menschen selbst. Das Wesen des Menschen ist etwas Abstraktes, eine Idee, unter der der Mensch die besten seiner Eigenschaften zusammenfasst. Er projiziert diese Idee auf eine transzendente Welt und macht sie zu einer göttlichen Person. Richtig wäre es laut Feuerbach, Religion durch Humanismus, die Liebe zu Gott durch die Liebe zum Menschen zu ersetzen: „Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur *ursprünglichen* werden.“ (S. 444)

Karl Marx (1818-1883) stimmte in vielen Punkten mit Feuerbach überein, doch er warf ihm vor, dass er das Wesen des Menschen fälschlicherweise als Abstraktum aufgefasst habe, als eine Idee, die von gesellschaftlichen Prozessen unabhängig sei: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁴⁰ Das menschliche Wesen, das in der Religion auf eine transzendente Welt projiziert wird, ist nichts Konstantes, sondern das Produkt der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir sind damit bei der *soziologischen* Herleitung der Religion angelangt. Für Marx sind Staat und Gesellschaft die eigentlichen Ursachen der Religion, denn sie formen den Menschen, der wiederum die Religion hervorbringt. Die politischen und sozialen Verhältnisse sind aber so beschaffen, dass der größte Teil der Menschen unter ihnen leidet. Daher versteht Marx die Religion auch als Ausdruck des menschlichen Elends, als „Seufzer der bedrängten Kreatur“, als „Gemüt einer herzlosen Welt“, als „Geist geistloser Zustände“ und als „*Opium* des

⁴⁰ Karl Marx: *Thesen über Feuerbach*, in: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Band 3, Berlin: Dietz 1969, S. 533-535: S. 534 (6. These).

Volks“, wie einige berühmte Formulierungen lauten.⁴¹ Marx beschreibt hier die soziale Funktion der Religion in Begriffen, die von negativen Werturteilen getränkt sind. Seiner Ansicht nach trägt die Religion zu einer von Ausbeutung und Unfreiheit geprägten Gesellschaftsstruktur bei, ihre Abschaffung würde daher die Menschen glücklicher machen: „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.“ (S. 379)

Auch für Émile Durkheim sind religiöse Überzeugungen *Illusionen*. Doch illusionär ist seiner Ansicht nach nicht der Glaube, dass eine höhere, überindividuelle Macht *existiert*. Gläubige täuschen sich lediglich darin, wie sie sich diese Macht vorstellen: „Wir können in der Tat sagen, daß sich der Gläubige keinen Täuschungen hingibt, wenn er an die Existenz einer moralischen Kraft glaubt, von der er abhängt und von der er den besten Teil seiner selbst bezieht: diese Macht existiert; es ist die Gesellschaft.“ Religion sei „ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen, deren Mitglieder sie sind, [...] der Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft.“⁴² Und wie Marx ist auch Durkheim der Meinung, dass religiöse Illusionen durch etwas anderes ersetzt werden sollten, allerdings nicht durch eine kommunistische Gesellschaft, sondern durch einen Humanismus, den er als „Individualismus“ bezeichnet und von einem „egoistischen Kult des Ichs“ unterscheidet. In Durkheims Individualismus ist „der Mensch zugleich Gläubiger und Gott“. „Dieser Kult des Menschen kennt als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung.“⁴³

In den soziologischen Deutungen von Marx und Durkheim spielen die durch Glaube und Religionsausübung hervorgerufenen Emotionen eine wichtige Rolle. Marx meint, Religion würde die Menschen angstvoll und unglücklich machen, indem sie Drohungen ausspricht, Schuld zuweist und Freiheiten einschränkt. So würde sie unzumutbare gesellschaftliche Verhältnisse festigen. Im Gegensatz dazu sieht Durkheim die soziale Funktion von Religion eher als vorteilhaft an. Religion trägt zur Einheit der Gesellschaft bei und bietet dem Menschen eine emotionale Stütze. „Der Gläubi-

⁴¹ Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1, Berlin: Dietz 1978, S. 378-391: S. 378.

⁴² Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 309.

⁴³ Durkheim, *Der Individualismus und die Intellektuellen*, S. 56f. und 60.

ge, der mit seinem Gott kommuniziert hat, ist nicht nur ein Mensch, der neue Wahrheiten sieht, die der Ungläubige nicht kennt: er ist ein Mensch, der mehr *kann*. Er fühlt mehr Kraft in sich, entweder um die Schwierigkeiten des Lebens zu ertragen oder um sie zu überwinden.⁴⁴ Obwohl also auch in soziologischen Deutungen die Psychologie religiöser Menschen berücksichtigt wird, versteht man unter einer psychologischen Erklärung im eigentlichen Sinn eine Erklärung, in der religiöse Überzeugungen und Praktiken zum Großteil auf psychische Faktoren zurückgeführt werden. David Hume beispielsweise sah die Ursache der Religion in „gewöhnlichen Gemütsbewegungen des menschlichen Lebens: der ängstlichen Sorge um Glück, der Furcht vor künftigem Elend, dem Schrecken des Todes, dem Durst nach Rache, dem Hunger und anderen Bedürfnissen. Derart von Hoffnung und Furcht, besonders der letzteren, getrieben, untersuchen die Menschen mit banger Neugier den Lauf künftiger Ursachen und erforschen die vielfältigen und einander entgegengesetzten Ereignisse des menschlichen Lebens. Und in diesem verwirrten Schauspiel erblicken sie mit noch verwirrteren und erstaunteren Blicken die ersten dunklen Spuren einer Gottheit.“⁴⁵

Bereits in der Antike gab es ähnliche Erklärungen. Sie sind nicht besonders raffiniert und auch für psychologische Laien leicht nachvollziehbar. Andere psychologische Erklärungen hingegen beruhen auf Hypothesen, die zweifellos raffiniert, dafür aber auch heftig umstritten sind. Bekannte Beispiele dafür stammen von Sigmund Freud (1856-1939), der religiöse Überzeugungen für Wunscherfüllungen hielt, für „Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.“⁴⁶ Freud verglich den Menschen mit einem hilflosen Kind, das in Gott den gütigen Vater sieht, um sein eigenes Bedürfnis nach Schutz und Zuwendung zu stillen. Was die praktische Seite der Religion angeht, so stellte Freud bereits in seinem ersten Aufsatz zum Thema Religion – *Zwangshandlungen und Religionsübungen* – eine Parallele zwischen den „Ritualen“ von Zwangsneurotikern und religiösen Ritualen her. Beide hielt er für Reakti-

⁴⁴ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 558.

⁴⁵ Hume, *Die Naturgeschichte der Religion*, S. 9.

⁴⁶ Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, in: *Studienausgabe*, Band 9, Frankfurt/M.: Fischer 2000, S. 135-189: S. 164.

onen auf die Verdrängung von Triebregungen. Die ausführliche Begründung dieses Zusammenhangs lieferte er in der Studie *Totem und Tabu*. Die Furcht vor den Geistern von Verstorbenen und die damit verbundenen Rituale erklärte er beispielsweise durch Feindseligkeit, die die Überlebenden gegenüber den Verstorbenen zu deren Lebzeiten verspürt hätten. Die Überlebenden wären daher laut Freud insgeheim über deren Tod erleichtert, was sie sich ebenso wenig wie ihre Feindseligkeit eingestehen dürften. Die verdrängten Gefühle würden deshalb auf die Geister projiziert, die nun ihrerseits als aggressiv und gefährlich vorgestellt würden.⁴⁷ Bekannter noch als diese psychologische Erklärung der Geisterfurcht ist Freuds Herleitung der Religion aus einem gesellschaftlichen Urzustand, in dem ein gewalttätiger Vater die heranwachsenden Söhne vertreibt, bis diese sich gegen ihn verbünden, ihn töten und verspeisen.⁴⁸ Dieser Tat folgen Schuldbewusstsein und Reue, auf die die Söhne mit der Verehrung des Getöteten, mit Tabuvorschriften, moralischen Regeln und religiösen Ritualen reagieren.

Die Erklärungen für den Ursprung von Religion, die von Feuerbach, Marx, Durkheim, Hume, Freud und anderen gegeben wurden, beruhen jeweils auf Annahmen, die für sich geprüft werden müssten. Dies würde uns weit in die jeweiligen Disziplinen hineinführen. Freuds Mechanismen der Verdrängung und der Projektion des Verdrängten sind beispielsweise Angelegenheiten der Psychologie. Doch auf die Stichhaltigkeit der naturalistischen Erklärungen kommt es eigentlich gar nicht an. Wir wollen dem Naturalismus möglichst weit entgegenkommen und versuchsweise annehmen, dass zumindest einige seiner Erklärungen für religiöse Überzeugungen und Praktiken richtig sind. Folgt daraus, dass Religion eine Illusion, dass religiöse Überzeugungen unwahr sind? Gewiss, viele Naturalisten haben dies *behauptet*, aber streng genommen folgt aus der naturalistischen Erklärung des Ursprungs der Religion nicht, dass religiöse Überzeugungen nicht begründbar oder nicht wahr sind. Der Philosoph Norbert Hoerster schreibt dazu: „Man muß im Umgang mit religiösen – wie mit sonstigen – Überzeugungen zwischen *Begründung* und *Erklärung* unterscheiden. Daß eine Überzeugung auf eine bestimmte Art zustande

⁴⁷ Siehe Freud, *Totem und Tabu*, in: *Studienausgabe*, Band 9, S. 287-444, vor allem S. 342-354.

⁴⁸ Siehe Freud, *Totem und Tabu*, S. 424-430.

gekommen und daher in bestimmter Weise erklärbar ist, sagt über ihre Begründbarkeit noch nichts aus. Selbst Überzeugungen, die von einer bestimmten Person vielleicht aus irrationalen Motiven heraus vertreten werden, können in ihrem Aussagegehalt durchaus rational begründbar sein.⁴⁹

Damit hat Hoerster Recht. Nehmen wir an, ein Mensch glaube an die Existenz des christlichen Gottes, weil er sich von diesem Wesen Schutz und Unterstützung erhofft. Für Hoerster wäre dies ein „irrationales“ Motiv, für Freud eine Wunscherfüllung. Beides ist damit vereinbar, dass derselbe Mensch die Existenz Gottes auch rational begründen kann, beispielsweise durch eine verbesserte Variante des im vorigen Kapitel geschilderten kosmologischen Arguments. Aus einer naturalistischen Erklärung für den Glauben an die Existenz Gottes folgt auch nicht die Unwahrheit dieses Glaubens: Der Glaube an Gott könnte eine anthropomorphe Projektion, ein soziales Produkt oder eine Wunscherfüllung sein und *dennoch wahr* sein. Allerdings lassen sich bei religiösen Überzeugungen Begründung und Erklärung nicht völlig voneinander trennen, weil Religionen, wie eingangs erwähnt, sich in der Regel auf einen besonderen, übernatürlichen Ursprung berufen, um die Wahrheit ihrer Aussagen zu begründen. Der Zusammenhang zwischen Begründung und Erklärung wird also nicht erst von der naturalistischen Kritik hergestellt; dies geschieht schon lange vorher in religiösen Schriften und Predigten. Eine naturalistische Erklärung bietet eine Alternative zu dem angeblich übernatürlichen Ursprung, sie würde daher die Stellung der Religion insofern schwächen, als sie den übernatürlichen Ursprung, von dem die Religion ihre Autorität und Glaubwürdigkeit ableitet, durch einen natürlichen Ursprung ersetzt. Ist die Bibel nicht göttliche Offenbarung, sondern lediglich Ausdruck menschlicher Wünsche, so verliert sie zweifellos an Glaubwürdigkeit.

Religion verliert durch die naturalistische Kritik an Glaubwürdigkeit, doch sie verliert sie nicht ganz. Was es ihr erlaubt, der Kritik einigermaßen standzuhalten, ist ihre Fähigkeit, die naturalistische Erklärung in ihr Weltbild zu *integrieren*. Natürlicher und übernatürlicher Ursprung können miteinander kombiniert werden. Gottes Wege seien unerforschlich, heißt

⁴⁹ Norbert Hoerster: „Einleitung“ zu *Religionskritik. Arbeitstexte für den Unterricht*, Stuttgart: Reclam 1984, S. 5-16: S. 15.

es im *Römerbrief* (11,33), weshalb sollte er also nicht durch existenzielle Bedürfnisse, gesellschaftliche Umstände, durch Epilepsie und Neurose zu den Menschen sprechen? Wer der Meinung ist, dass der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde, kann getrost zustimmen, dass das Gottesbild des Menschen eine anthropomorphe Projektion ist, denn damit wäre immerhin gesichert, dass das Gottesbild zutreffend ist. Paulus und Muhammad wiederum könnten Epileptiker gewesen sein *und* durch diese Krankheit göttliche Weisungen erhalten haben. In ähnlicher Weise lassen sich viele religiöse Überzeugungen mit naturalistischen Erklärungen vereinbaren. Was die Verteidiger der Religion allerdings aufgeben müssten, sind allzu simple Vorstellungen von der Beziehung zwischen Mensch und Transzendenz. Es genügt nicht, wie Moses einen Berg zu besteigen, um dort Gott zu begegnen. Man begegnet einer Gottheit – zumindest im irdischen Leben – niemals „direkt“. Doch die Gottheit könnte die Natur des Menschen, seine psychische Befindlichkeit oder seine soziale Entwicklung so beeinflussen, dass der Mensch über diese vermittelnden Ursachen zum richtigen Glauben geführt wird. Im Grunde sollten religiöse Menschen dem Naturalismus dafür dankbar sein, dass er mythische Erzählungen, an die man heute nicht mehr glauben kann, durch moderne Erklärungen ersetzt oder neu interpretiert. Ein Beispiel: In der *Genesis* träumt Jakob von einer Leiter oder Treppe, „die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder. Und siehe, der Herr stand oben und sprach [...].“ (28,12f.) Wie könnte es einer Gottheit gelingen, einem träumenden Menschen Informationen über das Übernatürliche zukommen zu lassen? Nicht indem sie ihm persönlich im Geist „erscheint“ oder die transzendente Welt „zeigt“, sondern indem sie sein Gehirn so manipuliert, dass er davon träumt. (Auf ähnliche Fragen komme ich im vierzehnten Kapitel zurück.)

Ein zweites Beispiel: Viele Religionen behaupten bekanntlich, dass der Mensch eine göttliche Schöpfung ist. In den Mythologien dieser Religionen wird der Schöpfungsakt oft an den Anfang der Zeiten gerückt und als göttliche Handlung verstanden, deren unmittelbares Ergebnis die Existenz des Menschen war. In der *Genesis* (2,7) wird der Mensch aus Erde geformt. Heute wissen wir, dass die Gattung Homo durch Evolution aus tierischen Vorformen entstanden ist, was lange Zeit für Christen nicht zu akzeptieren war und auch heute noch zu völlig überflüssigen Auseinandersetzungen zwischen „Kreationisten“ und „Evolutionisten“ Anlass gibt. Die einfachste Lösung des Problems besteht aus christlicher Sicht darin,

die Evolution als Verlängerung des göttlichen Schöpfungsaktes zu verstehen: Gott schuf den Menschen eben dadurch, dass er die Evolution in Gang setzte und möglicherweise auch noch später in diese eingriff. (Die katholische Kirche beispielsweise hat sich mit dieser Interpretation offiziell abgefunden.⁵⁰) Religiös Gläubige können also die biologische Evolution des Menschen akzeptieren, falls sie bereit sind, auf einige ohnehin völlig unglaubwürdige Mythen zu verzichten. Ebenso können sie die anthropologischen, soziologischen und psychologischen Erklärungen der Religion akzeptieren, die wir in diesem Kapitel anhand einiger Beispiele betrachtet haben. Denn werden diese Erklärungen aus religiöser Sicht interpretiert, so beschreiben sie lediglich die Art und Weise, wie Gott Religion hervorbringt, oder allgemeiner: wie das Transzendente den Glauben an Transzendenz hervorbringt.

12. Kritik am Sinn religiöser Aussagen

Die Form der naturalistischen Religionskritik, der wir uns nun zuwenden, richtet sich gegen den Sinn religiöser Aussagen. Mit „Sinn“ ist hier nicht sozialer Nutzen gemeint oder der „Lebenssinn“, den manche Menschen aus religiösem Glauben beziehen, sondern die inhaltliche Bedeutung religiöser Aussagen. Die naturalistische Kritik lautet, religiöse Aussagen hätten *keine* derartige Bedeutung. Wer beispielsweise behauptet, dass Gott existiert oder dass die Seele nach dem Tod den Körper verlässt, sage damit etwas Unsinniges, also eigentlich nichts. Und da religiöse Aussagen religiöse Überzeugungen ausdrücken, würde dies auch für die jeweiligen Überzeugungen gelten – auch sie wären ohne Inhalt. Eine solche Kritik am Sinn religiöser Aussagen findet man in der Philosophie Immanuel Kants (1724-1804), der der Meinung war, dass sich unsere Begriffe nur auf die Natur beziehen können, nicht auf Übernatürliches. Gott und Seele sind die übernatürlichen Gegenstände, an die Kant als Christ vor allem dachte. Von beiden können wir seiner Ansicht nach nichts wissen. Der Grund für unsere Unwissenheit ist nicht der, dass Gott und Seele zwar existieren, wir aber nichts über sie herausfinden können; er besteht vielmehr darin, dass die Begriffe „Gott“ und „Seele“ ohne Inhalt sind. Inhalt

⁵⁰ Siehe „Comunione e servizio“, §§ 68f.

bekommen Begriffe nur durch die Anschauung, von Gott und Seele haben wir aber keine Anschauung.

Um Kant nicht Unrecht zu tun, muss an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass die Zurückweisung des Übernatürlichen nicht sein letztes Wort war. Unter anderem meinte er, dass wir so tun sollten, *als ob* es Gott und Seele gäbe, weil unser Weltbild sonst unvollständig wäre. Kant ging sogar so weit zu behaupten, die Begriffe „Gott“ und „Seele“ seien „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“.⁵¹ Etwas vorsichtiger ist die Bezeichnung „heuristische Fiktionen“, die Kant ebenfalls verwendet (S. 811, B 799). Mit „heuristisch“ ist gemeint, dass die Begriffe für bestimmte Zwecke nützlich sind. So ist die Annahme, dass Gott „alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe“, für Kant ein „Leitfaden der Naturforschung“ (S. 855, B 854), welcher der Gewinnung neuer Erkenntnisse über die Natur dient. Tatsächlich haben ja manche Wissenschaftler das Gefühl, in ihrer Forschung den Plan Gottes nachzuzeichnen; die Fiktion der Existenz Gottes kann also durchaus zum wissenschaftlichen Fortschritt beitragen. Das Christentum allerdings hat in den vergangenen Jahrhunderten die Wissenschaft wohl weniger gefördert als behindert. Galileo Galilei (1564-1642) wurde mit Folter bedroht, Giordano Bruno (1548-1600) sogar hingerichtet. Solche Praktiken sind zwar heute glücklicherweise nicht mehr üblich, die biologische Evolutionstheorie wird aber noch immer von bibelgläubigen Fundamentalisten bekämpft, weil sie der Schöpfungsgeschichte im Buch *Genesis* widerspricht.

Obwohl also das Christentum die wissenschaftliche Forschung behindert und dabei Menschen an Leib und Leben geschadet hat, war Kant der Meinung, dass die christliche Religion eine wichtige moralische Funktion besitzt. Zwar meinte er, Moral sei eine rein vernünftige Angelegenheit; man brauche keine Religion, um moralische Prinzipien zu begründen. Dennoch sei der Glaube an Gott moralisch notwendig, weil moralische Prinzipien sonst auf die Menschen ohne Einfluss blieben – weil „gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden“⁵² würde. Laut Kant ist dieser moralisch notwendige Glaube freilich lediglich ein „Zweifelglau-

⁵¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1998, S. 432 (B 384).

⁵² Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1974, S. 4 (Vorrede zur ersten Auflage).

be“⁵³ – „ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische [...] Vernunftkenntnis beweist“ (S. 408, B 459). Wir werden uns im letzten Kapitel noch einmal mit der Nützlichkeit von Religiosität befassen. Im Augenblick können wir aber getrost vernachlässigen, dass Kant für Transzendenz-Begriffe doch Anwendungen in Naturforschung und Moral fand, obwohl sie eigentlich ohne Inhalt sind. Unser derzeitiges Thema ist die Sinnkritik, also Kants Behauptung, die Begriffe hätten keinen Inhalt, weil sie nicht auf Anschauung beruhen.

Bereits vor Kant waren manche Philosophen der Auffassung, nur die Erfahrung könne Erkenntnisse über die Welt liefern. Sie kritisierten die Religion daher auf ähnliche Weise wie Kant. So meinte David Hume, ein Wort habe nur dann Bedeutung, wenn es sich auf Sinneseindrücke zurückführen lasse. Später, im zwanzigsten Jahrhundert, wurde diese Annahme zum Programm des so genannten „Verifikationismus“, für den die Bedeutung einer Aussage identisch ist mit der Methode ihrer Verifikation. Eine Verifikation einer Aussage ist eine Bestätigung ihrer Wahrheit. Bedeutungslos wären demnach Aussagen, die nicht verifizierbar sind. Mit „verifizierbar“ ist dabei gemeint, dass wir eine Vorstellung davon haben, wie eine Aussage verifiziert werden könnte, *wenn sie wahr wäre*. Das heißt, dass Verifizierbarkeit unabhängig von der tatsächlichen Wahrheit oder Falschheit einer Aussage ist. Auch falsche Aussagen können verifizierbar sein, denn das bedeutet nur: *Wenn* die Aussage wahr wäre, so ließe sie sich verifizieren. Nehmen wir als Beispiel die Aussage, dass es auch auf einem anderen Planeten unseres Sonnensystems menschenähnliche Lebewesen gibt. Diese Aussage ist sinnvoll, obwohl sie höchstwahrscheinlich falsch ist. Wir wissen nämlich, wie sie zu verifizieren wäre, falls sie wahr wäre. Man könnte z.B. bemannte Raumschiffe oder unbemannte Sonden zu den Planeten schicken und dort entsprechende Beobachtungen anstellen.

