



Peter Moore

DIE NEUERFINDUNG DER RELIGION

*Jenseits von Glaube
und Skeptizismus*

MIDAS

DIE NEUERFINDUNG DER RELIGION

Peter Moore

MIDAS

INHALT

Vorwort 7

Einführung 9

KAPITEL 1
Religion undefiniert 21

KAPITEL 2
Den Glauben überwinden 41

KAPITEL 3
Religion als Praxis 61

KAPITEL 4
Religion als Theorie 81

KAPITEL 5
Vertrauen wir auf Erfahrungen? 107

KAPITEL 6
Autoritäten und Institutionen 127

KAPITEL 7
Religiös und gut? Der Glaube und die Moral 145

KAPITEL 8
Abgötterei damals und heute 163

KAPITEL 9
Universalität im Speziellen 185

KAPITEL 10
Die kosmologische Verbindung 205

KAPITEL 11
Verlieren wir unsere Religion? 227

KAPITEL 12
Die Religion neu erfinden 245

Epilog 263
Quellenangaben 273
Ausgewählte Bibliografie 297
Danksagungen 301
Index 303

VORWORT

Ich hoffe, dieses Buch interessiert all jene, ob religiös gebunden oder nicht, die akzeptieren, dass Fragen über die Religion in der Natur der Sache offenbleiben müssen. Religion sollte genauso behandelt und denselben Regeln der rationalen Diskussion unterworfen werden wie jeder andere Bereich, für den sich Menschen interessieren und in dem sie aktiv sind. Obwohl es in der religiösen Erfahrung vieles gibt, das sich der bloßen Vernunft entzieht, ist Religion selbst ein menschliches Phänomen und ihre Doktrinen, Praktiken und Institutionen sind menschliche Konstruktionen. Religionen sind nicht durch Außerirdische zustande gekommen. Gleichzeitig legen die reichhaltigen Ressourcen der Religionen unserer Welt nahe, dass Menschen sich am Rand eines riesigen Hinterlandes befinden, das in den Philosophien der Skeptiker und Rationalisten, die behaupten, das volle Ausmaß der Menschlichkeit verstanden zu haben, nicht erträumt – oder einfach ignoriert – werden kann. Falls die höchsten Formen der Religion diejenigen sind, in denen das Leben bis zum Letzten ausgekostet wird, womit oft die riskantesten und herausforderndsten gemeint sind, dann sind ihre niedrigsten Formen diejenigen, die unsere Unsicherheit, unser Misstrauen gegenüber anderen, unsere Ablehnung der Gaben des Lebens oder unsere Gier nach Gewissheit befeuern.

Trotz des ambitionierten Titels gibt es viele wichtige Aspekte, die in diesem Buch nicht oder nur kurz berührt werden. Doch dies ist ein »Ideen«-Buch, kein »Fakten«-Buch. Es wird seine Ziele erfolgreich erreicht haben, wenn es die Menschen dazu bringt, sowohl kritisch als auch kreativ über die Religion in all ihren spezifischen Kontexten nachzudenken.

Die Bibliografie enthält eine Reihe von Büchern, die bestimmte »Dimensionen« der Religion abdecken und außerdem unterschiedliche Seiten der verschiedenen Argumente über die Religion darstellen. Einige von ihnen stützen die in diesem Buch vertretene Herangehensweise an die Religion, während andere Vorgehensweisen verdeutlichen, denen ich kritisch gegenüberstehe.

