

Steht der Begriff „Religion“ einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen im Wege?

REINHOLD BERNHARDT

1. Religion als Phänomenkomplex und als Begriff

Die Eremitage in St. Petersburg ist bekanntlich ein Ort der Kunst, nicht der Religion. Zur Kunstsammlung gehört eine große Kollektion von bedeutenden Ikonen. Von Zeit zu Zeit kommen nun Gruppen orthodoxer Christen in das Kunstmuseum und halten vor den dort ausgestellten Ikonen einen Gottesdienst. Zum Erstaunen der anderen Besucher und zum Ärger der Museumsverwaltung küssen sie die Ikonen, zünden Kerzen vor ihnen an, knien nieder, beten und singen.¹

Haben wir es hier mit Religion zu tun? Die Bühne, auf der diese Szene spielt, ist eindeutig nichtreligiös, sondern gehört eher in den Bereich, den wir mit dem Begriff „Kultur“ bezeichnen: ein Museum. Den Vorgang, der sich in dieser Szene abspielt, würden wir aber wahrscheinlich ohne zu zögern als „religiös“ bezeichnen. Ein religiöser Vollzug an einem nichtreligiösen Ort. Und die Ikonen selbst? Sie sind an diesem Ort gewissermassen hin- und hergerissen: zwischen Kulturgut und Gegenstand religiöser Verehrung.

Diese Analyse der beschriebenen Szene rekurriert auf einen Religionsbegriff: Religion ist demnach die innerlich empfundene und im Verhalten dargestellte Verehrung einer überempirischen Macht, wie sie hier in den Ikonen repräsentiert ist.² Die beschriebene Szene entspricht dem Inhalt dieses Begriffs und kann damit als „religiös“ qualifiziert werden. Der so verstandene Religionsbegriff ist u. a. durch den Kontrast zu „Kultur“ bestimmt.

¹ Nach: Berger, Peter L., *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston – Berlin 2014, 92.

² Vgl. die Religionsdefinition von Gerhard Ebeling, der zufolge Religion „die geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit“ ist (Ebeling, Gerhard, *Evangelium und Religion*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 [1976] 251).

In dieser (weitgefassten, substantialistischen) Bestimmung wird „Religion“ im Singular gebraucht. So sehr die Szene im Kontext einer *bestimmten* Religion spielt, die neben anderen Religionen und Denominationen (im Plural) steht, nämlich des russisch-orthodoxen Christentums, so sehr lässt sie sich doch auch abgelöst davon mit dem Allgemeinbegriff „Religion“ oder mit dem Adjektiv „religiös“ beschreiben.

Wenn der vorausgesetzte Religionsbegriff ein anderer ist, erscheinen auch die wahrgenommenen Phänomene in einem anderen Licht. Der Begriff prägt die Wahrnehmung. Begriffe sind mehr als Worte. Sie bezeichnen nicht nur einen bestehenden Sachverhalt, sie erklären ihn zu dem, was er ist – oder sein soll. Begriffe sind Konzepte mit deskriptiver, konstruktiver und normativer Funktion. D. h. sie *benennen* Gegenstände und Sachverhalte, sie *bestimmen* Gegenstände und Sachverhalte und sie *unterscheiden* diese Gegenstände und Sachverhalte von anderen Gegenständen und Sachverhalten. Die konstruktive und die normative Funktion tritt besonders bei Begriffen hervor, die nicht klar identifizier- und benennbare Gegenstände und Sachverhalte, sondern komplexe Phänomene bezeichnen. Dazu gehört auch „Religion“. Der Religionsbegriff erklärt bestimmte Phänomene zu *religiösen* Phänomenen.

Zu den hermeneutischen Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs gehört die Arbeit an den Begriffen. Es ist dies kein abgehobenes intellektuelles Glasperlenspiel, sondern ein unmittelbarer Beitrag zum interreligiösen Verstehen. Wenn westlich geprägte Begriffe wie „Religion“ unreflektiert in christlich-islamische Begegnungen eingebracht und dort als selbstverständlich geltende Grundlage der Begegnung ausgegeben werden, sind Missverständnisse vorprogrammiert.

2. Historische und kulturelle Relativität des Religionsbegriffs

In anderen kulturellen Kontexten, die den Religionsbegriff anders verstehen, ihn durch andere Kontrastbegriffe profilieren oder gar nicht gebrauchen, würde die Analyse der beschriebenen Szene anders ausfallen. Ein muslimischer Beobachter dieser Szene hätte wahrscheinlich keine Mühe damit, diese gesamte Szene als „religiös“ im Sinne *din* (die Verpflichtungen, die Gott dem Menschen auferlegt, besonders die Unterwerfung unter den Willen Gottes) und

