

Andreas Nehring

Religion und Kultur

Zur Beschreibung einer Differenz

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken.“

(Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn)

Eine Metapher, die seit biblischen Zeiten die europäische Religionsgeschichte durchzieht, ist die von Abraham, der vor Gott ging und nicht wie Moses neben ihm und der schon gar nicht, wie alle späteren, ihn nur von hinten sah und ihm bloß nachfolgte. Abraham gilt – als einer, der Gott von Angesicht zu Angesicht begegnete – in der geschichtlichen Reflektion europäischer Religion nicht nur als Sinnbild einer unmittelbaren Gottesbeziehung, sondern der religiösen Erfahrung schlechthin. In der literarischen Figur Abrahams als dem Urvater des Glaubens zeigt sich aber nicht nur die moderne Konstruktion einer Gleichursprünglichkeit von drei „monotheistischen Religionen“,¹ sondern die Konstruktion eines Wesens von Religion überhaupt. Nach dem Verhältnis von Religion und Kultur zu fragen impliziert auch, solchen Metaphern nachzugehen, „die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken“.

1997 hat sich der französische Philosoph Jacques Derrida während einer Konferenz über Religion und Medien in Paris eine Frage gestellt, die die Metaphorik der unmittelbaren Gottesbegegnung wörtlich nimmt. Was hat Gott wohl zu Abraham gesagt, als er ihm den Befehl gab, auf den Berg Morija zu steigen, zusammen mit seinem Sohn Isaak und dem Esel? Was hat Gott für Anweisungen gegeben, als er ihm das schlimmste aller Opfer befahl? Derrida hat diese Frage folgendermaßen beantwortet: Gott muss wohl gesagt haben: *Above all, no Journalists!*² Vor allem keine Presse! Das, was hier zwischen Gott und Abraham ausgehandelt wird, muss privat bleiben. Es geht niemanden etwas an, nicht einmal Sarah.

Der Moment der Begegnung zwischen Gott und Abraham, über den nicht berichtet werden kann und soll, hat aber inzwischen ganze Bibliotheken von

¹ Vgl. dazu Reinhard Schulze in diesem Band.

² Jacques Derrida, „Above All, No Journalists“, in: Hent de Vries / Samuel Weber (Hg.) *Religion and Media*, Stanford 2001, 56–93.

Kommentaren und Interpretationen gefüllt. Eine der berühmtesten stammt von Sören Kierkegaard, der in „Furcht und Zittern“ von einem Mann erzählt, der als Kind die Geschichte von der Versuchung Abrahams gehört hatte und als alter Mann nur von dem einen Wunsch umgetrieben war, „Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein“.

„Sein Wunsch war“, schreibt Kierkegaard „in jenem Augenblick zugegen zu sein, als Abraham seine Augen aufhob und von ferne den Berg Morija sah, in jenem Augenblick, als er die Esel zurückließ und allein mit Isaak auf den Berg stieg; denn das, was ihn beschäftigte, war nicht das kunstreiche Weben der Phantasie, sondern der Schauer des Gedankens.“³

Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein, das ist nicht nur der Wunsch von Kierkegaards Protagonisten, dieses Begehren hat auch die Religionswissenschaft in den letzten 150 Jahren auf weiten Strecken geprägt. Das, was uns unbedingt angeht, wie Paul Tillich es genannt hat, war und ist nicht nur Gegenstand christlicher Betroffenheit, sondern der Schauer des Gedankens war zumindest lange Zeit wichtigste Antriebsfeder für religionswissenschaftliches Forschen. Die religionswissenschaftlichen Debatten um das Heilige, die weite Rezeption von Rudolf Ottos Thesen über das Numinose als *mysterium tremendum et fascinans*, Mircea Eliades Spekulationen über Hierophanien und phänomenologische Zugänge zur „Religion“, die die Erscheinung des religiösen Phänomens vor den Augen des Religionswissenschaftlers zum methodischen Prinzip erhoben haben, stehen in dieser Tradition.