EINFÜHRUNG

Diese breitgefächerte Abhandlung nimmt das Wesen der Religiosität kritisch in den Blick. Beim Betrachten der verschiedenen Aspekte des religiösen Lebens untersuche ich einige Missverständnisse, die nicht nur unter Skeptikern und Feinden der Religion verbreitet sind, sondern auch unter einem Großteil der Gläubigen. Was religiöse Menschen selbst über die Religion sagen und wie sie handeln, bestärkt häufig die Zweifel und Kritikpunkte derjenigen, die nichtreligiös oder gar antireligiös eingestellt sind. Die Religion scheint also oft ihr eigener größter Feind zu sein. Gläubige allerdings können sich für meine Hinweise oft ebenso wenig erwärmen wie Skeptiker und Kritiker, sodass ich möglicherweise kaum mehr erreiche, als beide Gruppen gegen mich aufzubringen – fast wie zwei gegensätzliche politische Parteien, die beide gleichermaßen von den Ideen einer Gruppe radikaler Umweltschützer irritiert sind. Ziel dieses Buches soll es jedoch nicht sein, lediglich bestimmte Denkweisen über Religion oder individuelle Religiosität an sich zu kritisieren. Vielmehr möchte ich das Interesse an diesem Thema wecken und die Menschen ermutigen, konstruktive Fragen zu stellen.

Das Argument, dass Menschen, die der Religion – oder vielleicht auch nur einer bestimmten Religion – kritisch oder skeptisch gegenüberstehen, sie nicht verstanden haben, ist durchaus nicht neu. Diese Behauptung findet man in vielen heiligen Texten und auch in einem

Großteil der Sekundärliteratur. In vielen Fällen bekennen sich Kritiker einer bestimmten Religion oder Religionsform zu irgendeiner anderen Form von Religion. Eine für sie noch immer verbreitete Beschimpfung ist die Rede von den »Ungläubigen«. Sie meint also weniger diejenigen, die ohne Glauben sind, sondern vielmehr die, die sich zu einer anderen (und damit falschen) Religion bekennen.

In den letzten Jahrhunderten ist außerdem eine neue Gruppierung entstanden, die jeder Form von Religion, also der Religion als solcher skeptisch gegenübersteht. Dieser allgemeine Skeptizismus geht nicht zwangsläufig mit einer ausgesprochenen Feindseligkeit gegenüber der Religion einher. Einige sehen sicherlich die Religion als einen Hauptgrund für das menschliche Leid und die Wirren in dieser Welt. Viele Kritiker sind aber durchaus bereit, die positiven Errungenschaften und persönlichen Wohltaten der Religion anzuerkennen. Für die meisten Skeptiker jedoch ist Religion etwas, das unvereinbar mit einem modernen wissenschaftlichen Verständnis von der Welt ist.

Skeptizismus und Feindseligkeit sind nicht die größten Probleme, die den Verteidigern der Religion begegnen. Eine viel größere Herausforderung ist die Tatsache, dass jenseits der Gruppe der Skeptiker viele Menschen Religion mehr oder weniger gleichgültig begegnen.¹ Religion scheint sie einfach nicht anzusprechen. Sie verstehen sich dabei nicht trotzig als »Humanisten« oder »Säkularisten«, wie es Skeptiker und Kritiker oft tun. Stattdessen erkennen sie einfach keinen Sinn in der Religion. Religion ist zumindest für sie irrelevant, ganz egal welche Rolle sie in der Vergangenheit gespielt haben mag. Eine religiöse Person muss also nicht nur Argumente dafür liefern, dass die Religion mit der Wissenschaft vereinbar ist und tatsächlich eine gütige Macht im menschlichen Leben darstellt, sondern sich auch dafür einsetzen, dass Religion überhaupt erst einmal ernstgenommen wird.

Schön und gut, man kann Menschen vermitteln, ihre Ansichten über Religion seien fehlgeleitet. Doch auf welcher Grundlage soll die Kritik an einer bestimmten Ansicht über Religion dann erfolgen? Es braucht eine

