

A Zum Begriff der Religion

A.I Religion, Religionsbegriff und gesellschaftliche Differenzierung

1. Im achten Buch seiner „Historien“ berichtet der griechische Geschichtsschreiber Herodot eine bemerkenswerte Episode aus den Perserkriegen. Sie spielt sich kurz nach der Seeschlacht von Salamis ab, in der die persische Flotte eine ebenso überraschende wie folgenschwere Niederlage erlitt. Nunmehr ruht alle Siegeshoffnung der Perser auf dem Landheer des Feldherrn Mardonius – „ein Vetter des Xerxes und Schwestersohn des Dareios“⁵ –, das in Thessalien sein Winterlager aufgeschlagen hat. Diese Ruhepause nutzen die Griechen, um die nach ihrem Sieg zunächst aufgelöste Flotte wieder zusammenzuziehen und ihrerseits ein Heer aufzustellen. Um die drohende Vereinigung der griechischen Stadtstaaten zu verhindern, ergreift Mardonius eine diplomatische Initiative. Er schickt den Mazedonier Alexandros nach Athen in der Absicht, die Athener auf die persische Seite zu ziehen und einen Keil zwischen Athen und Sparta zu treiben. Die Botschaft, die Alexandros auszurichten hat, trägt ein Doppelgesicht: Sie bringt zuerst eine kaum verhüllte Drohung zum Ausdruck, indem sie die Athener von der Aussichtslosigkeit ihres Krieges zu überzeugen sucht, um ihnen anschließend im Namen des Perserkönigs Xerxes das Angebot eines vorteilhaften Bündnisses zu unterbreiten. Die Athener allerdings ignorieren die Drohung und lehnen das Angebot empört und kompromisslos ab:

Sage Mardonius, solange die Sonne ihre alte Bahn wandelt, gibt es keine Versöhnung zwischen uns und Xerxes. Im Vertrauen auf den Beistand der Götter und Heroen, deren Häuser und Bilder er gottlos verbrannt hat, werden wir ihm fest entgegentreten.

An die spartanischen Gesandten aber wenden sie sich mit folgenden Worten:

Nirgend in der Welt gibt es so viel Gold, nirgend ein so schönes fruchtbares Land, daß wir uns um dessentwillen persisch werden und Hellas in die Sklaverei bringen würden. Vieles und Großes verbietet uns das, selbst wenn wir es tun wollten; erstens und hauptsächlich die niedergebrannten und zerstörten Götterbilder und Tempel, für die wir blutige Rache üben müssen, ehe wir uns mit dem Manne, der das getan hat, versöhnen können; ferner die Bluts- und Sprachgemeinschaft mit den anderen Hellenen, die Gemeinsamkeit der Heiligtümer, der Opferfeste und Lebensweise. Es stünde den Athenern schlecht an, wenn sie an dem allen Verrat üben wollten. Darum wisset, wenn ihr es bisher noch nicht gewusst habt: solange noch ein Athener am Leben ist, gibt es keine Versöhnung zwischen uns und Xerxes.⁶

Unabhängig von ihrem historischen Wahrheitsgehalt beleuchtet diese Schilderung eindrucksvoll die überragende Bedeutung der Religion im Kontext antiker Politik und Gesellschaft. Fast beiläufig bietet Herodot eine Definition kultureller Einheit,

⁵ Herodot, Historien, Stuttgart ⁴1971, 346.

⁶ A.a.O., 581.

