

Religion und das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit

Prof. Dr. Dr. Jörg Disse, Theologische Fakultät Fulda, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda,
disse@thf-fulda.de

Religion ist in unserer gegenwärtigen Gesellschaft nichts Selbstverständliches mehr. Der Prozess der Säkularisierung hat zu einem fortschreitenden Bedeutungsverlust religiöser Sinnggebung geführt. Während bis ins Mittelalter das Christentum eine alle Lebensbereiche durchdringende und sie regulierende Sinnggebungsinstanz war, ist vor allem seit der Aufklärung und vielleicht in den letzten Jahrzehnten auf noch einmal beschleunigte Weise ein Bedeutungsverlust der Religion bzw. – im europäischen Kontext – des Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft zu verzeichnen.¹ Diese Entwicklung ist heute so weit fortgeschritten, dass die Religion in unserer Gesellschaft oft als etwas für das leitende Menschenbild entweder Nebensächliches oder Entbehrliches angesehen wird. Sie steht unter Legitimationsdruck gegenüber nichtreligiösen Weltanschauungen. Dieser Tatbestand wirft eine grundlegende, die moderne Anthropologie beschäftigende Frage auf, die mit entscheidend dafür ist, wie der Mensch sich zu so etwas wie Religion verhält: Ist er von Natur aus immer schon auf Religion angelegt, oder ist Religion etwas Sekundäres, ja Verzichtbares für ihn, etwas, was vielleicht sogar vom Menschen erst nachträglich erfunden worden ist bzw. eine Art Ersatz für rein profane Strebensziele darstellt, die er etwa aufgrund der Verhältnisse, in denen er lebt, nicht verwirklichen kann.² Es stellt sich mit anderen Worten die Frage, ob der Mensch grundsätzlich ein *homo religiosus* ist.³

In einem kürzlich erschienenen Handbuch zur Anthropologie wird unter der Eintragung »Religiosität« festgestellt, die neueren anthropologischen Forschungen zu diesem Thema könnten keine abschließende Antwort auf

¹ Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

² Die Frage ist mit entscheidend, nicht absolut entscheidend für unser Verhältnis zu Religion, denn angenommen der Mensch hat eine natürliche Veranlagung zur Religion, stellt sich immer noch die Frage, was er mit ihr anfängt, ob er sie ernst nimmt oder etwa als ein dem Menschen nicht weiter dienliches Kuriosum seiner biologischen Entwicklung ansieht, wie etwa Pascal BOYER, Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors, London 2001 es sieht.

³ Zum *homo religiosus* als Problem für die Moderne vgl. Wolfhart PANNENBERG, Das Heilige in der modernen Kultur, in: ders., Philosophie, Theologie, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1, Göttingen 1999, 11–26.

diese Frage geben.⁴ Ich möchte im Folgenden versuchen, auf diese philosophisch grundlegende Frage zwar keine abschließende Antwort, aber doch den Ansatz zu einer Antwort zu formulieren. Mein Ansatz besteht darin, das Phänomen Religion anthropologisch zu verankern, indem ich es als Ausdruck eines allen Menschen gemeinsamen Verlangens nach Vollkommenheit deute. Ich werde die Thematik genauer besehen in drei Schritten entfalten: 1) der Nachweis, dass der Mensch von Grund auf von einem Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin geprägt ist; 2) die Erarbeitung eines allgemeinen, nicht auf das Abendland zentrierten Religionsverständnisses; 3) die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Verlangen nach Vollkommenheit und Religion. Dabei wird sich zeigen, dass der Mensch aufgrund der kognitiven Fähigkeiten, die ihm als *homo sapiens* mitgegeben sind, und des daraus resultierenden Verlangens nach Vollkommenheit, in der Tat grundsätzlich als ein *homo religiosus* anzusehen ist.

I. Verlangen nach Vollkommenheit

I.1. Formen des Verlangens

Ich beginne mit ein paar elementaren Gedanken zu einer Theorie menschlichen Verlangens. Sobald sich im Menschen ein negativer, innerer oder äußerer Reiz meldet, entsteht eine Tendenz, sich seiner zu entledigen. Ein negativer Reiz weckt mit anderen Worten ein Bedürfnis, das es zu befriedigen gilt. Im Lateinischen werden für diese Tendenz vor allem die Begriffe *inclinatio*, *appetitus* und *desiderium* verwendet, im Deutschen kann man, wenn man die Bezeichnung so allgemein wie möglich halten will, von einem Verlangen oder Streben reden. Dieses Verlangen oder Streben ist ein Antrieb in Richtung auf das Ziel der Beseitigung des negativen Reizes bzw. der Befriedigung des Bedürfnisses. Es bewirkt, dass der Mensch im Sinne des lateinischen Begriffs der *inclinatio* zu diesem Ziel hingeneigt ist. Das Verlangen oder Streben ist gewissermaßen die innere Energie, mit der er in Richtung auf dieses Ziel drängt.

Unser Verlangen oder Streben kann verschiedene Formen annehmen. Ich unterscheide grundsätzlich drei Formen: den Drang, das Wünschen und das Wollen.⁵ Der Drang ist nicht auf einen bestimmten Gegenstand oder Zustand gerichtet, der repräsentiert wird. Gemeint ist vielmehr, wie Rico-

⁴ Klaus HOCK, Art. »Religiosität«, in: Eike BOHLKEN/Christian THIES (Hrsg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart 2009, 399–402, hier 402.

⁵ Etwas ausführlicher ist die Klassifizierung von Ernst BLOCH, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1, Frankfurt a.M. 1959, 49–52.

eur es ausdrückt, ein zunächst unbestimmter »Impuls«.⁶ Der durch einen inneren oder äußeren Reiz ausgelöste Drang ist gerichtet auf ein unspezifiziertes Etwas, das fehlt, bzw. darauf, sich der Unlust, die der Reiz auslöst, zu entledigen. Sobald der Gegenstand oder Zustand, auf den sich das Verlangen richtet, ein bestimmter ist, wird aus dem Drang ein Wünschen. Der Wunsch zeichnet sich dadurch aus, dass mit Hilfe des Vorstellungsvermögens nicht nur das Wunschziel sondern auch die Befriedigung, genauer das Gefühl der Befriedigung antizipiert wird, das die Erlangung des Wunschziels zu gewähren verspricht. Das heißt, der Wünschende stellt sich nicht nur vor, den Bach zu finden, aus dem er trinken möchte, sondern er antizipiert zugleich die Befriedigung des Trinkens, indem er sie ebenfalls repräsentiert. Er antizipiert genauer gesagt die Freude der Befriedigung, eine Antizipation, die selbst schon ein Ansatz von Freude ist, auch wenn sie von einer intensiven Empfindung von Mangel begleitet ist.⁷

Der bestimmte Gegenstand kann schließlich den Willen zu handeln hervorrufen, etwa den Willen, den Gegenstand oder Zustand zu erreichen oder ihn sich anzueignen (den vorgestellten Bach zu finden, um aus ihm zu trinken, die Frucht am vor mir stehenden Baum zu pflücken und zu essen usw.). Der Wille bindet sich im Gegensatz zum Wunsch an eine konkrete Handlungsabsicht. Dabei versucht er, sein Wollensziel, wenn es nicht sofort erreicht werden kann, mit Hilfe von Mittel-Zweck-Vorstellungen zu verwirklichen, das heißt, er betrachtet das Wollensziel als einen Zweck, für den er in Form von Handlungen zugleich die Mittel zu seiner Verwirklichung sucht.

1.2. *Verlangen nach dem Besten*

Der Mensch hat eine Vielzahl von Bedürfnissen, die in ihm das Verlangen nach Gegenständen hervorrufen, die diese Bedürfnisse befriedigen. Genauer gesagt veranlassen sie ihn bzw. motivieren sie ihn dazu, sich bezogen auf Gegenstände, die sich vermittelt durch äußere Anreize anbieten, Ziele zu setzen, die, wenn sie erreicht werden, diese Bedürfnisse befriedigen. Es gibt eine Vielzahl möglicher Kategorisierungen von Bedürfnissen. Der Psychologe Maslow unterscheidet anhand einer bekannt gewordenen Pyramide fünf Gruppen, geordnet nach ihrer relativen Dringlichkeit: Körperliche Bedürfnisse, Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bedürfnisse, Wertschätzungsbedürfnisse und Selbstverwirklichungsbedürfnisse.⁸ Körperliche Be-

⁶ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 86–89.

⁷ Vgl. Husserls Bezeichnung dieser Art von Freude als »ungesättigte Freude«, in: Rudolf BERNET, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust*, in: Dieter LOHMAR/Dirk FONFARA, *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Berlin 2006, 38–53, hier 44.

