

Ulrich Barth, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29-87.

Im Beitrag „Theoriedimensionen des Religionsbegriff“¹ kritisiert Ulrich Barth die generelle Vernachlässigung des Religionsbegriffs auf Seiten der Theologie und der Kirche. Neuere Erkenntnisse aus nicht-theologischen Wissenschaften werden kaum zur Kenntnis genommen, was zu einer frappierenden Inkompetenz bezüglich der Religion führe. Umso wichtiger ist es also, dass die Theologie sich den Theoriedimensionen des Religionsbegriffs zuwendet, um ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht zu werden. Nur durch die theoretische Beschäftigung mit Religion vermögen es Theologie und Kirche, ihrer Kernaufgabe gerecht zu werden, die in der kompetenten Vermittlung von Religion besteht.

Die Inkompetenz bezüglich der Religion auf Seiten von Theologie und Kirche führt Barth auf eine generelle Vernachlässigung des Kulturbegriffs zurück. Die innertheologische Zäsur im 20. Jahrhundert führte zu einer Sicht auf Kultur, mit der moderne kulturelle Phänomene vordergründig als Verfallserscheinungen betrachtet wurden. Neuzeitliche Themenfelder in der Theologie wurden daher vernachlässigt. „Zwar wurde weithin anerkannt, daß Religion, Kirche und Theologie Phänomene kulturellen Lebens einer Gesellschaft darstellen, jedoch wurde diese Einsicht dahingehend relativiert, daß eine Unterscheidung von Außen- und Binnenperspektive eingeführt wurde. Erstere obliege den Kulturwissenschaften, letztere sei die Domäne der Theologie.“² In der Folge entwickelte sich also ein dogmatischer Binnendiskurs, der zur Unkenntnis von Außenperspektiven und damit zur Unkenntnis des Phänomens Religion führte.

Der Begriff der Kultur erlebt im wissenschaftlichen Diskurs einen starken Aufschwung. Dies hat vier zentrale Gründe: Erstens dominierte bis zum Zerfall des Ostblocks der Begriff der Gesellschaft. Unter diesem Begriff wurden die Unterschiede zwischen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften debattiert. Mit dem Zerfall der Sowjetunion trat an Stelle des Gesellschaftsbegriffs der Kulturbegriff. Zweitens führte das Phänomen des religiösen Fundamentalismus zu einem verstärkten Interesse an Kultur. Die jeweiligen, vor allem islamisch geprägten, Fundamentalismen wehrten sich gegen die fremd erfahrene imperiale Kultur. Der fremden Kultur wurde die eigene, religiös geprägte Kultur unversöhnlich gegenübergestellt. Durch die dabei entstehenden Konflikte entstand im wissenschaftlichen Diskurs ein neues Interesse am Verhältnis von Religion und Kultur. Drittens ist die hohe Begriffskonjunktur mit dem neuerdings offensiv vertretenen Pluralismus zu erklären. Die Idee der multikulturellen Gesellschaft vereint dabei unterschiedliche Kulturen. Der Kulturbegriff bietet sich hier an, da er anders als der Gesellschaftsbegriff problemlos in der Pluralform verwendet werden kann. Der vierte und letzte Grund liegt in der gegenwärtigen Wissenschafts- und Bildungspolitik. Angesichts der Dominanz der Naturwissenschaften schlossen sich die ehemaligen Geistes- und Sozialwissenschaften gewissermaßen zur neuen Koalition der Kulturwissenschaften zusammen. Mit dieser Selbstbezeichnung konnte die Relevanz der eigenen Tätigkeit durch den Verweis auf die gemeinsame Kultur begründet werden. Die kulturwissenschaftliche Forschung konnte sich so neben der naturwissenschaftlichen Forschung als elementarer Sektor bewähren.

