

## II Religion im Sog der Reflexion

---

So oder auch ganz anders mag es sich im Frühstadium der Menschheit, zu Beginn der Hochkulturen und dann im weiteren Verlauf der Zivilisationsgeschichte mit der Religion zugetragen haben. Schon dem Stile nach kam es mir nicht auf eine theoretisch gesättigte Rekonstruktion an. Aber ich räume gerne ein, dass meine Erzählung von der einen oder anderen Religionstheorie oder einer Mischung verschiedener Ansätze inspiriert und geleitet worden ist. Auch an historischer Verbürgtheit war mir nicht in erster Linie gelegen. Ich wollte vielmehr zeigen, welche Bilder wir uns von der Religion machen, was wir ihr – im Guten wie im Schlechten – zutrauen und welche Hoffnungen und Befürchtungen wir ihr gegenüber hegen. Dabei ist es durchaus zweitrangig, ob es sich um eine bloße historische Projektion oder um die Rekonstruktion von Eigenschaften handelt, die Religion tatsächlich einmal an den Tag gelegt hat. Spielt nicht bei jedem noch so redlich um die Tatsachen bemühten historischen Entwurf ein gerüttelt Maß an Spiegelung dessen mit, was man vermisst und lieber im bereits Geschehenen als in der ungewissen Zukunft zu finden hofft? Und so mancher Blick in die Geschichte ist wehmütig gehalten. Schon Karl Valentin wusste: »Früher war alles besser, auch die Zukunft.« Wir rekonstruieren nicht nur die vergangene und fremde Welt, sondern konstruieren ebenso »das Andere« unserer eigenen. Dabei legen wir einen in der abendländischen Neuzeit und Moderne gewonnenen Begriff an die Geschichte und andere Kulturreiche an. Durch Geschichte und Ethnologie lernen wir demnach mehr über uns selbst als

über historische und ethnologische Sachverhalte. Welche Schwierigkeiten dies mit sich bringt, wird uns noch zu beschäftigen haben.

Vor dem Hintergrund dessen, was wir gemeinhin als Religion in der Geschichte wirksam sehen, ist es nun an der Zeit zu fragen, wie wir es mit der Religion halten und wie es heutzutage um sie steht. Wir haben es aufgegeben, die technischen Revolutionen und kulturellen Umbrüche zu zählen. Zu viele sind es, und zu schnell folgen sie aufeinander. Die Erde ist uns schon längst keine Scheibe mehr, über der, getragen von der »axis mundi«, das Himmelszelt ragt; sie ist vielmehr rund und noch dazu ein winzig kleiner Planet in einem für den menschlichen Verstand unermesslichen Universum. Materie ist nicht mehr nur Materie – sei sie widerständig oder in Mischungsverhältnissen fügsam gemacht –, sondern setzt sich aus Atomen und Quarks zusammen. Und das Leben ist nicht mehr nur Leben, sondern besteht aus Molekülen und Genen. Selbst unsere Empfindungen, die sich aufgrund ihrer intuitiven Gewissheit vergleichsweise hartnäckig der nüchtern objektivierenden Beschreibung entziehen, sind inzwischen zum Gegenstand psychologischer und neurophysiologischer Erklärung geworden. Sowohl der Makro- als auch der Mikrokosmos werden weiter und weiter erschlossen, zergliedert, metrisiert und quantifiziert – längst über das für uns Wahrnehmbare und Evidente hinaus. Angeichts dieser Entwicklung und ihrer möglichen Alternative kommt uns immer deutlicher zu Bewusstsein, dass alles Tatsächliche nicht nur kontingent, sondern auch höchst unwahrscheinlich ist: die Entstehung der Erde, die Entwicklung von Leben, das Aufkommen der menschlichen Spezies und schließlich die gegenwärtigen Formen der Zivilisation.

