

Inhalt

Vorwort

Einleitung

1. Religion : Ethik
 - 1.1. Religion fängt mit sich selber an
 - 1.2. Das Evangelium der seelischen Gesundheit
2. Politik : Religion
 - 2.1. Innerer Tatbestand und Schicksal außen
 - 2.2. Feuer nicht mit Wasser mischen
 - 2.3. Religion, die bleibt
3. Film
 - 3.1. The Matrix
 - 3.2. Königreich der Himmel

Vorwort

Psychoanalyse sieht Religion hauptsächlich unter einem regressiven Gesichtspunkt als kollektive Neurose oder als Schutzschild gegen die Gewalten des Unbewussten. Die kreative Bewältigung der *conditio (in-)humana* lässt jedoch auch ein emanzipatorisches Potenzial erkennen, das im Gegensatz zu der oftmals mit Polarisierungen und Spaltungen operierenden Religion als das *Religiöse* bezeichnet werden kann. Ein in der jüngeren Literatur immer wieder zitiertes Beispiel für drohende Spaltungstendenzen ist z.B. die Aussage des Apostels Paulus, wonach *alle Menschen Brüder* werden. Was ist jedoch, so wird berechtigterweise gefragt, wenn nicht alle Menschen Brüder werden wollen? Heißt das dann etwa auch, dass sie nicht mehr *Menschen* genannt werden und z.B. verfolgt, zur Konversion gezwungen oder straflos getötet werden können? Wie aktuell diese Problematik ist, verdeutlichen nicht zuletzt geopolitische Hegemoniebestrebungen, in deren Zentrum die neoliberale Demokratie, universale Menschenrechte oder auch die Einführung der Scharia stehen.

Das Religiöse soll demgegenüber jenen grundsätzlich nicht abschließbaren und letztlich unrealisierbaren *Horizont*¹ von *Veränderung der Welt zum Besseren* darstellen, aus dem

¹ Der Horizont hat seinen Namen vom ägyptischen Gott Horus, der als Falke vorgestellt wurde, dessen Flügel das Himmelsrund und dessen Augen Sonne und Mond sein sollten. Seit der frühen Neuzeit steht er sowohl für die Grenze (des Blicks) und den Raum davor als auch für eine Schwelle zum Dahinter; als „Limesfigur der

niemand – also auch nicht der Ungläubige, der anders Denkende oder Seiende, das Tier usw. – ausgeschlossen werden soll. Dieser Imperativ ergibt sich aus dem Bewusstwerden dessen, was der Verlustes *des anderen* – und damit der Verlust von Beziehung und derjenige einer gemeinsam geteilten Welt – bedeuten. Wie etwa die Arbeiten aus der Schule Melanie Kleins zeigen, ist die Auseinandersetzung mit dem Wechsel zwischen *paranoid-schizoiden* und *depressiven Ängsten* ein lebenslanger Prozess und keine einmal zu erledigende Aufgabe. Daran ist zu erinnern, wenn vom Religiösen die Rede ist. Jenseits unrealistischer Sozialutopien stellt dieses natürlich auch eine Verdichtung von Wunsch, Abwehr und Verdrängung dar, allerdings gepaart mit dem Glauben an die Möglichkeit von Sinn und an etwas, das stärker als der Hass ist. Dies verlangt die Einsicht in unüberwindbare Grenzen und die Übernahme von Verantwortung für das eigene Aggressions- bzw. Destruktionspotenzial². Damit geht es um das Individuum, um die zu verhindernde *Kollusion* individueller und kollektiver Abwehrmechanismen gegen psychotische bzw. neurotische Ängste und um das Verständnis für jene unbewussten Strebungen und Konflikte, deren Aufdeckung das Anliegen der Psychoanalyse ist. Nimmt man dieses Anliegen ernst, dann erweist sich, dass Ethik und Politik eben *nicht* unmittelbar aus einer mit Spaltungen operierenden Religion folgen können, sondern dass umgekehrt das Ethische wie Politische unverzichtbare Bedingungen der Möglichkeit des Religiösen darstellen. Das Religiöse bekommt damit eine unabweisbare ethische und politische Dimension, die sich von den üblichen fatalen, das Tagesgeschehen bestimmenden Verstrickungen von Religion und Politik unterscheiden lässt. Die Aktualität dieser Thematik zeigt sich nicht nur in aktuellen Tagesgeschehen, sondern auch daran, dass zeitgenössische Denker von Agamben bis Žižek in ihren Arbeiten immer wieder um diese Themen kreisen.

