

1

Religion und Religiosität

(Harry Noormann)

1.1 ... dass das, was ist, nicht alles ist. Von der Unmöglichkeit und Unverzichtbarkeit, eine »fortschrittsresistente Form menschlicher Lebensführung« (H. Timm) auf den Begriff zu bringen

»Wir erkennen, was wir schon kennen« (HARTMUT VON HENTIG). Das gilt allemal für Religion. Was Religion ist, weiß irgendwie jede/r. Leipziger Kinder malen ihr Gottesbild, obwohl in der Familie das Wort Gott ihr Leben lang nicht gefallen ist.

Zwei Drittel der Deutschen (Ost und West) gaben 1992 in einer EMNID-Umfrage zu Protokoll, Religion sei in ihrem Leben »ziemlich« oder »völlig unwichtig« (DER SPIEGEL 1992, 40ff). Gefragt nach ihrer Beziehung zur Religion, wussten sie klar zu verneinen, eine zu haben, aber an einen Gott wollten immerhin 6 von 10 Personen doch glauben. Ein Gesamtschüler schreibt:

»Ich bin Atheist. Das Einzige, woran ich nicht glauben will, ist, dass es gar nichts Übernatürliches gibt, weil das ja hieße, dass alles einfach auf Chemie und Physik beruht und somit auch wieder vorherbestimmt wäre, was passiert, einfach auf Grund physikalischer und chemischer Gesetzmäßigkeiten. Folglich kann ich gar nicht denken und nicht fühlen, sondern da sind einfach irgendwelche Moleküle und Synapsen, die da rumschalten, aber nichts, was einen irgendwie ausmacht, sondern einfach wirklich nur Prozesse, Prozesse, Prozesse. Ich meine, dann ist das Leben ja überflüssig.«¹

 Wenn Sie einen Augenblick nachdenken, werden Sie sich an Situationen und Gedanken erinnern, die für Sie mit Religion zu tun haben. Schreiben Sie einen Satz, der sagt, was Religion Ihrer Meinung nach ausmacht. Die Bitte ist nicht als methodischer Kniff gedacht, sondern ist wichtig der Sache wegen. Wenn Sie beim Lesen des Kapitels den Faden verlieren, kehren Sie zu Ihrem Satz zurück. Halten Sie (um Gottes willen ...) solange an ihm fest, bis Sie eine neue Formulierung wählen möchten.

»Religion ist für mich wie ...«

Vielleicht hat Ihr Satz gemeinsame Elemente mit der Äußerung des Gesamtschülers. So ist es gemeinhin leichter auszudrücken, was Religion *für mich* ausmacht als allgemein gültig zu sagen, was denn Religion sei; und wir neigen dazu, »probehaltig« und vorsichtig, sozusagen mit kleinen Fragezeichen zu formulieren, weil Gedanken zur Religion es an sich haben, immer nicht »fertig« mit ihnen zu sein. Der Grund wird darin zu suchen sein, dass es sich beim Begriff Religion um einen »Transzendenzbe-

¹ Zit. bei F.-O. SANDT: Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen, Münster/New York 1996, 99.

griff« handelt, der die Grenze vorfindlicher Wirklichkeit »überschreitet«. Ähnliche Schwierigkeiten stellen sich ein bei dem Versuch zu definieren, was Liebe »ist« und was Gerechtigkeit.

Beide Vorbehalte (Subjektivität und Vorläufigkeit) stehen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion nicht gut an; denn Wissenschaft sucht nach verallgemeinerbaren, unterscheidenden und ordnenden Begriffen, die einer »intersubjektiven«, kritischen Überprüfung standhalten. Unseren eigenen Schwierigkeiten bei der Umschreibung von »Religion« entgehen die Wissenschaftler dabei freilich nicht. Versuchen diese, aus der Vogelperspektive, weit weg vom »Ich«, so objektiv und allgemein wie nur möglich, »Religion« zu bestimmen, fällt die Definition recht hölzern und inhaltsleer aus. Die folgende stammt von einem Religionssoziologen:

»In seiner allgemeinsten (soziologischen) Bedeutung bezeichnet Religion eine Bindung oder Orientierung von Menschen (meist Gruppen) an letzten, zumeist als überweltlich angesehenen Gegebenheiten wie numinosen Kräften, Dämonen und Göttern, aber auch letzten Werten« (HARALD HOMANN 1994, 261).

Die zweite Arbeitsdefinition formuliert der evangelische Theologe HEINZ ZAHNNT. Sie fällt weniger abstrakt aus, nah am »Ich« unserer spätmodern-europäischen Wahrnehmung von Wirklichkeit mit einer christlich geprägten Kulturgeschichte im Rücken. Angehörige einer traditionellen Religion in Afrika aber würden sich in ihr vermutlich kaum wiedererkennen:

»Am Anfang aller Religion steht eine Erschütterung. Es ist das Erlebnis eines Mangels, ein Leiden am Leben, wie es ist, ein Sichwundreiben an der Wirklichkeit; die Erfahrung, dass die Welt zerbrechlich und nicht heil ist, sondern voller Unheil, dass sie im Argen liegt und verloren ist – und man selbst auch arg und verloren.