Zum Nachteil für den Verifikationismus kann allerdings unter „Verifikation“ Verschiedenes verstanden werden, was vor allem in religiösen Fragen Verwirrung stiftet. Ein Streitpunkt ist z.B. die Frage, ob auch eine Verifikation nach dem Tode eine echte Verifikation wäre. Dann wäre nämlich die Aussage, dass der Mensch auf irgendeine Weise seinen physi-

⁵³ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Meiner 2001, S. 412 (B 464).

schen Tod überlebt, durch einen Menschen verifizierbar, der auf diese Weise seinen physischen Tod überlebt. Dasselbe gilt für die Aussage „Gott existiert“, wenn der Mensch Gott nach dem Tod begegnet. Diese Aussagen wären sinnvoll, was einige Verifikationisten nicht zugeben wollten, weshalb sie die Verifikation nach dem Tode nicht als echte Verifikation gelten ließen. Eine andere Streitfrage ist der Status religiöser Erlebnisse (um die es in den nächsten drei Kapiteln gehen wird). Soll man sie als Verifikationen religiöser Aussagen betrachten? Dies sind nicht die einzigen Schwierigkeiten, die sich dem Verifikationismus in den Weg stellen. Ein grundsätzliches Problem besteht darin, dass sich viele offenbar sinnvolle Aussagen nicht verifizieren lassen, wenn man unter „Verifikation“ einen zweifelsfreien Wahrheitsnachweis versteht. Das gilt vor allem für allgemeine Aussagen, die sich auf so viele Dinge beziehen, dass nicht jedes einzelne von ihnen untersucht werden kann. Solche Aussagen sind in der Naturwissenschaft allgegenwärtig, der Verifikationismus will aber nicht die Naturwissenschaft für sinnlos erklären. Diese Schwierigkeiten sind fatal für die verifikationistische Sinnkritik: Man kann religiösen Aussagen wohl kaum vorwerfen, sie seien nicht verifizierbar und daher sinnlos, wenn auch seriöse naturwissenschaftliche Aussagen nicht verifizierbar sind und der Begriff der Verifikation auch so verstanden werden könnte, dass es spezifisch religiöse Formen der Verifikation gibt.

Darauf könnte man in zweierlei Weise reagieren: Erstens könnte man das Wort „Verifikation“ so umdeuten, dass es sich nicht mehr auf einen schlüssigen Wahrheitsbeweis bezieht, sondern auf etwas Schwächeres. Eine „Verifikation“ wäre dann lediglich eine Begründung, ein nachvollziehbares Argument für die Wahrheit einer Aussage. Diese Umdeutung des Verifikationsbegriffs würde einige Probleme lösen, sie hätte allerdings zur Folge, dass auch religiöse Aussagen verifizierbar wären. Denn wie wir festgestellt haben, gibt es nachvollziehbare Argumente für die Wahrheit religiöser Aussagen, beispielsweise das kosmologische Argument. Theologie und Religionsphilosophie haben noch eine Reihe weiterer Argumente für die Existenz Gottes vorgebracht. Ja, selbst wenn Gläubige ihre Überzeugungen aus einer heiligen Schrift beziehen, ist dies eine Art Begründung der betreffenden Überzeugungen. Wir alle berufen uns häufig auf Informationen, die wir irgendwo gelesen oder aus anderen Medien bezogen haben. Dies ist völlig in Ordnung, es sei denn, es gibt berechtigte Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Mediums, und selbstverständlich beharren religiöse Menschen darauf, dass Zweifel an ihrer heiligen Schrift

nicht berechtigt sind. Bei heiligen Schriften können sich die Gläubigen meist darauf berufen, dass auch viele andere Menschen der Schrift vertrauen und Jahrhunderte lang vertraut haben. Sie verwenden somit ein Kriterium, das auch außerhalb der Religion häufig zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit einer Informationsquelle herangezogen wird. Religionskritiker würden allerdings dennoch einwenden, dass die Argumente und Begründungen, die von religiösen Menschen vorgebracht werden, nicht *vernünftig* sind, dass es sich also nicht um *gute* Argumente bzw. Begründungen handelt. Doch was mit „vernünftig“ oder „gut“ gemeint ist, ist in der Philosophie höchst umstritten. Die Erfahrung zeigt, dass diese Begriffe von jedem mit dem Inhalt gefüllt werden, der ihm strategisch nützlich erscheint.

Das gilt auch für Karl Popper (1902-1994) – womit wir bei der zweiten Möglichkeit angelangt sind, wie man auf die Schwierigkeiten mit dem Verifikationsbegriff reagieren kann. Popper schlug vor, Verifizierbarkeit durch *Falsifizierbarkeit* zu ersetzen. Eine Aussage wäre somit sinnvoll, wenn klar ist, wie sich ihre *Falschheit* nachweisen ließe, falls sie falsch wäre. Nehmen wir an, die Aussage, dass sich die Planeten auf elliptischen Bahnen um die Sonne bewegen, sei falsch; dann ließe sie sich falsifizieren durch astronomische Beobachtungen und Berechnungen. So jedenfalls sieht ein einfaches Modell der Falsifikation aus. In Wahrheit liegen die Dinge etwas komplizierter, aber das braucht uns hier nicht zu kümmern. Ein auch für uns wichtiges Problem besteht allerdings darin, dass dem Falsifizierbarkeitskriterium auch philosophische Theorien zum Opfer fallen, da diese offenbar nicht falsifizierbar sind. Es ist ganz und gar nicht klar, wie man die Falschheit einer philosophischen Theorie nachweisen könnte. Für Popper war die Nicht-Falsifizierbarkeit philosophischer Theorien natürlich besonders unangenehm, da er ja selbst Philosophie betrieb, unter anderem als er das Falsifizierbarkeitskriterium formulierte. Er ersetzte daher später den Begriff der Falsifizierbarkeit durch den der *vernünftigen Kritisierbarkeit*. Eine vernünftige Kritik widerlegt eine Aussage nicht, sie *schwächt* sie lediglich. Sie liefert vernünftige Gründe für die Annahme, dass die Aussage falsch ist, ohne diese Aussage ein für allemal zu widerlegen.

Wenn wir „Falsifikation“ durch „vernünftige Kritik“ ersetzen, kann dann behauptet werden, religiöse Aussagen seien nicht vernünftig kritisierbar? Laut Popper könnte man über eine Aussage nicht vernünftig diskutieren, wenn sie „bloß eine Behauptung über die Welt wäre, die man

uns ohne den geringsten Zusammenhang und ohne uns irgendwelche Gründe zu geben, warum wir diese Behauptung ernst nehmen sollen, an den Kopf wirft“.⁵⁴ Das ist zwar nachvollziehbar, doch es trifft sicherlich nicht zu, dass religiöse Behauptungen stets ohne Zusammenhang und ohne Gründe aufgestellt werden. Das kommt zwar vor, doch gläubige Menschen bemühen sich häufig auch, Zusammenhänge herzustellen und Gründe geltend zu machen. Viele berufen sich zu diesem Zweck auf heilige Schriften oder geistliche Führer; das ist immerhin eine Art der Begründung. Gebildete Gläubige sind obendrein oft in der Lage, religiöse Autoritäten verschieden zu interpretieren und bis zu einem gewissen Grad auch zu korrigieren (sofern dies erlaubt ist), wobei sie meist ebenfalls auf die Herstellung von Zusammenhängen bedacht sind. Und vernünftige Argumente für die Existenz der Seele und die Existenz Gottes haben wir bereits in den Kapiteln 9 und 10 kennengelernt. Diese Argumente haben zweifellos Schwächen, doch sie als „unvernünftig“ zu bezeichnen, würde voraussetzen, dass man in überzeugender Weise festlegen könnte, was mit „vernünftig“ genau gemeint ist – was eben noch niemandem gelungen ist.

Popper selbst schreibt, eine Theorie sei „insofern vernünftig, als sie versucht, gewisse Probleme zu lösen. Sie ist nur im Zusammenhang mit einer Problemsituation verständlich und vernünftig“. Zweifellos trifft dies auch auf religiöse „Theorien“ zu. Menschen fragen sich z.B., wodurch ihr Schicksal bestimmt wird. Manche habe den Eindruck, dass sich ihr Leben ohne ihr Zutun in eine günstige Richtung entwickelt, während andere unter widrigen Umständen und verpassten Chancen leiden. Welchen Faktoren verdankt ein Mensch den Erfolg oder Misserfolg, den frühen Tod oder das lange Leben? Religiöse Menschen haben darauf stets mit der Theorie geantwortet, dass gute oder böse Mächte ihr Leben beeinflussen. Laut Popper müsste man nun die folgenden Fragen stellen: „Löst die Theorie ihr Problem? Löst sie es besser als andere Theorien? Verschiebt sie es vielleicht nur? Ist die Lösung einfach? Ist sie fruchtbar? Widerspricht sie vielleicht anderen philosophischen Theorien, die wir zur Lösung anderer Probleme brauchen?“ Solche Fragen können eine vernünftige Diskussion der religiösen Theorie in Gang bringen, auch wenn man auf keine eindeutige Antwort hoffen darf. So würden religiöse Menschen

⁵⁴ Karl R. Popper: *Vermutungen und Widerlegungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 289 (auch die nächsten beiden Zitate).

selbstverständlich sagen, ihre Deutung der Welt löse das Problem des menschlichen Schicksals besser als andere Theorien, während Naturalisten behaupten würden, dass auch das menschliche Schicksal ausschließlich natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Gerade diese Auseinandersetzung zeigt, dass die religiöse Theorie vernünftig kritisierbar und daher sinnvoll ist.

Das Paradebeispiel für eine solche vernünftige Kritik knüpft sich an das alte Problem, wie es möglich ist, dass ein guter und gerechter Gott, der obendrein allmächtig ist, eine Welt geschaffen hat, in der es unverschuldetes Leid und Ungerechtigkeit gibt (das so genannte „Theodizee-Problem“). Wenn es einen guten und allmächtigen Gott gibt, wieso lässt er dann so viel Unglück zu, das nicht von Menschen verursacht wurde? (Wobei man zusätzlich noch die Frage stellen könnte, weshalb er das von Menschen verursachte Unglück zulässt.) Wieso lässt Gott z.B. zu, dass kleine Kinder, die niemandem etwas zuleide getan haben, an Krankheiten sterben oder Städte durch Erdbeben zerstört werden? Es lässt sich leicht zeigen, dass die Existenz des Übels in der Welt der Annahme eines göttigen und allmächtigen Gottes widerspricht.⁵⁵ Der Glaube an einen solchen Gott ist also vernünftig kritisierbar. (Und es gibt mehr oder weniger vernünftige Antworten auf diese Kritik: Verteidiger Gottes können z.B. behaupten, er verfolge durch die Zulassung des Übels ein Ziel, das letztlich dem Menschen zum Guten gereiche, auch wenn der Mensch nicht in der Lage sei, dies zu erkennen. Das ist eine von mehreren „Lösungen“, die für das Theodizee-Problem vorgeschlagen wurden.)

Kommen wir zu einer abschließenden Beurteilung der Sinnkritik: Sie stützt sich auf Kriterien, mit deren Hilfe gezeigt werden soll, dass religiöse Aussagen nicht sinnvoll sind, weil sie das jeweilige Kriterium nicht erfüllen. Wir haben uns mit Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit bzw. vernünftiger Kritisierbarkeit beschäftigt. Keines dieser Kriterien ist überzeugend, denn verschiedene Einwände zwangen uns, sie so zu formulieren, dass sie auch von religiösen Aussagen erfüllt werden. Abgesehen davon haben alle Sinnkriterien einen entscheidenden Nachteil: Sie beruhen auf Theorien über den Sinn von Aussagen, die man akzeptieren kann oder eben nicht. Wieso sollte der Sinn von Aussagen etwas mit Sinnesindrücken zu tun haben, wie Hume und der Verifikationismus gemeint

⁵⁵ Siehe Hoerster, *Die Frage nach Gott*, Kap. VII.

haben? Und Popper – der schrieb einmal, seine Einstellung beruhe auf einem „irrationalen *Glauben an die Vernunft*“.⁵⁶ Das heißt offenbar, dass seine Entscheidung für das Kriterium der vernünftigen Kritisierbarkeit nicht vernünftiger war als eine Entscheidung dagegen. Nicht zuletzt beruht auch Kants Philosophie, mit der dieses Kapitel begonnen hat, auf willkürlichen Entscheidungen. Kant legte fest, dass die Grenzen der Natur auch die Grenzen des Sinns sind. Man könnte die Grenzen auch weiter ziehen und das Übernatürliche in den Bereich des Sinns einschließen.

Das ist das größte Problem für die Sinnkritik: Sie gibt vor zu wissen, was den Sinn einer Aussage ausmacht. Zu jedem ihrer Vorschläge gibt es aber Alternativen, die zu einer günstigeren Beurteilung religiöser Aussagen führen. Ludwig Wittgenstein beispielsweise neigte der Auffassung zu, dass man den Sinn eines Wortes kennt, wenn man weiß, wie das Wort zu verwenden ist. Dies wird meist als „Gebrauchstheorie der Bedeutung“ bezeichnet. Zweifellos wissen Gläubige, wie sie Wörter wie „Gott“, „Seele“, „Brahman“, „Dao“ oder „Qi“ verwenden sollen. Sie verwenden diese Wörter z.B. in rituellen Zusammenhängen oder wenn sie ein Glaubensbekenntnis formulieren. Sie verwenden sie, um natürlichen Dingen eine übernatürliche Dimension zu verleihen, um sich im Gebet an höhere Mächte zu wenden oder um Erklärungen für besondere Ereignisse zu finden. Nach der „Gebrauchstheorie der Bedeutung“ sind also religiöse Begriffe und Aussagen sicherlich nicht ohne Sinn. In der heutigen Sprachphilosophie herrscht leider keine Einigkeit darüber, worin der Sinn eines Wortes oder Satzes besteht. Es würde uns zu weit vom Weg abbringen, wenn wir dieser Frage hier weiter nachgingen. Was die religiöse Sprache angeht, so werde ich allerdings in Kapitel 16 wieder auf sprachphilosophische Fragen zurückkommen.

⁵⁶ Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Bern: Francke 1958, S. 284.

ERFAHRUNGEN

13. Religiöse Erfahrungen

Religionskritische Argumente besitzen eine gewisse Überzeugungskraft, doch weder Ursprungskritik noch Sinnkritik sind in der Lage, religiöse Überzeugungen endgültig zu widerlegen, was sich Religionskritiker meist erhofft haben. Am Ende bleibt immer ein Spiel von Argumenten und Gegenargumenten übrig, mit Annahmen, die unterschiedlich bewertet werden, und Schlussfolgerungen, die gezogen werden können, aber nicht gezogen werden müssen. Doch immerhin: nachdem die Religion – in Europa die christliche – über Jahrhunderte hinweg die Vormachtstellung innehatte, wurde sie von der Religionskritik in die Defensive gedrängt und gezwungen, sich gegen die Kritik zu verteidigen – was zweifellos besser ist, als sie zu ignorieren. Wenn die Ursprungskritik behauptet, Religion sei eine anthropologische Projektion, ihre Quelle liege in der Gesellschaft oder in der menschlichen Psyche, so könnte die Verteidigung darin bestehen, eine *andere* Quelle religiöser Überzeugungen zu nennen, die den Wahrheitsanspruch dieser Überzeugungen nicht untergräbt, sondern untermauert. Und wenn die Sinnkritik behauptet, sinnvolle Begriffe und Aussagen müssten sich auf Erfahrung stützen, so könnte man nachzuweisen versuchen, dass sich auch religiöse Überzeugungen auf eine Art von Erfahrung stützen.

Religiöse Erfahrungen würden daher vielleicht eine Antwort auf die Ursprungskritik und die Sinnkritik liefern, denn sie könnten eine zuverlässige Quelle religiöser Überzeugungen sein und diesen Überzeugungen zugleich einen empirischen Sinn geben. Das kosmologische Argument für die Existenz Gottes und vergleichbare Argumente bieten allenfalls einen indirekten, rationalen Zugang zur Transzendenz. Sie beruhen auf bloßen Beschreibungen des Transzendenten. Religiöse Erfahrungen hingegen würden einen *sinnlichen* Zugang erlauben. Der Unterschied wäre ähnlich dem zwischen der Beschreibung einer Orange und ihrer Wahrnehmung: Wer selbst eine Orange geschält und verspeist hat, weiß besser über ihren Geruch, ihren Geschmack und ihre Zusammensetzung Bescheid als jemand, der sie nur aus Beschreibungen anderer kennt. Dass sich religiöse Erfahrungen mit solchen alltäglichen Sinneswahrnehmungen vergleichen lassen, ist von großer Bedeutung. Denn die meisten Menschen – egal wie

sie der Religion gegenüberstehen – halten die Sinneswahrnehmung für eine zuverlässige Erkenntnisquelle oder jedenfalls für die beste Erkenntnisquelle, die wir haben. Das führt zu der Vermutung, dass religiöse Erfahrungen umso eher unser Vertrauen verdienen, je ähnlicher sie der alltäglichen Sinneswahrnehmung sind.

Bevor wir aber die Frage stellen, ob religiöse Erfahrungen tatsächlich unser Vertrauen verdienen, sollten wir uns klarmachen, von welchen Erfahrungen wir eigentlich sprechen. Man kann zwischen apophatischen und kataphatischen sowie zwischen direkten und indirekten religiösen Erfahrungen unterscheiden. Beginnen wir mit dem ersten Begriff: *apophatische* Erfahrungen sind religiöse Erfahrungen, die auf Leere und Stille ausgerichtet sind. Sinneseindrücke und Vorstellungen sind reduziert, Objekte entweder nicht vorhanden oder ohne klare Grenzen und weitgehend homogen. Wolken, Wasser, leerer Raum, Dunkelheit, diffuse Lichtquellen sind Beispiele solcher Erfahrungsobjekte. Die Idealform einer apophatischen Erfahrung wäre ein Erlebnis *ohne* jeden sensorischen Inhalt, das freilich immer noch ein Bewusstseinszustand sein müsste, um sich von bloßer Bewusstlosigkeit (wie im traumlosen Tiefschlaf) zu unterscheiden. Auch im Christentum kommen apophatische Erfahrungen vor. Deutlich erkennbar sind sie beispielsweise in den Werken des Mystikers Johannes vom Kreuz (1542-1591), dessen Beschreibungen um die Begriffe „Nacht“ und „Dunkelheit“ kreisen. So schreibt er in seinem *Cántico Espiritual* über die mystische Erfahrung: „Die Seele bezeichnet sie als Nacht, weil sie dunkle Gotteserfahrung ist;“ sie gehe „ohne Geräusch von Worten, ohne Beistand eines leiblichen oder geisthaften Sinnes, in lautloser Ruhe“ vor sich.⁵⁷ Von ungleich größerer Bedeutung als im Christentum sind apophatische Erfahrungen allerdings im Yoga und in den vom Yoga geprägten Formen des Hinduismus und Buddhismus. Um solche Erfahrungen hervorzurufen, wurden Meditationstechniken entwickelt, die heute bekanntlich auch im Westen Verbreitung gefunden haben. *Samādhi* ist wohl ebenso eine apophatische Erfahrung wie die typische Erfahrung des Mahāyāna-Buddhismus: dass die Welt leer, ohne Substanz ist. Einen prägnanten Ausdruck findet das Apophatische in einer Episode aus dem *Bi Yan Lu*, einem der wichtigsten Texte des Zen-Buddhismus.

⁵⁷ Zitiert nach Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 462.

Kaiser Wu Di von Liang fragt Bodhidharma (der der Legende nach den Buddhismus nach China gebracht hat): „Welches ist der höchste Sinn der heiligen Wahrheit?“ Und Bodhidharma antwortet: „Offene Weite – nichts von heilig.“⁵⁸ Falls sich Bodhidharma hier auf eine Erfahrung bezieht, so handelt es sich wahrscheinlich um eine apophatische Erfahrung. Jedenfalls weist der Ausdruck „offene Weite“ darauf hin.

Kataphatische Erfahrungen sind intensiver und reichhaltiger als apophatische Erfahrungen. Alle möglichen Arten von Gegenständen können in einer kataphatischen Erfahrung vorkommen: Gottheiten und andere übernatürliche Wesen, Menschen und Tiere, religiöse Symbole, künstliche und natürliche Dinge. Kataphatische Erfahrungen können außerdem alle Sinne umfassen und aus Farbe, Licht, Musik, Stimmen, Gerüchen, Geschmacks- und Tasterlebnissen bestehen. Ein typisches Beispiel für kataphatische Erfahrungen sind Träume mit religiöser Bedeutung wie der schon erwähnte Traum Jakobs, in dem ihm Engel erscheinen und Gott zu ihm spricht. Weitere Beispiele sind die Trance-Reisen von Schamanen, in denen sie mit Geistern in Tier- oder Menschengestalt Umgang pflegen, oder Visionen wie die des Propheten Ezechiel von den Kerubim, die jeweils vier Gesichter (Kerub, Mensch, Löwe, Adler) und vier Flügel haben und mit den vier Rädern des göttlichen Thronwagens beschäftigt sind (*Ezechiel* 10). Kataphatische Visionen wurden und werden auch von modernen Gläubigen noch für bare Münze genommen und als realistische Schilderungen des Übernatürlichen angesehen. Man denke an die zahlreichen Berichte von Marienerscheinungen im katholischen Raum oder daran, dass sich Mormonen unter anderem auf Erscheinungen berufen, die 1823 stattgefunden haben sollen, als Moroni, der Sohn Mormons, sich mehrmals ihrem Propheten Joseph Smith (1805-1844) zeigte.