Einleitung

*Für den Gläubigen gibt es keine Frage,
für den Ungläubigen keine Antwort.*

Chassidisches Sprichwort

Das 21. Jahrhundert wird *religiös*³ sein oder es wird nicht sein – so meinten, damals belächelt, luzide Geister bereits vor 50 Jahren. Die Prognose hat sich als richtig herausgestellt: Politik wird heute weltweit im Namen der Religion gemacht. Wir leben in einer Zeit, in der die einfache Gegenüberstellung von Politik und Religion zu versagen scheint. Politik hat eine religiöse Dimension – dies belegen etwa Untersuchungen zum Kommunismus, zum neoliberalen Kapitalismus usw. –, Religion eine politische⁴. Die europäische Moderne hat de

Immanenz“ (Korschke, zit. nach Belting 2012, 258) ist er vom Standpunkt des Betrachters abhängig und verändert sich mit ihm.

² Pinker (2011) hat vor kurzem mit der These überrascht, dass Gewalt im Lauf der Geschichte tatsächlich abgenommen haben soll. So soll etwa zwischen dem Spätmittelalter und dem 20. Jahrhundert die Mordquote in europäischen Staaten um das Zehn- bis Fünzfache zurückgegangen sein.

³ Das Wort *religiös* ist im genannten Zusammenhang unpräzise und bezieht sich auf den Kontext bestimmter Religionen. Diese – einschließlich ihrer auf Ausschluss der *anderen* beruhenden Spaltungen (z.B. Gläubige versus Ungläubige, sakral versus profan etc.) – wären jedoch von der Kategorie des *Religiösen* im Sinn eines universalen Horizontes von Erlösung, aus dem niemand ausgeschlossen werden darf, zu unterscheiden. In *Religion und Differenz* (2008b) habe ich Religion in ihrem ausschließenden Sinn als *Reliquariat* (von lat. *relinquere* – verlassen) bezeichnet. Vergleiche dazu auch die Unterscheidung zweier Formen von Religion: erstens Religion qua *Fetischismus*, getragen von der Vorstellung eines allumfassenden, alles beherrschenden und ordnenden Weltprinzips – Gott, Götter, Naturgesetze etc. – und zweitens Religion qua Ausdruck des menschlichen Sinns für das *Unendliche* i. S. Schleiermachers (Gabriel 2013, 185).

⁴ So werden politische Ereignisse heilsgeschichtlich interpretiert – denken wir an den Sieg Israels 1967 im

facto nicht das Ende der Religionen gebracht, es zeigt sich, dass die säkulare Trennung von staatlicher Gewalt und religiöser Legitimation zu kurz gegriffen ist. Religion ist heute ein *global player*, sie bringt Menschen zur Politik zurück und spätestens seit 9/11 ist es offensichtlich, dass die Verbindung von Religion, Politik und Gewalt weltweit gesehen äußerst brisant geworden ist. Deshalb ist es wichtig, die Wiederkehr der Religion und das von ihren Erlösungsverheißungen Verdrängte zu thematisieren⁵. Dabei ist es angeraten, *Religion* i.S.⁶ einer bestimmten Konfession vom *Religiösen* i.S. eines universalen Horizontes von Wandlung zum Guten bzw. Besseren, aus dem niemand ausgeschlossen werden darf, zu unterscheiden⁷. Das Religiöse hat somit eine unabweisbare ethische und politische Dimension, die sich von inhärenten ethischen und politischen Ansprüchen einzelner Religionen unterscheidet.

