

Markus Enders

Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff

1. Einleitung

Wer im heutigen Diskussionskontext nach der intensionalen Bedeutung von ‚Religion‘ fragt, kann zunächst auf die Geschichte dieses Begriffs verwiesen werden, ist diese doch durch die jahrzehntelangen Studien insbesondere von Ernst Feil über weite Strecken hin aufgearbeitet worden. Feil hat gezeigt, daß ‚religio‘ nicht nur im antiken römischen, sondern auch im christlichen Sprachgebrauch grundsätzlich die Bedeutung ‚Gottesverehrung‘ besitzt und diese im wesentlichen sogar bis weit in die Neuzeit hinein beibehält. Erst in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erfährt der Religionsbegriff einen Bedeutungswandel durch seine strikte Rationalisierung und Moralisierung und durch die Unterscheidung zwischen einer inneren, vernünftig begründeten, natürlichen und meist rein moralischen und einer äußeren, positiven, geoffenbarten Religion. Nimmt man dieses aufklärerische Verständnis von ‚Religion‘ mit demjenigen Friedrich Schleiermachers und in seinem Gefolge Rudolf Ottos als eines Gefühls des Unendlichen sowie einer schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von dem Numinosen zusammen, so ergibt sich eine neuzeitlich-protestantisch geprägte ‚Religion‘, die wesentlich durch ihre ‚Innerlichkeit‘ ausgezeichnet ist: „sie (sc. diese neuzeitlich-protestantisch geprägte ‚Religion‘) gilt als die sublimste, subtilste, tiefste‘ Wirklichkeit des Menschen, die allen von Natur aus eigen, d. h. natürlich ist und über allen anderen Qualifikationen steht.“¹

Diese nach Feil bis etwa in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts vorherrschende Auffassung von ‚Religion‘ habe sich inzwischen erschöpft, ohne daß ein anderes allgemein akzeptiertes Paradigma im Religionsverständnis an seine Stelle getreten wäre.² Feils Plädoyer, ein Gespräch mit den außerchristli-

¹ Ernst Feil (Hrsg.), *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 21), Münster 2000, S. 22.

² Ernst Feil (Hrsg.), *Streitfall „Religion“*, S. 5. Zusammenfassung: „Die These läßt sich so zusammenfassen, daß der Begriff ‚Religion‘ seine spezifische antik-römische Bedeutung faktisch unverändert beibehält, bis er im 18. Jahrhundert

chen Religionen unter Verzicht auf den Begriff ‚Religion‘ zu führen,³ weil dieser sich als undefinierbar erwiesen habe,⁴ spiegelt das weit verbreitete Dilemma wieder, genau genommen nicht zu wissen, wovon man spricht, wenn man über Religion und Religionen spricht und doch darüber um des Religions- und damit auch um des Weltfriedens willen sprechen zu sollen.

Doch was lehrt uns diese hier nur in einigen wenigen Grundzügen referierte Begriffsgeschichte von ‚religio‘ und ‚Religion‘? Zunächst einmal dies, daß unsere gängige Verwendung von ‚Religion‘ als eines Oberbegriffs für die unterschiedlichsten religiösen Glaubensüberzeugungen und entsprechenden Lebensweisen sich nicht bruchlos auf die Begriffsgeschichte von ‚religio‘ zurückführen läßt, sondern erst relativ spät, und zwar im 19. Jahrhundert, entstanden ist. Eine hinreichende Antwort auf die Frage nach einer möglichen allgemeingültigen Bedeutung von ‚Religion‘ wird daher nicht durch einen Rekurs auf die Begriffsgeschichte von ‚religio‘ gegeben werden können. Doch bedarf es überhaupt einer solchen Begriffsbestimmung von ‚Religion‘?

2. Notwendigkeit und Schwierigkeit eines Wesensbegriffs von ‚Religion‘

Über die Notwendigkeit und Schwierigkeit eines Religionsbegriffs hat sich Richard Schaeffler im ‚Handbuch der Fundamentaltheologie‘ eingehend geäußert. Ein Wesensbegriff von Religion erscheint nach Schaeffler in dreifacher Hinsicht als notwendig: Zum einen sei es ohne einen Begriff von Religion „nicht möglich, denjenigen Bereich von Phänomenen auszugrenzen, der

einen epochalen Wandel erfuhr, und daß diese (neuzeitlich-protestantische) ‚Religion‘ (nur) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt und erfahren wurde. [...] Die wesentlich wenn nicht im Gefühl, so in der Innerlichkeit situierte Religion dürfte an ihr Ende gekommen sein.“

³ Vgl. Ernst Feil (Hrsg.), *Streitfall „Religion“*, S. 26: „Dieses (sc. das Gespräch mit den außerchristlichen Religionen) – unter Verzicht auf den Begriff „Religion“ – zu suchen und theologisch über die sogenannten „Religionen“ nachzudenken [...], bleibt also weiterhin eine dringliche Aufgabe.“

⁴ Vgl. Ernst Feil (Hrsg.), *Streitfall „Religion“*, S. 17f. (Aporie der Definierbarkeit von „Religion“); die Annahme einer Undefinierbarkeit von ‚Religion‘ ist schon vertreten worden von Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, S. 52: „Grundsätzlich muß man feststellen, daß der Gegenstand der Religion undefinierbar ist. Man kann nur die Vermutung aussprechen, daß er primär außerhalb des Menschen liegt [...]“. Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, S. 61 spricht daher von einem „Zerbrechen des Religionsbegriffs“.

in den empirischen Religionswissenschaften erforscht werden soll“;⁵ zum zweiten sei es ohne einen solchen Begriff von Religion „nicht möglich, Erscheinungen aus verschiedenen Religionen miteinander zu vergleichen“;⁶ da derartige Versuche voraussetzten, „daß es gelingt, Phänomenkomplexen, die in unterschiedlichen kulturellen Kontexten auftreten“;⁷ eine ihnen gemeinsame, spezifisch religiöse Bedeutung zuzusprechen, die, so ist zu ergänzen, ihrerseits ein Verständnis von religiöser Bedeutsamkeit voraussetzen. Schließlich sei es drittens ohne einen Begriff von Religion „nicht möglich, Phänomene, die als religiös angesehen werden, kritisch zu beurteilen, ohne sie einem sachfremden Maßstab zu unterwerfen“;⁸ als Beispiele für solche Phänomene nennt Richard Schaeffler die Magie oder den Namenszauber, deren kritische Prüfung, ob sie authentische religiöse Äußerungs- oder Verfallsformen des Religiösen darstellen, ein Kriterium als Entscheidungs- und Beurteilungsinstanz dafür voraussetzten, was als ein authentisch religiöses Phänomen überhaupt gelten könne. Diese drei Funktionen des Religionsbegriffs gewinnen nach Schaeffler „heute, im Zeitalter des intensiver werdenden Dialogs zwischen den Religionen, erhöhte Bedeutung.“⁹ Mir scheint dieser Hinweis auf die Notwendigkeit eines interreligiös verwendbaren Religionsbegriffs nach wie vor gültig, trotz der vor allem in den empirischen Religionswissenschaften fast zur *opinio communis* gewordenen Behauptung der Unmöglichkeit eines solchen interreligiös verwendbaren Religionsbegriffs. Für diese Behauptung sprechen allerdings triftige und schwerwiegende Gründe.

3. Der Religionsbegriff in der religionswissenschaftlichen Forschung

3.1 Religionsdefinitionen nach dem Paradigma des Gottesglaubens und der Gottesverehrung

Ursprünglich ging die westliche religionswissenschaftliche Forschung von der Prämisse aus, daß Religion eine zusammenhängende, einheitliche Größe bilde, die das Formalobjekt der religionswissenschaftlichen Forschung darstelle. Dabei wurde diese Größe in den wirkungsgeschichtlich bedeutendsten religionswissenschaftlichen Religionstheorien im wesentlichen mit dem Kriterium

⁵ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion“, in: Walter Kern (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 1: Traktat Religion*, Tübingen 2000, S. 33.

⁶ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion“, S. 33.

⁷ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg ...“, S. 33.

⁸ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg ...“, S. 33.

⁹ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg ...“, S. 34.

des Gottesglaubens und der Gottesverehrung beschrieben, und zwar einerseits nach Art eines Aufstiegsmodells als die höchste Entwicklungsstufe religiöser Vorstellungen: Dieses Aufstiegsmodell findet sich bereits bei Auguste Comte,¹⁰ ferner bei John Lubbock in dessen „The Origin of Civilisation and the primitive condition of Man“ (1870), der die Anzahl der religiösen Entwicklungsstufen in der Menschheitsgeschichte gegenüber Comte noch deutlich erweitert hat, und dann vor allem bei Edward Burnett Tylor, dem Vater der sog. Animismus-Theorie, d. h. der Annahme, daß in der religiösen Menschheitsgeschichte zuerst der Glaube an die Seele entstanden sei, aus dem sich dann erst der Vielgötterglaube und schließlich der Monotheismus entwickelt habe; einem solchen religionsgeschichtlichen Aufstiegsmodell sind auch die Vertreter des sog. Präanimismus wie J. G. Frazer und R. R. Marett verpflichtet, von denen ersterer annimmt, daß ‚Religion‘ in der präanimistischen Phase alleine aus der Magie hervorgehe, während Marett sie in dem Glauben an die Wirkkraft des Mana grundgelegt sieht. Andererseits wurde ‚Religion‘ als Gottesglaube und Gottesverehrung auch nach Art eines Abstiegsmodells verstanden, das von einem ursprünglichen Monotheismus ausgeht, der in der Folgezeit abgeschwächt worden und „in jene bunte Vielfalt von Religionsformen übergegangen“ sei, „die von der Religionsgeschichte bezeugt wird“.¹¹

Begründer dieser Urmonotheismus-These sind bekanntermaßen Wilhelm Schmidt (1868-1945) und seine Schule (zu der etwa auch Andrew Lang gehörte); ihr schärfster Kritiker, der Italiener Raffaele Pettazoni, zeigte schonungslos auf, daß das den genannten religionswissenschaftlichen Religionstheorien zugrundeliegende Entwicklungsmodell, sei es aufsteigenden, sei es absteigenden Charakters, den empirischen Befunden nicht standhält.¹² Das

¹⁰ Auguste Comte hat in seinem monumentalen Werk *Cours de philosophie positive* (6 Bände, Paris 1830-1842) die geistige Entwicklung der Menschheit bekanntlich in drei Phasen eingeteilt: in die theologische, die metaphysische und die positive bzw. wissenschaftliche; dabei wird die erste durch den Gottesglauben bestimmte theologische Phase von Comte in die drei Etappen des Fetischismus, des Polytheismus und des Monotheismus eingeteilt, die für ihn eine aufsteigende Linie darstellen. Verehere der Fetischismus natürliche Erscheinungen wie die Sonne, den Mond oder die Erde, so würden auf der zweiten Stufe dieses religiösen Entwicklungsmodells diese Erscheinungen personifiziert und vergeistigt, wodurch es zum polytheistischen Glauben komme; schließlich führe die religiöse Entwicklung auch über den Polytheismus hinaus zu einem religiösen Eingottglauben (Monotheismus).

¹¹ Peter Antes, „Religion in den Theorien der Religionswissenschaft“, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie 1: Traktat Religion*, Tübingen ²2000, S. 17.

¹² Vgl. Raffaele Pettazoni, *L'Essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Torino ³1957, S. 161f.

von der historisch bzw. empirisch arbeitenden Religionswissenschaft bereitgestellte Tatsachenmaterial ist nach dem Urteil namhafter Fachvertreter wie etwa Hans Zirker und Peter Antes inzwischen so unüberschaubar geworden, daß es „jedenfall sämtliche bisher bekannte Theorien über die Entstehung und Entwicklung der Religion“¹³ widerlegt. Die Einsicht, daß das Kriterium des Gottesglaubens und der Gottesverehrung, sei sie nun polytheistischen, henotheistischen oder monotheistischen Charakters, für eine interreligiös verwendbare Bestimmung des Religionsbegriffs nicht adäquat ist, hat sich in der Religionswissenschaft erst einige Zeit nach der gründlichen Erforschung des Buddhismus, insbesondere des (atheistischen) Theravada-Buddhismus, sowie einiger nichttheistischer Richtungen des Hinduismus gegen die theistische Perspektive der lange Zeit eurozentristischen bzw. an den westlichen Monotheismen systematisch orientierten Religionswissenschaft durchsetzen können. So hatte etwa noch der schwedische Religionshistoriker Geo Widengren in seinem religionsgeschichtlichen Lehrbuch „Religionens värld“ an der Überzeugung festgehalten, „daß der Gottesglaube das innerste Wesen der Religion ausmacht“;¹⁴ für den älteren atheistischen Buddhismus entwickelte er daher eine komplizierte Hypothese, nach der dieser religiöse Atheismus auf der philosophischen Umdeutung einer personalen Gottesvorstellung in ein schicksalsbestimmendes Prinzip beruhe. Diese Entpersonalisierung der Gottesvorstellung sei aber durch die bald einsetzende kultische Verehrung und Divinisierung des Religionsstifters aufgefangen worden, womit sich auch für den Buddhismus eine entwicklungsgeschichtliche Tendenz abzeichne, „sich um eine Gottheit zu konzentrieren.“¹⁵ Dieses „Beispiel der Argumentation Widengrens illustriert, welch hoher Theorieaufwand (Postulat einer auf theistische Gottesvorstellungen hinauslaufenden religionsgeschichtlichen Entwicklung einer Gesamtgröße ‚Buddhismus‘) vonnöten ist, um mit vergleichsweise geringer Plausibilität die Integration einer als nicht-theistisch eingestuften Religionsform in die traditionelle Religionstheorie zu leisten“;¹⁶ denn auch in dieser von Widengren postulierten Entwicklungsgeschichte buddhistischer Religionen finden sich Beispiele für nicht-theistische Erleuchtungswege – etwa der Zen-Buddhismus –, die der von Widengren postulierten Entwicklungstendenz widersprechen.

¹³ Peter Antes, „Religion in den Theorien der Religionswissenschaft“, S. 18; vgl. hierzu auch Hans Zirker, Art. „Religion - I. Begriff“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (im folgenden zitiert als: *LThK*), Freiburg 1999, Spp. 1034-36.

¹⁴ Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 3.

¹⁵ Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, S. 4.

¹⁶ Gregor Ahn, Art. „Religion I (Religionsgeschichtlich)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* (im folgenden zitiert als: *TRE*), Bd. XXVIII, Berlin 1997, Spp. 513-522, Sp. 517.