fundierte Kritik, nicht die bloße Behauptung einer gegenteiligen Meinung oder das Nachplappern von Vorurteilen. Fundierte Kritik an religiösen Vorstellungen oder Praktiken einer Person findet meist auf zwei Ebenen statt: Ideen, Rituale und bestimmte Verhaltensweisen können nach allgemein (oder weithin) akzeptierten Kriterien bewertet werden und nach Kriterien, die aus dieser oder jener speziellen religiösen Tradition stammen. Die Verfolgung des Volkes der Rohingya durch die birmanische Obrigkeit (die sich ausdrücklich als buddhistisch identifiziert) kann man auf diese Weise sowohl als eine Verletzung der Menschenrechte (ungeachtet der Religion) als auch ein Verhalten verdammen, das den Prinzipien des Buddhismus widerspricht.² Würde ein solches Verhalten zur Normalität unter birmanischen Buddhisten werden und von der buddhistischen Obrigkeit gutgeheißen, könnte ein Religionssoziologe schlussfolgern, dass eine solche Verfolgung Teil der birmanischen buddhistischen Kultur und somit auch Teil der Gesamtheit der buddhistischen Tradition geworden ist. Dennoch würden Nichtbuddhisten genau wie einige Buddhisten einen Widerspruch zu grundlegenden buddhistischen sowie zu allgemeinen ethischen Prinzipien erkennen.

Jede Religion, die von sich selbst behauptet, dass ihre Glaubenslehren und Gebräuche es aus rationaler Sicht wert sind, befolgt zu werden, muss die Möglichkeit akzeptieren, dass sie auch das Ziel rationaler Kritik sind, sei es von innen oder von außen. Tatsächlich reformieren und entwickeln sich Religionen weiter über die Kritik, die entweder auf ihren eigenen Grundprinzipien beruht oder auf Entdeckungen, die der menschlichen Gesellschaft als Ganzes gemeinsam sind. Dieses Buch möchte in erster Linie nicht religiöse Glaubenslehren oder Praktiken in Frage stellen, sondern eher bestimmte Ansichten *über* die Religion, unabhängig davon, ob diese Ansichten von Gläubigen, von religiösen Skeptikern oder von akademischen Kommentatoren vertreten werden. Die verschiedenartigen Ansichten über Religion, die in diesem Buch herausgefordert werden, können ebenso gut von Religionsanhängern wie Skeptikern vertreten

werden. Die beiden Parteien sind sich darüber einig, was Religion ist; uneins sind sie nur über die Wahrheit oder den Wert von Religion.

Was Skeptiker kritisieren und ablehnen und Gläubige befürworten und verteidigen, ist eine dualistische Sicht der Religion als Beziehung zwischen den übernatürlichen Mächten oben im Himmel und den menschlichen Wesen unten auf der Erde – eine Beziehung, die durch Vermittlung, Transaktionen und Verpflichtungen ausgetragen und durch die Hoffnung auf Belohnung oder die Angst vor Bestrafung gestützt wird. Die folgende Passage fasst gut zusammen, was sowohl Gläubige als auch Skeptiker vom Wesen der Religion halten:

Religion ... beruht ausdrücklich auf der Idee einer äußereren, übernatürlichen Quelle moralischer Autorität. Im Normalfall wird davon ausgegangen, dass die Kräfte, die diese Autorität besitzen, persönlich daran interessiert sind, dass die Menschheit sich ihren Zielen anpasst; die Religionen, in denen sie vorkommen, lehren außerdem, dass Bitten und Opfer diese Ziele beeinflussen können. Alle Glaubensrichtungen nutzen Gebete, Rituale und Opfer, um das zu erreichen, wobei letztere von der Wiederholung religiöser Formeln bis zum Durchschneiden der Kehlen von Opfertieren reichen können. Eine Weltanschauung kann nur dann als Religion bezeichnet werden, wenn sie die Existenz und das Interesse eines oder mehrerer übernatürlicher Wesen voraussetzt und behauptet, dass es von größter Wichtigkeit sei, an sie zu glauben und ihre Forderungen zu erfüllen.³

Man könnte dies die »Standarddarstellung« der Religion nennen, die zugleich angegriffen und verteidigt wird. Nur relativ wenige Menschen hinterfragen ihre Gültigkeit selbst.