sogar im Sinne von *islām* (der unbedingten Hingabe an den einen Gott) zu verstehen. Er hätte allerdings erhebliche Mühe damit, dass sich diese Hingabe in der Verehrung eines Bildes erweist, zumal dieses Bild die Göttlichkeit Christi oder die Trinität Gottes darstellt. Das russisch-orthodoxe Christentum wäre für ihn insofern eine echte, wenn auch von Menschen verfälschte Religion, als es in einer authentischen Herabsendung Gottes gründet, die prophetisch überliefert und in einer Offenbarungsschrift dokumentiert wurde, und die vor allem im Kern das monotheistische Gottesverständnis enthält. Der Gegenbegriff dazu wäre nicht Kultur, sondern nicht-göttliche Religion. Dazu zählen alle nicht-theistischen, genauer alle nicht-monotheistischen Religionen und auch diejenigen monotheistischen Religionen, die zeitlich nach der Offenbarung des Koran entstanden sind (wie etwa die Bahai-Religion), weil sie sich über die letztgültige Herabsendung hinwegsetzen. *Dīn* ist also stärker offenbarungstheologisch konnotiert, kann aber in der beschriebenen Weise auch auf nicht-islamische Religionsformen angewendet werden.

Das Religionsverständnis und der daraus destillierte Religionsbegriff sind aber nicht nur kulturell relativ, sondern auch zeitbedingt. Sie haben durch die Geistes- und Kulturgeschichte des Abendlandes hindurch immer wieder Veränderungen erlebt, deren gewichtigste sich zur Zeit der Aufklärung – nicht zuletzt als Reaktion auf die Religions- bzw. Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts, aber auch als Reaktion auf wissenschaftliche Entdeckungen und technischen Fortschritt – ereignet hat. Das sei an folgendem Beispiel gezeigt: Vor 250 Jahren wurde ein Gewitter religiös gedeutet – man ließ die Glocken läuten, nicht nur um die Menschen zu warnen, sondern um sie zum Gebet aufzufordern, um damit den Zorn Gottes zu besänftigen. Dieses Naturphänomen hat sich mit der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Forschung und mit der Erfindung des Blitzableiters aus dem Religionsverständnis heraus verlagert. 1784 schrieb der Doktor der Theologie Johann Nepomuk Fischer – Mitglied der kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften in München – eine kleine Abhandlung adressiert „An die Herren Beamten und Pfarrer auf dem Lande“, gewidmet der Bayrischen Landesregierung, unter dem Titel: „Beweiß, daß das Glockenläuten bey Gewittern mehr schädlich als nützlich sey“. Bei dieser kleinen Schrift handelt es sich um ein Plädoyer für einen aufgeklärten Religionsbegriff – ohne Gewitter.

Sowohl die Extension als auch die Intension des Religionsbegriffs

sind also zeit- und kulturrelativ. Die Extension verweist auf den Anwendungsbereich des Religionsbegriffs, d. h. auf die Phänomene, die als „religiös“ bezeichnet werden. Die Intension markiert die inhaltliche Bestimmung dessen, was „Religion“ ist, und gibt damit an, was den als „religiös“ bezeichneten Phänomenen gemeinsam ist.

3. Die Prägung des Religionsbegriffs seit der Aufklärung

Charakteristisch für die Bedeutungsentwicklung des Religionsbegriffs in den westlichen Ländern seit der Aufklärung ist (a) die Verinnerlichung des Religiösen und (b) die Verallgemeinerung seiner Bedeutung, d. h. sein Gebrauch als Oberbegriff verschiedener Religionsformen.³ Beide Bedeutungsverschiebungen hängen eng miteinander zusammen. Ich betrachte sie aber nacheinander, um in beiden Fällen zu zeigen, wie sie einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen eher im Wege stehen, als diese zu befördern. Das betrifft auch – und besonders – die Wahrnehmung *islamischer* Religionsformen.

3.1 Verinnerlichung des Religionsverständnisses

Wurde der Begriff „Religion“ in der Antike, im Mittelalter bis in die Frühneuzeit auf die Sorgfalt in der Praxis der Gottesverehrung bezogen, also auf das äußere Verhalten, so verlegte man ihn in der Zeit der Aufklärung und der Frühromantik gewissermaßen in das Innere des Menschen, in seine Subjektivität. Am klarsten tritt diese Wende bei Friedrich Schleiermacher hervor, der Religion bekanntlich als Anschauung und Gefühl verstand. Religion besteht für ihn im Kern im Angerührtsein durch den all-einen kosmischen Grund aller Wirklichkeit. Das ist der Glutkern der Religion. Die äußeren, historischen Erscheinungsformen des Religiösen sind dagegen wie erstarrte Lava, also Religion zweiter Ordnung. Sie zeigen, dass der

³ Vgl. dazu die Studien „Religio“ von Ernst Feil, in denen er die Geschichte des Religionsbegriffs aufarbeitet, bes.: Feil, Ernst, *Religio*. Band 3. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001. Die Diskussion um die von ihm vertretenen Thesen ist dokumentiert in: Feil, Ernst (Hg.), Streitfall ‚Religion‘. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster 2000.

