

## 7. MIT LANGEN STANGEN IM NEBEL STOCHERN. ODER: EXKURS ZUM RELIGIONSBEGRIFF

*"Es handelt sich da um einen in der Sprache nicht ganz vereinzelt Fall: wir besitzen einen Begriff für eine Mehrzahl ähnlicher Erscheinungen, haben aber keine Vorstellung von diesem Begriffe in der Einzahl."*

Fritz Mauthner

*"Vom Standpunkt der Forschung aus gibt es keine wahren und falschen Definitionen von Religion, sondern lediglich solche, die mehr oder weniger fruchtbar und ertragreich sind."*

Charles Y. Glock

Obwohl der Wal aussieht und im Wasser lebt wie ein Fisch, gilt er für die Wissenschaft nicht als solcher. - Das Beispiel veranschaulicht die Schwierigkeit, alltagssprachliche in wissenschaftliche Begriffe zu überführen - eine Schwierigkeit, die in der Sprache der modernen Wissenschaftstheorie "Explikation" heißt und die zum Begriff "Religion" eine beredete Ratlosigkeit hervorgebracht hat. So werden etwa im wohl ambitioniertesten diesbezüglichen Klärungsversuch die Bemühungen zum Thema "Was ist Religion?" ernüchternd restümiert:

"Von einem allgemein akzeptierten Begriff der Religion kann nicht ausgegangen werden; an die Stelle des Begriffs der Religion tritt eine Pluralität von möglichen Definitionsversuchen, die grundsätzlich unabschließbar zu sein scheinen." (Wagner 1986,12)

Und in einem ebenso dickleibigen Sammelband über "Das Heilige" (Kamper/Wulf 1987) bilanziert einer der Herausgeber:

"Alle Versuche zu bestimmen, was Religion sei, sind bis heute gescheitert. 'Wir scheinen immer durch die gleiche Tür herausgekommen wie hineingegangen zu sein' (Evans Pritchard). Dennoch sind diese Versuche trotz ihrer Heterogenität nicht unfruchtbar. Zwar haben sie ihr Ziel nicht erreicht, doch haben sie uns gerade dadurch Einblicke in die prinzipielle Unbestimmbarkeit der Religion gegeben." (Wulf 1987, 245)

Daß die Problematik des Religionsbegriffes in der Religionswissenschaft als *Definitionsfrage* diskutiert wird (vgl. zusammenfassend dazu Baum 1980 und Terrin 1980), vergrößert die Unklarheit noch einmal. Denn als einem von der Alltagssprache vorgegebenen Begriff handelt es sich bei der wissenschaftlichen Adaption von "Religion" im strengen wissenschaftstheoretischen Sinn nicht um ein *Definitionsproblem* (Definieren ist ein willkürlicher Akt der Bedeutungszuschreibung), vielmehr um eine *Begriffsexplikation*:

"By the procedure of *explication* we mean the transformation of an inexact, pre-scientific concept, the *explicandum*, into a new exact concept, the *explicatum*." (Carnap 1962, 3)

- Dabei sind an ein Explicatum folgende Anforderungen zu richten:
1. Ähnlichkeit mit dem Explicandum.
  2. Exaktheit.
  3. Fruchtbarkeit.
  4. Einfachheit (Carnap 1962, 5).

### 7.1 Funktionaler und substantieller Religionsbegriff

Ungeachtet v.a. des Kriteriums der Ähnlichkeit mit dem alltagssprachlichen Religionsbegriff, ungeachtet auch Max Webers Weigerung, Religion zu definieren (Weber 1956, 317), arbeitet die moderne Religionssoziologie mit zwei verschiedenen Religionsbegriffen:

1. *Die substantialistische bzw. substantielle (inhaltsbezogene) "Definition"*: Hier steht der subjektive Bezug des Gläubigen auf eine unsichtbare Welt, auf Transzendenz, auf Götter und Geister im Vordergrund. Maßstab ist zuallererst der christliche Glaube. Die Tradition dieser Begriffsverwendung reicht von den Priestertrugstheorien der Aufklärung über Comte, Feuerbach, Marx und Freud bis zu Peter L. Berger und Günter Kehrler (vgl. z.B. 1988a, 21).
2. *Die funktionalistische bzw. funktionale (leistungsbezogene) "Definition"*: Maßstab ist auch hier meist die christliche Religion - im Vordergrund steht jedoch der von ihr geleistete objektive Beitrag zu historischen Prozessen oder zum Funktionieren der Gesellschaft. Der subjektive Bezug auf eine *höhere* Wirklichkeit ist dabei kein konstitutives Moment. Religion ist in dieser von Emile Durkheim begründeten und von Parsons,

