

1 Was ist ›Religion‹?

1.1 Ein Regenbogeneffekt

Manche Begriffe haben ihre Funktion darin, Konstruktionsfiktoren zu transportieren und sich aufzulösen, wenn genauer nachgefragt wird. Neben ›Werte‹ und ›Freiheit‹ ist ›Religion‹ einer davon. Wer über ›Religion‹ spricht und schreibt, ruft ein Thema auf, von dem alle vermuten, dass die anderen wissen, was gemeint ist. Zwar existiert Religion im Gespräch der Gesellschaft so lange, wie sie als Überschrift weitergereicht wird, sobald aber nach der Reichweite des Begriffs angesichts der Vielfalt religiöser Phänomene, der Wortgeschichte oder den Bedeutungen in anderen Religionen gefragt wird, zerfällt er. Das ist der Regenbogeneffekt: klare Kontur aus der Ferne, Sprühregen aus der Nähe.

Wegen dieser Unzuverlässigkeit im Detail wird ›Religion‹ gerne durch ›Kultur‹ oder ›Glaube‹ ersetzt, je nachdem ob man eine Außenperspektive einnehmen oder eine Selbstbeschreibung wiedergeben will. Die Religionsbeilage der Wochenzeitung *Die Zeit* heißt denn auch »Glauben und Zweifeln«; die Historiker sprechen lieber von Konfessionskulturen. Einige Religionswissenschaftler halten pragmatisch an ihm fest, um den Fachzusammenhang zu wahren: Wenn der gemeinsame Gegenstand entfällt, worüber sollten sich dann noch Religionssoziologen, Theologen, Religionspsychologen und Literaturwissenschaftler, die religiöse Poesie erforschen, verständigen, außer dass sie ›Religions-‹ oder ›Theol-‹ im Titel tragen?

Andere votieren für den Verzicht auf den Begriff, der nichts klar begreift. Ähnliches lässt sich ›Musik‹ vorwerfen, die nie ganz zum Geräusch hin abgrenzbar ist, wie auch ›Literatur‹, wenn sie sich über Bildschriften, Kalligraphie und Buchstabenspekulation in den Bereich der Kunst und der Religion hinein verlängert. Sollen die Bereiche der Literatur, Kunst und Religion nicht ganz ineinander verschimmen, muss an ihren undeutlichen Begriffen festgehalten werden, die zwar den Anspruch aufgeben, einen Phänomenbereich zu definieren, die es aber ermöglichen, Ähnlichkeiten fest- und herzustellen (vgl. Smith 1982). Es ist dann egal, ob ›Religion‹ eine Gegenstandskategorie ist, die aus der Vergleichung von Material induktiv entwickelt

wird, oder eine Verstandeskategorie, die theoretisch postuliert oder immer schon in der kognitiven Struktur vorausgesetzt wird und aus der deduktiv Phänomene sortiert werden. In beiden Fällen erfüllt Religion die Funktion des Regenbogens: Wie Farbfelder gibt es religiöse Formen, die *miteinander vergleichbar* sind, aber zusammen gesehen werden können und daher *nach außen unterscheidbar* bleiben.

Im Folgenden wird zunächst die Kritik am Vergleichen nachgezeichnet, insofern es die Gegenstände dem Eigenen assimiliert oder künstlich verändert. Dies führt zu Frage, woher das Wort ›Religion‹ stammt und welche Alternativen bestehen, Religion zu definieren. Der Vorsicht des Außenbeobachters, Religion zu definieren, entspricht die Vorsicht des von innen beobachtenden Theologen, das Transzendente in Begriffe zu fassen. Weil es ganz ohne Vorbegriff nicht geht, wird schließlich der Vorschlag ›Religion als Vermöglichung‹ vorgestellt, der so abstrakt ist, dass er sowohl für den Beobachter als auch für die Teilnehmerin von Religion als Beschreibung dienen kann.

1.2 Wer vergleicht und womit?

Der Begriff der Religion entwickelte sich im Bemühen, Religionen miteinander zu vergleichen. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich die Disziplin, die zunächst Text-, dann Riten- und Erfahrungsähnlichkeiten suchte. Durch das komparatistische Arbeiten unterscheidet sie sich bis heute von der Theologie. Dies brachte aber methodische Probleme mit sich: Um Ähnlichkeiten zu finden, wurden anthropologische Konstanten unterstellt.

Vor allem die selbstkritische Religionssoziologie hat auf die eurozentrische Befangenheit solcher Religionsbetrachtung hingewiesen. Befangen ist sie erstens aus dem methodologischen Grund, dass ein Betrachter die eigenen alltagsvertrauten Kategorien bevorzugt. Religion erzeugt Religion. Rituale werden als religiös identifiziert, auch wenn sich die Ritualteilnehmer nicht für religiös halten; Überzeugungsgemeinschaften werden als Religionen bezeichnet, auch wenn sie sich für Kulturen halten. Die Befangenheit hat zweitens historische Gründe: Europa hat sich seinen

Orient konstruiert; die Religionen der kolonisierten Länder haben ihrerseits europäische Kategorien übernommen. Dazu gehört die Selbstbezeichnung als ›Religion‹ ebenso wie die Selbsteinordnung als mystische Religion oder als Weltreligion sowie die Selbstunterscheidung in Volksfrömmigkeit und Hochreligion (King 1999, 96 ff., s. Kap. II.10).