Die Standarddarstellung ist in der Geschichte der Religionen und durch das Wesen eines Großteils der Religionen in der heutigen Welt reichlich vertreten. Viele Menschen, religiöse ebenso wie nichtreligiöse,

nehmen an, dass es dies ist, worum es bei der Religion im Prinzip geht. Es ist die Art von Religion, die Millionen Menschen heutzutage weiterhin gutheißen, obwohl Millionen andere sie als intellektuell inkohärent, wissenschaftlich diskreditiert oder moralisch abstoßend ablehnen. Ich möchte in diesem Buch zeigen, dass diese Standarddarstellung der Religion ungeachtet ihres Wertes, den sie für vergangene Generationen gehabt haben mag, es nicht schafft, dem wahren Wesen und vollen Potenzial der Religion (zu allen Zeiten und nicht nur für die Menschen von heute) gerecht zu werden.

Es gibt die Annahme, dass das Überleben und sogar Wiederaufleben der Religion in unserer heutigen Zeit die Behauptungen von Psychologen, Soziologen und anderen Experten widerlegt, dass die Religion an den Rand gedrängt sei und irgendwann von der säkularen Moderne und der modernen Wissenschaft ausgelöscht werden wird.⁴ Man könnte jedoch ebenso gut argumentieren, dass viele der heute aktuellen Formen von Glauben und Glaubensausübung selbst das Produkt einer säkularen und wissenschaftlichen Mentalität sind. Viele der eher kindischen Vorstellungen über Gott, die Schöpfung, die Erlösung usw., die von »Gläubigen« verkündet und von »Ungläubigen« verspottet werden, sind nicht so sehr Relikte einer primitiven religiösen Vergangenheit. Sie sind vielmehr Produkte eines Zeitalters, das jene Traditionen des Wissens und des Urteilsvermögens verloren hat, die helfen, über Religion angemessen nachdenken zu können.

Obwohl dieses Buch es sich zum Ziel gesetzt hat, statt spezieller religiöser Glaubenslehren oder Praktiken bestimmte weit verbreitete Einstellungen zur Religion zu hinterfragen, kann die Kritik an diesen allgemeinen Auffassungen nicht immer von der Kritik an konkreten Glaubenslehren oder Praktiken unterschieden werden – wie das Beispiel der birmanischen Behandlung des Volkes der Rohingya zeigt. Einige Vorwürfe gegen das Denken religiöser und nichtreligiöser Menschen von Religion werfen zwangsläufig Fragen zu religiösen Glaubenslehren oder Praktiken auf. Man müsste zum Beispiel ein extremer Kulturrelativist sein, um es nicht zu hinterfragen, welcher Wert oder welche Wahrheit hinter der

Sitte der aztekischen Religion steckte, zum Zeichen der Verehrung ihrer Götter massenweise Menschen hinzuschlachten.⁵ Oder um ein Beispiel aus der heutigen Zeit anzubringen: Zivilisierte Nichtmuslime würden ebenso wie auch viele Muslime nicht zögern, die Denkweise des pakistanischen Pöbels als moralisch verwerflich und überaus unislamisch zu verurteilen, der die Exekution einer christlichen Frau forderte, die angeblich den Propheten Mohammed beleidigt hatte.⁶

Die Schrecken, die religiöse Menschen manchmal im Namen ihrer Religion gebilligt oder verübt haben, scheinen einigen Skeptikern und Kritikern Grund genug zu sein, nichts mehr mit der Religion zu tun haben zu wollen. Doch viele der Menschen, die sich der Religion entfremdet haben, sind nicht deshalb von ihr abgerückt, weil sie kein Interesse an oder kein Gefühl für die Religion haben, sondern weil – ganz im Gegenteil – keine der Formen von Religion, mit denen sie vertraut sind, in der Lage zu sein scheint, dieses Interesse oder Gefühl zu befriedigen. Aus diesem Grund sollte jede konstruktive Kritik an einer Religion auch danach fragen, warum diese Religion heutzutage so viele Menschen verfehlt oder enttäuscht, und ob es nicht innerhalb der reichhaltigen Ressourcen religiöser Traditionen Arten des religiösen Erlebens, Verstehens und Praktizierens gibt, die die engen und begrenzenden Formen von Religiosität vermeiden, die in der modernen Welt allzu verbreitet sind.

