

In seinem Artikel zu „Religion“¹ gibt Falk Wagner zunächst einen historischen Überblick zum Religionsbegriff. Hier zeichnet er die antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorgeschichte des Religionsbegriffs nach. Im Anschluss an diese historischen Überlegungen konzentriert er sich schließlich auf die systematischen Hauptprobleme der Religion unter modernen Bedingungen. Dabei beschreibt er einerseits die Innenperspektive der Religionstheologen im affirmativen und der Religionskritiker im kritischen Sinn. Andererseits beschreibt er die Außenperspektive der Religionssoziologen, die sich mit der Funktion und den Sozialformen von Religion befassen. Auch wenn der Religionsbegriff aus der römischen Antike stammt, gibt es den allgemeinen Begriff von Religion nach dem heutigen Verständnis erst seit der Aufklärung. Als solcher bezeichnet er sowohl „eine anthropologisch bedingte individuelle Gegebenheit“ als auch „von allen Gruppen und Völkern immer und überall ausgebildete soziale Sinnsysteme, die in unterschiedlicher Gewichtung mythisch-narrative und lehrhaft-dogmatische Vorstellungsgehalte ebenso einschließen wie kultisch-rituelle und praktisch-ethische Vollzüge.“² Auffällig ist, dass der Religionsbegriff vor allem für nicht-christliche Religionen eine Fremdbezeichnung ist, während er insbesondere im neuzeitlich-modernen Protestantismus eine Selbstbezeichnung darstellt. Als solche bleibt sie aber innerprotestantisch stark umstritten – die von Karl Barth begründete Wort-Gottes Theologie wendete sich mit der Entgegensetzung von Religion und Offenbarung dezidiert gegen den Religionsbegriff. In religionssoziologischer Hinsicht ist zudem auffällig, dass die viel zitierte „Wiederkehr der Religionen“ sich analog zu Entkirchlichung vollzieht. Hier ist also eine Präzisierung der Bestimmung von Religion notwendig: „Die Beschreibung der empirisch gegebenen Religionskulturen wird daher die Beachtung der theoretischen Probleme der Religionskritik und der Religionsbegründung einschließen müssen.“³

In der Antike taucht der altrömische Begriff *religio* erstmals auf. Cicero leitet ihn von *religere* („immer wieder durchgehen“, „genau beachten“) ab und interpretiert den Religionsbegriff verstärkt auf die Einhaltung von Kultvorschriften. Im frühen Christentum rezipiert Lactantius den Religionsbegriff in einer anderen Ableitung von *religare* („verbinden“, „verbunden sein“). Die Verbundenheit des Menschen mit Gott wird auf diese Weise stärker als die kultische Dimension betont. In der christlichen Spätantike und im gesamten Mittelalter verlagert sich der Religionsbegriff verstärkt auf den mönchischen Ordensstand – dieser wird *status religionis* und der Mönch *religiosus* genannt. Somit wendet sich diese Begriffsverwendung wieder eher der ciceronischen Herleitung zu. Im Zuge des Humanismus und der Reformation lässt sich feststellen, dass eine „fortschreitende Ausweitung und zögerliche Verallgemeinerung des *religio*-Begriffs“⁴ vorgenommen wird. Die Religion erscheint so als natürlich-anthropologische Gegebenheit, die teilweise auch auf außerchristliche Gottesverehrung bezogen wird. In dieser Konstellation entsteht zugleich die Unterscheidung von „wahrer“ und „falscher Religion“, die insbesondere von der altprotestantischen Orthodoxie durchgeführt wird. Gleichwohl ebnet die Verallgemeinerung des Religionsbegriffs der aufklärerischen Unterscheidung den Weg, nach der zwischen einer „natürlichen bzw. vernünftig-moralischen“⁵ und einer „positiv-geoffenbarten Religion“⁶ unterschieden wird.

Die Verallgemeinerung des Religionsbegriffs verschränkt sich in der Aufklärung mit der modernen Individualitätskultur. Dementsprechend wenden sich die Religionstheologen der individuell, natürlich und vernünftig gelebten Religiosität zu, die von übernatürlichen Offenbarungstheologien und metaphysischen Theologien unterschieden wird. Insofern erscheint Religion im Anschluss an Kant „nicht länger als ein dem religiösen Subjekt objektiv vorgegebener Gegenstand, der seine

1 Falk Wagner, Art. Religion II. Theologiegeschichtlich und Systematisch-theologisch, in: TRE 28 (1997), 522-545.

2 Wagner, 522.

3 Wagner, 523.

4 Wagner, 525.

5 Wagner, 526.

6 Ebd.

Stellung einer kausal und final bestimmten göttlichen Heilsordnung verdankt.“⁷ Dadurch verselbständigt sich die so benannte Religion mehr und mehr; vernünftig-moralische und positiv-geoffenbarte Religion treten auseinander. Zusätzlich wird zwischen öffentlich gelehrter Theologie und privat gelebter Religion unterschieden, wie sich insbesondere bei Johann Salomo Semler zeigen lässt. Im Zuge des sich formierenden Bürgertums wird die antidogmatische und im Selbstverständnis freie Privatreligion von den Religionstheologen konzeptioniert.