Aus dieser Grunderfahrung wächst – über die bloße physische Lebensfristung hinaus – das Streben nach einer Gesamtdeutung des Daseins, das Verlangen nach Überwindung des heillosen Zustands der Welt, die Erwartung nicht nur eines Besseren, sondern des ganz Guten, die Sehnsucht nach einem Vollen und Ganzen, kurzum, die Hoffnung auf Rettung und Erneuerung; dass die Welt nicht im Argen liegt und verloren ist, sondern heil und gut werden möchte – und man selbst wiederum auch« (HEINZ ZAHNNT 1989, 40).

Das folgende Kapitel möchte Sie mitnehmen auf einen Weg, sich wissenschaftlich dem Phänomen »Religion« anzunähern. Hier die Richtung der einzelnen Schritte nach den Vorbemerkungen:

- Zunächst ist es naheliegend, hinzuschauen und zu sehen, was »ist«: Religion ist dort und das, wo und wie sich Religionen hier zu Lande zeigen (Kapitel 1.2: empirischer Zugang);
- Um eine erste, theologisch gewonnene Arbeitsdefinition bemüht sich der folgende Abschnitt (Kapitel 1.3: anthropologischer und theologischer Zugang);
- Eine religiöse Zeitdiagnose ist nicht mehr als ein Wimpernschlag in der langen Geschichte der Religionen und ihrer kulturellen Vielgestaltigkeit. Führen Ursprung und Erscheinungen von Religion auf die Spur nach ihrer Eigenart, ihrer »Substanz« und ihrem »Wesen«? (Kapitel 1.4: religions- und sozialwissenschaftlicher Zugang);
- Religionen wirken ein auf die Lebenssicht und Lebensführung von Individuen und Gesellschaft. Lässt sich Religion von ihrer Wirkungsweise, ihrer Funktion maßgeblich beurteilen und bewerten? (Kapitel 1.5: religionskritisch-sozialpsychologischer Zugang).

1.2 Die große Freiheit – wie Religion »sich zeigt« in religiösen Landschaften am Beginn des 21. Jahrhunderts (empirischer Zugang)

Praktisch beschlagene Hochschulabsolventen mit Fakultas Religion besorgen sich eine gute Straßenkarte nicht nur für den Weg zur Schule und zum Fachseminar; sie verwandeln sie in einen Orientierungsplan über die Konfessionen und Religionen vor Ort und in der Region. Gibt es neben römisch-katholischen und evangelischen auch freikirchliche und orthodoxe Gemeinden, Flüchtlings- und Übersiedlervereinigungen, Gemeinschaften der großen Weltreligionen, Zeugen Jehovas, eine Lokalgruppe der Jesusfreaks aus dem Internet? Was zeichnet das »Binnenleben« dieser Gemeinschaften aus und wie wirken sie nach außen in die gesellschaftliche Öffentlichkeit? Wer weiß, was »religiös läuft«, hat für den Unterricht authentisches Material und Kontakte parat. Glücklicherweise gibt es für religions-topographische Geländeerkundungen professionelle Vorlagen. In verschiedenen großen Städten sind in den letzten Jahren Stadtpläne und Handbücher der Religionen veröffentlicht worden. Das Handbuch »Religion in Berlin« erfasst in der Hauptstadt über 360 religiöse Gemeinschaften (GRÜBEL/RADEMACHER 2003). Im »Lexikon Hamburger Religionsgemeinschaften« (GRÜNBERG/SLABAUGH/MEISTER-KARANIKAS 1995) haben die Autoren ca. 90 Religionsgemeinschaften in ihre Bestandsaufnahme aufgenommen. Die »Scientology Church« ist nicht darunter. Schon das simple Ansinnen, sich ein Bild machen zu wollen von Religionen, die »da« sind, stolpert offenbar über das vertrackte Problem, sich vorab überlegen zu müssen, wer und was als »Religion« durchgeht oder nicht. Was ist eine Religion? Die Autoren antworten: Sie wollen eine Momentaufnahme der *organisierten* Religionen in Hamburg bieten (ein Kriterium, das die Scientologen zweifelsfrei erfüllt hätten), doch »Religionsanbieter mit primär kommerziellen Interessen« erkennen sie als solche nicht an.