Erfahrungen sind bekanntlich subjektiv und daher für Menschen, die die Erfahrungen selbst nicht gemacht haben, schwer zu verstehen. Das gilt für religiöse Erfahrungen in besonderem Ausmaß. Da sie ungewöhnliche Inhalte und Verläufe haben, sind sie sogar für die erlebenden Personen schwer in Worte zu fassen, weshalb diese häufig behaupten, ihre Erlebnisse seien überhaupt unbeschreibbar. Jede Klassifikation religiöser Erfahrungen ist daher mit Vorsicht zu genießen. Sie kann nur ein Hilfsmittel sein, das der Komplexität und Dynamik des religiösen Erlebens nicht

⁵⁸ Übersetzung von Wilhelm Gundert: *Bi-Yän-Lu*, Band 1, München: Hanser 1977, S. 37.

völlig gerecht wird. Bei jeder Klassifikation religiöser Erfahrungen wird es Erfahrungen geben, die *zwischen* den Kategorien liegen oder sich aus anderen Gründen nicht einordnen lassen. Oft gibt es fließende Übergänge. Eine kataphatische Erfahrung kann zu einer apophatischen werden, wenn die Wahrnehmung eines überirdischen Wesens verschwimmt und dem Gefühl der All-Einheit Platz macht, in der die Gestalt des Wesens verschwimmt. In der Geschichte von Moses am Berg Sinai heißt es, Gott sei in einer Wolke zu Moses herabgeschwebt (*Exodus* 34,5). Ein paar Verse früher (33,23) lesen wir, dass zwar niemand Gott von Angesicht zu Angesicht sehen könne, dass Moses aber immerhin seinen Rücken erblicken werde. Um 500 n. Chr. interpretierte Dionysius Areopagita in seiner Schrift *Über die Mystische Theologie* diese biblische Episode so, dass Moses eine mystische Einheit (*unio mystica*) erlebt: Er geht ganz im göttlichen Dunkel auf. Die erlebte Einheit von Subjekt und Objekt – in diesem Fall von Moses und Gott – ist ein typisches Merkmal einer apophatischen Erfahrung. In die Geschichte von Moses am Berg Sinai lassen sich also offenbar verschiedene Arten religiöser Erfahrung hineinlesen: Einmal erscheint Gott als wahrnehmbares transzendentes Wesen, was auf eine kataphatische Erfahrung hindeutet. Das andere Mal verbirgt sich Gott in einer Wolke, was ebenso auf eine apophatische Erfahrung hinweist wie die von Dionysius behauptete Einheit des erlebenden Subjekts mit Gott. Ähnliche Übergänge und Interpretationsspielräume findet man auch in Berichten von Todesnäherfahrungen, in denen traumartige Zustände, Erinnerungen und scheinbar äußere Wahrnehmungen ineinander verflochten sind. Wahrnehmungen von menschlichen und überirdischen Wesen kommen darin ebenso vor wie Geräusche und Stimmen, Lichterscheinungen und Dunkelheit, Tunnelerlebnisse, Einheitsgefühle und Empfindungen von Ruhe und Frieden. Diese und andere Elemente bilden zusammen komplexe Erlebnisabläufe, die durch alle Klassifikationsversuche nur unzureichend erfasst werden.

Die zweite Unterscheidung neben apophatisch/kataphatisch ist die zwischen *direkten* und *indirekten* religiösen Erfahrungen. Sie beruht auf einer Annahme, die wir zunächst genauer untersuchen müssen. Diese lautet, dass gläubige Menschen aufgrund ihres Glaubens die irdische Welt anders erfahren als ungläubige. Das klingt vielleicht überraschend, denn meist wird die Sache ja ungefähr so dargestellt: Gläubige und Ungläubige nehmen die Welt auf *gleiche* Weise wahr, Gläubige fügen jedoch zu ihrer Wahrnehmung noch bestimmte Überzeugungen hinzu, die für ihre Religi-

on typisch sind. Diese Überzeugungen sind theoretische Überzeugungen, aber keine Inhalte oder Bestandteile der Wahrnehmung selbst. So würden z.B. Christen, Buddhisten und Hindus einfach einen Berg sehen, wenn sie vor dem Kailāsh in Tibet stünden. Christen jedoch wären *außerdem* der Überzeugung, dass er einer der vielen Berge ist, die Gott geschaffen hat, während Buddhisten meinen, der Berg sei der heilige Berg Meru, das Zentrum des Universums, den Hindus wiederum für den Sitz Shivas halten. Dies wären drei religiöse Überzeugungen, durch die eine Wahrnehmung ergänzt würde, die in allen drei Fällen die gleiche wäre. Diese Darstellung setzt offenbar voraus, dass sich Wahrnehmungen von Überzeugungen deutlich unterscheiden lassen. Das ist jedoch eine problematische Annahme, denn wir wissen, dass Überzeugungen die Art und Weise, wie Menschen die Welt wahrnehmen, beeinflussen. Wer wenig von Schnee weiß, kann vielleicht gerade Schnee von Nicht-Schnee oder viel Schnee von wenig Schnee unterscheiden. Spezialisten hingegen erkennen Unterschiede zwischen einigen der folgenden Schneearten (in alphabetischer Reihenfolge): Diamant-, Faul-, Firn-, Harsch-, Kunst-, Locker-, Neu-, Papp-, Pulver-, Schwimm-, Sulzschnee und nicht zu vergessen Reif, der wie Schnee aussieht. Seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wurden zahlreiche psychologische Experimente durchgeführt, die belegten, dass Vorwissen und Erwartungen mitbestimmen, was wahrgenommen wird. Beispielsweise wurden Versuchspersonen Spielkarten gezeigt, unter die einige Karten mit falschen Farben gemischt waren (z.B. schwarze Herz, rote Pik). Die falschen Farben wurden von den Versuchspersonen häufig übersehen und die Karten als normale Spielkarten identifiziert, da sie ihrem Vorwissen über das Aussehen von Spielkarten folgten.⁵⁹

Dieser enge Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen und Überzeugungen wird in der Philosophie verschieden beschrieben. So heißt es manchmal, Wahrnehmungen seien durch Begriffe (aus denen Überzeugungen bestehen) *geprägt*. Es wird gesagt, jede Wahrnehmung sei „intentional“; sie habe einen „Sinn“, der sich durch Begriffe wiedergeben lasse. Und manchmal wird auch zwischen „Wahrnehmen“ und „Wahrnehmen-dass“ unterschieden: Das erste wäre ein Wahrnehmen ohne Begriffe, das zweite ein Wahrnehmen verbunden mit dem Wissen, was das Wahrge-

⁵⁹ Siehe E. Bruce Goldstein: *Wahrnehmungspsychologie. Eine Einführung*, Heidelberg, Berlin, Oxford: Spektrum 1997, S. 23.

nommene ist – z.B. ein Berg oder der Sitz Shivas. Ob es ein Wahrnehmen ganz ohne Begriffe überhaupt gibt, ist umstritten. Doch für uns ist das nebensächlich, denn für uns ist nur die zweite Art der Wahrnehmung von Bedeutung. Für sie könnte man das Wort „Erfahrung“ reservieren. Erfahrungen wären dann Wahrnehmungen, deren Inhalt durch Überzeugungen geprägt ist. Jede Erfahrung ist eine Erfahrung-als: Ein Gegenstand wird *als etwas* wahrgenommen. Man könnte auch sagen, dass der Gegenstand mit Hilfe von bestimmten Überzeugungen *interpretiert* wird. *Religiöse* Erfahrungen wären dann eben Wahrnehmungen, in denen eine Interpretation durch religiöse Überzeugungen vorgenommen wird, durch Überzeugungen also, die sich auf Transzendentes beziehen. Nimmt ein Mensch, für den der Berg Kailāsh lediglich ein Berg ist, diesen Berg wahr, so nimmt er ihn lediglich *als Berg* wahr. Seine Erfahrung ist keine religiöse Erfahrung. Nimmt jedoch ein gläubiger Hindu den Berg Kailāsh *als Sitz des Gottes Shiva* wahr, so interpretiert er den Berg als Sitz Shivas. Da dies eine religiöse Interpretation ist, wird aus der Erfahrung des Berges eine religiöse Erfahrung.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun zwischen direkten und indirekten religiösen Erfahrungen unterscheiden. In *direkten* religiösen Erfahrungen ist das Transzendente selbst Gegenstand der Erfahrung, in *indirekten* religiösen Erfahrungen hingegen wird Immanentes so interpretiert, dass es einen Bezug zur Transzendenz bekommt. Genau genommen handelt es sich in beiden Fällen um eine religiöse Interpretation der Wahrnehmung, nur die Art der Interpretation ist verschieden: Im ersten Fall wird das Wahrgenommene von der wahrnehmenden Person *als etwas Transzendentes* interpretiert; im zweiten Fall wird das Wahrgenommene *als auf das Transzendente bezogen* interpretiert. Zu den direkten religiösen Erfahrungen gehören kataphatische Erfahrungen von transzendenten Wesen und transzendenten Welten, aber wohl auch apophatische Erfahrungen, die durch Begriffe wie „Dunkelheit“, „reines Bewusstsein“ oder „Leere“ beschrieben werden. Im Extremfall kann eine religiöse Erfahrung so „direkt“ sein, dass sie als eine Art Einheit beschrieben wird, als *unio mystica*. Im Gegensatz dazu wird bei indirekten religiösen Erfahrungen das Wahrgenommene als Erscheinungsform, Aufenthaltsort, Schöpfung, Inkarnation, Symbol usw. des Transzendenten erlebt. So kann ein Berg als Sitz eines Gottes und ein Baum als Sitz einer Nymphe erfahren werden, die Welt als Schöpfung Gottes oder als Erscheinungsform Brahman. Ein Mensch kann anderen Menschen als Inkarnation eines göttlichen Wesens

erscheinen, und beliebige Dinge – Kultgegenstände, Kunstwerke, Schriftzeichen, Speisen, Berge, Flüsse, Pflanzen, Tiere usw. – können Transzendentes symbolisieren.

14. Haben religiöse Erfahrungen übernatürliche Ursachen?

Wenden wir uns nun der Frage zu, ob man religiösen Erfahrungen trauen kann. Gemeint ist damit *nicht*, ob die *Berichte* von religiösen Erfahrungen wahr sind, ob also die Erfahrungen, von denen berichtet wird, tatsächlich so stattgefunden haben. Es ist nicht auszuschließen, dass viele Berichte unwahr sind, weil Menschen, die von religiösen Erfahrungen erzählen, sich selbst etwas vormachen oder bewusst lügen, um sich irgendwelche Vorteile zu verschaffen. Das ist für uns nicht von Interesse. In diesem und im nächsten Kapitel geht es nicht um die Wahrheit der Berichte, sondern um die Überzeugungskraft der berichteten Erfahrungen. Setzen wir also die Wahrheit der Berichte und die Existenz der Erfahrungen voraus und stellen wir uns die Frage, ob die Erfahrungen, von denen berichtet wird, Indizien für Transzendenz wären. Ich werde zwei Einwände gegen die Überzeugungskraft religiöser Erfahrungen überprüfen. Im ersten Einwand geht es um die Frage, ob die Erfahrungen durch etwas Transzendentes verursacht werden. Der Einwand folgt der Linie der klassischen Religionskritik: Religiöse Erfahrungen werden nicht von übernatürlichen, sondern ausschließlich von natürlichen Ursachen hervorgerufen. Der zweite Einwand besagt, dass man diesen Erfahrungen deshalb nicht trauen darf, weil sie sich zu sehr von alltäglichen Sinneswahrnehmungen unterscheiden. Diesem Einwand wird das nächste Kapitel gewidmet sein.

Beginnen wir mit dem ersten Einwand, und zwar mit einem Beispiel: Berichte über Marienerscheinungen gibt es in Europa seit vielen Jahrhunderten, seit dem Jahr 1830 treten sie aber gehäuft auf. In diesem Jahr, heißt es, sei Maria in Paris der Novizin Catherine Labouré (1806-1876) erschienen, habe dieser eine Medaille gezeigt und den Auftrag gegeben, sie prägen zu lassen, was 1832 von der katholischen Kirche genehmigt wurde. Diese „Medaille der unbefleckten Empfängnis“ fand zusammen mit der Nachricht von den Erscheinungen rasch große Verbreitung. Es folgte eine Serie weiterer Erscheinungen an inzwischen berühmt gewordenen Orten wie Lourdes (1858), Fatima (1917) und Medjugorje (seit 1981), aber auch an zahlreichen weniger bekannten Orten. Die katholische

Kirche reagierte auf diese unter anderem mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias (1854), welches besagt, dass Maria ohne Erbsünde war, seit sie von ihrer Mutter empfangen wurde.

Marienerscheinungen bieten der naturalistischen Kritik genügend Ansatzpunkte. Hier sind einige Überlegungen, die dabei zur Sprache kommen könnten: Dass in den Visionen von Catherine Labouré das Thema „unbefleckte Empfängnis“ eine zentrale Rolle spielte, ist nicht erstaunlich, weil die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias ein fester Bestandteil des katholischen Glaubens war. Sie wurde seit dem Mittelalter durch Theologen (besonders Franziskaner) und Päpste verbreitet. Laien wurde die Thematik unter anderem durch die Einführung des Festes Mariä Empfängnis am achten Dezember nahe gebracht. 1830 war das Jahr der französischen Julirevolution, die für Besitz und Privilegien der Kirche eine Gefahr darstellte. Die Konflikte dieser Monate übten wohl ihre Wirkung auf die labile Psyche der jungen Frau aus. Ihre erste Marienerscheinung hatte sie im Juli; schon vorher hatte sie Visionen von Jesus und des heiligen Vinzenz von Paul. Sie war also offenbar besonders anfällig für solche halluzinatorischen Zustände. Ihre Mutter hatte sie bereits mit neun Jahren verloren; es heißt, sie habe sich kurz nach deren Begräbnis in ihrem Zimmer einer Statue Marias zugewandt und dieser gesagt, sie sei ab nun ihre Mutter. Eine solch enge, in der Kindheit fixierte emotionale Bindung zu einem vorgestellten transzendenten Wesen kann unter geeigneten Umständen Visionen hervorrufen.

Später förderte die katholische Kirche das Auftreten von Marienerscheinungen durch verschiedene Propaganda-Maßnahmen wie den Verkauf von Marienmedaillen. Sie verfolgte damit politische Absichten in einer Zeit zunehmender Demokratisierung und Säkularisierung. In katholischen Ländern wurde das Dogma von der unbefleckten Empfängnis mit Festen und Umzügen, mit dem Bau von Mariensäulen und Marienkirchen gefeiert. Das soziale Klima war also günstig, als Maria 1858 in Lourdes der vierzehnjährigen Bernadette Soubirous (1844-1879) erschien und sich ihr als „unbefleckt Empfangene“ zu erkennen gab. Bernadette war zum Zeitpunkt der Erscheinungen vierzehn Jahre alt. In Fatima, Medjugorje und anderen Orten wurde Maria ebenfalls von Kindern und Jugendlichen gesehen. Kinder sind fantasievoll und leicht beeinflussbar. Heranwachsende müssen sich in der Welt der Erwachsenen behaupten; die angeblichen Erscheinungen konnten ihnen dazu dienen, ihre Position in ihrer unmittelbaren sozialen Umgebung zu verbessern (auch wenn sie dadurch

vielleicht Schwierigkeiten mit Behörden bekamen). In vielen Biographien findet man Armut, mangelnde Bildung, Krankheiten und Schicksalsschläge, vor denen die Kinder in die Welt der Visionen flüchten konnten. Die Erscheinungen von Fatima fanden mitten im ersten Weltkrieg statt. Als Folge der Revolution von 1910, in der die von der Kirche unterstützte Monarchie beseitigt wurde, war die politische Situation in Portugal geprägt durch die Spaltung von Staat und Kirche, von städtisch-liberalen und ländlich-katholischen Gebieten. Die Regierung Portugals betrieb die Abschaffung des Katholizismus. Die Erscheinungen von Fatima waren ein wichtiger Bestandteil der katholischen Gegenbewegung. In Medjugorje ist Maria bisher mehrere tausend Mal erschienen (nach einem exakten Terminplan), um recht triviale Botschaften abzugeben, in denen es unter anderem um den Franziskanerorden geht, der die Erscheinungen gegen den Widerstand des zuständigen Bischofs fördert. Neben politischen, ethnischen und interreligiösen Spannungen spielen dort also auch innerkirchliche Konflikte eine Rolle. Medjugorje ist heute ein riesiger Wallfahrtsbetrieb, an dem einige Menschen gut verdienen, die kein Interesse daran haben, dass die Erscheinungen aufhören oder in Zweifel gezogen werden.

Durch dieses Geflecht von sozialen, politischen und psychischen Faktoren können Marienerscheinungen nach naturalistischer Auffassung erklärt werden. Hinzu kommen neuerdings naturalistische Erklärungen, die sich auf die Funktionsweise des Gehirns konzentrieren. In einer als „Neurotheologie“ bezeichneten Disziplin werden Gehirnzustände von Menschen untersucht, während diese religiöse Erfahrungen machen.⁶⁰ Unter anderem wurden tomographische Aufnahmen der Gehirne von meditierenden tibetischen Buddhisten und betenden Franziskaner-Nonnen hergestellt. Gehirne von Versuchspersonen wurden schwachen Magnetfeldern ausgesetzt, wodurch Erlebnisse erzeugt werden konnten, die religiösen Erfahrungen zum Verwechseln ähnlich waren. So berichteten die Versuchspersonen von der Anwesenheit transzendenter Wesen und von außerkörperlichen Erfahrungen. Der Schluss, den Naturalisten aus solchen Forschungen ziehen, ist der, dass religiöse Erfahrungen Produkte

⁶⁰ Siehe z.B. Andrew Newberg, Eugene d'Aquili, Vince Rause: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München: Piper 2003, und Wulff, *Psychology of Religion*, S. 101f.

des Gehirns sind: Reizentzug, Einschränkung der Atmung und andere durch die Meditation hervorgerufene physiologische Veränderungen führen zu Veränderungen im Gehirn, die von der meditierenden Person als apophatische religiöse Erfahrungen erlebt werden. Physische Ursachen wie Magnetfelder oder krankhafte neurologische Veränderungen führen zu außerkörperlichen und kataphatischen Erfahrungen.

In dieses Bild passt die Tatsache, dass in vielen Religionen Drogen eingesetzt werden, um religiöse Erfahrungen hervorzurufen. Indianische Schamanen verwenden meskalinhaltige Kakteen und psilocybinhaltige Pilze; sibirische Schamanen konsumieren Fliegenpilze; im griechischen Eleusis kam möglicherweise Mutterkorn, ebenfalls ein Pilz, zum Einsatz und die Pythia von Delphi verkündete ihre Orakelsprüche vielleicht unter dem Einfluss von Ethylen, das aus einer Erdspalte strömte. Solche physischen Einflüsse auf das Gehirn erklären die *Existenz* religiöser Erlebnisse, sie allein erklären allerdings nicht ihren *Inhalt*, denn dieser ist durch den kulturellen Hintergrund und den Glauben der jeweiligen Person geprägt. Kultur und Glaube sind bereits im Gehirn abgespeichert, bevor die physischen Ursachen darauf einwirken. Daher würde ein Christ vielleicht einen Engel wahrnehmen, wenn man sein Gehirn einem Magnetfeld aussetzte, während ein Muslim vielleicht einen Dschinn, ein Buddhist einen Bodhisattva und ein Hindu eine Göttin wahrnehme. Aus naturalistischer Sicht entscheidend ist allerdings, dass diese Erfahrungsinhalte ohne physische Einflüsse auf das Gehirn gar nicht erst auftauchen würden.

Diese Sicht der Dinge besitzt zwar einige Überzeugungskraft, in Wirklichkeit bringen neurologische Erklärungen religiöser Erfahrungen den Naturalismus aber nur unwesentlich voran. Schließlich ist es keine Überraschung, dass Erfahrungen eine neuronale Basis haben. Ein religiöser Mensch, der dies leugnen wollte, würde sich ebenso unklug verhalten wie einer, der die Existenz der biologischen Evolution leugnen und am Kreationismus – also an der direkten Erschaffung des Menschen durch Gott, wie sie in der Bibel steht – festhalten würde, statt einzuräumen, dass Gott die Evolution benützt hat, um auf diesem indirekten Weg den Menschen zu erschaffen. In ähnlicher Weise könnte man auf die neurologischen Befunde reagieren: Transzendente Wesen benützen das Gehirn eben dazu, sich einem Menschen zu zeigen. Dass religiöse Erfahrungen eine neuronale Basis haben, kann sogar als Argument zu ihren Gunsten verwendet werden, denn dieses Merkmal haben sie mit alltäglichen Sinneswahrnehmungen gemeinsam. Wer eine Orange vor sich sieht, hat einen guten

Grund, an die Existenz dieser Orange zu glauben. Dass diese Wahrnehmung ohne Auge, Sehnerv und die für die visuelle Wahrnehmung zuständigen Bereiche des Gehirns nicht möglich wäre, schmälert keinesfalls ihren Wert. Wir vertrauen ihnen gerade deshalb, weil unser physisches Wahrnehmungssystem funktioniert. Dass auch religiöse Erfahrungen eine neuronale Basis haben, ist also aus religiöser Sicht eine durchaus beruhigende Erkenntnis, denn das macht sie alltäglichen Sinneswahrnehmungen ähnlicher.