Glutkern einmal am Werk war und vielleicht noch am Werk ist. Doch nicht *ihnen* gebührt das eigentliche Interesse, sondern eben diesem Glutkern. Die Vielfalt der Religionen mit all ihren Erscheinungsformen in Geschichte und Gegenwart lässt sich demnach als Entfaltung *eines* – zunächst existenziellen, dann erst intellektuellen – Grundvorgangs verstehen: Dem mystischen Liegen „am Busen der unendlichen Welt“. ⁴ Die Religionen im Plural, wie sie in Geschichte und Gegenwart begegnen, gründen in unterschiedlichen Anschauungen des Universums.

Schleiermacher bestimmt Religion primär als *anthropologisches* und erst sekundär als *historisches* Phänomen. ⁵ Die konkreten Erscheinungsformen der Religionen sind demnach ein sekundäres Epiphänomen. Er hat kein Interesse daran, diese Erscheinungsformen möglichst genau und differenziert zu beschreiben. Ihm kommt es auf die Verankerung des Seelenvermögens zur Religion in der menschlichen Subjektivität an. Sie hat dort einen genuinen Ursprungsort jenseits der Rationalität, muss also nicht rational begründet werden, kann aber auch nicht im Namen der Rationalität kritisiert werden.

3.2 Religion als Oberbegriff verschiedener partikularer Religionen

Judentum, Christentum, Islam usw. werden als Arten der Gattung „Religion“ diesem Kollektivsingular subsumiert. Mit einem solchen Verständnis des Begriffs „Religion“ ist das Modell verbunden, das heute den meisten der gesellschaftlichen Debatten um dieses Thema zugrunde liegt, und auch in der Religionspädagogik eine wichtige Rolle spielt, wenn in Lehrinhalten etwa über „die Weltreligionen“ informiert wird. Ich nenne es das „Säulenmodell“. Ihm zufolge stehen die fünf sogenannten „Weltreligionen“ – Judentum, Christen-

⁴ Schleiermacher, Friedrich D. E., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 74.

⁵ In der fünften der Reden „Über die Religion“ setzt er *die* Religion in Beziehung zu den konkreten Erscheinungsformen der Religionen in der Geschichte. Dabei betont er, dass „die Religion nicht anders als in einer unendlichen Menge durchaus bestimmter Formen vollständig gegeben werden kann“ (Schleiermacher, Über die Religion, 249). Hermann Fischer kommentiert: „Religion ist immer nur als bestimmte vorhanden, weil die Anschauung des Universums immer nur in bestimmter Form möglich ist.“ (Fischer, Hermann, Art. Friedrich Schleiermacher, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 30, Berlin – New York 1999, 156).

tum, Islam, Hinduismus und Buddhismus – wie Säulen als verschiedene Arten der gleichen Gattung auf einer Ebene, Seite an Seite. Sie sind gleichnamig gemacht. Der gemeinsame Nenner, auf den sie gebracht wurden, heißt „Religion“. Es gibt Religion in der Gestalt des Judentums, des Christentums, des Islam usw. Was sie gemeinsam haben, ist das, was Religion ausmacht. Was sie unterscheidet, ist ihre jeweilige Erscheinungsform als Religion.

Dieses Verständnis macht es möglich, nach dem Gemeinsamen und nach dem Unterscheidenden zu fragen. Wenn sie nicht Arten *einer* Gattung wären, hätten sie nichts gemeinsam. Sie ließen sich dann aber auch nicht sinnvoll unterscheiden. Es würde keinen Sinn machen, sie in Beziehung zueinander zu setzen. Geläufige Begriffe wie „Dialog der Religionen“ oder „Interreligiosität“ gründen auf diesem Verständnis. Doch ist dieses Verständnis mit erheblichen Problemen behaftet.

4. Probleme des Religionsbegriffs

- Ein grundlegendes Problem besteht darin, dass der vorausgesetzte Religionsbegriff sich der Definition entzieht. Das spiegelt sich schon in der Fülle der vorgeschlagenen Definitionen. Entweder wird er sehr weit gefasst, wie es etwa bei *funktionalen* Religionsverständnissen der Fall ist: Dann fallen auch Begriffe darunter, die man im alltäglichen Sprachgebrauch nicht als religiös bezeichnen würde, wie der Starkult in der Pop-Kultur, die Zelebrierungen von Sportereignissen oder politische Inszenierungen. Der Religionsbegriff büßt seine Trennschärfe ein. Oder der Begriff wird enger gefasst und inhaltlich bestimmt, wie es bei *substantiellen* Religionsdefinitionen der Fall ist. Dann lassen sich die genannten Definitionsmerkmale aber nicht auf alle Religionen anwenden. Und selbst wenn sie sich in anderen Traditionen identifizieren lassen, haben diese Merkmale oft einen sehr unterschiedlichen Stellenwert im jeweiligen System der Religion. In manchen sind sie zentral, in anderen marginal. Schon Friedrich Schleiermacher hatte vorgeschlagen, entweder ganz⁶ oder zumindest im Kontext der Wissenschaft auf den Reli-

⁶ So in der ersten Auflage der „Glaubenslehre“: Schleiermacher, Friedrich D. E., *Der christliche Glaube* 1821/22, Berlin – New York 1984, 42 f.

gionsbegriff zu verzichten⁷. In jüngerer Vergangenheit wurde dieser Vorschlag – unter Hinweis auf die kulturelle Geprägtheit dieses Begriffs durch den Kontext der abendländischen Geistes- und Kulturgeschichte – von Ernst Feil aufgegriffen und wiederholt.⁸ Doch erweist sich dieser Weg als nicht gangbar, weil der Religionsbegriff für den Umgang mit „religiösen“ Phänomenen unerlässlich ist, etwa wenn juristisch zu klären ist, ob sich eine bestimmte Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft ausgeben und die damit verbundenen Schutzrechte der freien Religionsausübung in Anspruch nehmen darf.