⁸ Abraham MASLOW, *A Theory of Human Motivation*, in: *Psychological Review* 50 (1943), 370–96.

dürfnisse sind Bedürfnisse nach Nahrung, Flüssigkeit, Atmung, Wärme, Schlaf oder Sexualität, unter Sicherheitsbedürfnisse fallen solche nach Schutz vor Gefahren oder nach Recht und Ordnung im menschlichen Miteinander, als soziale Bedürfnisse gelten Bedürfnisse nach Partnerschaft, Familie, Freunden, Kommunikation usw., Wertschätzungsbedürfnisse sind Bedürfnisse nach Respekt, Anerkennung, Wohlstand, Einfluss oder beruflichen Erfolg, als Selbstverwirklichungsbedürfnisse schließlich sind Bedürfnisse nach Entfaltung der individuellen Fähigkeiten oder Talententfaltung anzusehen. Der späte Maslow fügt noch eine weitere Kategorie hinzu: die Bedürfnisse, die sich auf Transzendenz beziehen, also auf etwas, was den Menschen übersteigt, wie Erfahrungen von Gott, von Erleuchtung, von Einklang mit der Natur usw.⁹ Maslows Bedürfnistheorie mag in dieser hierarchischen Form den Forschungsergebnissen heutiger empirischer Motivationsforschung nicht standhalten und ein Zweistufenschema zwischen biologischen Bedürfnissen und anderen Bedürfnissen dem empirischen Befund gerechter werden,¹⁰ ungeachtet der Hierarchisierungsproblematik nimmt er jedoch eine Kategorisierung menschlicher Bedürfnisse vor, die einer philosophischen Untersuchung wie dieser sinnvoll als zumindest vorläufiger Leitfaden dienen kann.

Das menschliche Verlangen ist dabei so geartet, dass sich dem Menschen in seinem Lebensumfeld immer nur Gegenstände und Zustände als erstrebenswert anbieten, die seine Bedürfnisse vorläufig und/oder partiell befriedigen. Viele Bedürfnisse machen sich, nachdem sie befriedigt wurden, nach geraumer Zeit wieder bemerkbar, insbesondere die elementarsten unserer Bedürfnisse wie Hunger oder Durst, ohne deren Befriedigung wir uns nicht am Leben erhalten können. In diesem Sinn ist die Bedürfnisbefriedigung insgesamt gesehen stets vorläufig. Zudem sind viele Gegenstände für uns nur so lange erstrebenswert, wie sie unsere Bedürfnisse befriedigen. Ist das Bedürfnis befriedigt, haben sie für uns diesen Wert nicht mehr. Wenn ein Mensch eine gewisse Menge von Nahrung zu sich genommen hat, schließt der Rest nichts unmittelbar Gutes mehr für ihn ein. Auch die Werthaftigkeit dessen, worauf unser Verlangen gerichtet ist, ist somit von vorläufiger Natur. Gegenstände oder Zustände sind weiter immer nur erstrebenswert, um eines oder mehrere unserer Bedürfnisse zu befriedigen, andere aber nicht. Ein Haufen Gold nützt in einer Situation, in der man auf die unmittelbare Befriedigung seines Hungers oder Durstes angewiesen ist, gar nichts. Es scheint auch keinen Gegenstand oder Zustand im erreichbaren Lebensumfeld zu geben, der allen Bedürfnissen, und damit aller Mangel-erfahrung zugleich endgültig ein Ende bereiten könnte.

⁹ Abraham MASLOW, *Farther Reaches of Human Nature*, New York 1971.

¹⁰ Vgl. etwa Rex J. CLAY, *A Validation Study of Maslow's Hierarchy of Needs Theory*, Research Report 1977.

Die Bedürfnisbefriedigung ist weiter oft nur von partieller Natur. Die Bedürfnisse und das, was die Umwelt dem Menschen als Bedürfnisbefriedigung bieten kann, sind nicht so aufeinander abgestimmt, dass für jedes Verlangen ein Gegenstand oder Zustand zur Verfügung steht, der den Zweck der Befriedigung vollkommen erfüllt – nicht einmal zeitweise. Die Umwelt stellt die Güter, derer der Mensch bedarf, nicht in stets vollkommener Form bereit, sondern in relativ zu seinem Verlangen sehr unterschiedlicher Qualität und aufgrund der Knappheit dieser Güter oft gar nicht. Ein kleiner geangelter Fisch stillt den Hunger weniger gut als ein großer, ein einzelner Fisch weniger gut als ein ganzes Netz voll, ein kranker oder schon längst toter Fisch verfehlt den Zweck, dem er dienen sollte, ganz... Das Verlangen ist dabei so geartet, dass, wenn der Gegenstand oder Zustand, welcher der Bedürfnisbefriedigung dienen soll, dieses Bedürfnis nur partiell befriedigen kann, das Verlangen danach, soweit es nicht verdrängt wird, in der Regel so lange weiter besteht, wie es nicht ganz befriedigt worden ist. Strebensziele werden jedoch nicht nur oft lediglich partiell erfüllt, sondern es bieten sich immer wieder auch verschiedene Gegenstände an, die das Verlangen mehr oder weniger befriedigen können. In diesem Fall ist immer derjenige Gegenstand oder Zustand das Ziel der Bedürfnisbefriedigung, der die relativ bessere Befriedigung verspricht. Das heißt, es gibt Grade der Bedürfnisbefriedigung, es gibt bessere und schlechtere Befriedigungen oder Erfüllungen. Aus diesem Grund aber strebt der Mensch von Natur aus nicht nur grundsätzlich nach dem Guten, sondern stets nach dem je Besseren bzw. nach dem Bestmöglichen oder Besten.¹¹

1.3. Der Gegenstand des Verlangens

Ziel menschlichen Verlangens können Gegenstände der Wahrnehmung, der Imagination oder des konzeptuellen Denkens sein. Von Interesse sind hier vor allem die letzteren beiden Fähigkeiten, denn in seiner Ausrichtung auf das Beste bieten dem Menschen die Imagination und das begriffliche Denken grundsätzlich mehr bzw. erstrebenswertere Ziele als die Wahrnehmung.

Ich beginne damit, die Imagination und das konzeptuelle Denken kurz zu charakterisieren. Nach Kant ist die Imagination bzw. Einbildungskraft, »das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen«. ¹² Das heißt, die Vorstellung eines Gegenstandes unterscheidet sich von dessen Wahrnehmung grundsätzlich dadurch, dass etwas repräsentiert wird, ohne dass zum Zeitpunkt des Repräsentierens die

¹¹ Wie insbesondere BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (s.o. Anm. 5) herausgearbeitet hat.

¹² Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

entsprechenden Reize auf unsere Sinnesorgane einwirken. Wir rufen eine Art Bild von einem Gegenstand oder einem Sachverhalt in uns ab, das von einer Wahrnehmung stammt, die wir in unserem Erinnerungsvermögen gespeichert haben, ohne dass der Gegenstand als solcher gegenwärtig angeschaut wird, das heißt, ohne dass dabei optische Signale von diesem Gegenstand auf unsere Netzhaut auftreffen.¹³

Die menschliche Imagination kann jedoch mehr als nur eine aus der Wahrnehmung stammende Repräsentation durch ein innerliches Bild erneut repräsentieren. Sie hebt sich vom Wahrnehmungsvermögen weiter dadurch ab, dass sie uns den Bereich des Möglichen bzw. möglicher Gegenstände oder Sachverhalte erschließt. Die empirische Psychologie unterscheidet in diesem Sinn zwischen empirischer und hypothetischer Repräsentation.¹⁴ Die empirische Repräsentation steht für die Fähigkeit des bloßen Abbildens eines Wahrnehmungsvorganges, die hypothetische Repräsentation hingegen für die Fähigkeit des freien Phantasierens.¹⁵ Hypothetische Repräsentationen beziehen sich auf den Bereich dessen, was möglich ist, aber nicht notwendig wirklich ist, war oder sein wird. Wir können uns Sachverhalte vorstellen, die es absolut nicht gibt, weil wir aufgrund der Imagination die Fähigkeit besitzen, verschiedene Vorstellungen von einmal real Gegebenem beliebig miteinander zu kombinieren. Ich kann mir mein Auto auch in jeder anderen Farbe, Form, Größe usw. vorstellen, ich kann mir vorstellen, was alles sein könnte, Pläne machen, ich kann träumen, in Form von Tag- oder Nachtträumen, Geschichten erfinden, Märchen, Romane, Gedichte, Vorstellungen von einem anderen Leben usw. entwerfen. Ich kann mir aber auch einen feuerspeienden Drachen, gebratene Hühner, die durch die Luft flattern oder ein *perpetuum mobile* vorstellen. Mit imaginativen Repräsentationen kann ich auch Idealvorstellungen generieren: ein ideales Werk, ein ideales Zuhause, ein ideales Leben, wie es sie in der wahrnehmbaren Wirklichkeit nicht gibt.