Allerdings übertreibt der postkoloniale Diskurs, wo er alles als westlich erfunden glaubt: Shiva- und Vishnu-Kulte, brahmanische und Yoga-Praktiken wurden auch in präkolonialen Zeiten und ohne das Wort ›Religion‹ oder ›Hinduismus‹ als eigener Bereich betrachtet, der aus dem Leben »ausbricht« (vgl. Michaels 1998, 361–377). Die Kritik – meist mit Bezug auf Foucaults Begriff der epistemischen Gewalt – richtet sich darauf, dass kulturelle Praktiken und Texte dekontextualisiert werden und sich durch Fremdbezeichnungen verformen. Sie werden als von ihrer Tradition immer stärker abtrennbare Motive verstanden, von den Gläubigen selbst immer weiter idealisiert, d. h. ihre kulturelle Einbindung wird als Kontamination empfunden, die man von den Inhalten subtrahieren könne. Dadurch entstehen vermeintliche Idealformen, die man überall auf der Welt nachahmen kann und gegeneinander in Konkurrenz treten. Je stärker sich religiöse Strömungen wie Pfingstler, Wahabiten, Neohinduisten von den Kulturen ihrer Umwelt abwenden, je mehr soziale und informationelle Mobilität zunimmt, desto deutlicher treten sie als ›Religion‹ in Erscheinung. In den staatlichen Ordnungen und den Medien wiederum werden die verschiedenen deterritorialisierten Strömungen möglichst formal behandelt und damit *formatiert*. »Nur wenn eine Religion sich, und sei es abstrakt, als etwas nicht Kulturelles präsentiert, kann sie den Anforderungen der Globalisierung entsprechen und universell werden« (Roy 2011, 54).

Die These von der entflochtenen Religion trifft sich mit den Überlegungen Niklas Luhmanns: Religion wird religiöser, weil sie Funktionen übernimmt, welche die anderen Teilsysteme nicht erfüllen, allem voran die Kommunikation nicht-abschließbaren, immer weiter verweisenden Sinns, der in einzelnen Systemen nur als Rauschen ankommt. Während andere Systeme, wie Kunst und Wissenschaft, bestimmten Leitunterscheidungen (stimmig/nicht-stimmig, wahr/unwahr) folgen, aber nicht angeben können, wie es zu dieser Unterscheidung kam und was dadurch aussortiert wird, macht Religion diese Selektivität zu ihrem Thema und verspricht, das Unbestimmbare jedes Bestimmungsvorgangs zu bestimmen. Damit erhöht Re-

ligion das Sinnvertrauen in allen anderen Teilsystemen (Luhmann 1983).

In religiöse Sprache übersetzt heißt das: Religion vermag auch über das Unbeobachtbare, das Jenseits, Aussagen zu machen, und zwar paradoxerweise mit Mitteln des Diesseits, in paradoxen Formeln, in sichtbaren Riten oder kritisierbaren Personenrollen. Mit ›Sinn‹ ist nicht individueller Trost als Antwort auf Sinnfragen gemeint, sondern die formale Möglichkeit, immer noch etwas Weiterführendes sagen zu können. Sinn ist reine Anschlussfähigkeit. Weil dies zur Inflation von Kommunikation führen würde, wenn jede alles assoziieren oder negieren kann, muss die endlose Kommentierbarkeit eingegrenzt werden. Dies übernimmt die Religion, indem sie von der Gestalt, vom Wirken, vom Wesen des Unnegierbaren, Allumfassenden, Differenzlosen spricht und gleichzeitig bestreitet, dass man dies könne. Menschen können aber mit einem solchen Paradox nicht allein gelassen werden. Daher kippt die Religion die Sinnfrage auf eine Seite, so »daß jeder positiven und negativen Erfahrung ein positiver Sinn gegenübergestellt werden kann« (Luhmann 1987, 259, im Original kursiv). Die Unterscheidung in unzugängliche (transzendente) und zugängliche (immanente) Bereiche ist kein immanenter, historisch rekonstruierbarer Akt, sondern selbst ein transzendentes Datum: ein Gott hat die beiden Bereiche unterschieden.

So ergibt sich ein gegenläufiges Ergebnis: Während Religion wegen der immer deutlicher sichtbaren Vielfalt seiner Phänomene und wegen seiner kolonialen Vergangenheit als Oberbegriff gemieden wird, tritt sie wegen des selbstbewussteren und unterscheidbareren Auftretens religiöser Akteure deutlicher als Thema hervor. Deshalb meint die *Wiederkehr der Religion* nicht ein Aufleben gelebter Religiosität, sondern die Zunahme der medialen Aufmerksamkeit.

1.3 Das Wort *Religio*

Mit *religio* war in der Antike nicht exakt das gemeint, was heute unter ›Religion‹ verstanden wird (vgl. Martin 1987). Und umgekehrt: Was heute mit Religionen gemeint wird, war bei Roger Bacon im 13. Jahrhundert noch mit *leges* wiedergegeben. ›Gesetz‹ entspräche auch den Selbstbezeichnungen einiger Religionen (buddhistisch *dharmā*, jüdisch *halakha*, islamisch *ḥaḍīṯ*) als Erfüllerinnen kosmischer oder geoffenbarter Gebote. Vielleicht würden wir heute vom jüdischen und christlichen ›Gesetz‹ sprechen, hätten nicht Intel-

lektuelle der Aufklärung das lateinische *lex* mit dem deutschen Lehnwort ›Religion‹ wiedergegeben (vgl. Feil 2013, 58).

