
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Alexandra Landmann, Vladislav Serikov & Ajit S. Sikand
Goethe-Universität Frankfurt am Main
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;
<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

Nr. 184 (2014)

Die Diskussion um das Heilige vor dem Hintergrund der Krise des Naturalismus

Von

Wolfgang Gantke

1. Die Fragestellung

Nach der sogenannten kulturwissenschaftlichen Wende scheint eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Problematik des Heiligen in der Religionswissenschaft eine ausschließlich rückwartsgewandte Angelegenheit zu sein, bei der der neueste Stand wissenschaftlicher Erkenntnis souverän ignoriert wird.

Wer es in der Religionswissenschaft heute noch wagt, sich ernsthaft mit dem nicht eindeutig bestimmbareren Phänomen des Heiligen zu beschäftigen, wird gerne in die Nähe der Unwissenschaftlichkeit gerückt, wobei freilich zumeist ein Wissenschafts-

verständnis vorausgesetzt wird, das selbst nicht weiter problematisiert wird. Es ist erstaunlich, dass ungeachtet der Vielzahl der heute in der Religionswissenschaft diskutierten transzendenzverschlossenen Einzeltheorien ihre gemeinsame Grundlage bisher gleichsam außer Streit gestellt wurde. Ich vertrete in diesem Beitrag die These, dass es der „methodische Naturalismus“ ist, der diese gemeinsame Grundlage und damit eine Art unreflektierter „Bodenontologie“ (Georg Misch) bildet und will dies nachfolgend auch zu begründen versuchen. Es geht mir also um eine philosophische Kritik der fragwürdigen Grundlagen einer Religionswissenschaft, die bewusst oder unbewusst von einem naturalistisch geprägten Menschenbild ausgeht, das sich in einem „methodischen Naturalismus“ verbirgt, der keineswegs so wert- und kulturneutral ist, wie er sich selbst gerne sieht.¹

In meinem Vortrag werde ich die vielleicht voreilig als erledigt erklärte religionswissenschaftliche „Diskussion um das Heilige“ deshalb gezielt auf die aktuelle Naturalismus-Diskussion beziehen, weil in dieser erweiterten, fachübergreifenden Perspektive neue und für die Religionswissenschaft durchaus relevante Antwortversuche auf die alte Frage nach dem Heiligen ermöglicht werden.

Ich werde mich dabei bewusst auf die Grundfragen beschränken, die für die entscheidenden methodischen Weichenstellungen bedeutsam sind.

Dabei genügt es für meine Fragestellung, wenn im folgenden unter Naturalismus eine Programmatik verstanden wird, derzufolge die strengen naturwissenschaftlichen Methoden die einzig wirklich verlässlichen Methoden sind, die zur Erkenntnis der wissenschaftlichen Wahrheit führen.

Der Kerngedanke dieses strengen Naturalismus lautet, dass alles in der Wirklichkeit letztlich materiell bzw. physisch aufgebaut ist, weshalb es fließende Übergänge zu einem weltanschaulichen Materialismus und zum Physikalismus als dem „harten Kern“ des Naturalismus gibt.

Durch diese grundsätzliche Programmatik, die den menschlichen Geist naturalisiert und das objektivierende Denken verabsolutiert, werden a priori alle geisteswissenschaftlich orientierten Betrachtungsweisen methodisch ausgegrenzt, in deren Denkrahmen die Diskussion um eine unergründliche und unverfügbare, nicht-objektivierbare und nicht-profane Wirklichkeitsdimension durchaus sinnvoll sein könnte.

Das Verbindlichnehmen des Unergründlichen in der Wissenschaft ist immerhin die Voraussetzung für das Ernstnehmenkönnen der Frage nach dem umstrittenen Phänomen des Heiligen in der Religionswissenschaft.

In dieser Perspektive setzen alle religionswissenschaftlichen Richtungen, die in der Diskussion um das Heilige von vornherein die Frage nach der Relevanz des Unergründlichen und des rational nicht Kontrollierbaren methodisch ausgrenzen, bewusst oder unbewusst, einen „methodischen Naturalismus“ voraus. Dieser wird selten nur eigens thematisiert, weil er selbstverständlich erscheint.