Ambivalenzen und religionswissenschaftliche Positionierungen

Kierkegaard spricht vom Schauer des Gedankens und hebt ihn gegen das kunstreiche Weben der Phantasie ab. Religiöses Ergriffensein gegen Religion als Performanz menschlicher Vorstellungen, Praktiken, Riten und Konstruktionen, Heiliges und Profanes, Faith and Belief, Glaube und Vernunft, Entweder – Oder, um noch einmal Kierkegaard zu bemühen, Religion und Kultur. Diese beiden Pole haben nicht nur die neuere Theologiegeschichte und Religionsphilosophie über weite Strecken geprägt, sie stecken auch das Spannungsfeld ab, in dem die Religionswissenschaft ihren Gegenstandsbereich sucht.

Das Verhältnis von Religion und Kultur muss immer wieder neu bestimmt werden und es ist daher auch zu fragen, in welchem Verhältnis der Schauer des Gedankens und das kunstreiche Weben zueinander stehen, und ob Religionswissenschaft zur Analyse des Schauers überhaupt einen Beitrag leisten

³ Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern (1843) (Gesammelte Werke, Vierte Abteilung), übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf o.J., 7.

kann, wenn, wie Derrida meint, im entscheidenden Moment niemand dabei sein darf. Keine Presse.

Die Forderung: „Vor allem keine Journalisten!“, im Jahr 1997 von einem Philosophen geäußert, dessen Stimme Gewicht hatte, diese Forderung kam überraschend für Religionswissenschaftler, die in den letzten Jahren daran gearbeitet haben, Religion als ein kulturelles Konzept zu verstehen und als etwas Öffentliches zu erforschen. So schreiben Hans Georg Kippenberg und Kocku von Stuckrad im Vorwort ihrer 2003 erschienen „Einführung in die Religionswissenschaft“: „Religionen haben sich nicht, wie oft angenommen wurde, ins Innere verflüchtigt. Vielmehr haben sie sich als Teil der Öffentlichkeit neu etabliert.“⁴

Es ist offensichtlich, dass mit der „Rückkehr des Religiösen“, die, wie Hubert Knoblauch es genannt hat, immer auch eine „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“ impliziert,⁵ die Religion wieder in öffentlichen Diskursen erscheint.

Simultan zu der steilen Karriere neuer Medientechnologien hat sich Religion erneut etablieren können, sozusagen: „Above all, no religion without journalists“. Wie sehr Religion zu einem medialen öffentlichen Ereignis geworden ist, konnte bei dem Papstbesuch in Bayern im September 2006 ebenso beobachtet werden, wie in den immer wiederkehrenden Fernseh-Berichten über Islamisten und über gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Anhängern verschiedener Religionen. Wie allerdings diese mediale Öffentlichkeit und Religion zusammenhängen, das ist bisher weitgehend unklar. Wo der Zusammenhang überhaupt gesehen wird, wird, wie Hent de Vries kritisch anmerkt, „das angenommene Verbindungsglied in einer Instrumentalisierung des einen durch das andere“⁶ gesehen.

Als öffentlich wirksam sollen Religionen wahrgenommen und erforscht werden. Nicht der Schauer des Gedankens, das kunstvolle Weben der Menschen in den verschiedenen kulturellen Kontexten ist Beobachtungsgegenstand der Religionswissenschaft. So oder ähnlich lautet die Forderung. „Wie bauen sich Menschen einen heiligen Kosmos?“, um es mit dem Soziologen Peter L. Berger zu sagen,⁷ oder „wie entwickeln sie ein Symbolsystem, das ihnen ihre Seinsordnung als sinnvoll erscheinen lässt?“, wie es Clifford Geertz klassisch formuliert hat.⁸

⁴ Hans Georg Kippenberg / Kocku von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003, 7.

⁵ Hubert Knoblauch, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. Einleitung zu: Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991, 7–44.

⁶ Hent de Vries, In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Religious Studies, in: ders. / Samuel Weber (Hg.), Religion and Media, Stanford 2001, 19.

⁷ Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1973, 3ff.

⁸ Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987, 44–95.