3.2. Religionsphänomenologische Bestimmungen des Religionsbegriffs

Es ist daher konsequent, daß diese mit dem Paradigma des Gottesglaubens und der Gottesverehrung als Gegenstandsbestimmung von Religion arbeitende religionswissenschaftliche Forschungsrichtung durch eine andere, die religionsphänomenologische, abgelöst wurde, die vor allem die Kategorie des Heiligen zum zentralen Bezugspunkt ihres Religionsverständnisses gemacht hat. Rudolf Otto hatte bekanntlich das Heilige als das durch vollkommene Geistigkeit und Sittlichkeit schematisierte Irrational-Numinose und dieses sowohl als das *mysterium tremendum*, d. h. als das schauererregende Geheimnis, bestimmt, welches im Subjekt der religiösen Erfahrung das genuin religiöse Gefühl seiner (des Numinosen) schlechthinnigen Übermacht und Unnahbarkeit und erst als dessen Wirkung das ebenfalls genuin religiöse und von Otto meist als „kreatürlich“ bezeichnete Selbstgefühl schlechthinniger Ohnmacht gegenüber dem und Abhängigkeit von dem Numinosen evoziert; als auch als *mysterium fascinosum* beschrieben, d. h. als das den religiösen Menschen unwiderstehlich anziehende, hinreißende und entzückende Geheimnis;¹⁷ dabei verstand Otto das Numinose als den innersten Bezugsgegenstand des erläuterten religiösen Gefühls in allen (!) Religionen.¹⁸

Bereits wenige Jahre vor Otto machte sich der schwedische Theologe und Religionswissenschaftler Nathan Söderblom das Phänomen des Heiligen zu eigen, mit dem er in seinem 1913 erschienenen Artikel mit dem Titel ‚Holiness‘ für die ‚Encyclopaedia of Religion and Ethics‘¹⁹ die Spannung zwischen dem traditionellen, theistischen Religionsbegriff und den Ergebnissen der zeitgenössischen Religionsforschung zu lösen versuchte. „Inhaltlich bestand seine neue Formel, die in den Grundzügen bereits vier Jahre zuvor von dem Anthropologen R. R. Marett entwickelt worden war [...], in einer Verall-

¹⁷ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ³⁵1991, S. 8-37, S. 42-52.

¹⁸ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, S. 6: „Das wovon wir reden (sc. das Numinose) und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion.“ Daher behauptet Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, in: TRE, Bd. XXVIII, Berlin 1997, Sp. 736f. zu Recht, Ottos Buch *Das Heilige* sei „nicht nur eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung des Heiligen“ gewesen, sondern es enthalte „zudem eine Religionstheorie auf der Basis der Kategorie des Heiligen“.

¹⁹ Vgl. Nathan Söderblom, Art. „Holiness (General and Primitive)“, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, hrsg. von James Hastings, 2nd impression, Edinburgh 1937, Bd. VI, S. 731-741; deutsche Übersetzung in: Carsten Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das „Heilige“* (= Wege der Forschung, Bd. CCCV), Darmstadt 1977, S. 76-115.

gemeinerung des *definiens* ‚Götterverehrung‘ um seine nichtpersonalen Komponenten, so daß als Kriterium für die Identifikation von ‚Religionen‘ jegliche Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit – in Söderbloms Terminologie: auf ‚Heiligkeit‘ – anerkannt werden konnte.“²⁰ Daß sich Söderbloms Religionsverständnis vor allem um eine Integration nichttheistischer Religionsformen bemühte, geht bereits aus dem programmatischen Einleitungsparagraphen seines Artikels ‚Holiness‘ deutlich hervor, „in dem er explizit auf das Problem der ‚prätheistischen‘ Religionsformen und auf die Buddhismusfrage verweist“:²¹ „Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von der Gottheit bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘. Daß man dem Begriff der Gottheit ungebührliche Bedeutung beilegte, hat oft dazu geführt, aus dem Bereich der Religion auszuschließen: 1. Erscheinungen im ursprünglichen Entwicklungsstadium, da sie magische Merkmale trugen, obwohl sie im Kern religiöse Prägung aufwiesen; 2. den Buddhismus und andere höhere Formen der Erlösung und Frömmigkeit, die den Glauben an Gott nicht einschließen. Der einzig sichere Nachweis ist hier die Heiligkeit.“²² Unter ‚Heiligkeit‘ aber versteht Söderblom „eine geheimnisvolle Kraft oder Wesenheit [...], die mit bestimmten Daseinsformen, Dingen, Ereignissen oder Handlungen verbunden ist.“²³ Dieses Zitat macht jedoch bereits deutlich, daß auch Söderbloms Religionsverständnis zu enge Grenzen gesetzt sind; denn die von ihm im Rückgriff auf Emil Durckheims Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen²⁴ vorgenommene Bestimmung von Religion ist trotz

²⁰ Gregor Ahn, Art. „Religion I (Religionsgeschichtlich)“, *TRE*, Sp. 517.

²¹ Gregor Ahn, Art. „Religion I (Religionsgeschichtlich)“, *TRE*, Sp. 518.

²² Nathan Söderblom, „Das Heilige (Allgemeines und Ursprüngliches)“, ins Deutsche übersetzt von F. Großpietsch, in: Carsten Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das „Heilige“* (Wege der Forschung, Bd. CCCV), Darmstadt 1977, S. 76.

²³ Nathan Söderblom, „Das Heilige“, S. 77. Dabei unterscheidet Söderblom im Anschluß an Marett u. a. zwischen diesem positiv Heiligen, dem er vor allem das melanesische „mana“ zuordnet, und dem negativ Heiligen, „welches die Vorstellung von Gefahr, Untersagung und Verbot einschließt“ (ebd.) und das er mit der Tabu-Vorstellung identifiziert.

²⁴ Vgl. Emil Durckheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. L. Schmidts, Frankfurt am Main 1994, insb. S. 62: „Alle bekannten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch *profan* und *heilig*. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfaßt, was heilig ist, und der andere alles, was profan

ihres unbestritten weiteren extensionalen Bezugsfeldes ebenso revisionsbedürftig wie die theistische, in deren forschungsgeschichtlicher Ablösung durch das Paradigma des Heiligen gleichwohl das bleibende Verdienst Söderbloms zu sehen ist. Doch warum ist auch dieses am Heiligen orientierte religionsphänomenologische Paradigma des Religionsverständnisses seinerseits korrekturbedürftig? Die religionsphänomenologische Wesensschau des Religiösen als des Heiligen, genauer des genuin religiösen Aktes als einer auf Heiliges als ihren Bezugsgegenstand gerichteten inneren und oft auch äußerlich, und zwar meist rituell, sichtbar werdenden Handlung des Menschen, ist als eine interreligiös verwendbare Bestimmung von Religion deshalb nicht hinreichend, weil es zahlreiche zentrale Phänomene in als solche anerkannten Religionen wie insbesondere in vielen buddhistischen Schulen gibt, die gemäß ihrem jeweiligen Selbstverständnis nicht als ‚heilig‘ im Sinne von unantastbar, unverletzlich und aus der alltäglichen Lebenswelt herausgenommen gelten. Um nur ein hierfür prominentes Beispiel zu nennen: Die Heilslehre des historischen Buddha, d. h. seine Lehre von den vier edlen Wahrheiten, wird in den kanonischen Schriften des Pali-Kanon nicht als in diesem Sinne ‚heilig‘ bezeichnet, obwohl sie das die Erlösung vom Rad der Wiedergeburt bzw. genauer des Entstehens von allem in konditionaler, wechselseitiger Abhängigkeit vermittelnde Heilswissen darstellt. Buddha selbst hat sich als ein „Tathāgata“ bezeichnet, in bewußter und gewollter Differenz zu den als Heilige, als Arahants, verehrten Brahmanen.²⁵

Die Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ ist daher als eine allgemeingültige Wesensbestimmung von ‚Religion‘ unzutreffend und folglich auch interreligiös nicht uneingeschränkt verwendbar. Daher konnten die an

ist; das ist (sc. das) Unterscheidungsmerkmal des religiösen Denkens.“ Durckheim hat sich in diesem Werk auch mit dem Faktum gottloser Religionen wie dem Buddhismus und dem Jainismus auseinandergesetzt, vgl. ebd. S. 52-60; vgl. hierzu sein Resümee (S. 60): „Es gibt also Riten ohne Gott und sogar Riten, aus denen Götter abgeleitet worden sind. Nicht alle religiösen Tugenden entspringen aus göttlichen Persönlichkeiten, und es gibt kulturelle Beziehungen, die ein anderes Ziel haben, als den Menschen mit einer Gottheit zu verbinden. Die Religion geht also über die Götter- oder Geisterseele hinaus und kann folglich nicht ausschließlich in bezug auf sie definiert werden.“

²⁵ Vgl. „Majjhima-Nikāya“ I.5f., in: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*, vol. I: *The first fifty discourses*, translated from the Pali by I.B. Horner, M.A. (Hrsg.), London 1954, S. 7f. Zu den Qualifikationen, die Buddha dem Titel eines ‚Tathāgata‘ verleiht, vgl. das berühmte Sutta vom Löwengebrüll (Mahāsīhanādasutta) I. 69ff., in: *The Collection of the Middle Length Sayings*, S. 93-96. Zur Differenz zwischen den Qualifikationen Buddhas (als des ‚Tathāgata‘) und denen eines ‚Arahant‘ vgl. *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, Spp. 41-54, insb. Sp. 42.

dem Heiligkeitsparadigma Söderbloms grundsätzlich orientierten religionsphänomenologischen Religionsbestimmungen ihren Gegenstand nicht angemessen definieren; zu nennen sind hier u. a. diejenige von Gerardus van der Leeuw, der als das Objekt der Religion (überhaupt) die heilige Macht und als deren Subjekt den heiligen Menschen bestimmt und zudem davon ausgeht, daß sich das Wesen von Religion am deutlichsten bei den Naturvölkern zeige, weil diese die primitive, d. h. ursprüngliche religiöse Verhaltensweise bewahrt hätten.²⁶ Weitere wichtige Vertreter dieses religionsphänomenologischen Religionsbestimmungsparadigmas sind Gustav Mensching, der Religion als „*erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen*“²⁷ definiert; ferner Kurt Goldammer, der, obschon er Religion für wissenschaftlich undefinierbar hält,²⁸ ebenfalls im Heiligen den Bezugspunkt des religiösen Verhaltens des Menschen sieht und dieses ähnlich wie van der Leeuw als „das Machtvolle schlechthin“ auffaßt.²⁹ Ein ganz hervorragender Platz in dieser Traditionslinie einer am Paradigma des Heiligen orientierten religionsphänomenologischen Bestimmung von Religion aber gebührt Mircea Eliade. Dieser zweifellos verdienstvollste Erforscher der religionsgeschichtlichen Spuren des Heiligen hat in seinem Bändchen *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* das Heilige im Ausgang von Rudolf Ottos Verständnis desselben nicht nur formal als den Gegensatz zum Profanen und als das ganz Andere,³⁰ sondern auch inhaltlich bestimmt, und zwar

²⁶ Vgl. Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1977, S. 3-207, insb. S. 3f.: „Das erste, was wir daher über das Objekt der Religion sagen können, ist, daß es *ein auffallendes Anderes* ist. [...] Das geht hervor aus der *Macht*, welche er (sc. der Gegenstand der Religion) entwickelt.“ Vgl. außerdem S. 9: „Die von der Macht erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen für sich, das wir *heilig* nennen“, sowie S. 32: „Die Distanz zwischen dem Mächtigen und dem relativ Machtlosen bezeichnen wir als das Verhältnis von *heilig* und *profan*.“ Zum heiligen Menschen als dem Subjekt der Religion vgl. S. 208-381, insb. S. 208: „Indem es (das Leben des Menschen) sich zum Heiligen wendet, hat es an der Heiligkeit teil.“

²⁷ Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, S. 18f.

²⁸ Vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 52: „Grundsätzlich muß man feststellen, daß der *Gegenstand der Religion* undefinierbar ist. Man kann nur die Vermutung aussprechen, daß er *primär außerhalb des Menschen* liegt und daher als ‚transzendent‘ angesehen wird.“

²⁹ Vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, S. 55: „Ein entscheidendes Merkmal des Göttlich-Heiligen ist, daß es mehr oder weniger absolute *Macht* besitzt. Das Heilige ist *das Machtvolle schlechthin*.“

³⁰ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1990, S. 14: „Die erste Definition des Heiligen ist, daß es den *Gegen-*

als Macht und Kraft, als Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit, als das Reale, als die Wirklichkeit schlechthin,³¹ als das Sein selbst,³² ja sogar als das Absolute, als Geist und als Ewigkeit.³³ Zu diesem Heiligen aber gehört wesentlich, daß es sich dem religiösen Menschen zeigt, daß es im Profanen in Erscheinung tritt, wobei vor allem das Außergewöhnliche im Profanen zum Erscheinungsort des Heiligen werden kann.³⁴ Religion ereignet sich nach Eliade daher in der Erfahrung des sich in mannigfaltigen Hierophanien zeigenden Heiligen.³⁵

satz zum Profanen bildet.“ Ebd., S. 15: „[...] , sondern das *Heilige*, das *Ganz andere* (sic!).“

- 31 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 15: „[...] , denn für die ‚Primitiven‘ wie für den Menschen der vormodernen Gesellschaften bedeutet das *Heilige* soviel wie *Kraft* und letztlich *Realität* schlechthin. Das Heilige ist gesättigt mit Sein. Heilige Kraft heißt Realität, Ewigkeit und Wirkungskraft in einem. Der Gegensatz heilig-profane erscheint oft als Gegensatz zwischen *real* und *irreal* oder pseudo-real.“ Ebd., S. 28: „Das Heilige ist [...] das *Reale* schlechthin, es ist Macht, Wirksamkeit, Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit. Das Verlangen des religiösen Menschen, ein Leben *im Heiligen* zu führen, ist das Verlangen, in der objektiven Realität zu leben, nicht in der endlosen Relativität rein subjektiver Erfahrungen gefangen zu bleiben, in einer wirklichen und wirksamen – und nicht in einer illusorischen – Welt zu stehen.“ Ebd., S. 85: „[...] denn das *Heilige* ist das *Reale par excellence*.“
- 32 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 83f.: „Es ist Durst nach dem Heiligen und zugleich Sehnsucht nach dem Sein. [...] Durch sein gesamtes Verhalten verkündet der religiöse Mensch, daß er an nichts anderes glaubt als an das Sein und daß ihm die Teilhabe am Sein durch die Uroffenbarung garantiert wird, deren Hüter er ist.“
- 33 Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main 1998, S. 55: „Dieses paradoxale Zusammenfallen des Heiligen und des Profanen, des Seins und des Nichtseins, des Absoluten und des Relativen, zeigt sich in jeder Hierophanie, auch in der elementarsten.“ Ebd., S. 55f.: „Die Koinzidenz des Sakralen mit dem Profanen bedeutet einen ‚ontologischen Einbruch‘. Sie ist mit jeder Hierophanie gegeben, denn jede Hierophanie zeigt und manifestiert die Koexistenz der beiden Wesenheiten: heilig und profan, Geist und Materie, ewig und zeitlich usw.“
- 34 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 14: „Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich *manifestiert*, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt.“ Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, S. 53: „Wie wir gesehen haben, kann alles, was außergewöhnlich, großartig und neu ist, eine Hierophanie werden und, in der geistigen Sicht des Primitiven, als Manifestation des Sakralen erscheinen.“
- 35 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 14: „Man könnte sagen, daß die Geschichte der Religionen – von den primitivsten bis zu den hochentwi-