¹ Unter einem „methodischen Naturalismus“ verstehe ich im folgenden die Vorfestlegung auf ein an den exakten Naturwissenschaften orientiertes Methodenideal, das alles Unergründliche und Unberechenbare a priori ausschließt. Diese methodische Vorfestlegung impliziert zugleich erhebliche, das Menschen- und Weltbild betreffende inhaltliche Vorentscheidungen, die in der Religionswissenschaft kaum reflektiert werden. Zur Naturalismus-Diskussion vgl.: Keil, Gert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): Naturalismus. Philosophische Beiträge. Frankfurt/M., 2000. Zur grundsätzlichen Kritik am naturalistischen Wissenschaftsverständnis in neuerer Zeit vgl.: Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist. Berlin, 2013; Sheldrake, Rupert: Der Wissenschaftswahn. Warum der Materialismus ausgedient hat. München, 2012; Gabriel, Marcus: Warum es die Welt nicht gibt. Berlin, 2013.

Ich betone an dieser Stelle ausdrücklich, dass ich mich im folgenden nur mit der dem „methodischen Naturalismus“ innewohnenden grundsätzlichen Programmatik, die über die erlaubten Fragen und damit über Inhalte vorentscheidet, kritisch auseinandersetze, ohne auf die einzelnen Verzweigungen des naturalistischen Binnendiskurses einzugehen.

Es kann ja gar nicht bestritten werden, dass gerade philosophisch orientierte Naturalisten äußerst subtil und scharfsinnig argumentieren und sorgsam auf aller kleinste Differenzierungen innerhalb der vielgestaltigen naturalistischen Betrachtungsweisen achten, aber die innerhalb eines rein naturwissenschaftlichen Fragehorizontes nicht eindeutig zu beantwortende, auf das widerspruchsfrei nicht aussagbare Ganze zielende Frage nach den geistigen Grundlagen der heute offensichtlich in eine Orientierungskrise geratenen modernen Wissenschaftskultur wird vergleichsweise selten gestellt.

2. Zur Notwendigkeit einer Relativierung euro- und anthropozentischer Betrachtungsweisen

Es geht mir in diesem Beitrag vor allem darum, die Bedeutung einer kritischen Vorverständnisforschung für die Religionswissenschaft aufzuzeigen, indem ausdrücklich nach dem Menschenbild gefragt wird, das der naturalistischen Programmatik zugrunde liegt.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass diese Programmatik inzwischen in vielen wissenschaftlichen Kontexten, insbesondere dort, wo ihre Kulturbedingtheit problematisiert wird, längst ihren Selbstverständlichkeitscharakter verloren hat.

Ich vertrete im Anschluss an Helmuth Plessner die Auffassung, dass es sich bei der einseitig naturalistischen Betrachtungsweise von Mensch und Natur trotz ihrer heutigen weltweiten Verbreitung um einen Europäismus handelt, der im interkulturellen Kontext relativiert werden muss. Für eine interkulturelle Religionswissenschaft ist dabei besonders interessant, dass Plessner schon 1931 grundsätzlich in der Selbstrelativierungsfähigkeit der europäischen Geistigkeit eine Stärke erkennen zu können glaubte: „In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ‚Weltgeist‘ gebundenen Mannigfaltigkeit frei. Diese Universalität des Blicks verlangt die Rücknahme der Verabsolutierung auch ihres Weltaspektes.“²

Auch der Religionsphilosoph Georg Picht erinnert daran, dass die neuzeitliche Wissenschaft geradezu ein Extremfall ist, „der sich nur unter den spezifischen Voraussetzungen der europäischen Geschichte ereignen konnte. Es ist in hohem Maße unwahrscheinlich, dass sich der Weltgeist die Europäer ausgesucht hat, um gerade ihnen die absolute Wahrheit zu offenbaren.“³

Gerade in der vergleichenden Religionswissenschaft sollte über die interkulturelle Verallgemeinerbarkeit einer einseitig naturalistisch orientierten Wissenschaftskonzeption nachgedacht werden.