Ausgehend von dieser Entwicklung werden wieder verstärkt Theoretiker des frühen 20. Jahrhunderts rezipiert, die sich ebenfalls mit dem Kulturbegriff beschäftigten. In der Theologie werden dabei wieder vereinzelt kulturtheologische Überlegungen angestellt, die den Theologiebegriff offen für den kulturwissenschaftlichen Diskurs darlegen. „Zwei Aufgaben erweisen sich hierbei als vordringlich, die kulturtheoretische Grundlegung des Religionsbegriffs sowie die kulturhermeneutische Erschließung der Christentumsgeschichte.“³ Allerdings sind es vor allem die anderen, nicht-theologische Disziplinen, die sich um den Religionsbegriff bemühen. Hinsichtlich der Funktion von Religion wurden in der Soziologie zahlreiche unterschiedliche Bestimmungen vorgenommen: „Für Herbert Spencer lag die Funktion der Religion in der

1 Ulrich Barth, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29-87.

2 Barth, 29.

3 Barth, 34.

institutionellen Legitimationsfunktion, für Emile Durkheim in der sozialen Integrationsfunktion, für Georg Simmel in der Innenstabilisierung des Menschen, für Max Weber in der Wertstiftung und Sinnintegration, für Bronislaw Malinowski in der personalen und sozialen Krisenkompensation, für Arnold Gehlen in der individuellen Kontingenzbewältigung, für Talcott Parsons in der Erhaltung sozialen Gleichgewichts, für Niklas Luhmann in der gesamtgesellschaftlichen Reduktion von Kontingenz, für Berger und Luckmann in der Verschränkung von Sinnggebung und Sozialisation.⁴⁴ Die Vielfalt der funktionalen Bestimmungen zeigt, dass Religion nicht auf eine zentrale Funktion reduziert werden kann. Auch wenn die Funktionsbestimmungen jeweilige Aspekte der Religion beschreiben, so bleiben sie letztlich unvollständig.

Historisch gesehen ist auffällig, dass das abendländische Christentum und damit die in Europa dominierende Religion seit dem 18. Jahrhundert in die Krise geraten ist. Die Krise zeigt sich „in einer stetigen Entdogmatisierung, Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung christlichen Lebens.“⁴⁵ Ausgehend von dieser Entwicklung lassen sich vier neu entwickelnde Stränge der Religion ausmachen: die ethische, die ästhetische, die personalistische und die politische Religion. Mit der Ethisierung von Religion ist eine stärkere Hinwendung zu Vernunft und zur Tätigkeit verbunden, während die Ästhetisierung sich etwa in moderner Kunstreligiosität zeigt. Die personalistische Religion wendet sich stärker der individuellen Krisenbewältigung und Identitätsbildung zu, während schließlich die politische Religion beispielsweise als Zivilreligion oder in der religiösen Begründung der Menschenwürde erscheint. In der Moderne stehen diese vier Stränge in Konkurrenz zueinander und zu anderen Sinnangeboten. Dies zeigten insbesondere die Debatten um Säkularisierung.

In religionswissenschaftlicher Hinsicht bemühte man sich seit dem 18. Jahrhundert um einen zentralen Begriff, der die verschiedenen Religionen im Kern beschreiben konnte. Etymologisch wird der Begriff seit der römischen Antike entweder von „religere“ („immer wieder durchgehen“, „genau betrachten“) oder von „religare“ („verbinden“, „verbunden sein“) abgeleitet. Insofern schwankt die Begriffsgeschichte zwischen der ehrfürchtigen kultischen Verehrung und der Verbundenheit mit dem göttlichen Wesen. Der dabei ursprünglich monotheistisch verstandene Religionsbegriff wurde in der Moderne zunehmend relativiert. Insbesondere das Studium der fernöstlichen Religionen zeigte, dass etwa der Brahmanismus, der Buddhismus oder auch der Taoismus Religionen ohne Gottesbegriff darstellen. Dies wurde zudem erweitert durch die ethnologische Forschung der sogenannten primitiven Völker, die ebenfalls Religionen ohne Gottesvorstellung praktizieren. Anstelle der Gottesvorstellung trat nun das Heilige als Hauptbegriff der Religion in den Vordergrund. Dies lässt sich in erster Linie auf das gleichnamige Werk von Rudolph Otto zurückführen.