in der die Religion neben dem Element der Blutsverwandtschaft und der gemeinsamen Sprache die eigentlich fundierende Rolle spielt. Sie allein erklärt den entscheidenden Zug seiner Erzählung, der nicht von ungefähr in beiden Reden wiederkehrt: Weder ihr stolzes Selbstbewusstsein noch ihr ungebrochenes Vertrauen auf die Götter, sondern das „gottlose“ Verhalten des Perserkönigs begründet letzten Endes die Unversöhnlichkeit der Athener. „Gottlosigkeit“, das meint selbstverständlich weder einen Atheismus im modernen Verständnis, noch geht es darum, dass die Perser andere Götter als die Griechen verehren. Daran nahm in der polytheistisch geprägten antiken Welt niemand Anstoß. Die Verehrung der eigenen Götter bedeutet keineswegs, die Existenz der andernorts verehrten Götter leugnen oder deren Verehrung bekämpfen zu müssen. Im vorliegenden Fall gilt sogar das Gegenteil. Denn der Vorwurf gegenüber Xerxes, mit der Zerstörung oder Schändung der athenischen Kultstätten einen unverzeihlichen, nach Rache schreienden Frevel begangen zu haben, setzt die Überzeugung voraus, die Perser schuldeten – ungeachtet ihrer angestammten Frömmigkeit – auch den griechischen Göttern zumindest Respekt. Aufgrund der elementaren Verknüpfung von kultureller Einheit und religiöser Gemeinsamkeit fällt der Respekt gegenüber den fremden Göttern wesentlich zusammen mit der Achtung gegenüber der Eigenart griechischer Kultur. Deshalb richtet sich der persische Mangel an Ehrfurcht aus athenischer Sicht weniger gegen die Religion als vielmehr gegen die Identität des Griechentums, eine Bedrohung, die offenkundig als erheblich tiefgreifender erlebt wird als die von den Persern ausgehende Gefahr für die politische Freiheit der Griechen.

Herodot repräsentiert in der Entwicklungsgeschichte der Historiographie eine Übergangsphase. Er begnügt sich nicht mehr damit, die überlieferten Erzählungen zu sammeln, nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen und weiter zu tradieren, ihm kommt es vor allem darauf an, ihren Wahrheitsgehalt kritisch zu überprüfen. Es sei, so sagt er an einer Stelle der „Historien“, seine „Pflicht, alles, was ich höre, zu berichten, freilich nicht, alles Berichtete zu glauben.“⁷ Ein Musterbeispiel für seinen Umgang mit der Tradition findet sich im siebten Buch, im Rahmen einer der geographischen Schilderungen, die Herodot gern in den Gang der Erzählung einfließt. Er schreibt dort:

Die Schlucht, durch die jetzt der Peneios mündet, hat nach thessalischer Überlieferung Poseidon gebrochen, was auch wahrscheinlich klingt. Denn wenn man die Erdbeben und durch Erdbeben entstehenden Erdspalten für Wirkungen des Poseidon erklärt, wird man auch diese Schlucht auf den Gott zurückführen müssen; sie ist, wie mich der Augenschein belehrt hat, die Wirkung eines Erdbebens.⁸

Eine eigentümlich gebrochene Argumentation, die bestens Herodots Zwischenstellung illustriert. Das Problem besteht darin, das Zustandekommen einer bestimmten geologischen Formation zu erklären, und obgleich sich Herodot schließlich zugunsten der traditionellen religiösen Erklärung entscheidet, gibt den Ausschlag für

⁷ A.a.O., 492.

⁸ A.a.O., 481.

seine Entscheidung das Prinzip der Wahrscheinlichkeit im Verein mit einer empirischen Prüfung. In gleicher Weise verfährt er angesichts des Widerstreits zwischen ägyptischer und griechischer Überlieferung in Bezug auf die Herkunft der Verehrung des Herakles:

Ich bin auch nach Tyros in Phoinikien gefahren, um über diese Frage so weit wie möglich ins Klare zu kommen. Ich erfuhr nämlich, daß es auch in Tyros ein Heiligtum des Herakles gäbe. Dies mit Weihegeschenken reich geschmückte und ausgestattete Heiligtum habe ich gesehen. (...) Ich habe auch mit den Priestern des Ortes gesprochen und sie gefragt, wie alt wohl der Tempel schon sei. Ich fand aber, daß auch sie die Ansicht der Hellenen nicht bestätigen.⁹

Für noch unglaublich hält Herodot eine in Hellas umlaufende Sage, die schildert, wie sich Herakles seiner von den Ägyptern geplanten Opferung entzog:

