

Grenzen der Vernunft. Fetischismus als Argumentationsfigur im religionskritischen Diskurs der Aufklärung¹

MARIE-LUISA FRICK

Der Vorwurf an Vertreter der christlichen Religion, durch ihre Glaubenspraxis auf die eine oder andere Art *Fetischismus* zu betreiben, ist deshalb eine bedeutende Argumentationsfigur der aufklärerischen Religionskritik, da sie sowohl von den ‚radikalen‘ Atheisten, als auch den ‚gemäßigten‘ Deisten² verwendet wird und daraus gefolgert werden kann, dass das Fetischismus-Argument als solches einen Schlüssel zum Verständnis der Religionskritik des 18. Jahrhunderts in ihrer Gesamtheit darstellt. Diese Argumentationsfigur ist aber im Kontext der übergreifenden Auseinandersetzung mit dem *Fetisch als heuristischer Kategorie* auch dahingehend bedeutsam, als ihre Analyse den Weg zu unterschiedlichen Konzepten von Rationalität eröffnet und darauf aufbauend deren vergleichende Reflexion anregt.

Der vorliegende Beitrag möchte, nach einer kurzen Einführung in die Religionskritik der Aufklärung, in den ethnographischen Horizont der Aufklärungsphilosophen sowie in ihre religionsphilosophische Auseinandersetzung mit dem Fetischismus, die Bedeutung und Funktion des Fetischismus-Arguments darstellen – unter besonderer Berücksichtigung der Schriften von Jean Meslier, Voltaire, Paul Henri Thiery d’Holbach, Immanuel Kant und Christoph Meiners – um schließlich die verschiedenen Auffassungen von Vernunft, die sich aus den einzelnen Gleichsetzungen von Fetischismus und Christentum extrahieren lassen, zu vergleichen und kritisch zu evaluieren.

1. Religionskritik als Skalpell – zwei Schnittführungen

Die Religionskritik der Aufklärung umfasst eine beachtliche Bandbreite an Themen und Zugängen, basierend auf unterschiedlichen ideologischen und philosophischen Hintergründen. Sie lässt sich am ehesten mit einem Skalpell vergleichen, das die *Entstellungen* der (Offenbarungs-)Religionen entfernt und auf diese Weise ihren *natürlichen* Kern freilegt bzw. in ihrer radikalen Ausprägung religiöse Gefühle und Glaubenssätze überhaupt aus dem *wahren Menschsein* abzutrennen versucht. Die ‚moderate‘ aufgeklärte Religionskritik in Form des Deismus – das ist der Glaube an eine (unpersönliche) göttliche Macht, die zwar als Ursprung allen Seins, aber als nicht-intervenierend und keiner Offenbarungsschriften, priesterlicher Mittler und religiöser Institutionen bedürftig aufgefasst wird – als auch die radikale Religionskritik der Aufklärung auf dem Boden von Materialismus und Atheismus forderten das Christentum und seinen Wahrheits- und Suprematieanspruch in bis dahin ungekannter Weise heraus.

Deistische Religionskritiker wie Voltaire (geb. 1694), Hermann Samuel Reimarus (geb. 1694), Jean-Jacques Rousseau (geb. 1712), Immanuel Kant (geb. 1724)³ oder Thomas Paine (geb. 1737) gehen gemeinsam

¹ Erschienen in: Christina Antenhofer (Hrsg.): *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte, Rezeption, Interpretation*. Bielefeld: transcript 2011, S. 193-214.

² Die Zuschreibungen ‚moderat‘ bzw. ‚radikal‘ werden deshalb mit der durch Anführungszeichen ausgedrückten Zurückhaltung verwendet, da sie vielmehr unserer retrospektiven Betrachtung der religionsphilosophischen Debatten des 17./18. Jahrhunderts entsprechen. Denn als moderat kann eigentlich auch die deistische Position, deren Vorstellung eines nicht in die menschlichen Belange eingreifenden Gottes eine Zurückweisung aller übernatürlichen ‚Offenbarungen‘ impliziert, nicht wirklich bezeichnet werden. Wie radikal ‚deistische‘ Minimalisten in Sachen Religion tatsächlich sein können, zeigt nicht zuletzt die oft unterschätzte Radikalität Kants Religionskritik (siehe Abschnitt IV. C.).

³ Die Frage inwieweit Kant (oder aber auch der Skeptiker David Hume) als Deisten bezeichnet werden können, ist umstritten (vgl. insbes. Wood 1991). Auch wenn Kants Religionsphilosophie stark vom deistischen Denken beeinflusst ist und tatsächlich unverkennbar Gemeinsamkeiten aufweist, trennt Kant von den meisten Deisten sein Kritizismus, demzufolge über die Existenz Gottes nichts mit Sicherheit behauptet werden kann. Die (*reine*) Vernunft kann Gott nicht erkennen oder beweisen, allein der Mensch darf hoffen – in Kants Diktion postulieren, – dass es ein höchstes Wesen gibt, das eines jüngsten Tages die Menschheit richtet und damit der menschlichen Existenz Sinn verleiht.

davon aus – auch wenn ihr Gottesbild mehr oder weniger abstrakt (Stichwort ‚Uhrmachergott‘) bzw. persönlich ist –, dass der Glaube an eine transzendente Macht als Urheberin der Materie gleichsam vernünftig wie natürlich ist. Vernünftig, weil sich im Kosmos ein göttliches ‚Design‘ erkennen bzw. die Zurückweisung der Idee eines höchsten Wesens das menschliche Leben sinnlos erscheinen lasse; natürlich, da sich alle Völker und Kulturen der Erde in ihrem Transzendenzbezug gleichen; worin sie sich hingegen unterscheiden, seien allein kontingente, nicht wesentliche Ausgestaltungen der Religion, die den Spezifika der unterschiedlichen Kulturen, aber auch dem Priesterbetrug, d.h. der Irreführung der Menschen durch priesterliche Herrschaftsinteressen, geschuldet seien. Religiöse Unterschiede sind demnach temporäre Oberflächenphänomene, die durch fortschreitende Aufklärung der ‚natürlichen Religion‘ weichen werden. Das Christentum erscheint Deisten als ein Sammelsurium aus überflüssigen, ja geradezu widervernünftigen Glaubenssätzen und abergläubischen Riten, dem lediglich eine geringe Anzahl wertvoller moralischer Anleitungen innewohnen. Nicht wenige werten das Christentum *in toto* als Irrlehre, aufbauend nicht nur auf dem Betrug der Priester, sondern bereits auf dem Betrug der Apostel Jesu (vgl. Reimarus 1972, Voltaire 1970a, 1970b).

Die Französischen Materialisten, auf der anderen Seite, vertraten weit radikalere Standpunkte. Philosophen wie Claude Adrien Helvétius (geb. 1715) oder Paul Henri Thiery d’Holbach (geb. 1723) waren überzeugt, dass die Vorstellung der Existenz von Göttern bzw. eines Gottes nicht nur falsch sei gemessen an einer rein immanenten, materiellen Realität, sondern sogar brandgefährlich für das Wohlergehen und insbesondere die moralische Entwicklung der Menschheit. Nicht religiöse Werte und Vorschriften, sondern allein kluge, staatliche Gesetze können die gesellschaftliche Ordnung sicherstellen, die gerade durch religiöse Gewaltneigungen bedroht sei (vgl. Helvétius 1877: 146ff., 196ff.; Holbach 2010: 183ff.).

Ungeachtet der Friktionen zwischen ‚moderaten‘ Gläubigen und ‚radikalen‘ Atheisten, teilen die religionskritischen Philosophen der Aufklärung folgende Überzeugungen und Anliegen: Die Emanzipation der Moral von Religion, wie sie am berühmtesten von Pierre Bayle (geb. 1647) eingefordert wurde, der als erster nicht nur das grundsätzliche Funktionieren einer Gesellschaft von Atheisten behauptete, sondern auch ihre Überlegenheit in moralischer Hinsicht gegenüber religiösen Gemeinschaften für möglich hielt (vgl. Bayle 2000: 179); die Kritik institutionalisierter Religion samt ihrer Machtansprüche; die Forderung nach religiöser Toleranz; die Kritik religiösen Aberglaubens. Letztere, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht, wird von den Aufklärern dabei weniger isoliert betrachtet, als es diese Aufzählung zunächst suggeriert: Dem Kampf gegen Aberglauben, d.h. dem Glauben an Wunder, Zauberei oder übernatürliche Offenbarungen, wird eine Schlüsselrolle in der Vorbeugung unerwünschter religiöser Nebenwirkungen eingeräumt. Oder wie Voltaire es zusammenfasst: „Kurz: je weniger Aberglaube, desto weniger Fanatismus, und je weniger Fanatismus, desto weniger Unheil“ (Voltaire 1985: 51).