Ich habe in diesem Buch die Sprache so einfach und direkt wie möglich gehalten. Die zwölf Kapitel können entweder nacheinander oder in beliebiger Reihenfolge als eigenständige Essays gelesen werden. Das erste Kapitel, »Religion undefiniert«, warnt davor, sich auf eine saubere und ordentliche Definition von Religion zu verlassen und empfiehlt stattdessen einen Ansatz, der die unangreifbare Vielfalt der Religionen und ihre unterschiedlichen Fortsetzungen im Rahmen anderer menschlicher Interessen und Belange respektiert. Kapitel 2, »Den Glauben überwinden«, hinterfragt die Gewichtung, die religiöse und nichtreligiöse Menschen gleichermaßen auf das Gläubigsein und die Glaubensvorstellungen legen, und behauptet, dass Glauben das religiöse Leben ebenso einschränken

wie bereichern kann. Kapitel 3, »Religion als Praxis«, befasst sich mit dem außerordentlich breiten Spektrum an Aktivitäten, die im Namen der Religion durchgeführt werden – ob rein beiläufig, bewusst ausdrucksstark, experimentell oder so zweckfrei wie Spiel oder Vergnügen. Kapitel 4, »Religion als Theorie«, warnt vor einer übertriebenen und nahezu wörtlichen Auslegung religiöser Glaubenssätze und betont das vorläufige und pluralistische Wesen vieler religiöser Lehren. Das Kapitel konzentriert sich aber hauptsächlich auf falsche Vorstellungen über die Natur und die Rolle von Mythen und Symbolen in der Religion. Kapitel 5, »Vertrauen wir auf Erfahrungen?«, denkt über die Behauptung nach, Religion erkläre und rechtfertige sich letztlich in jenen außerordentlich grundlegenden oder bestätigenden Erlebnissen, die man gemeinhin mit Mystikern, Yogis, Schamanen, Propheten usw. in Verbindung bringt. Es legt aber auch nahe, dass solche Erlebnisse leicht die Grundlage des sogenannten »Experientialismus« oder »spirituellen Materialismus« werden können. Kapitel 6, »Autoritäten und Institutionen«, nimmt sich die Quellen der religiösen Autoritäten (Texte, Anführer, Erfahrungen) vor und zeigt, wie aus Religionen leicht in sich geschlossene Systeme und Institutionen werden können, die die religiösen Bestrebungen ihrer Mitglieder eher ersticken als unterstützen. Organisation und Institutionalisierung stellt dennoch eine unumgängliche Dimension von Religionen als sozialen Gebilden dar.

Kapitel 7, »Religiös und gut? Der Glaube und die Moral«, fragt nach dem Wesen der für gewöhnlich angenommenen Verbindung zwischen Religion und Moral (und der folgerichtigen Verwechslung von Heiligkeit mit Tugend und Güte). Eines der wichtigsten Argumente des religiösen Skeptikers besteht darin, dass man nicht religiös sein muss, um gut zu sein. Doch wer sagt denn, dass Religion mehr mit dem »Gut sein« zu tun hat als andere menschliche Aktivitäten? Kapitel 8, »Götzenbilder damals und heute«, behauptet, dass die Götzenanbetung in der Religion weniger mit der Verehrung von Bildern und dergleichen als vielmehr mit der unkritischen Hingabe an und sogar sklavischen Abhängigkeit von Ideen,