Er habe sich anfangs nicht gewehrt, aber als sie am Altar mit den Vorbereitungen zum Opfer begonnen, habe er dreingeschlagen und allesamt getötet. Wenn die Griechen dergleichen erzählen, so scheint mir, wissen sie vom ägyptischen Wesen und den ägyptischen Bräuchen rein gar nichts. Die Ägypter opfern nicht einmal Vieh, außer Schweinen, Stieren und Kälbern – soweit sie rein sind – und Gänsen; da sollten sie einen Menschen opfern? Ferner: Herakles war allein und war ein Mensch, wie man behauptet; da soll er stark genug gewesen sein, viele Tausende von Menschen zu töten? So viel sei hierüber bemerkt, und Götter und Heroen mögen uns gnädig sein!¹⁰

Man spürt förmlich Herodots Zögern, sich zu weit von der religiösen Weltsicht zu entfernen und sich den Vorwurf der Gotteslästerung einzuhandeln, gleichzeitig aber seine Entschlossenheit, nur die Überlieferungen als wahr gelten zu lassen, die einer kritischen Prüfung standhalten. Diese Eigenart charakterisiert auch Herodots Vorgehen als Historiker im engeren Sinne. Gleich im ersten Abschnitt der „Historien“ betont er, das „Andenken an große und wunderbare Taten“ fördern zu wollen, welche „die Hellenen und die Barbaren getan haben“, besonders jedoch darüber aufzuklären, „weshalb sie gegeneinander Kriege führten.“¹¹ Herodot betreibt Historie als Kriegsursachenforschung und in der überbordenden Fülle von Überlieferungen, Berichten und Erzählungen, die er sammelt und auswertet, finden sich mannigfache Hinweise auf jene Gründe und Motive, die seit alters Stämme und Völker in den Krieg treiben. Doch das von ihm beschriebene kriegerische Geschehen wirklich zu verstehen, heißt für Herodot, stets auch mit dem Eingreifen der Götter auf der einen oder anderen Seite zu rechnen. Als sich, so erzählt er, nach der Seeschlacht bei Euböia die beiden Flotten getrennt hatten, gerieten die Schiffe der Perser in einen heftigen Seesturm, der sie an die Klippen trieb und viele zum Sinken brachte. „Alles das“, kommentiert Herodot, „war das Werk der Gottheit, damit die persische Flotte der hellenischen gleich wäre und nicht mehr so viel größer wäre.“¹² Er könne „unmöglich“, so erklärt er an anderer Stelle,

⁹ A.a.O., 119.

¹⁰ A.a.O., 120.

¹¹ A.a.O., 1.

¹² A.a.O., 531.

den Weissagungen den Glauben versagen und sie für falsch erklären. Wenn ein Spruch ganz unzweideutig ist, so gebe ich mich nicht damit ab, seine Wahrheit zu bestreiten.“¹³

Bei aller Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit seiner Quellen teilt Herodot weit- hin die Weltsicht derer, von deren Tun und Erleiden diese handeln: So selbstver- ständlich die Kriegsparteien vor jedem Kriegszug die Orakel nach Gunst oder Ungunst der Götter befragen, so selbstverständlich hält auch Herodot selbst solche Befragungen für notwendig und richtig, ja, er hegt sogar eine ausgesprochene Vorliebe für Orakelsprüche. Jedes kritische Urteil, ob es den Überlieferungen folgt oder ihnen widerspricht, bewegt sich innerhalb eines gemeinsamen Überzeugungs- rahmens, der alles Geschehen als ein von den Göttern beeinflusstes erscheinen lässt. Als die Perser, um die Stadt Poteidaia anzugreifen, bei Ebbe den Anmarsch- weg verkürzen wollen, werden sie von der Flut überrascht, die viele von ihnen ertränkt. Herodot dazu:

Nach der Meinung der Poteidaier war der Grund für die Flut und das Unglück der Per- ser der, daß die im Meer umgekommenen Perser gegen Tempel und Götterbild des Po- seidon vor der Stadt gefrevelt hatten; und wenn sie dies als Grund abgeben, so haben sie meiner Meinung nach recht.¹⁴