2. Der Fetisch und die Aufklärung

Ein weiteres verbindendes Element deistischer und atheistischer Aufklärungsphilosophie ist die Verwendung des *Fetischismus-Arguments*.⁴ Dieses funktioniert dabei als komparative als auch normative Nivellierung: Christliche Glaubenspraxis und außereuropäische Religionen und Kulte werden in der Metaperspektive der vergleichenden Religionswissenschaft der Aufklärer, die subjektive Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Glaubenssysteme und damit eine vertikale Hierarchisierung außer Acht lassen muss, horizontal neben einander gestellt, um ihre Unterschiede, aber auch ihre Gemeinsamkeiten offenzulegen (komparative Nivellierung). Als eine dieser Gemeinsamkeiten wird die Verehrung von *Fetischen* benannt, weshalb – und dies stellt den normativ nivellierenden Teil des Fetischismus-Arguments dar – der Anspruch der christlichen Religion, die einzig wahre und darum zur Vorherrschaft bestimmte zu sein, zurückgewiesen wird.

Bevor jedoch auf die Einzelheiten der Benützung des Fetischismus-Arguments seitens der aufklärerischen Religionskritiker eingegangen wird (siehe Abschnitt 3), lohnt es sich, gleichsam als Hinführung, den ethnographischen Horizont dieser Denker auszuleuchten als auch den Stellenwert des Fetischismus innerhalb der Religionsphilosophie der Aufklärung zu klären: Was wussten die Aufklärer über außereuropäische Kulturen? Welche Assoziationen verband man im 17. und 18. Jahrhundert in Europa zwangsläufig mit dem Begriff des Fetischs? Welchen Stellenwert nahm der Fetischismus in den religionswissenschaftlichen Systemen der Philosophen der Aufklärung ein?

⁴ Als *Fetischismus* wird im Folgenden der Glaube an übernatürlichen Kräfte in materiellen Objekten bzw. der diesem Glauben geschuldete ehrfürchtige oder verehrende Umgang mit ihnen bezeichnet; als *Fetisch* das Objekt, auf das sich dieser Glaube bzw. der entsprechende Umgang beziehen. Sofern sich die aufklärerische Religionsphilosophie und -kritik auf Phänomene im Sinne dieser operationalen Definition bezieht, ist sie vom Interesse der vorliegenden Arbeit erfasst, unabhängig davon, welche Begrifflichkeiten (z.B. *Fetisch* oder *Idol*, *Fetischdienst* oder *Idolatrie*) sie dabei verwendet.

A. Die Goldküste, Reiseberichte und das Fetischismus-Bild der Aufklärer

Die bei ‚Naturvölkern‘ verbreitete Verehrung physischer Gegenstände, denen übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden, war den Philosophen der Aufklärung in erster Linie durch Reiseberichte bekannt. Als *Fetisch* – ein Lehnwort aus dem Portugiesischen – bezeichneten Missionare, Händler und Reisende dabei ursprünglich Götterbilder bzw. sakrale Gegenstände der Bewohnerinnen und Bewohner Westafrikas. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gewannen die Portugiesen, die zu Beginn an Stützpunkten für ihre Marine interessiert waren – rasch auch an Rohstoffen und Sklavinnen und Sklaven – Einfluss entlang der Westafrikanischen Küste. Bereits im Jahr 1490 entsandten die Portugiesen, eine missionarische Expedition ins Gebiet des heutigen Nord-Angola mit dem Ziel, den Herrscher des Kongoreiches aufzusuchen und nach Möglichkeit auch Wege nach Indien und zum sagenumwobenen Priesterkönig Johannes ausfindig zu machen (vgl. Bitterli 1991: 106). Die mitgeführten katholischen Missionare gingen sogleich daran, den ‚Fetischdienst‘ der Afrikanerinnen und Afrikaner zu bekämpfen. Artefakte wurden – nicht selten unter begeisterter Teilnahme der Einheimischen selbst – zusammengetragen und verbrannt, hartnäckige ‚Fetischanhänger‘ verfolgt.⁵ Die Missionierungsbestrebungen waren nicht nachhaltig erfolgreich, wenn es auch gelang, Nzinga á Nkwu (João I.), König des Kongoreiches, zum Christentum zu bekehren. Dessen Sohn Alfons I. – bereits von Missionaren in der neuen Religion erzogen – führte den Kampf gegen die afrikanischen religiösen Traditionen eifriger als sein Vater fort und galt den Portugiesen als Verbündeter, bis nach seinem Tod 1543 die kurze christliche Tradition wieder erodierte (vgl. Bitterli 1991: 107).

In ihren Briefen beschrieben die Missionare die Praktiken, die sie in Westafrika vorfanden, mit Abscheu und Verständnislosigkeit: Die Verehrung von ‚Fetisch-Idolen‘ aus Holz, Stein, Körperteilen von Tieren aber auch in der Form lebender Tiere zum Zweck des Schutzes, des Schadenszaubers oder der Heilung war ihnen Provokation und Auftrag zugleich. Die ‚Götzenbilder‘ der Afrikanerinnen und Afrikaner trachteten sie durch christlichen ‚Kirchenschmuck‘ zu ersetzen und führten zu diesem Zweck beachtliche Mengen an Monstranzen, Kreuzen, Heiligenbildern und Reliquien ein (vgl. Palme 1977: 18f.). Angesichts dieses Austausches von Kultobjekten muss die Frage erhoben werden, inwieweit die Fetische der Goldküste Hybridbildungen sind, die nicht etwa von den Europäern vorgefunden, sondern erst im Zuge interkultureller Interaktionen entstanden sind (vgl. Kohl 2003: 21f.). Auch wenn diese These vielleicht nicht auf alle beschriebenen Formen der sogenannten Fetischverehrung zutreffen mag, zumindest für die Entstehung der Spiegel-Fetische gilt sie als plausible Erklärung (vgl. Palme 1977: 18f.). Die Frage wiederum, weshalb die Bewohnerinnen und Bewohner der Westküste – zumindest kurzzeitig – ihre Sakralgegenstände zugunsten der katholischen scheinbar leichtfertig aufgaben, kann hingegen damit erklärt werden, dass ihnen die Überlegenheit der europäischen Kolonisatoren zugleich die Überlegenheit deren heiliger Objekte suggerierte (vgl. Bitterli 1991: 106f.). Die Missionare haben dabei von Anfang an übersehen, „dass die christlichen Gebräuche von den Afrikanern genau in dem Sinn verstanden wurden, in welchem die Missionare die heidnischen Sakralgegenstände [...] deuteten: als magische Zaubermittel“ (Böhme 2006: 181).

Dass die Portugiesen lediglich afrikanische Fetische durch christliche ersetzt hätten, wurde später von protestantischen Händlern und Reisenden kritisiert, die sehr früh die Parallelen zwischen afrikanischen religiösen Traditionen und Katholizismus zogen (Böhme 2006: 184; Kohl 2003: 17) und dadurch dem Fetischismus-Argument der Aufklärer den Weg bereiteten, das sie jedoch – anders als später etwa de Brosses oder Kant – allein auf die katholische Konfession bezogen und noch nicht universalisierten. So schrieb der deutsche Arzt Andreas Josua Ultzheimer (geb. 1578), der auf einem holländischen Schiff segelte, über die religiösen Gebräuche, die er bei der Bevölkerung der Guinea-Küste beobachtete, dass diese „fast solche Zeremonien wie die Papisten bei ihrer Messe“ durchführen (zit. in Kohl 2003: 17). Der Reisende in den Diensten der Niederländischen Westindien-Kompanie und Autor des berühmten Reiseberichts *Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavenkust*, Willem Bosman (geb. 1672), diagnostiziert ebenfalls eine strukturelle Affinität von Katholizismus und afrikanischen Traditionen: „If it was possible to convert the Negro to the

⁵ Neben den Motiven, dem Licht der vermeintlich einzig wahren Religion zum Durchbruch zu verhelfen und dadurch die Seelen der ‚Heiden‘ zu erretten, könnten auch noch andere eine Rolle gespielt haben. So vermutet Hartmut Böhme, dass die Missionare in den Fetischen zugleich etwas zerstören ließen, „was in ihrem eigenen Kult zumindest ambivalent ist, wenn es nicht selbst fetischistische Züge aufweist“ (Böhme 2006: 167). Deutlicher wird Karl-Heinz Kohl: „Möglicherweise waren es die Schwierigkeiten, das Dogma von der Anwesenheit der Gottheit in der materiellen Substanz des Abendmahls anzuerkennen, die zu einer radikalen Verwerfung des westafrikanischen ‚Fetischkultes‘ führten“ (Kohl 2003: 28f.).