Im Übrigen greifen sie mit einem methodischen Kunstgriff auf Maßstäbe zurück, die in der langen Geschichte der Hansestadt angewendet worden sind, um die Frage nach einer öffentlich-rechtlichen Anerkennung einer Religionsgemeinschaft zu entscheiden. Die Hamburger Bürger hatten nämlich ihrem Senat in der turbulenten Reformationszeit 1529 den Beschluss abgetrotzt, die Stadt von konfessioneller Zwietracht zu befreien und auf das lutherische Bekenntnis zu verpflichten. In Hamburg war man für die nächsten Jahrhunderte »evangelisch-lutherisch«. Aber das »Tor zur Welt« lebte vom Handel kluger Kaufleute. Ein liberaler Geist von Toleranz und Weltoffenheit prägt die Stadt bis heute. Seit 1785 erlaubten daher die Stadtväter Reformierten, Katholiken, Mennoniten und Juden, sich in einer Straße außerhalb der Stadt anzusiedeln und ihren mitgebrachten Kult (ihre »Kultur«) zu pflegen. Anders als heute, wo der Name dieser Straße zum Synonym für eine glitzernde Amüsierwelt von Drugs and Sex geworden ist, stand er ursprünglich für diese »Konzession« an Andersgläubige. Der Straßename lautete: Große Freiheit.

Den Status einer »Religion« erlangten damals Gemeinschaften mit bestimmten Merkmalen: Eine Religion zeichnete sich durch bestimmte *Riten* aus (z.B. Gottesdienst, Taufe, Heiratsrituale), sie musste eine *zeitliche Beständigkeit* nachweisen (mit der Voraussetzung einer gewissen Finanzkraft und Organisationsstruktur), sie war unterscheidbar an bestimmten *Lehren und Glaubensinhalten* und wurde vertreten durch Personen mit bestimmten *Funktionen und Ämtern* (Geistliche, Vorsteher).

Nach den Religionsbestimmungen der Weimarer Reichsverfassung §136–139 und 141, die ins Grundgesetz übernommen wurden (GG Art. 140), wird die »Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften« gewährleistet (Art. 137,2 WRV). Diese ver-

fassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit erübrigt heute staatliche »Konzessionen«.²

Das juristische Religionsverständnis orientiert sich an den Grundsätzen der weltanschaulichen Neutralität und Gleichheit vor dem Gesetz. Auf ihnen ruht der epochale Fortschritt der Religionsfreiheit. Andererseits aber kommt der um *Objektivität* bemühte Gleichheitsgrundsatz ohne *vergleichend-normative* Maßstäbe nicht aus, die wiederum der eigenen, kulturellen Tradition entnommen sind. Was eine Religion sei, leiten hier zu Lande Juristen aus Normen ab, für die naheliegenderweise die Sozialgestalten der christlichen (Groß-)Kirchen Pate gestanden haben. Allerdings kann die hohe Wertschätzung einer justiziablen Organisationsstruktur anderen Religionen, etwa der islamischen Tradition, kaum gerecht werden, die bekanntlich »Kirchen« im abendländisch-christlichen Verständnis nicht kennt.

Das Hamburger Lexikon hat das Problem auf pragmatische Weise gelöst. In formal gehaltene Vergleichsaspekte sollten sich alle befragten »Religionen« hineindefinieren können und sich nach dem Grundsatz der Selbstinterpretation gleich fair behandelt wissen: zentrale Glaubensvorstellungen, heilige Texte, Geschichte, Verbreitung und Mitglieder, besondere Merkmale, Rituale und Kultusformen, karitative und bildende Einrichtungen, Verwaltung und Finanzierung, ökumenische Zugehörigkeit.

Der Blick auf das religiöse Panorama der Millionenmetropole Hamburg veranschaulicht, was die Rede von der Pluralisierung und Individualisierung der Religionslandschaft im Übergang zum neuen Jahrhundert meint. »Die große Freiheit«, die einst die Straße vor den Toren für religiöse Toleranz und Vielfalt versprach, hat der ganzen Stadt den Stempel aufgeprägt. »Die evangelisch-lutherische und die römisch-katholische Kirche haben ihr »Monopol« in Sachen Religion eingebüßt« (ebd., 236). Lutheraner und Reformierte im traditionell lutherischen Hamburg sind zu einer Minderheit geworden, die Mitglieder beider Großkonfessionen stellen eben noch die Mehrheit der Bevölkerung (51%).

Dennoch sprechen die Daten gegen die landläufige Auffassung, dass Religion, »in Sonderheit die christliche Religion in ihren Spielarten, einem inneren Auszehnungsprozess ausgeliefert sei, der langfristig das Ende der Religion andeute« (ebd.). Nahezu 90% aller identifizierten Orte gelebter Religion bekennen sich zum christlichen Spektrum, dessen nationale und konfessionelle Binnenpluralisierung bzw. Zersplitterung zu den markanten Auffälligkeiten dieser Studie zählt.