Bellah, Luckmann, Luhmann u.a. fortentwickelten Tradition der letzte Sinnhorizont, der allgemeinste Symbolrahmen einer Gesellschaft oder einer Gruppe.

Während in der Perspektive des substantiellen Religionsbegriffes also eine religionslose Gesellschaft denkbar ist, erscheint in der funktionalen "Definition" Religion als etwas anthropologisch vorgegebenes, kann keine Gesellschaft der Religion entgegen.

## 7.2 Funktionen der Religion

Quer zu diesen Begriffsbestimmungen von Religion kann man verschiedene Perspektiven der Thematisierung von Religion unterscheiden. Neben die klassischen Themen der Religionssoziologie

- \* *Integration* (Durkheim)
- \* *Kompensation* (Marx)
- \* *Säkularisierung* (Weber)

treten in jüngerer Zeit vermehrt Untersuchungen zu

- \* *den emanzipatorischen Potentialen* von Religion im Anschluß an Marcuse, Horkheimer und Bloch (vgl. Mörth 1983). So unterscheidet etwa Hans-Eckart Bahr:

"Religion als jeweils systemfunktionale organisierte, kalte, stabilisierende Macht (Religion 1) und Religion als kritisch-transformierende, konfliktorientierte, heiße und befreiende Kraft (Religion 2)." (zit. nach Stoodt 1975, 21)

- \* *der symbolischen Repräsentation* von Lebenserfahrungen im Anschluß an Susanne K. Langer (1942). Alfred Lorenzer (1981) etwa kritisiert den "Bildersturm" des Zweiten Vatikanischen Konzils und unterstreicht die expressive Dimension religiöser Symbole - auch als Ausdruck von Widerstand und Glücksverlangen. Alheit (1975, 95) beklagt die Desymbolisierung "religiöser Sprachspiele", z.B. der traditionellen "Passageriten" Taufe, Konfirmation, Begräbnis, Trauung ("Die administrative Eintragung beim Standesamt hat die ursprüngliche Symbolfunktion des Ritus verdrängt"). Müller-Pozzi (1975, 133ff) untersucht das Verhältnis von psychoanalytischer und theologischer (Tillichscher) Symbolkonzeption. Arndt (1975) erörtert religiöse Kompetenz als symbolische:

"Religiös kompetent ist also nicht derjenige, der sich ein Netz aus religiösen Symbolen knüpft und der Realität überwirft, um sie in die

Botmäßigkeit eben jener für sich seienden Symbole zu zwingen, sondern derjenige, der die höchsten Hoffnungen und das Leid seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Realität im alltäglichen Leben - vielleicht in Gestalt religiöser Symbole - gegenwärtig hält und mit denen anderer Menschen im gegenseitigen Erkennen, im Urteilen und Handeln verbinden kann." (87f; vgl. auch Scharfenberg/Kämpfer 1980, Heumann 1983, Bromme 1986, Puntigam 1986)

- \* *der identitätskonstituierenden Bedeutung* von Religion: "Der Begriff der Identität hat in der praktisch-theologischen Diskussion der letzten fünfzehn Jahre Karriere gemacht" (Luther 1985, 317) - wobei gerade für die Adoleszenz als der entscheidenden Phase des Aufbaus einer flexiblen, prinzipiengeleiteten Ich-Identität die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit tradierten kulturellen Deutesystemen betont wird (Luther 1979, Sziegaud-Roos 1985, 366). Kehrer (1982, 131) verweist auf den schlechthin religiösen Charakter des modernen Autonomiestrebens:

"Selbstverwirklichung, Finden zu sich selbst sind dabei die Stichworte. Diese Suche nach Identität ist in sich selbst religiös, was am leichtesten an den rituellen Formen nachgewiesen werden kann, mit denen diese Suche sich umkleidet: Meditation, Selbsterfahrungs-techniken, Erlebnishunger sind nur die auffälligsten Erscheinungen." (131; vgl. auch Kehrer 1988a, 23ff)