Christian Religion, the Roman-Catholics would succeed better than we should, because they already agree in several particulars, especially in their ridiculous ceremonies“ (Bosman 1705: 154). Seine Beschreibung der Goldküste war für das Fetischismus-Bild der Aufklärungsphilosophen besonders bedeutsam (vgl. Pietz 1988). Seine Einordnung des Fetischismus in ein gesellschaftliches System der Unterdrückung der Vernunft, des unmoralischen Lebenswandels, der Herrschaft von Priestern und der ungerechten Regierungsführung prägten die Vorstellungen der Aufklärer von afrikanischen religiösen Traditionen nachhaltig negativ. Es ist eben diese hintergründige, polemische Konnotation des Begriffs *Fetisch* bzw. *Fetischismus*, der dem Fetischismus-Argument der Aufklärer seine eigentümliche Schärfe verleiht.

B. Urform aller Religion oder Degeneration? Fetischismus im Licht der aufklärerischen Religionsphilosophie

Für Europäer der frühen Neuzeit, mit dem Phänomen des Fetischismus – sei es persönlich oder vermittelt durch Reiseberichte – konfrontiert, stellte dieses die weitgehend unhinterfragte Grenze zwischen der ‚Zivilisation‘ und der ‚Baraberei‘ der ‚Wilden‘, zwischen ihrer ‚wahren‘ Religion und dem ‚Heidentum‘ der anderen dar. Aufbauend auf der protestantischen Polemik wider den Katholizismus entwickelten die Philosophen der Aufklärung die Idee des Fetischismus als Demarkationslinie weiter, radikalisierten sie und integrierten sie in ihren religionskritischen Diskurs. Die Grenze, die sich ihnen zufolge anhand des Fetischs vermessen lässt, ist dabei nicht etwa jene zwischen verschiedenen Kulturen, auch nicht verschiedenen Konfessionen, sondern vielmehr zwischen *Vernunft* und *Unvernunft* als solcher.

Der Religionsphilosophie der Aufklärung und insbesondere der vergleichenden Religionswissenschaft – ein Sproß dieser Epoche – galt der Fetischismus bei ‚Naturvölkern‘ vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit dem europäischen Christentum als höchst spannendes Untersuchungsobjekt, da es Antworten auf die Fragen nach dem Verhältnis von Monotheismus und Naturreligionen bzw. Kosmotheismus sowie nach der von den Aufklärern betonten Entwicklung der Menschheit in religiöser Hinsicht bereitzuhalten schien aber auch Zugänge zum Verständnis des Phänomens Religion als solcher eröffnete. Im Zentrum der Diskussion stand dabei die – ob ihrer Implikationen brisante – Fragestellung, inwieweit der Fetischismus die ursprüngliche Form der menschlichen Religionsausübung oder aber eine Verfallserscheinung darstellt.

Für David Hume (geb. 1711) steht der Fetischismus (*polytheism or idolatry*) am Anfang der Religionsgeschichte. In seiner *Natural History of Religion* (1757) erklärte er das schwache Auffassungsvermögen des Menschen in Verbindung mit prekären Lebensumständen vormoderner Gesellschaften zum Hindernis für die Entwicklung der Vorstellung einer rein geistigen Gottheit. Der Fetischismus entspringe dabei widerstreitenden Neigungen des Menschen: „Wie stark demnach der Hang der Menschen auch sein mag, an eine unsichtbare, intelligente Macht in der Natur zu glauben; ihr Hang, mit ihrer Aufmerksamkeit bei den sinnlich wahrnehmbaren sichtbaren Dingen stehenzubleiben, ist gleich stark; und in der Absicht, diese einander entgegengesetzten Neigungen in Einklang zu bringen, werden die Menschen dazu veranlasst, die unsichtbare Macht mit einem sichtbaren Objekt zu vereinigen“ (Hume 1984: 22). Der Verfallsthese, wonach die Menschheit bereits zu Beginn über richtige Gottesvorstellungen verfügt habe, hielt Hume den für die Aufklärungsphilosophie charakteristischen Fortschrittsoptimismus entgegen: „Dies hieße, sie [die Menschheit] hätte die Wahrheit erkannt, als sie unaufgeklärt war, wäre aber dem Irrtum verfallen, sobald sie Gelehrsamkeit und Bildung erlangte“ (Hume 1984: 2). Auch der deutsche Gelehrte Christoph Meiners (geb. 1747) war überzeugt: „Alle Nationen beteten vormals, oder beten noch jetzo Fetischen an“ (Meiners 1789: 19). Die These, wonach die Fetischverehrung die ursprüngliche Form der Religion darstellt, wird später von Auguste Comte (geb. 1798) in seinem Drei-Stadien-Gesetz weiter ausgearbeitet. Das „theologische“ oder „fiktive“ Stadium, das nach Comte dem „metaphysischen“ und „positiven“ Stadium vorangeht, unterteilt er in drei Subformen: Den Fetischismus (*fétichisme*), den Polytheismus und schließlich den Monotheismus. Der Fetischismus, das erste geistige Regime der Menschheit (Comte 1907: 22), unterscheidet sich dabei kaum von jenem „Geisteszustand, bei dem höhere Tiere stehenbleiben“ (Comte 1994: 6). Nicht zufällig also setzt Comte den Fetischismus mit der Menschenfresserei gleich (vgl. Comte 1907: 23). Gegen die Verfallsthese argumentierte Comte mit Hinweis auf implizierte Motive derjenigen, die sie vertreten: „Eine derartige Hypothese kann nur für diejenigen wahrhaft haltbar sein, die in dieser Hinsicht eine förmliche und spezielle Offenbarung im Geiste des Katholischen Systems zugeben“ (Comte 1907: 23).

In der Tat wurde und wird dem berühmtesten Vertreter der These, wonach Fetischismus einen Rückfall hinter die göttliche Ur-Offenbarung darstelle, Charles de Brosses (geb. 1709), häufig unterstellt, er hätte mit dieser Ansicht auf die Lehrmeinung der katholischen Kirche Rücksicht genommen (vgl. Kohl 2003: 72). In seinem einflussreichen Werk *Über den Dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religion Egyptens mit der heutigen Religion Nigritiens* (1760; 1785 in das Deutsche übersetzt von Christian Brandanus Hermann Pistorius) beschreibt der Universalgelehrte de Brosses die Fetischverehrung bei den unterschiedlichsten Völkern,

wobei er zwischen Fetisch und bloßem Idol unterscheidet.⁶ De Brosse trägt maßgeblich zu einer Generalisierung des Fetisch-Konzeptes bei: Der Fetisch bzw. die Praxis des Fetischismus wird dekontextualisiert und auch außerhalb Afrikas ‚entdeckt‘. Auch wenn sich der Begriff Fetisch ‚in seiner eigentlichen Bedeutung nur auf den Glauben der Afrikanischen Negern (sic) bezieht‘, so de Brosse gleichsam als Einführung in sein Werk, bediene er sich des Begriffs auch dann, ‚wenn ich von irgend einer andern Nation rede, welche die Gegenstände ihrer Verehrung aus dem Thierreiche genommen, oder unbeseelte Wesen vergöttert hat‘ (de Brosse 1785: 5). Dasselbe gelte auch für Völker, die ‚mit einer göttlichen Kraft begabte Dinge‘ verehrten: ‚[D]enn es ist gewiß genug, daß alle diese Arten zu denken einen und ebendenselben Ursprung haben‘ (ebd.).

Mit de Brosse’s Schrift, ‚ist die Verbannung des Fetichs ins ferne Afrika prinzipiell aufgehoben und dem allgemeinen Parallelisieren ein weites Feld eröffnet‘ (Weder 2007: 64). Das Fetischismus-Argument findet sich bei de Brosse zwar nicht in seiner voll entwickelten Form, das heißt, explizit formuliert als komparative und normative Nivellierung; jedoch ist dieses im Ansatz einer implizit formulierten komparativen Nivellierung bereits erkennbar, wenn de Brosse schreibt: ‚Geistern von dieser Beschaffenheit [die Gegenstände für beseelt halten, Anm.] sind selbst in aufgeklärter Zeit und unter civilisierten Völkern gar nichts seltenes‘ (de Brosse 1785: 139).