Das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Entscheidungen, das allerdings noch einmal überwölbt wird von der Macht des Schicksals, der Götter wie Men- schen unterworfen sind, erklärt nicht nur einzelne Episoden des Geschehens, son- dern auch und vor allem das Lebensschicksal von Personen und Völkern. Herodot demonstriert das unter anderem an Xerxes, dem Nachfolger des Dareios. Er schil- dert zunächst, wie der Perserkönig zu dem Entschluss gelangt, die Griechen an- zugreifen. Xerxes fordert seinen Onkel Artabanos auf, ihm einen Traum zu deuten, nachdem dieser ihm zuerst geraten hatte, mit den Hellenen Frieden zu schließen. Artabanos widerruft dabei seinen ursprünglichen Rat:

Aber die Gottheit treibt uns, sie hat, wie es scheint, das Verderben der Hellenen be- schlossen. So ändere denn auch ich meine Meinung. Erzähle also den Persern von der göttlichen Botschaft und heiße sie, deinen ersten Befehl ausführen und sich rüsten. Auf, zur Tat, denn die Gottheit will es!¹⁵

Herodot bestreitet keineswegs das Recht dieser Traumdeutung, aufgrund derer Xerxes beschließt, „das größte Heer, von dem wir Kunde haben“¹⁶, aufzustellen und gegen Hellas zu ziehen. Aber das Gesamtbild, das er von dem Perserkönig zeichnet, lässt noch andere, rein menschliche Antriebe erkennen, vor allem seine Hybris, in der sowohl seine Eroberungspolitik wie seine ‚Gottlosigkeit‘ wurzeln. An ihr wird Xerxes am Ende scheitern, und Herodot stellt unmissverständlich klar, dass es die Götter sind, die, indem sie den Freiheitswillen der Griechen nutzen,

¹³ A.a.O., 553.

¹⁴ A.a.O., 574.

¹⁵ A.a.O., 456.

¹⁶ Ebda.

solchen Hochmut bestrafen. Nicht umsonst legt er Artabanos die an Xerxes gerichtete, vergebliche Mahnung in den Mund:

Du siehst, wie der Blitzstrahl der Gottheit die höchsten Geschöpfe trifft, die sich prunkend erheben, während die kleinen den Neid der Gottheit nicht reizen. Du siehst, wie der Gott seine Blitze immer gegen die höchsten Häuser und die höchsten Bäume schleudert. Alles Große pflegt die Gottheit in den Staub zu werfen! Ebenso erliegt auch ein großes Heer einem kleinen, wenn die neidische Gottheit Schrecken im Heer verbreitet oder Blitze schleudert, so daß es elend zugrunde geht. Denn Gott duldet nicht, daß ein Wesen stolz ist, außer ihm selbst.¹⁷

2. Herodots Vorgehensweise als Historiker darf durchaus als kritisch bezeichnet werden und hat in mancherlei Hinsicht vorbildlich gewirkt. Doch eine nichtreligiöse Deutung des geschichtlichen Ablaufs ist für ihn schlechterdings undenkbar. So vereinen die „Historien“ in gewisser Weise moderne und eindeutig traditionelle Züge. Es wäre indes verfehlt, Herodots religiöse Weltsicht einfach mit der konservativen Seite seines Werks gleichzusetzen. Denn auch in ihr manifestiert sich jener geistige Umbruch, den es als Ganzes bezeugt. Er hinterlässt seine Spuren vor allem in Herodots Redeweise. In der Regel spricht er von „den Göttern“, des Öfteren aber auch von „der Gottheit“, von „Gott“ oder vom „Göttlichen“, nirgendwo allerdings lässt er sich darüber aus, was dieser Wechsel in der Wortwahl bedeutet, wie sich der Plural und der Singular zueinander verhalten. Mit anderen Worten: Herodot steht noch auf dem Boden der polytheistischen Religion, doch er schlingert bereits.¹⁸ Nicht die ‚Religion‘, wohl aber der herrschende Polytheismus beginnt allmählich, aus welchem Grund auch immer, seine Selbstverständlichkeit zu verlieren. Ein solcher Plausibilitätsverlust, der Herodot selbst kaum zu erschüttern scheint, führt über kurz oder lang zu einer einschneidenden Konsequenz: Es entsteht ‚Theologie‘ als Form reflexiver Selbstvergewisserung, und damit eine neue Bewusstseinsform der Religion. In Griechenland artikuliert sie sich erstmals als philosophische Kritik der religiösen Mythen, die sich konsequent zu einer rationalen Theologie umformt.