Religionen sind Systeme sozialer Kommunikations- und Selbstverständigungsprozesse, die sich in medialen Strukturen ereignen, und die zu beobachten und zu analysieren Aufgabe der Religionswissenschaft ist. Dabei nimmt die Religionswissenschaft eine spezifische beobachtende Perspektive auf Kulturen und deren Kommunikationsprozesse ein, aus der eigene, von anderen kulturwissenschaftlichen Perspektiven unterschiedene Fragestellungen, Hypothesen und Thesen herausgearbeitet werden können.

Wenn Religionswissenschaftler von Religion sprechen, sprechen sie in der Tat über etwas, das nur unter Menschen existiert – soweit wir das wissen – und das sich in Texten, Praktiken und Strukturen ausdrückt, aber sie sprechen auch über etwas, das konstituiert wird in der subjektiven Erfahrung. Der Begriff „Religion“ widersteht der eindeutigen Definition und trotz dieser Problematik, Religion nicht fixieren und auf einen Begriff bringen zu können, gibt es doch Formen kulturellen Lebens, die wir klar als Religion im Gegensatz zu anderen kulturellen Praktiken identifizieren.

Wir unterscheiden z.B. zwischen dem Opfer einer Ziege an die Göttin Kali in Kalkutta und dem Schlachten eines Tieres beim Metzger. Wir können unterscheiden zwischen einer Putzkolonnen und japanischen Shintopriestern, die nach der Fertigstellung eines Hochhauses in Tokio das Dach reinigen. Und da sind sehr wohl Journalisten dabei.

Innerhalb der Religionswissenschaft sind aber die Stimmen laut geblieben, die trotz alledem einen privilegierten Diskurs über Religion außerhalb von Kultur als Gegenstand ihrer Forschung ablehnen. Ja, es stellt sich die Frage, ob Religion überhaupt ein angemessener Gegenstandsbereich für eine Wissenschaft wie die Religionswissenschaft ist. Kein Weg, so lautet heute beinahe einstimmig der religionswissenschaftliche common sense, führt zurück zur phänomenologischen Repräsentation des Heiligen und Numinosen. Allerdings ist zumindest eine bleibende Herausforderung an die Religionswissenschaft formuliert, wenn ein Philosoph wie Jacques Derrida fragt:

„Wie soll oder wie kann man ‚über Religion‘ reden? Wie soll oder wie kann man von der Religion handeln? Wie soll oder wie kann man heutzutage gerade von der Religion sprechen? Wie soll oder wie kann man es wagen, in der heutigen Zeit ohne Furcht und Zittern in der Einzahl von der Religion zu sprechen?“⁹

Derrida spricht hier einen zentralen Punkt nicht nur der religionswissenschaftlichen, sondern vor allem der religionsphilosophischen und -theologischen Debatte an, die sich seit Schleiermacher um das „Wesen“ der Religion dreht. Auch Derrida nimmt die bereits klassische Unterscheidung von „Religion“ als etwas Wesenhaftem und von „Religionen“ als empirischen, historischen Größen auf, die bereits 1924 von Joachim Wach so formuliert worden

⁹ Jacques Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. / Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt a.M. 2001, 9.

ist, in der Religionswissenschaft und durch religionsgeschichtliche Forschung aber seit einigen Jahrzehnten diskreditiert wurde.

Wie also ist das Verhältnis von Religion und Kultur zu denken? Wie kann Religionswissenschaft heute die, nicht nur von Derrida formulierten Fragen aufnehmen und dabei die Spannung zwischen einer „unmöglichen Möglichkeit zu sprechen“ und dem religionswissenschaftlichen öffentlichen Diskurs halten?

Von der Apartheid des Religiösen

In seinen Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kultur hat der Soziologe Joachim Matthes¹⁰ schon vor über einem Jahrzehnt beklagt, dass der Religionsbegriff in der westlich-christlichen Tradition immer die Konnotation von etwas Apartem habe, etwas, was eine eigene und eigenartige Gefühls-, Denk- und Handlungswelt darstellt, apart von dem, was man sonst noch alles fühlt, denkt und tut. Damit wurde eine die Religion in das Innere des Menschen verlagernde religiöse Erfahrung privilegiert, sie wird zugleich dekontextualisiert und von anderen kulturellen Äußerungen der Menschen abgeschnitten.