Diese Universalisierung ändert jedoch nichts an de Brosse’s Ablehnung der Fetischverehrung als ‚kindische[n] Gottesdienst‘ (de Brosse 1785: 8) sowie fetischverehrender Völker, ‚die ihr ganzes Leben hindurch Kinder am Verstande bleiben‘ (ebd.). Zusätzlich zur rationalen Inferiorität erscheinen Anhängerinnen und Anhänger des Fetischdienstes bei de Brosse im Lichte seiner Verfallstheorie auch als unerlöste Sünder, die ihren Abfall von den unmittelbaren göttlichen Anleitungen mit der Sintflut und in weiterer Folge mit der Religion des Fetischismus bezahlt haben. Während sich, so de Brosse, manche Völker aus dem Dunkel der Fetischverehrung mühevoll durch ‚Beispiel, Erziehung und Übung ihrer Kräfte‘ herausgewunden hätten, verharren andere noch immer darin (de Brosse 1785: 9).

Es sind diese dargestellten religionsphilosophischen Deutungen des Phänomens des Fetichs bzw. Fetischismus, die der im Folgenden vorzustellenden Argumentationsfigur nicht nur anhaften, sondern ihre Wirksamkeit erst bedingen. Fetischismus, das ist für die Zeitgenossen von Hume, de Brosse und Meiners klar, ist das Primitive, das Rückständige, das zu Überwindende. Während die Reiseberichte des 15. und 16. Jahrhunderts den Fetisch fast ausschließlich – von einzelnen Hinweisen auf die Verwandtschaft katholischer und afrikanischer Glaubenspraxis abgesehen – im entfernten Afrika verorten, dient Fetischismus den Aufklärern des 18. Jahrhunderts als Sammelbegriff für religiöse Rationalitätsdefizite, die potentiell überall identifiziert werden können: Im Kongo ebenso wie in Preußen oder im Vatikan.

3. Das Fetischismus-Argument

A. Atheistische Religionskritik: Meslier und Holbach

Einer der ersten Religionskritiker, der sich des Fetischismus-Arguments bediente, war Jean Meslier, der bis zu seinem Tod 1729 ein Doppelleben führte: Als katholischer Priester ließ er seine Umgebung nicht ahnen, welche tiefreichende Abneigung gegen alle Religion, die katholische im Besonderen, er in seinem innersten Denken und Fühlen verbarg. Erst nach seinem Ableben offenbarte Meslier in seinem *Testament*, der ersten systematischen atheistischen Religionskritik der Moderne, seine wahre Gesinnung. In dieser Schrift verwendet Meslier das Fetischismus-Argument gezielt in Bezug auf den Kern des christlichen Gottesdienst: Die Eucharistie.⁷ Gemäß der katholischen Lehre verwandelt der Priester während der Transsubstantiation Brot und Wein in das wirkliche Fleisch und Blut Jesu.⁸ Christen, die die Eucharistie praktizieren, und – so wie im Falle Mesliers die

⁶ Der Fetisch ist nach dieser Typologie der Gegenstand, der um seiner selbst verehrt wird, während Idole Kunstgegenstände sind, die Gegenstände der Verehrung darstellen (de Brosse 1785: 44f). Im Unterschied zum Idol fällt demnach beim Fetisch das Bezeichnete und Bezeichnende zusammen. Zur Kritik an der Unterscheidung zwischen Idol und Fetisch siehe etwa Böhme (2006: 35).

⁷ Polemiken gegen die römisch-katholische Eucharistie, insbesondere von protestantischer Seite, waren in Frankreich hingegen nicht neu: Während der so genannten *Affaire des Placards* im Jahr 1534 prangerten protestantische Plakate mit dem Titel *Articles veritables sur les horribles grandz & importables abus de la messe* die Transsubstantiationslehre an und wandten sich gegen die Vorstellung, Gott sei Brot, wo er doch laut Heiliger Schrift im Himmel sei (vgl. Holt 1995: 18f.). Die Bedeutung des christlichen Abendmahls war auch vor der Reformation nicht unumstritten, wie sich am so genannten Abendmahlsstreit im Mittelalter zeigt, der unter Theologen bis zum Vierten Laterankonzil 1215 geführt wurde, das letztlich die Transsubstantiationslehre festschrieb.

⁸ In der Lutherischen Tradition stellen Brot und Wein zwar nicht das wirkliche Fleisch und Blut Jesu dar, immerhin aber Gegenstände seiner *realen Präsenz* (vgl. Art. 10 *Confessio Augustana* unter

französischen Katholiken – die konsekrierte Hostie nicht als Symbol, sondern als wirkmächtige Gottheitspartikel verehren, haben nach Meslier keinerlei Recht, auf die ‚Heiden‘ herabzublicken:

„Unsere römischen Christgottgläubigen verurteilen und verdammen ebenso wie die nichtrömischen Christen die Heiden, weil jene Idole aus Holz, Stein, Kupfer, Bronze, Gips, Gold oder Silber anbeteten oder es jetzt noch tun, und sie meinen, daß es doch eine große Torheit und ungeheure Verblendung sei, derart Statuen und unbewegte Götterbilder zu verehren, die kein eigenes Leben und nicht das mindeste Gefühl haben, noch fähig sind, Gutes oder Böses zu tun. [...] Sie haben in der Tat recht, sich über solche Götter und die, die sie verehren lustig zu machen. Aber warum bloß sind sie dann selbst so dumm oder so närrisch, dasselbe zu tun und selbst ständig kleine armselige Idole oder Abbilder aus Teig zu verehren?“ (Meslier 2005: 184).

Wenn die Gottheit durch die Worte eines Priesters in Brot und Wein verwandelt werden könne, so fragt Meslier, „warum sollte sie sich dann nicht ebensogut dem Holz oder Stein innewohnend und in ihnen verehrt werden wollen?“ (Meslier 2005: 185). Die Materialien Holz und Stein seien darüber hinaus dem Teig der Hostien vorzuziehen, denn immerhin könnten sie nicht von Mäusen gegessen und mit dem Wind davon getragen werden (Meslier 2005: 186). Christen, die Anhänger außereuropäischer Religionen verurteilen, seien, so Meslier, wie Kessel und Topf, die sich gegenseitig ihre Schwärze vorwerfen würden: „Sie sehen [...] den Splitter in den Augen ihrer Brüder und Gefährten, der Heiden, aber nicht den Balken, der ihnen selbst darin steckt. Erkennen sie doch bei ihren Brüdern, den Heiden, das törichte Wesen ihres Götzendienstes [...]“ (Meslier 2005: 184). Durch die komparative als auch normative Nivellierung in Mesliers Argumentation transzendiert er die Binnenperspektive der unterschiedlichen Glaubenssysteme, die er zugleich relativiert: „Ihr eitler Wahn ist jeweils gleich gut begründet, da es der einen [Seite] ebenso leicht fällt zu behaupten, ihre Gottheit sitze wahrhaftig und wirklich in Götterbildern aus Holz oder Stein, Gold oder Silber, wie der anderen, daß sie in Abbildern aus Teig und Mehl sich befinde“ (Meslier 2005: 185). Letztlich fällt sein Urteil über die christlichen *Götzendiener* härter aus, insbesondere über die gebildeten Theologen, die „vor stummen Götzbildern, armseligen kleinen Gebilden aus Teig wie die Einfältigsten und Ungebildeten aus dem Volke auf die Knie [...] fallen“ (Meslier 2005: 189): „Es gibt gewiß in keiner heidnischen Religion etwas, das unsinniger, lächerlicher und aberwitziger wäre“ (ebd.).

Inspiziert von Meslier führt der Philosoph Baron Henri Thiery d’Holbach das Fetischismus-Argument weiter gegen die Transsubstantiation ins Feld, „den erstaunlichste[n] Taschenspielertrick, den die Priesterschaft erfunden hat“ (Holbach 1970b: 288). In seinen Schriften bezichtigt er die Christen, denselben Fehler wie die Heiden zu begehen, indem sie mangels Wissens um die wahren Ursachen natürlichen Objekten übernatürliche Kräfte zuschreiben:

„Die modernen Religionen sind bloß uralte Thorheiten, die mit einem neuen Gewand bekleidet oder in irgend einer neuen Weise vorgeführt werden. Wenn die alten Wilden Berge, Flüsse, Schlangen, Bäume, Fetische jeder Art angebetet haben; wenn die weisen Ägypter den Crocodilen, Ratten, Zwiebeln ihre Huldigungen darbrachten, sehen wir nicht Völker, welche sich weiter als sie dünken, mit Hochachtung Brot anbeten, in welches wie sie glauben, durch die Zaubereien ihrer Priester die Gottheit herab gebracht wird? Ist das ‚Gott-Brot‘ nicht der Fetisch vieler christlicher Nationen, welche in dieser Hinsicht eben so wenig Vernunft besitzen als die wildesten Völkerschaften?“ (Holbach 2010: 137).