² Soweit Religionsgemeinschaften allerdings den Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts« erlangen wollen (und damit z.B. das Recht auf Erteilung von Religionsunterricht in Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen oder das Besteuerungsrecht), entscheidet der Staat auch heute die Frage, was für ihn eine Religion sei, nach Kriterien, die den altehrwürdigen Hamburger Konzessionsbedingungen nicht unähnlich sind. Eine »Religion« in diesem rechtlich definierten Sinne muss über eine verfassungsmäßige Ordnung verfügen, die wie die Zahl ihrer Mitglieder Rückschlüsse auf einen gewissen Rückhalt in der Bevölkerung zulässt und damit die »Gewähr der Dauer« bietet (Art. 137, 5 WRV). So sind bislang Bemühungen islamischer Vereinigungen, die Rechtsfähigkeit einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erwirken, an der fehlenden Voraussetzung einer Verfassung, die u.a. die Frage der Vertretung dieser Religionsgemeinschaft/en gegenüber den Staat regelt, gescheitert. Zum ersten Mal hat im November 1998 das Berliner Oberverwaltungsgericht entschieden, dass der Verein »Islamische Föderation« grundsätzlich das Recht auf die Erteilung von Religionsunterricht in der Hauptstadt in Anspruch nehmen könne (FR v. 5.11.98).

Auf der anderen Seite haben sich alle fünf sog. Weltreligionen etabliert; 20 Moscheen zeugen eindrucksvoll von der religiösen Vitalität der 75.000 Muslime in der Großstadt. Gleichzeitig vermittelt deren Präsenz ein noch eher harmonisierendes Bild von der Vielgestaltigkeit religiöser und weltanschaulicher Herkunft und Prägungen von Menschen aus 180 Ländern, die den ausländischen Bevölkerungsanteil Hamburgs ausmachen (ca. 15%).

»Konfessionslose« sind auf dem Weg, zur größten Konfession zu werden (40%). Diesen allerdings zu unterstellen, sie hätten mit ihrer Abkehr von verfasster Kirchlichkeit jegliche Beziehung zu Religion aufgekündigt, gilt in der Forschung allenthalben als ein unzulässiger Kurzschluss. »Kirchlichkeit« und »Religiosität« sind auseinandergetreten. Darüber schweigt sich das Religionslexikon aus, weil seine »Gegenwartsaufnahme« Religion nur belichtet, soweit sie institutionell verfasst in Erscheinung tritt. Im Dunkeln bleibt auch die »fest etablierte«, **»wilde religiöse Szene«** unter den schillernden Etiketten von New Age und Esoterik (ebd., 236). Für eine Diagnose von Religion an der Schwelle zum 21. Jahrhundert oder gar für eine Prognose ihrer Zukunft hat ein *pragmatisches Verständnis von Religion, das sozialstatistisch-empirisch das äußerliche Inventar von Religionen registriert*, einen unstrittigen, aber begrenzten Wert:

 DOROTHEE SÖLLE unterscheidet in einer Replik auf eine Meinungsumfrage des Emnid-Instituts zwischen »Religion« und »Glaube«, um die Grenzen einer »nur« *äußerlichen, empirisch-objekthaften Sichtweise von Religion aufzuzeigen*. Zugleich bezieht sie eine radikale Position in der Frage, welche Konsequenzen der Glaube gegenüber der Religion in einer religiös vielstimmigen Gesellschaft haben sollte. Welchen der folgenden Aussagen stimmen Sie zu, welche fordern Widerspruch heraus?

»Die Emnid-Umfrage über Gott, die der Spiegel (25/92) veröffentlicht hat, ist Anlass genug, die religiöse Lage und die Zukunft des Christentums kritisch zu reflektieren ... Die Grundtatsachen sind bekannt ... Immer weniger Menschen glauben an die Jungfrauengeburt, die Hölle, die Allmacht Gottes oder die leibliche Auferstehung Jesu. Die Fragen, mit denen das Christsein abgefragt wird, sind ausschließlich Für-wahr-halte-Fragen. Glaubst du dies, glaubst du das. Ob Christus irgendetwas für dein Leben und Verhalten bedeutet, ob seine Botschaft und sein Geist irgendeine Rolle spielen für dein Verhalten zu Asylanten und Arbeitslosen, zu Vorgesetzten und Untergebenen ... – es ist ganz unwichtig. Was da abgefragt wird, ist das autoritär verhängte und weltlos begangene Sammelsurium aus dem Extrafach »Religiöses«. Das Ergebnis ist, dass diese Religion stirbt. Die Voraussetzung ist nicht genannt, aber in jeder Zeile des Spiegelartikels präsent: dass nämlich der fortgeschrittenste Kapitalismus das Schmieröl Religion nicht mehr benötigt, um zu funktionieren. Die Psychologie hat da in der Tat Besseres zu bieten.

Und wir? In der christlichen Minderheit ... ist das Absterben autoritärer und geistloser (im Sinne von Johannes 16,7) Religion kein besonderes Unglück. Jesus schickt den Geist ja nicht denen, die sich kindisch auf ihn – oder einen Papst, sei es den römischen oder einen papierenen – fixieren. Wohl aber stellt das zunehmend heidnische Selbstbewusstsein eine neue Versuchung für die Kirchen dar, in Panik über den Wegfall der Geschäftsgrundlage in die falsche Richtung zu laufen und noch mehr New Age und Individualismus anzubieten, das Evangelium von der Befreiung aller noch eleganter zu verschweigen und sich einzurichten mitten in Babylon ...«³

³ In: Junge Kirche, 53. Jg. (1992), Heft 7, 405.