Unter den Religionstheologen lässt sich zwischen drei verschiedenen Typen unterscheiden, die entweder voluntativ, emotiv oder kognitiv orientiert sind.⁸ Der voluntative Religionstyp lässt sich vordergründig Kant zuordnen, der die Religion zur „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote“⁹ in den Dienst nimmt. Die Religion dient somit der Realisierung der vernünftigen Moralerwägung. Die emotive Religionstheologie wird in erster Linie von Schleiermacher vertreten; hier wird die Religion nicht in Abhängigkeit von der Moral, sondern als selbstständiger Bereich der Anschauung und des Gefühls verstanden. Der subjektive Ausgangspunkt beim Gefühl sichert zwar die Selbstständigkeit der Religion, bedingt aber zugleich die Schwierigkeit einer intersubjektiven Konstitution der Religion: „Jede Religionslehre scheint so vor dem Dilemma zu stehen, daß Allgemeinheit der Religion nur auf Kosten der individuellen Freiheit (religiös als Anerkennung der grundlegenden Bedeutung des persönlichen Glaubensaktes) und umgekehrt zu haben.

Schleiermachers Ausführungen zur Möglichkeit religiöser Bildung sind ein Beleg dafür.“¹⁰

Schließlich versucht Hegel mit dem kognitiv grundierten Religionsbegriff dieses Problem zu lösen. Zwar wird auch hier beim religiösen Bewusstsein angesetzt, zugleich aber das Absolute als Realisierung und Manifestation des nun erhobenen Bewusstseins verstanden. Gott expliziert sich so als „absoluter Geist“ im religiösen Selbstbewusstsein.

Im 18. und frühen 19. Jahrhundert formiert sich die Religionskritik, die im Unterschied zu den Religionstheologen nicht mehr religions- bzw. theologiekritisch argumentiert. Die „radikal-genetische Religionskritik“¹¹ wird grundsätzlich von Feuerbach begründet und schließlich von Marx, Nietzsche und Freud auf jeweils eigene Weise variiert. Hierbei wird eine Abhängigkeit des religiösen Bewusstseins von einem nicht-religiösen Faktor konstruiert: so erscheint Religion als „Epiphänomen, das der Differenz von Individuum und menschlicher Gattung (Feuerbach, Anmerkung LM), der Abhängigkeit des Individuums von den sozioökonomischen Verhältnissen (Marx), der Dekadenz des lebensschwachen Willens (Nietzsche) oder einem neurotisch verdrängten Schuldkomplex (Freud) Ausdruck verleiht.“¹² Das aus dem jeweiligen religiösen Bewusstsein abgeleitete Gottesbild erscheint so als reflexhafte Verdinglichung, die eigentlich auf einen anderen Faktor zurückzuführen ist. Die Religionstheologie führt dies in die Aporie, dass sie in ihren Auslegungen des religiösen Subjekts immer bereits von einem „intramentalen“ religiösen Bewusstsein ausgeht, „dem kein extramentales Datum irgendeiner bewußtseinstranszendenten Realitätsart korrespondiert“.¹³

Neben dieser – ob affirmativ oder kritisch gehaltenen – Binnenperspektive fokussiert sich die Außenperspektive der Religionssoziologen auf die Funktion der Religion und Sozialformen der Religionskulturen. Die Funktion der Religion lässt sich hierbei von der Systemtheorie Luhmanns und damit der funktionalen Differenzierung erklären. Demzufolge führt die Modernisierung zur Differenzierung einzelner Teilfunktionssysteme, die für die Lösung spezifischer Probleme ihres Subsystems zuständig ist. Die Besonderheit des Subsystems Religion ist, dass kein Zwang zur Teilnahme besteht: „Im Unterschied zur praktisch erzwungenen Teilnahme der Individuen vor allem an den Funktionssystemen für Wirtschaft, Recht, Erziehung und Krankenversorgung besteht für sie keine vergleichbare Notwendigkeit, an Religion teilzunehmen.“¹⁴ Insofern basiert die Teilnahme an

7 Ebd.

8 Wagner, 529.

9 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 1956 (PhB 45), 170.

10 Folkart Wittekind, Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795-1800, 1993, BEvTH, 248.

11 Wagner, 535.

12 Wagner, 535.

13 Ebd.

14 Wagner, 538.

religiöser Kommunikation auf Freiwilligkeit und ist daher auch Privatsache. Religion folgt überdies keiner individuellen Zwecksetzung wie die anderen Subsysteme, vielmehr thematisiert sie die Individuen selber. Als solche kann sie ein sozialer Ort sein, der das Verhältnis von Personalität und Sozialität reflektiert und zwischen beiden Größen vermittelt.

Die Sozialformen der Religionskulturen sind in der Gegenwart von einer starken Pluralisierung geprägt. Dies stellt für die Kirchen eine neue Situation dar, in der sie sich auf einem Religionsmarkt bewähren muss. Zugleich leiden die Kirchen intern einerseits unter einer distanzierten Haltung ihrer Mitglieder und andererseits unter dem „Bildungsdilemma“¹⁵, d.h. unter der wachsenden Distanzierung der Mitglieder bei steigendem Bildungsgrad. Zusammenfassend betont Wagner, dass die Entwicklung des modernen Religionsbegriffs zeigt, dass neuprotestantische Religionskultur mit moderner Individualitätskultur eng verbunden ist. Demzufolge ist der moderne Religionsbegriff nur bedingt auf andere Religionen übertragbar.

Tobias Grassmann