Doch noch ist es nicht so weit. Hätten wir die Möglichkeit, Herodot zu fragen, wie er über die Rolle der Religion in der Gesellschaft denkt, er stünde unserer Frage mit Sicherheit verständnislos gegenüber. Denn erstaunlicherweise verfügt, wie E. Feil in seiner umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studie festgestellt hat, die griechische Sprache zu seiner Zeit über kein Wort für unseren Begriff „Religion“. Das gilt andernorts schon früher und bis in das vergangene Jahrhundert:

¹⁷ A.a.O., 441.

¹⁸ Literatur von der ältesten Zeit bis zum Tode von Alexander dem Großen, Stuttgart o.J. (Neuausgabe der 1. Ausgabe von 1890): „Zwar kann man nicht sagen, daß Herodot ein Anhänger des Polytheismus gewesen sei, aber eine tiefreligiöse Natur war er doch; ja, man hat ihn schon geradezu einen Theologen genannt. Nach seiner Überzeugung waltet die Gottheit (τηθεος) gerecht und streng im Leben des einzelnen sowohl, als ganzer Völker.“(361)

Das alte Sanskrit und die auf ihm aufbauenden modernen nordindischen Sprachen kennen keinen Begriff, der dem aus dem Latein stammenden Begriff 'Religion' entspricht.¹⁹

Die Abwesenheit eines Begriffs bedeutet freilich keineswegs die Abwesenheit der Sache. Natürlich verehrten die Griechen verschiedene Götter, und bereits Xenophanes verspottete bestimmte Vorstellungen von ihnen.

Aber es erfolgte weder eine Ausdifferenzierung der Theologie noch eine Herauslösung des Göttlichen, des Umgangs mit den Göttern aus dem gesamten Lebensbereich und konsequent dazu auch keine Formulierung eines Terminus, der diesen Bereich bezeichnet hätte. Es gab also keinen Oberbegriff für alles, was mit den Göttern zu tun hat, ob es sich um Vorstellungen oder um die ihnen zugehörige Praxis handelt. Diese Funktion, die bei uns meist der Terminus „Christliche Religion“ oder „Christlicher Glaube“ übernimmt, war nicht besetzt, ohne daß dies als Mangel, als Leerstelle interpretiert werden darf. Es gab eben keinen Bedarf und keinen Anlaß zu einer Abstrahierung bzw. Generalisierung eines Wortes als Sammelbezeichnung oder Oberbegriff eines Bereichs, der unter dem Aspekt dieser übergeordneten Bezeichnung zusammengefasst werden konnte.²⁰

Entsprechend beschreibt Herodot eine Fülle von Frömmigkeitsformen bei den verschiedenen Völkern, von denen er Kenntnis hat, ohne von ‚Religion‘ zu sprechen, und er schildert eine Vielzahl ritueller Praktiken, die direkt mit dem Krieg in Verbindung stehen. Überhaupt gilt ihm, wie gezeigt, ein Krieg nur dann als sinnvoll und erlaubt, wenn die Götter ihn unterstützen. Deswegen zeigt er eine besondere Vorliebe für Orakelsprüche, die vor einem Krieg oder einer Schlacht eingeholt werden. Eine solche göttliche Weisung kann sehr wohl, wie im Falle des legendären Krösus, falsch gedeutet oder sogar, wie gerade während der Perserkriege im berühmten Orakel von Delphi offenbar geschehen, aus politischen Gründen manipuliert werden. Man kann die falschen Götter verehren, sich frevlerisch verhalten oder es an Frömmigkeit fehlen lassen, doch eines kann und darf man – jedenfalls ungestraft – nicht, nämlich auf den Beistand der Götter verzichten. Dennoch, all