Psychoanalyse der Erlösung beschäftigt sich in sieben Anläufen mit diesem Thema. Zwei Vorbemerkungen sind hier angebracht: Die Bezeichnung *Erlösung* mag angesichts vieler anderer Bezeichnungen (Gerechtigkeit, Glückseligkeit, Befreiung, Frieden etc.) zu selektiv erscheinen. Sie wurde jedoch bevorzugt, um die Dramatik der Begegnung mit dem *Heiligen* auf den Punkt zu bringen. Weiters sind die Texte subjektiv gewählt, sie stehen in einem bloß losen Zusammenhang und erfüllen nicht die Anforderung einer Systematik. Mit Rudolf Ottos *Das Heilige* und William James' *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* stehen zunächst zwei Klassikern der Religionspsychologie im Zentrum. In beiden Analysen bestätigt sich die Vermutung, dass eine „reine“, das heißt vom Ethischen⁸ losgelöste Religion insofern eine wesentliche Dimension der *conditio (in-)humana* ausblendet, als die *Selbst-Differenz* des Heiligen – die Gegensatzstruktur⁹ von Verdammung und Erlösung – verworfen und in den

6-Tagekrieg oder an die Vertreibung der SU aus Afghanistan oder an den war-on-terror des ehemaligen Präsidenten von *God's own country* oder an die Ereignisse rund um den *Arabischen Frühling*. Vgl. dazu auch John Grays These (2012), dass die Politik des 20. Jahrhundert ein „Kapitel der Religionsgeschichte“ ist.

⁵ Die Frage nach dem Ursprung und der Überwindung des Leidens und des Bösen gilt als *die* Grundfrage der Religion(en). Vor allem die großen Weltreligionen zeichnen sich durch die Annahme einer Überwindbarkeit des Bösen aus. Die Art und Weise, wie in den einzelnen Religionen die Herkunft des Bösen und seine Überwindung erklärt werden, differiert allerdings von Religion zu Religion. Es herrscht besonders die Ansicht vor, dass die defiziente Verfassung der Welt, wie sie ist, nicht das Ursprüngliche widerspiegeln, sondern das Böse: „Für die Religionen sind das Böse und das Leiden der Welt kontingent, sie gehören nicht zum Wesen der Welt“ (Koslowski 2001, 1). Problematisch daran ist oft, dass damit der von der Religion geltend gemachte Rekurs auf das Absolute, das Kontingente als Bedingung der Möglichkeit des Absoluten ausblendet.

⁶ Das Wort *Religion* ist äußerst problematisch und eurozentristisch. Aus dem Lateinischen stammend, wird es mit unterschiedlichen Etymologien in Verbindung gebracht und beansprucht, außereuropäische Heilswege der eigenen Terminologie zu unterwerfen. Diese Thematik kann hier nicht näher behandelt werden.

⁷ Ein mittelalterliches Beispiel dafür ist Petrus Abaelard, in dessen Dialektik Wissen als Kritik und nicht mehr als Mitteilung einer feststehenden Weltauslegung durch den Klerus aufscheint. Wahrheit wird damit etwas, das gesucht werden muss, und ethisches Handeln ist nicht mehr Konformität mit objektiven Regeln, sondern abhängig vom inneren Akt der Zustimmung. Das widerspricht der Gnadentheorie des späten Augustinus und der Abhängigkeit des Individuums vom begnadenden oder verwerfenden Akt Gottes: Das Ethische ist nicht mehr Folge des Religiösen, sondern dessen Vorbedingung (Vgl. Flasch 2013, 250f).