Über das Wahrnehmen und das Imaginieren hinaus kann der Mensch auch Denkkakte vollziehen, das heißt, insbesondere Konzepte, Begriffe bilden, und vor allem Begriffe so miteinander verknüpfen, dass Gegenstände mit Begriffen benannt und durch andere Begriffe charakterisiert werden,

¹³ Die Rede von einer imaginativen Repräsentation als einem Bild ist natürlich insoweit schwierig, als es sich bei Vorstellungen nicht um Bilder handelt, die wir mit den Augen sehen können und die sich in einem realen Raum befinden. Dennoch konnte experimentallpsychologisch untermauert werden, dass bei allen Schwierigkeiten, ein solches inneres Sehen sinnvoll zu beschreiben, tatsächlich von der Gegebenheit von inneren Bildern auszugehen ist. Vgl. insbesondere Stephen Kosslyn, *Image and Mind*, Harvard 1980. Ich schließe mich hiermit dem sogenannten »piktoralistischen« Verständnis von mentalen Bildern an.

¹⁴ Der Begriff der Repräsentation ist hier in einem eingeschränkten Sinn zu verstehen. Er bezieht sich allein auf Vorstellungen der Imagination.

¹⁵ Vgl. Martin Dornes, *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt a.M. 1997, 93–99.

dass also mit Begriffen Sachverhalte dargestellt, repräsentiert werden,¹⁶ Sachverhalte, die tatsächlich gegeben sind oder die imaginativ vorgestellt werden. Mit Begriffen machen wir etwas Allgemeines zum Gegenstand: Wir repräsentieren etwas *als* Blume, *als* Person bzw. wir machen eine Aussage über den Sachverhalt, dass diese Blume so und so geartet ist, dass jene Person dies oder jenes getan hat usw., während wir beim Akt des Wahrnehmens oder Vorstellens immer nur individuelle Gegenstände repräsentieren: diese visuell gegebene Blume, jene vorgestellte Person, an die wir uns gerade erinnern usw.

Hilfreich ist in diesem Zusammenhang Husserls Verständnis der »ideierenden Abstraktion«¹⁷ bzw. der »eidetischen Variation«,¹⁸ die das Entstehen von Allgemeinem als einen Prozess der Abstraktion darstellt. Damit ist keine kognitionspsychologische Erklärung der Genesis des Allgemeinen in der Entwicklung des Menschen gemeint,¹⁹ sondern ein Vorgang, der sozusagen beim bereits voll entwickelten Menschen vom Individuellen zum Allgemeinen führt. Ideierende Abstraktion bedeutet: Durch die Variierung einer individuellen Anschauung gelangt der Mensch zu etwas Allgemeinem, zu einem Begriff oder einer Idee. Man nimmt einen Gegenstand wahr, der verschiedene Eigenschaften hat. Diese Eigenschaften, etwa die Gestalt oder die Farbe, werden in der Vorstellung oder in der realen Wahrnehmung beliebig variiert, bis man von aller Individualität des imaginierten oder wahrgenommenen Gegenstandes absehend die Aufmerksamkeit auf eine allgemeine Idee lenkt, etwa den Begriff »Blume« oder die Farbe »orange« als das, was alle realen Wahrnehmungen oder frei phantasierten Vorstellungen, die bei der Variierung durchlaufen wurden, gemeinsam haben. Durch die individuellen Vorstellungen verschiedener Blumen hindurch gelangt man zur Abstrahierung des allgemeinen Begriffs von Blume, durch die individuellen Vorstellungen verschiedener Gegenstände mit dem Farbton »orange« hindurch gelangt man zum Farbbegriff »orange«. Mit anderen Worten: Die individuelle Vorstellung wird so lange variiert, bis es zu einem übergeordneten Akt kommt, bei dem allein das Allgemeine als solches zum Gegenstand wird.²⁰

Der Verstand vermag nicht nur Begriffe zu generieren, sondern es gibt noch eine weitere Art konzeptueller Repräsentation: Ideale oder Idealitäten.

¹⁶ Vgl. Johannes ENGELKAMP/Hubert D. ZIMMER, Lehrbuch der kognitiven Psychologie, Göttingen 2006, 199.

¹⁷ Edmund HUSSERL, Logische Untersuchungen. Teil II. Gesammelte Schriften. Bd. 4, Hamburg 1992, 690.

¹⁸ Edmund HUSSERL, Formale und transzendente Logik. Gesammelte Schriften Bd. 7, Hamburg 1992, 296.

¹⁹ Vgl. dazu Usha GOSWAMI, Cognitive Development. The Learning Brain, New York 2008, 14–15, 108–146.

²⁰ Vgl. HUSSERL, Logische Untersuchungen. Teil II (s.o. Anm. 17), 690–693. Husserls Annahme, die Erschließung des Allgemeinen, des Begriffs habe etwas mit einer Anschauung bzw. »Ideation« des Allgemeinen zu tun (vgl. ebd., II 149), blende ich allerdings aus.

Anders gesagt: Er verfügt über die Fähigkeit zur bloßen Verallgemeinerung hinaus über die Fähigkeit zur Idealisierung. Er kann verschiedene mögliche Gegenstände untereinander oder mit wirklichen vergleichen und sich dabei diese Gegenstände als mehr oder weniger gelungene Exemplare ihrer Art vorstellen. Etwas kann mehr oder weniger eine Kugel sein, etwa dadurch, dass die Kugel Dellen hat, ihr Radius unregelmäßig ist usw. Ein Mensch kann mehr oder weniger gut sein, ein Apfel mehr oder weniger rot, eine in den Sand gezeichnete Gerade mehr oder weniger gerade, eine Leiste mehr oder weniger genau ein Meter lang usw. Wenn man nun aber – in Analogie zu Husserls eidetischer Variation – einen Gegenstand variiert, indem man ihn sich im Hinblick auf eine seiner Eigenschaften als immer besser bzw. vollkommener vorstellt, kann auch hier der Übergang zur Idee der vollkommenen Eigenschaft vollzogen werden, das heißt, zum vollkommenen oder idealen Kugelsein, zu vollkommener oder idealer Güte, vollkommener oder idealer Röte, einer vollkommenen oder idealen Geraden oder einer Leiste, die ganz und gar exakt ein Meter lang ist. Wie beim Vorgang ideierender Abstraktion gilt auch hier: Die Vorstellung vom Gegenstand wird so lange variiert, bis es zu einem Denkkakt kommt, bei dem das Ideal als solches zum Gegenstand wird – man könnte es idealisierende Abstraktion nennen.

Das (begriffliche) Ideal ist nicht dasselbe wie eine Idealvorstellung auf der Ebene imaginativer Repräsentation. Der Idealbegriff als solcher ist als losgelöst von jeglicher bildlichen Repräsentation zu denken. Daran ändert die Tatsache, dass auch das Denken von Idealen oft von imaginativen Vorstellungen begleitet ist, nichts. Es gibt eine Vielzahl von verschiedenen Arten von begrifflichen Idealen. Es gibt insbesondere ästhetische Ideale (das ideale Porträt, der ideale Körper, die ideale Landschaft, die ideale Versprachlichung einer Thematik usw.), ethische und politische Ideale wie die Verkörperung vollkommener Tugend, vollkommener Gerechtigkeit oder eines vollkommenen Staates, und es gibt eine Wissenschaft, die sich ganz nur mit Idealitäten befasst: die Mathematik und insbesondere die Geometrie als Teil der Mathematik. Die Körper, Geraden, Ebenen usw. der Geometrie sind Idealitäten, für die es in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit keine Entsprechungen gibt. Kein geometrischer Begriff lässt sich sinnlich adäquat repräsentieren.²¹

Aufgrund der Imagination und der Denkfähigkeit aber ist das Verlangen oder Streben nach dem Besseren oder Besten nicht nur so zu verstehen, dass von zwei gegebenen Gegenständen oder Zuständen, die dem Menschen eine partielle Wunscherfüllung ermöglichen, er soweit möglich den wählt, der die größere Wunscherfüllung verspricht, sondern er malt sich auch Wunscherfüllungen aus, die völlig losgelöst sind von allem, was im gegebenen Lebensumfeld gerade realisierbar wäre. Nicht nur realitätsferne

²¹ Vgl. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. II. Teil (s.o. Anm. 17), 70–71.