¹⁹ M. und U. Tworuschka (Hg.): Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, München 1996, 258. Vgl. dazu ein Beleg aus jüngerer Zeit: „Der traditionelle Sprachschatz der Inder kennt nicht einmal ein Wort für ‚Religion‘, auch nicht für ‚heilig‘ und ‚sakral‘, entsprechend davon abgetrennt nicht für ‚weltlich‘ und ‚profan‘. Eben weil die Hindus nicht trennen, was wir trennen. Den Begriff ‚Religion‘ haben erst die britischen Kolonialherren nach Indien gebracht; sie haben darunter den ‚Glauben‘ an ‚Gott‘ oder ‚Götter‘ verstanden und aus diesem Glauben bestimmte Handlungsanweisungen und Gebote abgeleitet. Von ‚Religion‘ sprechen zwar inzwischen auch Hindus, aber vorrangig dann, wenn sie englisch reden. Sobald sie das Wort ‚Religion‘ in ihre eigenen Sprachen übertragen, entstehen Missverständnisse.“ (Schweizer, Gerhard: Indien und China. Asiatische Wege ins globale Zeitalter, Stuttgart 2001, 20). Diese aufschlussreiche Beschreibung leidet allerdings daran, „profan“ und „weltlich“ gleichzusetzen. Selbstverständlich beachten auch Hindus den Unterschied von „heilig“ und „profan“, denn sie verehren heilige Berge, heilige Flüsse, heilige Männer usw. Richtig aber ist, dass sie keinen Begriff von einer „weltlichen Welt“ kennen, weil dieser einen radikalen Monotheismus und damit die strenge Unterscheidung von Schöpfergott und Schöpfung voraussetzt. Dafür gibt es im Hinduismus keine Entsprechung.

²⁰ Feil, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1996 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 36) 35.

das heißt nicht, die ‚Religion‘ verursache Krieg und Gewalt, vielmehr sind es Menschen und Götter, die Gewalt ausüben und Kriege führen. Wir, die späteren Beobachter, identifizieren bestimmte Vorstellungen und Handlungen als „religiös“, sondern sie als eigenständige von anderen, nichtreligiösen Faktoren ab und fragen dann, wie sich die ‚Religion‘ auf die Gesellschaft auswirkt.

Diese Frage ist berechtigt und sinnvoll, wir müssen uns aber über die Differenz der Perspektiven im Klaren sein, die bereits unsere Fragestellung ermöglicht und bestimmt. Die Trennschärfe, mit der wir heute zwischen einer religiösen und einer wissenschaftlichen Sichtweise bzw. zwischen religiösen und nichtreligiösen Faktoren unterscheiden, setzt eine lange geschichtliche Entwicklung voraus, in der sich das „religiöse Feld“ von anderen Sphären gesellschaftlichen Lebens allmählich abhebt und dem Bewusstsein von Religion *als Religion* eine reale Grundlage verleiht. In einer Gesellschaft, in der schlechthin alles Tun und Lassen religiös gedeutet und gerechtfertigt werden muss, weil eine nichtreligiöse Deutung und Rechtfertigung völlig undenkbar ist, müssen selbstverständlich auch und gerade der Krieg und die Gewalt als tiefgreifende, oft erschütternde Erfahrung religiös gedeutet und, soweit sie menschlichem Entscheiden und Handeln entspringen, legitimiert werden. Und ebenso selbstverständlich muss sich jede Kritik an Krieg und Gewalt in diesem Stadium der Kulturentwicklung religiös artikulieren. Erst, wenn die Religion (sich ihrer selbst) als Religion bewusst geworden ist, kann Gewalt *im Namen* der Religion ausgeübt werden. Eine zureichende Analyse der Beziehung zwischen Religion und Gewalt muss demnach zwei Aspekte untersuchen. Der erste Gesichtspunkt betrifft die Weise, in der Gewalt *innerhalb der Religion* thematisiert und praktiziert wird, der zweite die Formen, in denen Religionen gewaltsam Gewalt *in die Gesellschaft hinein* wirken. Im einen Fall wird Gewalt als Thema der Religion, im anderen religiöse Gewalt zum Thema der Untersuchung.