⁸ Die mit der europäischen Neuzeit einsetzende Reduktion der Religion auf Ethik – im 16., 17. Jahrhundert kam es durch das Aufbrechen konfessioneller Gegensätze zu einer Verselbständigung des ethischen Denkens und bereits bei Bacon, Grotius und von Cherbury zum Rekurs auf die *Natur* des Menschen und damit auf das „natürliche“ Wissen um moralische Normen, das von da an zum Kriterium und Gehalt der Religion wird – ist einerseits mit einem Zuwachs der Betonung individueller Freiheit und andererseits mit einer Radikalisierung der Erfahrung und Thematisierung von Kontingenz verbunden. Man könnte hier noch andere Begriffe wie Endlichkeit, Relativität, Immanenz, Faktizität, Geworfenheit oder auch Kastration ins Spiel bringen. Sie alle verweisen das Wissen auf das verdrängte und wahrscheinlich am meisten von der Aura des Numinosen umgebene Trauma hin, um das menschliche Existenz versammelt ist: den Tod. „Wenn der Tod nicht wäre, gäbe es keine Religion“, hatte 1845 Ludwig Feuerbach in *Das Wesen der Religion* festgestellt und er charakterisierte Religion als Kompensation und Projektion des verselbständigten und objektivierten Strebens ins Unendliche. Der Tod, der eigene Tod und auch der des *anderen*, werden damit zum eigentlichen Prüfstein, den Religion und Ethik und Politik miteinander gemeinsam haben.

⁹ Vgl. dazu auch umgangssprachliche Flüche wie „Himmel Herrgott Sakrament!“ oder „Sakra!“.

Heilsvorstellungen übertüncht wird. Diese verworfene Gegensatzstruktur wird durch das Adjektiv *heilig* (*sacer*) auf den Punkt gebracht und durchzieht das Schnittfeld von Religion, Ethik und Politik. Sie erfordert konsequenterweise eine Differenzierung dessen, was in der jeweiligen Institution als erstrebenswertes Gut ausgegeben wird. Religion fängt damit jedenfalls nicht voraussetzungslos „mit sich selber an“ (Otto) bzw. aus ihr folgt Ethik nicht nachträglich, sondern das Ethische stellt eine unabweisbare Bedingung des Religiösen¹⁰ dar. Dies erweist auch die Beschäftigung mit dem *Evangelium der geistigen Gesundheit* von William James, bei dem die Gegensatzstruktur des Heiligen im Zusammenhang mit der *Melancholie* zur Sprache kommt.

Mit Carl Gustav Jung steht im anschließenden zweiten Hauptteil ein Vertreter der frühen Psychoanalyse zur Debatte. Der erste Text, *Innerer Tatbestand und Schicksal außen*, beschäftigt sich mit Jungs problematischer Haltung dem Politischen gegenüber, die im Aufsatz *Gegenwart und Zukunft* erkennbar wird, wo Religion und Politik gegeneinander ausgespielt werden. Zwar kritisiert Jung das, was aktuell *Biopolitik* genannt wird – die Kontrolle von Menschen unter a-politischen Bedingungen (Foucault, Agamben u.a.) – er diffamiert jedoch fälschlicherweise das von der Politik zu unterscheidende Politische und dessen grundlegenden Antagonismus. Der zweite Text, *Wasser nicht mit Feuer mischen*, untersucht Jungs Aussagen in *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen*. Dabei stellt sich heraus, dass die Nicht-Zweiheit (*Non-Dualität*), das Herzstück buddhistischer Spiritualität, nicht – wie auch in älteren psychoanalytischen Darstellungen – ausschließlich als primitiv-regressives Einheitsstreben missverstanden werden muss: Die freiwillig in den Kreislauf der Erlösung zurückkehrende Figur des *Bodhisattva* zeigt nämlich das konträre Bild eines nicht um die *eigene* Erlösung, sondern um die Erlösung *der anderen* bedachten Wesens, deren Grundlage der drohende Verlust des anderen ist. Das ethische Ideal des Bodhisattva kann deshalb als weitere Bestätigung für die Vermutung sein, dass das Religiöse auf (*metareligiöse*) Dispositive wie Ethik oder Politik angewiesen ist, um nicht zum Gegenteil