Matthes forderte dagegen, diese Vorstellungen von der Apartheid von Religion zu revidieren, und „wieder der Einsicht Raum zu geben, dass wir es bei einem Begriff wie dem der ‚Religion‘ vorab mit einem kulturellen Konzept zu tun haben“. Matthes führt dann weiter aus, dass es sich hierbei um ein europäisches Konzept handelt, das nicht ohne Weiteres und ohne Folgen auf andere Kulturen übertragen werden kann. Der europäische Religionsbegriff basiere auf einem Kulturkonzept, das die ihm „*innewohnende gesellschaftliche Normativität in eine Art von logischer Geltung*“ setzt.

Neben der Konnotation der Religion als etwas Apartem zeichnet sich das westliche Religionskonzept dadurch aus, dass Religion als etwas in sich Geschlossenes angesehen wird, als Identitätskonstitutiv, das eine raumzeitliche Zugehörigkeit und die damit verbundenen Lehren und Riten impliziert.

In den letzten Jahren ist allerdings durch die Begegnung mit Menschen einer anderer religiösen Tradition auch in Europa deutlicher zu Bewusstsein gekommen, dass Religionen nicht nur Gemeinschaften mit ganz bestimmten Glaubensüberzeugungen und rituellen Praktiken sind, und dass die Differenzierung von Religion und Kultur und das Isolieren religiöser Identitäten, wie sie in der christlichen Theologie, aber auch in den Religionswissenschaften

¹⁰ Joachim Matthes, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religiösen Denkens, in: Jürgen Friedrichs / M. Rainer Lepsius / Friedhelm Nedhardt (Hg.), Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33/1993, 16–30.

betrieben worden ist, sich als Konstruktion eines wissenschaftlichen Diskurses herausstellt.

Vom Erfolg eines Konzepts

Jonathan Z. Smith hat 1982 in seinem Buch *Imagining Religion* Religion sogar als eine Schöpfung der Wissenschaftler bezeichnet. Während die ganze Menschheitsgeschichte angefüllt sei mit Phänomenen, die man in der einen oder anderen Kultur mit diesem oder jenem Begriff als religiös bezeichnen könnte, sei „Religion“ eine „reflective imagination“, eine „zweite Ordnung“, die den Religionsforscher als solche in zentraler Weise beschäftigen müsse.¹¹

Wenn Religion als eigenständiger Begriff und als Kategorie sui generis in erster Linie ein Produkt der Religionswissenschaftler ist, dann muss jede Überlegung zum Verhältnis von Religion und Kultur eine Selbstreflexivität notwendig mit einbeziehen.

Die westliche Kategorie „Religion“ ist also selbst Produkt eines partikularen historischen Diskurses, der, so nimmt man allgemein an, unter den Bedingungen der Aufklärung entstanden ist. Aus den komplexen Beziehungen zwischen der Tradition der europäischen Aufklärung und der kolonialen Ausbreitung und Eroberung großer Teile der Welt durch den Westen rühren allerdings Zweideutigkeiten im Umgang mit dem Religionsbegriff her.¹²

Auf diese Zweideutigkeiten hat kürzlich der slovenische Philosoph Slavoj Žižek hingewiesen. Eine der möglichen Definitionen von Moderne, so sagt er, könnte ja auch lauten:

„jene gesellschaftliche Ordnung, in der die Religion nicht mehr in eine bestimmte kulturelle Lebensform integriert ist und mit dieser identifiziert wird, sondern autonom geworden ist, so dass sie als dieselbe Religion in verschiedenen Kulturen überleben kann. Diese Extraktion ermöglicht es der Religion, global zu werden, und ist die Ursache dafür, dass es heute überall Christen, Moslems und Buddhisten gibt. Doch dafür muss die Religion den Preis entrichten, dass sie infolge der säkularen Funktionsweise der gesellschaftlichen Totalität auf ein Randphänomen reduziert wird.“¹³

Thomas Luckmann hat schon vor Jahren ähnlich argumentiert und dies als Säkularisierung, als Unsichtbarwerden von Religion interpretiert.¹⁴ Die Beobachtung Žižeks lässt sich nun aber nicht auf Religion allgemein beziehen, sondern allenfalls auf „spezifische kulturgeschichtliche Entwicklungen“ in Europa,

¹¹ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, XI.