Auch Günter Lanczkowski gehört zu dieser religionsphänomenologischen Richtung der Religionswissenschaft; dementsprechend bestimmt er das religiöse Phänomen als „Teilhabe sowohl am Profanen wie auch am Heiligen“;³⁶ das Heilige aber faßt er im Unterschied zu van der Leeuw, Mensching, Goldammer und Eliade, aber in ausdrücklicher Übereinstimmung mit dem schwedischen Religionsphänomenologen Geo Widengren,³⁷ als eine personhafte Qualität auf, „die der göttlichen Sphäre angehört“.³⁸ Dieser Annahme einer wesenhaften Zugehörigkeit des Heiligen zum Göttlichen entspricht daher auch Lanczkowskis eher theistische Definition von Religion als einem „unableitbaren Urphänomen“, konstituiert „durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestation der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner ‚Richtung auf das Unbedingte““ als der „Transzendenz, die in der personhaften Gottheit verehrt wird.“³⁹ Daß, wie es Günter Kehrer formuliert hat, im Religionsverständnis der klassischen Religionsphänomenologie das Heilige an die Stelle Gottes tritt,⁴⁰ gilt daher genau genommen nicht uneingeschränkt, sofern das Heilige von einigen Religionsphänomenologen auch als eine Wesensbestimmung des Göttlichen angenommen wird. Diese Feststellung wird auch durch den religionsphänomenologischen Ansatz Friedrich Heilers bestätigt, der

ckelten – sich aus einer Vielzahl von Hierophanien, d. h. Manifestationen heiliger Realitäten, zusammensetzt.“

³⁶ Vgl. Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, S. 39: „Damit ist [...] der ambivalente Charakter des Phänomens umschrieben, seine Teilhabe sowohl am Profanen als auch am Heiligen.“

³⁷ Vgl. Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 33: „Im Gegensatz zu der Ansicht, daß die Heiligkeit den Ausläufer einer allgemeinen, unpersönlich gefaßten Macht darstellt, hebt eine neuere Auffassung hervor, ‚heilig‘ sei *ursprünglich ein rein religiöser Begriff*, der das bezeichnet, was der göttlichen Sphäre angehört und daher unantastbar und abgesondert ist. Diese Definition des Heiligen macht also mit Bestimmtheit geltend, daß das Heilige seinen Charakter ganz und gar von der göttlichen Macht erhält. Eine solche Auffassung des Heiligen nimmt als seinen Ursprung anstelle einer unpersönlich gefaßten Kraft die Gottheit. Sie kann dies mit umso größerem Recht tun, als eine unpersönliche, allgemeine Macht eine evolutionistische Konstruktion ist, die, wie wir sahen, nicht der Wirklichkeit entspricht.“

³⁸ Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, S. 40: „Aber: das Heilige ist weder aus dem Begriff einer unpersönlichen ‚Macht‘ abzuleiten, wie dies bei Söderblom der Fall ist, noch als der ‚Urschauer‘ zu verstehen, wie dies bei Rudolf Otto zumindest teilweise geschieht. Es ist überhaupt keine unpersönliche Größe, sondern eine Qualität, die der göttlichen Sphäre angehört.“

³⁹ Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, S. 23.

⁴⁰ Vgl. Günter Kehrer, Art. „Definitionen der Religion“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, Stuttgart 1998, Sp. 424.

bekanntlich das Gebet als Ursprung und Zentralphänomen lebendiger Religion herausstellte, von ihm verstanden als „ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen widerspiegelt“;⁴¹ daher ergibt sich auch bei Heiler ein eher theistisches Verständnis von Religion als die „aus der Erfahrung göttlicher Gnade fließende Gemeinschaft des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit, eine Gemeinschaft, die sich in Anbetung und Opfer vollzieht und zur Beseligung des Menschen und der Menschheit führt“.⁴² Dabei ist für Heiler die Religion „eine doppelseitige Größe; sie umfaßt Gottheit und Mensch, aber die Gottheit als das Zuvorkommende, Scheuerregende, absolut Gültige, Unantastbare, persönlich gefaßt als Gesetzgeber, Richter, Helfer, Erlöser.“⁴³

Die Frage nach dem objektiven Wesen und Sinn religiöser Phänomene war neben der Frage nach den subjektiven Bedeutungen, welche religiöse Tatbestände für konkrete Gemeinschaften und Personen haben, und natürlich der Erforschung des empirischen Vorkommens religiöser Erscheinungen eine zentrale Aufgabe dieser bis etwa Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts vorherrschenden älteren, der sog. ‚verstehenden Religionsphänomenologie‘;⁴⁴ ihre genannten Vertreter einer primär theistischen Religions-

⁴¹ Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München ⁵1923, S. 491. Vgl. auch die Kurzfassung dieser Definition ebd., S. 494: „Beten heißt mit Gott reden und verkehren.“

⁴² Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 1), Stuttgart 1961, S. 564. Der Ausgangspunkt für diese tendenziell theistische Religionsdefinition ist ein am Heiligen orientiertes Religionsverständnis, das dem gesamten Aufbau dieses Buches zugrunde liegt und das für Heiler in seiner personal-göttlichen Verwirklichungsstufe kulminiert. Vgl. auch ebd., S. 562: „Religion ist – in einer kurzen Formel gefaßt – Anbetung des Mysteriums und Hingabe an dieses.“ Ebd., S. 563: „Religion ist nicht Philosophie, nicht Weltanschauung, nicht Theologie, sondern Umgang mit dem Heiligen.“

⁴³ Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, S. 4.

⁴⁴ Zur Bedeutung dieses Terminus vgl. Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *TRE*, Sp. 734: „Die ‚verstehende Religionsphänomenologie‘ definieren wir als die Erforschung religiöser Phänomene mittels des ‚Verstehens‘ im technischen Sinn, d. h. eines Verstehenserlebnisses des Forschers. Gegenstand und Ziel der Forschung ist hier der tiefere Sinn, den sie gerade als ‚religiöse‘ Phänomene haben. Bei diesem Ansatz erschließt sich der Sinn mit Hilfe der bewußten Anwendung der eigenen Erlebnis- bzw. Nacherlebnismöglichkeiten, über die der betreffende Forscher verfügt. Die verstehende Religionsphänomenologie hat ihre besondere Hermeneutik entwickelt, um über das Erleben des Forschers den religiösen Sinn des Tatbestands oder der erforschten Religion zu erfassen.“ Vgl. hierzu auch die ausführliche Darstellung der

definition setzen, wie leicht gezeigt werden kann, bestimmte theologische Positionen voraus, während dies bei den enger am Paradigma des Heiligen als des Machtvollen schlechthin orientierten Religionsphänomenologen nicht so leicht erkennbar wird. Das Eingeständnis des Scheiterns sowohl theistischer als auch ausschließlich am Paradigma des Heiligen orientierter Religionsdefinitionen an ihrer Generalisierbarkeit angesichts des als ganzes unter diese Definitionsformeln nicht subsumierbaren empirischen Tatsachenmaterials religiöser Phänomene aber führte innerhalb der Religionsphänomenologie seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zur Entwicklung einer von ihrem Hauptvertreter, Jacques Waardenburg, als ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘ bezeichneten religionsphänomenologischen Richtung; diese sog. ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘ versucht im Unterschied zur charakterisierten älteren, verstehenden oder deskriptiven Religionsphänomenologie „weniger das Wesen der religiösen Erscheinungen und Religionen zu suchen“ als vielmehr „deren verschiedene Deutungen, Interpretationen und Anwendungen in konkreten Kontexten zu erforschen. Bei letzteren spielen neben der Kenntnis von materiellen Interessen und Autoritätsverhältnissen auch die psychologischen Beweggründe und geistigen Hoffnungen und Intentionen eine wesentliche Rolle. Gerade im Bereich lebendiger Religionen läßt sich eine sog. Intentionen-Forschung durchführen, wobei konkrete religiöse Verhaltensweisen bzw. Deutungen der Wirklichkeit auf ihre ideellen Inhalte hin analysiert und nach Intentionen befragt werden können.“⁴⁵ Dabei versteht diese neuere Forschungsrichtung Religionen „als grundsätzlich offene sinnverleihende Zeichen- und Symbolsysteme, [...] auf die die Menschen zurückgreifen können“.⁴⁶ Religion wird hier im Unterschied zur wesentlich von Friedrich Schleiermachers Religionsverständnis inspirierten älteren, verstehenden Religionsphänomenologie „nicht als ein Sondergebiet, sondern als eine grundlegende Dimension menschlichen Orientierens, Handelns, Denkens und Vorstellens [...] mit praktischen Konsequenzen verstanden“.⁴⁷ Das Paradigma des Religionsverständnisses dieser neueren religionsphänomenologischen Forschungsrichtung ist ein zugleich hermeneutisches und kulturwissenschaftliches. Denn als „angewandte Hermeneutik bemüht sich die Neustil-Religionsphänomenologie darum, Einsichten zu vermitteln, was für

‚verstehenden‘ Religionsphänomenologie Gerardus van der Leeuws durch Waardenburg ebd., Spp. 737-740.

⁴⁵ Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, in: *LTbK*³, Bd. 8, Freiburg 1999, Spp. 1064-66, hier: Sp. 1065.

⁴⁶ Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *LTbK*, Sp. 1065.

⁴⁷ Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *LTbK*, Sp. 1065. Zu einer noch ausführlicheren Charakterisierung der ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘ vgl. Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *TRE*, Spp. 741-744.

Menschen in anderen Kulturen und Religionen sinn- und bedeutungsvoll war und ist.⁴⁸ Damit ermöglicht es die ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘, in Kommunikation mit anderen Sinnkonstruktionen menschlichen Lebens zu treten.⁴⁹ Hatte sich die ältere Religionsphänomenologie an fachfremden Instrumentarien insbesondere sprachwissenschaftlicher und ethnologischer Forschungsmethoden bedient, so werden von der neueren Religionsphänomenologie zunehmend auch soziologische und psychologische Methoden in ihr Forschungsprogramm integriert. Damit gleicht sich die ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘ der allgemeinen Entwicklung der Religionswissenschaft zu einer rein historisch-empirisch und damit deskriptiv arbeitenden kulturwissenschaftlichen Disziplin an, die folglich theologisch imprägnierte Bestimmungen ihres Gegenstandsbereichs wie etwa die diskutierte theistische Definition von Religion als Bezug des Menschen auf eine transzendente Wirklichkeit verabschiedet und durch Methoden, die mit rein empirisch verifizierbaren Kriterien arbeiten, ersetzt hat. Eine Folge dieser radikalen Ausrichtung der Religionswissenschaft einschließlich der religionswissenschaftlichen Religionsphänomenologie auf rein empirisch verifizierbare Tatbestände ist ihre Verabschiedung jedes normativen Religionsbegriffs, der daher als eine wissenschaftliche Klassifikationskategorie für eine rein kulturwissenschaftlich arbeitende Religionswissenschaft nicht erst seit der durch die begriffsgeschichtlichen Studien Ernst Feils differenziert gewordenen Einsicht in seine eurozentrische Prägung obsolet geworden ist.⁵⁰ So steht also die nicht theologisch normierte, sondern kulturwissenschaftlich orientierte Religionsforschung vor dem Dilemma, bislang keine allgemein konsensfähige Definition des Religionsbegriffs formuliert und damit ihren eigenen Gegenstandsbereich nicht einheitlich bestimmt zu haben, ihn aber aus den eingangs genannten Gründen eigentlich bestimmen können zu müssen. Aus diesem Dilemma hilft m. E. auch nicht der in der Debatte um die kulturwissenschaftliche Applikation des Religionsbegriffs insbesondere von Clifford Geertz vertretene Vorschlag, sich unter Verzicht auf definitorische Generalisierungen religiöser Phänomene damit zu begnügen, die jeweiligen historischen und soziokulturellen Kontexte von Religionen zu erschließen und ‚Religionen‘ somit als

⁴⁸ Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *LTbK*, Spp. 1065f.

⁴⁹ Jacques Waardenburg, Art. „Religionsphänomenologie“, *LTbK*, Sp. 1066.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch Gregor Ahn, Art. „Religion I (Religionsgeschichte)“, *TRE*, Sp. 519: „Als wissenschaftliche Klassifikationskategorie ist der Eurozentrismus ‚Religion(en)‘ inzwischen obsolet geworden, da eine konsensfähige Definition des Religionsbegriffs nicht erreichbar ist und der traditionelle europäische Religionsbegriff nicht ausreicht, um grenzwertige Phänomene der europäischen und außereuropäischen Religionsgeschichte kategorial zu erfassen und angemessen zu beschreiben.“

Subsysteme von Kulturen zu verstehen.⁵¹ Denn diese Vorgehensweise führt entweder zur heute in der religionswissenschaftlichen Forschung schon weitgehend beobachtbaren Auflösung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff;⁵² oder es bleibt, wenn man dieser Konsequenz entgehen und an einer eigenen Objekt- und Subjektsphäre des Religiösen festhalten will, die Notwendigkeit bestehen, das Proprium von Religion als eines besonderen Subsystems von Kultur festzustellen, um sich darauf überhaupt in einer wissenschaftlichen Deskription beziehen zu können, d. h. zu wissen, was man eigentlich beschreibt, wenn man den Anspruch erhebt, religiöse Phänomene zu analysieren. Um das besagte Dilemma noch präziser zu formulieren: Einerseits muß das Formalobjekt religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer, religionssoziologischer und –psychologischer etc. Forschung zumindest in seinen Grundzügen bekannt sein, um überhaupt zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Analyse gemacht werden zu können; andererseits läßt sich die unüberschaubare Fülle von in einer vorwissenschaftlich-intuitiven Sicht als religiös geltenden Phänomenen kaum unter den gemeinsamen Nenner einer objektivierenden Definition aller dieser Phänomene bringen. Denn zu jeder der bislang publizierten Definitionen von ‚Religion‘ und von religiösen Phänomenen, deren Anzahl in die Hunderte geht und deren Geschichte jüngst von Brian C. Wilson geschrieben worden ist,⁵³ können unter Hinweis auf bestimmte empirisch verifizierbare Erscheinungen, die von einem erstaunlich weit verbreiteten vorwissenschaftlichen Vorverständnis des Religiösen als genuin und authentisch religiös empfunden werden, falsifizierende Gegenbeispiele vorgebracht werden. Wie kann man diesem Dilemma entkommen? Nun gibt es ja bekanntlich nicht nur phänomenologische sowie nicht phänomenologisch geartete Wesens- bzw. Substanzdefinitionen von Religion, sondern auch zahlreiche und in den letzten Jahrzehnten sogar überwiegend auftretende Funktionsdefinitionen von Religion, die zu bestimmen suchen, was die Menschen von der Religion erwarten bzw. welche menschlichen Bedürfnisse von der Religion erfüllt werden. Drei in der ge-

51 Vgl. Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System“, in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S. 87-125.

52 Vgl. hierzu vor allem Dario Sabbatucci, „Kultur und Religion“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1 (1988), S. 43-58, insb. S. 57f., hier S. 57: „Die Geschichte der Forschung, so ist zu schließen, führt mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Specificums im kulturell Allgemeinen, man spreche nun tatsächlich von Kultur oder von Gesellschaft oder von kollektiver Mentalität.“

53 Vgl. Brian C. Wilson, „From the Lexical to the Polythetic. A brief History of the Definition of Religion“, in: Thomas A. Idinopulos und Brian C. Wilson (Hrsg.), *What is Religion? Origins, Definitions and Explanations* (Studies in the History of Religions, vol. 81), Leiden 1998, S. 141-162.

genwärtigen Diskussion vergleichsweise häufig vertretene Funktionsbestimmungen von Religion seien im folgenden genannt und auf ihre Tragfähigkeit hin erörtert.

