

# Religion, Religionskritik \*

Hans Zirker

## 1. Problematik von Begriff und Sache

Religion ist in doppelter Hinsicht ein strittiges Thema: Zum einen ist fraglich, was unter diesen Begriff gefasst werden soll; zum anderen wird die jeweils gemeinte Sache gegensätzlich bewertet. Wer von Religion spricht, bezieht sich also auf keine eindeutige Größe, sondern nötigt immer dazu, Wirklichkeit zu sichten, Verhältnisse zu bestimmen und Geltungsansprüche zu erörtern. Hier werden nicht einfach Sachverhalte festgestellt, sondern Verhandlungen eröffnet. Dies gilt in besonderem Maß für die neuzeitliche Situation mit ihren religiös-weltanschaulichen Konkurrenzen, ihrer Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens und ihren religionskritischen Provokationen. Doch hat der Begriff „Religion“, seitdem er überhaupt in christlicher Sprache verwandt wird, seinen Platz in geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen und trägt von daher strategische Züge der theoretischen Abgrenzung und Selbstbehauptung.

Die Bibel spricht von „Glaube“, „Gottesfurcht“, „Gottesdienst“, „Volk Gottes“, „Kirche!“ und anderem mehr, doch nie von „Religion“. Die hebräische und die griechische Sprache verfügen insgesamt über kein entsprechendes Wort. Man kann also nicht davon ausgehen, dass es in allen Kulturen der Menschheit einen gleichwertigen Begriff geben müsste. So nahe es uns liegt, zu sagen, dass eine christliche Abendmahlsfeier, eine Wallfahrt nach Mekka, ein Bad im Ganges, ein griechischer Tempel, eine Statue Buddhas usw. „religiöse“ Ausdrucksformen seien, so schwierig und fragwürdig kann es sein, diese Feststellung in andere Sprachen und Denkweisen zu übersetzen. Darin liegt weit mehr als ein lexikalisches Problem; hier geht es um grundsätzliche Zuordnungen der Phänomene, ihr Verständnis und ihre Bewertungen.

Schon dass sich das Christentum in der römischen Antike als „Religion“ bezeichnete, war nicht selbstverständlich, da doch die als heidnisch abgewehrten Kulte so benannt wurden. (Die Etymologie von „religio“ geht vielleicht, wie Cicero annimmt, auf das Verb „relegere: sorgfältig wahrnehmen“ zurück und lässt, dem römischen Rechtsbewusstsein entsprechend, vornehmlich an die rituellen Verpflichtungen und deren gewissenhafte Beachtung denken.) Indem sich das Christentum diesen ihm fremden Begriff zu eigen machte und auf sich selbst bezog, suchte es Anschluss an seine kulturelle Umgebung. Dabei sah es sich jedoch zugleich genötigt, eine Grenze zu ziehen zwischen „wahrer Religion“ und „falscher“, um sich selbst mit der ersten zu identifizieren. So wehrte es eine Verallgemeinerung des Begriffs ab; im eigentlichen Sinn sollte er nur der christlichen Glaubensgemeinschaft zuerkannt werden. Dement-

---

\* Erstveröffentlichung in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. von Folkert Rickers und Norbert Mette, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 2, 1672–1678. In der vorliegenden digitalen Veröffentlichung ohne die lexikalischen Abkürzungen und Querverweise.

sprechend sollte es zu „Religion“ auch keinen Plural geben. Dass das Christentum im 4. Jahrhundert die Macht bekam, die anderen Kulte auch politisch zu beseitigen, erleichterte ihm diese begriffliche Strategie. Selbst als etwa im späten Mittelalter Nikolaus von Kues in seiner Schrift „Vom Frieden im Glauben“ (1453) auf ungewohnte Weise die „Vielfalt der Religionen“ würdigte, konnte er dies nur, indem er ihnen allen substantiell den einen christlichen Glauben unterstellte.