Einige Religionswissenschaftler (wie Jacques Waardenburg⁹ oder Hartmut Zinser¹⁰) schlagen demgegenüber vor, schlicht vom faktischen Gebrauch des Begriffs auszugehen, Religion also als ein *diskursives* Phänomen zu verstehen. Religion ist für Zinser das, „was Menschen in ihrer Zeit und Gesellschaft als religiös ansehen und wie sie dies von anderen Bereichen des Lebens unterscheiden“¹¹. Doch dieser Vorschlag überzeugt auch nicht. Denn nicht jeder Gebrauch des Religionsbegriffs ist dem Gegenstand, den er beschreibt, adäquat, wie das folgende Beispiel zeigt: Eine Frau, die Intimmassagen anbot und daraufhin der illegalen Ausübung der Prostitution angeklagt wurde, wehrte sich dagegen, indem sie diese Massagen als Tantrapraxis anerkannt und unter den Schutz der freien Religionsausübung gestellt sehen wollte. An diesem Beispiel zeigt sich, dass man den Religionsbegriff nicht einfach aus seinen Inanspruchnahmen ableiten kann. Es braucht eine kritische-normative Reflexion, also die Antwort auf die Frage, ob es sich bei bestimmten Phänomenen wirklich um Religion handelt.

⁷ So in der zweiten Auflage der „Glaubenslehre“: Schleiermacher, Friedrich D. E., *Der christliche Glaube*, Berlin 21830/31, 59.

⁸ Vgl. Feil, Ernst, *Religion – Begriffsgeschichtliche Analyse und systematische Konsequenz*, in: *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin – Wien 2003, 49–66, hier 61. Zur Kritik dieses Ansatzes siehe die Beiträge in Feil (Hg.), *Streitfall ‚Religion‘*; Müller, Tobias, *Eigenverständnis, Fremdverständnis und wissenschaftliche Begriffsbestimmung von Religion. Über die Möglichkeit eines allgemeinen Religionsbegriffs*, in: ders. / Schmidt, Thomas M. (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn u. a. 2013, 157–177, hier 160–162.

⁹ Waardenburg, Jacques, *Über die Religion der Religionswissenschaft*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 26 (1984) 239; ders., *Religionen und Religion*, Berlin – New York 1986, 17.

¹⁰ Zinser, Hartmut, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn 2010, 39.

¹¹ Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, 39.

Dabei muss man dann aber wieder auf einen Religionsbegriff zurückgreifen, den man dieser Prüfung zugrunde legt.¹²

Daraus ergibt sich: Der Religionsbegriff ist einerseits notorisch diffus und umstritten, bleibt aber andererseits unverzichtbar. Es gibt Phänomene, zu deren Beschreibung, Qualifizierung und Deutung er gebraucht wird. Versuche, ihn zu vermeiden, haben bisher nur dazu geführt, dass Alternativbegriffe wie der Begriff des „Transzendierens“ oder der „Spiritualität“ an seine Stelle gesetzt wurden. Die sind aber mit gleichen Problemen behaftet.

- Das zweite Problem des Säulenmodells besteht in der Unterscheidung der fünf Säulen – also den so genannten Welt- oder Universalreligionen – von anderen Religionen, für die dann ein angemessener Begriff fehlt: der Gegenbegriff wäre Partikular- oder Regionalreligionen. Früher sprach man von primitiven oder ethnischen oder indigenen oder Stammesreligionen. Doch auch das Judentum ist eine ethnische Religion. Der Hinduismus ist zwar eine multiethnische Religion, die aber im Wesentlichen auf Indien beschränkt ist, also nicht universal. Die chinesischen Religionen – sofern man sie als solche bezeichnen will – wie Daoismus oder Konfuzianismus oder der japanische Shintoismus passen nicht in das Säulenschema, das nicht auf einer sinnvollen Systematik, sondern bestenfalls auf einer kontingenten Konvention beruht, deren Sinn mehr als zweifelhaft ist.
- Das dritte Problem des Säulenmodells besteht darin, dass es den Religionen abverlangt, sich zu relativieren. Sie müssen sich als Erscheinungs- oder Ausdrucksformen einer ihnen übergeordneten Gattung verstehen. Sie sind ein „Fall“ von Religion. Jede der Religionstraditionen hat aber eigene Begriffe, in denen sich ihr Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Diese Begriffe sind auf das Identitätszentrum der je eigenen Religion bezogen und haben keine interreligiöse Relevanz. Im Christentum ist es beispielsweise der Begriff „Glaube“. Nicht selten werden diese Bezeichnungen des Propriums einer Religion kritisch gegen den Religionsbegriff ins Feld geführt. Das bekannteste Beispiel dafür ist Karl Barths Religionskritik. Es setzt den Begriff „Glaube“ dem