Doch obwohl wir mehr und mehr um die Komplexität von Materie und Leben sowie um die Unwahrscheinlichkeit alles Gegebenen wissen, staunen und wundern wir uns kaum noch – jedenfalls nicht mehr in dem eingangs beschriebenen emphatischen Sinne. Gewiss: Angeichts eines Neugeborenen sprechen wir von einem »Wunder des Lebens« und bei einem sonntäglichen Waldspaziergang vom »Zauber der Natur«. Aber handelt es sich hierbei noch um echtes Staunen und Wundern? Darin kommt doch eher ein klischehafter Umgang mit solchen Gefühlen zum Ausdruck. (Wie gesagt: Dieser Maßstab ist womöglich ein fiktiver, jedenfalls ein idealisierter. Aber auch dann

bleibt er, einmal in der Welt, ein Kriterium, an dem wir unser Verhalten und unsere Erfahrungsweisen messen können.) Schon die Tatsache, dass wir große Distanzen schneller und schneller zurückzulegen und uns unbekannte Gegenden und fremde Kulturen immer problemloser erschließen können, sollte uns staunen machen. Stattdessen aber sagen wir in kleingeistiger Manier, die Welt werde immer kleiner. Das Staunen ist entweder durch gewohnheitsmäßige und selbstverständliche Hinnahme oder durch nachdenkliches und rationales Ergründen ersetzt worden. Die »curiositas«, die Neugier, ist zwar die Quelle des Nachdenkens und bürgte anfangs noch für eine Verbindung von Staunen und Erforschen. Doch heute steht die rationale Ergründung nahezu gänzlich im Dienste der technischen Beherrschbarkeit der Welt. Wie ist es nun angesichts dessen um die Religion bestellt?

Im Unterschied zu früheren Zeiten machen wir uns heute kaum noch Gedanken über die religiöse Bedeutung der Welt, unserer Existenz und einzelner Vorkommnisse, sondern eher über die Religion selbst. Dies hat weit reichende Folgen sowohl für die Religion als auch für das Selbstverständnis der menschlichen Gattung. Wir verlassen uns nicht mehr auf religiöse Deutungen, sondern auf uns selbst und die von uns geschaffenen Werkzeuge und Techniken. Was aber, wenn wir einsehen müssen, dass auf uns kein Verlass ist?

Wie wir alles begreifen und auf Begriffe bringen müssen, versuchen wir auch, Religion zu erfassen. Zwar haben wir die Religionskritik der Aufklärung und frühen Moderne überwunden. Kaum jemand behauptet noch, Religion sei ein »Priesterbetrug«, eine unnötige oder gefährliche, da verblendende Spiegelung menschlicher Verhältnisse oder gar »Opium des Volkes«. Stattdessen bestimmen wir Religion entweder als eine Notwendigkeit der einzelnen Psyche, um ein unmittelbares Selbstbewusstsein zu erzeugen; oder als eine Funktion des Geistes, die alle drei Bereiche der Geistestätigkeit – Denken, Fühlen und Handeln – umfasst und so die Integrität der Persönlichkeit erst ermöglicht; oder wir schreiben ihr die soziale Bedeutung zu, die Einheit von Gesellschaften und Gemeinschaften zu garantieren und widerstrebende Interessen auszugleichen. Jacques Derrida hat darauf hingewiesen, dass in dieser Art der Behandlung ein Problem liegt: Mit der Abstraktion tragen wir Beschreibungen an den »Gegenstand Reli-

gion« heran (oder machen ihn erst zu einem solchen), der sich in besonders starkem Maße gegen jede Objektivierung sträubt: gegen das Analysieren, Trennen und Zergliedern, gegen Entkörperlichung und Ent Sinnlichkeit, Formalisierung und Schematisierung.

Aber wie immer man Religion in formaler Hinsicht bestimmt – sie ist eben auch ein historisch gewachsener empirischer Sachverhalt mit konkreten Inhalten und bestimmten Sozialformen. Müssen wir im globalen Maßstab nicht stets im Plural sprechen und von Religionen, Religiositätsformen und religiösen Inhalten handeln? Andererseits würde das Problem damit nur verschoben oder sogar kaschiert, denn auch die Rede von Religionen braucht ein »tertium comparationis«, das uns verschiedene Phänomene mit dem vereinheitlichenden Attribut »religiös« zu ver sehen erlaubt. Indem sich Religion jedoch immer wieder der begrifflichen und abstrakten Erfassung entzieht, zeigt sie nicht nur ihre Widerspenstigkeit, sondern gibt zudem etwas von ihrem »Wesen« preis – nämlich davon, dass sie zwei Gesichter hat: ein offensichtlich (oder auch maskenhaft) »reaktionäres« und ein »bezeugendes« (oder auch visionäres) Gesicht. Religion ist zugleich Faktum und Fatum, Objekt und Subjekt, Ideologie und Utopie, Ge genstand und – je nach Sichtweise – Verhängnis oder Hoffnung.