4. *Drei funktionale Definitionen des Religionsbegriffs in der gegenwärtigen Diskussion (Lübbe, Luhmann, Burkert)*

4.1 *Religiöse Praxis als die Praxis der Kontingenzbewältigung nach Hermann Lübbe*

Hermann Lübbe hat in seinem wirkungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen Buch ‚Religion nach der Aufklärung‘ Religion bzw. genauer die religiöse Praxis bekanntlich als die Praxis der „Kontingenzbewältigung durch Anerkennung unserer schlechthinnigen Abhängigkeiten“,⁵⁴ d. h. durch freie, selbstbestimmte Anerkennung unverfügbarer Daseinskongingenz bestimmt; unverfügbar uns vorgegeben aber ist allem voraus die Tatsache unserer Existenz, die biophysischen Grundzüge und soziokulturellen Kontexte unserer individuellen Person und selbst auch die realen Handlungsalternativen und optionellen Entscheidungsmöglichkeiten, die unserer daher nur in sehr engen Grenzen bestehenden freiheitlichen Selbstbestimmung vorgegeben sind; mit den Worten Hermann Lübbes formuliert: „Wer wir sind, unsere Identität, basiert auf lauter Unverfügbarkeiten, ohne freilich darin aufzugehen. Wer wir sind, läßt sich als Resultat unseres Willens, es zu sein, nicht verständlich machen. Wir mögen ja, mit unleugbarem subjektiven Lebensgewinn, die Konfession gewechselt haben, ja die Religion, den Beruf gefunden, der uns schon im Schulbubenalter ein Ideal war, lauter Wunschkind haben und keines darüber hinaus: Solche Planbarkeit von Lebenskarrieren ändert nichts an der Indisponibilität zentraler Lebenselemente, die in solchen Plänen, statt kreierte zu sein, vorausgesetzt sind. Das handlungssinntranszendente Faktum, daß wir sind und nicht vielmehr nicht sind, schließt somit, innerhalb unbestimmbarer Grenzen, das Faktum, so zu sein und nicht vielmehr anders, ein. Innerhalb derselben prinzipiell unbestimmbaren Grenzen ist somit unsere Identität, wie wir sie durchs Erzählen unserer eigenen Geschichte zu vergegenwärtigen pflegen, ein absolut kontingenter, das heißt in Handlungssinn nicht transformierbarer Bestand.“⁵⁵ Dieses Verständnis von Religion als Praxis der ‚Kontingenzbewältigung‘ ist, wie Hermann Lübbe selbst klar gesehen hat, „charakterisiert [...] durch die Funktion, die sie im Leben erfüllt. Das Insgesamt dessen, wovon wir uns, emanzipations- und aufklärungsresistent, kon-

⁵⁴ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, S. 174.

⁵⁵ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 159.

tingent abhängig finden, will angenommen sein, wenn anders das indisponible Selbstsein dieses Subjekts sich nicht in ein unlebbares Nicht-es-selbst-sein-Wollen verwandeln soll. In der Teilnahme am Leben der Religion wird kulturell diese Annahme bekundet und vollzogen. Religiöse Lebenspraxis bezieht sich damit auf eine Funktion von anthropologischer Universalität.⁵⁶ Gegen diese „funktionale Charakteristik der Religion durch die Bedingungen ihrer Nötigkeit“⁵⁷ soll im folgenden nicht das von Robert Spaemann vorgebrachte⁵⁸ und von Hermann Lübbe diskutierte⁵⁹ sog. ‚Placebo-Argument‘ erörtert werden, nach dem der Glaube an Gott die ihm zugesprochene anthropologische Funktion nur so lange erfüllen kann, wie die Gläubigen wirklich an Gott glauben; d. h. es muß in der Intention der Gläubigen „wirklich der Wille Gottes sein, auf den sich in religiöser Lebenspraxis Menschen [...] beziehen, wenn anders die funktionale Charakteristik dieser Lebenspraxis als ‚Kontingenzbewältigung‘ sinnvoll bleiben soll.“⁶⁰ Es soll hier vielmehr darauf hingewiesen werden, daß bereits die von Robert Spaemann gewählte und von Hermann Lübbe aufgegriffene Formulierung dieses Gegenarguments mit ‚der Glaube an Gott‘ den dezidiert theistischen Charakter des von ihm angegriffenen funktionalistischen Religionsverständnisses verrät und damit dessen zu engen Charakter offenbar macht. Diesem Einwand könnte man mit Hermann Lübbe allerdings dadurch leicht begegnen, daß man Religion als das Verhalten des Menschen zum für ihn Unverfügbaren definiert, ohne dieses Unverfügbare bereits auf eine göttliche Wirklichkeit einschränken zu wollen. Wäre damit Religion nicht hinreichend weit, nicht umfassend genug bestimmt? Bei genauerem Hinsehen jedoch zeigt sich, daß der in dieser Religionsdefinition enthaltene Allsatz: „das gesamte Verhalten des Menschen zum für ihn Unverfügbaren ist Religion“ in mehrfacher Hinsicht nicht zutreffend sein kann. Denn zum einen gibt es vieles für uns Unverfügbare wie etwa die Gesetzes- und Rechtsordnung desjenigen Landes, in das hinein wir geboren werden, oder auch seine gültige Straßenverkehrsordnung, zu der wir uns auch auf eine nicht religiöse Weise anerkennend verhalten können und in jedem Falle auch müssen, wollen wir nicht mit dem geltenden Recht in Konflikt geraten. Auch die Unverfügbarkeiten unserer je individuellen Existenz wie etwa der spezifische soziale Kontext, in den hinein wir geboren worden, in dem wir aufgewachsen sind und in dem wir jeweils leben, wird zunächst einmal von dem

56 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 219.

57 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 219.

58 Vgl. Robert Spaemann, „Christliche Religion und Ethik“, in: Robert Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, S. 51-64.

59 Vgl. Hermann Lübbe, „Die Religion – ein Placebo?“, in: Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 219-228.

60 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, S. 220.

Kleinkind und meist auch noch von vielen Erwachsenen auf eine nicht religiöse Weise angenommen, und zwar bei den Kindern stets, bei den Erwachsenen sehr häufig ohne Einschluß eines ausdrücklichen Anerkennungsaktes. Kurzum: Man kann sich zu dem Unverfügbaren – und das ist, wie Hermann Lübbe zweifelsohne völlig zu Recht gesehen hat, das Meiste in unserem Leben – auch auf nicht religiöse Weise anerkennend und zustimmend verhalten, indem man sich etwa aus pragmatischen Gründen in das Unvermeidliche fügt, ohne sich im Kampf gegen dieses unnötig verausgaben oder verzehren zu wollen; oder auch indem man das unverfügbar Gegebene sogar gerne annimmt, etwa in einer gemütsbedingt weitgehend ungetrübten Lebensfreude oder auch innerhalb einer relativ erfolgs- und bestätigungsverwöhnten Lebensgeschichte, nämlich im Selbstgefühl, ein Günstling des Schicksals zu sein. Es kommt hinzu, daß es kaum möglich sein dürfte, nachzuweisen, daß die Bewältigung des Unverfügbaren der Wesenskern jeder religiösen Praxis ist, zumindest nicht die Bewältigung alles Unverfügbaren. Denn wie sollen sich etwa solche religiösen Feste, die den Charakter einer Gegenwärtigsetzung bzw. Aktualisierung des geschichtlichen Heilshandelns einer Gottheit wie etwa im Judentum und im Christentum besitzen, ohne Ignoranz ihres grundsätzlichen Selbstverständnisses als eine Bewältigungspraxis anthropologisch konstanter oder gar nur individuell bestehender Daseinskontingenz angemessen interpretieren lassen? Schränkt man allerdings den Prädikator des Unverfügbaren auf eine bestimmte Art des Unverfügbaren ein, etwa die Unverfügbarkeit des eigenen Sterbenmüssens des Menschen, und sieht man mit Ludwig Feuerbach in der Bewältigung dieses Unverfügbaren den Kern religiöser Lebenspraxis,⁶¹ so ergäbe sich eine Definition von Religion als Bewältigungspraxis der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins. Sowohl die ersten ur- und frühgeschichtlichen Zeugnisse religiöser Praxis in der Menschheitsgeschichte, nämlich die ersten nachweisbaren Beisetzungs- und Bestattungsformen,⁶² als auch etwa hochkulturelle Religionsformen wie die

⁶¹ Vgl. Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Stuttgart (repr.) 1960, S. 41: „Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, daß er einst wirklich endet, daß er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion [...]. Nur das Grab des Menschen, sage ich daher in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, ist die Geburtsstätte der Götter.“

⁶² Vgl. hierzu Marcel Otte, *Préhistoire des religions*, Paris 1993; Emmanuel Anati, *La religion des origines*, traduit de l'italien par Patrick Michel, Paris 1999, insb. S. 51-66 („Qu'y a-t-il après la mort?“); Bernard Dedet, *Tombees et pratiques funéraires protohistoriques des Grands Causses du Gévaudan (Aveyron, Gard, Lozère)*, Paris 2001; Mike P. Pearson, *The archeology of death and burial*, Sutton 2001; Irina Görner, *Bestattungsriten der Hügelgräberbronzezeit in Nord- und Osthessen*, Ludorf 2002.

altägyptische und die griechische Religion könnten für dieses gleichwohl immer noch funktional bleibende Religionsverständnis als einschlägige Belege gewertet werden. Doch bereits an der Religion der Griechen zeigt sich die Ausbildung eines Jenseits- und Unsterblichkeitsglaubens erst seit der sog. Orphik und dem Pythagoreismus und damit nicht schon von Anfang an, nicht bereits in der homerischen Religion, sondern erst in einem etwas späteren, vielleicht reiferen Stadium der Geschichte dieser Religion. Entsprechendes gilt bekanntermaßen für die jüdische Religion, um nur ein uns ebenfalls naheliegenderes Beispiel zu wählen. Postmortalitätsmodelle ganz anderer Art finden sich bekanntermaßen in den östlichen Religionen, die die Erlösung des Menschen von dem Kreislauf der Wiedergeburten anstreben und dafür verschiedene Heilswege offerieren. Das, wovon sie den Menschen zu erlösen versprechen, ist aber gerade nicht das ihm unverfügbar vorgegebene Faktum seiner Sterblichkeit und Vergänglichkeit, sondern, fast entgegengesetzt, der Leidenscharakter des schier unaufhörlichen Kreislaufs der Wiedergeburten, sei dieser nun kausal, wie im Hinduismus, oder konditional, wie im Buddhismus, strukturiert. Demnach macht also nicht erst seine Sterblichkeit den Menschen erlösungsbedürftig, sondern sein raum-zeitliches Dasein ist bereits als solches erlösungsbedürftig, da leidbringend; mit anderen Worten: Für die hinduistischen und buddhistischen Religionen des Ostens besteht das, wovon der Mensch sich in der und durch die Religion Erlösung verspricht, nicht in der Tatsache seines Sterbenmüssens und damit nicht in seiner Vergänglichkeit, sondern beinahe umgekehrt in dem Grauen, welches ihm das Bewußtsein seines schier unaufhörlichen Lebenmüssens hier auf Erden einflößt. Wollte man nun diesem Gedanken der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen von diesem irdischen Leben als solchen *mutatis mutandis* eine christliche Wendung verleihen, so müßte man sagen: Eine tiefgreifende Entzweiung überschattet das irdische Leben des Menschen von Anfang an, die gleichsam zwei Seiten hat: Die Entzweiung der Menschen von Gott und folglich auch untereinander, für die die allgemeinen Entzweiungsformen von Raum und Zeit, in denen wir leben, den Charakter einer Ausdrucks- und Erscheinungsform besitzen. Die zu der Konsequenz seines leiblichen Todes führende sündhafte Entzweiung des Menschen von Gott⁶³ und die Entzweiung der

⁶³ Daß, wie die spätere kirchliche Tradition verbindlich lehrt (vgl. Denzinger/Hünemann Nr. 222, in: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebentscheidungen*, hrsg. von Peter Hünemann, 38., aktualisierte Auflage, Freiburg 1999, S. 106), der leibliche Tod Folge der Adams-sünde ist, geht aus Gen. 3,19 hervor; die Mühsal und Härte der menschlichen Arbeit um der Sicherung des menschlichen Lebens bzw. zeitweisen Überlebens willen versteht die Bibel ebenfalls als einen Fluch und damit als einen erlösungsbedürftigen Leidenszug des menschlichen Daseins auf Erden (vgl. Gen. 3,17ff.).

Menschen untereinander, nicht zuletzt der Geschlechter im Verhältnis zueinander,⁶⁴ gelten in der christlichen Religion bekanntlich als schuldhafte Folge des urmenschlichen Versagens im irdischen Paradies, d. h. als Folge der sog. Erbsünde.⁶⁵ Daran aber wird grundsätzlich deutlich: Die raum-zeitliche, die irdische Existenz des Menschen als solche, bzw., um mit Paulus zu sprechen, das Seufzen der Schöpfung, die auf ihre Erlösung wartet (vgl. Röm 8,22f.), ist also nicht nur für die Religionen des Ostens, sondern auch für das Christentum und ebenso für das Judentum und den Islam etwas, von dem der Mensch sich in der und durch die Religion Loslösung und Befreiung erhofft. Denn der Leidenscharakter unseres irdischen Lebens, der unter Voraussetzung der Gültigkeit des Gottes- und Offenbarungsglaubens der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen noch wesentlich gesteigert wird, weil er dann auch die Möglichkeit einer schuldhaften und vor allem endgültigen Verfehlung des menschlichen Glücks und Heils einschließt, dieser Leidenscharakter unseres irdischen Daseins ist zweifelsohne schon durch dessen Übergänglichkeit, also seinen Mangel an nicht übergänglicher, mithin bleibender Gegenwart, bedingt. Läßt sich daher, wie bereits behauptet wurde, in diesem Mangel vielleicht der Grund von Religion überhaupt finden? Und wäre, wie ebenfalls schon behauptet worden ist, die Annahme einer Instanz, die diesen unseren Mangel an anwesender, an reiner Gegenwart tilgen kann, nicht der Grund genuin religiöser Hoffnung und damit der Inhalt von Religion?⁶⁶

⁶⁴ Dieses gleichsam horizontale Entzweigungsverhältnis wird in der Sündenfallserzählung der Genesis dadurch bildhaft zum Ausdruck gebracht, daß Adam und Eva unmittelbar nach ihrem Sündenfall erstmals erkennen, daß sie nackt sind, sich also voreinander schämen und infolgedessen ihre primären Geschlechtsmerkmale einander verbergen (vgl. Gen. 3,7): Das seitdem universale Schamgefühl im Verhältnis der Geschlechter zueinander ist Ausdruck einer tiefgreifenden Entfremdung zwischen Mann und Frau, die daher biblisch als eine entzweie Wirkung der von beiden, von Mann und Frau, begangenen Sünde auf ihr Verhältnis zueinander verstanden wird. Daß durch die Adamssünde aber nicht nur das Verhältnis der Geschlechter zueinander beeinträchtigt, sondern auch das Verhältnis aller, auch der gleichgeschlechtlichen, Menschen untereinander beschädigt ist, zeigt die urgeschichtliche Erzählung vom Brudermord in Gen. 4.