Auch der Hinweis auf andere natürliche Ursachen – siehe die obigen Ausführungen zu den Marienerscheinungen – verhilft dem Naturalismus nicht zum Sieg. Wie bei der klassischen Religionskritik im Stil von Feuerbach, Marx, Durkheim oder Freud (siehe Kapitel 11) können religiöse Menschen auch nun die natürlichen Ursachen in ihr Weltbild integrieren: Es mag sein, dass Catherine Labouré ohne den Tod ihrer Mutter und ohne den Einfluss von Kirche und Gesellschaft keine Marienerscheinungen gehabt hätte. Doch für Gläubige zeigt dies nur, dass solche Faktoren einen Menschen für das Transzendente *empfänglich machen*, während Menschen, die gesund und glücklich sind und sich materiellen Werten ausliefern, für religiöse Erfahrungen weniger geeignet sind. Worauf es ankommt – und zwar auch bei den durch Meditation, Magnetfelder, Drogen usw. hervorgerufenen Erfahrungen –, sei die Frage, ob es neben den natürlichen Ursachen auch übernatürliche Ursachen gibt, die für das Auftreten und den Inhalt der religiösen Erfahrung mitverantwortlich sind. Sicherlich würden Gläubige nicht behaupten wollen, dass es für *alle* religiösen Erfahrungen solche übernatürlichen Mitursachen gibt – viele Christen würden z.B. keiner Erfahrung trauen, die durch Magnetfelder oder Drogen hervorgerufen wurde. Doch sie glauben vielleicht, dass Gott während einer Messe religiöse Erfahrungen hervorrufen kann und dass sich Maria selbst hin und wieder auserwählten Menschen zeigt. (Nicht einmal der Vorwurf des Betrugs kann dem Glauben an religiöse Erfahrungen viel anhaben. Man kann z.B. zugeben, dass heute in Medjugorje nicht alles mit rechten Dingen zugeht, und im selben Atemzug hinzufügen, dass die ersten Marienerscheinungen im Jahr 1981 authentisch waren. Damals, so würde die Antwort auf den Vorwurf lauten, war tatsächlich noch eine übernatürliche Ursache im Spiel.)

Freilich kommt es auch vor, dass Gläubige einer religiösen Erfahrung nicht vertrauen, *obwohl* sie hinter ihr eine übernatürliche Ursache vermuten. Für Zen-Buddhisten z.B. sind Erscheinungen von Dämonen, Bodhi-

sattvas oder Buddhas während der Meditation nur vorübergehende Störungen auf dem Weg zu der als *Satori* oder *Kenshō* bekannten Erfahrung, selbst wenn sie glauben, dass jene transzendenten Wesen existieren. In den Religionen der Bibel und des Koran gilt vor allem der Teufel als Urheber trügerischer Erfahrungen. Muhammad beispielsweise soll bei der ersten Verlesung von Sure 53 des Koran gute Worte für drei vorislamische arabische Göttinnen gefunden haben. Am nächsten Tag nahm er diese trügerische Offenbarung als Eingebung des Satans wieder zurück.⁶¹ Nach der Bibel können falsche Offenbarungen sogar von Gott verursacht werden. Zwar wird im Buch *Deuteronomium* (18,22) erklärt, man könne falsche Propheten daran erkennen, dass ihre Voraussagen nicht eintreffen, doch ein paar Kapitel früher (13,2-4) steht geschrieben, dass auch die Voraussagen falscher Propheten eintreffen können, weil Gott auf diese Weise den Glauben der Menschen prüfen möchte. Leider lässt sich wohl niemals zweifelsfrei feststellen, ob Gott mit einem Offenbarungserlebnis tatsächlich eine Offenbarung oder eine Glaubensprüfung beabsichtigt. Es lässt sich auch nicht überprüfen, ob ein Erlebnis von Allah kommt oder vom Satan oder vielleicht überhaupt keine übernatürliche Ursache besitzt. Allgemeiner formuliert: Man kann niemals sicher sein, dass ein religiöses Erlebnis keine Täuschung ist. Viele Naturalisten würden daraus schließen, dass kein Glaube, der auf religiösen Erfahrungen beruht, ein berechtigter Glaube ist, denn die Möglichkeit der Täuschung ist mindestens ebenso wahrscheinlich wie die Möglichkeit, dass die Erfahrungen ein zutreffendes Bild der Transzendenz liefern.

Ob ein auf religiösen Erfahrungen beruhender Glaube berechtigt ist, hängt allerdings davon ab, was man unter einem „berechtigten Glauben“ versteht. Häufig dreht sich die Diskussion dabei um übernatürliche Erkenntnisquellen. Der Genfer Reformator Johann Calvin (1509-1564) sprach z.B. von einem „sensus divinitatis“, einem Sinn für Gott, der allen Menschen von Natur aus gegeben sei. Außerdem glaubte er, dass der Heilige Geist zur Erkenntnis Gottes seinen Beitrag leiste. Calvin glaubte also an übernatürliche Erkenntnisquellen, die ihm zuverlässige Informationen über Transzendenz verschaffen konnten. Ein christlicher Philosoph

⁶¹ *Der Koran*, Stuttgart: Reclam 1991, S. 510f., Anmerkung 6 von Annemarie Schimmel.

unserer Tage, Alvin Plantinga, greift diesen Vorschlag auf.⁶² Er meint, der Glaube an Gott sei berechtigt, wenn er einer solchen zuverlässigen Erkenntnisquelle entstamme. Es sei jedoch nicht nötig, dass wir feststellen oder gar „beweisen“ können, dass die Erkenntnisquelle tatsächlich existiert: *Wenn* sie existiert, so ist der Glaube berechtigt, auch wenn wir nicht feststellen können, *ob* sie existiert. Angesichts der Tatsache, dass Calvins Glaube ihn dazu veranlasst hat, Menschen zu verbrennen, hat Plantingas Behauptung zwar einen bitteren Beigeschmack, aber nehmen wir dennoch an, sie würde stimmen: Die Existenz einer zuverlässigen übernatürlichen Erkenntnisquelle garantiert also die Glaubwürdigkeit religiösen Glaubens. Dann besteht einerseits die Möglichkeit, dass der christliche Glaube begründet ist, weil es einen *sensus divinitatis* oder etwas Ähnliches gibt. Doch andererseits nehmen auch nicht-christliche Konfessionen besondere Erkenntnisquellen für sich in Anspruch. Muslime meinen, dass Allah dem Propheten Muhammad durch den Engel Gabriel den Koran offenbaren ließ. Dies geschah in einer Reihe von visuellen und akustischen Erlebnissen. In indischen Religionen gelten verschiedene Formen der Meditation (*dhyāna*) als geeignete übernatürliche Erkenntnismethoden. Eine häufig damit verbundene Vorstellung ist die des „dritten Auges“, das sich auf der Stirn befindet und während der Meditation öffnet.

Muhammads Offenbarungserlebnisse, Meditation und drittes Auge sind nicht-christliche Gegenstücke zu Calvins *sensus divinitatis*. Wenn Muhammads Erlebnisse von Allah kamen, so ist der Koran vermutlich wahr. Wenn *dhyāna* eine zuverlässige Methode ist, um Illusionen zu durchschauen und zur Erkenntnis von Brahman oder Nirvāna zu gelangen, dann ist auch der hinduistische oder buddhistische Glaube berechtigt. Leider nützen uns diese Feststellungen wenig, weil wir nicht wissen, *ob* eine der in den verschiedenen Religionen praktizierten Erkenntnismethoden zuverlässige Informationen über Transzendenz liefert und, wenn ja, welche Methode dies ist. Die Annahme eines *sensus divinitatis*, der Existenz des Heiligen Geistes, der Offenbarung durch den Engel Gabriel, der Zuverlässigkeit von *dhyāna* oder der Existenz eines „dritten Auges“ beruht auf bloßem Glauben. Wir wissen nicht, ob diese übernatürlichen Erkenntnisquellen existieren und religiöse Erkenntnisse hervorbringen.

⁶² Siehe Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford: Oxford University Press 2000, Kap. 6.

Daher wissen wir auch nicht, ob der christliche, muslimische, hinduistische, buddhistische usw. Glaube berechtigt ist. Wir sind also trotz Plan-tinga nicht klüger als zuvor.

15. Gleichen religiöse Erfahrungen alltäglichen Sinneswahrnehmungen?

Das Beispiel der wahrgenommenen Orange, das ich in den beiden vorigen Kapitel verwendet habe, sollte andeuten, dass der Reiz religiöser Erfahrungen gerade darin bestehen könnte, dass sie alltäglichen Sinneswahrnehmungen ähnlich sind: Wie wir unser Wissen von der irdischen Welt durch die fünf Sinne gewinnen, so gewinnen wir eben unser Wissen von der überirdischen Welt durch religiöse Erfahrungen. Vielleicht „sehen“ manche Menschen bei manchen Gelegenheiten ein transzendentes Wesen, so wie ich die Orange, den Baum oder den Bildschirm sehe. Aus religiöser Sicht wäre es daher von Vorteil, wenn es Parallelen zwischen den beiden Erfahrungsarten gäbe, denn dies würde das Vertrauen in die religiöse Erfahrung stärken. Wir vertrauen der alltäglichen Sinneswahrnehmung; wenn die religiöse Erfahrung dieser gleicht, so dürfen wir auch ihr vertrauen. Umgekehrt würden große *Unterschiede* zwischen religiöser Erfahrung und alltäglicher Sinneswahrnehmung dieses Vertrauen erschüttern. Ich komme damit zum zweiten Einwand gegen die Stichhaltigkeit religiöser Erfahrungen. Er besteht darin, möglichst viele wichtige Unterschiede zwischen religiöser Erfahrung und alltäglicher Sinneswahrnehmung aufzuzählen. So wird häufig darauf hingewiesen, dass religiöse Erfahrungen nur von wenigen Menschen gemacht werden, während die meisten Menschen keine derartigen Erfahrungen machen. Umfasst der Begriff „religiöse Erfahrung“ auch *indirekte* religiöse Erfahrungen (siehe Kapitel 13), so kommen zwar mehr religiöse Erfahrungen vor, als man für gewöhnlich annimmt. Jeder gläubige Mensch macht dann wahrscheinlich irgendwann eine religiöse Erfahrung. Doch viele Menschen, die nur halbherzig oder überhaupt nicht religiös sind, machen *niemals* religiöse Erfahrungen. Das ist ein wichtiger Unterschied zwischen religiöser Erfahrung und alltäglicher Sinneswahrnehmung: Es gibt viele Menschen, die niemals religiöse Erfahrungen machen, während alle Menschen eine Orange wahrnehmen können, wenn sie vor ihnen liegt. Zwar können manche Menschen die Orange nicht sehen, weil sie blind sind oder unter

anderen Sehstörungen leiden, doch diese sind normalerweise immerhin in der Lage, die Orange zu berühren, zu riechen oder zu schmecken.

Außerdem scheint der Inhalt religiöser Erfahrungen in einem hohen Ausmaß vom kulturellen Hintergrund und von den Glaubensvorstellungen einer Person abzuhängen, was bei der alltäglichen Sinneswahrnehmung nicht der Fall ist. Christen haben Visionen von Jesus und Maria und nehmen die Welt als Schöpfung Gottes dar; christliche Mystiker haben Visionen von Licht und Dunkelheit; muslimische Sufis gehen auf in der Liebe zu Allah; Hindus wenden sich der großen Göttin (*devī*) zu; Yogis nehmen den höchsten Gott (*īshvara*) als transzendentes Selbst (*purusha*) wahr; Buddhisten sehen Dämonen und Bodhisattvas und, wenn sie diese als Illusionen durchschaut haben, die Leere der Welt. Offenbar kommen also die Inhalte religiöser Erfahrungen nicht überraschend, sie entstammen vielmehr der Begriffs- und Vorstellungswelt der jeweiligen Religion. Zeitpunkt, Art und Intensität der Erfahrung können zwar für die Person überraschend sein – so hätte Paulus, bevor er sich auf den Weg nach Damaskus gemacht hat, wohl nicht angenommen, dass ihn die Stimme Jesu vom Christenverfolger zum Apostel machen würde. Aber *wirklich* überraschend wäre es gewesen, wenn ein Bodhisattva oder eine hinduistische Göttin zu Paulus gesprochen hätte. Man mag einwenden, dass religiöse Erfahrungen zwar in den *späteren* Phasen einer Religion durch überlieferte Glaubensvorstellungen geprägt sind, dass dies aber für die religiösen Erfahrungen, die am *Beginn* einer Religion stehen, nicht gelte. Doch auch die Berichte über die Erfahrungen von Religionsgründern zeigen deutlich, dass diese in einem religiösen Kontext stattfanden, der ihre Inhalte beeinflusst hat. Das gilt für Muhammad, in dessen Erfahrungen jüdische, christliche und altarabische Traditionen zusammenflossen; das gilt selbstverständlich für den Juden Jesus und auch für Gautama Buddha, der von zwei Lehrern unterrichtet wurde, bevor er seinen eigenen Weg fand.

Zweifellos sind auch außerreligiöse Erfahrungen von kulturellen Gegebenheiten beeinflusst, aber bei weitem nicht in jenem Ausmaß wie religiöse Erfahrungen. Eine Person, die zum ersten Mal eine Orange sieht, wird diese als runden orangefarbenen Gegenstand identifizieren. Vielleicht erkennt sie darin auf Anhieb eine Frucht, vielleicht benötigt sie für diese Erkenntnis etwas Zeit. Es kann sein, dass eine Person mit *anderem* Vorwissen oder *anderem* kulturellen Hintergrund die Orange beim ersten Anblick für ein Spielzeug hält, für eine ungewöhnlich geformte Muschel

oder für ein Ei einer unbekannteren Vogelart. Aber sie wird zumindest einer Beschreibung wie „runder farbiger Gegenstand“ zustimmen, wenn sie diese Beschreibung versteht. Außerdem kann sie ihre falschen Vermutungen (Spielzeug, Muschel, Ei...) korrigieren, indem sie die Orange genauer untersucht, in die Hand nimmt, zerlegt und kostet und mit anderen Menschen darüber spricht. Auf dem Gebiet der alltäglichen Sinneswahrnehmung kann also Einigkeit hergestellt werden, während auf dem Gebiet der religiösen Erfahrung chronische Uneinigkeit herrscht. Die Zahl der Deutungen der Transzendenz ist offenbar viel größer als die Zahl der Deutungen der Orange. Außerdem bleiben auf religiösem Gebiet die Uneinigkeiten trotz Meinungs-austausches bestehen. Selbst Menschen, die über andere Religionen einigermaßen Bescheid wissen, behaupten gerne, dass ihre eigenen Erfahrungen nur die Aussagen ihrer eigenen Religion belegen.

Wenn die Inhalte religiöser Erfahrungen vollständig durch den kulturellen und religiösen Hintergrund bestimmt sind, so spiegelt sich in einer religiösen Erfahrung keine transzendente Wirklichkeit, sondern die kulturelle Vergangenheit der betreffenden Person. Auf diesen Einwand könnte man so antworten: Neben allen kulturell geprägten Unterschieden gibt es auch Gemeinsamkeiten zwischen den Erfahrungen. Diese Gemeinsamkeiten seien nicht kulturell erklärbar, sondern Ergebnis des Kontakts mit ein und derselben transzendenten Wirklichkeit. Zwar ist es aussichtslos, nach einem Merkmal zu suchen, das wirklich *allen* religiösen Erfahrungen gemeinsam ist. Aber man wäre schon zufrieden, wenn man Gemeinsamkeiten zwischen bestimmten Arten von Erfahrungen fände, die in vielen Religionen verbreitet sind. So meinte der amerikanische Religionsphilosoph Walter Stace (1886-1967), es gebe eine große Gruppe von religiösen Erfahrungen, die unter anderem Gefühle der Einheit, der Objektivität oder Realität, der Seligkeit, des Friedens, des Heiligen, Geheiligten oder Göttlichen enthielten.⁶³ Ob Stace damit Recht hat, bleibe dahingestellt. Aber selbst *wenn* die angeführten Merkmale bei vielen religiösen Erfahrungen zu finden wären, so ließe sich daraus doch keine einzige religiöse Aussage ableiten, durch die sich eine Religion von einer anderen unterscheiden ließe. Was sich ableiten ließe, wären allenfalls Aussagen wie diese: „Es existiert etwas Transzendentes, das Gefühle der Einheit, der Realität, der

⁶³ Siehe Walter T. Stace: *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan 1961, S. 131f.

Seligkeit, des Heiligen usw. hervorruft.“ Diese Aussage ist so allgemein gehalten, dass sie mit jeder oder fast jeder Religion vereinbar ist (was auch daran liegt, dass die Begriffe „Einheit“, „Realität“ usw. keinen präzisen Sinn haben). Kein konkreter Glaubenssatz kann auf diese Weise begründet werden, weder der, dass es einen persönlichen Gott gibt, noch der, dass das Universum eine Erscheinungsform Brahmans ist – von spezielleren religiösen Aussagen ganz zu schweigen.

Ein weiterer Unterschied zwischen alltäglichen Sinneswahrnehmungen und religiösen Erfahrungen ist der, dass man im ersten Fall zwischen *zutreffenden* und *täuschenden* Sinneseindrücken unterscheiden kann, während es unmöglich ist, zwischen zutreffenden und täuschenden religiösen Erfahrungen zu unterscheiden. Ein klassisches Beispiel aus der Philosophie der Wahrnehmung ist ein gerader Stab, der halb ins Wasser ragt und geknickt erscheint, weil die Lichtstrahlen an der Wasseroberfläche gebrochen werden. Ein anderes Beispiel sind zwei gleich große Gegenstände, die verschieden groß erscheinen, weil sie unterschiedlich weit vom Betrachter entfernt sind. In beiden Beispielen kann die Wahrnehmung durch weitere Wahrnehmungen korrigiert werden. Wir könnten den Stab aus dem Wasser ziehen und würden sehen, dass er gerade ist; wir könnten ihn auch im Wasser lassen und mit den Händen überprüfen, ob er gerade oder geknickt ist. In der Situation des zweiten Beispiels könnten wir dafür sorgen, dass die Entfernungsdifferenz beseitigt wird, und die beiden Gegenstände aus gleicher Entfernung betrachten. Auf diese Weise könnten wir die ursprüngliche Wahrnehmung überprüfen und erkennen, dass sie uns zu falschen Schlüssen geführt hat. Solche Überprüfungen sind zwar nicht immer, aber in vielen Fällen möglich. Wir haben außerdem eine Vorstellung davon, unter welchen Umständen wir einer Wahrnehmung vertrauen dürfen und unter welchen Umständen wir vorsichtig sein sollten. Wir wissen beispielsweise, dass die Entfernung des beobachteten Gegenstandes im Allgemeinen von großer Bedeutung ist, denn je weiter ein Gegenstand entfernt ist, desto schwerer ist es, an ihm Details wahrzunehmen.

Bei religiösen Erfahrungen jedoch besteht weder die Möglichkeit einer Überprüfung einer Erfahrung durch andere Erfahrungen, noch wissen wir, welche Umstände gegeben sein müssen, damit eine Erfahrung als glaubwürdig gelten kann. *Innerhalb* einer religiösen Tradition lässt sich dazu zwar einiges sagen: Anhänger des Yoga werden zu ihrem Handbuch greifen, dem *Yoga-Sutra* des Patañjali, und dort genaue Angaben über die

Voraussetzungen und den Ablauf von Yoga-Erfahrungen finden. Christen werden behaupten, ein Gebet zu Gott, der Besuch einer Messe, die Exerzitionen des Ignatius von Loyola (1491-1556) oder ganz allgemein eine gute christliche Erziehung ver helfe zu glaubwürdigen religiösen Erfahrungen und überprüfen ließe sich der Inhalt einer solchen Erfahrung durch ihre Übereinstimmung mit biblischen Aussagen oder kirchlichen Dogmen. Doch alle Anweisungen und Kriterien, die innerhalb einer Religion formuliert werden, helfen natürlich nicht beim Vergleich von religiösen Erfahrungen *verschiedener* Religionen. Anhänger der Religion A halten die eigenen Erfahrungen für glaubwürdig, weil sie mit den schriftlichen Quellen der Religion A oder den Aussagen ihrer Lehrer übereinstimmen, während die in der Religion B gemachten Erfahrungen auf Täuschung beruhen. Umgekehrt hält die Religion B die in A gemachten Erfahrungen für Täuschungen, während sie die eigenen Erfahrungen hochhält. Beide stützen sich auf ihre eigene Tradition, auf ihre eigenen religiösen Schriften und Lehrmeinungen. Doch ein *religionsunabhängiges* Kriterium wird uns nicht präsentiert. Wir können daher nicht entscheiden, ob die in der Religion A gemachten Erfahrungen der Wahrnehmung des *geraden* Stabes und die in der Religion B gemachten der Wahrnehmung des *geknickten* Stabes entsprechen oder ob es sich umgekehrt verhält – oder ob vielleicht *beide* den Stab „geknickt“ sehen, also so, wie er in Wirklichkeit nicht ist.

Man könnte noch mehr Unterschiede zwischen religiöser Erfahrung und alltäglicher Sinneswahrnehmung aufzählen, doch begnügen wir uns mit den drei genannten: religiöse Erfahrungen werden nur von einigen Menschen gemacht; sie sind stark durch den kulturellen und religiösen Hintergrund geprägt; sie lassen sich nicht durch andere Erfahrungen überprüfen. Religiöse Erfahrungen sind demnach ganz anders als alltägliche Sinneswahrnehmungen. Wie dürften wir ihnen also vertrauen? Aus religiöser Sicht lautet die Antwort auf diese Frage so: Unterschiede zwischen religiöser Erfahrung und alltäglicher Sinneswahrnehmung sind zu *erwarten*, da sich auch ihre *Gegenstände* unterscheiden. Die Erfahrung von Transzendenz *muss* sich von der des Immanenten unterscheiden, denn Transzendenz ist viel schwerer zugänglich. Sie verbirgt sich vor den Menschen, daher ist zu erwarten, dass sie von den meisten Menschen nicht wahrgenommen werden kann und dass die wenigen, die Transzendenz-Erfahrungen haben, sich über das Wahrgenommene uneinig sind, unter anderem deshalb, weil ihre Erfahrungen durch kulturelle Bedingun-

gen beeinflusst sind. Und die Suche nach religionsunabhängigen Kriterien ist selbstverständlich ebenfalls vergeblich, da Religionen den *einzigsten* Zugang zur Transzendenz bieten. Man kann religiöse Erfahrungen daher nicht durch eine andere Art von Erkenntnis überprüfen.