In *Das entschleierte Christentum* (vermutlich um 1756), das wie die meisten Werke Holbachs unter Pseudonym erscheinen musste – kritisiert er die katholische Eucharistie als vollkommenen Verzicht auf die Vernunft, der „Anlaß zu höchstem Befremden“ gebe (Holbach 1970a: 109):

„Durch die furchterregende Stimme eines Priesters wird der Gott des Alls gezwungen, vom Sitz seines Ruhms herabzusteigen, um sich in Brot zu verwandeln. Und dieses in Gott verwandelte Brot ist der Gegenstand der Huldigung eines Volkes, das sich rühmt, die Götzendiener zu verabscheuen“ (ebd.).

Explizit vergleicht Holbach dabei die Transsubstantiation als Dienstbarmachung Gottes durch Worte mit Praktiken amerikanischer Ureinwohner (ebd.). Wie Meslier betont auch er, dass in der Transsubstantiation der Priester letztlich der Schöpfer seines eigenen Gottes sei (Holbach 1970c: 377). Wie sehr die im Fetischismus-Argument enthaltene Nivellierung dem Perspektivismus geschuldet ist, zeigt sich auch bei Holbach anhand seiner ironischen Definition von *Idolatrie*: „Religiöser Kult, der mit materiellen, unbeseelten Gegenständen getrieben wird. Dieser Kult gebührt allein dem wahren Gott und wird zum Verbrechen, wenn er auf Geschöpfe übertragen wird; es sei denn, dem wahren Gott wäre die Laune gekommen, sich in eine Oblate oder die Oblate in sich zu verwandeln; dann ändert sich die These“ (Holbach 1970b: 224). In seiner *Taschentheologie* (1768) findet sich das Fetischismus-Argument auch in einer indirekten Form, und zwar auf die religiöse bzw. päpstliche Legitimation staatlicher Herrschaft bezogen:

<<http://www.reformatio.de/pdf/CALAT-DT.PDF>> [Besucht am 30.11.2010]), weshalb sich die aufklärerische Kritik des Abendmahls als Form des Fetischismus auch auf die Evangelisch-Lutherische *Konsubstantiation* erstreckt; ebenso auf die orthodoxe Tradition. In anderen reformierten Traditionen hingegen, wie etwa in der Lehre von Zwingli, werden Brot und Wein vielmehr als Zeichen für den Leib und das Blut Jesu angesehen (vgl. Dorner 1867: 298ff).

„Wie wir aus den Erzählungen Reisender erfahren, müssen an der Küste Guineas die Könige eine priesterliche Zeremonie erdulden, die mit ihrer Einsetzung verbunden ist und ohne die das Volk ihre Autorität nicht anerkennen würde. Der Prinz lässt sich auf die Erde nieder, der Priester tritt ihm auf den Leib, setzt den Fuß auf seine Kehle und lässt ihn schwören, der Priesterschaft stets gehorsam zu sein. Wenn der Oberpriester eines elenden Fetischs ein so ehrwürdiges Recht ausübt, wieviel größere Berechtigung hat dann die Macht des höchsten Oberpriesters der Christen, der Amtsträger Jesu Christi auf Erden, Stellvertreter des Herrn der Welt und König aller Könige ist“ (Holbach 1970b: 182).

Allgemeine religionsphilosophische Auseinandersetzungen mit dem Fetischismus sind in Holbachs *Le Bon Sense* (1772) sowie in seinem *System der Natur* (1770) enthalten. Den Ursprung des Fetischismus erkennt Holbach – bei ‚Wilden‘ ebenso wie bei europäischen Christen – in der Unkenntnis der wahren Ursachen sowie in einem Mangel an Erfahrung (Holbach 2010: 40). Die oder der fetischverehrende Wilde sei letztlich „ein Kind, welches gierig auf das Wunderbare ist [...]; seine Unkenntnis mit den Mitteln der Natur ist die Ursache, dass er Geistern und Zauberkünsten Alles, was ihm außerordentlich erscheint, zuschreibt“ (Holbach 2010: 137). Holbach analysiert – ähnlich wie bereits sein Bekannter Hume (vgl. Hume 1984: Kp. I, II) – nicht zuletzt auch die soziokulturellen Bedingungen, unter denen die Verehrung von Gegenständen ihrer vermeintlichen übernatürlichen Kräfte wegen gedeihen kann. Ein Leben in Furcht vor plötzlichem Tod, vor Krankheiten und ungünstigen Zufällen, die unter Umständen eine ganze Gemeinschaft dem Untergang preisgeben, aber vor allem die Notwendigkeit, durch harte Arbeit seinen Lebensunterhalt beständig aufs Neue zu sichern, sind die wichtigsten Ingredienzien des Nährbodens für Fetischismus. Die „spirituelle Fassung des Gottesbegriffes“ hingegen sei ein Erzeugnis der Muße (Holbach 1841: 403). Holbach ist jedoch weit davon entfernt, das kosmotheistisch-materialistische Gottesbild gegenüber dem transzendent-monotheistischen als minderwertig abzustufen. Im Gegenteil hält er den ‚Wilden‘ gegenüber dem europäischen Theologen sogar für überlegen, da sich „seine Begriffe doch auf etwas Sichtbares und tatsächlich Vorhandenes“ beziehen würden:

„Der Lappländer, der einen Felsen anbetet, der Neger, der sich vor einer Schlange niederwirft, sieht doch wenigstens dasjenige, was er anbetet, vor Augen. [...] Der abstrakte Denker dagegen, der Theolog der civilisierten Nationen, der vermöge seiner unverständlichen Wissenschaft sich für berechtigt hält, den Wilden, den Lappländer, den Neger, den Götzendiener zu verspotten, sieht nicht, daß er selbst sich vor einem Wesen beugt, welches nur in seinem eigenen Gehirne existiert [...]“ (ebd.).

Bei unbefangener Prüfung zerfalle „der Gott der Christen geradezu ins Nichts“ (Holbach 1841: 407).

B. Deistische Religionskritik: Voltaire und Meiners

Wie groß bisweilen die weltanschaulichen Differenzen zwischen den atheistischen Aufklärungsphilosophen und ihren deistischen Pendanten auch ausgefallen sind⁹, Fetischismus ist auch eine wichtige Argumentationsfigur in den religionskritischen Schriften von ‚gemäßigten‘ Religionskritikern. In seiner *Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen* (1806), in der der Göttinger Gelehrte, wie bereits erwähnt, den Fetischkult als „nicht nur [...] älteste[n], sondern auch [...] allgemeinste[n] Gottesdienst“ definiert (Meiners 1806: 143), weist er auch Parallelen zwischen Christentum und Fetischismus auf. Er schreibt:

„Man kann den Dienst der Reliquien unter den Christen [...] am richtigsten mit dem Fetisch-Dienst vielgöttischer Völker [...] vergleichen. Ich begreife viel leichter, wie die Christen an die Wunderkräfte von Reliquien zu glauben anfangen, als warum die Heidnischen Griechen und Römer nicht daran glaubten [...]“ (Meiners 1806: 364)

Der Ursprung des Fetischismus, wie überhaupt aller (bisherigen) Religionen, liege im „Mangel einer richtigen Kenntnis der Natur oder Unfähigkeit roher Menschen, die wahren Ursachen natürlicher Erscheinungen zu erforschen“ (Meiners 1806: 16). Zwar reiht Meiners den Fetischismus in die Kategorie „falsche Religion“ ein, da er nicht zu Glück, wahrer Sittlichkeit und Aufklärung beitrage (Meiners 1806: 74), gleichzeitig betont er aber auch die Relativität der Bewertung unterschiedlicher Glaubenssysteme als wahr oder falsch etc. Es sei evident, so Meiners, „daß eben die Meinungen und Handlungen, welche zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit ausmachten, zu anderen Zeiten entweder als Unglaube, und Gottlosigkeit, oder als Irrglaube und Aberglaube gestraft oder getadelt wurden“ (Meiners 1806: 8).

Eine ähnliche Sensibilität für die Fremdzuschreibungsdynamiken legt Voltaire in seinem Artikel *Götze, Götzendienst (idole, idoâltrie)* in der *Encyclopédie* an den Tag (Voltaire 2001: 160ff.). Seine komparative Nivellierung basiert dabei auf der gezielten Einführung der Wahrheitsfrage in den Fetischismuskritik. Der Irrtum antiker *Götzendiener*, führt Voltaire aus,

⁹ So hat sich etwa Voltaire mitunter energisch gegen die Atheisten gewandt und seiner Version von Mesliers *Testament*, die er edierte, nahezu alle Giftzähne der kämpferischen Gottlosigkeit gezogen und ihren Inhalt dadurch zum Teil entstellt.