⁶⁵ Der zentrale bildhaft-mythische Ausdruck der Entzweigung des Menschen von Gott durch die Sünde ist in der Sündenfallgeschichte der Genesis die Vertreibung des sündig gewordenen Urmenschenpaares, d. h. Adams und Evas, aus dem irdischen Paradies durch Gott (vgl. Gen. 3,23f.; zum christlichen Verständnis der Erbsünde vgl. Helmut Hoping, Art. „Erbsünde II. (Historisch-theologisch)“ und „Erbsünde III. (Systematisch-theologisch)“, in: *3LTbK* Bd. 3, Freiburg 1995, Spp. 744-747).

⁶⁶ Diese Begriffsbestimmung von Grund und Inhalt von ‚Religion‘ geht zurück auf Bernhard Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, unveröff. Habil.

Doch gibt es nicht Religionen, und zwar nachweislich zahlreiche Stammesreligionen, deren Anspruch räumlich und/oder zeitlich begrenzt ist, sowie, wie oben bereits angedeutet, geschichtliche Stadien innerhalb zumindest einiger Hochreligionen, die eine Instanz, die unseren bleibenden Mangel an anwesender Gegenwart tilgen können soll, nicht als gegeben annehmen? Ist daher nicht auch diese funktionale Religionsbestimmung machtlos gegenüber den beiden von Richard Schaeffler angeführten Argumenten gegen die Tragfähigkeit funktionaler Religionsdefinitionen, nämlich erstens, daß ein funktionaler Religionsbegriff „einerseits zu eng (ist), weil er Phänomene nicht einschließt, die im Selbstverständnis religiöser Menschen zur Religion gehören, die aber die jeweils hervorgehobene Funktion entweder gar nicht oder nur sehr vermittelt erfüllen“⁶⁷ und zweitens, daß ein funktionaler Religionsbegriff „zu weit (ist), weil nicht auszuschließen ist, daß die jeweils beschriebene Funktion auch auf andere als religiöse Weise erfüllt werden kann“?⁶⁸ Das letztgenannte Kriterium könnte man vielleicht durch einen philosophischen, nicht jedoch religiösen Glauben etwa im Sinne von Karl Jaspers erfüllt finden, der sich auf eine wesenhaft einfache Gottheit und damit auf etwas bezieht, das unseren Mangel an anwesender Gegenwart durchaus zu tilgen vermöchte. Oder hat Jaspers’ philosophischer Glaube letztlich nicht doch – trotz gegenteiliger Überzeugung seines Proponenten – einen genuin religiösen Charakter?⁶⁹

Unsere Überlegungen zu diesem funktionalen Religionsverständnis Hermann Lübbes sollen an dieser Stelle nicht weiter verfolgt, sondern auf das Ende dieses Beitrags verschoben werden. In diesem Zusammenhang sei stattdessen noch auf zwei andere in der gegenwärtigen Diskussion vergleichsweise häufig diskutierte, funktionale Religionsbeschreibungen eingegangen, und zwar diejenige innerhalb der Systemtheorie Niklas Luhmanns und diejenige von Walter Burkert.

Schrift, Freiburg 1982, S. 9-49; vgl. Bernhard Uhde, „Fiat mihi secundum verbum tuum“. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1, Frankfurt am Main 2002, S. 87-89.

⁶⁷ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion“, S. 37.

⁶⁸ Richard Schaeffler, „Auf dem Weg ...“, S. 37.

⁶⁹ Zu Karl Jaspers’ Gottesverständnis im Rahmen seines zugleich existenzphilosophisch und einheitsmetaphysisch bestimmten Transzendenz-Konzeptes vgl. Markus Enders, „Zum Ort der Einheits-Metaphysik im Denken von Karl Jaspers“, in: Ph. Narbonne und A. Reckermann (Hrsg.), *Pensées de l’“un“ dans l’histoire de la Philosophie. Études en Hommage au Professeur Werner Beierwaltes*, Paris 2004, S. 522-549.

4.2 *Eine Anmerkung zu Niklas Luhmanns religionssoziologischer Religionstheorie*

Aus Umfangsgründen kann eine substantielle Auseinandersetzung mit Luhmanns systemtheoretischem Religionsverständnis⁷⁰ an dieser Stelle leider nicht vorgenommen werden; es sei hier nur darauf hingewiesen, daß dem Vf. Luhmanns extrem funktionalistische Bestimmung des Religionsbegriffs unzureichend erscheint, und zwar schon deshalb, weil sie die anthropologische Dimension von ‚Religion‘ systematisch ausblendet. Darüber hinaus liegt in der von Luhmann getroffenen Grundentscheidung, die Funktion der Religion auf die Verwandlung der unbestimmbaren Komplexität des Transzendenten in bestimmtes Immanentes festzulegen,⁷¹ ihrerseits eine Komplexitätsreduktion von Religion vor, die auch schon bei Durckheim zu diagnostizieren ist. Denn keineswegs jedes religiöse Phänomen ist gemäß seinem Selbstverständnis durch einen Transzendenzbezug bzw. ein Gottesverhältnis gekennzeichnet, wie bereits in unserer obigen Kritik an dem theistischen Religionsdefinitionsparadigma vermerkt wurde. Und schließlich: Ob Luhmanns Bestimmung der Kontingenzformel ‚Gott‘⁷² dem Gottesgedanken etwa in den monotheistischen Weltreligionen auch nur im Ansatz gerecht wird, darf zu Recht bezweifelt werden. Dennoch stellt Luhmanns systemtheoretisches Religionsverständnis m. E. eine beachtliche und bemerkenswerte Würdigung einer – allerdings nur unter anderen, die von ihm ausgeblendet werden, gegebenen – wichtigen Funktion von Religion dar, nämlich ein gesellschaftlich institutionalisierter und daher jedermann zugänglicher Ort zu sein, an dem die Geheimnisdimension des menschlichen Daseins vergegenwärtigt und lebendig gehalten wird.

4.3. *Das biologistische Religionsverständnis Walter Burkerts*

Gegenüber dem hier nur angedeuteten religionssoziologischen bzw. genauer systemtheoretischen Religionsverständnis Luhmannscher Prägung und dem in der religionswissenschaftlichen Forschung zur Zeit vorherrschenden ethnologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Ansatz, der unter Verzicht auf

⁷⁰ Für das Religionsverständnis Luhmanns beziehen wir uns auf Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1996; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt am Main 2002.

⁷¹ Hierzu vgl. vor allem Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, insb. S. 115-146 („Die Funktion der Religion“).

⁷² Vgl. hierzu vor allem Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 147-186 („Kontingenzformel Gott“).

eine Gesamtdeutung des Phänomens ‚Religion‘ dieses nur noch in Gestalt einzelner Religionen als Subsysteme konkret identifizierbarer kultureller Kontexte untersucht und damit Religion in ein partikularisiertes und in seiner Besonderheit letztlich unverstanden bleibendes Kulturphänomen bzw. in ethnospezifische Phänomene auflöst, liegt mit Walter Burkerts 1996 in englischer und 1998 in deutscher Sprache erschienener Monographie „Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion“ ein neues, nämlich biologisches Paradigma im Verstehen von Religion vor, dem nicht zuletzt angesichts der zeitgenössischen Dominanz der Biowissenschaften im Wissenschaftssektor eine besondere Aufmerksamkeit zuteil werden sollte.

Nach Burkert, der wohl der größte lebende Kenner der altgriechischen Religion in ihrem kulturellen Kontext, insbesondere in ihren Beziehungen zu den altorientalischen Kulturen sein dürfte, kommt dem Opferritual neben den Totenritualen eine zentrale Bedeutung innerhalb von Religion zu:⁷³ das religiöse Grunderlebnis des Heiligen sei die rituelle Opfertötung, mit der sich der Mensch sein Überleben zu sichern suche, wie Burkert schon in seinem bekannt gewordenen frühen Werk *‚Homo necans‘*⁷⁴ ausführlich dargelegt hat. Daher werde der *homo religiosus* insbesondere im *homo necans*, d. h. in dem in einem Opferritus tötenden Menschen, greifbar. Denn motivierend für die Opferrituale sei die menschliche Angst vor dem Tode bzw., als deren positive Kehrseite, das urmenschliche Bedürfnis nach Leben und Überleben, welches in der biologischen Natur des Menschen grundgelegt sei. Denn das Leben bestehe als ein homöostatisches System in Selbstreplikation und Selbstregulierung; es bedürfe „der Abschirmung, um sich zu entfalten, es bildet Zellen, Kapseln, Häute, um Inneres und Äußeres zu trennen“ (Burkert, S. 49).⁷⁵ Der „biologische Imperativ des Überlebens“ (Burkert, ebd.) aber werde „im Code der Religion internalisiert und verabsolutiert“ (Burkert, ebd.). Daher sei das, worum es in der Religion vorrangig gehe, das Leben, wofür Burkert zahlreiche eindruckliche Zeugnisse, beginnend mit Begräbnis- und Bestattungsritualen als den ersten religiösen Spuren in der Menschheitsgeschichte, anzuführen weiß. So würden etwa die Götter meist als Spender, Beschützer und Garanten des Lebens religiös verehrt und angerufen. Der religiöse Mensch trete mit überempirischen Mächten in Kommunikation, um sich mit ihrer Hilfe schon das innerzeitliche, mehr aber noch das ewige Überleben zu sichern. Denn

⁷³ Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, S. 48: „Religion konzentriert sich immer wieder auf Totenrituale und auf Opferrituale.“

⁷⁴ Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, 21997.

⁷⁵ Diese und die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf: Walter Burkert, *Kulte des Altertums ...*

„ins Unendliche verlängert, wird ‚Leben‘ zum Postulat der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit und Ewiges Leben sind die wirkungsvollsten Ideen in der Verheißung vieler Religionen“ (Burkert, S. 49). Daher entfalte sich Religion „als eine Strategie des Lebens auf dem Hintergrund des Todes. So steht der Entwurf des Höchsten, Absoluten noch immer und nun gerade innerhalb der biologischen Landschaft“ (Burkert, S. 49). Als, so könnte man in Anlehnung an Lübbes Theorem der Kontingenzbewältigungspraxis formulieren, Todbewältigungspraxis habe die Religion Rituale ausgebildet, die den Tod negieren:⁷⁶ „Man handelt, als wären die Toten nicht tot, sondern Partner in fortgesetzter Kommunikation – alle Formen der Totenehrung, der Totenopfer zeigen dies; und man spricht davon, daß es tod-lose Partner gibt, unsterbliche, die man gemeinhin Götter oder Gott nennt, und gibt der Kommunikation mit diesen jenen Vorrang des ‚Ernsten‘, der Religion charakterisiert“ (Burkert, S. 48). Die religiöse Idee, so resümiert Burkert, erhebe sich „immer noch aus der biologischen Landschaft“ (Burkert, S. 49). Der biologisch verwurzelte menschliche Grundtrieb, der Religion hervorbringe, sei die Furcht, und zwar sowohl die Furcht vor den höheren Mächten wie etwa den Göttern als auch die Furcht vor dem unausweichlichen eigenen Tod, die nach dem aufklärerischen Diktum des römischen Dichters Statius: *primus in orbe deos fecit timor* den Menschen erst zum Glauben an die Existenz von Göttern gebracht habe.⁷⁷

Als religionsgeschichtliche Belege für seine These, daß alle menschlichen Opferhandlungen von einer Angst um das eigene Dasein und einer daraus resultierenden Hoffnung auf Rettung motiviert seien, präsentiert Burkert insbesondere sog. Fingeropfer, bei denen sich eine in Not und Bedrängnis geratene Person freiwillig einen Finger oder ein Fingerglied abschneidet und als Gabe einer Gottheit oder auch mehreren Göttern darbringt, um das eigene Leben durch diesen kleineren, freiwilligen Verlust retten zu können. Walter Burkert kennzeichnet diese Art des Opfers als ein *pars-pro-toto*-Opfer und bezeichnet dieses als einen „biologischen Trick, Verfolger abzuhalten durch Aufgabe eines entbehrlichen Teils“ (Burkert, S. 62), d. h. durch die

⁷⁶ Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 47: „Die Kulturen haben rituelle Formen entwickelt, wie man mit dem Tod der anderen umgehen kann und muß, und diese Formen haben mit Religion zu tun; ob sie sogar der eigentliche Kern der religiösen Tradition sind, steht dahin. Wenn man den Tod nicht akzeptieren kann, muß man ihn negieren.“ Ebd., S. 51: „Religion erweist sich als Schutz vor der lebensbedrohenden Katastrophe.“

⁷⁷ Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 46f., insb. S. 47: „Zu bedenken ist, daß Angst und Schrecken ihrerseits, so gut wie Autoritätsbewußtsein und Glücksgefühle, nicht von der Religion erfunden werden. Es handelt sich um grundlegende biologische Funktionen, die allerdings von der Religion eingesetzt werden, adaptive Funktionen, in lebenden Organismen entwickelt.“

freiwillige Opferung eines nicht lebenswichtigen Teils des Körpers um der Rettung des ganzen Körpers willen. Auch das Sündenbock-Opfer besitze diesen pars-pro-toto-Charakter und diene daher dem Überleben. Des weiteren glaubt Burkert die religiös imprägnierten Mythen auf ein biologisches Grundschema – das der Nahrungssuche – zurückführen zu können. Daher sieht er – allerdings unter weitgehender Ignoranz der diesbezüglichen empirischen Befunde – in Jagdgeschichten die religiösen Urmythen der Menschheit und in einer von der Jagd geprägten primitiven Gesellschaft den Ursprung mythischer Erzählungen überhaupt. Unter Zugrundelegung von Friedrich Schleiermachers berühmter Definition von Religion als des Gefühls einer schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gott führt Burkert die in der Praxis sehr vieler bekannter Religionen durchgängig feststellbare Annahme hierarchischer Ordnungen und einer freiwilligen Unterwerfung des Menschen unter mächtige Autoritäten meist göttlicher Art⁷⁸ auf Rangordnungsverhältnisse in vor- und urmenschlichen Primatengruppen sowie auf Bäume als deren primären Lebensraum zurück; die vertikale Ausrichtung dieses Lebensraumes sei insofern zu einem Teil unseres biologischen Erbes geworden, als sie unser in religiösen Kontexten besonders stark ausgeprägtes Denken in hierarchischen Strukturen grundgelegt habe.⁷⁹ Die Zielrichtung der zitierten religionskritischen These, daß die Furcht den menschlichen Glauben an Götter hervorgebracht habe, entspricht der Annahme Burkerts, daß das Streben nach Reinigung von Schuld der Ursprung des religiösen Kultes sei. Diesen begründet nach Burkerts Auffassung die folgende Handlungssequenz, in der Burkert sogar ein „interkulturelles *universale*“ (Burkert, S. 127) sieht: Eine bedrohliche und angsterregende Unheilserfahrung führt zur spontanen Äußerung der Frage des oder der davon Betroffenen, warum ihn oder sie dieses Unheil befallen bzw. diese Katastrophe ereilt habe. Diese Betroffenheitsäußerung ruft zweitens einen Interpreten auf den Plan, einen Vermittler der besonderen Art, der ‚mehr weiß‘ als die normalen Menschen: „ein Seher, ein Priester, ein Traumdeuter“ (Burkert, S. 127). „Dieser erstellt, drittens, seine Diagnose. Die Ursache des Unheils muß definiert und fixiert werden. Normalerweise geht es um die Feststellung einer Schuld, begangen von einem einzelnen oder auch von mehreren gemeinsam, erst kürzlich oder auch vor langer Zeit. Fast immer ist diese Schuld in ein von höheren Mächten garantiertes System eingeordnet, sie steht in Beziehung zu einer Gottheit; die vom Vermittler erstellte Diagnose hat eine transzendente Dimension. Die Er-