² Plessner, Georg: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Frankfurt, 1979, S. 318

³ Picht, Georg: Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Stuttgart, 1990, S. 21

Immerhin wird heute in den Naturwissenschaften selbst, insbesondere vor dem Hintergrund der vom objektivierenden Denken mitverursachten ökologischen Krise, wieder verstärkt über die Grenzen des rationalen Wissens und Planbaren nachgedacht.

Es ist in diesem Kontext zudem zu beachten, dass nicht alle Naturwissenschaftler naturalistische Positionen vertreten.

Viele Wissenschaftler befürworten unter Berufung auf das Ockhamsche Rasiermesserprinzip oder weil sie wilde Spekulationen ausschalten wollen einen methodischen oder, etwas spitzfindig, einen methodologischen Naturalismus, ohne sogleich einen „ontologischen Naturalismus“ zu akzeptieren. Das gilt übrigens auch für viele Religionswissenschaftler, die zwar einen strengen „methodischen Naturalismus“ in der Religionswissenschaft vertreten, ohne sich sogleich als weltanschauliche Naturalisten zu verstehen.

Diese gern auch mit dem Bescheidenheitsmotiv begründete scharfe Trennung zwischen einem methodischen und ontologisch-weltanschaulichen Naturalismus ist insofern problematisch, als bereits der methodische Naturalismus in der Diskussion um das Heilige Partei ergreift, indem er die Möglichkeit einer transzendenzoffen konzipierten Religionswissenschaft systematisch ausschließt.

Bei aller Anerkennung des relativen Rechtes einer naturalistischen Programmatik in der Religionswissenschaft darf also der Exklusivismus nicht übersehen werden, der sich schon allein darin zeigt, dass durch die binnenwissenschaftliche Verabsolutierung eines bestimmten Methodenideals alternative Betrachtungsweisen ausgegrenzt werden. In diesem Kontext zeigt sich wieder die Bedeutung der Frage nach dem Menschenbild und dem Erkenntnisinteresse, das den religionswissenschaftlichen Forschungen zugrunde liegt.

Angesichts einer veränderten historischen Situation, in der nach Auswegen aus der in verschiedenen Kontexten auftretenden Krise der gerne als „alternativlos“ propagierten modernen Kontrollrationalität gesucht wird, scheint es an der Zeit, dass auch eine „engagierte Religionswissenschaft“ verstärkt über die Gründe der weiterhin ungebrochenen disziplinübergreifenden Vormachtstellung des „methodischen Naturalismus“ nachzudenken und nach neuen Wegen und Auswegen zu suchen beginnt.

Hier plädiere ich ausdrücklich für die Überwindung von fragwürdigen Ausschließlichkeitsansprüchen auf Wissenschaftlichkeit und für die Anerkennung des relativen Rechtes unterschiedlicher, jeweils gut begründeter Betrachtungs- und Vorgehensweisen in der Religionswissenschaft. Die Relevanz der andauernden Diskussion um das Heilige scheint mir insbesondere darin zu liegen, dass alle Versuche einer vollständigen Naturalisierung dieses sich einer Verfügbarmachung entziehenden Phänomens regelmäßig scheitern. Nicht einem fassenden, sondern nur einem lassenden Denken scheinen Annäherungen an dieses Phänomen zu gelingen, was dafür zu sprechen scheint, dass es nicht nur von uns abhängt, ob, wann und in welcher Weise das Heilige sich uns zeigt.

Die Wissenschaftsgeschichte beweist, dass es in der modernen Wissenschaft durchaus Alternativen zu einem „methodischen Naturalismus“ gibt, den ich als den „harten Kern“ der Moderne bezeichnen würde, weil es für ihn die auf Kontrollierbarkeit und Berechenbarkeit zielende Machtförmigkeit ist, die allererst die strenge Wissenschaftlichkeit garantiert und weil sich diese Kontrollrationalität trotz aller Widerstände auch in den Kulturwissenschaften immer stärker durchzusetzen scheint.

Müsste aber nicht eine Naturwissenschaft, die nicht vom Willen zur Macht geleitet wird, auch Betrachtungsweisen gelten lassen, die der Natur erlauben, sich uns Menschen unverfälscht ohne künstliche Eingriffe so zu zeigen, wie sie sich von sich selbst her zeigen will?