Unser Problem mit der Religion liegt darin, dass wir einerseits nicht von ihr nicht lassen können oder wollen, andererseits aber mit ihren überkommenen Inhalten und Formen nichts mehr anzufangen wissen. Georg Simmel (1858–1918) hat dies auf eine griffige Formel gebracht: »Das religiöse Bedürfnis hat seine Erfüllung überlebt.« Das scheint heute mehr denn je zuzutreffen – und zwar unabhängig davon, ob man das »Bedürfnis« auf den Geist, auf das Bewusstsein, auf die Menschen oder auf die Gesellschaft bezieht. In ethischen und politischen Angelegenheiten sprechen wir oft von den so genannten christlichen Werten der abendländischen Zivilisation – vor allem bei interkulturellen Konflikten, und erst recht wieder nach den Anschlägen vom 11. September 2001. Samuel Huntingtons These vom »Kampf der Kulturen« ist da ein prominentes Beispiel. Ich will hier außer Acht lassen, ob es »abendländische Werte« gibt und wie groß der christliche Anteil an ihnen gegebenenfalls ist (die klassische Antike und das Judentum werden allzu schnell vergessen). Jedenfalls handelt es sich nicht um konkrete religiöse Inhalte, sondern um Abs-

traktionen oder Übersetzungen, die von den anschaulichen Überlieferungen der christlichen Tradition absehen oder sie zumindest nur unvollständig transportieren. Das nennt man dann »Entmythologisierung« (Menschenwürde und Freiheit sind recht, Dämonen- und Englglaube nicht) oder »Säkularisierung« (die Vernunftmoral beerbt die im Banne des Heiligen stehende religiöse Moral). In der Moderne habe sich Religion am Vernunftgemäßen zu bewahren, und ihre Existenzberechtigung sei nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern müsse sich in der rationalen Erörterung erst erweisen. Was diesen Anforderungen nicht genüge, gehöre auf die Müllhalde der Geistesgeschichte. Übrig bleibt dann allenfalls ein fleischloses Gerippe – sei es als »Existential«, sei es als psychisches oder soziales Erfordernis, sei es als »das Vernünftige«. Aber lassen die Religionen so mit sich umgehen?

Das Nachdenken über Religion, mit dem ihre Objektivierung und Abstraktion einhergeht, ist Teil der alle gesellschaftlichen Bereiche umfassenden Rationalisierung. Max Weber (1864–1920) hat diese Entwicklung als »Entzauberung« beschrieben. Damit ist ein zunächst innerreligiöser Vorgang gemeint, in dessen Verlauf es bei der Heilsuche zu einem Abbau von Magie gekommen ist: »Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt >entzaubert< werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ›sind‹ und ›geschehen‹, aber nichts mehr ›bedeuten‹, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ›Lebensführung‹ je als Ganzes, dass sie bedeutungshaft und ›sinnvoll‹ geordnet seien.« Darin hat Weber eine Tragik gesehen: Religion habe eine Entwicklung in Gang gesetzt, an deren Ende ihr eigenes Verschwinden stehe. Infolge der zunächst innerreligiösen Intellektualisierung und Rationalisierung haben sich autonome Wertsphären herausgebildet, die der Religion im polytheistischen Kampf der Werte entgegenstehen und sie ins kulturelle Abseits zu bringen drohen. Religion lässt ihre wissenschaftliche Objektivation also nicht nur zu, sondern sie objektiviert sich selbst. So stellt sich die Frage, ob sie in der modernen Welt überhaupt noch einen Platz hat oder haben kann. Ihre Selbstverständlichkeit, Unbefangenheit und Unschuld – wenn sie denn je unschuldig war – hat sie ganz gewiss verloren. Ob Welt und Lebensführung jemals wieder eine Einheit bilden können?