¹² Siehe auch Russel McCutcheon, *The Imperial Dynamic in the Study of Religion: Neocolonial Practices in an American Discipline*, in: Richard King (Hg.), *Postcolonial America*, Chicago 2000, 275–302.

¹³ Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a.M. 2003, 7.

¹⁴ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.

deren Anfänge Matthes mit der Reformation annimmt.¹⁵ Während Religion im Westen, wenn auch nicht aus den westlichen Gesellschaften verschwunden, doch normativen Einfluss verloren hat und ihre Bedeutung zunehmend umstritten ist, ist das Thema Religion im Zuge der europäischen „Entdeckungen“ und Eroberungen großer Teile der Welt und des kolonialen Kontaktes erneut und in ganz anderer Weise als in Europa in die Diskussion gekommen. Matthes schreibt:

„In etwa eineinhalb Jahrhunderten religionswissenschaftlicher Forschung haben wir die religiösen Welten außerhalb unserer eigenen nach unseren Maßen stilisiert und zu erforschen versucht. Was wir heute als ‚Weltreligionen‘ bezeichnen, ist in diesem Vorgang als Gegenstand des Forschens erst so entstanden, und dies hat dann alle weitere Forschung über ihn angeleitet; man könnte zum Beispiel, leicht pointiert, von der Geburt des ‚Hinduismus‘ aus dem Geist der Forschung über ihn sprechen.“¹⁶

Entangled Histories

Der Identifizierung und Definition einzelner Weltreligionen verlief die Konzeptionalisierung des Begriffs „Religion“, dem ein vermeintlich universaler, kulturübergreifender Charakter beigemessen wurde, also analog. Gerade die unterstellte kulturell neutrale Bedeutung hat es ermöglicht, dass „Religion“ als *Gattungsbegriff* verstanden werden konnte, der auf ganz unterschiedliche Phänomene wie Yoga-Praktiken in Indien, Zen-Meditation japanischen Ursprungs und die Heilige Messe der katholischen Kirche angewandt werden konnte. Allerdings hat eben diese universale Codierung des Begriffs auch erneut die Frage nach Begrenzung aufkommen lassen.

Besaßen die eroberten Völker überhaupt Religion? Ist die in diesen Völkern angetroffene Religion, wenn sie als solche identifiziert wurde, mit dem in Europa dominanten Christentum zu vergleichen? Ist sie gleichwertig? Ist sie ihm unterlegen, oder gar überlegen? Gibt es eine Kontinuität zwischen den Religionen der fremden Völker und der europäischen religiösen Tradition? Haben die so genannten Weltreligionen – der Ausdruck ist übrigens ebenfalls Ergebnis kolonialer Expansionsherrlichkeit¹⁷ – vergleichbare Gemeinsamkeiten wie Gottesvorstellungen, Erlösungslehren, Anthropologie? Das sind Fragen, die Theologie und Religionswissenschaft über viele Jahrzehnte beschäftigt haben.

¹⁵ Matthes, Religionen, 27.

¹⁶ Matthes, Religionen, 27.

¹⁷ Christoph Auffarth, „Weltreligion“ als Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker (Hg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, Wiesbaden 2005, 17–36; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London 2005.

Nicht nur ethnographisch und religionswissenschaftlich erhobenes Material aus den Kolonien wie Texte, Artefakte, orale Traditionen, Geschichten, von Europäern beschriebene Beobachtungen fremder religiöser Rituale und Praktiken u.ä. wurde zum Gegenstand religionswissenschaftlichen Arbeitens, sondern auch die theoretisch-methodischen Fragen der Bestimmung des Religionsbegriffes sind eng verbunden mit dem kolonialen Kontakt zwischen Kulturen, mit der kolonialen Expansion Europas und der wirtschaftlichen Ausbeutung anderer Länder.