⁷⁸ Die Macht ist nach Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 103, „Definitionsmerkmal des Gottes; Götter sind die ‚mächtigeren‘, *kreittones*. Zeus ist nicht nur der Vater – [...] ihm eignet auch die gewalttätige Stärke, das größte *kratos*. Die Idee eines ‚allmächtigen‘ Gottes, *pankrates*, taucht schon bei Aischylos auf [...].“

⁷⁹ Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 102-125.

kenntnis der Schuld weist den Weg zur Rettung: So folgen denn, viertens, Akte der Wiedergutmachung, und zwar einerseits auf der rituellen, andererseits auf der praktischen Ebene“ (Burkert, S. 127). Dieses Schema läßt sich den von Burkert genannten Beispielen insbesondere aus der griechischen Religionsgeschichte, aber auch aus der einiger orientalischer Völker, durchaus entnehmen; die Frage ist nur, ob damit der Ursprung des religiösen Kultes allgemein und ausnahmslos rekonstruiert ist; denn angesichts vielfacher Belege dafür, daß religiöse Kulte sich nachweislich auch aus jährlich wiederkehrenden Natur-, und zwar in erster Linie aus Fruchtbarkeits-, dann aber auch aus Ackerbau-Festen heraus entwickelt haben, sind an dieser All-Aussage doch erhebliche Zweifel angebracht. Ob die nach Burkert kult – und damit religionsgenerierende Angst vor Schuld und Befleckung sich mit ihren angeblichen biologischen Wurzeln einer universellen Sorge von Lebewesen um die eigene Sauberkeit zwecks Aufrechterhaltung einer ungehinderten Tätigkeit der eigenen Körperfunktionen kausalanalytisch hinreichend erklären läßt,⁸⁰ muß doch als höchst fraglich erscheinen. Zeigt sich darin nicht vielmehr ein kruder naturalistischer Biologismus, der die Antriebsmechanismen des Kulturwesens Mensch auf die Relikte seiner Triebausstattung und damit auf seine animalische Bedürfnisnatur reduziert?

Anders scheint es sich mit Burkerts von ihm viel belegter Annahme zu verhalten, daß das Prinzip der Reziprozität, d. h. einer ungefähren Äquivalenz von Gabe und Gegengabe im Kreislauf des Gebens und Nehmens, eines der Universalien menschlicher Kulturen sei, das daher auch das religiöse Verhältnis des Menschen zu höheren Mächten bestimme.⁸¹ Denn daß mit einer Gabe de facto die Erwartung einer entsprechenden Gegengabe verknüpft wird,⁸² ist zweifelsohne ein Grundsatz der sozialen und ökonomischen Interaktion in gesellschaftlichen Systemen, wie ihn die Studie ‚Essai sur le don‘ von Marcel Mauss aus dem Jahre 1924 empirisch erhoben hat und dessen Gültigkeit, meist auch im Bereich der Rechtsprechung, auch für zahlreiche alte Kulturen in einigen späteren Studien nachgewiesen worden ist (vgl. Burkert, S. 159). Von diesem mit dem Grundsatz der Tauschgerechtigkeit konformem Prinzip der Gegengabe nimmt Burkert sogar an, daß es nicht angeboren sei, sondern erlernt werden müsse.⁸³ Nun kennt Burkert natürlich auch das religionsge-

⁸⁰ Vgl. Walter Burkert, „Schuld und Kausalität“, in: *Kulte des Altertums*, S. 126-157, insb. S. 149f.

⁸¹ Vgl. hierzu Walter Burkert, „Der Kreislauf des Gebens“, in: Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 158-188.

⁸² Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 159: „Grundlegend ist dabei die ausnahmslose Erwartung der Reziprozität: Gabe verlangt Gegengabe.“

⁸³ Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 163: „So universal und alt das Prinzip der Gegengabe ist, es ist doch nicht angeboren; jedes Individuum hat es von neuem zu erlernen.“

schichtlich oft – denken wir etwa an das alttestamentliche Buch Hiob – artikuliert Phänomen der ausbleibenden Gegengabe von Seiten der höheren Mächte und der darauffolgenden Klage des Beters und seines Vorwurfs an die göttlichen Geber und Spender des Guten. Dieses Phänomen aber hat, wie Burkert ebenfalls weiß, nicht selten auch zur Kritik am religiösen Gabenaustausch und dem ihm zugrundeliegenden Verständnis religiöser Praxis geführt, etwa im biblischen Buch Hiob selbst⁸⁴ oder auch in Platons Dogma, „daß die Götter, insofern sie das Prinzip des Guten repräsentieren, nicht durch Geschenke und Gebete beeinflussbar sind“;⁸⁵ und nicht zuletzt bei Jesus Christus, dessen Diktum „Geben ist seliger als Nehmen“ (Apg. 20, 35) die Symmetrie des religiösen Tauschhandels durchbreche und der, so könnte hinzugefügt werden, etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn bzw. vom barmherzigen Vater (vgl. Lk 15,11-32) die nicht berechnend, die vielmehr ungeschuldet schenkende Liebe Gottes zu den Menschen uns zum Vorbild unseres Verhaltens zu Gott und zueinander macht. Doch diese tauschhandelskritischen Elemente in den Religionen betrachtet Burkert als bloß randständige Phänomene und so habe sich nach ihm auch in der christlichen Tradition „die Reziprozität im Tauschhandel und auch die Justiz der ‚Vergeltung‘ wiederhergestellt“ (Burkert, 168) – eine These, die in Bezug auf das Christentum die normative mit der faktischen Ebene vermischt und auch die letztere zu einseitig beurteilen dürfte. Die naturalistische Sichtweise des Autors tritt auch in seiner Begründung des Postulats der Gleichheit von Gabe und Gegengabe innerhalb der Religionen mit dem biophysischen Prinzip der Homöostase zutage: Denn das energetische Fließgleichgewicht mit seinem lebenserhaltenden Austausch von aufzunehmenden und auszuscheidenden Stoffen ist als Modell für den religiösen Austausch von Gabe und Gegengabe deshalb ungeeignet, weil ihm mit der Dimension der (Tausch-)Gerechtigkeit jenes Prinzip fehlt, das für den als Tauschhandel aufgefaßten Umgang des Menschen mit höheren Mächten grundlegend ist. Wenn im letzten Kapitel seines Buches Walter Burkert schließlich auch das von ihm mit einem beeindruckenden

⁸⁴ Vgl. Hiob 9,1-13; 40,1f.; 40,6–41,26.

⁸⁵ Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 175; zu Platon vgl. Leg. 905d–907b; vgl. schon Euthyph. 14a9–b7, 15a5-10 und hierzu Markus Enders, „Platons ‚Theologie‘: Der Gott, die Götter und das Gute“, in: *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999), S. 147, Anm. 44: „Euthyphron gibt zu, daß die von den Menschen den Göttern in Form von Opfern gemachten Geschenke diesen keinen Nutzen im Sinne einer Befriedigung von Bedürfnissen bringen, sondern als Ehrenbezeugungen, als Ehrengaben und als Angenehmes zu verstehen sind.“ Zur Unmöglichkeit einer Veränderung des Göttlichen nach platonischer Auffassung, sei es durch sich selbst, sei es von außen, vgl. Markus Enders, ebd., S. 153-156; Markus Enders, „Natürliche Theologie im Denken der Griechen“, in: *Fuldaer Hochschulschriften* Bd. 36, Frankfurt am Main 2000, S. 80-89.

Belegmaterial breit ausgewiesene genuin religiöse Phänomene der Divination, d. h. der – gemäß seiner unmittelbaren Wortbedeutung – als eine „göttliche Handlung“ begriffenen Kunst der Deutung von Zeichen mit dem Modell der im Verhaltensprogramm vieler Säugetiere eingespeicherten Verwendung von körperlichen oder territorialen Markierungen interpretiert und daher als eine Maßnahme der Komplexitätsreduktion durch Anpassung der Umwelt an die eigenen instinktiven Bedürfnisse bzw. – auf menschlicher Ebene – bewußten Begriffe versteht (vgl. Burkert, S. 199f.), so fragt man sich, was mit einer solchen Deutung an dem damit gedeuteten Phänomen der Divination eigentlich überhaupt erklärt werden kann: Denn von den religiös zur Deutung natürlicher Ereignisse wie etwa des Vogelfluges bei den Griechen und Römern als dazu befähigt anerkannten Sehern werden diese Ereignisse ja als Äußerungs- und Bekundungsformen göttlicher Willensbildungen verstanden und ausgelegt und gerade nicht als von Menschen vorgenommene Zeichensetzungen, die der eigenen Abgrenzung, sei es von Artgenossen, sei es von Vertretern anderer Species, dienen.

In diesem Zusammenhang verdient auch eine von Burkert besonders hervorgehobene religionsgeschichtliche Erscheinung Erwähnung: Es ist zwar richtig, weil gut bezeugt, daß den Göttern bei vielen alten Kulturvölkern wie etwa den Griechen und Römern, aber auch im orientalischen Raum und nicht zuletzt bei den jahwegläubigen Juden nach Auskunft des Alten Testaments sehr oft die Funktion zugesprochen worden ist, die Wahrheit von Eiden zu garantieren, und zwar auf Grund der ihnen meist nur implizit unterstellten Allwissenheit sowie vor allem ihrer Wahrhaftigkeit, so etwa bei Jahwe, der bei sich selbst Eide schwört.⁸⁶ Doch daß deshalb schon Eide ‚ein erstrangiges Wahrzeichen‘ von Religion überhaupt seien,⁸⁷ stellt doch eine unzulässige Verallgemeinerung dar, da es viele Religionen insbesondere des Ostens gibt, die dieses Phänomen überhaupt nicht kennen.

Doch kehren wir von der Interpretation einzelner religiöser Phänomene zu dem von diesem Buch entfalteten Religionsverständnis im allgemeinen zurück: Burkerts resümierende Definition von Religion als „uralte Tradition einer ernsthaften Kommunikation mit unsichtbaren Partnern und einer indirekten Kommunikation mit Hilfe eben dieser“ (Burkert, S. 213) läßt sich bestenfalls und auch hier nur unzureichend auf theistische Erscheinungsformen von Religion bzw. religiöser Praxis anwenden, verabsolutiert also einen Teilbereich im breiten Spektrum des Religiösen. Aus dem gleichen Grund vermag auch seine eingangs erwähnte Konzentration – um nicht zu sagen Verengung – religiöser Praxis auf Kultus und Ritus nicht zu überzeugen. Es

⁸⁶ Vgl. Num 14,21; Ps 110,4; Ps 132,11.

⁸⁷ Vgl. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 205, allerdings unter Bezug auf Mircea Eliade (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. XV, S. 301.

kommt hinzu, daß deren Deutung mit dem mehrfach exemplifizierten biologischen Paradigma der Eigenart religiöser Handlungen, Intentionen und Sinnzusammenhänge nicht wirklich gerecht wird, sondern sowohl eine Form unzulässiger, weil dem Phänomen unangemessener Komplexitätsreduktion als auch einen Kategorienfehler darstellt, der die Wesensdifferenz zwischen kulturell-menschlichem und animalisch-tierischem Verhaltenscode de facto ignoriert.

5. Zwischenüberlegung zur Methodik der Auffindung eines interreligiös verwendbaren Religionsbegriffs

Was aber ist nun gewonnen? Scheint die Aufgabe, eine interkulturell verwendbare Definition von Religion finden zu wollen, nach unserer Kritik der drei in paradigmatischer Absicht ausgewählten Funktionsdefinitionen von Religion durch Hermann Lübbe, Niklas Luhmann und Walter Burkert nicht aussichtsloser als je zuvor? Natürlich mußten hier zahllose andere, nicht weniger diskutabile Definitionsversuche von Religion unberücksichtigt bleiben. Sie ändern aber meines Erachtens nichts an der grundsätzlichen Schwierigkeit, das Phänomen Religion für alle Religionsvertreter konsensfähig charakterisieren zu müssen. Der Grund dieser Schwierigkeit wird von der simplen Einsicht benannt, daß eine im Gespräch zumindest der fünf Weltreligionen untereinander, nämlich zwischen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum, verwendbare interreligiöse Definition von Religion insofern für die Vertreter dieser Weltreligionen konsensfähig sein muß, als sie mit dem Selbstverständnis jeder einzelnen dieser Religionen widerspruchsfrei vereinbar sein muß. Ein im interreligiösen Gespräch der fünf Weltreligionen miteinander verwendbarer Religionsbegriff muß dieses hermeneutische Minimalkriterium erfüllen können, das Selbstverständnis jeder einzelnen dieser Weltreligionen zumindest formal zu umfassen und einzuschließen. Mit anderen Worten: Jede der fünf Weltreligionen muß ihr prinzipielles Selbstverständnis unter den begrifflich-intensionalen Gehalt eines solchen Religionsbegriffs subsumieren können. Diese Einschränkung eines interreligiös verwendbaren Religionsbegriffs auf seine Tauglichkeit als Verständigungskategorie für das Gespräch zwischen den fünf Weltreligionen hat zunächst nur den pragmatischen Grund, daß sich im Falle der Weltreligionen das prinzipielle Selbstverständnis einer Religion vermutlich einfacher und leichter erheben läßt als etwa bei den Stammesreligionen oder anderen religiösen Bewegungen. Wenn es gelänge, einen konsensfähigen Religionsbegriff für das interreligiöse Gespräch zwischen den Weltreligionen zu finden, dürfte es zumindest möglich sein, dessen Eignung auch für die Beschreibung anderer religiöser Bewegungen und Strömungen außerhalb der Weltreligionen zumindest exemplarisch aufzuzeigen. Für die Prüfung, ob ein Religionsbegriff diese Anforderun-

gen erfüllt, ist es allerdings sachlich unerlässlich, zuvor das jeweilige Selbst- und möglichst auch Religionsverständnis der genannten fünf Weltreligionen zu untersuchen und zu erheben.

Eine solche notgedrungen weitläufige und umfangreiche Untersuchung hat in Bezug auf die vier außerchristlichen Weltreligionen bereits der Carsten-Colpe-Schüler Hans-Michael Haußig in seiner Berliner Dissertation „Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam“ dankenswerterweise vorgenommen. Seine diesbezüglichen Ergebnisse seien im folgenden so knapp wie möglich zusammengefaßt.