¹² Gleiches ließe sich auch für andere Begriffe wie etwa „Kunst“ konstatieren. Auch hier hängt die Bestimmung dessen, was Kunst ist, vom vorausgesetzten und immer strittig bleibenden Begriff „Kunst“ ab.

der „Religion“ diametral gegenüber und bezeichnet Religion als Unglaube.¹³

Eine andere Strategie besteht darin, den Religionsbegriff mit dem je eigenen Begriff – etwa *din* im Islam – zu identifizieren und ihn damit zu nostrifizieren. Auf dem Etikett steht „Religion“; der Inhalt ist *din*. Eine solche Aneignung bzw. Vereinnahmung tritt auch dort auf, wo andere Religionen unter den Begriff „Glauben“ subsumiert werden – indem man sie etwa als nichtchristliche „Glaubensformen“ bezeichnet – oder wo man im Englischen von *interfaith-dialogue* spricht.

Das Säulenmodell stellt also eine Zumutung für das Selbstverständnis der Religionen dar, auf die sie unterschiedlich reagieren.

- Das vierte Problem des Säulenmodells besteht darin, dass die Übergänge, Überlappungen, Diffusionsbereiche zwischen den Religionstraditionen und -gemeinschaften nicht ausreichend berücksichtigt werden. Diese werden in klarer Abgrenzung einander gegenübergestellt. Das aber entspricht nicht den realen Formationen gelebter Religion.

Das Modell geht nicht von den tatsächlich vollzogenen Identitätsbestimmungen ihrer Anhängerinnen und Anhänger aus, sondern eher von den idealen Charakteristika der Lehr- und Praxisformen, wie sie von den Autoritäten der Religionsgemeinschaften herausgestellt und in kompendienhaften Darstellungen der Religionen sowie im allgemeinen Religionsdiskurs in der Öffentlichkeit kolportiert werden. Es wird dort eher eine Perspektive „von oben“ statt „von unten“ eingenommen. Blickt man hingegen auf die tatsächlich vollzogenen Identitätsbestimmungen der religiösen Subjekte, dann verwischen sich die klaren Abgrenzungen. In vielen Fällen schöpfen Menschen aus den Quellen unterschiedlicher Religionstraditionen und verbinden diese zu kreativen Hybridformen, die in einem ständigen Transformationsprozess begriffen sind, anstatt sich auf die vorgefertigten Identitätsmuster einer bestimmten Religionstradition festzulegen.¹⁴ Im Rahmen des Säulenmodells erscheinen solche Prozesse als Identitätsdiffusion.

¹³ Vgl. Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1938, 327.

¹⁴ Vgl. Bernhardt, Reinhold / Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008; Bernhardt, Reinhold, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019, 131–146.

- Das fünfte Problem des Säulenmodells besteht in der Unterbestimmung der *intrareligiösen* Pluralität, also der Diversität innerhalb der Säulen. Diese erscheinen als mehr oder weniger geschlossene Blöcke: *Das Judentum, das Christentum, der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus*. Dabei ist die Vielfalt innerhalb dieser Religionen kaum auf einen Nenner zu bringen und wenn, dann ist dieser Nenner sehr allgemein gehalten: der Bezug auf die Thora und das Land Israel, der Bezug auf Christus und die Kirche, der Bezug auf den Koran und den Propheten Mohammed, der Bezug auf die Lehre Buddhas.

Beim Hinduismus fällt es sogar schwer, einen einheitlichen Bezugspunkt anzugeben. Bekanntlich ist der Hinduismus ein Konstrukt der britischen Kolonialpolitik im 19. Jahrhundert. Je genauer man das Beobachtungsinstrument einstellt, umso mehr sieht man, wie unter dem Etikett „Hinduismus“ ein ganzer Kosmos von Traditionen zusammengepfertcht ist, die zuweilen in scharfer Spannung zueinanderstehen. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die derzeitige Hindutva-Bewegung, die von der regierenden hindu-nationalistischen BJP massiv vorangetrieben wird, das Programm der britischen Kolonisatoren unter anderem Vorzeichen fortsetzt und Indien national, kulturell und religiös homogenisieren will.

Das Säulenmodell wird der *intrareligiösen* Pluralität nicht gerecht und steht damit einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen im Wege. Protest dagegen erhebt sich schon im alltäglichen Sprachgebrauch, etwa dann, wenn auf pauschalisierende Darstellungen des Islam mit dem Hinweis geantwortet wird, dass es *den* Islam nicht gibt. Das Gleiche gilt für die anderen Religionen in diesem Säulenmodell. Die Namen der Säulen sind Abstraktbegriffe, die die nahezu unüberschaubare Vielfalt ihrer Erscheinungsformen zurückdrängen und sie unter einem leitenden Gesichtspunkt vereinheitlichen.