Religionswissenschaft ist daher nicht nur Wissenschaft von der Repräsentation der Religionen, sondern sie ist Produkt von „entangled histories“, wie Shalini Randeria den kolonialen Kulturkontakt genannt hat,¹⁸ von Verflechtungen, Interdependenzen und Austauschprozessen, die erst solche Entitäten wie „die Religionswissenschaft und ihren Gegenstand“ hervorgebracht haben. Wissenschaftsgeschichtlich kann man diese Einbeziehung des religionswissenschaftlichen Beobachters in das Feld „Religion“ als einen Wandel von moderner zu postmoderner Religionswissenschaft bezeichnen, der sich in einer Verschiebung der Bedeutung epistemologischer Standpunkte festmachen lässt. Ähnlich wie Hans Rudolf Wicker für die postmoderne Sozialanthropologie argumentiert hat,¹⁹ ist mit der Herausbildung eines Weltsystems im Zuge der Globalisierung eine Position „außerhalb“ unmöglich geworden. Der Standpunkt des Beobachters, der teilnehmend, aber von außen beschreibt, ist nach Wicker der Standpunkt, der mit der Moderne verbunden ist. Dass der Beobachter selber Teil des beobachteten Feldes und seiner Geschichte ist, und nicht mehr beanspruchen kann, den „Anderen“ zu repräsentieren, ist nach Wicker eine Signatur der Postmoderne, zugleich ist damit aber eine Forderung verbunden worden, die postkoloniale Kritiker in den letzten Jahren deutlich formuliert haben, dass nämlich europäische Wissenschaftsformen zu „provinzialisieren“²⁰ sind, und dominante, universale Gültigkeit beanspruchende Repräsentationsformen zurückgenommen werden müssen.²¹

Es ist also inzwischen zu einem Gemeinplatz geworden, dass die Kategorie „Religion“ historisch determiniert und kulturell im Europa der Aufklärung zu verankern ist, und es gibt einige, die daher fordern, diese Kategorie als euro-

¹⁸ Shalini Randeria, *Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India*, in: Yehuda Elkana / Ivan Krastev / Elisio Macamo / Shalini Randeria (Hg.), *Unraveling Ties. How not to think about social cohesion*, Frankfurt a.M. / New York 2002, 284–311.

¹⁹ Hans-Rudolf Wicker, *Flexible Cultures, Hybrid Identities and reflexive Capital*, in: *Anthropological Journal of European Cultures* 5 (1996), 7–29.

²⁰ Dipesh Chakrabarty, *Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte*, in: Sebastian Conrad / Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. / New York 2002, 283–312, hier 283.

²¹ Gayatri Spivak spricht von „Unlearning one’s privilege as one’s loss“. Donna Landry / Gerald MacLean (Hg.), *The Spivak Reader*, London / New York 1996, 4.

zentrisches Konstrukt ganz abzuschaffen.²² Nun holen uns dabei aber gegenwärtige Ereignisse immer wieder auf dramatische Weise ein.

Das Feld, das wir gewöhnlich mit Religion umschreiben, ist anscheinend doch so wichtig in den Transformationen gegenwärtiger Kulturen im Kontext der Moderne und der Postmoderne, dass religionswissenschaftliche Selbstbespiegelung sich selbst disqualifiziert, wenn sie sich gegen jeden öffentlichen Diskurs darauf beschränkt, sich mit internen kategorialen Problemen herumzuschlagen. Alle Welt spricht von Religion, nur wir nicht mehr.

Rückkehr?

Religion ist eben nicht ausgestorben, auch nicht in der modernen Welt, wie Säkularisationstheorien immer wieder unterstellt haben und in vielen Gebieten der Welt blüht Religion zurzeit wieder auf. Weil sich Religion ständig ändert und vor allem, weil in der gegenwärtigen globalen Welt die komplexen Beziehungen zwischen Religion, sozialen Strukturen und Politik sich im Wandel befinden, deshalb brauchen wir auch eine neue Art und Weise, über Religion nachzudenken, die weit über die bisherigen Kategorien einer sozialwissenschaftlichen Erklärung einerseits und einer phänomenologischen Bestimmung von Religion und Religionen andererseits hinausgeht.