Sprachhistorisch geht das lateinische *religio* wahrscheinlich auf das griechische *alegein* (›den Sinn auf etwas richten‹, ›sich kümmern‹) zurück. Das *re-* ist also kein Präfix, sondern die lateinische Ableitung aus einem Stamm *aleg* < *chleg*. Dennoch wurde *religio* schon in der Antike ausschließlich iterativ oder reflexiv gedeutet, wovon es zwei berühmte Versionen gibt: Cicero führt den Begriff auf *re-legere* (›sorgfältig wieder lesen‹) zurück, Lactantius auf *re-ligare* (›sich wieder binden‹). Beide Erklärungen folgen eher den Intentionen ihrer Verfasser (Treue zur Tradition bzw. Festigkeit im Glauben) als etymologischen Gesetzen. Aber sie sind von Augustinus bis Derrida als Beschreibungskategorien wirksam geblieben.

Letzterer vermutet – der Etymologie nachgehend – zwei Quellen des Religiösen: die ursprünglichere sei der Glaube, das Vertrauen, der »Kredit« (Derrida 2001, 93). Nicht nur der religiöse Akt, jedes gesellschaftliche Band (*re-ligare*) beruhe auf der einfachen Geste des Versprechens »Glaube mir doch«. Weil Versprechen aber ohne Beweis gegeben werden müssen, rufen sie implizit eine höhere Autorität an, die das Versprechen bezeugt. Menschen können untereinander verbindlich sein, weil sie sich indirekt an ein Drittes, Höchstes, aller Kommunikation Vorausgehendes binden. Dies ist die zweite Quelle des Religiösen: das Sakrale, Heilige, Unversehrte, für das man Opfer bringen will und das man schützen muss. Ihm gegenüber hat der Mensch sorgfältig seine Pflicht zu erfüllen (*re-legere*), eine Pflicht, die in der Antike bereits als natürliches Gebot für alles gesetzkonforme Handeln gedacht worden ist.

Hier zeigt sich auch der gefährliche Zug des Religiösen: Wenn das Sakrale verbindlicher und höher ist als alles andere, muss auch alles für es geopfert werden können, das eigene und das fremde Leben. *Religio* war seit der Antike nicht nur ein deskriptiver Begriff für die verschiedenen Arten und Weisen, die Ansprüche der Götter formal angemessen zu pflegen (*cultus*), er wurde daneben auch – v. a. in christlicher Lesart – zunehmend mit dem Adjektiv ›wahr‹ verbunden: Im ersten – halb platonischen, halb christlichen – Werk mit diesem Titel, Augustinus' *De vera religione* (390), geht es darum, *religio* nicht nur nach der Art der Verehrung zu bestimmen, sondern nach dem wahren Adressaten, dem alles Seiende überragenden Gott. Eine gute Religion muss sich Augustinus zufolge daran messen lassen, ob in ihr alle irdischen und überirdi-

schen Wesen einem höchsten Wahren dienen. Damit ist eine weitere Transzendenzsteigerung erfolgt: Gott ist nicht ein Teil der idealen Welt, sondern jenseits des Empirischen und Überempirischen. Für dieses Wesen kann nichts zu schade sein, es gibt nichts, was dem höchsten Zweck gegenüber nicht Mittel wäre. Dass höchste Hingabe leicht in höchste Grausamkeit kippen und nur wieder religiös gestoppt werden kann, hat Girard in allen Kulturformen nachzuweisen versucht. Nur wo jemand sich selbst opfert (*victimite*), kann der Automatismus des Fremdropfers (*sacrifice*) gestoppt werden (vgl. Girard 1987, s. Kap. VI.59).

1.4 Definitionen

Biologie kann ihre Gegenstände voraussetzen, der Ornithologie geht es um Vögel. Im Bereich des Religiösen ist es nicht so. Will man sich nicht ganz auf die Etymologie verlassen, die letztlich ein westlich-lateinisches Modell sedimentiert, muss man fragen, wie sich Begriffe bilden, um sie kontrolliert zu verwenden. Daher beginnen Handbücher für Religionswissenschaft mit einem Grundkurs in der Kunst der Definition, der meist drei Arten vorschlägt: substantiale, funktionale und akzidentale. Wer substantiale definiert, geht von einem Vorbegriff über das Wesen als einer idealen Vollform aus, z. B. das Heilige, das Erhabene, das Unvertraute. Als religiös gelten danach alle kulturellen Erscheinungen, die implizit oder explizit einen Bezug zum Heiligen haben.