Einzelziele, für die es keine unmittelbare, im ihm bekannten Lebensumfeld reale Entsprechung gibt, vermag er sich auszudenken, sondern er kann sein Verlangen auch auf eine Veränderung seines real existierenden Umfeldes insgesamt ausdehnen,²² in Richtung einer Veränderung, die es ihm künftig erleichtern würde, seine Bedürfnisse zu befriedigen, seine Wünsche zu erfüllen, seine Wollensziele zu erreichen. Darüber hinaus können die Wunscheziele auch Ausmalungen idealer Wunscherfüllung sein, und zwar nicht nur bezüglich einzelner Wünsche, sondern er kann Zustände idealen Lebens, das heißt, der Wunscherfüllung schlechthin konzipieren. Er malt sie sich aus in Form von Tagträumen und Utopien (Schlaraffenland, perfekter Inselstaat, klassenlose Gesellschaft) oder religiösen Vorstellungen (Nirvana, Paradies, Reich Gottes). Mit Hilfe seiner Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation kann er weiter begriffliche Ideale im Sinne von unterschiedlichen Formen von absoluter Vollkommenheit denken, gemeint sind Ideale des Selbstseins (Schönheit, Güte, Weisheit), Gesellschaftsideale (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden) oder Ideale der Wirklichkeit schlechthin (ewiges Leben, Erlösung aus allem Leid, Sichauflösen ins vollkommen Eine). Schließlich vermag er aus diesen verschiedenen Idealen auch noch ein höchstes Ideal zu abstrahieren: das Ideal der Vollkommenheit schlechthin, von dem alle anderen Ideale nur auf besondere Vollkommenheitsaspekte beschränkte Abwandlungen sind.

Die Vollkommenheit schlechthin aber ist damit das Letztziel, auf das formal gesehen alles menschliche Verlangen ausgerichtet ist. Das unüberbietbar Beste, wonach sich der Mensch in allem, wonach er verlangt, letztlich sehnt, ist die Vollkommenheit schlechthin, ist der Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheit. Kein Mensch würde eine solche Vollkommenheit ablehnen, würde man sie ihm tatsächlich anbieten, kein Mensch könnte über eine solche Vollkommenheit hinaus noch nach etwas verlangen.

1.4. Implizites Verlangen nach Vollkommenheit

Die Tatsache, dass der Mensch letztlich immer nach Vollkommenheit schlechthin strebt, bleibt ihm in seinen konkreten Lebensvollzügen allerdings meist verborgen. Das Letztziel ist zunächst einmal vor allem ein implizites Ziel. Das Wissen um Vollkommenheit schlechthin setzt einerseits ein reflexives Verhältnis zum eigenen Verlangen voraus und ist zudem angesichts der Tatsache, dass auch in der philosophischen Diskussion diesbezüglich keine einhellige Meinung besteht, selbst für den, der reflektiert, nicht unmittelbar einsichtig. Auch dürfte es, selbst wenn er sich darüber im

²² Was auf der untersten Ebene in Form von Tagträumen als Träumen von einem besseren Leben geschieht, wie besonders BLOCH, Prinzip Hoffnung (s.o. Anm. 5), Kap. 14 herausgearbeitet hat.

Klaren ist, niemandem möglich sein, ein ganzes Leben lang bewusst auf dieses Ziel ausgerichtet zu sein. Dennoch zeichnet das Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin das Verlangen eines jeden Menschen spätestens von dem Moment an aus, wo er sich seiner Imagination und seines Denkvermögens uneingeschränkt zu bedienen vermag. Von da an kann er insbesondere von seiner Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation nicht absehen, kann er sie nicht beliebig ein- und ausschalten, von da an ist auch die Ausrichtung auf die höchstmögliche Abstraktion, zu der sie fähig ist, fester Bestandteil, feste Mitgift seines Empfindens, seines Wirkens und eben auch seines Verlangens.

Dass der Mensch von seiner Fähigkeit zur konzeptuellen Repräsentation nicht absehen kann, zeigt schon der gewöhnliche Wahrnehmungsakt, der immer zwei Formen von Repräsentation, sensorische und konzeptuelle, enthält. Was der erwachsene Mensch sieht, wenn er sich einen Baum ansieht, ist nicht ein Objekt, das eine bestimmte Form, Farbe, Größe oder Raumlage hat, sondern was er sieht, sind von vornherein Gegenstände, die er durch Konzepte identifiziert, das heißt, die eine Bedeutung haben, die nicht auf Reizeigenschaften zurückzuführen ist.²³ Er sieht einen runden Ball, das heißt, er bezieht den Reiz auf das bereits vorhandene sensorische Schema des Rundseins, verbindet aber zugleich dieses runde Etwas mit dem ebenfalls in uns vorhandenen Konzepten von »rund« und »Ball«. Diese beiden Aspekte lassen sich nicht voneinander trennen, ja die einmal erlernten Begriffe beeinflussen unsere Wahrnehmungen.²⁴

Die neuere Forschung auf dem Gebiet der kognitiven Psychologie ist zudem zu dem Ergebnis gekommen, dass fast alle höheren mentalen Vorgänge, insbesondere die konzeptuelle Repräsentation und die Ausrichtung auf Ziele, auch da wirksam ist, wo der Mensch nicht absichtlich und bewusst auf sie rekurriert. So kann sich die Zielsetzung, die dem menschlichen Verhalten zugrunde liegt, allein aufgrund von externen Reizen verändern, ohne dass das Bewusstsein dabei eine Rolle spielt. Es ist experimentell erwiesen, dass, wenn man bei einer Versuchsperson den Verhaltensbegriff des Professorseins aktiviert, ohne dass er sich dessen bewusst ist, diese Versuchsperson bei einem Wissensquiz besser abschneiden wird, als Personen, bei denen man es nicht getan hat. Es ist erwiesen, dass, wenn man bei einer Versuchsperson durch unbemerkt untergeschobene Bilder den Begriff der Kooperationsbereitschaft aktiviert, sie sich kooperativer zeigen wird, als andere, bei denen man es nicht macht. Man kann also Menschen ohne ihr

²³ Siehe Wolfgang PRINZ, *Wahrnehmung*, in: Hans SPADA (Hrsg.), *Allgemeine Psychologie*, Bern 1990, 73; vgl. ENGELKAMP, *Lehrbuch* (s.o. Anm. 16), 108.

²⁴ Vgl. Robert L. GOLDSTONE/Alexander GERGANOV/David LANDY/Michael E. ROBERTS, *Learning to See and Conceive*, in: Luca TOMMASI/Mary A. PETERSON/Lynn NADEL (Hrsg.), *Cognitive Biology. Evolutionary and Developmental Perspectives on Mind, Brain, and Behavior*, Cambridge Mass. 2009, 163–188, hier 173: "... category learning probably created new perceptual units."

Wissen und Wollen auf Ziele ausrichten. Auch bei hypnotisierten Menschen sind die kognitiven Fähigkeiten tätig, aber kein Bewusstsein ist vorhanden. Wir üben in solchen und in vielen anderen Fällen völlig unabhängig von unserem Bewusstsein unsere kognitiven Fähigkeiten aus und verhalten uns kognitiv zielgerichtet.²⁵

Wenn es aber stimmt, dass die kognitiven Fähigkeiten beim Menschen auch unbewusst aktiv sind, kann man davon ausgehen, dass das menschliche Verlangen auch unbewusst auf Vollkommenheit schlechthin als dem höchstmöglichen Ideal, das der Mensch zu repräsentieren vermag, zielt. Es besteht mit anderen Worten eine generelle, formale Ausrichtung menschlichen Verlangens auf Vollkommenheit schlechthin. In den konkreten Lebensvollzügen macht sich dieses Verlangen bemerkbar etwa als Perfektionsstreben bei der Ausführung einer Aufgabe, als Pedanterie bei zwanghafter Persönlichkeitsstörung, bei Tagträumen in Richtung einer Verbesserung einzelner Lebensbereiche, oder bei der bewussten Verfolgung von Idealen. Keines dieser Ziele beansprucht, Vollkommenheit schlechthin darzustellen. Die formale Ausrichtung menschlichen Verlangens äußert sich vielmehr zunächst als das bereits beschriebene Streben nach dem Bestmöglichen, nach den bestmöglichen Zielen und nach der bestmöglichen Verwirklichung der gesetzten Ziele. Mit anderen Worten: Die implizite Ausrichtung auf Vollkommenheit schlechthin äußert sich im konkreten Lebensvollzug meist als ein Verlangen nach Vollkommenheit im Allgemeinen.