1.3 Das große Dilemma – die unsichtbaren Quellen menschlicher Religiosität (anthropologischer und theologischer Zugang)

Menschen kehren der Religion den Rücken, Menschen suchen leidenschaftlich nach religiöser Orientierung – das Hamburger Religionslexikon konfrontiert die Zeitgenossen mit einem paradox anmutenden Befund. Er bestätigt zum einen einmal mehr die massenhafte Abkehr der Menschen aus den Bindungen einer traditionellen Kirchlichkeit. Um diese Entwicklung auf den Begriff zu bringen, machte seit den 1950er Jahren die These von einer irreversiblen, fortschreitenden Säkularisierung von sich reden. Die »Entzauberung der Welt«, die Loslösung des Staates, der gesellschaftlichen Gruppen und schließlich der Einzelnen aus kirchlichen Bindungen wurde vorwiegend im Modell einer linearen Entwicklung hin auf ein »religionsloses Zeitalter (D. BONHOEFFER) gedacht. Typisch für die Hamburger religiöse Landschaft scheint nun aber **die Gleichzeitigkeit von Säkularisierung und Remystifizierung**, von Entzauberung und Wiederverzauberung zu sein. Menschen kappen überkommene Verbindungen zur dominanten christlichen Religion in Gestalt großkirchlicher Zugehörigkeit, und sie knüpfen eigenhändig Fäden religiöser Selbstverständigung zu einem bunten Kaleidoskop alter und neuer, organisierter und virtueller Religionsgemeinschaften. Neu ist nicht, dass »Aufklärungsschübe« und religiöse Gegenbewegungen sich in der Neuzeit immer wieder abgelöst haben, ein Novum ist hingegen, dass die neureligiösen Trends **am Christentum vorbeiführen** (H.-J. HÖHN).

DENK-ZETTEL

»War für die 1970er Jahre noch eine Tendenz zur Entkirchlichung des Christsein (Jesus ja – Kirche nein) vorherrschend, so wurde sie in den 1980er Jahren durch einen Trend zur Entchristlichung der Religiosität (religiös ja, aber warum christlich?) abgelöst. Glaubensinhalte und -formen des Christentums sind zum kulturellen Treibgut geworden ... Die »neue Spiritualität« bindet sich nicht mehr an Dogmen und fixe Lehrinhalte. Sie bietet das Bild einer religiösen Mischkultur: Man kann die Ethik der Bergpredigt hochhalten und gleichzeitig an das Karma als Lebensgesetz glauben; man kann christliche Wallfahrtskirchen besuchen und sich kurze Zeit später auf Astralreisen begeben; man kann ein personales Gottesverständnis ablehnen und zugleich an das Böse in Person des Teufels glauben. Die religiösen Eklektiker bedienen sich vorwiegend bei außer- und vorchristlichen Traditionen. Nach wie vor besitzen Buddhismus und Hinduismus große Anziehungskraft, nachgezogen haben indianische, altägyptische, altgermanische und keltische Überlieferungen. Attraktiv sind von allem archaische Kulte, denen man unterstellt, dass sie die Wahrheit über Mensch und Kosmos in der Klarheit des Anfangs bewahrt haben. Das Christentum gilt als historisch belastet – Kreuzzüge und Hexenverbrennungen haben es um seinen Kredit gebracht.«

(H.-J. HÖHN 1994, 15f)

Ist Religion entgegen den Begräbnisgesängen seit der Aufklärung doch nicht totzukriegen, letztlich doch etwas menschlich »Arteigenes« (RUDOLF OTTO), sind Menschen »unheilbar religiös« (NIKOLAI A. BERDJAJEW)? Die Zeitdiagnose besagt: Religionen vergehen und neue religiöse Welten entstehen, genauer: Bestimmte geschichtliche Ausformungen von Religion verändern ihr Gesicht oder verwittern, andere nehmen Gestalt an. Es macht offenbar Sinn zu unterscheiden zwischen einer Außenseite und einer Innenseite von Religion, ihren »Objektivierungen« (in Symbolen, Ritualen,

Schriften, Kultstätten, Lehren) und den Motiven und Antrieben, die das Subjekt drängen, sich auf religiöse Sinnbilder einzulassen und sich auf sie zu verlassen. **Religion** (als *sichtbarer Ausdruck*) und **Religiosität** (als *persönliche Erfahrung*) sind mithin zu unterscheiden. Es ist nicht dasselbe, eine **Religion zu haben** oder **religiös zu sein**, an etwas zu glauben oder jemandem zu glauben, etwas für wahr zu halten oder jemandem zu vertrauen. Im Englischen wird diese Unterscheidung (nach JAMES W. FOWLER) durch die beiden Begriffe »*belief*« und »*faith*« greifbar. »*Belief*« meint den Glauben an religiöse Inhalte, Gebote, Rituale und Symbole (»*fides quae*« der theologische Fachbegriff für den Glaubensinhalt), »*faith*« die spirituelle Vertrauenshaltung (*fides qua*, der Glaubensakt).

