

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– Juni 2021 –

Theißen, Gerd: Religionskritik als Religionsdiskurs. Plädoyer für einen postsäkularen Dialog. – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2020. 116 S. (Heidelberger Akademische Bibliothek, 3), geb. € 19,90 ISBN: 978-3-520-90003-6

Mit dieser Buchreihe, in der diese Schrift von Gerd Theißen als dritter Band erschienen ist, möchte die Heidelberger Akademie der Wissenschaften ein Forum bieten, auf dem sich die Mitglieder der Akademie „auf eine neue Weise der interessierten Öffentlichkeit vorstellen können“ (VII) – so die Hg. in ihrer „Vorbemerkung“. Auf den ersten Blick mag es erstaunen, dass ein Exeget eine Abhandlung über Religionskritik schreibt. Th. versteht die vorliegende Schrift aber als „das Ergebnis einer langen Beschäftigung“ mit diesem Thema und der interdisziplinären Zusammenarbeit im Rahmen seiner Akademiearbeit zu Nietzsche und Jaspers (X).

Die Schrift ist klar gegliedert: Auf die Einleitung (1–10) werden in einem ersten historischen Teil unter der Überschrift „Religionskritik als Religionsüberwindung“ (11–54) die verschiedenen Formen der Religionskritik seit der Aufklärung in sechs „idealtypisch“ konstruierten Phasen“ vorgestellt. Ein zweiter Teil setzt sich unter einem systematischen Aspekt mit der „Religionskritik als Religionshermeneutik“ (55–86) auseinander. In einem dritten und letzten Teil geht es unter der Überschrift „Religionskritik als Religionsbegründung“ schließlich um „eine Synthese von Religionshermeneutik und Kritik“ (87–110), in deren Rahmen Th. seine eigene „Resonanztheologie“ vorstellt. Ein Literaturverzeichnis (111–116) beschließt die Arbeit. – Insgesamt ist die Schrift von der Überzeugung getragen, dass man Religionskritik ernst nehmen sollte, weil sie helfen kann, Religion besser zu verstehen. Dem kann man sich nur anschließen.

In Bezug auf die neuzeitliche Religionskritik, die sich als Antithese zur Religion versteht, indem sie diese überwinden will, unterscheidet Th. sechs verschiedene Phasen: (1) die emanzipatorische Religionskritik der frühen Aufklärung (Jean Meslier und David Hume) (12–16); (2) die anthropozentrische Religionskritik (Ludwig Feuerbach und Auguste Comte) (17–23); (3) die revolutionäre Religionskritik (Karl Marx und Friedrich Nietzsche) (23–34); (4) die analytische Religionskritik im frühen 20. Jh. (Sigmund Freud sowie Ludwig Wittgenstein und Rudolf Carnap) (34–42); (5) die existenzialistische Religionskritik (Jean-Paul Sartre und Albert Camus) (42–46); schließlich (6) die evolutionäre Religionskritik (Eckart Voland sowie Caspar Söling: das soziobiologische Argument, und Pascal Boyer: das kognitionspsychologische Argument) (46–52). Auch wenn die meisten Positionen – einmal abgesehen von der sechsten Phase – allgemein bekannt sein dürften, so gelingt es Th. ausgezeichnet, die entscheidenden Argumente der jeweiligen Position auf knappstem Raum pointiert herauszuarbeiten. Allerdings fragt man sich, ob es sinnvoll ist, Freud zusammen mit Wittgenstein und Carnap unter dem Idealtypus „analytische Religionskritik“ zusammenzufassen. Dass

der Begriff „Analyse“ sowohl in „Psychoanalyse“ als auch in „Sprachanalyse“ vorkommt, berechtigt doch kaum zu dieser Subsumtion.

Der zweite systematische Teil der Schrift versucht, die innere Dialektik der verschiedenen Formen der Religionskritik aufzuzeigen, der zufolge es zu jeder religionskritischen These immer auch eine religionskritische Gegenthese gibt. Eingezeichnet wird diese Dialektik in das Schema: Wahrheitswert, Lebenswert, Kohärenzwert und Konsenswert der Religion. Abgelesen sind diese Idealtypen, worauf Th. auch eigens hinweist, an den klassischen Wahrheitskriterien der Philosophie: „Korrespondenz, Kohärenz, Konsens sowie pragmatische Bewährung im Leben“ (3).