„bestand nicht darin, ein Stück Holz oder Marmor anzubeten, sondern eine durch dieses Holz und diesen Marmor dargestellte falsche Gottheit anzubeten. Der Unterschied zwischen ihnen und uns ist nicht, daß sie Abbilder hatten und daß wir keine haben; [...] Der Unterschied ist, daß ihre Bilder Phantasiewesen einer falschen Religion darstellten und daß unsere Bilder reale Wesen einer wahren Religion darstellen.“ (Voltaire 2001: 160)

Indem Voltaire die Frage nach der wahren Religion ins Spiel bringt und argumentiert, dass der Götzendienst keine Fehlleistung auf der Ebene der äußerlichen Verehrung, sondern der Verehrung ‚falscher‘ Götter ist, produziert er geschickt jenes Maß an Verunsicherung, von dem das Fetischismusargument letztlich lebt: Wenn beide, Heiden und Christen, ihre Gottheiten mittels Bildern oder Idolen verehrt haben bzw. verehren, worin besteht dann die Basis für den Wahrheitsanspruch des Christentums? Voltaire legt Wert darauf, festzuhalten, dass etwa Griechen und Römer ihre Statuen keineswegs als Götter, sondern lediglich als deren Repräsentationen angesehen hätten. Sie hätten sich damit keines Fetischismus schuldig gemacht, im Unterschied zu jenen Christen, die Reliquien verehren und die Eucharistie feiern.

An anderer Stelle entläßt Voltaire über das Fetischismus-Argument all seinen antichristlichen Furor: Im Dialog *Das Diner beim Grafen Boulainvilliers* läßt er einen Abbé seinen Gesprächspartner fragen: „Aber warum nennt M. Fréret uns Götzenanbeter?“ (Voltaire 1970b: 438). Nachdem er Beispiele von Reliquien- und Heiligenkult aufgezählt hat, antwortet dieser:

„Getraut ihr euch, euren Götzendienst zu leugnen, ihr, die ihr in tausend Kirchen der Milch der Jungfrau, der Vorhaut und dem Nabel ihres Sohnes einen Heiligenkult darbringt, den Dornen, von denen ihr behauptet, sie stammen aus seiner Krone, dem morschen Holz, auf dem, wie ihr vorgebt, das ewige Wesen gestorben ist? Ihr schließlich, die ihr in Form eines götzendienerischen Kults ein Stück Teig anbetet, das ihr aus Furcht vor den Mäusen in eine Schachtel einschließt? Ein Strauchdieb, den man zum Priester gemacht hat, ein Mönch, der eben aus den Armen einer Dirne kommt, stellt sich in der Tracht eines Komödianten bei mir ein, um mir für zwölf Sous in einer fremden Sprache, die ihr Messe nennt, etwas vorzubrabbeln, die Luft mit drei Fingern zu verteilen, sich zu verneigen, sich wieder aufzurichten, sich nach links und rechts, nach vorne und hinten zu verbiegen, und so viele Götter zu machen, wie ihm beliebt, sie zu trinken und zu essen und sie hinterher seinem Nachtopf wiederzuerstatten. Und ihr wollt nicht zugeben, daß dies die ungeheuerlichste und lächerlichste Götzenanbetung ist, die je die menschliche Natur entwürdigt hat? Muss man nicht zum Tier geworden sein, um sich einzubilden, daß man Weißbrot und Rotwein in Gott verwandelt?“ (Voltaire 1970b: 439)

C. Religion als „Fetischmachen“ bei Kant

Im Zuge der Religionskritik der Aufklärung wurde das Fetischismus-Argument nicht nur gegen die Reliquienverehrung und die Eucharistie gerichtet. Immanuel Kant hat es insofern radikalisiert, als er es auf alle Arten religiöser Glaubenspraxis ausdehnte, welche die Einsicht entbehrten, dass allein moralische Integrität den wahren Gottesdienst darstellt.

In *Der Streit der Fakultäten* (1798) differenziert Kant zwischen „Religionsglauben“ und „Kirchenglauben“ (Kant 1968d: 36). Letzterer basiere auf der Befolgung von religiösen Gesetzen, die von anderen an das Subjekt herangetragen werden und damit mehr oder weniger willkürlich sind, während der Religionsglaube auf inneren Gesetzen beruhe, die die Vernunft gibt. Diese Unterscheidung entspricht Kants Abgrenzung der „Vernunftreligion“, welche sich jedem allein durch seine Vernunft erschließe, von der „Offenbarungsreligion“ (Kant 1968a: 121). Die „natürliche Religion“ unterscheidet sich nicht zuletzt dadurch von der geoffenbarten Religion, dass Vertreterinnen und Vertreter der letzteren etwas erst dann als ihre Pflicht anerkennen, nachdem es ihnen als göttliches Gebot ausgewiesen wurde. Umgekehrt begreife die Anhängerschaft der natürlichen Religion zuerst mittels Vernunft moralische Integrität als ihre Pflicht, noch bevor sie diese als göttliches Gebot (an)erkennt (Kant 1968a: 154f.). Der Mensch des Religionsglaubens gehorcht – ganz im Sinne der Kant’schen sittlichen Autonomie – nicht dem Gesetz, das Gott, sondern er sich selbst gibt, das aber im Idealfall mit dem Willen Gottes, der nicht durch heilige Bücher oder Propheten, sondern gerade durch die Vernunft geoffenbart ist, übereinstimmt. Der Wille Gottes wirkt bei Kant nicht mehr auf der Ebene der Pflichtgenese, sondern vielmehr auf jener der Motivation, diese Pflichten einzuhalten. Diese Kantsche Konstruktion lebt von der für das Vernunft-Zeitalter bezeichnenden optimistischen Annahme, dass letztlich kein Gegensatz zwischen dem moralischen Gesetz, das sich der aufgeklärte Mensch selbst gibt, und dem Willen Gottes denkbar ist.

Die Entwicklung der Menschheit vom Kirchenglauben zum Religionsglauben beschreibt Kant als ein Erwachsenwerden. Im Zeitalter der Aufklärung, das Kant berühmt als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ charakterisiert (Kant 1999: 20), legt der Mensch nun auch in Religionssachen ab, was kindisch an ihm war (Kant 1968a: 122). Es ist diese Vernunftbegabung des Menschen, die bestimmte religiöse Riten und Praxen gleichsam ausschließt, wie Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* (1797) im Abschnitt *Von der Kriecherei* festhält:

„Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, sowie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demütigt euch alsdann nicht unter ein Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.“ (Kant 1959: 228)

Kant, der in seinen geographischen Studien (vgl. Kant 1968c) als auch in seiner Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* die Fetischverehrung in Afrika als „eine Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu sein scheint“ beschreibt (Kant 1968b: 253), integriert den Begriff Fetisch bzw. „Fetischmachen“ bewusst in seine Religionsphilosophie, wie er sie insbesondere in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) darlegt. Folgt man Kant, so ist Fetischismus die Grenze zwischen (Vernunft-)Religion und Heidentum, oder wie er es noch ausdrückt, „Religionswahn“. Die (wahre) Religion wird von Kant definiert als „derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt: Heidentum, der es nicht darin setzt“ (Kant 1968d: 49). Der Religionswahn besteht konkret darin, das Wesen der Religion in der „Befolgung statuarischer einer Offenbarung bedürftiger Gesetze“ zu sehen (Kant 1968a: 168, 178f.). Wer dies tue, verwandelt „den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen [...]“ (Kant 1968a: 178f.). Er erklärt: „[A]lles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (Kant 1968a: 170).

Die Geisteshaltungen, die Kant dabei im Besonderen in den Blick nimmt, wenn er das Verdikt „Fetischmachen“ fällt, sind der Glaube an Wunder, der Glaube an Geheimnisse sowie der Glaube an „Gnadenmittel“, die er als drei Arten von „Wahnglauben“ ansieht (Kant 1968a: 194). Dass Kants Kritik der Religion als Fetischmachen dabei weit über den herkömmlichen aufklärerischen Kampf gegen religiösen Aberglauben hinausreicht und wie radikal reduktionistisch sein Religionsentwurf tatsächlich ist, zeigt sich deutlich an seiner Kritik der „Gnadenmittel“, d.h. am Versuch, durch Naturmittel – bei Kant alles, was über die Befolgung des moralischen Gesetzes hinausgeht – auf Gott Einfluss nehmen zu wollen. Wallfahrten, religiöse Rituale aller Art, explizit auch die Fünf Säulen des Islams (Kant 1968a: 194) und das Beten sind – sofern sie in der Absicht erfolgen, auf Gott zu wirken – für Kant nichts als ein „abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)“ (Kant 1968a: 194) und „frommes Spielwerk und Nichtsthuerei“ (Kant 1968a: 173).¹⁰ Kant betont ausdrücklich, dass es hinsichtlich der Verbreitung des Religionswahns keinen Unterschied zwischen Schamanen, Prälaten oder Puritanern gibt (Kant 1986a: 176). Sie alle gehören „insgesamt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen ausmacht [...] ihren Gottesdienst setzen“ (ebd.).