II. *Was ist Religion?*

Den Menschen verlangt also implizit nach absoluter Vollkommenheit. Es kann aufgrund der vorangehenden Ausführungen davon ausgegangen werden, dass ein solches Verlangen eine anthropologische Konstante darstellt. Um nun die Frage beantworten zu können, ob und inwiefern Religion Ausdruck eines solchen Verlangens ist, muss zunächst die in der gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskussion so umstrittene Frage geklärt werden, was überhaupt unter Religion zu verstehen ist.

Dem klassischen abendländischen Religionsverständnis nach wurde Religion lange Zeit als die Beziehung des Menschen zu einem Gott oder zu Göttern verstanden bzw. wurde Religion mit Gottesglaube oder etwas wei-

²⁵ Vgl. John A. BARGH, *Bypassing the Will. Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behaviour*, in: Ran R. HASSIN/James S. ULEMAN/John A. BARGH, *The New Unconscious*, Oxford 2005, 37–58. Siehe weiter zu dieser Thematik auch John A. BARGH/Peter M. GOLLWITZER/Annette LEE-CHAI/Kimberly BARNDOLLAR/Roman TRÖTSCHEL, *The Automated Will. Nonconscious Activation and Pursuit of Behavioral Goals*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 81 (2001), 1014–1027; einen sehr guten Überblick über die Thematik bietet vor allem J. F. KIHLMSTROM, *The Cognitive Unconscious*, in: *Science* 237 (1987), 1445–1452.

ter gefasst mit Gottes- bzw. Götterverehrung gleichgesetzt. Dieses Religionsverständnis jedoch, das von der Antike bis in die Neuzeit die verschiedensten Ausformungen erfahren hatte, wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgrund der rasant zunehmenden Kenntnisse bezüglich außereuropäischer Kulturen in Frage gestellt. In Amerika, Afrika und Australien entdeckte man eine Anzahl von sogenannten ethnischen Religionen, die sich teils wesentlich an Geister und Ahnen richten, und die mit der Göttervorstellung im abendländischen Kulturraum nicht in Übereinstimmung gebracht werden konnten. In den Blickpunkt abendländischen Bewusstseins rückte zudem der Buddhismus als das Paradebeispiel für eine Widerlegung des bisherigen abendländischen Religionsverständnisses. Der Buddhismus kennt zwar Götter, aber nur Götter als Bestandteil der erlösungsbedürftigen, unvollkommenen Wirklichkeit, in der wir jetzt leben, während die Erlösung selbst, der Zustand des Nirvana, den es zu erreichen gilt, mit keinerlei Göttervorstellung in Verbindung gebracht wird. Die Beziehung zu einem Gott oder zu Göttern spielt für die Erlösungslehre des Buddhismus letztlich keine Rolle.

Die Notwendigkeit, auch das Religionsverständnis nichtabendländischer Kulturen zu berücksichtigen, hatte die Frage nach dem, was Religion ist, sehr erschwert und dazu geführt, dass der Religionsbegriff aufgrund immer neuer, nie zufriedenstellender Definitionsversuche zunehmend problematischer wurde. So erstellte wie bekannt bereits James Leuba 1912 in seinem Buch »A Psychological Study of Religion« eine Liste von über 50 verschiedenen Definitionen von Religion.²⁶ Diese Vielzahl der Definitionsversuche hat einige gegenwärtige Religionswissenschaftler in eine radikale Skepsis getrieben, was die Möglichkeit betrifft, den Religionsbegriff überhaupt definieren zu können.²⁷ Waardenburg bringt diese Skepsis mit folgenden Worten zum Ausdruck: Wenn man eine andere Religion studiert, kommt man immer zu dem mehr oder weniger verwirrenden Schluss, dass die betreffende andere Religion tatsächlich eine Religion ist, aber in einem anderen Sinn als dem abendländischen.²⁸ Es stimmt zwar, dass für einen Religionswissenschaftler, der sich – was heute nicht selten der Fall ist – als rein historisch-empirischer Feldforscher versteht, das Fehlen einer genauen

²⁶ James LEUBA, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912.

²⁷ Den Verzicht auf eine Definition von Religion vertritt etwa der Religionswissenschaftler Kippenberg (vgl. Hans G. KIPPENBERG, *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*, in: Burkhard GLADIGOW/Hans G. KIPPENBERG (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1988, 9–28; oder Hans G. KIPPENBERG/Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003. Für eine Auflösung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff plädiert Sabbatucci in: Dario SABBATUCCI, Art. »Kultur und Religion«, in: Hubert CANCEK (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1, Stuttgart 1988, 43–58.

²⁸ Jean Jacques WAARDENBURG, *Perspektiven der Religionswissenschaft*, Würzburg 1993, 22.

Definition von Religion nicht an einer erfolgreichen Erforschung einer von einer bestimmten Gruppe praktizierten Religion hindern wird, so wie den Biologen das Fehlen einer genauen Definition von Leben nicht daran hindern wird, erfolgreiche Forschungen über Lebewesen anzustellen, dennoch ist der Versuch, Religion oder Leben zu definieren, zumindest von dem Moment an ein unverzichtbares Unternehmen, wo es philosophisch gesehen darum geht, die Phänomene Religion oder Leben in das Gesamt dessen einzuordnen, was ist, und die Frage nach dem Sinn solcher Phänomene innerhalb dieses Wirklichkeitsganzen und damit auch nach dem Sinn solcher Phänomene für den Menschen zu stellen.

Im 20. Jahrhundert gab es angesichts der Frage, ob es möglich ist, einen Religionsbegriff zu formulieren, der auch die Religionen nichtabendländischer Kulturen mit einschließt, in der Religionswissenschaft zwei wichtige Versuche, dennoch zu einer positiven Bestimmung von Religion zu gelangen: einen sogenannten substantialistischen Ansatz, der weiterhin an einer inhaltlichen Definition von Religion orientiert ist, und einem funktionalistischen, der Religion von ihrer Funktionalität im Verhältnis zu einem größeren Bezugsganzen her zu verstehen versucht, wobei in diesem zweiten Fall die Religionssoziologie, welche die Funktion von Religion im Rahmen des Ganzen einer Gesellschaft zu verstehen versucht, eine herausragende Rolle gespielt hat. Ich denke, dass eine positive Bestimmung von Religion möglich ist, wenn man beide Ansätze aufeinander bezieht. Die Tatsache, dass jeder Versuch, Begriffe zu definieren, damit leben muss, dass der Begriff im Sinne Wittgensteins zum Teil unscharfe Ränder behält, entbindet uns nicht der Aufgabe, immer wieder neu den Anlauf in Richtung auf eine Definition zu nehmen. Solange religionswissenschaftliche Befunde das definierte Religionsverständnis nicht eindeutig falsifizieren oder dieses Religionsverständnis in einen ernsthaften Konflikt mit sonst als gesichert anzusehendem Wissen tritt, kann an einer solchen Definition festgehalten werden.

Exemplarisch gehe ich, was den funktionalistischen Ansatz betrifft, kurz auf das systemtheoretische Religionsverständnis von Niklas Luhmann ein.²⁹ Nach Luhmann leben die Menschen in sozialen Systemen, das heißt in geregelten Gesellschaften, um die Komplexität ihrer Umwelt bewältigen zu können. Das soziale System dient genauer besehen dazu, die für den Menschen übergroße Komplexität der Umwelt durch selektive Bezugnahme auf sie zu reduzieren. Menschen bilden Strukturen, die das Miteinander und das Verhältnis zur Umwelt regeln, und zwar immer so regeln – anders kann man überhaupt in keiner Form irgendetwas regeln –, dass dabei andere Möglichkeiten des Verhaltens und der Bezugnahme ausgeschlossen bzw. weggelassen werden. Auf diese Weise wird die Komplexität reduziert und nur so kann der Mensch in seiner Umwelt bestehen. Um in ihr zu

²⁹ Vgl. Niklas LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977.

bestehen, sucht er dabei auch nach Sinn, das heißt, er versucht auch, das Gesamt von System und Umwelt zu verstehen – von Luhmann Welt genannt –, um in der komplexen Umwelt, in der er sich aufhält, Orientierung zu gewinnen. Religion aber hat für ihn genau diese Funktion: um der Orientierung willen das Gesamt von System und Umwelt bzw. Gesellschaft und Umwelt zu bestimmen,³⁰ bzw. wie es an anderer Stelle heißt: »Die Religion interpretiert die Umwelt für die Gesellschaft.«³¹ Auch dies geschieht notwendig durch selektive Bezugnahme, welche die Komplexität des Gesamt von System und Umfeld reduziert. Auch alle Sinnfindung ist für Luhmann eine Reduktion von Komplexität.