Erst über Renaissance, Humanismus und Aufklärung setzte sich sprachlich der Plural von Religionen ohne dogmatische Vereinnahmungen oder Ausgrenzungen durch. Dabei gelang es aber nie, eindeutig zu sagen, welche Eigenschaften diese Gruppe zusammenhält. Fasst man die Definition eng („Beziehung des Menschen auf Gott“), so scheiden Gemeinschaften und Überzeugungen aus, die üblicherweise unter die Religionen gezählt werden, aber der gesetzten Bedingung nicht entsprechen (wie Teile des Buddhismus); wählt man den Begriff dagegen weit („Beziehung auf das, was uns unbedingt angeht“, „auf eine letzte sinngebende Wirklichkeit“), so können Phänomene als „Religion“ verstanden werden, die man gewöhnlich nicht dazu rechnet und die vielleicht auch selbst nicht derart benannt werden wollen (etwa bestimmte politische Ideologien, weltanschauliche Positionen, persönliche Lebenseinstellungen). Definitionen aber, die sich bemühen, dieses Problem durch subtile Differenzierungen zu lösen, geraten gar zu kompliziert und sind von wechselnden religiösen und philosophischen Voraussetzungen abhängig. So liegt es schließlich nahe, sich zunächst einfach der umgangssprachlichen Konvention anzuschließen, nach der all diejenigen Orientierungssysteme und Gemeinschaften als Religionen gelten, die sich selbst so bezeichnen oder üblicherweise als solche benannt werden, wie verschieden sie ansonsten auch sein mögen. Dieser pragmatische Ansatz respektiert die kulturellen Realitäten und schafft einen Rahmen für weitere Erörterungen.

Allerdings versuchte die Aufklärung auch, mit dem Begriff der „*natürlichen Religion*“ – wieder einem Singular – die Begrenztheit und Gegensätzlichkeit der vielen Glaubensgemeinschaften kritisch zu überwinden. Unter der Voraussetzung eines allen Menschen gemeinsamen Grundbestandes religiöser Überzeugungen mussten die beharrlich in ihrer Vereinzelung weiter bestehenden Religionen und Konfessionen wenigstens als nur begrenzt gültig, wenn nicht gar als abwegig erscheinen. Dabei geriet freilich der Religionsbegriff seinerseits in die Gefahr, dass sich sein Inhalt jeweils gerade auf das reduzierte, was über die Konfrontationen hinweg noch einigermaßen gemeinsam als glaubwürdig und verbindlich erscheinen konnte. Das zugrunde liegende Problem ist bis heute akut, besonders deutlich in der Religionspädagogik: Die konkreten Religionen lassen sich nur dann verantworten, wenn man sie auf eine religiöse Ansprechbarkeit und Antwortfähigkeit des Menschen beziehen kann, die allen geschichtlichen Realisationen vorausliegt und diese ermöglicht. Ohne die Würdigung dessen, was die Religionen in ihrer Vielfalt und trotz ihrer Gegensätze von Grund auf miteinander verbindet, verlieren sie an Bedeutung. Doch andererseits besteht bei der

Hervorhebung universaler anthropologischer „Tiefenstrukturen“ die Gefahr, dass der besondere Charakter der geschichtlichen Religionen der kulturellen „Oberfläche“ zugeschrieben und vernachlässigt wird.

In dem Maß, indem sich die von der Aufklärung postulierte eine, universal zustimmungsfähige Religion als Fiktion herausstellte, suchte man schließlich die grundlegend gemeinsame Orientierung auch in einer menschlichen Vernunft, die sich selbst den Religionen entgegensetzt und deren Geltung bestreitet. Durch die Rückführung der Religionen auf andere Faktoren wie Geborgenheitssehnsüchte, Sicherheitsbedürfnisse, Erklärungsverlangen, Illusionsanfälligkeiten und Machtstrukturen werden sie in diskriminierende Opposition gestellt zu Rationalität, Erfahrung, Mündigkeit (Emanzipation), Selbstbescheidung und Ähnlichem mehr. Für die Verständigung über Religion und Religionen ist die Beachtung solcher Religionskritik unausweichlich. Wenn die Auseinandersetzungen ernsthaft geführt werden, können beide Seiten die Verlegenheiten und Grenzen ihrer Argumentation erkennen. Einerseits verweist die Religionskritik – und sei es wider ihre Absicht – auf den hartnäckigen Bestand von Religion, auf ihre bleibende Bedeutung für menschliche Kultur und persönliches Leben; andererseits ist der Religion eine beruhigte Selbstgewissheit verwehrt.