Mit dem Begriff des Heiligen gelang es Otto zudem, die antimetaphysischen und positivistischen Vorbehalte der Religionswissenschaft zu überwinden. Denn durch die vordergründig positivistische Sichtweise auf Religion wurde das eigene Weltbild in die Analyse der Religion eingetragen – daher tendierte die Religionswissenschaft auch zu funktionalisierenden Bestimmungen. Der Begriff des Heiligen konnte dagegen die generelle religiöse Erfahrung präziser beschreiben: „Religion hat ihren Ursprung im Heiligkeitserlebnis, das gleichsam die materiale Gestalt jener apriorischen Gültigkeitsgewißheit bildet. Das Heiligkeitserlebnis ist ein Phänomen, das sämtlichen Erscheinungsformen von Religion zugrunde liegt, quer durch alle Kulturkreise und Kulturstufen.“⁴⁶ Auf diese Weise konnte also das religiöse Bewusstsein genauer entschlüsselt werden und somit auch angemessen beschrieben werden. Die religiöse Erfahrung schwankt dabei zwischen einem passiven und einem aktiven Pol bzw. zwischen Erlebnis und Deutung. Auf der einen Seite umfasst das religiöse Gefühl eine irreduzible und irrationale Dimension, auf der anderen Seite aber auch die Rationalisierung in der Deutung und Bewertung. Analog zu dieser Polarität lassen sich bei Religionen schöpferische und traditionserhaltende Phasen ausmachen. Die schöpferischen Momente werden in erster Linie durch prophetische Akteure gekennzeichnet. Diese produzieren auch die

4 Barth, 37.

5 Ebd.

6 Barth, 43.

maßgeblichen Symbole der Religion, wie etwa Jesus für das Christentum. Neben dieser schöpferischen Seite wird die traditionserhaltende Seite vor allem am Offenbarungsbegriff deutlich: Der Offenbarungsbegriff sichert die Autorität und stiftet eine kontinuierliche Tradition. Diese generalisierende Fassung von Religion widerstrebt allerdings häufig den religiös Praktizierenden. So ist auch das Phänomen der theologischen Religionskritik weit verbreitet – insbesondere bezogen auf die eigene Religion ist vielen dabei der Religionsbegriff suspekt, stattdessen wird der Begriff des Glaubens vorgezogen. Allerdings ist der weite Religionsbegriff dem engen Glaubensbegriff vorzuziehen: „Die Stärke des Religionsbegriffs, zumal in seiner deutungstheoretischen Fassung, besteht darin, der vorhandenen Vielfalt religiöser Einstellungen in der Spannung von Bedürfnis und Befriedigung, Suchen und Finden, Frage und Antwort, Intention und Erfüllung konzeptionell Rechnung tragen zu können. Religion ist nach Gewißheitsgrade abstufbar, Glaube nicht.“⁷ Der Religionsbegriff ist also vorzuziehen, womit zugleich die Möglichkeit entsteht, dass in Kirche und Theologie wieder ein unbefangenes Verhältnis zu Religiosität erwächst.

In psychologischer Hinsicht wird die innerliche Seite der Religion näher thematisiert. Dieser Aspekt wurde vor allem durch Augustin geprägt, der Luther maßgeblich beeinflusste. Luther konzentrierte sich auf „die überkommene Innerlichkeitskultur in der Selbst- und Gotteserkenntnis des Gewissens, die er um die besondere Affektdimension der biblischen Frömmigkeit bereicherte.“⁸ Daraus wurden etwa der Erfahrungsbegriff in der englischen Aufklärung und der Gefühlsbegriff in der Romantik gebildet. Die psychologische Seite der Religion wurde schließlich in der Sozialpsychologie von Mead weitergehend vertieft. Meads Theorie ist vor allem als Theorie der symbolischen Interaktion bekannt, die im Kern die Selbstwerdung des Individuums und die Rolle der Sozialisation als einen einheitlichen Prozess beschreibt. In dieser Perspektive rückt die Funktion der Religion als sozial vermittelte Identitätsbildung in den Fokus. Die Interaktionsforschung geht wesentlich von vier Grundannahmen aus. Erstens werden Individuen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit verstanden. Das soziale Handeln der Individuen steht in einem permanenten Zusammenhang mit den Absichten und Erwartungen anderer Individuen. Dies führt zweitens zu einem Koordinationsbedarf untereinander, der mit Rollenzuweisungen kompensiert wird. Die Rollenzuweisungen strukturieren das soziale Handeln und formulieren Handlungserwartungen an das jeweilige Individuum. Allerdings kommt es dabei zu Konflikten, weshalb es drittens einer institutionellen Absicherung der normativen Handlungsabsichten bedarf. Somit wird das soziale Handeln überprüft. Abschließend geht die Interaktionsforschung viertens von der Annahme aus, dass die Verhaltenserwartungen an die Individuen in sozialen Lernprozessen eingeübt werden.