6. Der Religionsbegriff in den fünf Weltreligionen

6.1 Der Religionsbegriff im Hinduismus

Beginnen wir bei der Rekapitulation der Ergebnisse der genannten Untersuchung von Haußig mit dem Hinduismus: Der Hinduismus zeichnet sich bekanntermaßen grundsätzlich „durch einen größeren religionsinternen Pluralismus aus, der es schwierig macht, ihn auf der Basis westlicher Religionsdefinitionen auf ein einheitliches Charakteristikum zu reduzieren.“⁸⁸ Innerhalb seiner klassischen Texte wird der Hinduismus ebenfalls bekanntermaßen „niemals mit eben diesem Begriff oder möglichen Äquivalenten bezeichnet. Ein dem (sc. von der westlichen Wissenschaftssprache geschaffenen) Begriff ‚Hinduismus‘ korrespondierendes Wort existiert im Sanskrit nicht“ (Haußig, S. 91), der Begriff ‚Hinduismus‘ ist in seiner Funktion als Sammelbezeichnung für partiell unterschiedliche religiöse Strömungen insbesondere auf dem indischen Subkontinent „eher dem Terminus abrahamitische Religionen vergleichbar“ (Haußig, S. 58), wobei diese aber ein ihnen gemeinsames Definitionsmerkmal besitzen, in Bezug auf welches es als gerechtfertigt erscheint, sie unter diesen Begriff zu subsumieren. Worin liegt aber das gemeinsame Definitionsmerkmal der mit ‚Hinduismus‘ bezeichneten religiösen Strömungen? „Grundlegend für das Selbstverständnis des Hindu ist der Bezug zur Ordnung des *dharma*“ (Haußig, S. 91). Unter ‚*dharma*‘ wird in den traditionellen Texten sowohl ein universelles Weltgesetz verstanden, „das allen Erscheinungen der phänomenalen Welt zugrunde liegt und in ihnen jeweils eine individuelle Ausgestaltung erfährt“ (Haußig, S. 83f.), als auch und vor allem ein System der rituellen und sozialen Ordnung des ‚*arya*‘, d. h. desjenigen, „für

⁸⁸ Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin 1999, S. 59.

den die Ordnung der Kasten und Lebensstadien (varnásramadharmā) Gültigkeit besitzt“ (Haußig, S. 91), der also in ihr lebt. Dabei ist der Begriff ‚dharma‘ grundsätzlich von exklusivistischer Natur: Es gibt nur eine Dharma-Ordnung, die das Leben eines Hindu, unabhängig davon, welcher Kaste er zugehört, normativ bestimmt, bis er ‚moksa‘, d. h. die vollkommene Erlösung aus der Kausalität des Kreislaufs der Geburten, dem karmasamsāra, erreicht hat. Denn „der individuelle Dharma des einzelnen Hindu ist ja das Resultat eines individuellen Karmas seiner in seinen vorangegangenen Existenzen bewirkten Taten“ (Haußig, S. 131). Mit der Befreiung vom Gesetz der Wiedergeburt tritt der Erlöste jedoch nicht in einen Zustand der Anarchie, des adharma, ein, stellt also die Dharma-Ordnung der Hindu-Gesellschaft keineswegs in Frage; der samnyāsin, also der Erlöste, gehört vielmehr dem vierten und letzten Lebensstadium an, in dem der Hindu seine wesenhafte Einheit mit dem Göttlichen realisiert, nachdem ihm ein vollständiger Verzicht auf weltbezogene Absichten und Ziele habituell geworden ist.

Eine Differenzierung zwischen Hindus und Nichthindus wird von hinduistischer Seite nicht primär auf einer doktrinalen, sondern auf einer „sozialen und nationalen Ebene sowie anhand des durch die Dharmasāstras (sc. die autoritativen Traditionsschriften) definierten hinduistischen Verhaltenskodex vorgenommen“ (Haußig, S. 95). Dieser Primat der Praxis zeigt sich vor allem darin, daß die Nicht-Hindus als ‚mleccha‘, d. h. als solche aufgefaßt werden, die außerhalb der Kastenordnung stehen und damit an der Dharma-Ordnung keinen Anteil besitzen. Ihnen soll ein Hindu mit passiver Intoleranz begegnen: „Dies bedeutet, daß der Befolger fremder Sitte und fremden Glaubens zwar nicht in der Ausübung seiner Religion behindert wird, jedoch ist dem Hindu der Umgang mit ihm verboten“ (Haußig, S. 92).

Fassen wir zusammen: Während das Wort ‚Hindu‘ im traditionellen Hinduismus keine Rolle spielte und nicht als Selbstbezeichnung der Hindus, sondern nur von Nicht-Hindus, insbesondere von Muslimen, als Ausdruck für die Hindus verwendet wurde, drücken die Hindus ihr Selbstverständnis mit dem Begriff ‚dharma‘ bzw. varnásramadharmā, d. h. die eine Ordnung des gesellschaftlichen Kastenwesens und der Lebensstadien, aus, deren praktische Befolgung erst einen Hindu als solchen identifiziert. Dharma aber ist ursprünglich nur ein exklusivistischer und kein komparatistischer, d. h. kein zur Bezeichnung auch anderer Religionen verwendeter Religionsbegriff; dies änderte sich punktuell erst im 19. Jahrhundert, als angesichts von Aktivitäten christlicher Missionare auf dem indischen Subkontinent einige Hindus Apologetiken des Hinduismus in Sanskrit verfaßten, in denen dharma ansatzweise „als ein komparatistischer Religionsbegriff verwendet und als sanātanadharmā (ewiges dharma) dem khrstadharmā (Christentum) gegenübergestellt“ (Haußig, S. 94) wurde. „Doch kann hier im eigentlichen Sinn nicht von einem komparatistischen Religionsbegriff gesprochen werden, da die anderen Reli-

gionen nicht als wirklich konkurrierende ‚dharma‘ aufgefaßt werden, sondern im Sinne von ‚svadharma‘ für ihre jeweiligen Angehörigen, die jedoch letztlich einem allumfassend gedachten sanātana dharma untergeordnet bleiben“ (Haußig, S. 102). Damit wird also nicht die Annahme eines einzigen ‚dharma‘ aufgegeben, sondern das Christentum wird „hier vielmehr [...] in die traditionelle dharma-Auffassung integriert, die jedem Menschen einen unterschiedlichen Rang und unterschiedliche Aufgaben innerhalb der Gesellschaft zuweist“ (Haußig, S. 94). Es kommt hinzu, daß ‚dharma‘ auch kosmische und weltgesetzliche Implikationen besitzt und damit auch inhaltlich über die von einem Religionsbegriff der westlichen Religionswissenschaft zu erfüllenden Kriterien hinausgeht.

6.2 Der Religionsbegriff im Buddhismus

Wie im Hinduismus ‚dharma‘ so kann im Buddhismus ‚dhamma‘ als der das buddhistische Selbstverständnis zentral charakterisierende Begriff aufgenommen werden. Doch im Unterschied zur hinduistischen Dharma-Konzeption verfügt der Buddhismus „in dem Begriff dhamma von Anfang an sowohl über einen exklusivistischen wie über einen komparatistischen Religionsbegriff“ (Haußig, S. 131), wie im folgenden gezeigt werden soll. Von der grundlegenden Monographie von Magdalene und Wilhelm Geiger mit dem Titel *Pali-Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur* (München 1920), die die Bedeutung des Begriffs ‚dhamma‘ im gesamten Pali-Kanon als der kanonischen Literatur des Buddhismus untersucht hat, sind vier größere Bedeutungskomplexe dieses Begriffs erhoben worden. Diese sind im einzelnen: Erstens Gesetz im Sinne von Sittengesetz, welches die Pflichten der verschiedenen Glieder der Gesellschaft – der Ordensmitglieder, aber auch der Sippen und Familien – festlegt; zweitens Lehre, Lehrgebäude und Lehrsystem, womit in erster Linie die im Pali-Kanon formulierte Lehre des Buddha von den vier edlen Wahrheiten und deren Inhalt gemeint ist, d. h. die Lehre vom Entstehen des Leidens in einem Bedingungsgefüge konditionaler Abhängigkeit; die Lehre von der Leidverfaßtheit des menschlichen Daseins sowie die Lehre von der Erlösung des Menschen vom Leiden im ‚Nibbana‘ (sanskrit: Nirvana); und schließlich die Lehre vom Weg, der zu dieser Erlösung führt; drittens „das Absolute“ bzw. die „absolute Wahrheit“, womit nichts anderes als die (wahre) Lehre des Buddha selbst gemeint ist; manchmal wird auch das Nibbana als der höchste Bezugspunkt dieser Lehre mit ‚dhamma‘ im Sinne von ‚Leere‘ oder ‚das Absolute‘ bezeichnet; und schließlich die vierte Bedeutung von ‚dhamma‘ als Ding, Sache, Eigenschaft, Qualität, Fähigkeit, Kraft; in der häufigen Pluralform werden damit die sog. ‚sankhatā-dhammas‘, d. h. die selbst bedingten und ihrerseits bedingenden und dadurch den Kreislauf des

Werdens und Vergehens aufrechterhaltenden Dinge der übergänglichen Erscheinungswirklichkeit identifiziert, wie sie vom inneren Sinn wahrgenommen werden. Wer aber durch eine ihm aufleuchtende Einsicht seine Erlösung von diesem Kreislauf erreicht hat, der bedarf nach dem berühmten Gleichnis des Buddha des ‚dhamma‘ als der Heilslehre nicht mehr wie jener, der des Floßes nicht mehr bedarf, wenn er das rettende andere Ufer erreicht hat. Nun werden mit ‚dhamma‘ in der Bedeutung von Lehre aber auch fremde, nichtbuddhistische Heilslehren bezeichnet. Dieser Umstand qualifiziert den Ausdruck ‚dhamma‘ zu einem zugleich auch komparatistischen Religionsbegriff.⁸⁹

Dabei ist jedoch immer gegenwärtig zu halten, daß sowohl der intensive als auch der extensionale Gehalt des Begriffs ‚dhamma‘ gemäß buddhistischem Selbstverständnis ungleich weiter ist als der des abendländischen Religionsbegriffs. Denn ‚dhamma‘ bezeichnet über diese Bedeutung als Heilslehre hinaus „sowohl die abstrakte Weltordnung als auch die konkreten Einzelteile, aus denen diese dem Gesetz des Entstehens und Vergehens (paticca-samuppāda) unterworfenen Weltordnung zusammengesetzt ist. Alle Dinge dieser Welt, nicht nur die materiell wahrnehmbaren, sondern auch geistige Zustände, sind diesem Gesetz unterworfen.“⁹⁰ Daher sind auch die Religionen „bloß das Resultat des Zusammentreffens bestimmter, durch das jeweilige Karma bedingter Ursachen“ (Haußig, S. 131) und insofern auch ‚dhammas‘ in der vierten oben genannten Bedeutung dieses Wortes. Daher erschöpft sich der buddhistische Zentralbegriff ‚dhamma‘ genauso wenig wie ‚dharma‘ im Hinduismus, von dem er sprachgeschichtlich ganz und teilweise auch sachlich abhängig ist, „nicht in der Funktion eines bloßen Religionsbegriffs, sondern sein Bedeutungsgehalt geht weit darüber hinaus“ (Haußig, S. 132).

6.3 Der Religionsbegriff im Judentum

In der biblischen Periode des Judentums lassen sich in einigen Begriffen zwar Teilaspekte dessen finden, „was wir unter einem Religionsbegriff verstehen“ (Haußig, S. 136), doch keiner dieser Begriffe wird durchgängig und generell in einem exklusivistischen Sinne für die eigene Religion gebraucht und schon gar nicht in einer komparatistischen Verwendung für andere, fremde Religionen. Es handelt sich dabei um die Begriffe ‚Yirah‘ bzw. ‚Yirath JHWH‘ (Got-

⁸⁹ Vgl. Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 125: „Der Begriff dhamma wurde sowohl als Selbstbezeichnung wie auch zur Bezeichnung anderer Religionen verwendet und ermöglichte es so dem Buddhismus, sich selbst als mit anderen Religionen vergleichbar anzusehen.“

⁹⁰ Vgl. Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 131.

tesfurcht),⁹¹ ‚abodah‘ (die kultische Verehrung, der kultische Dienst Gottes),⁹² emunah (der Glaube an, das Vertrauen auf Gott)⁹³ und ‚dat‘ („Gesetz, Recht“).⁹⁴ „Dem hellenistischen Judentum kommt das Verdienst zu, erstmalig einen Begriff hervorgebracht zu haben, mit dem die eigene Tradition bezeichnet und nach außen hin abgegrenzt wurde. Es handelt sich hierbei um den Begriff Ioudaismós“ (Haußig, S. 155), der allerdings nur äußerst selten belegt und als Gegensatz zu dem Begriff Hellenismus geprägt worden ist. In der ungleich umfangreicheren rabbinischen Literatur existiert zwar ein Äqui-

⁹¹ Vgl. hierzu das Resümee zu yir'ah in der biblischen Periode des Judentums bei Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 142: „Das Substantiv yir'ah bezeichnet also überwiegend ein Handeln in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. [...] Gänzlich fehlt ihm hingegen die kultische Komponente, [...] Bedeutsam ist aber auch, daß das Substantiv yir'ah niemals mit Bezug auf andere Götter verwendet wird. Es handelt sich bei yir'ah somit um einen positiv exklusivistischen Begriff. Es ist jedoch weder zu erkennen, daß der Begriff eine zentrale Rolle in der Formulierung eines jüdischen Selbstverständnisses spielt, noch daß er eine Funktion in der Abgrenzung gegenüber der heidnischen Umwelt hat. Er kann daher auch nicht als Religionsbegriff angesehen werden.“

⁹² Zu ‚abodah‘ in der biblischen Periode des Judentums vgl. Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 146f.: „Der Überblick hat gezeigt, daß neben der Grundbedeutung „Arbeit“ mit dem Begriff ‚abodah‘ kultisch-rituelle Aspekte verbunden werden. In dieser Hinsicht wird der Begriff rein exklusivistisch verwendet. [...] An keiner Stelle wird er jedoch als Oberbegriff für sämtliche kultisch-rituelle Handlungen, die von den alten Israeliten praktiziert wurden, verwendet. Es ist zudem nicht zu erkennen, daß er eine zentrale Rolle in der Ausformulierung eines Selbstverständnisses des biblischen Judentums spielt und kann insofern nicht als Religionsbegriff angesehen werden.“

⁹³ Zu ‚emunah‘ in der biblischen Periode des Judentums vgl. das Resümee von Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 149: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß emunah in der hebräischen Bibel nicht zur Konzeptualisierung einer vom Menschen ausgehenden auf Gott hin gerichteten Einstellung oder Aktivität dient. Weder ließ sich erkennen, daß emunah eine emotionale Bindung an YHWH zum Ausdruck bringt, noch wäre es mit der verstandesmäßigen Akzeptanz gewisser ‚Glaubenssätze‘ in Verbindung gebracht worden. Emunah erfüllt also innerhalb der hebräischen Bibel nicht die Funktion eines Religionsbegriffs.“

⁹⁴ Zu ‚dat‘ in der biblischen Periode des Judentums vgl. das Resümee von Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, S. 154f.: „Das seltene Vorkommen des Wortes *dāt* innerhalb der hebräischen Bibel läßt es nicht als einen zentralen Begriff der jüdischen Religionsgeschichte in biblischer Zeit erkennen. [...] Zwar fanden sich in den beiden Stellen aus Dan Hinweise, daß *dāt* im Sinne einer Bezeichnung des Gesamtkomplexes der rituellen Handlungen verstanden werden könnte, jedoch ob dies ausreicht, in ihm schon einen Religionsbegriff zu sehen, bleibt eher fraglich.“

valent zu ‚Joudaismos‘, nämlich ‚yahadut‘; doch dieses ist nur an einer einzigen Stelle belegt, und selbst diese ist äußerst fraglich, weil das Vorkommen von ‚yahadut‘ an dieser Stelle auch ein Einschub späterer Redaktoren sein könnte. Die verschiedentlich vertretene These, „daß der Ursprung der Kategorie Judentum nicht innerhalb des rabbinischen Judentums gesucht werden sollte, sondern im 19. und 20. Jahrhundert in Europa und Amerika“ (Haußig, S. 166), legt sich daher sehr nahe. Die oben in Bezug auf die biblische Periode des Judentums bereits untersuchten Begriffe entwickeln sich auch in dessen rabbinisch-formativer Phase nicht zu einer den Gesamtkomplex aller Vorstellungen und Handlungen des Judentums umfassenden Bezeichnung, die das Selbstverständnis der jüdischen Religion im ganzen hinreichend zum Ausdruck bringen würde. In der späteren jüdischen Tradition wird allerdings der Begriff ‚dat‘ als Selbstbezeichnung des Judentums in seiner Gegenüberstellung zum Islam oder zum Christentum verwendet; „in der modernen hebräischen Poesie wird er [der Ausdruck ‚dat‘] weithin analog zu dem Begriff Religion gebraucht, behält aber je nach Anwendung gewisse Konnotationen bei, die ihn wiederum auch von *Religion* unterscheiden“ (Haußig, S. 149).