- \* *Religion als Lebenshilfe*: Nipkow (1981, 383ff) berichtet über die Bedeutung der "Neuen religiösen Bewegungen" 1. für die Bewältigung praktischer Lebensprobleme; 2. läßt sich die temporäre Mitgliedschaft Jugendlicher ("Peer-Group-Religiosität") als Passage-Ritual interpretieren, in dem ein Rückzug aus der Erwachsenenwelt, eine regelrechte "Verpuppung" ("cocoon-work") stattfindet. Siebert (1981, 414) fragt, ob es sich bei diesen Gruppen angesichts unbestreitbarer resozialisatorischer Leistungen (z.B. für Suchtkranke) nicht um eine "kostengünstige Alternative zur traditionellen Psychotherapie" handelt. Auch Kehrer (1988b) kommt zu einer überraschenden Bewertung der religiösen Vielfalt:

"Auch offensichtlich deviante Gruppen sozialisieren ihre Mitglieder in einigen dominanten Werten, wozu vor allem gewisse asketische Verhaltensweisen, wie Alkohol- und Drogenverzicht, Pünktlichkeit und Sparsamkeit gehören... Es ist nach den bisherigen Beobachtungen nicht abwegig anzunehmen, daß religiöse Gruppen entgegen allem ersten Augenschein insgesamt eine integrative Funktion in der Gesellschaft haben." (110)

Und Lang (1988, 78ff) stellt der Durkheimschen Integrationsfunktion via Gruppensolidarität drei weitere Funktionen zur Seite: Krisenbewältigung, Umstrukturierung (Passageriten), Unterhaltung und Spiel. Schon Schibilsky (1976, 162f) konstatierte einen Zusammenhang zwischen Orientierungskrisen infolge sozialer Mobilität und der Intensivierung religiöser Karrieren (vgl. auch Waßner 1991, 10).

### 7.3 Dimensionen der Religiosität

Was die empirische Erforschung von Religion allerdings anbetrifft, wurde das hier theoretisch angedeutete "Leistungsspektrum" von Religion kaum irgendwo operationalisiert. Dasselbe gilt für den funktionalen Religionsbegriff, der zwar schon früh (vgl. etwa Luckmann 1960) einer auf Kirchensoziologie verengten, zudem "konfessionell versäulten" religionssoziologischen Forschungspraxis entgegengehalten wurde - diese jedoch bis heute kaum impulsieren konnte (vgl. Kehrer 1982, 14). Fischer/Marhold (1978b, 11f) verweisen diesbezüglich auf die in der leistungsbezogenen Betrachtung von Religion liegende Gefahr der Vernebelung des Objektbereichs. Ein "gleichmäßiges Grau-in-Grau" sei die Folge der beliebigen Thematisierung universeller gesellschaftlicher Sinnsysteme unterschiedlichster Reichweite, die keinem traditionellen Kirchen- und Religionsystem angehörten. Indem der Religionsbegriff "zum beliebig verwendbaren Leertitel" (so Schrödter nach Nipkow 1986, 177) mutiere, würde die Forschung eher paralytisch denn beflügelt.

Daß dieses Verdikt nicht unbedingt das letzte Wort zu sein braucht, belegt nicht nur z.B. der von Fischer/Marhold (1978a) selbst abgedruckte, stingent argumentierende Aufsatz zum "Fernsehen als Sinnsystem" (Benedict 1978; vgl. mein Kapitel 8 über die "Religion in Anführungszeichen"), sondern ebenso der - gleichwohl bis heute kaum aufgegriffene (vgl. Müller-Pozzi 1979, Ausnahmen: Boos-Nünning 1972, Schibilsky 1976) Ansatz von Charles Y. Glock. Dieser bezieht sich - wie übrigens viele der Verfechter einer funktionalen Perspektive (Parsons, Bellah u.a.; vgl. Baum 1980, 408; Schmid 1971, 191, 204) - auf Tillichs Diktum, Religion sei "im weitesten und tiefsten Sinne das, was uns unbedingt angeht":