¹⁰ Der besonders von der Psychoanalyse geltend gemachte Ausgang vom inneren Terror der Todesangst legt nahe, symbolische Strukturen wie die Religion als „Angstpuffer“ aufzufassen, die den Umgang mit der Angst fest an kulturelle Werte und Symbole binden. Werden diese bedroht, dann reagieren Individuen wie Kollektive – das haben empirische Studien erwiesen – mit der Neigung, die eigenen kulturellen und auch religiösen Werte und Symbole zu verteidigen, sich an stereotype Bilder und Glaubensmeinungen zu klammern, den Krieg zu rechtfertigen und die anderen mit dem Bösen zu identifizieren, sobald diese *innere Alterität* zu aufdringlich wurde. Hier ist der Punkt, an dem sämtliche symbolischen Konstrukte wie Religion, Politik, Ethik usw. an jene Grenze kommen, an der die Angst das einzige Gefühl ist, das uns „nicht täuscht“ (Lacan). An diesem Punkt wird es besonders wichtig, das regressive Moment der Religion vom progressiven Horizont des Religiösen zu unterscheiden. Religionen haben sich, was diesen inneren Terror betrifft, nie mit einer bloß deskriptiv-phenomenologischen Perspektive, die den Tod als „natürliches“ Phänomen oder als anthropologische Konstante und die Auffassungen und Ideen über den Tod als Leistungen des menschlichen Bewusstseins auffasst, zufrieden gegeben, sondern sie haben immer schon Urteile über den Wahrheitsgehalt dieser Auffassungen gefällt und interpretieren den Tod über den Tod hinaus. Dabei lassen sich paradigmatisch zwei Überwindungsstrategien unterscheiden: eine, die auf Gott oder Götter rekurriert (Hinduismus, abrahamitische Religionen), und eine, die ohne diese(n) auskommt (Jainismus, Buddhismus, Samkhya- und Advaita-Vedanta, chinesisches Denken). An der Grenze zum Tod kommt es jedoch im historischen Prozess – und zwar nicht erst in der Neuzeit (Dodds 1992) – durch das Aufdringlichwerden von Inkonsistenzen und Ängsten immer wieder zu einer Verschiebung des Verhältnisses von Kontingenz (Ethik) und Nicht-Kontingenz (Religion), also zu dem, was Luhmann unter dem Motto „Umkehrbarkeit der Negationsrichtung“ beschreibt: Das „archaische Sich-abhängig-Wissen von numinosen Mächten“ wird dann zum Beispiel durch Projektion der eigenen Kontingenz auf die Götterwelt modifiziert. Den Göttern oder dem Gott werden freie Entscheidung, moralische Qualifikation und Verantwortlichkeit für ihr bzw. sein Tun unterstellt. Dadurch werden aber auch Fragen und Zweifel angesichts des Zustands der Welt möglich (1982, 197): Kontingenz wird damit zum Anlass, das Nicht-Kontingente auf seine Kontingenz hin zu befragen. Mensch und Welt erweisen sich dann gerade in ihrer radikalsten und äußersten Kontingenz als absolut nicht-kontingent. Das Kontingente wird dadurch gewissermaßen zur Ermöglichungsbedingung des Nicht-Kontingenten. Religion wird sich folglich nirgendwo sonst als auf Kontingenz angewiesen erweisen wie dort, wo sie sich auf einen nicht-kontingenten (absoluten) Standpunkt berufen möchte.

dessen zu werden, was zu sein es behauptet: ein Heilsweg. Dieser Punkt wird im anschließenden Abschnitt *Religion, die bleibt* im Zusammenhang mit Jacques Derridas Figur eines „Messianismus ohne Messias“, mit Lacans bzw. Agambens Aussage, dass wir im *Realen* immer schon am „Ort des anderen“ sind, Ernesto Laclaus Gedanken, dass Mangel und Fülle konstitutiv für jede Erfahrung sein könnten, und Autoren wie Luhmann und Žižek weiter diskutiert.