Insgesamt können die Wahrnehmungen und Erörterungen von Religion demnach von dreierlei fundamentalen Aspekten nicht absehen: der kulturellen Vielfalt, den anthropologischen Voraussetzungen und der kritischen Anfechtbarkeit. Wenn der christliche Glaube derart als Religion begriffen wird, wird er trotz seiner geschichtlichen Besonderheit und seines herausragenden Geltungsanspruchs unvermeidbar auch relativiert.

## 2. Grundverhältnisse und -funktionen

Religion betrifft die Innerlichkeit des Menschen ebenso wie das soziale Umfeld und die Geschichte, die Spiritualität wie das Handeln. Sie gliedert keine Dimensionen des Lebens aus. Andererseits schafft sie aber in ihrer Beziehung auf machtvoll ansprechende und beanspruchende Wirklichkeit, das „Heilige“, auch eigene Erfahrungs-, Verständigungs- und Handlungsräume (Kirche, Gemeinde, Liturgie) mit einer Vielzahl besonderer Ausdrucksformen und eigener Sprache. Religion setzt sich somit auch von ihrer Umgebung als der profanen Realität ab. In welchem Maß und auf welche Weise dies geschieht, prägt den jeweiligen Charakter der einzelnen Religionen.

### 2.1 Die Innerlichkeit religiösen Lebens

Es entspricht neuzeitlicher Perspektive, Religion primär vom Subjekt her zu sehen und zu verantworten oder auch in ihrer Geltung zu bestreiten. Religion wird so begriffen als Religiosität. Sie umfasst grundsätzlich alle Dimensionen menschlichen Vermögens – Wahrnehmung und Urteilen, Vorstellungskraft und Gefühl, Wollen und Handeln.

Für Religiosität bezeichnend sind einige grundlegende und unaufhebbare Spannungen. So kann sich in ihr der Mensch einerseits in einer rezeptiven, gar passiven Rolle erfahren – angesprochen oder befremdet, betroffen oder abgestoßen, zur Einsicht gebracht oder verunsichert – und andererseits doch auch als verantwortliches Subjekt, das sich bewusst der religiösen Wirklichkeit öffnet, dies reflektiert, verantwortet, auch korrigiert, gar zurücknimmt. Dementsprechend erweist sich Religiosität in der einen Hinsicht als spontan, unableitbar und dem willentlichen Zugriff entzogen, in der anderen dagegen aber auch als Ziel von Einübung und Lernen, als Gegenstand von Reflexion und Kritik.

Eine weitere Spannung, die das religiöse Bewusstsein und Erleben durchzieht, ergibt sich aus dem Nebeneinander von Faszination und Ehrfurcht: Der Mensch erlebt sich zum einen von der machtvoll-heiligen Wirklichkeit, die sich ihm erschließt, angezogen und wendet sich ihr in Vertrauen und innigem Gefühl zu; doch zum anderen steht er ihr auch fremd gegenüber; die Distanz lässt ihn erschrecken, macht ihn seiner Endlichkeit, seines Ungenügens und seiner Schuld bewusst, verhindert die unbefangene Annäherung. Dieses zwiespältige Verhältnis bringt es mit sich, dass er sich in seiner religiösen Welt nicht schlechthin heimisch fühlen kann. Er sieht sich in ihr geborgen und zugleich überfordert.