Die heutige Wiederentdeckung lebens- und prozessphilosophischer Betrachtungsweisen in einer Naturwissenschaft, die um der Lebendigkeit der von sich selbst her schöpferischen Natur willen Distanz zu unseren humanegoistischen Erkenntnisinteressen und Methodenzwängen zu gewinnen versucht, scheint mir auf dem richtigen Weg zu einer neuen Offenheit für unergründliche und unverfügbare Wirklichkeitsdimensionen, in denen möglicherweise auch uns Modernen Heiliges von sich selbst her begegnen kann.

Die Anerkennung dieser unergründlichen Wirklichkeitsdimension muss nicht sofort religiös interpretiert werden, aber sie legt die Überwindung eines engen naturalistischen Menschenbildes zumindest nahe und erlaubt zudem eine neue Offenheit für das alle Religionen umgreifende Geheimnis.⁴

Es waren die in der Religionswissenschaft bemerkenswerterweise vor der „kulturwissenschaftlichen Wende“ stark rezipierten Strömungen der Lebensphilosophie, der Phänomenologie, der Dialogik und der Hermeneutik, die vergeblich gegen die Vormachtstellung des Naturalismus und der damit verbundenen Naturalisierung des Menschen und seiner Religion Stellung genommen haben.

Wie aktuell klingt es doch, wenn man mit Plessner daran erinnert, dass die Würde des Menschen in seiner Unergründlichkeit liegt und dass Rationalität nicht voreilig mit Berechenbarkeit identifiziert werden darf.

Es zeigt sich immer deutlicher, dass es diese Anerkennung des für alle Kontrollwissenschaften unergründlichen Restes im Menschen und in der Welt ist, der der modernen Programmatik der totalen Verfügbarmachung fast aller menschlichen Lebensbereiche unüberschreitbare Grenzen setzt.

Damit soll nicht einer völlig unkontrollierbaren, chaotischen Beliebigkeit das Wort geredet, sondern nur daran erinnert werden, dass es in einer nicht-naturalistischen Perspektive begrüßenswert ist, dass es in Mensch und Welt stets einen unergründlichen Rest gibt, über den die Wissenschaft niemals beliebig verfügen können wird.

Vor diesem Hintergrund scheint es mir wichtig, dass der von Dilthey, Misch, Plessner, Bollnow u. a. betonte Unergründlichkeitsgedanke in seiner Bedeutung für eine engagierte, naturalismuskritische Religionswissenschaft wahrgenommen wird.

Erst die Anerkennung einer wissenschaftlich verbindlichen unergründlichen und unverfügbaren Tiefendimension im Menschen und in der Welt erlaubt eine vor der Vernunft verantwortbare Zurückweisung eines „methodischen Naturalismus“, in dessen reduktionistischem Rahmen die Rede vom Heiligen in der Tat unter den Sinnlosigkeitsverdacht fallen muss.

Die nicht immer offen ausgesprochene naturalistische Unterstellung einer durchgängigen Berechenbarkeit und damit Beherrschbarkeit der Wirklichkeit hat, wie wir heute nach schmerzhaften Grenzerfahrungen erkennen müssen, nur zu größerer Unberechenbarkeit und Unübersichtlichkeit geführt. Für die Beantwortung der ethischen Frage, was zu wissen gut für eine verantwortliche Wissenschaft ist, bieten sich vor dem

⁴ Zum Zusammenhang zwischen dem Unergründlichen und dem Heiligen vgl.: Frank, Semen L.: Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg i.Br./München, 1995, bes. 301 ff.

Hintergrund der Krise des Naturalismus wieder geisteswissenschaftliche Alternativen an. Im Rahmen eines an der Ich- Du- Beziehung orientierten, humanistischen Vorverständnisses von Wissenschaft kann dann auch wieder das in den Statistiken unterdrückte, unaustauschbare erlebende und erleidende Subjekt eine maßgebliche Rolle spielen und auf der Grundlage dieses erweiterter Vorverständnisses kann dann auch wieder eine sinnvolle nachmoderne Rede vom Heiligen ermöglicht werden, die die Erfahrung der Grenzen der Erkenntnismacht von Naturwissenschaft und Technik bereits hinter sich weiß. Ich denke hier an das Heiligkeitsverständnis, das Hans Jonas in seinem berühmten Buch über das „Prinzip Verantwortung“ entwickelt hat und das m. E. in der Religionswissenschaft viel zu wenig beachtet wurde.⁵