In Bezug auf die Kritik am Wahrheitswert der Religion unterscheidet Th. drei religionskritische Antithesen: die Fiktions- und Immunsierungsthese (56–61), die Projektions- und Reaktionsthese (61–64) sowie den Epidemieverdacht und die ASC-These (= *altered states of consciousness*; dt.: veränderte Bewusstseinszustände) (64–66). In Bezug auf die Kritik am Lebenswert der Religion lauten die Antithesen: Repressions- und Ressentimentthese (67–70), Fanatismus und Hypermoralismus (71–73) sowie Illusions- und Zwanghaftigkeitsthese (73–76). Die Kritik am Kohärenzwert der Religion schlägt sich Th. zufolge in den folgenden Antithesen nieder: Letztbegründung oder *regressus in infinitum* (hinsichtlich der Begründungs-Aporie) (77–79), Leidverklärung oder Weltverklärung (hinsichtlich der Theodizee-Aporie) (79–81) sowie Determinismus oder Freiheit (hinsichtlich der Freiheits-Aporie) (81–84). In Bezug auf die Kritik am Konsenswert der Religion unterscheidet Th. drei Argumente, „je nach dem sozialen Radius des angestrebten Konsenses“ (84): den Konfessions-, den Religions- und den Säkulardialog. Man kann Th. durchaus zustimmen, wenn er meint, dass diese innere Dialektik der Religionskritik deutlich macht, dass Religion „ein komplexes Phänomen [ist], das man nicht auf einfache Formeln bringen kann“ (86).

In einem dritten Teil geht es Th. darum, „in einer Synthese von Religionskritik und Religionsverstehen nach dem [zu suchen], was der Religionskritik standhalten kann“ (10). Leitend ist hierbei Th.s folgendes Verständnis der Religion, das er schon seit etlichen Jahrzehnten verfolgt: „Religion ist Resonanz der Gesamtwirklichkeit im Menschen, die sich intentional auf ihren Ursprung bezieht“ (49) und „gegen Absurditätserfahrungen durchsetzt“ (110). Auch hier wird wieder Th.s Liebe zu idealtypischen Systematisierungen und Konstruktionen deutlich, wenn er in der neueren Religions- und Theologiegeschichte drei Formen von Resonanzerfahrungen unterscheidet: das Staunen im theologischen Deismus des 18. Jh.s, „das Erleben des uns verwandten Lebens in allen Lebewesen“ im theologischen Vitalismus von Albert Schweitzer sowie die Mitmenschlichkeit im theologischen Humanismus des späten 20. Jh.s (u. a. Dorothee Sölle) (92f).

Ob die folgende Begründung aber Religionskritiker überzeugen kann, wage ich zu bezweifeln: „Eine wertfreie wissenschaftliche Forschung zeigt, dass subjektives Resonanzerleben einen objektiven Grund hat. Wir mögen daher in einer ‚religiösen‘ Begeisterung noch so viel in die Wirklichkeit hineinprojizieren; die Anregung dazu geht von wirklich vorhandenen Entsprechungen aus.“ (93f) Wenn Th. dann gegen Ende der Schrift seine „Resonanztheologie“ (102) auch noch in Entsprechung setzt zu den drei Artikeln des kirchlichen Credo und das „*extensivste Resonanzerleben*“ auf Gott als Schöpfer bezieht, die „*intensivste Resonanzerfahrung*“ auf die Person Jesu und die „*aktivierende Resonanzerfahrung*“ auf den Heiligen Geist (102f), so bleibt der kritische Rezensent vor all diesen Konstruktionen doch etwas ratlos zurück.

Insgesamt fragt man sich auch, weshalb ein Karl Jaspers (vgl. die kurzen, aber positiven Erwähnungen: X u. 45f) oder Paul Tillich so gut wie keine Erwähnung finden, hat Ersterer doch auch

starke religionskritische Argumente vorgebracht, die es zu bedenken gilt und hat Letzterer in seinem Theologieentwurf, der nicht mit Th. auf eine „Metaphysik des Neuen Seins“ (88) reduziert werden kann, religionskritische Argumente immer schon mitbedacht.

Noch einige kleinere Anfragen seien mir erlaubt: Dem Theismus zu unterstellen, er würde Gott (als Ursache des Ganzen) zu einem Teil des Ganzen machen, im Gegensatz zur „negativen Theologie“ (78), wird den großen Denkern der Tradition kaum gerecht. Und wenn Th. meint, dass die Theodizeefrage „theoretisch unlösbar“ sei (81) und es darauf „nur eine praktische Antwort“ gebe (104), so wäre diese Sicht – nicht nur hinsichtlich des Theorie-Praxis-Problems – zu differenzieren, hat doch selbst Leibniz nicht behauptet, dass er das Theodizeeproblem „löse“, sondern nur, dass er aufzeige, dass Gott und die Übel in der Welt *nicht unvereinbar* seien.

Über den Autor:

Werner Schüßler, Dr. Dr., Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier (schuessw@uni-trier.de)