Was also für den Religionsbegriff insgesamt gilt, gilt auch für die Bezeichnung der einzelnen Religionen, die ihm als Unterarten zugerechnet werden. Es gilt im Grunde für jeden Allgemeinbegriff. Die Tendenz, die Religionen zu Monolithen zu erklären, hat unmittelbare Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Religionen und auch auf den praktischen Umgang mit ihnen.

So legte sich von daher beispielsweise die Forderung nahe, dass neben christlichen Seelsorgenden auch ein islamischer Seelsorger

für die Muslime im Krankenhaus zuständig sein soll. Würde man die innere Vielfalt des Islam stärker in Rechnung stellen, dann wäre – in Analogie zur konfessionsgebundenen Seelsorge der christlichen Kirchen – eigentlich zu fordern, zumindest zwischen dem schiitischen und dem sunnitischen Islam zu differenzieren, was dann natürlich auf praktische Schwierigkeiten stößt. Der vereinheitlichende Abstraktbegriff „Islam“ legt es aber demgegenüber nahe, *einen* Seelsorger für die Muslime vorzusehen.

Das Problem der monolithischen Religionsbezeichnungen spitzt sich noch zu, wenn beispielsweise mit dem Abstraktbegriff „Islam“ diskriminierende Zuschreibungen verbunden werden. Der Islam galt und gilt vielen als archaische und patriarchale Religion, die Gewalt fördert, das Gewaltmonopol des Staates sowie die Trennung von Religion und Politik nicht anerkennt, mit den Grundsätzen des Rechtsstaates nicht kompatibel ist, die Gleichberechtigung von Frauen und Männern missachtet, die Bildungschancen von Mädchen beschneidet, repressive Sozialstrukturen, Zwangsehen und sog. Ehrenmorde unterstützt.

Es kommt mir hier nicht auf diese Zuschreibungen an und auch nicht auf eine Diskussion über das Wesen oder Unwesen des Islam, sondern darauf, dass der Begriff „Islam“, wenn er als vereinheitlichende und abstrakte Bezeichnung einer Religion gebraucht wird, leicht zur Projektionsfläche solcher Zuschreibungen werden kann. Würde man hingegen die einzelnen Erscheinungsformen dieser Religionstradition je für sich betrachten, liefen die meisten der Zuschreibungen ins Leere.

Um nun aber die einzelnen Erscheinungsformen dieser Religionstradition als „islamisch“ identifizieren zu können, braucht es wiederum den Vorbegriff „Islam“. Die Lösung kann also nicht sein, auf die Abstraktbegriffe „Judentum“, „Christentum“, „Islam“ usw. zu verzichten. So wie sich die Probleme, die mit dem Religionsbegriff verbunden sind, auch nicht dadurch lösen lassen, dass man auf diesen Begriff verzichtet. Auch hier gilt: Um Phänomene als religiös identifizieren zu können, braucht es einen allgemeinen Religionsbegriff.

Es kann und soll also nicht bestritten werden, dass es religiöse Phänomene gibt. Es gibt religiöse Institutionen, Handlungen, Lehren usw. Es gibt sie, weil wir den Religionsbegriff darauf anwenden. Um die unüberschaubare Vielfalt der religiösen Phänomene zu reduzieren, ist es unvermeidbar und sinnvoll, sie nach bestimmten, für ihr

Selbstverständnis zentralen Leitmotiven zu gruppieren und in diesem Sinne von jüdischen, christlichen, islamischen und buddhistischen Religionsformationen zu sprechen. Das ist aber nicht so zu verstehen als seien diese Formationen sekundäre Ableitungen oder Manifestationen des Judentums oder des Christentums oder des Islam oder des Buddhismus. Es gibt das Judentum, das Christentum, den Islam, den Buddhismus und alle anderen Religionen nur in diesen spezifischen Formationen, im Konkreten, nicht im Abstrakten. Oder mit Schleiermacher gesprochen: Es gibt *die* Religion nur in *den* Religionen und zwar in ihren konkreten Erscheinungen.¹⁵

Die Bezeichnungen Judentum, Christentum und Islam usw. sind Abstraktionen und mehr noch ist der Religionsbegriff eine Abstraktion. Es sind notwendige und unverzichtbare Abstraktionen, aber eben doch Abstraktionen. Man muss das Säulenmodell also vom Kopf auf die Füße stellen und die einzelnen Säulen in ihrer inneren Vielfalt und in ihrer Bezogenheit aufeinander in den Blick nehmen. Sinnvoller als das Säulenmodell ist das Verständnis von Religion als einem komplexen Feld von Symbolen, Bedeutungen, Praxen, individuellen und sozialen Akteuren und deren Kommunikation. In der Wahrnehmung religiöser Erscheinungsformen ist Differenzsensibilität erforderlich.

5. Merkmale eines pluralitätsaffinen Religionsbegriffs

Begriffe mit hohen Abstraktheitsgraden (wie „Religion“), aber auch solche mit mittleren Abstraktheitsgraden (wie „Judentum“, „Christentum“, „Islam“ usw.) sind einerseits unverzichtbar, stehen aber andererseits in der Gefahr, die Wahrnehmung der einzelnen und konkreten religiösen Erscheinungsformen zurückzudrängen und Vereinheitlichungen und Verallgemeinerungen vorzunehmen, die zu Vereinnahmungen anderer Verständnisse führen können. Um dieser Gefahr zu begegnen, sind hermeneutische Vorsichtsmaßnahmen erforderlich.