Dabei muss das Wesen nicht essentialistisch als überzeitlicher, phänomenunabhängiger Begriff verstanden werden, denn *eidos*, *species*, *essentia* stand in Antike und Mittelalter für das Erinnern an ewige Ideen bzw. die Abstraktion aus den geschaffenen Dingen, wurde aber im Lauf der modernen Metaphysik mit Hegel und Husserl zu einem flüssigen Begriff, der festhält, dass Ähnlichkeiten in der Empirie nur dann vernünftig ausgesagt werden können, wenn vorausgesetzt wird, dass auch Aussagen ähnlich sind. Wer funktional definiert, geht von einem Vorbegriff über die Leistung aus. Sie kann in der Bewältigung individueller Lebenslagen (z. B. Trost angesichts des Todes) bestehen wie auch in der Stabilisierung sozialer Strukturen (z. B. Gemeinschaftsbildung durch das Bewusstsein kollektiver Erwählung; Bourdieu 2011, 30–38). Auch hier erhebt sich der Projektionsverdacht, dass ein Außenbetrachter Funktionen (er-)findet, die eine religiöse Praxis begleiten, sie aber nicht begründen, wie z. B. dass religiöse Gemeinschaften oft eine größe-

re Nachkommenschaft haben. Es gehört aber zum Begriff der Funktion, dass er latente Wirkungen bezeichnet, die den Religionsteilnehmern nicht bewusst sind. Die Funktion des Regentanzes oder der Eucharistiefeier liegt nicht im Regen bzw. der Eingliederung in den Christusleib, sondern in der Sammlung des Stammes bzw. der Gemeinde. Freilich verlieren Funktionen dort ihre Wirkung, wo ihre Latenz den Teilnehmern sichtbar wird. Welcher Kranke ließe sich trösten von einem Pfarrer, der ihm erklärt, dass er deshalb vom ewigen Leben erzähle, weil es üblicherweise tröstlich sei? Den so Enttäuschten bleibt dann die Flucht in die Ästhetisierung der Rituale: Religion wird zur Traditionspflege und zur Erbauung an sakralen Texten und Gesten.

Vermeintlich weniger voraussetzungsreich sind akzidentale, sog. polythetische Definitionen: Sie legen ein Ensemble von hinzukommenden (akzidentellen) Merkmalen zugrunde, die man bei denjenigen Religionen findet, welche gemeinhin schon als Religion gelten (vgl. Bergunder 2011). Man geht dann vom faktischen Wortgebrauch, einem oft unbewussten Alltagsverständnis, aus. So entsteht eine offene Liste von Charakteristika wie z. B. wirkende Kraft, Wunder, Vorsehung, Lohn-Strafe, Rituale, heilige Sachen, Feste, Amtsträger. Offen ist die Liste, weil durch ihre Anwendung eventuell – bei Zutreffen der Mehrzahl von Charakteristika – neue Religionen hinzukommen, aus denen man wiederum neue Charakteristika gewinnt (vgl. Wilson 1998 116 f.; Saler 2000). Insofern liegt hier ein kontrollierter Zirkelschluss vor.

Allerdings wird damit das Problem nur vertagt, weil nicht angegeben wird, welches Detail an *Religionen* merkmalsfähig ist. Die Fertilität, der Gottesbezug, das Spendenwesen, der Ressourcenverbrauch? Man kommt nicht umhin, wiederum eine Voraussetzung zu machen, die religiöse Merkmale von beispielsweise ökonomischen unterscheidet. Das zeigt ein kurzer Blick auf radikal ökonomische Ansätze wie das Modell von Stark und Bainbridge, die versuchen alles soziale Handeln auf den Austausch von Vergünstigungen und Kosten zu reduzieren. Religiös werde es dann, wenn eine Vergünstigung durch eine spätere, nur postulierte Kompensation ersetzt und akzeptiert werde. Um aber religiöse von nicht-religiösen Kompensatoren abzuheben (Stark/Bainbridge 1987), greift das Modell auf den Begriff *supernatural compensators* zurück. Dabei wird das Merkmal ›Übernatürlichkeit‹ aus dem religiösen Bereich importiert, was freilich zur Tautologie führt, da der religiöse Bereich durch einen religiösen Begriff definiert wird (vgl. Luhmann 1989).

Man kann das Merkmal verteidigen, indem man sich darauf zurückzieht, hier werde nur *ex negativo* definiert: ›Übernatürlich‹ beziehe sich nur auf das nicht-Empirische, ohne sich festzulegen, worin dasjenige bestehe, welches das Sinnliche übersteigt. Dann aber bleibt unklar, wie das Empirische als Ganzes abgegrenzt werden kann, ohne es unter Zuhilfenahme eines Begriffs vom Nicht-Empirischen zu bezeichnen. Auch Begriffe wie Kausalität, Identität oder Materie werden immer schon vorausgesetzt und durch nachträgliche Bewährung erhärtet, sind aber keineswegs das Ergebnis von empirischer Erfahrung. Zwar kann Empirisches empirisch definiert werden, nicht aber die Grenze des Empirischen. Religion liegt formal dann vor, wenn nicht-Empirisches nicht als nicht-Zutreffen von empirischen Beweisen gedacht wird (A und nicht-A), sondern als Bezeichnung für ein über-Empirisches (A und B) verwendet wird, das *neben, über, jenseits* des Empirischen existiert, was immer dann »existieren« heißt.

1.5 Religiös sprechen

Bisher wurden die Schwierigkeiten aufgezeigt, Religion von außen zu definieren. Dies hat seine Entsprechung auch innerhalb der Religion. Denn auch Teilnehmer einer Religion stehen vor der Frage, was der Anlass war, der sie dazu brachte, religiös zu sein, und wie es möglich ist, darüber zu sprechen. Sprechen ist aber nicht einfach die Äußerung von etwas Gedachtem, sondern ein komplexes soziales Gefüge, das im Folgenden mit Hilfe der Kommunikationstheorie beschrieben wird. Damit soll gezeigt werden, dass sich religiöse Anlässe bereits im Kommunizieren selbst ergeben.