Es ist interessant, dass Kant in seiner Religionskritik nicht von *Fetischismus* oder *Fetisch*, sondern von *Fetischmachen* spricht. Wenn man davon ausgeht, dass sich der lateinkundige Kant der etymologischen Wurzel von *Fetisch*, dem lateinischen *facticius*, bewusst war, könnte man die Frage aufwerfen, warum sich Kant für diesen tautologischen Begriff entscheiden hat. Kant selbst gibt darauf keine Antwort, er erklärt lediglich, warum er anstatt von Fetischmachen nicht von Zauberei spricht, da letztere zu sehr mit dem bösen Prinzip assoziiert werde (Kant 1968: 177). Man könnte jedoch auch argumentieren, dass der Begriff *Fetischmachen* bei Kant jeder semantischen Redundanz entbehrt, da der Fetisch, den die oder der unaufgeklärte Gläubige produziert, sie oder er selbst ist. Indem er sich wie im Falle des Bittgebets als ein Wesen vorstellt, das fähig ist, auf übernatürliche Art und Weise in Gott zu wirken, macht sich der vom Religionswahn Betroffene selbst zum Fetisch. Fetischmachen könnte daher in diesem Sinne verstanden werden als Selbstvergegenständlichung, als Entledigung der eigenen Würde als Subjekt.

4. Grenzen der Vernunft: atheistisch, religiös, scientistisch

Wie gezeigt werden konnte, haben religionskritische Philosophen der Aufklärung das Demarkationspotenzial des Fetichs bzw. Fetischismus für ihre Argumentation wider die behauptete Irrationalität von (bestimmten Formen von) Religion zu nutzen gewusst. Die anhand der Fetischverehrung vermessene Grenze zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Heidentum‘, (mitunter auch zwischen ‚wahrem‘ und ‚falschem‘ Christentum), haben sie dabei ihrer vormals geographischen (oder auch konfessionellen) Bedeutung entledigt und zu einer Kampfzone zwischen dem ‚Licht‘ der Vernunft und dem ‚Dunkel‘ des Aberglaubens erklärt. Dass Vernunft dabei mitunter durchaus unterschiedlich bestimmt wurde, geht nicht zuletzt aus der näheren Analyse des Fetischismus-Arguments hervor. Fetischistinnen oder Fetischisten sind, wie Kohl richtig bemerkt, immer die anderen (Kohl 2003: 91). Im Fall der Aufklärer sind sie die vernunftdefizitären anderen. Doch so unterschiedlich, wie die religionsphilosophischen Positionen der Denker des Aufklärungszeitalters sind, so verschiedenartig sind auch ihre Vernunftverständnisse: Für die Atheisten Holbach und Meslier sind es pauschal alle, die an ein geistig-göttliches Wesen glauben, für die Deisten umgekehrt aber neben den Vertretern der herkömmlichen Religionen auch jene, die die Existenz eines höchsten geistigen Wesens in Abrede stellen.¹¹ Für Kant wiederum zeichnet Vernunft diejenigen aus, die auch in

¹⁰ Man täte Kant in der Tat Unrecht, seine Religionskritik auf typisch protestantische Katholizismuskritik zu reduzieren und ihn als „Protestanten“ zu bezeichnen, wie dies etwa Böhme tut (vgl. Böhme 2006: 209).

¹¹ Stellvertretend für die deistische Vernunft Voltaire: „Schon meine Vernunft beweist mir, daß es ein Wesen gibt, welches den Stoff dieser Welt geordnet hat“ (Voltaire 1985: 107). Auch Hume konzediert in Kontrast zu

religiösen Angelegenheiten selbstständig urteilen und insbesondere die Grenzen ihrer Vernunft anerkennen. Als Argumentationsfigur begrenzt demnach Fetischismus nicht die Vernunft als solche, sondern mitunter rivalisierende *Vernünfte*: die atheistische Vernunft ebenso wie die deistische oder die kantianisch-kritizistische.

Neben diesem – unterschiedlich ausgefüllten und letztlich relativen – materiellen Vernunftbegriff kommt im religionskritischen Diskurs der Aufklärung auch ein formaler Vernunftbegriff zum Vorschein, wenn es darum geht, Fetischismus der Widernunft zu überführen. Die Fehlinterpretation von Mittel-Zweck- bzw. Ursache-Wirkungs-Relationen ist Gegenstand der Kritik bei allen in diesem Beitrag vorgestellten Denkern. So ist in Kants Augen der Religionswahn bzw. das Fetischmachen nicht allein deshalb unvernünftig und letztlich falsch, da es ein entwürdigender Gottesdienst ist, sondern auch weil es auf einer defizitären Auffassung vom Verhältnis Ursache und Wirkung beruhe, da bloße Naturmittel, „die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten) für sich schlechterdings nichts wirken können“ (Kant 1986a: 174). Die oder der unaufgeklärte Gläubige will beispielsweise durch das Gebet Gottes Gnade erlangen (Zweck), wählt aber dafür aus der Sicht Kants gänzlich untaugliche Mittel, „denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf“ (Kant 1968a: 194).

Der formale Vernunftbegriff in der Religions- bzw. Fetischismuskritik findet sich auch bei Holbach, wenn er schreibt, dass alle menschlichen Irrtümer aus der mangelhaften Naturerkenntnis erwachsen und wenn er eben diese Naturerkenntnis zum Unterschied zwischen dem aufgeklärten Menschen und dem nichtaufgeklärten ‚Wilden‘ erhebt (Holbach 1841: 12f.). Der Zweck, den der ‚Wilde‘ mit seiner Fetischverehrung verfolge, den des Schutzes, der Kraftsteigerung oder anderer begünstigender Effekte, wird nämlich von Holbach nicht in Frage gestellt. Lediglich das Mittel der Fetischverehrung ist falsch gewählt, weil eben das Wissen um die Natur und ihre Kausalzusammenhänge nicht im ausreichenden Maße vorhanden ist.

Es ist diese szientistische Vernunft, die sich bis zu Aristoteles und seiner Lehre vom Ursachenwissen als höchstem Wissen zurückverfolgen lässt (Aristoteles 1984: 18) und die mehr als jede andere das neuzeitliche abendländische Denken und die Entwicklung der modernen Wissenschaft geprägt hat. Wenn die oder der ‚Wilde‘, wie Holbach ausführt, ein zufälliges Ereignis beobachtet, und ihm dann eine bestimmte Auswirkung in dessen zeitlicher und räumlicher Nähe zuschreibt (Holbach 1841: 341f.), begehe sie oder er den Fehler des bequemen Denkens und verabsäume es, den Dingen auf den Grund zu gehen: „Erklärt man denn Sachen dadurch, dass man sie unbekanntem wirkenden Wesen, unsichtbaren Mächten, unkörperlichen Ursachen zuschreibt?“ (Holbach 2010: 240). Gemäß dieser szientistischen Vernunft können ohne systematische Beobachtung der Natur keine Korrelationen, geschweige denn Kausalitäten angenommen werden. Und ohne das Wissen um die Ursachen und Gründe lassen sich letztlich auch keine adäquaten Mittel zur Erreichung gewünschter Ziele verwenden. Als beispielhafte Folgen dieser Defizite an wissenschaftlicher Rationalität werden von den religionskritischen Philosophen das Beten, Wallfahrten, Fetischverehren in Unglücksfällen wie Krankheiten etc. anstelle der Entwicklung von wirksamen Arzneimitteln angeführt (vgl. Meiners 1806: 76; Holbach 2010: 243).

Dass es Holbach als Spezifikum entwickelter Gesellschaften ansieht, über die nötige Muße zu verfügen, die Natur wissenschaftlich beobachten zu können, und dass er damit ein gewisses Maß an Verständnis für die Fetischverehrung bei ‚Naturvölkern‘ erkennen lässt, ändert nichts an seinem Standpunkt, wonach der Fetisch oder Gott im Denken der Menschen stets nur einen Lückenbüßer für noch nicht durchdrungene Kausalitätsbeziehungen darstellt (Holbach 1841: 344). Bereits de Brosses attestiert dem Fetischisten, dass dieser nicht in der Lage sei, „den geringsten Zusammenhang zwischen gewissen Dingen und den Wirkungen, die er davon erwartet, wahrzunehmen“ (de Brosses 1785: 138). Holbach und de Brosses scheinen hier auf Bernard de Fontenelle (geb. 1657) und seine Schrift *Vom Ursprung der Fabeln* zu rekurrieren, der in ganz ähnlicher Weise die Religion (der ‚Naturvölker‘) auf den Mangel an induktiver Methode zurückführt: „Wir haben es nicht errathen, sondern aus der Erfahrung wahrgenommen, was die Gewichte, die Federn, die Hebel vermögen: daher lassen wir auch die Natur durch Hebel, Federn und Gewichte wirken“ (Fontenelle 1751: 593).