Im letzten Teil meiner Überlegungen will ich nun fragen, wie ein Religionsbegriff beschaffen sein müsste, der die Vielfalt religiöser Erscheinungen ernster zu nehmen erlaubt, als es im Säulenmodell

¹⁵ Vgl. Schleiermacher, Über die Religion, 238.

der Fall ist. Ein solcher Begriff ist nach meiner Auffassung durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

5.1 Hermeneutisches Problembewusstsein:

Der Religionsbegriff und mit ihm auch die Bezeichnungen der Religionen im Säulenmodell tendieren zu dem, was der kanadische Islamwissenschaftler Wilfred Cantwell Smith „Reifizierung“ (Verdinglichung, Objektivierung, Verschiebung zu einer ontologischen Beschreibung hin) genannt hat. Der Begriff gerinnt, er verselbstständigt sich und wird zur Bezeichnung einer Sache, die es aber in dieser Allgemeinheit gar nicht gibt.

Demgegenüber plädiere ich dafür, „Religion“ nicht nur und nicht zuerst als einen beschreibenden oder feststellenden oder gar festsetzenden (definitorischen), sondern als einen heuristischen und regulativen Begriff zu verstehen. Michael von Brück versteht diesen Begriff als ein „sich stets veränderndes heuristisches Kriterium“.¹⁶ Es ist ein Verweis- und ein Suchbegriff. Er verweist auf ein Feld mit offenen Rändern, in dessen Zentrum bestimmte Bewusstseinsformen stehen, die sich auf eine überempirische Wirklichkeit ausrichten. Diese Bewusstseinsformen sind verbunden mit Selbst-, Lebens- und Weltdeutungen, mit Gemeinschaftsformen, mit Normensystemen für das individuelle und gemeinschaftliche Leben, mit kultischen Handlungen, sakralen Riten und Bräuchen, mit heiligen Zeiten, Orten, Personen und Gegenständen, mit Überzeugungssystemen und Lehren.

Das objektivierende und essenzialisierende Verständnis von Religion und Religionen als etwas, das es gibt und das so oder so ist, verkennt die Einsicht, dass Phänomene erst dort *religiöse* Phänomene sind, wo sie als solche aufgefasst werden. Vielleicht sollte das Substantiv „Religion“ ganz vermieden und nur noch das Adjektiv „religiös“ gebraucht werden. Adjektive sind resistenter gegenüber Essenzialisierungen.

Bei einer solchen Verflüssigung der Begriffsbedeutung entsteht allerdings die oben angesprochene Gefahr, dass notwendige Abgren-

¹⁶ Brück, Michael von, Religionswissenschaft und Religionsbegriff. Methoden und Programm, in: Müller, Tobias / Schmidt, Thomas M. (Hg.), Was ist Religion?, Paderborn 2013, 31–54, hier 43.

zungen zu religionsanalogen oder quasireligiösen Phänomenen verschwimmen. Demgegenüber ist der Rekurs auf das Selbstverständnis einer vermeintlichen Religionsformation erforderlich (ein quasireligiöser Starkult wird von denen, die ihn betreiben, nicht als „religiöser“ Vollzug gedeutet). Andererseits kann nicht alles als Religion anerkannt werden, was von den an solchen Vollzügen Beteiligten als Religion ausgegeben wird. Wie der delikate Fall der Dame, die Intimmassagen als religiösen Vollzug deklarieren wollte, zeigt, braucht es die Anerkennung des jeweiligen Selbstverständnisses durch eine kritische Instanz. Dazu muss die objektsprachliche Verwendungsweise auf eine metasprachliche hin überstiegen werden.

5.2 Bewusstsein der eigenen Geschichtlichkeit und Kontextrelativität

Zweitens ist in Rechnung zu stellen, wie sehr die einzelnen Religionsformationen von Beginn an in einem ständigen Veränderungsprozess begriffen sind und sich gerade auch in der Interaktion mit anderen Erscheinungsformen transformieren; Religion ist nicht eine Sache, sondern ein Prozess, ein Fluidum, das sich in einem fortwährenden Spiel der Referenzen befindet. Der Philosoph Denis Guénoun brachte diese Einsicht folgendermaßen zum Ausdruck: „Religion happens as the difference of religions.“¹⁷

Wie sehr sich das altkirchliche Christentum und das talmudische Judentum in gegenseitiger Abgrenzung voneinander profiliert haben, hat die Forschung schon vor längerer Zeit herausgearbeitet.¹⁸ Die gegenwärtige religionsgeschichtliche Koranforschung lässt immer deutlicher erkennen, wie sehr auch der Koran in Interaktion mit jüdisch-rabbinischen und syrisch-christlichen Glaubenstraditionen entstanden ist. In ihm dokumentiert sich die kritische und schöpferische Auseinandersetzung damit. Auch im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung haben sich besonders *die* Religionen, die in einer Herkunftsverwandtschaft zueinander stehen, auf vielfältige Weise gegenseitig beeinflusst. Man denke nur an den tiefgreifenden Wandel, den das Christentum in seiner Beziehungsbestimmung zum Juden-

¹⁷ Guénoun, Denis, *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford 2013, 70.