"In dieser Sicht definiert jede tiefe und letzte Wertbindung ein "Heiliges" für das Individuum - unabhängig davon, ob diese Heilige als in einer göttlichen oder übernatürlichen Autorität grundgelegt angesehen wird oder nicht." (Glock 1969, 158f)

Die damit vom Bekenntnis zu einer der traditionellen religiösen Doktrinen unabhängige Religiosität läßt sich nach Glock in fünf Kerndimensionen untergliedern:

Die *ideologische Dimension* soll Aufschluß über die Struktur des Glaubens geben, z.B. wie über Existenz und Natur eines göttlichen Wesens gedacht wird, welche Ziele dem göttlichen Willen gegebenenfalls unterstellt werden, welche Rolle dem Menschen dabei zukommt etc.

In der *rituellen Dimension* sollten die Häufigkeit einzelner ritueller Praxisformen, die Wechselbeziehungen zwischen ihnen, die Variationen innerhalb einer Praxis, die Bedeutung einzelner Praxen für das Individuum etc. untersucht werden (Gottesdienst, Gebet, Schriftlesung, Bußhandlungen, Fasten, Bekenntnisakte, Geldopfer etc.). Der meist als Indikator erhobene Gottesdienstbesuch allein liefert kaum relevante Erkenntnisse über religiöse Praxis. So verfügen wir etwa - und diese Feststellung Glocks (1960) gilt fast 30 Jahre später noch immer - "über auffallend wenig empirisches Wissen über die Gelegenheiten, zu denen Menschen beten und über die Inhalte ihrer Gebete."

Im Hinblick auf die *Erlebnisdimension* stellt Glock den Abbruch der ohnehin zumeist auf spektakuläre Erfahrungen (Bekehrungserlebnis, Zungenreden etc.) verengten religionspsychologischen Forschung in der Tradition von Stanley Hall, William James u.a. fest<sup>22</sup>. Er schlägt eine vierfache Differenzierung vor: 1. Die Stärke des Bedürfnisses nach Sinnsuche überhaupt. 2. Die Erkenntnisfähigkeit hinsichtlich des Göttlichen, sozusagen die "geistig-religiöse Musikalität". 3. Das Empfinden von Zuversicht, Vertrauen, Geborgenheit gegenüber einer göttlichen Macht und schließlich 4. die Stärke der Furcht vor dem Göttlichen.

In der *intellektuellen Dimension* kommen Umfang und Stellenwert des religiösen Wissens (Kenntnisstand, Belesenheit über Ursprung und Geschichte der eigenen und fremder Religionen) in den Blick. Eine wichtige Subdimension ist hier die Bereitschaft, sich auch kritisch mit der eigenen Religion auseinanderzusetzen (Offenheit vs. Geschlossenheit).

Die *"consequential dimension"* schließlich umfaßt als "horizontale Dimension" das Verhalten von Mensch zu Mensch - im Gegensatz zu den vier "vertikalen Dimensionen", die vom Verhältnis des Menschen zu Gott handeln. Glock unterscheidet hier unmittelbare Belohnungen (seelischer Friede, Freiheit von Furcht und Sorge, Gefühl des Geborgenseins, materieller Erfolg) und für die Zukunft versprochene Gratifikationen (Erlösung, ewiges Leben, Wiedergeburt in einer besseren weltlichen Position) religiös motivierten Verhaltens. Generell vermutet Glock, daß erwarteter Belohnung hier ein größerer Einfluß als dem Bereich der Verantwortung zukommt.

In der empirischen Forschung wurden diese fünf Dimensionen bislang kaum gleichermaßen berücksichtigt; die verwendeten Indikatoren fallen wohl zumeist in die rituelle oder ideologische Dimension.