Funktionalistischen Ansätzen wie dem von Luhmann ist meines Erachtens in dem Sinn Recht zu geben, dass Religion in der Tat einen wesentlichen Bezug zur Sinnfrage hat. Jede Religion ist eine Antwort auf die Frage, was das menschliche Leben in dem ihm gegebenen Lebensumfeld letztlich bestimmt, was sein Sinn und Zweck ist. Was dem funktionalistischen Ansatz Probleme bereitet, ist allerdings, dass nicht nur die Religion die Funktion der Orientierung und der Sinngebung übernehmen kann. Die Sinnproblematik kann auch auf ganz andere, jede Religiosität ausschließende Weise bewältigt werden, etwa durch philosophische Modelle, die sich um eine Antwort auf die Sinnfrage bemühen, worin Religion keinen oder nur einen negativen Platz einnimmt, durch psychotherapeutische Methoden, die wie bei Freud vielleicht sogar dahin zielen, nicht nur die Religion sondern auch die Sinnfrage als solche zu problematisieren, das heißt, sie als ein Ausdruck infantilen Verhaltens auszugeben und für therapierbar zu halten, oder durch Verdrängung in der Arbeit, durch Suchtmittel usw.³² Der funktionalistische Ansatz führt im Grunde genommen nicht weiter als zu sagen, dass Religion eine Form von Sinngebung unter anderen ist, und Luhmann selbst hatte gegen Ende seines Lebens eingesehen, dass die funktionalistische Definition von Religion zu weit gefasst ist, dass sie durch nichtfunktionale Bestimmungen ergänzt werden muss.³³

Der substantialistische Ansatz, wie er in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem von Nathan Söderblom und Rudolf Otto vertreten wurde, versucht auf der Ebene einer inhaltlichen Bestimmung von Religion die klassische Definition von Religion als Beziehung zu einem Gott oder zu Göttern zu umgehen, indem er an die Stelle des Gottesbegriffs den Begriff des Heiligen in Absetzung von dem des Profanen setzt. Religion, als die Beziehung zu etwas Heiligem verstanden, ist umfassender als Religion im

³⁰ Ebd., 26.

³¹ Ebd., 38.

³² Vgl. Detlef POLLOCK, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163–190, hier 185.

³³ Siehe Niklas LUHMANN: Die Unterscheidung Gottes, in: ders., Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, 236–253.

Sinn einer Beziehung zu einem Gott oder Göttern, weil das Heilige in manchen Religionen – wie etwa am Beispiel der Religion der Melanesier aufgewiesen wird³⁴ – genauso gut eine geheimnisvolle, unpersönliche Macht sein kann. So hat das Mana, das bei den Melanesiern in Verbindung mit verschiedenen Wesen, Dingen, Ereignissen oder Handlungen als eine übernatürliche Kraft in Erscheinung tritt und das sie durch religiöse Praktiken für sich zu gewinnen versuchen, nichts Personales an sich. Religiös ist für Söderblom ganz allgemein derjenige, für den etwas heilig ist, ganz gleich, wie dieses Heilige näher verstanden wird.³⁵ Noch einen Schritt weiter in der Bestimmung des Begriffs des Heiligen geht Rudolf Otto. Er nennt das Heilige, worauf das religiöse Gefühl gerichtet ist, auch das Numinose. Dabei wird dieses Numinose als etwas für das religiöse Subjekt Mysteriöses bezeichnet, weil es den Bereich des alltäglich Vertrauten, Gewohnten bzw. Verstandenen übersteigt,³⁶ das heißt, weil es das ganz Andere, das Fremde, das Befremdende ist.³⁷ Wichtig ist dabei vor allem, dass Otto dieses Numinose als etwas dem Menschen Überlegenem ansieht.³⁸ Das heißt, der Mensch bezieht sich auf das Heilige als auf einen Wert, als etwas in seinem Wert zu Respektierendes und als einen Wert, der den Wert alles sinnlich Wahrnehmbaren als solchem übersteigt.³⁹

Ich denke, dass eine Synthese dieser beiden Ansätze zu einer Definition von Religion führt, die den wichtigsten Einwänden standhält. Der funktionalistische Ansatz hebt den Aspekt der Lebensorientierung hervor, der substantialistische hingegen ermöglicht es – ohne dass ich dabei den Begriff des Heiligen aufgreifen möchte –, den Gegenstand, auf den der religiöse Mensch gerichtet ist, formal zu bestimmen als einerseits eine dem Menschen werthaft übergeordnete Wirklichkeit, andererseits als das dem alltäglich Vertrauten gegenüber Andere. Ich möchte die Beschaffenheit dieses Anderen jedoch weiter dahingehend präzisieren, dass der Gegenstand der Religion etwas sich der sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell Entziehendes ist, wobei sich das der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit Entziehende allerdings zugleich in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit stets manifestiert (durch Offenbarungen, Theophanien, Inkarnationen, Verkörperungen in Gegenständen usw.). Auch wenn in religiösen Praktiken oft sinnlich Wahrnehmbares als solches Kultobjekt oder Gegenstand religiöser Ehrerbietung ist, ist dies immer darauf zurückzuführen, dass der sinnlich

³⁴ Vgl. Nathan SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1927, 26–92.

³⁵ Nathan SÖDERBLOM, *Holiness. General and primitive*, in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Bd. VI, Edinburgh 1916, 731–741, hier 731.

³⁶ Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963 (1917), 14.

³⁷ Ebd., 31.

³⁸ Ebd., 12.

³⁹ Ebd., 68–69.

wahrnehmbare Gegenstand auf eine dahinterstehende, sinnlich nicht wahrnehmbare Kraft, Macht oder Wirklichkeit verweisend gedacht wird, nie allein aufgrund der gewöhnlichen Beschaffenheit des Gegenstandes als solchem. Diese Kraft, Macht oder Wirklichkeit ist es, zu der sich der religiöse Mensch als zu etwas ihm Übergeordneten verhält. Beide Ansätze zusammenfassend möchte ich folgende, zunächst noch vorläufige Definition von Religion vorschlagen: Religion ist die sich in Fühlen, Denken und Handeln äußernde intentionale Beziehung des Menschen zu einer sich den Sinnen entziehenden, werthaft übergeordneten Wirklichkeit, die sich zugleich in der mit den Sinnen wahrnehmbaren Wirklichkeit manifestiert, und die dem auf diese nicht wahrnehmbare Wirklichkeit ausgerichteten Menschen Lebensorientierung bietet.

III. *Religion und Vollkommenheit*

Hat die gemäß dieser Definition verstandene Religion etwas mit dem Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit zu tun? Besteht ein Zusammenhang zwischen der Tatsache, dass der Mensch in seinem Verlangen notwendig auf Vollkommenheit ausgerichtet ist, und der Tatsache, dass er immer wieder Formen von Religiosität entfaltet und Religionen entstehen? Ist er ein *homo religiosus* aufgrund genau dieses Verlangens nach Vollkommenheit?

Alles menschliche Verlangen ist wie gesehen letztlich auf das Ziel absoluter Vollkommenheit ausgerichtet. Nun ist Vollkommenheit schlechthin grundsätzlich nur konzipierbar als etwas wesentlich von der uns gegebenen Lebenswelt Unterschiedenes. Es besteht, wie gesehen, eine unaufhebbare Diskrepanz zwischen den menschlichen Bedürfnissen und dem, was das Lebensumfeld dem Menschen an Bedürfniserfüllung zu bieten hat. Das Verlangen nach absoluter Vollkommenheit kann von daher nur die Sehnsucht nach einer Erlösung aus der gegebenen Wirklichkeit sein. Erlösung aber meint, dass weder der Mensch noch die Wirklichkeit als Ganze eine solche Vollkommenheit von sich aus hervorbringen kann, dass sie, wenn überhaupt, nur von einer dem Menschen und dem Universum übergeordneten Wirklichkeit bewirkt werden kann. Absolute Vollkommenheit ist weder sinnvoll konzipierbar als das Resultat einer Selbsttransformation unserer Lebenswelt aus sich heraus noch als das Resultat der transformierenden Einwirkung des Menschen auf sie. Der Evolutionsprozess kann zwar als ein Prozess gedeutet werden, bei dem in Form einer Entwicklung zu immer komplexeren und organisierteren Einheiten aus weniger Vollkommenem Vollkommeneres entsteht, um Vollkommenheit schlechthin zu verwirklichen, müssten jedoch die in unserem Universum herrschenden Naturgesetze eine radikale Transformation durchlaufen. Für diese Annahme aber gibt es nicht den geringsten Anlass. Mit anderen Worten: Wir können eine sol-

che Vollkommenheit gegenüber der uns bekannten Wirklichkeit nur als in einem streng metaphysischen Sinn transzendent denken.⁴⁰