Jacques Derrida hat davor gewarnt, überstürzt von der „Rückkehr der Religion“ zu sprechen. „Wenn man die Dinge so ausdrückt, wenn man also zu wissen glaubt, wovon man spricht, versteht man von Anfang an überhaupt nichts.“²³

Wenn heute von der „Wiederkehr der Götter“²⁴ oder der „Rückkehr der Religionen“²⁵ geredet wird oder gar von einer Wiederverzauberung und einer Resakralisierung der Welt, dann schwingt in diesen kulturanalytischen Thesen immer etwas mit, das der genaueren Unterscheidung bedarf. In den letzten Jahren wurden Säkularisierungsthesen, die während der 70er Jahre des 20. Jh.s kultur- und auch religionswissenschaftliche Diskurse dominiert haben, sowohl einer methodischen wie auch empirischen Überprüfung unterzogen.

Es scheint, als könne man gegenwärtig einen religiösen Boom wahrnehmen, zögerlich und diffus in Europa, statistisch aber durchaus messbar in vielen Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Die pentekostalen Kirchen beispielsweise breiten sich überall auf der Welt mit großer Geschwindigkeit

²² So z.B. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York / Oxford 2000.

²³ Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, 65.

²⁴ Friedrich-Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004.

²⁵ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

aus. Wenn aber Begriffe wie *Wiederkehr* oder *Rückkehr* im Vordergrund stehen, dann steht zunächst Europa im Zentrum des Interesses. Es geht religionsanalytisch um die Wahrnehmung von Prozessen, die die kulturelle Prägung in Europa verändern und die daneben auch in anderen, nicht-europäischen Ländern, einen Niederschlag finden. Dabei bemisst sich der Grad der Prägung meist an der Öffentlichkeit, die Religion in einer Gesellschaft erhält.

Gianni Vattimo hat auf den Zusammenhang zwischen der Rückkehr der Religion und der Rückkehr der Debatte um ihr Wesen hingewiesen. Die Wiederkehr der Religion ist

„kein bloß akzidenteller Tatbestand ..., den man getrost beiseite lassen kann, um sich einfach auf die dergestalt wiederkehrenden Inhalte zu konzentrieren. Vielmehr dürfen wir mit Recht annehmen, dass die Wiederkehr ein wesentlicher (oder: der wesentliche) Aspekt der religiösen Erfahrung ist.“²⁶

Vattimo schlägt daher vor, der Spur nachzugehen, dem Verwehten, Verdrängten, dem Verwundenen, das in der Wiederkehr der Religion zum Vorschein kommt. Gerade die Wiederkehr von Religion legt nahe, nach der Geschichtlichkeit und der Ereignishaftigkeit von Religion in der Erfahrung zu fragen.

Aber die Religion kehrt anders zurück, als sie Europa verlassen hat, wenn das überhaupt je der Fall war. Die kulturell und geschichtlich bedingten Ausprägungen von Religion haben sich verändert und ändern sich immer noch. In Form östlich und anders gearteter Spiritualität einerseits werden immer neue religiöse Formen begehrt – Esoterik ist heute ein Label für eine diffus gewordene und wachsende Mobilität solcher religiöser Ideen und Praktiken, deren Herkunft sich nicht mehr auf „den Buddhismus“, „den Hinduismus“ oder irgendeine andere essenziell festgelegte religiöse Tradition zurückführen lässt.

Andererseits erscheint die Wiederkehr der Religion in Europa und auch in Nordamerika als eine Gefahr. Fundamentalismus, Kampf der Kulturen, religiöse Gewalt, Fanatismus erscheinen als Angriffe auf plural verfasste Gesellschaften im Westen, als Aufkündigung von Dialog und interkultureller Verständigung. Eine Tendenz zur Abschottung, Kontrolle und Ausgrenzung fremdreligiöser Einflüsse macht sich daher parallel zu der Aufnahme immer neuer spiritueller Formen bemerkbar.

Mit der Wiederkehr von Religion hat sich aber dieses doppelte Begehren und Ausschließen auch inhaltlich gewandelt. Nicht mehr eine in der christlich-abendländischen Tradition verwurzelte Glaubensüberzeugung wird als Norm transreligiöser Aushandlungsprozesse postuliert, nach der ausgeschlossen bzw. eingeschlossen wird. Cyprians Theologumenon *nulla salus extra*

²⁶ Gianni Vattimo, Die Spur der Spur, in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt a.M. 2001, 108.