3. Die Herausbildung eines Allgemeinbegriffs „Religion“ brauchte lange Zeit, vollzog sich eher in Sprüngen als kontinuierlich und auf unterschiedlichen Ebenen. Trotzdem lässt sich eindeutig sein neuzeitlicher Ursprung festhalten:

Soziologisch betrachtet reflektiert sich im modernen Religionsbegriff die Geschichte einer Ausdifferenzierung von Geltungs- und Sinnsphären im Inneren der westlichen Gesellschaften seit der Zeit des 17. Jahrhunderts.²¹

Die Entwicklung setzt ein im Rahmen der philosophischen Reflexion, die in der neuen Disziplin der Religionsphilosophie erstmals einen allgemeinen Religionsbegriff auszubilden anstrebt, ein Bemühen, dem allerdings auf lange Sicht kein Erfolg beschieden war. Keiner der verschiedenen Vorschläge hat sich wirklich durchsetzen können, ihre Zahl vergrößerte sich im Gegenteil mehr und mehr. Fast

²¹ Lutz-Bachmann, Matthias: Religion nach der Religionskritik, in: Waldenfels, Hans (Hg.): Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg – München 2003 (= Grenzfragen Bd. 28) 149–173, dort 152.

50 wurden bereits 1912 gezählt.²² Hinzu kam und kommt, dass das wachsende Wissen in Bezug auf das Phänomen der Religion aufgrund der Mannigfaltigkeit des Religiösen seine Definition paradoxerweise nicht erleichtert, sondern erschwert. Ein scheinbar unausweichliches Dilemma tut sich auf: Je universeller die Religionsdefinition, desto inhaltsärmer, und je stärker inhaltlich bestimmt, desto enger ihr Anwendungsbereich. Das erklärt die Schwierigkeit, von Religion angemessen zu reden:

Wer über Religion spricht und dabei einen Definitionsversuch unternimmt, dem droht das Thema zu entgleiten. Religion ist wie eine ‚black box‘, ihre Bestimmungen sind semantischen Turbulenzen ausgesetzt.²³

Nur auf den ersten Blick wirkt es deshalb skurril, wenn ausgerechnet von religionswissenschaftlicher Seite vorgeschlagen wurde, den Begriff der Religion fallen zu lassen oder ihn gezielt zu dekonstruieren.²⁴ Dennoch helfen derartige Strategien kaum weiter. Zwar gehört es zu einem wissenschaftlichen Vorgehen, sich soweit als möglich Rechenschaft von der Bedingtheit und Begrenztheit der jeweils benutzten Begrifflichkeit zu geben. Doch lässt sich nicht aus jeder Not eine Tugend machen. Religion erforschen zu wollen unter bewusstem Verzicht auf einen auch nur vorläufigen Begriff von Religion, das hieße, sich selber zu blenden, um besser zu sehen. Es kommt deshalb darauf an, den Religionsbegriff als eine begründete Arbeitshypothese einzuführen, deren Brauchbarkeit ständig überprüft werden muss. Für das hier gewählte Vorgehen hat Hannah Arendt, nachdem sie betont hatte, dass

die Fülle und der Reichtum des historischen Materials eigentlich jeden einschüchtern müsse, der noch irgendeinen Respekt vor den Quellen, der Geschichte und dem Denken der Vergangenheit besitzt,

die maßgebende Maxime formuliert:

In historischen Untersuchungen ist es nicht wichtig, zu fertigen Definitionen zu gelangen, sondern ständig Unterscheidungen zu machen, und diese Unterscheidungen müssen der Sprache, die wir sprechen, und dem Gegenstand, mit dem wir uns befassen, folgen.²⁵

Nun hat sich in den Sozialwissenschaften weitgehend ein anderes Verfahren durchgesetzt. Es „beruht“, so H. Arendt,

auf der grundsätzlichen Annahme, daß sich die Sozialwissenschaften nicht mit der Substanz eines geschichtlichen oder politischen Phänomens, wie Religion, Ideologie, Freiheit oder Totalitarismus, zu beschäftigen haben, sondern nur mit der Funktion, die es in der Gesellschaft besitzt.²⁶

²² Vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 62.