Die Kurzfassung dieser Verteidigungsrede lautet, dass sich alle Mängel, die religiöse Erfahrungen im Vergleich zu anderen Erkenntnismethoden besitzen, durch ihren besonderen Gegenstand erklären lassen. Eben *weil* Transzendenz so schwer zu erkennen ist, weisen religiöse Erfahrungen schwere Mängel auf. Diese Mängel dürfen jedoch nicht als Einwand gegen religiöse Erfahrungen angeführt werden, weil sie ins Bild passen. Überraschend wäre es, wenn sie *nicht* existieren würden. William Alston, der so ähnlich argumentiert,⁶⁴ hält daher religiöse Erfahrungen trotz ihrer Mängel für eine gute Grundlage religiösen Glaubens, wobei er vor allem am christlichen Glauben an Gott interessiert ist. Ich habe im vorigen Kapitel erwähnt, dass sein Kollege Alvin Plantinga zu demselben Schluss gekommen ist, aus ähnlichen, wenn auch nicht identischen Gründen. Man könnte die Haltung, die in den Theorien der beiden Philosophen zum Ausdruck kommt, durch den folgenden Vergleich verdeutlichen: Stellen wir uns eine Gruppe von Personen vor, die den Horizont beobachten und dabei zu widersprüchlichen Urteilen kommen. Person 1 sagt, sie könne in der Ferne einen Menschen sehen, der sich bewegt. Person 2 sagt, sie sehe ebenfalls einen Menschen, doch ihrer Ansicht nach bewege er sich nicht. Person 3 hält das Wesen nicht für einen Menschen, sondern für ein Tier. Person 4 hingegen meint, es sei gar kein Lebewesen, sondern ein Fahrzeug, während Person 5 die Vermutung äußert, es handle sich um einen Felsen. Person 6 meint, sie könne zwar etwas erkennen, doch sie habe keine Ahnung, was es sei. Person 7 kann am Horizont nichts erkennen und vertritt daher die Meinung, dass dort gar nichts sei.

Die sieben Personen stehen für mögliche Transzendenz-Erfahrungen und für die aus diesen Erfahrungen abgeleiteten Überzeugungen. Nach Auffassung von Alston und Plantinga ist der Glaube jener Person berechtigt, die die schärfsten Augen besitzt. Das Problem ist aber, dass wir nicht wissen, welche der Personen dies ist. Wir können nicht einmal ausschließen, dass der Horizont zu weit entfernt ist und die Sehkräfte aller Beteilig-

⁶⁴ Siehe William P. Alston: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, London: Cornell University Press 1991, S. 219 und 267.

ten überfordert sind. Wenn wir annehmen, dass alle Personen gleichermaßen von ihrer Sehkraft überzeugt sind und dass wir keine Möglichkeit haben, ihre Sehkraft zu testen, so sind wir nicht in der Lage, eine Entscheidung zu fällen. Im religiösen Bereich aber können wir die „Sehkraft“ nicht „testen“. Für Alston und Plantinga spielt dies keine große Rolle (weil sie ohnehin glauben, dass der Christ am besten sieht), doch man könnte daraus auch schließen, dass *keine* Person einen berechtigten Glauben besitzt, weil alle denselben Anspruch erheben können und keine unabhängige Prüfung möglich ist. Tatsächlich sollten wir vorsichtig an die Frage herangehen. Um im Bild zu bleiben: Wir sollten nicht einer Person mehr glauben als den anderen, weil wir sie am besten kennen oder weil sie eine lautere Stimme besitzt. Fügen wir also noch eine achte Person hinzu, die sich außerstande fühlt, den anderen zuzustimmen. Sie sieht nichts, doch daraus zieht sie keine Schlüsse. Weder behauptet sie, dass sich am Horizont etwas Bestimmtes befindet, noch behauptet sie wie die Person 7, dass sich dort nichts befindet. Sie könnte ihre Urteilsenthaltung auch dadurch ausdrücken, dass sie *schweigt* – und tatsächlich wird sie später zu dieser Haltung übergehen.

BESCHREIBUNGEN

16. Gott in Metaphern und Analogien

In den letzten drei Kapiteln haben wir uns mit möglichen Transzendenz-Erfahrungen beschäftigt und sind zu einem skeptischen Ergebnis gelangt. Kehren wir also wieder zu anderen Formen der religiösen Erkenntnis zurück. Wir werden dabei zunächst Thomas von Aquin folgen, der uns schon zweimal behilflich war (Kapitel 7 und 10). Als Theologe des dreizehnten Jahrhunderts musste Thomas die Bibel als Quelle religiöser Offenbarung akzeptieren, doch als Philosoph stellte er sich die Frage, wie man Gott durch das Denken erkennen könne. Unter anderem wandte er sich gegen die Idee, dass Gott irdischen Dingen ähnlich sei.⁶⁵ Wir haben

⁶⁵ *Summa Theologiae* I 12,2. Ab nun zitiert als *ST*.

keine anschauliche, von der Wahrnehmung der irdischen Welt abgeleitete Vorstellung von Gott. Doch der Mensch könne Gott immerhin als erste Ursache aller Dinge erkennen (ST I 12,12). Dass Thomas ein Befürworter des „kosmologischen Arguments“ war, wissen wir ja bereits. Laut Thomas ist der Mensch zu dieser Art von Erkenntnis allein aufgrund seiner „natürlichen Vernunft“ (*ratio naturalis*) fähig, ohne dass er eine mündliche oder schriftliche Belehrung nötig hätte. Aus der Idee Gottes als erster Ursache leitete Thomas ab, dass Gott von den geschaffenen Dingen *verschieden* sei und dass er diese *überragt* (*superexcedit*), denn die erste Ursache müsse mehr Macht besitzen als die von ihr geschaffenen Dinge. Diese beiden Schlussfolgerungen führten ihn zu zwei Arten der Beschreibung Gottes, die als *via negativa* und *via eminentiae* bekannt sind, als „Weg der Verneinung“ und „Weg der Steigerung“. Im ersten Fall wird Gott durch Verneinungen beschrieben, also durch negative Begriffe. Laut Thomas ist Gott unter anderem einfach, das heißt *nicht* zusammengesetzt, sowie unkörperlich, unveränderlich und unendlich. Außerdem sei er ewig (*aeternus*), womit Thomas nicht eine unendliche Zeitdauer meinte, sondern die Annahme, dass Gott außerhalb der Zeit (also *nicht* zeitlich) existiere (ST I 10,4). Und schließlich sei Gott auch vollkommen, was heißt, dass ihm *nichts* zur Vollendung fehlt (ST I 4,1). Dies ist zwar wieder eine negative Beschreibung, doch die Vollkommenheit Gottes bildet auch die Grundlage für die *via eminentiae*.

Bevor wir aber diese zweite Beschreibungsart näher betrachten, müssen wir uns kurz einer dritten zuwenden, der theologisch untrainierte Christen für gewöhnlich den Vorzug geben, nicht zuletzt deshalb, weil sie in der Bibel ausgiebig angewandt wird. Diese dritte Methode besteht darin, Gott mit Hilfe von *Metaphern* zu beschreiben. Beispielsweise wird Gott im Alten Testament oft als Herrscher der Welt bezeichnet, als Licht (*Sirach* 34,20, *Jesaja* 60,19f.) und als Löwe (*Hosea* 5,14, *Amos* 3,8). In Psalm 18, Vers 3, wird er so angerufen: „Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter, mein Gott, meine Feste, in der ich mich berge, mein Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht.“ Das ist nichts anderes als eine Aneinanderreihung von Metaphern. Selbstverständlich kann man Metaphern verwenden, *ohne sie zu verstehen*, doch das wäre witzlos. Wer eine Sache metaphorisch beschreibt, möchte etwas über die Sache aussagen oder mitteilen, und das gelingt nur, wenn die verwendeten Metaphern verstanden werden. Was ist aber nötig, um ein metaphorisch gebrauchtes Wort zu verstehen? Offenbar muss man zunächst einmal erkennen, *dass* das Wort

metaphorisch und nicht wörtlich gebraucht wird. Außerdem muss man in der Lage sein, die metaphorische Bedeutung, die das Wort im jeweiligen Zusammenhang besitzt, herauszufinden.⁶⁶ Beides setzt voraus, dass man etwas über den Gegenstand weiß, auf den sich die Metapher bezieht. Das heißt: man muss den Gegenstand nicht-metaphorisch beschreiben können, um ihn metaphorisch beschreiben zu können. Angenommen, man sagt von einer Person A, sie sei ein Löwe. Um überhaupt zu erkennen, dass das Wort „Löwe“ hier metaphorisch gebraucht wird, muss man wissen, dass A *tatsächlich kein* Löwe, sondern eben ein Mensch ist. Man muss also in der Lage sein, A nicht-metaphorisch zu beschreiben: „A ist kein Löwe (im wörtlichen Sinn), A ist ein Mensch.“ Anschließend muss man die metaphorische Bedeutung des Wortes „Löwe“ herausfinden. Gemeint könnte z.B. sein: A hat volles, langes Haar (eine „Löwenmähne“); A benützt gern seine kräftige, laute Stimme; A liegt den ganzen Tag faul herum, außer wenn es ans Essen geht; A ist sehr kräftig; A ist dumm, unbeherrscht und brutal; A ist Furcht erregend; A tötet Menschen.

Es hängt vom jeweiligen Zusammenhang ab, welche dieser metaphorischen Bedeutungen in Frage kommen. In den Büchern *Hosea* und *Amos* der Bibel wird Gott mit einem Löwen verglichen, weil er Menschen unbarmherzig mit dem Tod bestraft und weil sich diese daher vor ihm fürchten. Aber selbstverständlich soll die Metapher dort nicht zum Ausdruck bringen, dass Gott volles, langes Haar hat oder den ganzen Tag faul herumliegt. Mit den anderen biblischen Metaphern („Herrscher“, „Licht“, „Fels“...) brauchen wir uns nicht zu beschäftigen. Worauf es ankommt, ist die Feststellung, dass metaphorische Beschreibungen Gottes *abhängig sind von wörtlichen Beschreibungen*. Metaphorische Beschreibungen haben nur dann Bedeutung, sie sind nur dann verständlich, wenn man sie mit passenden wörtlichen Beschreibungen in Verbindung bringen kann. Thomas von Aquin hatte demnach Recht, als er betonte, dass nicht alle Beschreibungen Gottes metaphorisch sein können (*ST I 13,3*). Könnte man Gott nicht wörtlich beschreiben, so könnte man ihn auch nicht metaphorisch beschreiben. Genauer gesagt: man könnte zwar Metaphern produzieren, aber man würde sie nicht verstehen.

⁶⁶ Siehe C. J. Insole: „Metaphor and the impossibility of failing to speak about God“, *International Journal for Philosophy of Religion* 52 (2002), 35–43, vor allem S. 37.

Wenden wir uns daher wieder den wörtlichen Beschreibungen Gottes zu. Thomas unterscheidet drei Arten: Eine Beschreibung kann univok (eindeutig), äquivok (mehrdeutig) oder analog sein (*ST* I 13,5). Bei einer *univoken* Beschreibung werden auf Gott Begriffe in *derselben* Weise angewandt, in der sie auch auf andere Dinge angewandt werden. Univoke Beschreibungen sind natürlich dann möglich, wenn zwei Dinge einander ähnlich sind. Zwei Orangen beispielsweise sind einander in vielerlei Hinsicht ähnlich, daher können Begriffe wie „rund“, „orangefarben“ und „saftig“ univok auf sie angewandt werden. Entsprechendes gilt für Gott im Vergleich zu irdischen Dingen. Wer z.B. sagt, dass Gott *denkt*, würde damit sagen, dass Gott in einer ähnlichen Weise denkt wie ein Mensch. Offenbar kommen solche univoken Beschreibungen für uns nicht in Frage, weil sie der eingangs genannten Voraussetzung widersprechen, dass sich Gott nicht aufgrund von Ähnlichkeiten mit irdischen Dingen erkennen lässt. Das ist die Voraussetzung, von der wir in diesem Kapitel ausgehen, nachdem wir uns in früheren Kapiteln ausgiebig mit Ähnlichkeiten und univoken Beschreibungen befasst haben. Univoke Beschreibungen sind typisch für philosophisch unreflektierte Formen religiösen Glaubens. Man kann an einen menschenähnlichen Gott glauben, den man sehen, hören und unter Umständen sogar berühren kann, wenn er einem dazu die Gelegenheit gibt. Thomas jedoch versucht über diese allzu einfache Sicht Gottes hinauszugelangen. Allerdings sind auch Beschreibungen der zweiten Art – *äquivoke* Beschreibungen – für die Gotteserkenntnis ohne Nutzen. Denn „äquivok“ heißt, dass ein Wort in zwei oder mehr Bedeutungen verwendet wird, die nichts miteinander zu tun haben. Eine *Bank* ist ein Geldinstitut oder eine Sitzgelegenheit; ein *Pflaster* ist ein Wundpflaster oder es besteht aus Pflastersteinen. Könnte ein Wort *einen* Sinn haben, wenn man es für irdische Dinge verwendet, und einen ganz *anderen*, wenn man es für Gott verwendet? Dann würde sich die Frage stellen, in welchem Sinn das Wort für Gott verwendet wird. Um diese Frage zu beantworten, müsste man entweder auf eine univoke Beschreibung zurückgreifen oder – da dies ja ausgeschlossen ist – auf eine analoge. Und damit kommen wir zum wichtigsten Punkt der Theorie von Thomas: der *analogen* Beschreibung Gottes. Sie ist identisch mit der schon erwähnten *via eminentiae*.

Wenn von Gott gesagt wird, dass er denkt, so ist damit nicht gemeint, dass er ähnlich denkt wie ein Mensch (univok); es ist auch nicht gemeint, dass göttliches und menschliches Denken nichts miteinander zu tun haben

(äquivok) – so wie ein Wundpflaster nichts mit Pflastersteinen zu tun hat. Es ist gemeint, dass Gott in nicht-menschlicher, nämlich *vollkommener* Weise denkt. Gott denkt nicht bloß, er ist allwissend. Diese Idee der Vollkommenheit lässt sich auch auf seine anderen Eigenschaften übertragen: Gott liebt nicht nur, sondern ist die Liebe selbst; er ist nicht nur lebendig, sondern das Leben selbst, nicht nur real, sondern das allerrealste Wesen, nicht nur gut, sondern das höchste Gut; er bringt nicht nur Wirkungen hervor (wie wir Menschen es tun), sondern ist die allmächtige Ursache der ganzen Welt. Schreibt man Gott solche Vollkommenheiten zu, so beschreibt man ihn in Analogie zu irdischen Wesen, die diese Eigenschaften in unvollkommener Weise besitzen. Es ist aber klar, dass die betreffenden Eigenschaften *zuerst* an irdischen Wesen erkannt werden und erst anschließend, nachdem sie zur Vollkommenheit gesteigert worden sind, Gott zugeschrieben werden (*ST I 13,1 u. 6*). Der Mensch erkennt daher Gott nur auf dem Umweg über die Immanenz. Nur dort kann er lernen, was mit Denken, Lieben, Leben usw. eigentlich gemeint ist.

Daraus ergibt sich freilich ein ernstes Problem für die analoge Beschreibung Gottes, denn durch die Steigerung werden die Begriffe aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst und verlieren so den Boden unter den Füßen. Was das bedeutet, lässt sich am besten an einem unverdächtigen Beispiel demonstrieren: Steigert man die Helligkeit von Schwarz sukzessive, so gelangt man über dunkle und mittlere Grautöne zu Pastellgrau und am Ende zu Weiß. Was die Helligkeit angeht, so ist Weiß das „vollkommene Grau“. Selbst wenn es auf der Welt kein Weiß gäbe, könnte man sich einen Begriff davon machen, indem man verschieden helle Grautöne miteinander vergleicht und annimmt, ihre Helligkeit sei bis zum Extrem gesteigert. So könnte man Weiß als vollkommen helles Grau verstehen und beschreiben, ohne es jemals zu Gesicht bekommen zu haben. Aber natürlich würde man annehmen, dass Weiß, wenn es existieren würde, einige Eigenschaften mit Grau gemeinsam hätte. Ebenso wie Grau wäre Weiß im Prinzip *sichtbar*. Außerdem nimmt Weiß ebenso wie Grau eine Fläche ein, denn nur etwas *räumlich Ausgedehntes* kann überhaupt farbig sein. Und eine weiße Fläche *reflektiert* ebenso Lichtwellen wie eine graue. Um die Terminologie von Thomas zu verwenden: Die analoge Beschreibung von Weiß als „vollkommenes Grau“ setzt *univoke* Beschreibungen voraus. Nur weil man Begriffe wie „sichtbar“, „ausgedehnt“ und „reflektiert“ auf Grau *und* Weiß in derselben Weise anwenden kann, ist es überhaupt sinnvoll, den Begriff „weiß“ vom Begriff „grau“

durch Steigerung oder „Vervollkommnung“ abzuleiten. Es wäre widersprüchlich, wenn jemand behaupten würde, es gäbe ein Weiß, das weder sichtbar ist noch räumlich ausgedehnt erscheint (auch ein wahrnehmbarer weißer Punkt besitzt ja eine kleine räumliche Ausdehnung), oder dass eine weiße Fläche kein Licht reflektiert.

Eine solche widersprüchliche Begriffsbildung erfolgt aber bei der analogen Beschreibung Gottes. Auf der *via eminentiae*, dem Weg der Steigerung, gehen Zusammenhänge verloren, ohne die wir die gesteigerten Begriffe nicht mehr verstehen können. Gott soll z.B. die erste Ursache von allem sein, eine allmächtige Ursache. Wir kennen Ursachen nur aus der natürlichen Welt. Vor allem kennen wir materielle Vorgänge, die materielle Wirkungen hervorrufen: ein fallender Stein macht ein Loch in den Boden, ionisierende Strahlung löst Elektronen aus Atomen heraus. Auch menschliche Handlungen zählen zu den materiellen Ursachen materieller Wirkungen: das Reiben eines Streichholzes erzeugt eine Flamme, ein Steinwurf zerbricht eine Fensterscheibe. Man kann sogar davon sprechen, dass menschliche *Absichten* etwas verursachen, und zwar durch Vermittlung des Körpers: Die Absicht, ein Feuer anzuzünden, verursacht die Flamme; vermittelt wird dies durch die Handbewegungen beim Reiben des Streichholzes. In all diesen Beispielen spielt die Materie eine zentrale Rolle. In den meisten Fällen ist die Ursache selbst ein materieller Vorgang, und falls Absichten nicht-materielle Ursachen sein sollten (was in der Philosophie umstritten ist), so können sie eben nur deshalb die Welt beeinflussen, weil ihnen ein lebendiger Körper zur Verfügung steht. Meine Absicht, ein Streichholz anzuzünden, würde nichts bewirken, wenn meine Nerven und Muskeln nicht funktionieren würden. Es ist mein materieller Körper, der zwischen meinem Geist und der Außenwelt vermittelt.

Gott jedoch soll ein unkörperliches Wesen sein, wie kann er dann etwas verursachen? Wir haben keinen Begriff von einer Ursache, die weder materiell ist noch einen materiellen Körper voraussetzt. Hätte Gott einen Körper mit Gliedmaßen, so könnte er damit etwas *tun* – doch er hat keinen Körper, jedenfalls nicht für philosophisch fortgeschrittene Gläubige wie Thomas von Aquin. Die Steigerung des Begriffs „Ursache“ zu dem der „allmächtigen körperlosen Ursache“ raubt dem Begriff jeden verständlichen Gehalt. Es ist so, als würde jemand behaupten, es gäbe ein unsichtbares Weiß. Ein Weiß, das prinzipiell nicht wahrgenommen werden kann, ist kein Weiß; und eine Ursache, die von allem Materiellen losgelöst ist,

ist keine Ursache. Untersucht man die anderen Vollkommenheiten, die Gott zugeschrieben werden, so stellt man fest, dass diese Kritik auch auf sie zutrifft. Stets wird ein Begriff durch Steigerung aus einem Zusammenhang gerissen, ohne den er nicht mehr zu verstehen ist.