Praktiken und Institutionen zu tun hat, die eigentlich befreien und erleuchten sollen. Das wohl ultimative götzenbildnerische Objekt ist wohl die Religion selbst. Kapitel 9, »Universalität im Speziellen«, befasst sich mit den Spannungen zwischen den lokalisierenden und den universalisierenden Tendenzen in den Religionen. Es behauptet vor dem Hintergrund der Pluralität von Religionen nicht, dass »alle Religionen eins« seien, sondern dass jede von ihnen für ihren ganz eigenen Beitrag zu einem gemeinsamen menschlichen Erbe geschätzt werden sollte. Kapitel 10, »Die kosmologische Verbindung«, möchte zeigen, dass Religion nicht in irgendeinen sicheren Raum jenseits der rationalen oder wissenschaftlichen Kritik verwiesen werden kann, wie es wohlmeinende Apologeten manchmal versuchen. Als »Landkarten für das Leben und Sterben« verkörpern Religionen kohärente Weltsichten für die Gesamtheit des Lebens, die in der Lage sein sollten, gegen die säkularen Weltsichten oder wissenschaftlichen Kosmologien zu bestehen. Kapitel 11, »Verlieren wir unsere Religion?«, untersucht verschiedene Arten der Unzufriedenheit mit Religion und fragt, was die Menschen zu verlieren bereit sind, wenn sie ihre Religion verlieren. Es stellt die These auf, dass Zweifel oder Vorbehalte gegenüber der Religion kein Grund seien, ein gewisses Maß an Teilhabe an ihr abzulehnen. Indem man an ihr teilnimmt, greift man auf die Ressourcen der religiösen Traditionen zurück, die nicht zu einer bestimmten Gruppe, sondern zur gesamten Menschheit gehören. Kapitel 12, »Die Neuerfindung der Religion«, schlägt vor, Religionen am besten als menschliche Konstruktionen zu verteidigen und zu kritisieren – Konstruktionen, die als Reaktionen auf das erschaffen wurden, was man als das Heilige oder Transzendentale versteht. Man kann sich die Religion als die Organisation und Anwendung unserer menschlichen Reaktion auf die Fragen vorstellen, die das Universum uns allen stellt, einfach, indem es da ist.

Die Mehrzahl der Leser wird den Argumenten in diesem Buch folgen, ohne sich der Debatten bewusst sein zu müssen, die gerade in den Religionswissenschaften herrschen. Der akademische Leser mag jedoch auf einige der methodologischen Fragen aufmerksam werden,

die diese Forschung begleiten. Aus diesem Grund lohnt es sich, auf drei Kritikpunkte hinzuweisen, denen das Buch ausgesetzt werden könnte, vor allem in Bezug auf den Begriff »Religion« selbst. Zunächst einmal könnte darauf hingewiesen werden, dass ich trotz meiner Abneigung, Religion explizit zu definieren, zumindest mit einer impliziten Definition hantiere, und dass diese ganz klar auf den westlichen Vorstellungen dieses Themas beruht. Zweitens könnte man zu dem Schluss kommen, dass das Konzept der Religion selbst ein Produkt der westlichen Kultur ist (wie es auch jede vorgeschlagene Definition der Religion wäre), die sich aus dem nachaufklärerischen Studium der Religionen herleitet. In vielen anderen Kulturen gibt es keine wirklichen Äquivalente zum Begriff »Religion«, sodass »religiöse« Ideen und Praktiken nicht von allen anderen Aspekten des Lebens getrennt werden. Und selbst wenn wir drittens die Zwangsläufigkeit und Nützlichkeit des Begriffs »Religion« akzeptieren, könnte weiter eingewendet werden, dass der Begriff uns ermutigt, die verschiedenen Religionen zu substanzial zu denken, also sozusagen als monolithische Einheiten mit ihren eigenen festen Identitäten, was uns zu monolithischen Aussagen führen könnte wie »Der Buddhismus lehrt dies-und-das« oder »Das Christentum unterscheidet sich in dieser oder jener Hinsicht vom Buddhismus«. In Wirklichkeit, so wird gemahnt, gibt es zum Beispiel nicht so etwas wie Buddhismus oder Christentum, sondern eine Vielzahl von Buddhismen und Christentümern oder vielleicht auch nur eine Vielzahl an Gruppen und Einzelpersonen, die sich selbst als »Christen« oder »Buddhisten« identifizieren (oder von anderen identifiziert werden). In der jüngsten Forschung über die Religion gibt es tatsächlich einige, die behaupten, dass Religionen – im Unterschied zu bestimmten religiösen Ideen, Praktiken, Institutionen usw. – gar nicht in einem wirklichen Sinne existieren, sondern bloße Abstraktionen sind, die in den Gedanken derjenigen geschaffen werden, die an diesen speziellen Dingen teilnehmen.⁷