Dementsprechend könnte man Religion über das bereits Definierte hinaus auch als eine Ausrichtung des Menschen auf ein solches höchstes, als transzendent zu denkendes Gut verstehen. Ist Religion nicht in all ihren Formen ein Ausdruck für die Beziehung des Menschen zu einer unsere Lebenswelt übersteigenden absoluten Vollkommenheit? Unterscheidet sich das Vollkommenheitsverlangen des religiösen Menschen nicht darin von allen anderen Formen von Verlangen nach Vollkommenheit, dass es bewusst auf Vollkommenheit schlechthin ausgerichtet ist? Nun, für alle Religionen, die dem Menschen eine Erlösung aus seiner hiesigen Lebenswirklichkeit verheißen, die in einen endgültigen, nicht wieder verlierbaren Zustand mündet, ist die religiöse Beziehung zu einer sich den Sinnen entziehenden, werthaft übergeordneten Wirklichkeit tatsächlich zugleich die Ausrichtung auf etwas absolut Vollkommenes und damit ein Ausdruck menschlichen Verlangens nach Vollkommenheit schlechthin. Dies trifft ohne weiteres sowohl für das Christentum, das Judentum, den Islam, den Buddhismus als auch den Hinduismus zu. Diese Religionen sind ausgerichtet auf die Erlangung eines Zustandes der völligen Absenz von Negativem, von Mangel, eines Zustandes uneingeschränkt positiven Erlebens. Ob ein solcher Zustand der Erlösung Reich Gottes, Schau Gottes, Paradies, Nirwana oder Brahman genannt wird, spielt auf der Ebene, auf der wir uns hier bewegen, keine Rolle.

Es gibt jedoch eine ganze Reihe anderer Religionen, denen man von der bereits vorgenommenen Bestimmung von Religion her den Status einer Religion nicht absprechen kann, für die es aber keine Vorstellung einer endgültigen Erlösung aus der hiesigen Lebenswirklichkeit gibt, ja für die der so verstandene Erlösungsbegriff gar kein relevanter Begriff ist.⁴¹ Dass die Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit offensichtlich nicht allgemeine Grundlage aller Religionen ist, möchte ich kurz an den zwei Beispielen des Konfuzianismus und der Religion der australischen Aborigines aufweisen.

Ziel des Konfuzianismus ist nicht das Erreichen einer absolut vollkommenen Wirklichkeit, die sich von der uns gegebenen Wirklichkeit, unserem Universum, unterscheidet, sondern das Universum wird konzipiert als ein Ganzes von Himmel, Erde und Mensch, dessen Harmonie, dessen reibungsloses Funktionieren nach dem allgemeinen Weltgesetz, dem Tao, es aufrechtzuerhalten gilt, indem der Mensch sich durch ein moralisch einwandfreies Verhalten in diese Harmonie einfügt. Ziel aller religiösen Praxis des Konfuzianismus ist es, den Menschen mit sich und mit den Dingen in Ordnung zu bringen, womit nicht nur der einzelne Mensch gemeint ist, son-

⁴⁰ Was nicht besagt, dass es nicht eine Annäherung unserer Lebenswelt an diese Vollkommenheit gibt und geben soll, und die hier angesprochene Transzendenz die Ausrichtung des Menschen auf eine Transformation seiner Lebenswirklichkeit ausschließen oder einschränken sollte.

⁴¹ Vgl. POLLOCK, Was ist Religion? (s.o. Anm. 32), 189, Anm. 108.

dern es gilt, die Gesamtheit des Volkes sittlich zu vervollkommen, so dass das gesamte Universum seine volle harmonische Entwicklung erreicht.⁴² Der Erlösungsgedanke spielt hier keine Rolle, wie schon Max Weber bemerkt hat: »Der Konfuzianismus ist eine ›religiöse Ethik‹, weiß aber gar nichts von einem Erlösungsbedürfnis.«⁴³ Die Welt ist erfüllt von einer Vielzahl von Göttern und Geistern, die durch alle möglichen Kulthandlungen verehrt wurden, aber bezüglich möglicher Jenseitsvorstellungen schweigt Konfuzius. Es gibt nicht, wie wiederum Max Weber es ausdrückt, die Vorstellung von einer »absoluten Utopie«.⁴⁴ Die Religion ist wesentlich »diesseitig gewendet«,⁴⁵ gewendet auf die diesseitige, sittliche Vervollkommnung des Menschen um der Harmonie des bestehenden Universums willen.

Ein anderes, prägnantes Beispiel ist die Religion der australischen Aborigines. Im Zentrum ihrer religiösen Praxis steht die Vorstellung einer sogenannten Traumzeit. Gemeint ist damit eine mythische Ur- oder Schöpfungszeit vor der Zeit der Existenz der heutigen Menschheit. In dieser Traumzeit wurde einerseits die von den Menschen erfahrbare natürliche Umwelt geschaffen (Berge, Täler, Flüsse, Pflanzen, Tiere und Gestirne), und zwar in dem Sinn, dass die Erde zunächst noch unbewohnt und gestaltlos war und gestaltet werden musste, andererseits wurden die sozialen Gesetze und Vorschriften festgelegt, die das Zusammenleben der Aborigines bestimmt. Dies alles wurde vollbracht durch mächtige Traumzeitwesen, die aber von den Aborigines nicht als Götter angesehen oder verehrt werden, sondern es handelt sich um eine Art Heroen, um eine Art Überwesen, die in beliebiger tierischer oder menschlicher Gestalt auftreten konnten und mit außergewöhnlichen Fähigkeiten ausgestattet waren.

Von diesen Traumzeitwesen aber gehen auch heute noch mächtige Wirkkräfte aus, und es kommt für das auf die Traumzeit folgende Menschenzeitalter darauf an, eine enge Verbindung zu ihnen aufrechtzuerhalten, durch regelmäßig abgehaltene Zeremonien an besonderen heiligen Orten, durch Initiationsfeiern oder durch die Pflege gewisser Sakralobjekte, in denen sich die Wirkkraft der Urzeitheroen bündelt. Dabei pflegen die Aborigines aus dem Grund Kontakt zu den Traumzeitwesen und ihren außergewöhnlichen Wirkkräften, weil sie sich nur so richtig in der von ihnen geschaffenen Natur bewegen und sich gemäß dem von den Traumzeitwesen geschaffenen Verhaltenskodex gesellschaftlich angemessen verhalten können. Der Kontakt ist nötig, damit der Mensch in seinem Zeitalter über-

⁴² Vgl. die schon etwas ältere Darstellung: Helmuth von GLASENAPP, Die fünf Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam, München 2005, 142–162, 174–181.

⁴³ MAX WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, in: ders.: Wirtschaft und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2008, 411.

⁴⁴ MAX WEBER, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: ders., Gesellschaft und Religion, Frankfurt a.M. 2008, 451.

⁴⁵ Ebd., 450.

haupt zu überleben vermag.⁴⁶ Auch diese Religion aber ist damit, wie Max Weber es ausdrückt, wesentlich »diesseitig gewendet«. Die Jenseitsvorstellungen, die bei den Aborigines je nach Region sehr unterschiedlich ausfallen können, lassen in keiner Weise den Gedanken an den Eingang in einen den Menschen von der diesseitigen Unvollkommenheit erlösenden Endzustand anklingen. Es gibt Vorstellungen von Totenreichen, die in verschiedenen Landstrichen jenseits des eigenen Territoriums liegen können, manchmal von Reinkarnationen, und die Vorstellung vom Jenseits kann so geartet sein, dass die Menschen dort zumindest für eine gewisse Zeit ein Leben führen, das schöner und glücklicher ist, als das irdische, es gibt aber auch Stämme, die davon ausgehen, dass die Seele für immer vergeht, und vor allem die Idee eines Zustandes endgültiger, vollkommener Erlösung von allem Negativen scheint ganz zu fehlen.⁴⁷

Diese zwei Beispiele machen deutlich, dass Vollkommenheit schlechthin keine Vorstellung ist, auf die jeder religiöse Mensch ausdrücklich gerichtet ist, und dass Religion von daher nicht grundsätzlich als ein bewusstes Streben nach absoluter Vollkommenheit angesehen werden kann. Es gibt Religionen, für die die Vorstellung einer Vollkommenheit schlechthin keine Rolle spielt. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass den religiösen Menschen nicht dennoch eine besondere Form von ausdrücklichem Vollkommenheitsverlangen auszeichnet, und es ist nicht gesagt, dass die Annahme, Vollkommenheitsverlangen und Religion stünden in einer besonderen Beziehung zueinander, nicht dennoch berechtigt ist. Angesichts religiöser Phänomene wie der Konfuzianismus oder die Religion der Aborigines muss die anfängliche These meines Erachtens nur leicht modifiziert werden: Das in den Religionen zum Ausdruck kommende Verlangen nach Vollkommenheit unterscheidet sich dadurch von anderen Formen von Vollkommenheitsverlangen, wie es etwa in alltäglichen Verrichtungen in Erscheinung tritt (Perfektionsstreben, Tagträume in Richtung einer Verbesserung einzelner Lebensbereiche usw.), dass es zwar nicht notwendig ausdrücklich auf die Idee von Vollkommenheit schlechthin, aber doch auf die Idee einer umfassenden, für das Wirklichkeits*ganze* geltenden Vollkommenheit ausgerichtet ist.