Um dies zu untermauern, dürfte ein zweites Beispiel genügen. Betrachten wir wieder Gottes *Denkfähigkeit* (mit der Eigenschaften wie Intelligenz, Weisheit und Allwissenheit zusammenhängen). Es gibt verschiedene Arten des Denkens; einige davon sind mit sinnlichen Vorstellungen verbunden, mit Fantasiebildern oder einer inneren Stimme, andere sind eher abstrakt und rational. Typischerweise denken wir, wenn wir herausfinden wollen, was in einer bestimmten Situation der Fall ist, oder um uns klarzumachen, was wir tun sollen. Dabei erwägen wir Gründe und ziehen aus ihnen Schlussfolgerungen. Wenn ich z.B. darüber nachdenke, wie viele Mitgliedsstaaten die Europäische Union derzeit hat, so weiß ich dies vielleicht auswendig; ich könnte aber auch versuchen, mich an einen Zeitungsbericht zu erinnern, in dem die richtige Zahl erwähnt wurde; ich könnte mir auch die Staaten einzeln ins Gedächtnis rufen und sie zählen oder mich daran erinnern, wie viele Mitgliedsstaaten die EU vor den letzten Beitritten hatte und wie viele inzwischen hinzugekommen sind. Am Ende komme ich hoffentlich zu einem begründeten Ergebnis, einer begründeten Überzeugung. Auch wenn ich darüber nachdenke, wohin ich auf Urlaub fahren möchte, werde ich verschiedene Aspekte berücksichtigen: meine liebsten Freizeitaktivitäten, meine kulturellen und kulinarischen Vorlieben, Preise, Verkehrsmittel, Sprachen und die Vorlieben meiner Reisebegleiter. Am Ende wird hoffentlich eine begründete Entscheidung stehen. So funktioniert Denken – *menschliches* Denken. Nach theologischer Auffassung hat Gott dies alles nicht nötig. Er braucht keine Gründe zu erwägen, denn er ist allwissend. Das heißt: er besitzt bereits alle wahren Überzeugungen und benötigt daher keine Überlegungen, um zu diesen Überzeugungen erst zu gelangen. Er braucht sich auch nicht zu überlegen, was er eigentlich will, denn er weiß einfach, was er will. Mit Denken hat dieses göttliche „Denken“ eigentlich nichts mehr zu tun, denn Denken beruht unter anderem auf Begründen und Schlussfolgern. Wir verstehen nicht, was mit einem vollkommenen Denken gemeint sein könnte, denn Denken ist sozusagen *notwendigerweise unvollkommen*. Ein vollkommenes Wesen, das ohnehin alles weiß, kann gar nicht denken. (Das soll allerdings nicht heißen, dass der Begriff des göttlichen *Wissens* – der *Allwissenheit* – klarer wäre als der Begriff des göttlichen Denkens.

Denn auch das göttliche „Wissen“ ist so weit vom menschlichen entfernt, dass man es nicht mehr versteht.)

Fassen wir zusammen: Metaphern setzen wörtliche Beschreibungen voraus; wörtliche Beschreibungen wiederum können univok, äquivok oder analog sein. Äquivoke Beschreibungen würden uns nichts nützen und analoge verlieren ihren Sinn, wenn sie von allen univoken Beschreibungen befreit werden, wie wir soeben festgestellt haben. Sollen wir also zu univoken Beschreibungen zurückkehren? Das wäre ein Rückfall in eine Form des Glaubens, dem zwar auch heute noch viele Menschen anhängen, den Thomas von Aquin aber bereits vor Jahrhunderten zu überwinden versuchte, weil univoke Beschreibungen die Transzendenz der Immanenz zu ähnlich machen. Bleibt also noch die *via negativa*, der wir uns im nächsten Kapitel genauer zuwenden werden. Um das vorliegende Kapitel abzuschließen, sind aber noch zwei Bemerkungen nötig. Die erste betrifft die Unterscheidung zwischen Metaphern und Analogien; die zweite soll den Eindruck verhindern, die gerade angestellten Überlegungen würden nur für das Christentum gelten.

Erstens: Häufig wird der Begriff „Analogie“ für eine bestimmte Art der Metapher verwendet. Diese Praxis geht auf die Antike zurück, genauer gesagt auf Aristoteles, der in Kapitel 21 seiner *Poetik* die Analogie so definiert: „eine Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten.“⁶⁷ Eines seiner Beispiele lautet: „das Alter verhält sich zum Leben wie der Abend zum Tag“. Man kann daher den Abend als „Alter des Tages“ oder das Alter als „Abend des Lebens“ bezeichnen. Immanuel Kant, der die Auffassung vertrat, wir sollten so tun, *als ob* es Gott gäbe (siehe Kapitel 12), meinte dies ebenfalls im Sinne einer solchen auf Ähnlichkeiten beruhenden Analogie. Gott verhalte sich zur Welt, schrieb er, „wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber“.⁶⁸ Thomas von Aquin hingegen verstand unter einer „Analogie“ etwas anderes, wie wir in diesem Kapitel festgestellt haben. Seiner Ansicht nach beruht die analoge Beschreibung Gottes gerade *nicht* auf Ähnlichkeiten zwischen Gott und irdischen Wesen. Er konzipierte die Analogie eben als *Alternative* zur Metapher, die im

⁶⁷ Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1982, S. 69 (Kap. 21).

⁶⁸ Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart: Reclam 1989, S. 136 (§ 57).

Gegensatz zur Metapher nicht auf Ähnlichkeit, sondern auf Steigerung beruht. Ein origineller Versuch, aber wie wir gesehen haben, ist er leider missglückt.

Zweitens: Metaphern und Analogien gibt es selbstverständlich nicht nur im Christentum. Ich habe in den vorangegangenen Kapiteln schon mehrfach Beispiele aus anderen Religionen erwähnt, wie die Idee, der Ätman sei eine Art Beobachter (siehe Kapitel 9), oder all die Vergleiche zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, auf denen die von Ernst Topitsch unterschiedenen Modelle beruhen (Kapitel 6). Man kann solche Vergleiche wörtlich nehmen, was in der Vergangenheit zweifellos häufig geschehen ist; man kann sie aber auch als Metaphern betrachten. Man würde dann z.B. sagen, dass die Seele zwar kein Vogel *ist*, dass sie aber einem Vogel darin *gleich*, dass sie sich in die Lüfte erheben kann. Ein berüchtigtes Beispiel für metaphorische Ausdrucksweisen ist das chinesische *Dao De Jing*. Diesem berühmten Buch könnte man sogar vorwerfen, dass hinter all den Vergleichen und Metaphern fast kein wörtlicher Sinn mehr zu erkennen ist. In Kapitel 11 beispielsweise wird Dao mit den Leerräumen eines Rades, eines Gefäßes oder einer Wohnung verglichen und in Kapitel 32 mit einem Fluss oder Flusstal. Metaphern wie „Mutter der zehntausend Dinge“ (Kap. 1) oder „ernähren“ (Kap. 34) leisten ganze Arbeit. Nur wenige Beschreibungen scheinen ohne Vergleiche auszukommen, etwa wenn es um die Beständigkeit des Dao geht (Kap. 1), um seine Allgegenwart (Kap. 34), oder darum, dass es indirekt alles hervorbringt (Kap. 42). Was damit genau gemeint ist, lässt sich freilich nicht sagen, ohne wieder Metaphern zu verwenden. (Und selbstverständlich sind die Schwierigkeiten der Interpretation zu berücksichtigen. Gerade vom *Dao De Jing* gibt es sehr viele höchst unterschiedliche Interpretationen und Übersetzungen.)

Mein letztes nicht-christliches Beispiel ist die *Bhagavad Gītā*.⁶⁹ Im zehnten Gesang identifiziert sich Gott Krishna mit dem jeweils besten Exemplar verschiedener Gattungen. So sagt er unter anderem, er sei von den Lichtern die Sonne (Vers 21), von den Bergen der Meru (V. 23), von den Tieren der Löwe (V. 30) und von den Flüssen der Ganges (V. 31). Das sind offensichtlich Analogien, die auf Steigerung beruhen und Vollkommenheit zum Ausdruck bringen sollen. Im elften Gesang erlaubt

⁶⁹ *Die Bhagavadgītā* (kommentiert von S. Radhakrishnan), Baden-Baden: Holle 1958.

Krishna seinem Gesprächspartner Arjuna, ihn in seiner wahren Gestalt zu sehen. Was Arjuna daraufhin sieht, ist eine Gestalt mit zahllosen Gesichtern, Armen und Beinen, mit Ornamenten, Gewändern und Waffen (V. 10ff.). Er sieht das ganze Universum im Körper des Gottes. Versteht man diese Beschreibung der wahren Gestalt Krishnas metaphorisch, so drückt sie den Gedanken aus, dass alle Dinge in Krishna existieren. Freilich ist auch „in Krishna existieren“ eine Metapher, denn im neunten Gesang (V. 6) findet sich dazu der passende Vergleich. Dort heißt es, die Dinge seien in Krishna wie der Wind (*vāyu*) im Äther (*ākāsha*).

17. Verneinung als Abführmittel

In der *Bhagavad Gītā* ist Krishna zwar der höchste Gott, der das Universum regiert, doch über ihm steht Brahman als unpersönliches Prinzip. Die Frage, was Brahman ist, beschäftigt das indische Denken seit Jahrtausenden. Ich habe schon erwähnt, dass es von Shankara – viele Jahrhunderte nach Entstehung der *Gītā* – als eine Art Bewusstsein interpretiert wurde. Seine Interpretation stützte sich zum Teil auf die *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, in welcher sich der weise Yājñavalkya gegen falsche Auffassungen von Brahman wendet, gegen seine Identifikation mit Erde, Wasser oder anderen Elementen, mit Gestirnen, mit dem Opfer, mit Prāna, mit Wahrnehmung, Denken usw. All dies ist Brahman *nicht*. Vor uns liegt also eine *via negativa*.

Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, hatte der Weg der Verneinung für Thomas von Aquin nur eine eingeschränkte Bedeutung. Eigenschaften wie Körperlichkeit oder Endlichkeit sprach er Gott zwar ab, doch die *via eminentiae*, die Analogie erlaubte es ihm seiner Ansicht nach, Gott durch Begriffe zu beschreiben, die dem Irdischen entnommen sind. Auch das indische Denken zieht der *via negativa* Grenzen und fügt positive Beschreibungen hinzu. So werden in der *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* zwar die aufgezählten Identifikationen zurückgewiesen, doch dafür wird Brahman mit dem Ātman identifiziert und als eine Realität dargestellt, aus der alles andere hervorgegangen sei und die alles andere regiere. Und wenn man erst einmal erkannt hat, dass Brahman/Ātman „in allen *Wesen* woh-

nend von allen Wesen verschieden ist,⁷⁰ darf man sogar wieder eine Identifikation mit diesen Wesen vornehmen: „Der Brahman ist dieser Ātman; er ist Erkenntnis, Manas [Verstand, Denken], Stimme, Hauch [*prāna*], Auge, Ohr, Äther, Wind, Glut, Wasser, Erde [...] er ist alles.“ (4.4.5, S. 84) Trotz aller Verneinungen darf man also Brahman auch positiv beschreiben (= ein Widerspruch, der unter anderem zur Unterscheidung zwischen zwei Arten des Brahman geführt hat, einer positiv und einer ausschließlich negativ beschreibbaren). Wie bei Thomas ist auch in den Upanishaden die *via negativa* nicht der einzige Weg zur Transzendenz.

Mit den von der Verneinung ausgenommenen positiven Beschreibungen brauchen wir uns nicht mehr zu beschäftigen, denn das haben wir schon im vorigen Kapitel getan. Das Ergebnis war, dass diese Beschreibungen nicht haltbar sind, weshalb wir nun eben den Weg der Verneinung gehen. Weder Thomas von Aquin noch die heiligen Schriften Indiens waren in dieser Hinsicht konsequent genug, was uns wiederum nicht am Versuch hindern kann, konsequenter zu sein als sie. Nehmen wir an, das Transzendente ließe sich überhaupt nicht positiv, sondern *ausschließlich* negativ beschreiben – als unendlich, unkörperlich, von allen Wesen verschieden usw. Könnten wir damit zufrieden sein? Gibt es an dieser negativen Beschreibungsmethode etwas auszusetzen? Zweifellos würden viele gläubige Menschen damit nicht zufrieden sein, weil sie *mehr* über Transzendenz wissen wollen, als ihnen durch die Verneinungen mitgeteilt wird. Doch dies ist kein Einwand gegen die Methode selbst, sondern höchstens gegen ihre Attraktivität. Es gibt allerdings noch ein weiteres Problem, das Zweifel an der Sinnhaftigkeit der *via negativa* entstehen lässt. Dazu müssen wir uns zunächst überlegen, was wir eigentlich tun, wenn wir eine Aussage *verneinen*.

Als Beispiel diene uns die Aussage „Die Blume ist gelb.“ Die Verneinung dieser Aussage lautet: „Die Blume ist nicht gelb.“ Wir geben damit zu verstehen, dass die Blume eine andere Farbe als Gelb besitzt. Wir sagen zwar nicht, *welche* andere Farbe sie besitzt, aber *irgendeine* Farbe hat sie sicherlich. Die Blume fällt zwar nicht unter den Begriff „gelb“, doch sie fällt unter den übergeordneten Begriff „farbig“. Alle Verneinun-

⁷⁰ *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣhad* 3.7.15; zitiert nach *Upaniṣhaden: Die Geheimlehre der Inder*, Düsseldorf, Köln: Diederichs 1977, S. 67.

gen, mit denen wir es normalerweise zu tun haben, sind so beschaffen: Sagen wir, dass ein Ding nicht unter einen bestimmten Begriff fällt, so gehen wir immer davon aus, dass es unter übergeordnete Begriffe fällt. Das heißt natürlich nicht, dass wir einem Ding nicht auch die Eigenschaft Farbe absprechen könnten. Immerhin gibt es farbloses, durchsichtiges Glas, das nicht unter den Begriff „farbig“ fällt. Allerdings gibt es andere Begriffe, unter die dieses Glas fällt. Beispielsweise ist es (bei Zimmertemperatur) ziemlich *hart*, gleichzeitig aber auch *zerbrechlich*. Unter den harten und zerbrechlichen Materialien gibt es eben farbige und farblose. Wenn wir verneinen, dass Glas farbig ist, wollen wir natürlich nicht verneinen, dass es unter die Begriffe „hart“ und „zerbrechlich“ fällt.

Freilich könnte man versuchen, das erste Beispiel, die verneinende Aussage „Die Blume ist nicht gelb“, so zu verstehen, dass dabei *kein* anderer Begriff „mitgedacht“ wird. Man könnte diese Aussage für wahr halten, *ohne* damit ausdrücken zu wollen, die Blume falle unter den Begriff „farbig“ oder einen anderen Begriff. Manche Philosophen (unter ihnen Kant und Hegel) sprachen in so einem Fall von einem „unendlichen Urteil“, während sie die „normale“ Verneinung als „negatives“ oder „verneinendes Urteil“ bezeichneten. Äußerlich lässt sich ein unendliches Urteil nicht von einem negativen unterscheiden. Es kommt darauf an, ob man dabei einen positiven Begriff „mitdenkt“ und durch das Urteil zu verstehen geben will, dass das Ding unter diesen positiven Begriff fällt. Ist dies *nicht* der Fall, so handelt es sich um ein unendliches Urteil. Die Bezeichnung „unendlich“ rührt daher, dass ein unendliches Urteil nicht bloß anzeigt, „daß ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sei, sondern daß es außer der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege“⁷¹ – wie es Kant ausgedrückt hat. Verstehe ich die Aussage „Die Blume ist nicht gelb“ als unendliches Urteil, so sage ich damit lediglich, dass die Blume nicht gelb ist – dass sie irgendwo in der unendlichen Sphäre des Nicht-Gelben liegt. Ich sage nichts darüber, *was* sie ist. Verstehe ich die Aussage hingegen als negatives Urteil, also im üblichen Sinn, so sage ich damit implizit, dass die Blume eine andere Farbe als gelb hat – dass sie also in der Sphäre des Farbigen liegt.

⁷¹ Immanuel Kant: *Logik*, hg. v. G. B. Jäsche, in: *Kants Werke*, Band 9, Berlin: de Gruyter 1968, S. 1-150: S. 104 (§ 22, Anmerkung 1).

Eine verneinende Aussage als unendliches Urteil zu verstehen, ist zweifellos ungewöhnlich, denn wie gesagt: normalerweise denken wir nicht so. Wir sprechen über eine Blume, fällen das Urteil, dass sie die Farbe A nicht besitzt, und meinen damit, dass sie irgendeine andere Farbe B besitzt. Wenn wir aber den Weg der Verneinung konsequent beschreiten wollen, müssen wir dieses Denken aufgeben. Wir *müssen* uns die Verneinung als „unendliches Urteil“ denken. Denn wir wollen ja das Transzendente *ausschließlich* durch Verneinungen beschreiben. Es gibt daher keinen positiven Begriff, den wir „mitdenken“ dürften. Wenn wir z.B. von Gott sagen, er sei nicht gelb, so meinen wir selbstverständlich nicht, dass er eine andere Farbe besitzt. Wir meinen vielleicht, dass er farblos ist, doch er kann nicht im selben Sinn farblos sein wie Glas. Er ist kein *harter* oder *zerbrechlicher* farbloser Gegenstand. Also müssen wir ihm auch noch die Härte und die Zerbrechlichkeit absprechen. Aber natürlich wollen wir nicht sagen, dass Gott weich ist wie Butter oder Wasser bzw. unzerbrechlich wie Gummi oder Diamant. Wir wollen sagen, dass er *überhaupt nicht materiell* ist. Also ist er rein geistig? Das wurde zwar oft behauptet, aber wir wollen ja auf *alle* positiven Beschreibungen verzichten. Auf dem Weg der Verneinung müssen wir Gott daher auch die Geistigkeit absprechen. Gott ist weder materiell noch geistig. Bleibt dann noch etwas Positives übrig? Vielleicht die *Existenz*? Wenn wir den Weg bis ans Ende gehen wollen, müssen wir mit diesem Begriff gleich verfahren wie mit den anderen: Gott fällt auch nicht unter den Begriff „existierend“. (Auf diesen Begriff müssen wir übrigens schon deshalb verzichten, weil er völlig leer wird, wenn man kein anderes positives Merkmal des angeblich Existierenden nennen kann. Was heißt schon „existieren“, wenn sich nichts sonst über das Existierende sagen lässt?)

Um es kurz zu machen: Will man das Transzendente rein negativ beschreiben, so muss man alle betreffenden Verneinungen als unendliche Urteile verstehen. Das hat aber nun leider zur Folge, dass wir eigentlich gar nicht mehr wissen, was wir damit sagen. Wir *scheinen* die Verneinungen zwar zu verstehen, weil sie so aussehen wie negative Urteile, und negative Urteile sind uns aus anderen Zusammenhängen vertraut. Doch bei einem negativen Urteil können wir immer noch etwas Positives über das Beurteilte sagen, was wir bei einem unendlichen Urteil nicht mehr tun können. Dass *Glas* keine Farbe hat, ist eine Aussage, die wir verstehen, weil Glas viele andere Eigenschaften hat, die wir ihm zuschreiben können. Dass *Gott* keine Farbe hat, muss etwas anderes bedeuten. Aber was? Wir

sollten uns nicht von der *Form* der Aussage in die Irre führen lassen. Die Aussage sieht zwar sinnvoll aus, weil sie wie ein negatives Urteil aussieht. Doch sobald wir uns klargemacht haben, dass sie eigentlich als unendliches Urteil gelesen werden muss, rinnt uns ihr Sinn wie Sand durch die Finger. Ein unendliches Urteil, schreibt Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), ist eigentlich „ein *widersinniges Urteil*. Es soll ein *Urteil* sein, somit eine Beziehung von Subjekt und Prädikat enthalten; aber eine solche soll *zugleich nicht* darin sein.“⁷² (Die Worte „zugleich nicht“ weisen darauf hin, dass ein unendliches Urteil eben nicht mit positiven Urteilen einhergehen darf.)

Welchen Schluss sollen wir daraus ziehen, dass unsere Verneinungen eigentlich unendliche Urteile sind und daher ihren Sinn verloren haben? Er kann nur lauten, dass auch die Verneinungen zurückzuweisen sind. Wenn die Verneinung besagte, dass das Transzendente *nicht A* ist, dann könnten wir z.B. darauf antworten, dass es auch dieses Negative nicht ist, dass es also *nicht nicht A* ist. Das könnte allerdings leicht so verstanden werden, dass das Transzendente gerade *A* ist, denn so wie in der Mathematik zwei Minus ein Plus ergeben, ergeben in einigen Sprachen zwei hintereinander geschaltete „nicht“ eine positive Aussage. „Nicht nicht *A*“ würde dann *A* ergeben. Um eine solche Rückkehr zur positiven Beschreibung zu vermeiden, wurde in der negativen Theologie meist die folgende Formulierung gewählt: „weder *A* noch nicht *A*“. Gott sei weder körperlich noch nicht körperlich, weder endlich noch unendlich, weder existierend noch nicht existierend, usw. Ein schönes Beispiel für diese Vorgangsweise findet man auch in der buddhistischen Philosophie, wobei es selbstverständlich nicht um Gott, sondern um Nirvāna geht, also nicht um negative Theologie, sondern um negative Metaphysik. Nach buddhistischer Auffassung ist die immanente Welt (*sansāra*) ein Geflecht von Bedingungen, die bestimmen, was existiert und was nicht existiert. Sein und Nichtsein sind bedingt (*sanskrita*). Nirvāna hingegen ist nicht bedingt, daher kann man ihm weder Sein noch Nichtsein zuschreiben, denn in beiden Fällen würde man es zu etwas Bedingtem machen. So argumentierte der buddhistische Philosoph Nāgārjuna, der wahrscheinlich im 2. Jahrhundert n. Chr. lebte. Auch andere Alternativen wurden von Nāgārjuna zurückge-

⁷² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 324.

wiesen: „Nicht aufgegeben und nicht erlangt, nicht vergangen und nicht ewig, nicht vernichtet und nicht entstanden – das wird Nirvāna genannt.“⁷³ Was Sein und Nichtsein betrifft, ging er sogar noch weiter, weil er den Prinzipien der indischen Logik folgte. Gemäß dieser Logik gibt es neben „Sein“ (A) und „Nichtsein“ (nicht A) noch zwei weitere Möglichkeiten, nämlich „Sein und Nichtsein“ (A und nicht A) sowie „Weder Sein noch Nichtsein“ (weder A noch nicht A). Auch diese letzten beiden Beschreibungen kommen laut Nāgārjuna für Nirvāna nicht in Frage. Hinsichtlich des Seins und des Nichtseins lässt sich nichts über Nirvāna sagen, weder dass es existiert, noch dass es nicht existiert, noch dass beides der Fall ist, noch dass keines von beiden der Fall ist. Trotzdem drang Nāgārjuna nicht ganz bis ans Ende der *via negativa* vor, denn immerhin hielt er ja Nirvāna für *nicht bedingt*. Das ist eine einfache Verneinung der Form „nicht A“. Verneinungen dieser Art haben wir bereits hinter uns gelassen, wir brauchen sie daher nicht weiter zu berücksichtigen.