Alle Kommunikation lässt sich von ihren Teilnehmern in fremdzurechnete und selbstzurechnete Prozesse unterscheiden, je nachdem wo Adressat und wo Sender vermutet werden. In ihrer Selbstwahrnehmung sortiert eine Person daher alle Vorgänge in rezeptives Erleben oder initiatives Tun. In der gesellschaftlichen Kommunikation findet alles – Erinnern, Planen, Beschreiben – gleichzeitig statt, aber für das Bewusstsein der Personen kommt diese Kommunikation immer zu spät. Über Erlebtes und Getanes kann man sprechen, aber gerade dadurch dokumentiert man, dass es vergangen ist: Was getan ist, lässt sich nicht ungeschehen machen, auch wenn man es immer wieder erzählt. Was erlebt wurde, erscheint desto entzogener, je mehr es als Erinnerung wiedergegeben

wird. Vergangenes besteht gerade darin, dass es sich kommunikativ nicht mehr in Tun und Erleben sortieren lässt, sondern nur mehr als Überkommenes kommuniziert wird. Es ist, wie es ist.

Religiös produktiv wird diese unüberbrückbare Differenz zwischen Bewusstsein der Person und Kommunikation der Gesellschaft dann, wenn versucht wird, sie zu beheben, indem die Asymmetrie der Zeit als Problem angezeigt wird: als Nichtrevidierbarkeit des Getanen und als Unwiederholbarkeit des Erlebten. In der Sprache der Religion formuliert heißt das Schuld und Sterblichkeit. Damit wird die Möglichkeit einer Welt unterstellt, in der sich die Irreversibilität des Tuns und die Irreversibilität des Lebens aufheben ließen. Das kann auf vielerlei Weise geschehen: auf der Seite des Tuns durch das Versprechen von Vergebung von Sünden, Reinigung von Unreinheit, Neuschaffung des Menschen, auf der Seite des Erlebens durch das Versprechen eines Himmels, einer Wiedergeburt, der Rehabilitation der Opfer. Nichts muss so bleiben, wie es ist.

Die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit provoziert zwei disparate Haltungen: Entweder wird sie als unzugänglich gesetzt: nennen wir es ›Mysterium‹; oder sie wird als wenigstens asymptotisch zugänglich gesetzt, nennen wir es ›das Mystische‹. Im ersten Fall wird das Mysterium gemieden und mit Tabus eingehegt, sei es, dass die räumliche Nähe durch Abstand verhindert wird, sei es, dass Festzeiten von der Alltagszeit getrennt werden, sei es, dass nur bestimmte Personen Zugang erhalten. Religionen regeln über die Strukturierung der Sach-, Zeit- und Sozialdimension ihre Zugehörigkeiten und festigen die Vergemeinschaftung (vgl. Durkheim 1981). Letztlich sind alle Tabus Kommunikationsverbote, die im Bilder- und Begriffsverbot ihre verschärfte Form finden. Anikonische Traditionen folgen der Anweisung, dass man das Transzendente nicht darstellen *darf*, weil dies die Gefahr der Verwechslung (Götzen) und des Missbrauchs (Sakrileg) birgt. Begriffsverbote hingegen verlängern dies in die philosophische Spekulation, wonach das Transzendente nicht dargestellt werden *kann*.

Das Mysterium lässt sich dann nur durch Negativ- (›un-endlich‹) oder Überbietungsattribute (›allmächtig‹) umschreiben, was zur Ausbildung einer eigenen Denkschule, der Negativen Theologie, geführt hat. Sie entwickelt eine Sprachform der ständigen Selbstdurchstreichung, in der paradoxerweise ein Ausdruck desto angemessener ist, je unähnlicher er dem Mysterium scheint (s. Kap. VI.64). Der Nestor

der negativen Theologie, Pseudo-Dionysios (6. Jh.), expliziert dies an der Hierarchie der Engel. Die Gott am nächsten befindlichen Engel, die aus Tierteilen bestehenden und mit Augen übersäten Seraphen, sind die monströsesten, alle Bilder durchbrechenden Figuren (*Über die himmlische Hierarchie*, 5. Jahrhundert). Sprache soll Gott anrufen, aber nie in Begriffe fassen, denn diese umgreifen ihren Gegenstand, indem sie ihn zum Unterfall einer übergeordneten Gattung machen. Will man die Transzendenz eines Gottes wahren, darf er nur ohne Artikel als ›Gott‹ bezeichnet werden, womit sich der Begriff in einen Eigennamen verwandelt. Um auch noch zu unterbinden, dass der Name seinen Träger greifbar und gefügig herabrufbar macht, wird in einer letzten Radikalisierung der Hebräischen Bibel das Tetragramm *Jhwh* eingesetzt. Dieser Name wird gerade als Gegenteil von Präsenz erklärt, nämlich als futurische Anwesenheit ›Ich werde sein, als der ich mich erweisen werde‹ (Ex 3,14). Damit wird ausgeschlossen, dass Sprache Gott vorhersagen oder beschreiben könne; von Gott sprechen darf nur, wer sein Wirken im Nachhinein an seinen Spuren bemerkt. Die Unmittelbarkeit der Worte wird dadurch zu Spuren von Spuren depotenziert (vgl. Derrida 1972; Levinas 1988). Insofern exerziert die Theologie vor, wie man über Unsagbares kommuniziert, weil es zu wenig wäre, von ihm zu schweigen.