#### 7.4 Probleme des "Heiligen": Das Verschwimmen der Grenze zwischen Numinosem und Profanem

Die Mahnung des amerikanischen Religionssoziologen Glock, sich nicht

"Hals über Kopf in die interkulturell vergleichende Forschung zu stürzen, bevor es nicht gelungen ist, einen angemesseneren Weg zur Untersuchung religiöser Phänomene in unserer eigenen Kultur zu finden" (1969, 168),

entspricht - gleichfalls uneingelösten - Intentionen der neueren deutschsprachigen Religionsphänomenologie, wie sie insbesondere die faszinierende Untersuchung "Interessant und heilig" von Georg Schmid (1971, hier S. 195) zusammenfaßt: Schmid propagiert einen *neuen* Religionsbegriff, der *zugleich enger* - nämlich auf unseren Kulturraum begrenzt - *und weiter* - indem er das vermeintlich "Profane" einbezieht - gefaßt ist. Gerade die Erträge moderner religionswissenschaftlicher Forschungen zeigten immer deutlicher, daß eine *Wesensbestimmung* von Religion nicht länger möglich sei:

"Wenn 'Wesen der Religion' den Grund und die Mitte alles Religiösen bezeichnet, die sich bestimmen lassen, und wenn es unverkennbares Merkmal des Wirklichen bleibt, daß es sich immer wieder unserem ordnenden und bestimmenden Zugriff entzieht, dann läßt sich der Weg der neueren Religionswissenschaft als Wende vom Wesen zur Wirklichkeit verstehen." (Schmid 1971, 11f)

"Das Heilige", von einflußreichen Forschern als Mitte der Religion angesehen (u.a. Durkheim, Otto, Eliade<sup>23</sup>) wählt Schmid als Beispiel religiösen Erlebens und stellt ihm das Erleben des profan "Interessanten" gegenüber.

Schon bei Eliade war die Einbeziehung ursprünglich areligiöser Bereiche in die Sphäre des Heiligen - wenngleich eher beiläufig - angedeutet, etwa wenn er gerade im "radikal profanen Charakter" der modernen Welt "dank einer geheimnisvollen und paradoxen *coincidentia oppositorum* einen neuen Typus der 'religiösen Existenz'" (1990, 10) heraufdämmern sah oder von der "Heiligung des Profanen" sprach. Die Unterscheidung des Heiligen und des Profanen war ohnehin nie als Zweiteilung zu verstehen, die das Profane der Bedeutungslosigkeit überantwortet. Vielmehr gibt sich für Eliade die Abscheidung eines Sanctums zugleich als Strukturierung der menschlichen Welt zu erkennen. Die Offenbarungen des Heiligen

(Hierophanien), die den ganzen Religionskosmos durchwirken, deuten auf das Unwandelbare, Ewige im Gegensatz zum Wandelbaren, Profanen. Wo Gott sich offenbart, offenbart sich das schlechthin Reale:

"Dieses schlechthin Reale hat eine Ausstrahlungskraft, die sich von einer Stelle ausgehend universal ausweitet. So sind heiliger Raum und heilige Zeit wohl als 'konzentrierter Raum' und als 'gefüllteste Zeit' von anderen Räumen und Zeiten unterschieden und strahlen dennoch in jeden profanen Raum und in jede profane Zeit hinein." (Deichgräber 1983, 244)

In Schmid's materialreichen Vergleichen wird nun weiter unstrittig deutlich (vgl. die zustimmende Rezeption bei Waardenburg 1986, 13, 24, 246 und Colpe 1990, 52f), daß in den zentralen Erlebnisdimensionen die gemeinhin angenommene z.B. auch von Rudolf Otto postulierte kategoriale Unvergleichbarkeit religiösen Erlebens im Unterschied zum säkularen hin-fällig ist:

"Die Wirklichkeit zerbricht unsere Definitionen". (Schmid 1971, 12)

Paradigmatisch erscheint die Isomorphie des Heiligen und des Interessanten in der Gegenüberstellung des Berufungserlebnis' Jesajas und der Begegnung Irving Stones mit van Gogh. Die Beschreibung des Schriftstellers Stone nämlich im Vorwort seines Romans über van Gogh, wie er dazu kam, sich für diesen Maler zu interessieren, weist entscheidende Charakteristika auf, die man gewöhnlich dem Heiligen vorbehalten wähnt:

"Als ich in den Rosenbergsalon kam und auf den Wänden etwa 50 von Vincents glühenden Bildern aus Arles sah, da geschah etwas mit mir, was noch nie vorher geschehen war und nie seither wieder geschah: Ich stand festgebannt, unfähig, mich zu bewegen, zu atmen oder zu denken..." (Stone nach Schmid 1971, 50)

- Diese kurze Illustration muß hier genügen - sie mag immerhin veranschaulichen, was Schmid an mannigfachen Beispielen des profan Interessanten - von der "Fußballverzückerung" über Weltraumforschung, Polar-expeditionen, Liebesglück, Reisen, dem Südsee-Paradies des Schlagers bis zur nationalsozialistischen Weihefeier unterm Lichtdom - zeigt:

1. *Mannigfaltigkeit*: "Die ganze Welt ist potentiell religiös und potentiell profan" (43) - alles kann, das zeigt die Religionsgeschichte, religiös relevant werden oder das Interesse wecken.