6.4 Der Religionsbegriff im Islam

Im Unterschied zu Hinduismus und Judentum verfügt der Islam von Anfang an sowohl über exklusivistische als auch über komparatistische Religionsbegriffe. Der im Koran allerdings relativ selten, nämlich nur acht mal, belegte Ausdruck ‚islam‘, der als Verbalsubstantiv der Wurzel ‚SaLiMa‘ ein Sich-Ausliefern bzw. Sich-Ergeben, und zwar dem Willen Gottes, bedeutet, ist als Eigenname der von Muhammad verkündeten Botschaft „erst mit der Herauskristallisierung derselben als eigenständiger Religion gegenüber Judentum, Christentum und den autochthonen Religionsformen“ (Haußig, S. 199) aufgetreten. Daher läßt sich ‚islam‘ „auch erst in den medinensischen Suren als Selbstbezeichnung der Religion Muhammads erkennen“ (Haußig, ebd.), wobei ‚islam‘ fast durchweg in Verbindung mit dem Ausdruck ‚din‘ auftritt und in dieser Kombination „die islamische Religion‘ in Gegenüberstellung zu anderen Religionen“ (Haußig, S. 204) bedeutet. Daher ist der Ausdruck ‚islam‘ spätestens von der medinensischen Offenbarungsperiode an „eindeutig als exklusivistischer Religionsbegriff belegt“ (Haußig, ebd.). Der bereits genannte Begriff ‚din‘ wird im Deutschen meist mit ‚Religion‘, ‚Glaube‘, ‚Brauch‘ übersetzt. Etymologisch wird er sowohl auf die arabische Wurzel „DYN“, die die Bedeutung „schulden, jmdm. verpflichtet sein, vergelten“ (Haußig, S. 216) hat, als auch auf das hebräische und aramäische Substantiv ‚din‘, welches ‚Recht‘, ‚Rechtssache‘, ‚Gericht‘ bedeutet, und drittens sogar auf den iranischen Ausdruck ‚den‘ zurückgeführt, „der von Colpe mit ‚das, was offenbart worden ist, d. h. Religion oder das angemessene

worden ist, d. h. Religion oder das angemessene Mittel religiöser Äußerung“ (Haußig, ebd.) wiedergegeben wird. ‚Din‘ ist im Koran ab der dritten mekkanischen Offenbarungsperiode als ein komparatistischer Religionsbegriff nachweisbar, der sowohl „theologische Auffassungen [...] wie auch kultische Praktiken, Aspekte persönlicher Frömmigkeit wie allgemeine (ethisch-moralische) Handlungsanweisungen und Gruppen, die Träger dieser Anschauungen bzw. Ausübende der einzelnen Handlungen sind“ (Haußig, S. 236), bezeichnen kann. Der zur Hervorhebung der religiösen Toleranz im Islam oft zitierte Koranvers 2,256 „es gibt keinen Zwang im din“ wird daher fast durchgängig mit „es gibt keinen Zwang in der Religion“ übersetzt.⁹⁵ Als ein komparatistischer Religionsbegriff wird ‚din‘ im Koran nicht selten auf die jüdische und die christliche Religion bezogen. Ein weiterer komparatistischer Religionsbegriff im Koran ist seit der zweiten mekkanischen Offenbarungsperiode ‚milla‘; dieser Ausdruck bezeichnet die Religion unter ihrem soziologischen Aspekt und kann daher spätestens seit der medinensischen Offenbarungsperiode vorzugsweise mit ‚Religionsgemeinschaft‘ wiedergegeben werden. Soweit die Ergebnisse der genannten Untersuchung von Haußig.

6.5 Der Religionsbegriff im Christentum

Inwiefern versteht sich schließlich das Christentum als eine ‚Religion‘? Die eingangs angedeutete Begriffsgeschichte von ‚religio‘ zeigt, daß das Christentum, wenn es ‚religio‘ als Selbstbezeichnung verwendet hat, sich damit als eine besondere Form der Gottesverehrung, d. h. als eine doktrinal begründete Praxis, bestimmt hat, die dem christlichen Gott die ihm gebührende und von den Menschen geschuldete Anerkennung seiner Hoheit und Herrschaftlichkeit zuteil werden ließ.⁹⁶ Gleichwohl ist ‚religio‘ seit dem 18. Jahrhundert und ohnehin ‚Religion‘ im 19. und 20. Jahrhundert sowie im zeitgenössischen Gebrauch dieses Wortes bekanntermaßen keine exklusivistische, sondern eine komparatistische Beschreibungskategorie, die als Oberbegriff für religiöse

⁹⁵ Zur grundsätzlichen Bedeutung dieses Verses für das Verhältnis des Islams zur Gewalt vgl. Markus Enders, „Zum Verhältnis von Religion und Gewalt nach den Heiligen Schriften des Judentums (Thora), des Islams (Koran) und des Christentums (Neues Testament)“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 2, Frankfurt am Main 2003, S. 112f.

⁹⁶ Dies gilt in der abendländischen Geistesgeschichte von den Anfängen des Christentums bis weit in das 17. Jahrhundert hinein, vgl. hierzu Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; ders., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen 1997; ders., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001.

Glaubensüberzeugungen und Lebenspraxen jeder Art, nicht nur der christlichen, dient. Genau dies scheint ‚Religion‘ dafür zu qualifizieren, als interreligiös verwendbare Beschreibungskategorie fungieren zu können. Wenn wir dem ‚Religionsbegriff‘ aber einen solchen Status zuerkennen wollen, fallen wir dann nicht einem hermeneutischen Fehlschluß anheim, da wir gesehen haben, daß nicht alle der vier außerchristlichen Weltreligionen einen interreligiös verwendbaren, einen komparatistischen Religionsbegriff besitzen, sondern nur der Islam und eingeschränkt auch der Buddhismus, die sich von Anfang an in ein Verhältnis zu bereits bestehenden anderen Religionen setzen, sich von diesen abgrenzen mußten?

7. Das den fünf Weltreligionen gemeinsame Grundverständnis des Entstehungsgrundes, des Inhalts und der Praxis von ‚Religion‘

Läßt sich nach diesem notgedrungen unbefriedigenden, weil seinen Gegenstand auch nicht annähernd erschöpfenden Eil-Durchgang durch das Religions- und Selbstverständnis der fünf Weltreligionen ein gemeinsamer begrifflicher Nenner ausmachen, der für alle Weltreligionen als eine zumindest formale Beschreibungskategorie für ihr jeweiliges Selbstverständnis konsensfähig wäre? Doch scheidet nicht ein solches Unterfangen von vorneherein z. B. daran, daß etwa der Hinduismus und der Islam sich nicht, wie etwa das Christentum und der Buddhismus, ausschließlich als eine Religion, sondern als eine das gesamte, nicht nur das individuelle, sondern auch das gesellschaftliche und politische Leben der Menschen normativ bestimmende Ausrichtung auf den geoffenbarten Willen Gottes (im Islam) bzw. die vom ‚dharma‘ vorgeschriebene Ordnung (im Hinduismus) verstehen? Ohne diese wichtigen Differenzen im religiösen Selbstverständnis einzelner Weltreligionen einebnen oder ignorieren zu wollen, scheint es mir dennoch für die Möglichkeit eines wissenschaftlich verantwortbaren Religionsvergleichs unerlässlich, einen solchen gemeinsamen Nenner zumindest anzuvisieren, ohne ihm eine definitive terminologische Fixierung, die ohnehin kaum konsensfähig wäre, überstülpen zu wollen. Denn es geht bei der Bestimmung von Religion nicht um den terminologischen Gebrauch des Wortes ‚Religion‘, für das man prinzipiell auch andere Ausdrücke einsetzen könnte, aber dennoch in der westlichen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie bei dieser Wortwahl aus gleichsam gewohnheitsrechtlichen, weil disziplingeschichtlichen Gründen bleiben sollte. Der Terminus für die gesuchte Einigungs- und Verständigungsformel zumindest zwischen den Weltreligionen ist unerheblich und sollte deshalb auch kein Zankapfel im Gespräch zwischen ihnen sein; alles entscheidend ist vielmehr die von diesem Wort bezeichnete Sache. Und in Bezug auf diese scheint mir dieser allerdings äußerst provisorische Durchgang

durch das jeweilige Selbstverständnis der fünf Weltreligionen doch zu einer ihnen gemeinsamen religiösen Grundüberzeugung zu führen, die oben bereits angesprochen und zum Teil auch schon erörtert worden ist.⁹⁷ Denn alle fünf Weltreligionen sehen, wenn auch auf zum Teil unterschiedliche Weise, den Entstehungsgrund von Religion in dem umfassenden Mangel an anwesender, d. h. reiner Gegenwart, der alles irdische, mithin raum-zeitliche Dasein des Menschen kennzeichnet. Ist dieser Mangel für die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam sowohl Grund der daher schon seinshaft-kreatürlichen als auch Ausdruck der willentlich-sittlichen, mithin selbstverschuldeten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, so ist dieser Mangel für die beiden östlichen Weltreligionen nur Ausdruck der selbst verursachten Heils- und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Hat in der allgemeinen Übergänglichkeit der raum-zeitlichen, der irdischen Erscheinungsform des Menschseins Religion zwar den Grund ihrer möglichen Entstehung, so besteht der ihr eigentümliche Inhalt erst in der Voraussetzung einer Instanz, die diesen Mangel zu tilgen vermag. Den Mangel an reiner, nicht übergänglicher Gegenwart aber vermag nur eine Wirklichkeit aufzuheben, die selbst reine Gegenwart, mithin absolute Einheit ist. Für die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen ist diese Voraussetzung in ihrem jeweiligen Gottesglauben verwahrt, im Hinduismus in der Annahme der Existenz eines Brahman genannten Einen; im nicht-theistischen Hinayana-Buddhismus, insbesondere im Theravada- und im Zen-Buddhismus, in der Annahme des ‚Nibbana‘ als des Verwehens von allem bzw. als einer vollkommenen Leere, die genaugenommen nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des erst durch sie erreichten Heils- oder Erlösungszustands bezeichnet. Denn die für uns unzugängliche, weil über uns erhabene Seite des ‚Nibbana‘, die unsere Übergänglichkeit heilen und uns aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann, muß, um genau diese Heilsfunktion für uns ausüben zu können, auch im Buddhismus etwas vollkommen Einfaches sein, und zwar gemäß der im Pali-Kanon, wie wir sahen, durchaus auch vertretenen Bedeutung von ‚dhamma‘ als des ‚Nibbana‘ im Sinne des Absoluten. Ist daher für den Inhalt von Religion zumindest auf ihrer höchsten, in den Weltreligionen realisierten Stufe die explizite oder, wie im Hinayana-Buddhismus, auch nur implizite Voraussetzung einer absoluten Einheit zur Tilgung unseres umfassenden Mangels an anwesender Gegenwart charakteristisch, so entfaltet Religion ihre Lebendigkeit in einer Praxis, die, sei es

⁹⁷ Die im folgenden angedeutete Begriffsbestimmung von Grund, Inhalt und (lebendiger) Praxis von ‚Religion‘ geht zurück auf Bernhard Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, S. 9-49; vgl. Bernhard Uhde, „Fiat mihi secundum verbum tuum“. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf“, S. 87-89.

explizit, sei es nur implizit, die lebenslange und alle Lebensvollzüge umgreifende Beachtung der Herrschaft dieser Einheit über alles Viele einübt. Daher ist die Aufgabe des selbstverursachten und selbstbezogenen Eigenwillens des Menschen als seiner expliziten oder auch nur impliziten Übereignung an jenes einfache Prinzip, welches alleine unseren Mangel an anwesender Gegenwart zu tilgen, uns zu erlösen vermag, für jede Form weltreligiöser Religionspraxis maßgeblich. Ein solches Verständnis von Religion vermag auch zu zeigen, warum keineswegs jeder Mensch sozusagen von Natur aus, wie immer noch vielfach behauptet wird, religiös ist.⁹⁸ Denn bereits zu dem Entstehungsgrund von Religion, nämlich zur Übergänglichkeit und damit auch Vergänglichkeit unserer hiesigen Existenz, können wir uns auch anders als auf religiöse Weise verhalten, indem wir nämlich nicht eine Instanz voraussetzen und uns in ihren Herrschaftsbereich begeben wollen, die diesen unseren Mangel zu tilgen vermag. Der umfassende Mangel an anwesender Gegenwart und damit das sukzessive Verfallen meines hiesigen Daseins kann mir also auch gleichgültig sein und bleiben. Denn die Prinzipien der Religionen sind im Unterschied zu denen des (natürlichen) Denkens der Zustimmung unseres Willens bedürftig. Jener Heils- und Erlösungszustand des Menschen, den zumindest die Weltreligionen uns zu geben versprechen, liegt demnach, negativ formuliert, in der Aufhebung unseres Mangels an anwesender Gegenwart, bzw., positiv gewendet, in der Erfahrung einer sowohl unvergänglichen als auch unmittelbaren Anwesenheit bei einem ersten Prinzip, dessen vollkommene Einheit und Gegenwart sich uns erst dann bleibend gibt, wenn wir ihr in gänzlicher Armut an eigenem Willen und Wirken begegnen.

⁹⁸ Vgl. hierzu Markus Enders, „Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zur Aktualität und Wiederkehr der Religionen“, in: Hans Poser (Hrsg.), *Religion, Mythos, Mysterium. Ist Glaube unabdingbar?*, Kempten 2004, S. 221-240.