Im zweiten Fall wird das Mystische von der Aussicht angetrieben, dass man sich dem Transzendenten durch religiöse Übung nähern kann, einerseits durch Konzentration (Gebet, Meditation, Riten), andererseits durch Weltdistanzierung (Askese, Diät). Beide Formen sind Arbeit an sich selbst, sei es durch einzelne Akte oder durch Totalkonversion der Biographie. Durch Selbstdisziplin kann sich der Beter oder Asket auf einem spirituellen Glissando immer weiter nach oben bewegen. Dies wiederum provoziert innertheologische Kritik, weil diese Haltung zum religiösen Hochmut bei den religiösen Virtuosen oder zur Depression bei den an der Werksgerechtigkeit Scheiternden führen kann und zudem das Transzendente als unbeweglich wartend vorgestellt wird. Peter Sloterdijk hat versucht, alle Religionen als »symbolische Übungssysteme« (Sloterdijk 2009, 139) zu denken, unter die sowohl das Eremitentum und das Ordenswesen fallen als auch moderne Diät- und Sportindustrie. Sie alle wollen den Menschen zu höheren Leistungen führen, durch die er in Ausnahmezustände gerät. Die Augenblicksgötter, die die alten Griechen beim Triumph in den Olympischen Spielen verehrten, liegen für Sloterdijk auf einer Linie mit der Erfahrung der Geisterwei-

terung in der *Scientology*-Kirche. Eine solche Gleichsetzung der Vollkommenheits-, Tapferkeits- und Heiligkeitsunterscheidungen führt freilich zum Verschwinden des Religiösen als eigenem Bereich.

Hierzu gehören auch die Praktiken des unablässigen Lobens. Wenn das Göttliche nicht mit Prädikaten $A=B$ erfasst werden kann, die dem Satzsubjekt etwas hinzufügen könnten, bleibt nur die tautologische Rede $A=A$. Die einzig angemessene Weise ist nicht von, sondern zu ihm zu sprechen, und dies nur mit dem Satz, das es es bzw. er er ist. Für jüdische Mystiker ist Gott nichts anderes als sein Name *ha-shem*, da er durch sein Wort wirkt (vgl. Grözinger 1985). Mit Bezug auf Gott verwandeln sich Aussage- zu Akklamationsätzen, was zu liturgischen Formen führt, die letztlich immer wieder den Namen Gottes rezitieren, oder zu einem Verständnis der Bibel, die oberflächlich betrachtet Geschichten erzählt, aber letztlich nur den Gottesnamen in verschiedenster Gestalt wiederholt. Dazu gehören Namenslitaneien an Krishna ebenso wie die exuberanten Hymnen der orthodoxen Kirchen. Mit Bezug auf die Welt sieht der Mystiker alle Dinge nicht als sie selbst, sondern als Gewebe aus Bedeutungen oder Buchstaben, welche Gott auf überirdischen Tafeln bereits notiert hat und die der Mensch in einem unendlichen Deutungsprozess zu entziffern hat. Die Welt wird zum Text und zur Entfaltung der vier Buchstaben im Gottesnamen.

1.6 Religion als Possibilisierung von Welt

Diese Überlegungen lassen sich auch auf die Rolle der Literatur beziehen. Anders als Sprache lassen geschriebene Texte nicht nur die unmittelbare Reaktion von Zustimmung und Ablehnung zu, sondern bieten sich der Kommentierung an. Erläuterungs- und Negationsmöglichkeiten wachsen ins Unendliche und damit der Unterschied zwischen dem tatsächlich vorliegenden Text und den virtuellen Fortsetzungen. Religiöse Texte zeichnen sich genau dadurch aus, dass sie diesen Unterschied selbst noch einmal formulieren, indem sie mit der Differenz zwischen Zugänglichem von Unzugänglichem spielen, egal wie sie denotiert wird: Diesseits/Jenseits, Leere/Fülle, Natur/Übernatur, Erde/Himmel, Geschichte/messianische Zeit oder Immanenz/Transzendenz.

Der Code der Religion funktioniert insofern radikaler als die Codes der anderen Systeme, weil er bereits mit der Erstunterscheidung den Ort des Unterscheidens angibt: die Immanenz. Davon unterschieden

den ist die transzendente Überwelt, die Transzendenz. Diese bildet nicht eine zweite Hälfte desselben Universums, nicht die Unterteilung des Zugänglichen in sakrale und profane Bereiche, sondern eine eigene abgeschlossene Welt, die so universal ist wie alles Empirische, Zugängliche, Erwartbare zusammengenommen. Immanenz und Transzendenz liegen wie Folien aufeinander, jede umfasst alles Mögliche und Wirkliche.