Für den Theologen FRIEDRICH DANIEL SCHLEIERMACHER, der das klassische Konzept der Subjekthaftigkeit von Religion am Beginn des 19. Jahrhunderts entfaltet hat, **ereignet sich Religion in subjektiver Erfahrung**, im staunenden Anschauen und Innigwerden des Universums in der Gesamtheit von Natur, Mensch und Geschichte. Religion ist »Geschmack fürs Unendliche«.⁴ Eine Heilige Schrift dagegen ist für ihn »nur« ein »Denkmal«, ein »Mausoleum«, »ein toter Buchstabe« von Religion. Auch Dogmen, Gottesbeweise und Metaphysik sind nach Schleiermacher nicht Religion, sondern Reflexion über Religion.

Religiosität teilt sich mit in Erfahrungen, die auf bestimmte Fragen antworten, die logisch und vernünftig, intuitiv oder wissenschaftlich, keine abschließende und allezeit gültige Klärung erfahren.

- »– Woher kommt das alles: der Kosmos, das Leben, das Bewusstsein?
- Woher ist das alles da? Wo führt das alles hin?
- Warum bin ich?
- Warum bin ich ich?
- Worauf kann ich mich verlassen?
- Muss, darf, kann ich Schuld vergeben?« (HARTMUT VON HENTIG 1992, 109).

Das Leben lässt sich meistern ohne quälende Suche nach Antworten. Und es lässt sich meistern mit plausiblen Erklärungen des klaren Kopfes. Die Urknallhypothese und die Theorie der Endlichkeit von Zeit und Raum gewähren faszinierende Einblicke in die Evolutionsgeschichte wie die Entwicklungspsychologie in die Subjektwerdung einer Person. Freilich lassen sie offen, was diese Deutungen für *mein* Leben und *mein* Weltverhältnis bedeuten. Kinder sind Meister für solche Fragen, die Erwachsene ertappen bei verdrängten und unerledigten Antworten, die Halt machen vor der eigenen Person und der eigenen Beziehung zu den Dingen: »Wirst du glücklich, wenn du immer mehr arbeitest?« »Haben Tiere eine Seele?« »Wenn Tiere leiden können, warum werden sie dann geschlachtet, und warum isst du ihr Fleisch?« »Worauf verlässt du dich, wenn alle dich verlassen?« »Glaubst du an Gott, und warum glaubst du, schafft er den Tod nicht ab, wenn er Gott ist?«

Wiederum: Es handelt sich nicht per se um religiöse Fragen, vor denen philosophisches Denken kapitulieren müsste. Jede dieser Fragen aber kann *mir* zum religiösen Denkanlass werden, wenn in ihr etwas aufscheint, wo es für mein Leben und mein Verhältnis zur Welt ums Ganze geht.

⁴ Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), R. OTTO (Hg.), Göttingen 1967, bes. Rede 1 und Rede 2.

Was religiöse Fragen von nicht-religiösen Fragen unterscheidet, hat HENNING LUTHER folgendermaßen zu bestimmen versucht:

DENK-ZETTEL

»Nicht-religiöse Fragen beziehen sich auf etwas in der Welt ... Religiöse Fragen beziehen sich nicht auf etwas in der Welt, sondern auf die Welt selbst. In ihnen ist nicht Einzelnes in der Welt fraglich, sondern die Welt selber und das In-der-Welt-Sein sind hier fraglich.

Bei nicht-religiösen Fragen wird die fraglose Selbstverständlichkeit der Welt (und der Lebenswelt) vorausgesetzt. Religiöse Fragen dagegen gehen auf Distanz zur Welt insgesamt. Sie artikulieren Differenz zur Welt, um einen (neuen) Bezug zur Welt zu gewinnen. Aussagen über ein Jenseits der Welt, eine andere Welt, die Welt des ganz Anderen machen nur Sinn, wenn in ihnen diese Differenz, d.h. der Bezug zur Welt erkennbar mitgedacht ist, andernfalls bezögen sie sich auf eine Sonderwelt in der Welt« (H. LUTHER 1992, 24f).

Religiöse Fragen wären nach dieser Bestimmung nicht beschränkt auf die vielbemüh-ten »menschlichen Grundfragen« nach Ursprung und Ziel, die sich säuberlich in einer Liste für Religiöses katalogisieren ließen. In eine religiöse Frage, die Leben und Welt fragwürdig macht, mag sich ein zerstörtes Vertrauensverhältnis verwandeln, das Schuldgefühl, das Brot der Armen den Schweinen vorzuwerfen, die Ablehnung auf die 40. Bewerbung für eine Arbeitsstelle, der Tod eines nahen Menschen, die Erwartung des ersten Kindes oder der Sternenhimmel von Lanzarote. Eine religiöse Frage entsteht im grundsätzlich beweglichen Schnittfeld von subjektiver Widerfahrnis und deren reflexiver (widerspiegelnder) Bearbeitung im Medium angebotener Deutungsmuster.