²³ Wils, Jean-Pierre: Sakrale Gewalt. Elemente einer Urgeschichte der Transzendenz, in: ders. (Hg.): Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, Paderborn u.a. 2004, 9–51, dort 16.

²⁴ Vgl. a.a.O., 71.

²⁵ Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München – Zürich 1994, 325.

²⁶ A.a.O., 312.

Gegen diese „entsubstantialisierende Funktionalisierung unserer Kategorien“²⁷ hat Arendt energischen Widerspruch eingelegt. Einen ihrer gewichtigsten Gründe erläutert sie am Beispiel des idealtypischen Begriffs des ‘charismatischen Führers’, den M. Weber am Modell Jesu von Nazareth gewonnen und K. Mannheim auf Hitler angewendet habe. Ihr Einwand lautet folgendermaßen:

Aus der Sicht des Sozialwissenschaftlers seien Hitler und Jesus identisch, weil sie dieselbe soziale Funktion erfüllten. Offensichtlich ist eine solche Schlussfolgerung nur für Menschen möglich, die sich weigern, das zur Kenntnis zu nehmen, was Jesus oder Hitler gesagt haben. Etwas ziemlich Ähnliches scheint heute dem Begriff ‘Religion’ zu widerfahren.²⁸

Dieses Argument überzeugt nicht, denn eine funktionale Analyse zielt lediglich, wie Arendt selbst richtig notiert, auf den Nachweis funktionaler Äquivalenz²⁹, keineswegs den der Identität ab. Trotzdem verweist es auf zwei beachtenswerte Aspekte. Zum einen wird nicht selten die funktionale Analyse eines Phänomens mit seiner vollständigen Erklärung verwechselt. In diesem Fall handelt es sich um einen unzulässigen Reduktionismus, der stets nach dem Muster verfährt: „XY ist *nichts anderes als ...*“. Das aber ist eine ontologische Aussage, die erkenntnistheoretisch die Grenzen einer wissenschaftlichen bzw. funktionalen Betrachtungsweise überschreitet. Zum anderen bleibt auch die Suche nach funktionalen Äquivalenzen eines Phänomens unabdingbar auf ein substanzielles Vorverständnis dessen angewiesen, was untersucht wird. Angenommen, die Sozialwissenschaften weisen einem Phänomen bestimmte Funktionen zu, etwa die der Sinnstiftung, der sozialen Integration oder der „Bestimmung des Unbestimmbaren“ (N. Luhmann), mit welchem Recht bezeichnen sie diese gegebenenfalls als „religiös“? Es gibt dafür nur einen einzigen legitimen Grund, nämlich den voraus liegenden Nachweis, dass diese Funktionen früher von Religionen erfüllt wurden, die gleichen Leistungen für die Gesellschaft jetzt jedoch auf andere Weise erbracht werden. Ansonsten müsste ihre Bezeichnung als „religiös“ als willkürliche Konvention gewertet werden. Keine funktionale Analyse des Phänomens Religion oder vergleichbarer Phänomene vermag sich aus der Abhängigkeit von einem „substanziellen“ Vorbegriff von „Religion“ zu lösen, der sich einem historischen Prozess verdankt, dessen Basis die Existenz ‚positiver‘ Religionen darstellt. Anders ausgedrückt: Eine sozialwissenschaftliche oder funktionale Analyse der Religion und ihrer funktionalen Äquivalente ist unmöglich ohne Rückbezug auf die Religionswissenschaft. Sie verwendet den Begriff ‚Religion‘ bewusst oder unbewusst als „Lehnbegriff“ (F. D. Schleiermacher), einen völlig eigenständigen soziologischen oder psychologischen Religi-

²⁷ A.a.O., 317.

²⁸ Ebda.

²⁹ Vgl. a.a.O., 312.

onsbegriff gibt es nicht und kann es nicht geben. Gerade deshalb, weil wir wissen, daß Religion verschiedene Funktionen haben kann, wird die Frage unabweisbar, was sie denn ihrem Wesen nach ist, wenn sie nicht in diesen Funktionen aufgeht.³⁰

³⁰ Wils, Sakrale Gewalt 18.