¹⁸ Vgl. exemplarisch: Schäfer, Peter, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.

tum nach dem Zweiten Weltkrieg vollzogen hat. Dass die Religions-traditionen darüber hinaus auch auf zeitgeschichtliche Ereignisse in ihrer Umwelt, auf philosophische Strömungen und ethische Herausforderungen reagiert haben und reagieren, liegt ohnehin auf der Hand. So ist das Bewusstsein der Geschichtlichkeit aller Religions-traditionen, -verständnisse und -begriffe eng verbunden mit dem Wissen um ihre Kontextrelativität.

In allen Religionstraditionen gibt es aber auch die Tendenz, sich gegen dieses Bewusstsein der eigenen Geschichtlichkeit und damit der historischen Relativität zu immunisieren. Besonders fundamentalistische Bewegungen versuchen, einen bestimmten Aggregatzustand dieses Prozesses festzuschreiben und ein für alle Mal für gültig zu erklären. Darin geben sie sich aber gerade als eine Reaktion auf die Geschichtlichkeit aller Religion zu erkennen. Sie wollen den Fluss aufhalten und setzen dazu Mechanismen der mehr oder weniger subtilen Repression ein. Wenn sie über ausreichende Autorität verfügen, können sie durchaus Einfluss auf den Fluss ihrer Religionstradition nehmen. Sie können ihn aber nicht stoppen. Über kurz oder lang werden sie Gegenbewegungen hervorbringen und damit den Fluss letztlich in Gang halten oder sogar beschleunigen.

6. Konsequenz für die interreligiösen Beziehungen

Wenn der Religionsbegriff, wie wir ihn in der Regel gebrauchen, ein Produkt der westlichen Geisteskultur nach der Aufklärung, mithin kein kulturübergreifender Begriff mit allgemeiner Geltung ist, kann er nicht einfach als selbstverständliche Grundlage für die Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Religionstraditionen in Anschlag gebracht werden. In einem intellektuellen Dialog ist er vielmehr selbst Gegenstand des Dialogs.

Das gilt auch für andere Begriffe und Vorstellungen, wie etwa für den Begriff „Dialog“ selbst. Das Modell des empathischen, verstehensorientierten, die Position des anderen wertschätzenden Dialogs ist an einen bestimmten kulturellen Kontext einer bestimmten Zeit gebunden. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem im westlichen Christentum im Kontext der Ökumenischen Bewegung und der Neuformatierung der Beziehung zum Judentum entwickelt. Das heißt nicht, dass es darauf eingeschränkt wäre. Man kann aber nicht erwarten, dass dieses Modell die selbstverständlich akzeptierte

Grundlage des Begegnungsgeschehens über Religions- und Kultur-
grenzen hinweg ist.¹⁹

Ziel eines solchen Dialogs kann und muss nicht eine Übereinkunft über das Religionsverständnis sein. Es geht vielmehr darum, sich über das jeweils andere und vor allem auch über das eigene Verständnis möglichst weitgehende Klarheit zu verschaffen.

Das vermeintlich Selbstverständliche kann leicht zu einem Dialoghindernis werden, weil sich darin das eigene Selbstverständnis ausdrückt. Wenn dieses Selbstverständnis nicht als ein solches bewusst gemacht wird, kommt es fast unweigerlich zu Vereinnahmungen des Anderen. Das ist eine wertvolle Frucht sensibel geführter interreligiöser Dialoge: dass das Selbstverständliche fraglich wird.

In meinen Augen ist es keineswegs die primäre Aufgabe interreligiöser Dialoge, Gemeinsamkeiten festzustellen. Es geht auch darum, Differenzen herauszuarbeiten. Die entscheidende Frage ist dann, wie diese Differenzen, d. h. jeweiligen Eigenheiten des Selbstverständnisses ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. In der ökumenischen Bewegung hat man dafür das Leitwort von der „versöhnten Verschiedenheit“ geprägt. Das scheint mir in einem analogen Sinne durchaus auch sinnvoll anwendbar zu sein auf den interreligiösen Dialog. Die Versuche, die Beziehungen zwischen den Religionen durch Rekurs auf eine Gemeinsamkeit zu bestimmen, tendieren aus innerer Notwendigkeit dazu, deren jeweilige Eigenheiten und Verschiedenheiten zurückzustellen. Die Suche nach dem Gemeinsamen führt leicht zu inhaltlichen Entleerungen. Es muss aber gerade darum gehen, aus der Fülle der inhaltlichen Bestimmtheit zu schöpfen und die Religionstraditionen mit allem, was sie ausmachen, unverkürzt zueinander in Beziehung zu setzen.

¹⁹ Vgl. Bernhardt, *Inter-Religio*, 183–223.