Eine problemorientierte Religionsphänomenologie, die es wieder wagt, vom Heiligen zu sprechen, muss also keineswegs, wie immer wieder gerne unterstellt wird, eine vormoderne Angelegenheit sein, sondern kann durchaus auf der Höhe der Zeit argumentieren, indem sie Spuren eines wirkmächtigen Heiligen dort wahrzunehmen versucht, wo heute die humanegoistische Anthropozentrik an ihre Grenzen stößt.

3. Das Heilige im Rahmen des offenen Lebensparadigmas

Dass die Rede vom Heiligen im Denkraum der naturalistischen Kontrollrationalität unter Sinnlosigkeitsverdacht fallen muss, ist unbestreitbar. Das flüchtige Phänomen des Heiligen ist kein eindeutig identifizierbarer, handhabbarer Gegenstand und entzieht sich der beliebig reproduzierbaren experimentellen Erfahrung. Dies gilt allerdings auch für andere nicht beliebig objektivierbare und reproduzierbare Phänomene, mit deren Realität wir vor allem in außeralltäglichen Grenz-, Krisen- Gipfel- und Sinnerfahrungen konfrontiert werden: ich nenne hier nur die großen, nicht beliebig reproduzierbaren Lebenserfahrungen im Zusammenhang mit der Geburt und dem Tod oder der Todesnähe, mit einer tiefen, auch alles Profane beseligenden Liebesbeziehung, mit dem Geschenk eines Augenblickes der Seele, in der eine mystische Vereinigung von Mensch und Mitwelt gelingt, mit den schmerzhaften Verlusterfahrungen durch unvorhersehbare Katastrophen (Erdbeben, Tsunamis, entfesselte Atomenergien usw.). Diese nicht beliebig verallgemeinerbaren und nicht kontrollierbaren großen Sinn-, Transzendenz-, Grenz- und Krisenerfahrungen, die uns mit einer Realität konfrontieren, die unsere Erkenntnismacht relativiert, sprengen wiederum den Rahmen einer Betrachtungsweise, die sich von vornherein an einen „methodischen Naturalismus“ bindet. Dass auch die Natur selbst immer mehr ist als das, was sich naturwissenschaftlich präparieren und objektivieren lässt, wird durch die sich verschärfende ökologische Krise immer schmerzhafter bewusst.

Inzwischen wird auch von nicht-naturalistisch orientierten Naturwissenschaftlern wie Carl Friedrich von Weizsäcker, Klaus Michael Meyer-Abich, Hans Peter Dürr, Günter Altner, Herbert Pietschmann und Rupert Sheldrake die religionswissenschaftlich interessante Frage gestellt, ob es einen Zusammenhang zwischen der Desakralisierung und der zunehmenden, inzwischen das Überleben der Gattung gefährdenden Naturzerstörung als Folgen des objektivierenden Denkens geben könnte.

⁵ Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M., 1984. Schon vor Jonas hatte Albert Schweitzer eine nichtanthropozentrische Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, in der von der Heiligkeit des Lebens ausgegangen wird, entwickelt. Schweitzer, Albert: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrhunderten. München, 1982

Es ist nun interessant, dass die Brisanz der von vielen Zeitdiagnostikern verkündeten grundsätzlichen Krise des Naturalismus und damit letztlich auch des Materialismus in der heutigen Religionswissenschaft nach wie vor kaum wahrgenommen wird.

Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass in dieser Disziplin die philosophischen Grundfragen gerne übersprungen werden und dass viele Religionswissenschaftler glauben, nach wie vor von objektivierbaren sozialen und historischen Tatbeständen, also von einer theorie- und interpretationsunbelasteten Empirie ausgehen zu können. Durch diesen methodischen Reduktionismus können die grundsätzlichen, normativen Fragestellungen ausgegrenzt werden, die sich in der heutigen Diskussion um das Heilige geradezu aufdrängen.