»Die Ameise«, schrieb DOSTOJEWSKI, »kennt die Formel ihres Ameisenhaufens. Die Biene kennt die Formel ihres Bienenstocks. Sie kennen sie zwar nicht auf Menschenart, sondern auf ihre Art. Aber mehr brauchen sie nicht. Nur der Mensch kennt seine Formel nicht.«⁵

 Religion, sagt der Volksmund mit gutmütigem Spott, sei etwas für Kinder und Alte. Diskutieren Sie mit Hilfe der Unterscheidung von HENNING LUTHER Gesichtspunkte, ob und warum möglicherweise Kinder und alte Menschen einen besonderen Sinn für religiöse Fragen haben.

Das »Bewusstsein seiner selbst« verwandelt gefundene »Formeln des Lebens« immer wieder zurück in die Fraglichkeit des Lebens selbst. Der Mensch ist das »einzige Lebewesen, das sich langweilt, unzufrieden ist und sich aus dem Paradies ausgeschlossen glaubt;« er ist »von der Natur abgeteilt und zugleich ein Teil von ihr; er ist heimatlos und ist trotzdem an die gleiche Heimat gebunden, die er mit allen Geschöpfen gemeinsam hat ... Wenn er sich seiner selbst bewusst wird, erkennt er die eigene Ohnmacht und die Grenzen seiner Existenz. Er sieht sein Ende voraus: den Tod. Nie kann er sich von der Dichotomie seiner Existenz frei machen« (ERICH FROMM 1950/1989, 241f).

⁵ Zit. nach MOLTSMANN, JÜRGEN: Das Experiment Hoffnung, München 1974, 31.

Der Psychoanalytiker E. FROMM ortet die Quellen, an denen (immer neu und immer wieder) Religiosität entspringt, und er scheut sich nicht, von einem religiösen Bedürfnis des Menschen zu sprechen.

Quellen der Religiosität nach E. FROMM sind:

- die **Erfahrung von Endlichkeit und Vergänglichkeit** angesichts der überwältigenden Unendlichkeit und Schönheit des Kosmos;
- die **Erfahrung von Kontingenz** (der Angst auslösenden Unplanbarkeit und Unsicherheit von Zukunft) und
- die **Erfahrung von Differenz** (von erlebter Wirklichkeit und den Ahnungen vom guten Leben).

Religiosität bezeichnet dann den eigentümlichen Umgang mit diesen Erfahrungen von Widersprüchen, die den Menschen »unbedingt angehen« (PAUL TILLICH), deren Lösung jedoch letztlich außerhalb menschlicher Verfügbarkeit liegt (FALK WAGNER 1986).

Die **Grundform religiöser Lebenspraxis**, so war oben angedeutet, bezeichnet einen paradoxen Vorgang. Sie sucht Abstand zu Welt und Leben, wenngleich der religiöse Mensch keinen Standort außerhalb einnehmen kann, solange er am Leben teilhat. Der religiöse Mensch geht auf Distanz zu sich selbst, um sich näher zu kommen, hält die Zeit an, um ihrer inne zu werden, verharrt in der Wirklichkeit, um sie gleichzeitig zu transzendieren, zu überschreiten. »Unterbrechung ist die kürzeste Definition von Religion« (JOHANN BAPTIST METZ). Die Religionen haben zahllose Ausdrucksformen solcherart »Ekstase« ausgebildet, **expressive Formen**, die »heraustreten« aus dem Alltag in Bewegung, Gesang und Tanz wie nach innen gerichtete, **mystische Formen** der Stille, von Meditation und Gebet (»*myein*« – den Mund verschließen). Schon diese elementare religiöse Strukturform bemüht symbolische Gesten, denn Distanz zum Leben mitten im Leben ist paradoxal wie der Doppelsinn des religiösen Weltverhältnisses selbst: »endlich« leben zu lernen in der Liebe zu Schöpfer, Schöpfung und Geschöpfen.

Welches sind nun die **elementaren Inhalte** religiöser Unterbrechung des Zeitlaufes, ohne hinter der Vielgestaltigkeit von religiösen Phänomenen einen universalen Begriff von Religion voraussetzen zu können?

In **archaischen Religionen** gewährt der ekstatische Weltabstand eine Anschauung von einer unsichtbaren Wirklichkeit hinter der Dingwelt, von einem großen, bergenden Zusammenhang des Lebens, in dessen Ordnung der Mensch seinen eigenen Bestimmungsort erkennt. Hinter den physikalischen Funktionen des Sonnenlichtes, des Wassers, der Erde scheinen Kräfte und Mächte auf, deren Zusammenspiel Leben hervorbringt und beendet, die Zeit und Raum, Formen und Farben in eine harmonische Balance des kosmischen Ganzen einfügen. Der Mensch erfährt sich als **Teil einer mystischen Symbolwelt**, die er im ekstatischen Weltabstand gewärtigt.