Unter Berücksichtigung dieses szientistischen Subtextes des Fetischismus-Arguments wird schließlich ersichtlich, dass sich die Kritik an der Fetischverehrung bzw. der Religion als solcher unter den Vorzeichen der formalen Vernunft weniger gegen den Glauben an den Fetisch richtet, als vielmehr gegen das Fundament dieses Glaubens, das in den Augen der Aufklärer zu instabil erscheint, um als Rechtfertigung für religiös-legitimierte Handlungsdirektive und Weltdeutungen dienen zu können. Es sind daher jene Einschätzungen zu hinterfragen, die der aufklärerischen Fetischismus- bzw. Religionskritik einen „kolonialen, kulturzerstörenden Impuls“ attestieren (Böhme 1006: 185). Wenn etwa Böhme schreibt, es könne den Aufklärern „gar nicht in den Blick kommen, daß der afrikanische Fetischismus ein komplexes System der Ordnungserzeugung, der Handlungssteuerung, der Grenzbewahrung, des Schutzes, der Angstbewältigung, der symbolischen Sinnstiftung

seiner grundsätzlich skeptischen Haltung: „Die gesamte Struktur der Welt verrät einen intelligenten Urheber und kein vernünftiger Forscher kann nach ernsthaftem Nachdenken [...] auch nur einen Augenblick lang in Zweifel sein“ (Hume 1984: 1). Für die atheistische Vernunft Holbach: „Der vernünftige Mensch wird ungläubig“ (Holbach 2010: 215).

und der rituellen Integration von Gemeinschaft wie Individuum darstellt“ (ebd.), so tut er Denkern wie de Brosses, Holbach, Voltaire, Kant oder Meiners Unrecht, für die es eben nicht darauf ankommt, dass Religion bzw. Fetischismus Ordnung erzeugt, Handlungen steuert und Angst bewältigt, sondern die nach der Qualität von gesellschaftlichen Ordnungen und Handlungssteuerungen fragen, und danach, wie sinnvoll es ist, Ängste zu bewältigen – wie etwa jene vor bösen Mächten – die vielleicht gänzlich unbegründet sind, weil ihr Inhalt in der *Realität* über keine Entsprechung verfügt.

Mit der Akzentuierung der Wahrheitsfrage stellen die Philosophen der Aufklärung auch heute eine Provokation für jenes Denken dar, das undifferenziert jeder Kultur und jedem Glaubenssystem seinen inhärenten Wert zubilligt. Ein objektives Kriterium der *Wahrheit* sucht man zwar im Bereich materieller Vernunftverständnisse vergebens, wo Voltaire die entscheidende Frage stellt, zugleich die entscheidende Einsicht liefert:

„Wer wird diesen großen Streit entscheiden? Die Vernunft? Aber jede Sekte behauptet, die Vernunft auf ihrer Seite zu haben. Also wird die Gewalt entscheiden, bis die Vernunft so viel Köpfe erleuchtet, daß die Gewalt entwaffnet wird“ (Voltaire: 1985: 50).

Hingegen dürfte es sich im Bezug auf ein formales Vernunftverständnis als schwierig erweisen, die Grenzen der szientistischen Rationalität herauszufordern. Der Vernunft des Fetischismus folgend wirkt ein Gegenstand, weil ihm eine bestimmte Bedeutung innewohnt. Der aufklärerischen Vernunft nach wirkt ein Gegenstand und hat folglich Bedeutung. Es ist letztlich dieses Kriterium der Effektivität, das gerade keine (kultur-)relativistische Urteilsenthaltung nahelegt, aber auch keine zwangsläufige Überheblichkeit im Umgang mit Fetischismus im Besonderen und religiösen Traditionen im Allgemeinen.

Literatur

- Artistoteles. *Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1984.
- Bayle, Pierre. *Various thoughts on the occasion of a comet*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Bitterli, Urs. *Die „Wilden“ und die Zivilisation. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte europäisch-überseeischen Begegnungen*. München: C. H. Beck, 1991.
- Böhme, Hartmut. *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Hamburg: Rowohlt, 2006.
- Bosman, Willem. *A new and accurate description of the coast of Guinea*. London: ohne Verlagsangabe, 1705.
- Brosses, Charles de. *Über den Dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religion Egyptens mit der heutigen Religion Nigritiens*. Berlin: Gottlieb August Lange, 1785.
- Comte, Auguste. *Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg: Felix Meiners, 1994.
- Comte, Auguste. *Soziologie*. Bd. II. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1907.
- Confessio Augustana*. 1530. <<http://www.reformatio.de/pdf/CALAT-DT.PDF>> (Besucht am 30.11.2010)
- Dorner, Isaak August. *Geschichte der protestantischen Theologie*. München: Cotta: 1867.
- Fontenelle, Bernard de. *Auserlesene Schriften*. Leipzig: Verlag Bernhard Christoph Breitkopf, 1751.
- D’Holbach, Paul Henri Thiry. *System der Natur oder von den Gesetzen der Physischen und Moralischen Welt*. Leipzig: Verlag von Georg Wigands, 1841
- D’Holbach, Paul Henri Thiry. „Das entschleierte Christentum“. In: *Religionskritische Schriften*. Hrsg. Manfred Naumann. Schwerte: Freistühler, 1970a: S. 51-171.
- D’Holbach, Paul Henri Thiry. „Taschentheologie“. In: *Religionskritische Schriften*. Hrsg. Manfred Naumann. Schwerte: Freistühler, 1970b: 173-295.
- D’Holbach, Paul Henri Thiry. „Über die Mysterien des Christentums, über die Sakramente und die Religionszeremonien“. In: *Religionskritische Schriften*. Hrsg. Manfred Naumann. Schwerte: Freistühler, 1970c:371-380.
- D’Holbach, Paul Henri Thiry. *Le Bon Sens*. Nabu Press, 2010 [1923].
- Helvétius, Claude Adrien. *Vom Menschen, seinen Geisteskräften und seiner Erziehung*. Wien: Verlag von A. Pichler’s Witwe & Sohn, 1877.
- Hume, David. *Die Naturgeschichte der Religion*. Hamburg: Felix Meiner, 1984.
- Holt, Mack P.. *The French Wars of Religion 1562-1629*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Kant, Immanuel. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie Ausgabe Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968a.
- Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Akademie Ausgabe Bd. II. Berlin: de Gruyter, 1968b.
- Kant, Immanuel. *Physische Geographie*. Akademie Ausgabe Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968c.
- Kant, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*. Akademie Ausgabe Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968d.
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 1959.
- Kohl, Karl-Heinz. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C. H. Beck, 2003.

- Meiners, Christoph. *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*. Hannover: Verlag der Helmingischen Hof-Buchhandlung. Bd. I., 1806.
- Meiners, Christoph. *Grundriß der Geschichte der Religionen*. Lemgo: Verlag der Meyerschen Buchhandlung, 1787.
- Meslier, Jean. *Testament*. Osnabrück: Hintergrund Verlag, 2005.
- Palme, Heide. *Spiegelfetische im Kongoraum und ihre Beziehung zu christlichen Religionen*. Wien: Wiener Ethnographische Blätter, 1977.
- Pietz, William. „The Problem of the Fetish. IIIa. Bosman’s Guinea and the enlightenment theory of fetishism.“ *Anthropology and Aesthetics* Res. 16 (Autumn 1988): S. 105-124.
- Reimarus, Hermann Samuel, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1972.
- Voltaire, *Philosophisches Wörterbuch*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985.
- Voltaire, „Götze, Götzendienst.“ *Die Welt der Encyclopédie*. Hrsg. Anette Selg u. Rainer Wieland. Frankfurt am Main: Eichborn, 2001: 160-161.
- Voltaire, „Grabmal des Fanatismus.“ In: *Kritische und satirische Schriften*. München: Winkler-Verlag, 1970a: S. 257-371.
- Voltaire, „Das Diner beim Grafen Boulainvilliers.“ In: *Kritische und satirische Schriften*. München: Winkler-Verlag, 1970b: S. 428-466.
- Weder, Christine, *Erschriebene Dinge. Fetisch, Amulett, Talisman um 1800*. Freiburg: Rombach Litterae, 2007.
- Wood, Alan, „Kant’s Deism.“ In: *Kant’s Philosophy of Religion Re-considered*. Hrsg. Philip Rossi und Michael Wreen. Bloomington: Indiana University Press, 1991: S. 1-21.