Wozu diese Duplikation von Welt? Sie dient zur Beruhigung durch *Possibilisierung*. Wenn die vorfindliche Welt von einer zweiten Welt überwölbt wird, dann sind erstens alle immanenten Aussagen über das Transzendente uneigentlich, weil den Religiösen nur immanente Zeichen zur Verfügung stehen. Selbst wenn jemandem eine Vision direkt widerfährt und er privilegiertes Wissen erlangt, vermag er diese Erfahrung bzw. Erkenntnis nur indirekt, chiffriert weiterzusagen. Statt seines Bewusstseins kann er nur Kommunikation mitteilen. Weil auf Transzendentes nur durch die Negation von Immanentem geschlossen werden kann, bleibt Transzendenz letztlich inkomunikabel. Zweitens wird durch die Hinzuziehung einer Parallelwelt die eigene Welt ihrer Absolutheit beraubt. Sie ist zwar in sich konsistent, sie mag sogar aus einem unendlichen Universum bestehen, aber sie bildet nur eine Möglichkeit von mehreren. Nichts muss so sein, wie es ist, es hätte auch anders kommen können. Vorher war Kontingenz ein Gemisch aus Anwesendem und Abwesendem, nun setzt der Himmel die Erde in den Konjunktiv. Er läuft wie ein Paralleluniversum schon während der Geschichte mit, ist also nicht erst eine Möglichkeit am Ende, sondern ein Konkurrent der Geschichte. Vor dieser Vergleichsfolie wird die Kontingenz, die Nicht-Notwendigkeit und Anders-Möglichkeit der Welt noch gesteigert. Daraus ergibt sich strukturelle Unzufriedenheit darüber, warum die eigene Welt so ist, wie sie ist. In diesem ersten Schritt dient Religion der Kontingenzerzeugung, im folgenden Schritt der Kontingenzabsorption.

Indem Religion bestimmte Dinge oder Handlungen dieser Welt – das Sakrale – als extraterritorial setzt, unterstellt sie, dass es eine zweite *Wirklichkeit* gibt, der diese Dinge zugehören (vgl. Hafner 2009). Zwar entwerfen auch das Spiel, der Humor, mathematische Modelle oder die Belletristik andere Welten, aber im Unterschied zu diesen behauptet Religion die Eigenständigkeit der anderen Wirklichkeit »as a positive beyond« (Dalferth 2012, 161). Das Spiel dient zur Ablenkung vom Ernst, die Fiktion dient der Erbauung, das Modell zum tieferen Verständnis. Wird der Übergangscharakter des Imaginären vergessen, so ge-

raten das Spiel zum Kampf, der Witz zur Beleidigung und die Statistik zur Wirklichkeit. Die Religion aber verfährt umgekehrt: Nicht das Transzendente, sondern das von den Menschen als empirische Wirklichkeit erfahrene Immanente wird zur Möglichkeit depotenziert.

Um sich vor dem Zweifel zu schützen, dass die Behauptung, die jenseitige Welt sei die wahre Wirklichkeit, selbst nur eine Fiktion sei, wendet die religiöse Rede ihre Unterscheidung auf sich selbst an: Die Unterscheidung in Immanentes und Transzendentes ist selbst transzendent (und nicht immanent)! Damit verändert sich das Selbstverständnis religiöser Rede: Wer die Welt religiös beschreibt, tut es nicht aus eigenem Vermögen, sondern mit Berufung auf eine höhere Quelle, im Auftrag einer höheren Autorität. Der Projektionsverdacht, man verlängere nur die eigenen Bedürfnisse, wird zurückgewiesen. Religiös gesprochen: Gott hat diese Unterscheidung getroffen, nicht Du. Diese Art der Kontingenzbewältigung bezieht sich weniger auf die Endlichkeit des Lebens oder Handelns als auf deren Deutung. Deine religiöse Weltsicht ist nicht nur eine kontingente Meinung, die Unfassbares poetisch verklärt, sondern sie ist von woanders her erleuchtet!

Damit kommt eine zweite höhere Transzendenz ins Spiel, die das Transzendente ersten Grades *und* das Immanente umfasst. Dadurch dreht sich noch einmal alles um: Das Transzendente ersten Grades wird als relativ begriffen, wird als Gegenüber zum Immanenten, als Ergänzung von, als Funktion für etwas sichtbar. Die Geschichten über das Jenseits oder die Vorzeit erscheinen relativ angesichts einer absoluten Transzendenz, die über die Vielzahl und Abläufe der Welten verfügt. Auch der Himmel ist nur eine Welt neben anderen; vielleicht gibt es auch viele Himmel und Erden. Die hohe Transzendenz gibt die Spielräume, in denen über die einfach transzendente Welt spekuliert wird, Geschichten weitergesponnen werden, Legenden geschrieben werden. Wenn man vom absolut Transzendenten nichts sagen kann, so will man es wenigstens vom relativ Transzendenten dürfen. Dabei ist es unerheblich, ob die Hochtranszendenz personal mit Gott oder unpersönlich mit Gesetz, *bythos*, *fatum*, *nirvana*, *brahma* besetzt wird; sie erfüllt in jedem Fall die Funktion, dass religiöses von fiktionalem Schreiben unterschieden bleibt. Texten sieht man ihre ›Religiosität‹ nicht daran, ob sie Götter-, Wunder- oder Erlösungsmotive verwenden. Texte sind dann religiös, wenn sie in religiösen Zusammenhängen rezipiert werden, d. h. in Situationen, wo die Erwartung herrscht, dass die endlose

Assoziation durch einen Abschlussgedanken unterfangen bleibt: Es gibt einen nie ganz zu ergründenden Urtext, zu dem alles Reden und Schreiben nachträglich ist; es gibt ein nie ganz vorhersehbares letztes Wort, auf das hin alles Reden und Schreiben vorläufig ist. Insofern ist Religion Abschlussfähigkeit.