Ich denke hier vor allem an den ökologischen Kontext, der mir seit Beginn meines Studiums der Religionswissenschaft besonders wichtig ist. Hier könnte eine engagierte Religionswissenschaft durch ihre Orientierung am offenen, beweglichen Lebensparadigma, das auch wieder unberechenbare Grenz-, Krisen- und Sinnerfahrungen ernstzunehmen erlaubt, einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Weltbewahrungswissen leisten.

Während das Phänomen des Heiligen in einem machtförmigen naturalistischen Denkraum nicht von sich selbst her in Erscheinung treten kann, erlaubt das offene Lebensparadigma vielfältige Interpretationen des Heiligen im menschlichen und außermenschlichen Leben bis hin zu einer Identifizierung des Heiligen mit dem Leben selbst, wie sie sich etwa bei der von Albert Schweitzer geforderten und nach wie vor aktuellen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben findet.

Der in der Religionsgeschichte durchaus nachweisbare Gedanke, dass alles Leben heilig ist, sprengt wiederum einen naturalistischen Denkraum.

Für dogmatische Naturalisten basiert das Gefühl von etwas Heiligem im Menschen und in der Natur ausschließlich auf einer Selbsttäuschung, die hervorgerufen wird durch ein wie immer genauer zu bestimmendes stoffliches Geschehen im Gehirn des Menschen.

Das Heilige ist dann nichts anderes als eine Wunschvorstellung, eine Kopfgeburt, ein Interpretationskonstrukt, bestenfalls etwas, was evolutionär nützlich sein könnte, aber keinesfalls etwas, was mit der von unserem menschlichen Fassungsvermögen unabhängigen Wirklichkeit zu tun haben könnte. Das Heilige als das Unabhängig-Andere und Unberechenbare darf es nicht geben, weil es unser methodisches Sicherheits- und Kontrollbedürfnis zutiefst gefährdet. Alle bisher noch unerklärbaren Phänomene sind in naturalistischer Perspektive entweder auf die menschliche Einbildungskraft zurückzuführen oder sie werden in der Zukunft einmal auf ganz natürliche Weise erklärt werden können. Der Raum für noch unerklärliche Phänomene wird folglich im Zuge des naturwissenschaftlichen Fortschritts immer enger und eines Tages wird dann auch der letzte auf natürliche Weise nicht erklärbare, numinose Lückenbüßer ganz verschwunden und die Welt als lückenloser Kausalzusammenhang vollständig durchschaubar und berechenbar sein. Dieser Mythos von der zukünftigen totalen Erklärbarkeit und Berechenbarkeit der Welt durch einen wissenschaftlichen Fortschritt, der auf der Erde und im Kosmos gleichermaßen geltende, „ewige“ Naturgesetze entdeckt und dadurch die Zukunft exakt zu planen erlaubt, bricht gegenwärtig zusammen. Es scheint so, als müsse sich der moderne Mensch trotz aller Anstrengungen damit abfinden, dass ihm die offene Zukunft nicht gehört und dass die Schicksalhaftigkeit nicht völlig ausgeschaltet werden kann. In diesem Kontext lesen wir bei Peter Sloterdijk:

„Modern ist, wer glaubt, dass man bis ins Äußerste etwas anderes tun kann, als sich an Gott und höhere Gewalten hinzugeben. Der moderne Mensch will die höhere Gewalt nicht erleiden, sondern sein.“⁶

Auch der „methodische Naturalismus“ kann in einer erweiterten religionswissenschaftlichen Perspektive als ein Immanentismus interpretiert werden, der sich gegen den Eingriff einer „höheren Gewalt“, wie immer man sie im einzelnen bezeichnen mag, methodisch abzuschirmen versucht. Nach Gadamer hängt die Macht der Geschichte über den Menschen nicht von ihrer Anerkennung durch den Menschen ab. Da hilft dann auch kein „methodischer Naturalismus“:

„Das gerade ist die Macht der Geschichte über das menschliche Bewusstsein, dass sie sich auch dort durchsetzt, wo man im Glauben an die Methode die eigene Geschichtlichkeit verleugnet.“⁷

4. Ausblick

Vielleicht ist eine neue Offenheit für das Phänomen des Heiligen nur dann erreichbar, wenn zuvor die heute noch vorherrschende „humanegoistische Anthropozentrik“ überwunden wird.