Damit in engem Zusammenhang steht die dritte Spannung von Begreifen und Nicht-Verstehen, von Benennen und Verstummen. Erfahrung ist auf Sprache angewiesen und kommt ohne sie im eigentlichen Sinne nicht zustande. Aber gerade deshalb kann auch das Zerschneiden der Sprache und das Fehlen der Worte eine Erfahrung eigener Art sein, die sich ihrerseits wieder Ausdruck verschafft. An die Stelle deutlicher Aussagen treten dann etwa bildhafte Anspielungen, paradoxe Wendungen, negative Aussagen und Ähnliches, um auf die gemeinte Wirklichkeit zu verweisen; oft steht am Ende die Sprachlosigkeit – nicht nur gegenüber anderen, sondern auch für das religiöse Subjekt selbst. Die Kritik, die der Religion das Nicht-wissenkönnen entgegenhält (Agnostizismus), sieht darin ihre Einwände bekräftigt.

## 2.2 Die Anerkennung transzendenter Macht

Der religiöse Mensch bezieht sich auf eine Wirklichkeit, die alle einzelnen Elemente seiner Welt übersteigt, die „hinter“ den Dingen steht, der man sich zwar zuwenden kann, die sich zugleich aber auch immer wieder entzieht. Je nach dem Charakter der Religionen und ihrer Frömmigkeitsstile wird sie einmal als Person begriffen, in einer Beziehung also, in der „ich“ und „du“ einander gegenüberstehen, ein andermal als eine Macht, die nicht in derartige Rollen gebracht werden kann, vielleicht gar – wie das buddhistische „Nirwana“ – alle Objektivierungen verwehrt.

Für das unmittelbare religiöse Erleben ist es selbstverständlich, dass diese Wirklichkeit auch vor und außerhalb menschlicher Erfahrungen und Beziehungen besteht, nicht erst durch die religiöse Subjektivität zustande kommt. Aber dies schließt nicht

aus, dass die Menschen an den Vergegenständlichungen der Macht, der sie sich zuwenden, beteiligt sind. Sie vergewissern sich dabei auch ihrer eigenen Welt und Identität, ihrer Hoffnungen und Verpflichtungen. So ist Religion nicht anders gegeben als in kulturabhängigem Bewusstsein, geprägt von menschlicher Vorstellungskraft. Objektivität und Subjektivität lassen sich hier nicht scharf voneinander abgrenzen, gar gegeneinander ausspielen.

Deshalb ist die religiös erfahrene und bezeugte Realität prinzipiell dem Einwand ausgesetzt, dass sie ein menschliches Konstrukt sei („Mythos“). Dieser Religionskritik wird man nicht gerecht, indem man den Anteil menschlicher Imagination und Projektion am religiösen Erleben möglichst niedrig ansetzt und sie als ein nur äußerliches Moment ausgibt, sondern indem man sie verantwortet. Religiöse Erfahrung ist nicht anders gegeben, als dass der Mensch die ihn beanspruchende Wirklichkeit nach seinem Vermögen und seinen Maßen aufnimmt.

### 2.3 Der geschichtlich-soziale Charakter

Religion ist nie die eines einzelnen Menschen; sie ist ein von Grund auf soziales Phänomen, Teil der Kultur, ausgerichtet auf die sittliche Gestaltung des Lebens, wirksam bis in den politischen Raum (Civil Religion). Auch höchst persönliche Betroffenheit und Überzeugungen sind eingelassen in gesellschaftliche Umgebung. Erfahrungen werden gewonnen unter gemeinsamen Verständigungsvoraussetzungen; sie drängen auf Mitteilung, finden Zustimmung oder Ablehnung im Erleben und Handeln anderer. Religion wird tradiert in zwischenmenschlichen Beziehungen, letztlich in weitreichender Geschichte, ist angewiesen auf stabile Kommunikations- und Handlungsformen, äußert ihre Identität in verbindlichen Geltungen (heiligen Schriften, autoritativen Instanzen, vorgeschriebenen Riten usw.). Dass die säkularisierte Gesellschaft in dieser Hinsicht nur wenig allgemeine Übereinstimmung gewährt, schwächt die Mitteilungs- und Überzeugungsfähigkeit von Religion erheblich und stellt sie weithin dem privaten Ermessen anheim, fördert damit aber zugleich auch die Bildung unkonventioneller religiöser Strömungen und Gruppen (Esoterik; Jugendreligionen, sogenannte „neue religiöse Bewegungen“).