Mit dieser Bestimmung ist nichts inhaltlich definiert. Aber sie verhindert, dass Kunst, Belletristik und Religion zu einem Regenbogen des Fiktionalen verschwimmen, in dem keine Farben mehr unterscheidbar sind. Religiöse Texte mögen von außen betrachtet zum Fiktionalen gehören und auf die Imaginationskräfte in bestimmten historischen Kontexten und sozialen Bedingungen zurückführbar sein. Von innen betrachtet aber bilden sie diejenige Fiktion, die der Betrachtung widerspricht, dass die Wirklichkeit aus einem Spiel möglicher Imaginationen besteht. Stattdessen unterstellen religiöse Texte, dass die Unterscheidung von Wirklichem und Fiktionalem aus einer Erinnerung an eine transzendente Wirklichkeit stammt, die in der Sprache des Fiktionalen ausgesagt werden kann.

Literatur

- Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19/1/2 (2011), 3–55.
- Bourdieu, Pierre: *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie*, Bd. 5. Berlin 2011.
- Dalferth, Ingolf U.: The Idea of Axiality. In: Robert Bellah/Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge 2012, 146–188.
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1972 (frz. 1967).
- Derrida, Jacques: 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, 9–106 (frz. 1996).
- Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 1981 (frz. 1912).
- Feil, Ernst: ›Religion‹ im Maelstrom der Diskussionen. In: Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (Hg.): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. Paderborn 2013, 55–75.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich 1987 (frz. 1972).
- Grözingen, Karl Erich: Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte. Ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), 23–41.
- Hafner, Johann Evangelist: Religiöse Verdoppelung von Welt. Die Funktion der sakral-profan-Unterscheidung. In: Ders./Joachim Valentin (Hg.): *Parallelwelten. Christliche*

- Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*. Stuttgart 2009, 128–161.
- King, Richard: *Orientalism and Religion*. London 1999.
- Lévinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* [1985]. Freiburg/München² 1988 (frz. 1982).
- Luhmann, Niklas: Die Unterscheidung Gottes. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Bd. 4. Wiesbaden 1987, 250–268.
- Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung von Religion. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989.
- Martin, Luther: *Hellenistic Religions*. New York 1987.
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München 1998.
- Roy, Olivier: *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München 2011.
- Saler, Benson: *Conceptualizing Religion*. New York 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M. 2009.
- Smith, Jonathan Z.: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago/London 1982.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William S.: *A Theory of Religion*. New Brunswick 1987.
- Wilson, Bryan: *Scientology. Vergleichende Analyse ihrer Lehre und Doktrin*. In: *Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht*. Kopenhagen 1998.

Johann Evangelist Hafner

2 Religion in Theorien der Literatur

Dass sich die Literaturwissenschaft intensiv und vielfältig mit Religion beschäftigt, zeigen die Beiträge dieses Handbuchs, ebenso dass diese Beschäftigung im Kontext einzelner Gattungen, Epochen oder gar Autoren derart verschieden sein kann, dass es wenig Sinn macht, vorab einen kohärenten Forschungsstand zu skizzieren. Zugänge in dieses heterogene Feld gibt es sehr verschiedene: über zentrale Epochen, über wichtige Gattungen, über kanonische und randständige Texte. Nur *ein* solcher Zugang – und keineswegs ein privilegierter – liegt in der Frage, welchen Ort eigentlich Religion und Religiöses in den *Theorien* gefunden haben, die von der Literaturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurden.

Auch das kann nicht die Gestalt eines Forschungsbericht haben – wieder ist auf die Einzelbeiträge zu verweisen – und will auch keine Einführung in Literaturtheorie sein, für die es einschlägige Kompendien gibt. Noch soll hier behauptet werden, dass die Beschäftigung mit Literatur notwendig theoretisch vermittelt sein muss. Denn weder gibt es innerhalb der Literaturwissenschaft Einigkeit, was ›Theorie‹ eigentlich ist, noch, in welchem Umfang man sie eigentlich braucht. Im Gegenteil ist das Fach zumindest im 20. Jahrhundert durch eine Spannung von Bedürfnis und Überdruß, Attraktion und Widerstand geprägt: Auf der einen Seite war und ist die Literaturwissenschaft ein Vorreiter der Theoriebildung und auch des Theorieimports für das gesamte Feld der Geistes- und Kulturwissenschaften, auf der anderen Seite wurde und wird bestritten, dass sie überhaupt Theorie brauche, ja, dass die Beschäftigung mit Literatur eine Wissenschaft sein könne. Gerade dieser Streit hat sich dabei als ausgesprochen produktiv erwiesen und eine ganze Fülle von Theorien hervorgebracht; welche mehr oder weniger große Rolle Religion in einigen von ihnen gespielt hat, soll im Folgenden exemplarisch und ohne Anspruch auf Repräsentativität diskutiert werden.

Die Frage nach dem ›Ort‹ oder der ›Rolle‹ von Religion ist dabei bewusst offen und mehrdeutig gewählt. Religion kann in sehr verschiedenem Sinn für literaturwissenschaftliche Theorien relevant sein: Religiöse Ideen und Praktiken können zum Anlass von Theoriebildung genommen werden; theoretische Konzepte können religiöse Konnotationen haben; Religion kann als ›Kontext‹ der Literatur in den Mittelpunkt oder auch an den Rand der Aufmerksamkeit rücken; religiöse Texte können in ›die Literatur‹ der