Was uns interessiert, ist die Idee, der sich Nāgārjuna zwar extrem weit angenähert hat, die er jedoch nicht völlig erreichen konnte. Diese Idee besagt, dass sich *gar nichts* über Nirvāna sagen lässt. Es ist *transzendent*, und zwar nicht im Sinne der Übernatürlichkeit, sondern im Sinne der völligen Unbegreifbarkeit. Auch im christlichen Bereich gab es diese Idee und auch dort konnte man sich ihr lediglich annähern. Am besten wurde die Unbegreifbarkeit Gottes vielleicht von Dionysius Areopagita ausgedrückt, als er schrieb, Gott sei „weder mit Finsternis noch mit Licht gleichzusetzen, weder mit Irrtum noch mit Wahrheit. Man kann ihr [der Allursache] überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen. [...] Denn sie, die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.“⁷⁴ Auch Dionysius missachtet freilich seine eigene Einsicht, dass man Gott weder etwas zusprechen noch absprechen kann, wenn er diesen Gott beispielsweise als „Ursache“ bezeichnet. Außerdem spricht er ihm kurz vorher eine Reihe von Eigenschaften und Fähigkeiten ab, darunter Sein, Nicht-

⁷³ Nāgārjuna: *Mūlamadhyamakārikā* 25,3; Übersetzung aus: Hans Wolfgang Schumann: *Mahāyāna-Buddhismus*, München: Diederichs 1995, S. 73.

⁷⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita: *Über die Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart: Hiersemann 1994, S. 80 (1048AB).

sein, Ewigkeit, Zeitlichkeit, Gottheit, Güte, Vernunft und Denken. Doch diese innere Widersprüchlichkeit ist im Moment nicht von Belang. Halten wir uns vorerst an das weder von Dionysius noch von Nāgārjuna erreichte Ideal: Nehmen wir an, man könne Gott bzw. Nirvāna weder etwas zusprechen noch etwas absprechen, weil sie *ganz und gar unbeschreibbar* sind.

Diese Annahme wirft drei Probleme auf, von denen die ersten beiden relativ leicht zu lösen sind. Ich schlage allerdings vor, dass wir Nirvāna beiseite lassen, damit die Sache nicht unnötig kompliziert wird; das Wesentliche kann auch am Begriff „Gott“ gezeigt werden. Das erste Problem besteht darin, dass man Gott ja gerade beschreibt, indem man ihn für unbeschreibbar erklärt. „Gott ist unbeschreibbar“ ist eine Beschreibung Gottes, also stimmt es nicht, dass Gott unbeschreibbar ist. „Gott ist unbeschreibbar“ widerlegt sich somit selbst; der Satz kann nicht wahr sein. Wäre er wahr, so wäre Gott unbeschreibbar, doch dann könnte man Gott nicht als unbeschreibbar beschreiben. Dieses Problem wird man am besten dadurch los, dass man den Satz so auffasst, dass er sich nicht auf sich selbst bezieht. „Gott ist unbeschreibbar“ wäre dann von der Unmöglichkeit der Beschreibung ausgenommen und somit das einzige, was sich über Gott sagen ließe. Gemeint wäre damit: „Abgesehen davon, dass er unbeschreibbar ist, lässt sich nichts über Gott sagen.“⁷⁵ Man könnte „Gott ist unbeschreibbar“ mit einem Romanvorwort vergleichen, in dem steht, dass die nachfolgende Geschichte frei erfunden ist. Das Vorwort selbst ist kein Teil der Geschichte und im Unterschied zur Geschichte ist es wahr.

Kommen wir zum zweiten Problem: Weshalb spricht man eigentlich noch von „Gott“? Dieses Wort ist mit bestimmten Vorstellungen verbunden; unter anderem denkt man dabei an ein besonders mächtiges menschenähnliches Wesen. Wenn sich wirklich nichts über Gott sagen lässt, dann liegt der Einwand nahe, dass man auch das Wort „Gott“ nicht mehr verwenden darf, weil es irreführende Assoziationen hervorruft. Der katholische Theologe Karl Rahner (1904-1984) beantwortete diesen Einwand folgendermaßen: „Es gibt das Wort ‚Gott‘. Das allein ist schon bedenkenswert. Jedoch *über* Gott sagt mindestens das deutsche Wort gar nichts oder nichts mehr aus. Ob das in der ältesten Geschichte des Wortes immer so war, ist eine andere Frage. Heute wirkt das Wort ‚Gott‘ jedenfalls wie

⁷⁵ Siehe Peter Kügler: „The meaning of mystical ‘darkness’“, *Religious Studies* 41 (2005), 95-105.

ein Eigenname. Man muß anderswoher wissen, was oder wer damit gemeint ist.⁷⁶ Zerlegen wir diese Antwort in zwei Teile. Erstens: Man übernimmt Wörter für Transzendentes aus dem religiös-kulturellen Umfeld; ist das Umfeld christlich, so entnimmt man ihm eben das Wort „Gott“. Zweitens: Wer wissen will, was mit dem Wort gemeint ist, muss irgendwo nachlesen oder nachfragen. „Man muß anderswoher wissen, was oder wer damit gemeint ist.“ Gläubigen Christen steht dafür bekanntlich ein reichhaltiges Schrifttum zur Verfügung, vor allem die Bibel. Jedenfalls finden sie die Bedeutung des Wortes „Gott“ nicht auf dem Weg der Verneinung. Der erste Teil der Antwort löst unser Problem bereits einigermaßen: Das Wort „Gott“ stammt eben aus der christlichen Tradition. Man übernimmt es von anderen Menschen; niemand beginnt mit dem Denken bei Null. Der zweite Teil der Antwort allerdings schlägt vor, nicht nur das Wort selbst, sondern auch seine *Bedeutung* aus irgendeiner Quelle zu beziehen. Doch dies ist ausgeschlossen, wenn man den Weg der Verneinung konsequent verfolgen will. Dann kann man keine Quelle akzeptieren, die Gott in positiven Begriffen beschreibt. Als Katholik akzeptierte Rahner natürlich die Bibel als Quelle der Bedeutung des Wortes „Gott“. Das tat auch der protestantische Theologe Karl Barth (1886-1968), der ebenfalls negative Theologie betrieb, dabei aber mehr Problembewusstsein zeigte als Rahner: „Gott! Wir wissen nicht, was wir damit sagen. Wer glaubt, der weiß, daß wir es nicht wissen.“⁷⁷ Mit diesem beinahe verzweifelten Bekenntnis dürfte Barth Recht haben: Wir können das Wort „Gott“ zwar der Tradition entnehmen, doch wir wissen nicht, was wir damit sagen, egal ob wir gläubig sind oder nicht. Damit sind wir eigentlich schon beim dritten Problem angelangt.

Das dritte Problem ist leider unlösbar: „Gott ist unbeschreibbar“ ist selbst wieder ein „unendliches Urteil“, ein Urteil also, in dem lediglich gesagt wird, was Gott nicht ist, ohne dass damit etwas Positives über Gott mitgedacht würde. Da wir nichts Positives über Gott sagen können, wissen wir eigentlich gar nicht, worüber wir sprechen, wenn wir sagen, dass Gott unbeschreibbar ist. Das fällt negativen Theologen für gewöhnlich nicht auf, weil sie den Namen „Gott“ eben aus ihrer Religion beziehen. Barth fiel es zwar auf, es machte ihm aber wenig aus, denn auch er ver-

⁷⁶ Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau: Herder 1984, S. 56.

⁷⁷ Karl Barth: *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag 1989, S. 19.

traute der Bibel. Das Zeugnis der Schrift kam für ihn *vor* der negativen Theologie. Das heißt aber, dass die z.B. aus der Bibel abgeleitete positive Theologie von der negativen Theologie nicht überwunden werden kann. Die negative Theologie bleibt stets von der positiven *abhängig*. Man kann gar nicht alle positiven Beschreibungen Gottes aufgeben und ihn nur noch negativ beschreiben, denn dann wüsste man gar nicht mehr, wovon eigentlich die Rede ist. Dionysius Areopagita stellte aus gutem Grund seine Theologie als einen *Aufstieg* von der positiven Theologie zur negativen Theologie dar: „Jetzt aber steigt sie von unten her zum Transzendenten empor, und je weiter sie nach oben gelangt, um so mehr verringert sich ihr Umfang; ist das Ende jeden Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen und mit dem ganz einswerden, der unaussprechlich ist.“⁷⁸ Das Bild des Aufstiegs legt nahe, dass man zwar etwas zurücklässt, dass man das Zurückgelassene aber weiterhin benötigt. Man steht auf dem Gipfel eines Berges, aber wenn es den Fuß des Berges nicht gäbe, gäbe es auch den Gipfel nicht. Und selbstverständlich verschwindet der Rest des Berges nicht, wenn man am Gipfel angelangt ist. Dionysius beginnt daher das dritte Kapitel seiner *Mystischen Theologie*, dem das Zitat entnommen ist, auch mit einer Würdigung dessen, was er in der positiven Theologie geleistet hat.

Die Abhängigkeit der negativen Theologie von der positiven Theologie ist der wichtigste Grund dafür, dass niemals negative Theologie in Reinform praktiziert wurde – dass z.B. die Bibel auch von christlichen negativen Theologen als Quelle der Offenbarung akzeptiert wurde. Für uns ist dieses Ergebnis enttäuschend, da wir ja die positive Theologie hinter uns lassen wollten – und zwar nicht so, wie man den Fuß des Berges hinter sich lässt, sondern so, wie man etwas Schlechteres durch etwas Besseres ersetzt. Wenn die negative Theologie die positive voraussetzt, können wir auf die positive gar nicht verzichten. Das gilt jedenfalls dann, wenn wir an der negativen Theologie *festhalten* wollen. Hier eröffnet sich allerdings ein Ausweg, denn wir brauchen an der negativen Theologie nicht festzuhalten. Die Erkenntnis, dass die negative Theologie die positive voraussetzt, könnte uns vielmehr dazu veranlassen, mit der positiven Theologie *auch die negative* aufzugeben. Dionysius selbst weist auf diesen Ausweg hin, wenn er schreibt, das letzte Ziel des Aufstiegs sei es, zu *verstummen*.

⁷⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita: *Mystische Theologie*, S. 78 (1033C).

Wer verstummt, betreibt nicht mehr negative Theologie, sondern hat auch diese noch aufgegeben. Die negative Theologie hat zunächst die positive und anschließend *sich selbst* beseitigt. Sie ist keine „höhere Wahrheit“, die man nur am Gipfel des Berges erkennen kann. Sie ist vielmehr eine Art *Abführmittel*, das gegen jede Art von Theologie wirkt.

„Abführmittel“ ist ein drastischer Vergleich, doch er bringt die Sache auf den Punkt. Außerdem hat der Vergleich eine lange Tradition, weil er bereits in der antiken Philosophie gebraucht wurde. Damals wollten skeptische Philosophen nachweisen, dass ihre Gegner, die sie „Dogmatiker“ nannten, kein Wissen besitzen. Dabei gerieten sie in Gefahr, selbst etwas Dogmatisches zu behaupten: nämlich dass die Dogmatiker nichts wissen. Daher deuteten sie ihre eigene Lehre so, dass diese, „indem sie die anderen aufhebt, durch sich selbst aufgehoben und nichtig wird, ähnlich den Abführmitteln, die zugleich mit dem Abführen des Schadstoffes selbst abgeführt und vernichtet werden.“⁷⁹ Wie das Abführmittel (*kathartikon*) der Skepsis den Dogmatismus und anschließend *sich selbst* aufhebt, hebt auch die negative Theologie die positiven Lehren der Religion und anschließend sich selbst auf, indem sie im Schweigen mündet. „Schweigen“ bedeutet hier den Verzicht auf den Versuch, etwas Wahres über Transzendenz zu verkünden, weil sich dies als unmöglich erwiesen hat.

Es gibt noch einen zweiten Vergleich, der ebenfalls schon von den antiken Skeptikern verwendet wurde, aber in der heutigen Philosophie bekannter ist als das Abführmittel:⁸⁰ Man könnte die negative Theologie auch mit einer *Leiter* vergleichen, auf der man über die Religion hinaussteigt. Anschließend stößt man sie mit dem Fuß um, weil man sie nicht mehr benötigt. Das erinnert zwar an das Bild des Aufstiegs bei Dionysius, aber dort denkt man an einen Berg, weil Dionysius den Aufstieg Moses' auf den Berg Sinai erwähnt; und ein Berg hat eben den Nachteil, dass man ihn nicht mit dem Fuß umstoßen kann, nachdem man den Gipfel erreicht hat. Das Bild der Leiter ist in dieser Hinsicht vorzuziehen. Allerdings ist auch dieses Bild noch irreführend, weil es suggeriert, dass man sich am Ende auf einer höheren Ebene befindet (ein Gedanke, der einem beim

⁷⁹ Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*, Stuttgart: Reclam 1998, S. 440f. (IX 76).

⁸⁰ Siehe Alan Musgrave: *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen: Mohr 1993, S. 21f.

Abfuhrmittel nicht kommen würde). Besser wäre es, sich vorzustellen, dass man auf der Leiter stehen bleibt, während sie fällt, und dass man nach dem Fall wieder unversehrt am Boden landet. Das heißt also, die *via negativa* ist eine Leiter, auf der man zu Boden fällt. Oder eben ein Abfuhrmittel, das einen wieder in den ursprünglichen Zustand versetzt.

18. Skeptische Religiosität

Obwohl Transzendenz als übernatürlich galt, stellte man sie sich als etwas vor, das dem Natürlichen ähnelt und Einfluss auf die natürliche Welt ausübt, z.B. durch „Wunder“ oder religiöse Erfahrungen. Und selbst wenn man Transzendenz als unbegreifbar erachtete, fand man noch Mittel und Wege, sie zu beschreiben. Gott beispielsweise galt trotz aller Verneinungen als Verursacher der Existenz der Welt. Man gebrauchte bestimmte sprachliche Mittel, allen voran Metaphern und Steigerungen. Wer diesen Mitteln misstraut und den Weg der Verneinung einschlägt, verliert am Ende den Halt und steht auf der Leiter, die zu Boden fällt. Sind wir also nun „so klug als wie zuvor“? War es unnötig, die Leiter zu erklimmen? Nein, denn wir haben einen religiösen Weg hinter uns und sehen die Welt nun mit anderen Augen. *Wie* man die Welt nach dem Fall der Leiter sieht, hängt allerdings davon ab, durch welche Religion oder Religionen der Weg geführt hat, denn die Verneinung ist für gewöhnlich die Verneinung einer bestimmten religiösen Tradition.

So mündet die im vorigen Kapitel geschilderte Philosophie Nāgārjunas in der Feststellung, dass es keinen Unterschied zwischen Sansāra und Nirvāna gibt,⁸¹ womit Nāgārjuna ausdrücken wollte, dass beide leer (*shūnya*) sind. Diese Feststellung trug dazu bei, den späteren Buddhismus zu einer Religion zu machen, die dem irdischen Leben besondere Beachtung schenkt, denn Sansāra ist das von Entstehen und Vergehen bestimmte irdische Leben. In vielen Zweigen des Buddhismus gilt Nirvāna als eine Art Transzendenz. Dass Immanenz und Transzendenz leer sind, bedeutet, dass beide bzw. beider Bestandteile kein selbstständiges, nicht-bedingtes Sein (*svabhāva*) besitzen. Die Dinge und Ereignisse im Sansāra existieren

⁸¹ Siehe *Mūlamadhyamakakārikā* 25,19f., übersetzt in Schumann, *Mahāyāna-Buddhismus*, S. 74.

nicht aus sich heraus; sie sind durch andere Dinge und Ereignisse bedingt, also ist Sansāra leer. Aber auch Nirvāna besitzt kein selbstständiges Sein, denn wäre dies der Fall, so würde es existieren. Sein/Existenz kann ihm jedoch nicht zugeschrieben werden, wie wir im vorigen Kapitel festgestellt haben. Also ist auch Nirvāna leer.

Im christlichen Europa brachte die Kraft der Verneinung andere Ergebnisse hervor. Ein Beispiel liefert uns der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein, der den viel zitierten Satz geprägt hat: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“⁸² Da Wittgensteins Meinung nach alle transzendenten Sachverhalte unter dieses Schweigebot fallen, ist es nicht möglich, zu behaupten, dass die Welt von Gott geschaffen wurde, wie es z.B. im „kosmologischen Argument“ (Kapitel 10) geschieht. Doch wenn diese oder irgendeine andere religiöse Antwort auf die Frage nach der Existenz der Welt nicht möglich ist, so haben wir überhaupt keine befriedigende Antwort auf diese Frage mehr. Denn auch naturwissenschaftliche Antworten sind unbefriedigend, weil sie sich immer nur *innerhalb* der Immanenz bewegen, ohne die Existenz der Immanenz selbst erklären zu können. Die Naturwissenschaft kann nur Wirkungen in der Welt durch vorangegangene Ursachen in der Welt erklären, doch sie kann nicht erklären, warum die ganze Kette von Ursachen und Wirkungen existiert. Da also weder Religion noch Wissenschaft eine Antwort geben, erscheint uns die Welt als *Rätsel*. Wittgenstein schreibt von einem „Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt“; er nennt es auch „das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht.“⁸³ Dieses Erlebnis ist ein gutes Beispiel dafür, dass der Fall der Leiter, die Verneinung der Religion, keine bloße Rückkehr in die Immanenz ist, sondern eine Verschiebung der Perspektive mit sich bringt. Wer die Welt als Wunder sieht, sieht sie anders als zuvor. Wittgensteins Die-Welt-als-Wunder-Sehen ist kein Erlebnis der Transzendenz; nicht die Transzendenz wird wahrgenommen, nicht einmal ihre vermeintlichen Wirkungen in der Welt, sondern ihre unaufhebbare Abwesenheit. Wittgenstein soll einmal von sich behauptet haben, er sei zwar kein religiöser Mensch, doch er könne nicht anders, als jedes Problem von einem religiösen Standpunkt

⁸² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963, S. 115 (§ 7).

⁸³ Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, S. 18.

aus zu betrachten.⁸⁴ Solch ein religiöser Standpunkt ohne religiösen Glauben ist *ein* mögliches Ergebnis der Transzendenz-Verneinung.

Wer die Welt als Wunder sieht, ist skeptisch gegenüber Transzendenz, erkennt aber zugleich, dass der Naturalismus nicht alles erklärt. Diese Einsicht kann unter Umständen dazu führen, dass man zum irdischen Treiben auf Distanz geht. In einem Buch über Skepsis schreibt Andreas Urs Sommer, die Religion könne „dem Skeptiker als ein Neutralisierungsmittel dienen, nämlich dadurch, daß Religion die Fragen wachhält, ob das, was in dieser Welt als des letzten Ernstes würdig erachtet wird, wirklich dieses letzten Ernstes würdig ist. Ohne an das glauben zu müssen, was die Religion dekretiert, kann sich der Skeptiker doch probenhalber, im Modus des Als-ob, auf einen religiösen Standpunkt versetzen und von da aus einen Blick auf die mögliche Nichtigkeit des irdischen Daseins werfen.“⁸⁵ Hinzufügen müsste man, dass sich Skeptiker in der Vergangenheit nicht nur „probenhalber“ auf einen religiösen Standpunkt versetzt haben, sondern auch deshalb, weil sie auf diese Weise besser durchs Leben kamen. Auch die im vorigen Kapitel erwähnten Skeptiker der Antike zogen die religiösen Dogmen ihrer Zeit in Zweifel, doch in der Praxis hielten sie sich an die „Überlieferung von Sitten und Gesetzen, sofern wir es für das alltägliche Leben so übernehmen, daß wir die Gottesfurcht als ein Gut, die Gottlosigkeit als ein Übel betrachten“,⁸⁶ wie Sextus Empiricus um 200 n. Chr. schrieb. Die Skeptiker glaubten also nicht an die Wahrheit der Religion ihrer Zeit, doch der Einfachheit halber hielten sie sich an deren Vorgaben. Dies führte dazu, dass sich ihr Leben in religiöser Hinsicht kaum von dem ihrer Zeitgenossen unterschied. Über Pyrrhon von Elis (ca. 360-270) wird sogar berichtet, dass er zum Oberpriester bestellt wurde.⁸⁷

Die religiöse Anpassungsfähigkeit Pyrrhons und seiner Schüler hatte einen äußeren und einen inneren Nutzen. Der *äußere* bestand darin, dass sie so vermieden, mit ihren Zeitgenossen aus religiösen Gründen in Kon-

⁸⁴ Siehe *Recollections of Wittgenstein*, hg. v. R. Rhees, Oxford: Oxford University Press 1984, S. 79.

⁸⁵ Andreas Urs Sommer: *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*, München: Beck 2005, S. 88f.

⁸⁶ Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 99 (I 24).

⁸⁷ Siehe Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, S. 435 (IX 64).

flikt zu geraten. Immerhin war der skeptische Sokrates (um 470-399) noch der Gottlosigkeit angeklagt und hingerichtet worden. Und von Protagoras (ca. 485-415) wird berichtet, er sei aus Athen verbannt worden, weil er geschrieben hatte: „Über die Götter kann ich nichts wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind.“⁸⁸ Der *innere* Nutzen der religiösen Anpassungsfähigkeit der Skeptiker war der, dass sie auf diese Weise Gleichmut und innere Ruhe erreichen konnten, was ihr ausdrückliches Ziel war. Ein Engagement in religiösen Auseinandersetzungen hätte die Erreichung dieses Zieles bedroht. Da wir aber zu wenig über den tatsächlichen Seelenzustand der antiken Skeptiker wissen, lässt sich auch nicht ausschließen, dass ihr Verhalten in religiösen Dingen mit dem zusammenhing, was Arthur Schopenhauer (1788-1860) viele Jahrhunderte später als „metaphysisches Bedürfnis“ bezeichnen sollte. Vielleicht verspürten die Skeptiker ein solches Bedürfnis trotz ihres Wunsches nach innerer Ruhe und trotz ihrer Ablehnung religiöser Dogmen (oder gerade deswegen).