In solcher Situation ist für die institutionalisierten Religionen entscheidend, wieweit sie als Verständigungs- und Lerngemeinschaften erlebt werden, die Pluralität, Spannungen und Gegensätze aushalten, interreligiöse und interkulturelle Beziehungen suchen, sich der Bewährung in der Lebenswelt aussetzen, dabei auch der Subjektivität Raum geben und für Korrekturen offen sind.

### 3. Religionspädagogische Wertungen

Der Religionspädagogik geht es in erster Linie nicht darum, dass man Religion als ein vielgestaltiges kulturelles Phänomen verstehe, sondern dass man befähigt werde, sich Religion anzueignen und zu verantworten oder auch sich verantwortlich zu distanzieren. Damit ist der eigentliche religionspädagogische Gegenstand nicht Religion

im ganzen Umfang des Begriffs, sondern eine bestimmte gemeinschafts- und traditionsbezogene Lebenswelt. Doch diese gibt es nicht als einen in sich geschlossenen und homogenen Raum – heutzutage weniger denn je –, sondern immer mit der Erfahrung von Unterschieden, Fremdheiten und Widersprüchen. Dies bereitet der Religionspädagogik eine spannungsvolle Situation: Einerseits muss sie die Vielheit von Religion um der Lebbarkeit und Verantwortbarkeit willen reduzieren. Verschiedene Religionen können nicht gleichermaßen ihre Sache sein. Sie kann auch nicht die Konkretheit religiöser Gemeinschaften um einer theoretisch vorausgesetzten universalen Religiosität willen hinter sich lassen. Schon gar nicht kann sie alles gelten lassen, was sich selbst als Religion ausgibt. Sie ist eine normative Disziplin unter den Voraussetzungen des Glaubens. Doch andererseits muss sie auf eine Verständigung über Religion ausgerichtet sein, die die Pluralität der Lebensformen und Bewusstseinslagen nicht verdrängt, sondern respektvoll wahrnimmt und Freiheitsräume der persönlichen Wahl belässt. Sie kann also die Gültigkeit eines bestimmten Glaubens und der Religion im Allgemeinen nicht als ein für alle Mal ausgedehntes Bemühen zwischen diesen Polen von Normativität, Realität und Freiheit zu vermitteln, ergab sich in der Religionspädagogik verständlicherweise ein lebhafter Diskurs um den angemessenen Religionsbegriff und eine Reihe unterschiedlicher Positionen. Im einen Fall herrscht die Orientierung an der kirchlich-dogmatischen Maßgabe vor, im anderen die Offenheit gegenüber der Vielfalt gesellschaftlicher und biographischer Realisierungen. Im einen Fall ist der Blick vor allem auf die soziale Bestimmtheit der Religionen und Glaubensgemeinschaften gerichtet, im anderen auf die Anerkennung eines Absoluten, die sich selbst nicht unbedingt als religiös begreifen und in eigenen kulturellen Institutionen ausdrücken muss. Im einen Fall wird Religion vorwiegend unter affirmativen Voraussetzungen wahrgenommen, im anderen wird sie stärker zusammengesehen mit Skepsis, Kritik und Bestreitung.

Aber in den Auseinandersetzungen darüber zeigte sich, wie fragwürdig es wäre, wollte sich die Religionspädagogik auf einen eindeutigen Begriff von Religion festlegen. Aufgabe der religionspädagogischen Theorie und Praxis ist es vielmehr, dazu beizutragen, dass die Frage, was als Religion gelten und welche Anerkennung ihr zukommen soll, in Kirche, Gesellschaft und bei den einzelnen Menschen in der Verhandlung bleibt.

*Albrecht Grözinger und Jürgen Lott (Hg.), Gelebte Religion. Am Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach 1997*

*Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989*

*Doris Knab, Religion im Blickfeld der Schule, in: JRPäd 12 (1995), 57–71*

*Reiner Preul, Art. „Religion III. Praktisch-theologisch“, in: TRE 28 (1997) 546–559*

*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, hg. im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991. –*

*Hans Zirker, Religionskritik, Düsseldorf<sup>3</sup>1995.*