Ausgehend von diesen Grundannahmen wird die „interaktive Selbstwerdung“⁹ beschrieben, die aus zwei Polen besteht: Zum einen besteht die Notwendigkeit der Internalisierung einer sozial erwarteten Rolle, die Mead mit „me“ beschreibt. Zum anderen steht das widerständige „I“: „Das „I“ steht für die spontane, impulsive Kraft des Selbst, gegen die verinnerlichten Rollenerwartungen der Gesellschaft zu rebellieren und sich ihnen partiell zu entziehen.“¹⁰ Der Religion kommt also in diesem sozialpsychologischen Modell die Aufgabe der Sozialisation des Individuums bzw. der gelingenden Vermittlung von „me“ und „I“ zu. Diese Aufgabe ist allerdings durch funktionale Differenzierung erheblichen Herausforderungen ausgesetzt. Die Religion tritt in der funktionalen Differenzierung als ein Teilsystem neben andere Teilsysteme, was zu Konflikten führt. Denn in den anderen Teilsystemen, bspw. der Wirtschaft, werden jeweilige Rollenerwartungen produziert, die mit der religiösen Rollenerwartung konkurrieren. Die Konkurrenz ergibt sich zwangsläufig daraus, dass das religiöse Bewusstsein sich nicht auf ein Teilsystem beschränkt. Es ist vielmehr auf das ganze Dasein ausgerichtet und thematisiert die Lebensführung in einem umfassenden Sinn. Das Identitätsmanagement des religiösen Bewusstseins ist somit erheblichen Herausforderungen konfrontiert beim Versuch, eine Balance zwischen divergierenden Rollenfunktionen herzustellen.

7 Barth, 49.

8 Barth, 50.

9 Barth, 53.

10 Ebd.

Schließlich wendet sich Barth dem metaphysischen Aspekt von Religion zu. Dabei lässt sich eine starke Affinität von Religion und Metaphysik ausmachen: „Die Metaphysik ist der traditionelle Partner der Religion. (...) Was die Religion als höchste Wesenheit verehrt, das thematisiert die Metaphysik auf ihre Weise unter dem Begriff des Unbedingten.“¹¹ In der Moderne hat die Metaphysik insofern ihre Berechtigung, als dass sie apriorische Geltungsprinzipien gibt, die empirisch nicht gegeben werden können. Aus der bloßen Empirie kann die religiöse Erfahrung nicht zureichend beschrieben werden, da diese selbst metaphysisch geprägt ist: „Religion – ihrem allgemeinsten Wesen nach – ist Deutung der Welt im Horizont der Idee des Unbedingten. Dabei bewegt sie sich im Medium von Sinn als dem universalen Medium des Verstehens.“¹² Religion befasst sich also mit den nichtempirischen Sinnimplikationen des empirischen Weltumganges – deshalb hat sie also einen genuin metaphysischen Charakter.