Gewiss können auch nichtreligiöse Utopien wie etwa das Ideal des Kommunismus die Wirklichkeit insgesamt als Zielvorstellung im Blick haben. Es zeichnet ja gerade die Neuzeit aus, dass sie über Condorcet und Marx bis hin zu gentechnologischen Utopien der Gegenwart Vollkommenheitsvorstellungen hervorgebracht hat, die jeglicher religiösen Dimension entbehren. Allerdings gibt es bei modernen Utopien nur wenige, die wie die marxistische die Verwirklichung wirklichkeitsumfassender Vollkommenheit anstreben, und es ist erstaunlich – und wird vielleicht ein einmaliges Phä-

⁴⁶ Corinna ERKENBRECHT, Traumzeit. Die Religion der Ureinwohner Australiens, Freiburg i.Br. 1998, 31.

⁴⁷ Ebd., 141–151.

nomen in der Weltgeschichte bleiben –, dass der naive Glaube an die Machbarkeit des Kommunismus die Massen über quasi ein Jahrhundert so in den Bann schlagen konnte. Vollkommenheit ist wie gesagt weder sinnvoll konzipierbar als das Resultat einer Selbsttransformation unserer Lebenswelt aus sich heraus noch als das Resultat der transformierenden Einwirkung des Menschen auf sie. Wirklichkeitsumfassende Vollkommenheit kann von daher sinnvoll nur aus einer religiösen Perspektive, die von einer dem Menschen werthaft übergeordneten, unsichtbaren Wirklichkeit ausgeht, angestrebt werden. So verwundert es nicht, dass auch dem Marxismus eine implizite Religiosität bzw. genauer ein impliziter Messianismus nachgewiesen werden konnte.⁴⁸ Die marxistische Theorie selbst bzw. die sie verkörpernde Partei wurde bei dieser Bewegung zum Ersatz für die dem Menschen werthaft übergeordnete, religiöse Wirklichkeit. Wo die Idee einer wirklichkeitsumfassenden Vollkommenheit ohne Religion auszukommen meint, schleicht sich gewissermaßen eine verkappte, implizite Religiosität bzw. Pseudoreligiosität ein.

Ausdrückliche Religiosität aber ist in dem Sinn ein Ausdruck menschlichen Verlangens nach Vollkommenheit, dass bei gemeinsamer Ausrichtung auf eine unsichtbare, dem Menschen werthaft übergeordnete Wirklichkeit entweder die bestehende Wirklichkeit als auf eine andere, eine absolut vollkommene Wirklichkeit (Reich Gottes, Paradies, Brahman, Nirwana usw.) hin überwindbar gedacht wird, oder die bestehende Wirklichkeit als ein potentiell vollkommenes, weil harmonisches Ganzes konzipiert wird. Die Vollkommenheit, welche die Konfuzianer oder die Aborigines anstreben, ist zwar nicht die Vollkommenheit schlechthin, nach der jeder Mensch sich letztlich sehnt, sie ist aber dennoch Ausdruck eines spezifisch religiösen Vollkommenheitsverlangens, weil auch hier eine universale, das Seiende umfassende Vollkommenheit im Blick steht.

Die Ausrichtung auf wirklichkeitsumfassende Vollkommenheit aber kennzeichnet den Menschen als solchen, weil er aufgrund seiner kognitiven Fähigkeiten grundsätzlich nach dem Allgemeinen strebt: Er benennt und charakterisiert die Dinge durch Begriffe, also Allgemeinbestimmungen, er verknüpft Begriffe zu Urteilen, er ist bestrebt, besondere Urteile unter allgemeinere zu subsumieren, und zielt so letztlich auf größtmögliche All-

⁴⁸ Vgl. Karl LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, 48–49: »Es ist deshalb kein Zufall, dass der letzte Antagonismus der beiden feindlichen Lager, der Bourgeoisie und des Proletariats, dem Glauben an einen Endkampf zwischen Christus und Antichrist in der letzten Geschichtsepoche entspricht, und dass die Aufgabe des Proletariats der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog ist. Die universale Erlösungsfunktion der unterdrückten Klasse entspricht der religiösen Dialektik von Kreuz und Auferstehung und die Verwandlung des Reiches der Notwendigkeit in ein Reich der Freiheit der Verwandlung des alten Äon in einen neuen Äon. Der ganze Geschichtsprozess, wie er im *Kommunistischen Manifest* dargestellt wird, spiegelt das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin.«

gemeinheit. Es besteht geradezu ein Interesse, ein Verlangen, vom weniger Allgemeinen zum immer Allgemeineren aufzusteigen.⁴⁹ Von daher ist auch das menschliche Vollkommenheitsverlangen letztlich ein Verlangen nach wirklichkeitsumfassender Vollkommenheit. Allen mit den kognitiven Fähigkeiten des *homo sapiens* ausgestatteten Lebewesen ist ein solches Verlangen eigen, das heißt, der Mensch ist insofern ein *homo religiosus*, als er aufgrund dieses Verlangens notwendig Vorstellungen von wirklichkeitsumfassender Vollkommenheit hervorbringt, die sinnvoll nur mit einer dem Menschen werthaft übergeordneten, unsichtbaren Wirklichkeit in Verbindung gebracht werden können, und auf solche Vorstellungen sein Leben ausrichtet bzw. in ihnen Lebensorientierung sucht.⁵⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz befasst sich mit der Frage, ob der Mensch ein von Natur auf Religion angelegtes Wesen ist. Zu ihrer Beantwortung wird das Phänomen der Religion mit der Struktur menschlichen Verlangens als einem grundsätzlichen Verlangen nach Vollkommenheit schlechthin in Verbindung gebracht. Religion wird bestimmt als die Beziehung des Menschen zu einer sich den Sinnen entziehenden, ihm werthaft übergeordneten Wirklichkeit, die Lebensorientierung bietet. Was das Verhältnis zum menschlichen Verlangen betrifft, erweist die so bestimmte Religion sich als Ausdruck einer zur Natur des Menschen gehörigen Sehnsucht nach wirklichkeitsumfassender Vollkommenheit.

SUMMARY

The article deals with the question of whether human beings are religious by nature. The answer is based on the idea of relating religion to the structure of human desire understood as essentially a desire for absolute perfection. Religion is defined as a relation to a non-sensual reality superior to the human realm which enables human beings to find orientation in life. The relationship of religion to human desire consists in its being an expression of a natural desire for a perfection extending to the whole of reality.

⁴⁹ Im Sinne von KANTS »Interesse der Vernunft« (Kritik der reinen Vernunft, B 494), für alles Bedingtes nach immer grundlegenden, allgemeineren Bedingungen zu suchen (ebd., B 345).

⁵⁰ Ich hatte Religion bisher definiert als die sich in Fühlen, Denken und Handeln äußernde intentionale Beziehung des Menschen zu einer sich den Sinnen entziehenden, werthaft übergeordneten Wirklichkeit, die sich zugleich in der mit den Sinnen wahrnehmbaren Wirklichkeit manifestiert, und die dem auf diese nicht wahrnehmbare Wirklichkeit ausgerichteten Menschen Lebensorientierung bietet. Hinzuzufügen wäre nun noch: »... und die Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach einer wirklichkeitsumfassenden Vollkommenheit ist«. *Religion also ist – das ist jetzt die vollständige Definition – die sich in Fühlen, Denken und Handeln äußernde intentionale Beziehung des Menschen zu einer sich den Sinnen entziehenden, werthaft übergeordneten Wirklichkeit, die sich zugleich in der mit den Sinnen wahrnehmbaren Wirklichkeit manifestiert, die dem auf diese nicht wahrnehmbare Wirklichkeit ausgerichteten Menschen Lebensorientierung bietet, und die Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach einer wirklichkeitsumfassenden Vollkommenheit ist.*