2. *Besonderheit*: Einzigartigkeit, Andersartigkeit, Ungewohntheit, Absonderung, Auffälligkeit, den Rahmen des Gewöhnlichen sprengen - dies ist die erste inhaltliche Gemeinsamkeit des Heiligen und des Interessanten. (Stone berichtet, wie ihn vor van Gogh tausende von Gemälden nur noch gelangweilt hatten)

3. *Macht*: Heiliges wie Interessantes kann den Menschen übermächtigen, ihn von außen her erfüllen, ebenso aber neue Potentiale in ihm wecken, indem es seine Energien auf einen Punkt konzentriert. (Stone hielt sich ursprünglich für viel zu jung, um einen Roman zu wagen; der Eroberer des Nordpols Robert E. Peary berichtet: "Für mehr als 20 Jahre war dieser Punkt der Erdoberfläche der Gegenstand all meines Strebens gewesen")

4. *Die Wirklichkeit*: Was uns als Interessantes oder Heiliges anspricht, erschließt uns die Wirklichkeit, kann uns die Augen öffnen. (Stone: "Wenn du einmal van Goghs Bilder gesehen hast, ... dann wird sich die ganze Welt vor deinen Augen ändern"; nach Schmid 1971, 149)<sup>24</sup> Nicht nur der verzückte Mystiker sieht in seiner Gottesvision "in einem alles" - Kunst- und Musikerlebnisse, Erkenntnis- und Liebeserfahrungen werden oft ähnlich erlebt:

"Die Wirklichkeit nimmt sich die Freiheit, sich nicht an unser Schema zu halten. Sie schenkt sich einmal im Heiligen, einmal im Interessanten. Durch keine hybride Systematik läßt sie sich zwingen, nur das eine oder andere zu tun." (Schmid 1971, 190ff)

Der Rückblick auf die zitierte klassische Formel von Tillich ("... was uns unbedingt angeht") nötigt angesichts der "frommen Oberflächlichkeit", die innerhalb der ritualisierten Formen traditioneller Religionen häufig anzutreffen ist, zu dem Eingeständnis,

"daß vieles, was in den traditionellen Religionen geschieht, gerade nicht Religion ist und daß Religion sich nicht nur beiläufig und untypisch, sondern vornehmlich und beispielhaft gerade abseits aller traditionellen Religionen ereignet." (Schmid 1971, 191)<sup>25</sup>

Wenn bereits Richter (1961, 969f) ihre Auflistung der acht wichtigsten methodischen Zugänge zum Religionsbegriff letztlich ergebnislos mit dem Hinweis abbrach, daß man nur wissen könne, was Religion sei, wenn man sich selbst für eine Religion entschieden habe (vgl. ebenso Wölber 1960, 234) wenn also - um eine ähnliche Einsicht von Trillhaas (1961, 1022) zu zitieren - gilt:

"Dem Verstehen religiösen Lebens ist immer durch die seelische Kapazität dessen, der verstehen will, eine Grenze gezogen,"

dann kann man nicht umhin, den empirischen Erforschern jugendlicher Religiosität einen zumeist ritualistisch-ideologisch (s.o.) verengten christli-

chen Glauben zu bescheinigen. Wer, wie der Autor dieser Studie, demgegenüber die vorgängige Ausgrenzung religionsanaloger Erlebnis-, Handlungs- und Sinndeutungsphänomene ablehnt, wird am - wie immer problematischen - funktionalen Religionsbegriff festhalten müssen:

"Wenn Religionswissenschaft Religionswissenschaft bleiben will, muß sie das profane Erleben erreichen." (Schmid 1971, 195)

*Wenn Religion ...*