Der letzte Teil widmet sich der Analyse von Erlösungsvorstellungen, die in den beiden Filmen *The Matrix*¹¹ und *Königreich der Himmel*¹² das Geschehen bestimmen. Neo, der Titelheld der Filmtrilogie *The Matrix* wird vom Gefühl beherrscht, dass *etwas mit der Realität nicht stimmt*. Er unternimmt deshalb den Versuch einer Befreiung von/aus dieser Realität. Dabei muss er erkennen, dass er einerseits ihre Regeln brechen und dass er ihr andererseits als solcher nie ganz entkommen kann. Er hat weder die Freiheit, seiner Bestimmung gänzlich zu entkommen noch kann die Bestimmung seine Freiheit gänzlich unterbinden. Damit personifiziert er jenes „Erlöserprogramm“, das die alte Struktur und deren Inkonsistenzen nicht überwindet, sondern von Grund auf bestätigt und erneuert. Genau dadurch wiederholt er die immer schon gegebene und tatsächlich unüberwindbare Selbst-Differenz der Matrix. Der letzte Essay widmet sich dem Film *Königreich der Himmel*, einem Kreuzritterepos rund um die Stadt Jerusalem. Er dient als Ausgangspunkt, dem zirkulären Verhältnis von *Herrens signifikant* und *Objekt a* nachzugehen. In einer kleinen *Différenceologie* wird anschließend das Zusammenspiel unterschiedlicher Niveaus von Begründung in den *Diskursen des Herrn, der Hysterie, der Universität* und *des Analytikers* in Verbindung mit phantasmatischen Strukturen beleuchtet.

Der theoretische Hintergrund der Texte bezieht sich einerseits auf das lacansche und andererseits auf das jungsche Feld, und verlangt dem Leser und der Leserin eine gewisse Vertrautheit mit diesen Denkstilen und ihren Begriffen ab. Es ist gerade die scheinbare Unverträglichkeit dieser Melange, die erlaubt, eine wesentliche Spannung – Indiz für die *Selbst-Differenz der Psychoanalyse*¹³ – aufzuzeigen: Lacans Bildbegriff ist *imaginär*, das Phantasma dient der Maskierung einer unerträglichen Leere, Jungs Bildbegriff ist *imaginal*, das Bild ist Ausdruck von Fülle und Sinn. Hinter diesen Bildauffassungen stehen unterschiedliche Ontologien, die in ihrer jeweiligen Monopolisierung reduktiv und einseitig wirken. Das Phantasma bzw. Bild¹⁴ kann tatsächlich *beides* zugleich nahe legen: Leere und Fülle, Bruch und Verbindung, Leid und Erlösung. Dass sich im Zusammenhang mit dem Thema Erlösung Strukturen herausarbeiten lassen, die das Spannungsfeld von Religion, Ethik und Politik betreffen, mag das eingangs zitierte Sprichwort, dass es *für den Gläubigen keine Frage* und *für den Ungläubigen keine Antwort* gibt, insofern verkomplizieren, als sowohl für

¹¹ Dieser Text ist in veränderter Form unter dem Titel *The Matrix Religion* oder *Das unmögliche Ende* in *texte psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik* (1/2005, Passagen) erschienen.

¹² Dieser Text wurde in veränderter Form unter dem Titel *Jerusalem ... nicht-alles* in *RISS 72/73* (2009/II-III, Turia) veröffentlicht.