Gegenüber dieser auch in der altägyptischen Religion vorherrschenden religiösen Matrix ist die **altisraelitische Religion** aus einer symbolischen **Deutung geschichtlicher Ereignisse** hervorgegangen, die gebunden waren an die Erfahrung einer konkret handelnden, göttlichen Macht. Jahwe gibt sich als personales Gegenüber zu erkennen, als Schutzgott »auf dem Weg«, der seinen Anfang nimmt in der Sklaverei und hinaufführt in das Land des Lebens in seiner ganzen Fülle. Seine Menschlichkeit (im doppelten Wortsinn) macht Jahwe zum »Ansprechpartner« für **Dank und Klage** als

fundamentale existenzielle Ausdrucksweisen, die gewissermaßen als **Urlaute einer Weltsprache der Religionen** angesehen werden können. Die Metaphorik der Psalmen hat das elementare Pathos von Dank und Klage am eindruckvollsten bewahrt.⁶ Im Dank findet das Gedächtnis eine Sprache dafür, dass der Mensch sich der guten Schöpfung erfreuen kann und die kostbarsten Gaben von Gesundheit, Liebe und Glück sich Bedingungen und Einflüssen »verdanken«, die er nicht selbstmächtig steuern kann.

»Die Schönheit – sie überwältigt Verstand und Sinne. Man hat sie die physische Erscheinungsform der Wahrheit genannt und damit eingestanden, dass man ihr nicht beizukommen weiß. Das Glück fragt ebenfalls jenseits aller Vernunft: Wem sage ich meine drängende Dankbarkeit?« (H. v. HENTIG 1992, 111f). »Gott sei Dank!«, der auch in Zeiten »religionsfreundlicher Gottlosigkeit« (J. B. METZ) geläufige Ausspruch der Alltagssprache braucht nicht als leichtfertig gedankenlose Floskel denunziert zu werden, spricht sich doch in ihm eine Urform religiöser Redeweise aus, die sich ihres Ortes und ihres Gegenübers nicht mehr sicher ist.

Ähnliches ist im Hinblick auf die religiöse Redeform der Klage zu beobachten, die sich in profane Symbolsprache und Gestik kaum übersetzen lässt. Die (An)-Klage will sich nicht abfinden mit erfahrenem Unrecht und mit Leid, sie schreit ihren Widerspruch heraus gegen unabgegoltene, beschädigte und zerstörte Leben. Die Klage ist wohl das vornehme Erbe der prophetischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), die in der Grunderfahrung der Brüchigkeit und Zerrissenheit des Lebens nach der Vertreibung aus dem Paradies wurzeln. Vor diesem Hintergrund ist der Versuch des Theologen HENNING LUTHER zu interpretieren, eine Definition religiöser Welt- und Lebensdeutung zu wagen:

 Vergleichen Sie Ihren Metaphernsatz über Religion am Anfang des Kapitels mit folgender Definition!

Religion – Religiösität: eine Arbeitsdefinition

»Als formale Bestimmung lässt sich also sagen, dass als religiös jedes nicht eindimensionale Weltverhältnis zu bezeichnen ist. Prinzipiell areligiös ist danach also jene Einstellung, die sich bei dem aufhält, was der Fall ist, jedes Denken, das nur bei dem stehen bleibt, was ist, und davon ausgeht, dass das, was ist, alles ist. Auf der kognitiven Ebene artikuliert sich diese Haltung als Positivismus, auf der moralisch-praktischen Ebene als Zynismus.«

Religiöse Welterfahrung »heißt dann nicht nur: Welt zu erfahren, wie sie wirklich ist, sondern zugleich auch Erinnerung und Ahnung eines Versprechens. Die Ahnung dieses Versprechens findet ihren Anhalt und Nachhall beim einzelnen Subjekt in seinen Wünschen, im Potenzial unstillbarer Bedürfnisse, Hoffnungen sowie untröstlicher Klagen ... Religion ist darum im Kern gerade nicht Sinnstiftung

⁶ In diesen Zusammenhang ist die interessante Beobachtung einzuordnen, dass in der evangelischen Religionspädagogik die Auffassung vertreten wird, der didaktische Weg zur »Welt der Religion« führe (notwendig) über die Sprache der Psalmen (INGO BALDERMANN), während auf katholischer Seite HUBERTUS HALBFAS der Meinung ist, dass in den »archaischen Fundamenten« der Symbolik von Naturreligionen eine unabwiesbare Grundlage und Voraussetzung jedweder Religionsdidaktik zu sehen sei (HALBFAS, HUBERTUS: Religionsunterricht in der Sekundarschule, Lehrerhandbuch 7, Düsseldorf 1994, 63ff; BALDERMANN, INGO: Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in Psalmen [WdL, Bd. 4], Neukirchen-Vluyn ⁵1995).