Im letzten Abschnitt kommt Barth zu erkenntnistheoretischen Überlegungen hinsichtlich der Religionstheorie. Grundsätzlich gilt: „Religion ist eine Grundform menschlicher Deutungskultur.“¹³ Mit Hilfe religiöser Deutung thematisiert sich das Selbst in seinem Weltzusammenhang und betrachtet die Erfahrungen tiefergehend nach ihrer religiösen Bedeutung. Religiöse Deutung ist hierbei klar von lehrhafter Dogmatik zu unterscheiden. Dogmatische Lehrgehalte müssen übersetzbar sein für die religiöse Deutung – wenn diese Übersetzung aber nicht gelingt, sind sie für die religiöse Deutung schlichtweg irrelevant. Dementsprechend müssen die dogmatischen Lehrgehalte auch vernünftig explizierbar sein, wie Kant pointiert herausstellte: „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“¹⁴ Erkenntnistheoretisch zentral sind zum einen das Verhältnis von Deutung und Gegenständlichkeit sowie zum anderen das Verhältnis von Deutung und Gewissheit. Hinsichtlich der Gegenständlichkeit werden generell zwei typische Kritiken gegen Religion vorgebracht: zum einen der Vorwurf des Anthropozentrismus, zum anderen der Vorwurf der Subjektivität. Bezüglich des ersten Vorwurfs ist zu betonen, dass es keine Alternative zur anthropozentristischen Vorstellungswelt gibt: „Humane Subjekte können nur „anthropozentrisch“ denken, nämlich aus der Perspektive eines menschlichen Geistes oder Gehirns.“¹⁵ Diffiziler ist hingegen der Subjektivitätsvorwurf. Hier wird der Variabilität der subjektiven religiösen Erfahrungen für gewöhnlich der vermeintlich objektive Realismus gegenübergestellt. Kennzeichnend für diesen Realismus ist die Behauptung einer Realität, die „an sich“ bestände. Mit diesem Begriff wird eine Realität beschrieben, die gegen die subjektive, religiöse Vorstellungswelt angeführt wird. Das Problem dabei ist, dass dieser Realismus letztlich auch perspektivisch geprägt ist: „Er fügt der mentalen Gegenstandsintention lediglich eine abstrakte Reflexionsbestimmung hinzu, deren reinen Reflexionscharakter er allerdings nicht durchschaut.“¹⁶ Ähnliches lässt sich auch über die Debatte um den Begriff der Unverfügbarkeit sagen. Auch dort ist problematisch, dass man sich einerseits im Medium der Sprache und damit im verfügbaren Rahmen bewegt und andererseits die Unverfügbarkeit als abstraktes Prinzip behauptet.

Hinsichtlich der Gewissheit betont Barth, dass der Deutungscharakter von Religion nicht im Widerspruch zur prinzipiellen Möglichkeit religiöser Gewissheit steht. Vielmehr ist die Deutung offen für die Gewissheit, stellt allerdings kein notwendiges Moment des religiösen Bewusstseins dar. Religiöse Deutung kann also auch ohne Gewissheit und damit als versuchsweise Suchbewegung vollzogen werden. Dennoch ist ein konstruktives Verhältnis von Deutung und Gewissheit besonders produktiv: „Im Glücksfall ergänzen sich die Deutungsaktivität und das Gewißheitsbedürfnis wechselseitig und profilieren einander: Das Deutungsinteresse verliert den Schein des subjektiv Unverbindlichen, und die Gewißheitstreue verliert den Schein eines toten Standpunktes.“¹⁷

11 Barth, 62.

12 Barth, 71.

13 Barth, 72.

14 Zitiert nach: Barth, 77.

15 Barth, 77.

16 Barth, 80.

17 Barth, 85.

Abschließend betont Barth, dass Religionstheorie nur noch als interdisziplinäre Forschung möglich ist, wie die zuvor beschriebenen unterschiedlichen Aspekte und Zugänge zeigen. Ausgehend von einer differenzierten Religionstheorie können zudem mögliche Zugänge zu Religion eröffnet werden. Der protestantischen Theologie ist dies aber in den letzten Jahrzehnten kaum gelungen, wie Barth scharf kritisiert. Sollte dieser Trend sich nicht ändern, wird sich die Inkompetenz der Theologie im Blick auf die Religion weiter verschärfen. Ein Symptom dieser Inkompetenz ist nach Barth die gegenwärtige Dogmatik: Sie produziert „diffizilste Antworten auf Fragen, die niemand mehr stellt, und gefällt sich in diesem abseitigen Perfektionsdrang, den sie um des eigenen guten Gewissens zum Dienst an der „Sache“ überhöht.“¹⁸ Es gelingt der Dogmatik also durch ihre Religionsignoranz nicht im Geringsten, Zugänge zu Religion zu finden. Barth schließt die fundamentale Kritik mit einem Zitat des polnisch-litauischen Literaturnobelpreisträgers Czeslaw Milosz. Demnach gelingt es der Poesie, tiefe religiöse Erfahrungen auszudrücken – was aber der Theologie auf Grund ihrer Ignoranz misslingt.

18 Barth, 87.