Im festgefügtten Denkraum des „methodischen Naturalismus“ wird diese Überwindung kaum gelingen können. Die lange als unwissenschaftlich abqualifizierte Lebenshermeneutik besitzt dagegen eine rahmensprengende antinaturalistische, antikonstruktivistische und antianthropozentrische Stoßrichtung. Ihr offenes Vorverständnis eröffnet neue, zukunftsorientierte Perspektiven auf die Diskussion um das Heilige, weil für sie das Leben unergründlich, unausschöpfbar und im Kern heilig ist.⁸ Die Lebenshermeneutik erlaubt die Konzeption einer „transzendenzoffenen“ Religionswissenschaft, die der Grundfrage nach der Realität der numinosen Wirklichkeit nicht ausweicht, ohne eine eindeutige Antwort auf diese zentrale Frage vorzuschreiben.

Das relative Recht des naturalistischen Antwortversuches bleibt im Rahmen der pluralistisch orientierten Lebenshermeneutik unbestritten, aber der Versuch einer Verabsolutierung endlicher Teilwahrheiten über das Unendliche, also auch der Versuch einer Verabsolutierung eines naturalistischen Immanentismus, wird zurückgewiesen.

Die Lebenshermeneutik begreift das Leben als ein immerwährendes Sichselbstgestalten aus dem zunächst Grenzenlosen und Chaotischen. Dies gilt auch für das religiöse Leben des Menschen, der Grenzen setzen muss, um sich nicht im Nebel des Unergründlichen zu verlieren, der aber auch immer wieder Grenzen transzendieren muss, um nicht in einer engen Gehäusefrömmigkeit (Fundamentalismus) zu erstarren, die den offenen Blick für die ganze Breite und Fülle der religiösen Lebensformen in den unterschiedlichen Kulturen versperrt.

Schließlich versucht die Lebenshermeneutik fragwürdige Methodenzwänge zu überwinden, um möglichst nah am lebendigen religiösen Phänomen zu bleiben und sich von diesem selbst etwas sagen zu lassen. Im Sinne einer doppelten Hermeneutik ver-

⁶ Sloterdijk, Peter: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß ab einige Motive bei William James. In: James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Frankfurt/Leipzig, 1997. 19 f.

⁷ Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen. 1975, S. 283

⁸ Vgl.: Gantke, Wolfgang: Religion und Leben. Die Verflochtenheit von interkultureller Religionswissenschaft und interreligiöser Theologie am Beispiel einer kulturübergreifenden Lebensphilosophie. In: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme Zürich, 2013, S. 235-254.

sucht sie einerseits Symbole des Heiligen zu vernehmen und andererseits Idole zu entlarven. Das menschliche Leben ist ein Phänomen, das sich nicht auf eine einzige Kultur oder eine einzige Religion beschränken lässt. Es verbindet, ob profan oder religiös gedeutet, die Kulturen. Und es besitzt nach Otto Friedrich Bollnow ein „Doppelgesicht“, das den auf Eindeutigkeit zielenden naturalistischen Denkraum sprengt:

„So ist uns die Tiefe des Lebensgrundes selber in unerklärbarer, uns tief beunruhigender Zweideutigkeit gegeben. Es ist der tragende Grund, aus dem sich in schöpferischer Bewegung alles Leben entfaltet, und es ist zugleich die chaotische Macht, die den Menschen mit sich fortzieht und aus deren Verstrickungen er sich zu befreien versuchen muss. Der Widerspruch ist, soweit wir auch sehen, unauflösbar. In jeder der beiden Seiten gründet eine berechtigte und notwendige, vom Leben selber geforderte Betrachtungsweise mit ihrer eigenen, nicht aufhebbaren Wahrheit. Wir stoßen hier, in der Tiefe des Lebens selber (...) auf das unheimliche Doppelgesicht der Wahrheit, die wir, ohne zu resignieren, aushalten müssen.“⁹

⁹ Bollnow, Otto Friedrich: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Stuttgart u.a., 1975, S. 165