Der Mensch, meinte Schopenhauer, wundere sich über sein eigenes Dasein, weil er „mit Bewußtsein *dem Tode* gegenübersteht und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderrung entsteht daher das dem Menschen allein eigene *Bedürfnis einer Metaphysik*: [...] Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches stark und unvertilgbar dem physischen auf dem Fuße folgt.“⁸⁹ Unvertilgbar ist dieses Bedürfnis, dieses Streben nach Transzendenz, weil es sich unter anderem aus dem Wissen um die eigene Sterblichkeit und der Erfahrung des Leides speist. Dass viele Menschen nur im religiösen Glauben Trost finden, wenn sie erleben, wie ein ihnen nahe stehender Mensch stirbt, ist nur allzu verständlich. Religion ist ein „Opium des Volks“, doch anders als Marx angenommen hat, sind es nicht nur die sozialen und politischen Verhältnisse, welche die Menschen zu dieser Droge, zu dieser Arznei greifen lassen. Auch im besten aller politischen Systeme gäbe es Leid, Abschied und Tod und deshalb auch das Verlangen nach religiöser Tröstung.

⁸⁸ Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, S. 429 (IX 51).

⁸⁹ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 206-208 (Buch I, Kap. 17).

In einer Vorlesung mit dem Titel „Pragmatismus und Religion“ meinte William James (1842-1910): „Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt.“⁹⁰ In ähnlicher Weise sprach John Hick, der uns in diesem Buch ein wichtiges Stichwort geliefert hat, von einer „mythologischen Wahrheit“.⁹¹ Religiöser Glaube sei mythologisch wahr, wenn er bei den Gläubigen eine Haltung hervorrufe, die durch Selbstlosigkeit, Mitleid und hohe moralische Standards gekennzeichnet sei. Vielleicht meint der italienische Philosoph Gianni Vattimo etwas Ähnliches, wenn er schreibt: „Die schriftliche Offenbarung ist nicht dazu da, uns wissen zu lassen, wie wir sind, wie Gott beschaffen ist, was das ‚Wesen‘ der Dinge ist oder die Gesetze der Geometrie – und uns somit durch die ‚Erkenntnis‘ der Wahrheit zu befreien. Die einzige uns durch die Heilige Schrift offenbarte Wahrheit, die im Laufe der Zeit keinerlei Entmythisierung erfahren kann – da es sich nicht um eine experimentelle, logische, metaphysische Aussage, sondern um einen praktischen Appell handelt –, ist die Wahrheit der Liebe, der *caritas*.“⁹²

Folgt man diesen Vorschlägen, so sind religiöse Aussagen über Transzendenz zwar nicht in dem Sinn wahr, dass sie eine transzendente Realität korrekt beschreiben, doch immerhin könnten sie wahr sein im Sinne einer pragmatischen oder „mythologischen“ Wahrheit, die wünschenswerte psychische und moralische Folgen hat. Der Glaube an Gott z.B. wäre „wahr“, wenn er das metaphysische Bedürfnis eines Menschen befriedigt und in moralischer Hinsicht das Beste aus ihm herausholt. Dabei ist jedoch wichtig zu betonen, dass nicht die Religion bestimmen kann, was dieses Beste ist – jedenfalls nicht sie allein. Über Jahrhunderte und Jahrtausende war die Religion Richterin über Gut und Böse, doch heute ist ihre Stimme in moralischen Fragen nur noch eine unter vielen. Religionen können gegenüber anderen Quellen der Moral – soziale Erfahrung, Erziehung, Politik, Moralphilosophie usw. – schon deshalb keine moralische Überlegenheit beanspruchen, weil sie das menschliche Leben nicht nur auf gute, sondern bekanntlich auch auf schlechte Weise beeinflussen. Zu

⁹⁰ William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Hamburg: Meiner 1977, S. 192.

⁹¹ Siehe Hick, *An Interpretation of Religion*, Kap. 19.

⁹² Gianni Vattimo: „Das Zeitalter der Interpretation“, in: Richard Rorty, Gianni Vattimo: *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, S. 49-63: S. 58.

Religionen gehören Liebe, Mitgefühl, soziale Geborgenheit und die angenehme Überzeugung, dass dieses mit Leid getränkte Leben einen höheren Sinn ergibt; zu Religionen gehören aber auch Ängste, die von ihnen selbst geschürt werden – wie die Furcht vor irdischen und höllischen Strafen. In mehr oder weniger großem Ausmaß werden von Religionen Unterwürfigkeit und Intoleranz gepredigt; in den schlimmsten Fällen verlangen sie blinden Gehorsam, den Hass auf Andersgläubige und die Bereitschaft, gegen diese Gewalt anzuwenden.

Ein beträchtlicher Teil der schädlichen Auswirkungen, die Religionen auf das menschliche Leben haben, rührt daher, dass deren Vertreter meist für sich in Anspruch nehmen, allein im Besitz der Wahrheit zu sein. Wer fest davon überzeugt ist, dass die anderen irren, kann leicht dazu verführt werden, sie gering zu schätzen. Lässt das gesellschaftliche Umfeld es zu, können diese Anderen auch mit sozialen Sanktionen oder körperlicher Bestrafung bedroht werden. Zwar kann man auch „tolerant“ sein, *obwohl* man überzeugt ist, die religiöse Wahrheit ganz allein zu besitzen – auch wenn man ihn für unterlegen hält, kann man den anderen „leben lassen“. Doch dieses Lebenlassen birgt die Gefahr, in aktive Intoleranz umzuschlagen, sobald die Umstände sich ändern. In der Geschichte jeder größeren Religion wechseln Phasen, in denen sie sich relativ friedlich und tolerant gebärdet, mit solchen ab, in denen sie kriegerisch und intolerant agiert. Religionen, die heute Toleranz gegenüber Andersdenkenden üben, neigen dazu, sich dies selbst als Verdienst zuzuschreiben – das gilt z.B. für das relativ gemäßigte Christentum Europas, das heute zweifellos friedlicher auftritt als in früheren Jahrhunderten und niemanden mehr auf dem Scheiterhaufen verbrennt. Man kann die Geschichte aber auch anders sehen: Was aus der Innenperspektive als Läuterung erscheinen mag, erscheint von außen betrachtet als Bändigung. Ohne die religionskritischen Kräfte, die in der europäischen Geschichte ebenfalls wirksam waren, ohne Renaissance, Aufklärung und Säkularisierung, ohne die von der Naturwissenschaft gelieferten Alternativen zum religiösen Weltbild wäre das heutige Christentum dem Christentum des Mittelalters wohl ähnlicher, als einem lieb sein könnte.

„Es gab Institutionen wie die Inquisition, die Leute zwingen sollten, und zwar, wie man dachte, in ihrem eigenen besten Interesse, bestimmte religiöse Überzeugungen anzunehmen. Skeptiker pflegten keine Inquisitionen zu veranstalten. Der französische Skeptiker Montaigne [1533-1592] lebte in einer Stadt, in der die lokalen Funktionäre der Inquisition damit

beschäftigt waren, Frauen als Hexen anzuklagen, unter Anwendung althehrwürdiger Methoden zu beweisen, daß sie Hexen waren, und sie zu verbrennen. Montaignes Kommentar dazu lautete: „Es heißt unsere Vermutungen sehr hoch einzuschätzen, wenn man auf ihrer Grundlage Leute röstet.“⁹³ Wer auch dem eigenen Glauben skeptisch gegenübersteht – wer einen „Zweifelglauben“ hat, um Kants Ausdruck zu verwenden (siehe Kapitel 12) –, wird kaum dazu neigen, diesen Glauben anderen Menschen gewaltsam aufzuzwingen. Skeptiker pflegen eben keine Inquisitionen zu veranstalten. Die Verbreitung skeptischer Religiosität kann daher zu einer friedlicheren Welt beitragen. Wie wir gesehen haben, kann mit skeptischer Religiosität ein „Als-ob-Glaube“ gemeint sein, den man nicht für wörtlich wahr hält, den man aber ausprobiert, um die Welt mit anderen Augen zu sehen. Es kann sich auch um einen Standpunkt handeln, den man aus sozialen, psychologischen oder moralischen Gründen einnimmt. In psychologischer Hinsicht könnte dies heißen, dass man sich in jenem Zustand befindet, der in der Religionspsychologie manchmal als *ironische Imagination* bezeichnet wird. In den Worten von James Fowler ist ironische Imagination die „Fähigkeit, die mächtigsten Sinngehalte der eigenen Person oder der Gruppe zu sehen und in ihnen zu leben, aber gleichzeitig zu erkennen, daß sie relativ, partiell sind und die transzendente Realität nur mit unvermeidlicher Verzerrung begreifen.“⁹⁴ Fowler meint außerdem, die ironische Imagination könne „Symbole, Mythen und Rituale (die eigenen und die der anderen) hochschätzen, weil sie gewissermaßen von der Tiefe der Realität, auf die sie sich beziehen, ergriffen worden ist.“ (S. 216f.)

Die hier in Klammern erwähnte Hochschätzung fremder Religiosität ist nicht nur eine Gewähr für Toleranz, sie kann auch dazu führen, dass man die Religion seiner Gruppe am Ende verlässt und sich an der individualistischen Religionssuche unserer Zeit beteiligt. Mit den traditionellen Religionen unzufrieden, stellen sich heute viele Menschen ihren eigenen religiösen Glauben zusammen, indem sie Elemente verschiedener Religionen miteinander kombinieren und vielleicht noch etwas Esoterik, New Age und naturwissenschaftliche Spekulation hinzufügen. In der Religions-

⁹³ Musgrave, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, S. 26.

⁹⁴ James W. Fowler: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, S. 216.

wissenschaft spricht man unter anderem von „Patchwork-Religiosität“, „Allround-Glauben“ und „Religionskomposition“. Ein *experimenteller* Zugang zu religiösen Fragen kommt hier zum Vorschein, den Ludwig Wittgenstein schon vor über fünfzig Jahren einem seiner besten Freunde vorschlug: „Ich glaube, es ist richtig, in der Religion Experimente anzustellen, um durch Versuch herauszufinden, was einem hilft und was nicht. [...] Warum findest du nicht heraus, ob ein Messbesuch jeden Morgen dir nicht hilft, den Tag in einer guten Stimmung zu beginnen? [...] Mir scheint, dass deine Religion immer die Form einer Sehnsucht annehmen wird nach etwas, das du noch nicht gefunden hast.“⁹⁵ Von Vertretern etablierter Religionen wird der Trend zu religiösem Patchwork und religiösem Experiment oft mit Argwohn betrachtet, bestenfalls als Zeichen für ein wachsendes Interesse an Religiosität, das durch sie selbst in die richtige Bahn gelenkt werden müsse. Doch Patchwork und experimentelle Religiosität sind nicht nur Ausdruck von Sehnsucht und Zweifel, sondern auch ein Zeichen dafür, dass sich Menschen in religiösen Dingen nicht mehr bevormunden lassen wollen. Sie halten das Thema Transzendenz offenbar für zu wichtig, um es den Religionen zu überlassen.

⁹⁵ Frei übersetzt aus *Recollections of Wittgenstein*, S. 165f.

Register

- Abführmittel 119, 128f.
 Abstraktion 18f., 27, 41, 44f., 76f.
 Agnostizismus 18, 25
 Ähnlichkeit 23f., 27, 41, 43-45, 64,
 104, 110, 113, 117
 Allah 36, 48, 75, 102f., 105
 Als-ob 84, 117, 131, 135
 Alston, William P. 109f.
 Anaximander 46
 Angelus Silesius 27f.
 Animismus 46-51, 56, 58
 Anselm von Canterbury 67
 anthropomorph 42-44, 76, 81f.
 Apeiron 46
 äquivok 113f., 117
 Aristoteles 67, 117
 Atem 23, 39f., 42, 47
 Atheismus 24
 Ātman 39f., 63, 118f.
 außerkörperliche Erfahrungen 52-56,
 100
 Barth, Karl 126
 Bauer, Eberhard 56-58
 Bewusstsein 10, 23, 40f., 45, 51, 62,
 76, 96, 119, 132
 Bhagavad Gītā 118f.
 Bibel 31-33, 37, 42, 47, 75, 81, 100,
 102, 110-112, 126f., 133
 biomorph 41-43
 Bi Yan Lu 92f.
 Blackmore, Susan 55
 Bodhisattva 20, 37, 100, 102, 105
 Brahman 16f., 23, 40, 45, 51, 63, 90,
 96, 103, 107, 119
 Brihadāranyaka Upanishad 119f.
 Bruno, Giordano 84
 Buddha 15, 37f., 102, 105
 Calvin, Johann 102f.
 d'Aquili, Eugene 99
 Dalai Lama 20, 37
 Dao 16f., 46, 90, 118
 Denz, Hermann 15
 Descartes, René 48-50, 64
 Dhyāna 103
 Diogenes Laertios 128, 131f.
 Dionysius Areopagita 94, 124-128
 Drachen 35f.
 Drogen 53, 62, 100f.
 Durkheim, Émile 13f., 51, 78-80, 101
 Eccles, John C. 63f.
 ekstatisch-kathartisch 41
 Energie 11-13, 16, 23, 39f.
 Engel 36, 44, 47f., 67, 82, 93, 100, 103
 Entpersonalisierung 43-45
 Epilepsie 47, 76, 82
 Epiphänomenalismus 65f.
 Erklärungslücke 62, 65
 Falsifizierbarkeit 87
 Faure, Bernard 15
 Feinstruktur-Argument 71-73
 Feuerbach, Ludwig 76f., 80, 101
 Fowler, James W. 135
 Freud, Sigmund 79-81, 101
 Friesl, Christian 15
 Galenus, Claudius 39
 Galilei, Galileo 84
 Gehirn 39, 48, 55-57, 60, 62-66, 82,
 99-101
 Geist 27, 38, 40, 45, 48-50, 53-57, 60,
 63, 82
 Heiliger 19, 40, 102f.
 Geister 13, 16, 38, 41-43, 46-53, 56,
 58, 66, 80, 93
 Gödel, Kurt 67
 Goldstein, E. Bruce 95
 Gott 13, 17-19, 23-28, 30f., 34f., 37,
 47f., 51, 66-84, 89f., 93-95, 100-103,
 108-117, 119, 122-126, 129f., 133
 Gottesbeweise 66f.
 Gottheiten 13, 16, 23f., 27f., 30f., 37f.,
 40, 42-47, 51, 79, 82, 93, 100, 105,
 132
 Greyson, Bruce 53f.
 Gundert, Wilhelm 93
 Gurney, Edmund 58
 Haas, Alois M. 92
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 121,
 123

- Hellssehen 52, 55-57
 heuristische Fiktionen 84
 Hick, John 59f., 133
 Hoerster, Norbert 33, 66, 68, 80f., 89
 Hospers, John 66
 Hume, David 23, 79f., 85, 89
 Ignatius von Loyola 108
 Immanenz 12f., 18, 25, 27, 38, 44, 60, 96, 114, 117, 129f.
 Inkarnation 20, 37f., 96
 Insole, C. J. 112
 ironische Imagination 135
 James, William 133
 Jesus 19, 34, 37, 98, 105
 Jīva 63
 Johannes vom Kreuz 92
 Kant, Immanuel 83-85, 90, 117, 121, 135
 Kelly, Emily Williams 53f.
 Knoblauch, Hubert 18f., 54
 Koran 47f., 75, 102f.
 kosmologisches Argument 67-71, 74, 81, 86, 91, 111, 130
 Kraft 13, 21-23, 38f., 51, 71
 Kreationismus 82, 100
 Krisen-Erscheinungen 56-58, 60
 Krishna 37, 63, 118f.
 Kryptomnesie 55
 Kügler, Peter 125
 Labouré, Catherine 97f., 101
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 69f.
 Leiter 82, 128-130
 Luckmann, Thomas 16
 Marienerscheinungen 93, 97-99, 101
 Marx, Karl 77f., 80, 101, 132
 Materialismus 25
 Mathematik 11, 23f., 123
 Metapher 110-112, 117-119, 129
 Metaphysik 31f., 42, 117, 123, 132
 Mommsen, Theodor 42f.
 Montaigne, Michel de 134f.
 Moral 10, 13-15, 25, 74f., 78, 80, 84f., 133-135
 Mormonen 37, 93
 Moses 32-34, 41, 82, 94, 128
 Muhammad 36, 39, 47, 82, 102f., 105
 Müller, Klaus E. 38
 Musgrave, Alan 128, 135
 Mythen 32, 35, 41, 83, 135
 Nāgārjuna 123f., 129
 Natur 13, 21-25, 27, 32-35, 38-41, 45f., 61, 69, 82-84, 90, 102
 Naturalismus 25, 60, 64-67, 70-76, 80-83, 99-101, 131
 Naturwissenschaft 12, 21-24, 28f., 40, 61, 70, 86, 130, 134
 Negation *Siehe* Verneinung
 Neurotheologie 99
 Newberg, Andrew 99
 Nirvāna 15, 31f., 103, 123-125, 129
 paranormal/Parapsychologie 52-60
 Pascal, Blaise 61
 Patañjali 107
 Patchwork 136
 Paulus 76, 82, 105
 Personen 19, 23f., 37f., 41, 43, 45, 49-51, 77, 112
 Philosophie 9, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 31, 46, 48, 49, 62, 63, 65, 69, 83, 87, 90, 95, 107, 115, 123, 128f.
 Pius XII. 71
 Plantinga, Alvin 103f., 109f.
 Pneuma 39f.
 Polak, Regina 15
 Popper, Karl R. 64, 87f., 90
 Prāna 39f., 119f.
 Protagoras 132
 Pyrrhon von Elis 131
 Qi 16, 23, 40, 90
 Rahner, Karl 125f.
 Ratzinger, Josef 27
 Rause, Vince 99
 Religionskritik 26, 34, 66, 75-90, 97, 101, 134
 anthropologische 76f.
 psychologische 79f.
 soziologische 77f.
 Religionswissenschaft 9, 13f., 18-20, 31, 49, 136
 religiöse Erfahrungen 21, 91-110, 129
 apophatische/kataphatische 92-94, 96, 100

- direkte/indirekte 94-96, 104
 religiöse Experimente 136
 religiöse Zweideutigkeit des
 Universums 59-61, 74
 Religiosität 9, 14-16, 19, 25f., 48, 85,
 129-136
 Rossi, Angelina 11f.
 Sansāra 123, 129f.
 Schamanen 37f., 41, 50, 60, 75, 93, 100
 Schimmel, Annemarie 102
 Schopenhauer, Arthur 132
 Schumann, Hans Wolfgang 124, 129
 Seele 13, 16f., 23f., 40-43, 46, 48, 50f.,
 61-66, 75, 83f., 88, 90, 92, 118
 Sensus divinitatis 102f.
 Sextus Empiricus 131
 Shankara 40, 63, 119
 Skepsis 12, 17, 26, 55, 58f., 128-136
 Smith, Joseph 93
 Sokrates 132
 Sommer, Andreas Urs 131
 Soubirous, Bernadette 98
 soziomorph 41-43
 Spiritismus 52, 56-59
 Spiritus 39f., 64
 Stace, Walter T. 106
 Steigerung 111-119.
 Stevenson, Ian 53f.
 technomorph 41f.
 Telepathie 52, 55, 57f.
 Terkel, Studs 11
 Theodizee-Problem 89
 Theologie 9, 31, 50, 67, 86, 98, 110
 Mystische 94, 124, 127
 negative 30f., 123, 126-128
 positive 30, 127f.
 Thomas von Aquin 50, 67f., 110-115,
 117, 119f.
 Tiere 28, 37f., 41, 44, 46, 50f., 93, 97,
 118
 Tod 11-13, 24, 37, 44, 49, 51, 53f., 65,
 80, 83, 86, 88, 101, 112, 133
 Todesnäheerfahrungen 53-55, 94
 Toleranz 134f.
 Topitsch, Ernst 41-43, 118
 übernatürlich 12f., 21-25, 28, 32-41,
 45, 48, 52, 59, 82-84, 90, 93, 118,
 129
 unbegreifbar/unbeschreibbar 12f., 27-
 32, 45, 93, 124-126
 univok 113f., 117
 unsichtbare Religion 16
 Urknall 70f.
 Vattimo, Gianni 133
 Verifikationismus 85f., 89
 Verneinung 24, 29f., 111, 117, 119-130
 negatives Urteil 121f.
 unendliches Urteil 121-123, 126
 vernünftige Kritisierbarkeit 87-90
 via eminentiae *Siehe* Steigerung
 via negativa *Siehe* Verneinung
 Vollkommenheit 76, 111, 114-116, 118
 Wahrheit 10, 17f., 26, 32, 45, 81, 85f.,
 93, 97, 124, 128, 134
 pragmatische/mythologische 133
 Wahrnehmung 12, 21f., 28f., 48, 62,
 91-97, 100f., 104-108, 111, 119
 außersinnliche/paranormale 52-59
 Wiedergeburt 13, 15, 19f., 38
 Wittgenstein, Ludwig 26, 90, 130f.,
 136
 Wulff, David M. 76, 99
 Wunder 33-35, 38, 60, 129-131
 Xenophanes 43-46
 Yoga 40, 92, 105, 107
 Zuba, Reinhard 15
 Zulehner, Paul M. 15
 Zweifelglaube 84f., 135