¹³ Psychoanalyse ist keine monolithische Denkrichtung, sondern umfasst – ebenso wie die Religion – unterschiedliche phantasmatisch gerahmte und sich weiter verändernde Stränge. Dass besonders orthodoxe Stile andere Richtungen als „Abfall“ bezeichnen, bekommt in Anbetracht der in dieser Arbeit besprochenen Spaltungstendenz regressiv verstandener Religion eine eigentümliche Note. Orientierung könnte jedenfalls eine erweiterte Theorie der Imagination leisten, die den üblichen Platonismus psychoanalytischer Theorien hinter sich lässt, indem das *Phantasma vom Phantasma* methodisch untersucht wird (Vgl. Burda 2013b).

¹⁴ Diesbezüglich ist festzuhalten, dass ich den Begriff *Phantasma* in einem ontologischen Sinn gebrauche, während das *Bild* im Rahmen einer Phänomenologie auf der Grundlage einer phantasmatischen Ontologie relevant werden kann (Vgl. Burda 2010; 2011; 2013b). Das Bild ist jedenfalls nicht mit einer imaginären Überbrückung des Mangels oder mit dem Einbruch des Realen in die „Welt“ (Vgl. Perniola 2003) zu verwechseln, da z.B. bereits die Annahme von den drei Registern Lacans schon eine besondere, phantasmatisch bestimmte Ontologie voraussetzt. In einer erweiterten Theorie der Imagination, die die Frage nach dem *Phantasma vom Phantasma* stellt, geht es folglich nicht um die Frage, was ein Bild *ist*, sondern darum, wie und mit welcher Qualität ausgestattet es innerhalb einer bestimmten Theorie zur Darstellung gebracht wird.

den „Gläubigen“ als auch für den „Ungläubigen“ neue Fragen aufgeworfen werden können, die beantwortet werden wollen. Diese Fragen betreffen insofern auch die Psychoanalyse als Theorie und Praxis, als der Knoten von Religion, Ethik und Politik das psychoanalytische Ressentiment der Religion gegenüber einerseits auf differenzierte Weise bestätigen, es andererseits aber auch, bestimmte Aspekte betreffend, revidieren kann¹⁵.

¹⁵ Die hier diskutierte Anerkennung des Religiösen in der Psychoanalyse darf jedoch nicht mit jener Idee verwechselt werden, bei der die beiden unverträglichen Pole des Heiligen in der Manier Eliades auf zwei Arten von Realität verschoben werden: auf eine *sakrale* Sphäre, die die *profane* Wirklichkeit transzendiert. Die Konzentration auf die Spannung, die im Begriff des Heiligen liegt, verlangt deshalb nicht nur eine kritische Betrachtung der Spaltungstendenzen traditioneller Religionen, sondern auch eine ebensolche mancher tiefenpsychologischer Ansätze, die eine Art „spiritueller“ Erfahrung favorisieren, die der Sinnentleerung herkömmlicher Religionen entgegen gehalten wird. Das strikte Auseinanderhalten der ambivalenten Pole, die im Begriff des Heiligen angedeutet werden, erzeugt nämlich genau jene Spaltungen, die man aus vielen traditionellen Religionen kennt: die Spaltung in eine Art transzendente Realität, die mit Einheit, Bedeutung usw. verbunden wird, und eine profane Realität. Das folgende Zitat, bei dem die Großschreibung bestimmter Wörter („Presence“, „Life“, „Reality“) ins Auge sticht, mag das Gemeinte verdeutlichen: „For many of us, the loss of a meaningful connection to our religious tradition is a tragedy. Especially is this so for those of us who feel a larger Presence in the world and want it to be part of our lives. How can we make it so, if traditional religion is no longer a portal to the sacred? We know that there is more to life than we see on the surface, because we feel a connection to a deeper love, a deeper power, and sense a call to a larger Life. For some of us, losing touch with this Reality is like being separated from someone we love [...]. Occasionally, we have glimpses of that Reality, but then, without realizing it, under pressure from our other commitments, in a moment of unconsciousness, we are drawn back into mundane reality and the despair it inspires“ (Corbett 2012, 2).