Nehmen wir uns den letzten Punkt zuerst vor. Ich würde genau das Gegenteil behaupten: Dass Religionen nämlich doch existieren, dass sie Konstruktionen mit ganz eigenen Identitäten sind, die genauso wirklich

sind wie zum Beispiel die Existenz und Identität der Vereinigten Staaten, der britischen Monarchie oder Amazon.com. Ihre reale Existenz wird nicht dadurch untergraben, dass sie sich immer wieder ändern oder dass sie sowohl abstrakte als auch körperliche Gebilde sind oder dadurch, dass ihre ganz reale Existenz zu einem großen Teil von den Aktivitäten und Intentionen menschlicher Personen abhängt. Wenn wir ehrlich sind, stammen viele der Probleme, die mit Religion in Verbindung gebracht werden, genau aus der Tatsache, dass sie auf diese verschiedenen Arten »existieren«.

Die Kritik, dass das Konzept der Religion ein prinzipiell westliches ist, kann man akzeptieren und dennoch argumentieren, dass es ein nützlicher und sogar unverzichtbarer Begriff für das Studium jener Ideen, Praktiken, Erfahrungen und Institutionen ist, die sich universell durch die menschliche Geschichte ziehen und über die Menschen versucht haben, eine Beziehung zu einer höheren Ordnung der Realität herzustellen als der unmittelbar vorhandenen.⁸ Das Konzept der Religion ist sicher nicht das einzige in den letzten Jahrhunderten in der westlichen Kultur erfundene Konzept, das es Menschen auf der ganzen Welt erlaubt hat, universelle Aspekte des menschlichen Lebens besser zu verstehen. An der westlichen Denkweise ist höchstens die Idee eigenartig, dass man immer in seiner eigenen Kultur gefangen bleibt und demnach nicht in der Lage ist, stichhaltige Aussagen über eine andere zu treffen. Würde man diese Art von Kulturrelativismus logisch zu Ende denken, dann würde dies sogar verhindern, seine eigene vergangene Geschichte zu studieren. Die Vergangenheit könnte zwar ein fremdes Land sein, in dem sie die Dinge anders tun,⁹ doch diese Unterschiede zu erkennen bedeutete, zu beginnen, sie zu verstehen. Es besteht immer die Gefahr, die Kategorien und Werte der eigenen Kultur anderen Kulturen überzustülpen. Die Chance, die eigenen Vorstellungen von der Menschheit durch die Entdeckung von Ähnlichkeiten und Parallelen in anderen Kulturen zu erweitern, rechtfertigt dieses Risiko. Die größere Gefahr geht zweifellos davon aus, dass

Menschen einer Kultur es ablehnen, über den eigenen Tellerrand hinauszublicken, oder es bevorzugen, zu lange in ihrem begrenzten Repertoire an Ideen zu schmoren. Es ist genau diese Art von Mentalität, die Menschen dazu bringt, ihre eigene Religion teilweise geleitet von ihrer Angst und ihrer Ignoranz der Religionen anderer zu definieren.

Das bringt uns zurück zu dem ersten der oben angeführten Einwände. Es sind in diesem Buch sicherlich implizite Konzeptionen von Religion am Werk. Die Identifikation von Ideen, Praktiken, Erfahrungen und Institutionen als die vier grundlegenden »Dimensionen« der Religion ist vermutlich ein ganz klares Zeichen dafür. Doch die Konzeption einer Religion ist noch keine Definition einer solchen. Schließlich sind Definitionen weniger offen oder flexibel als Konzeptionen. Eine Konzeption ist eher wie ein Werkzeug, eine Definition ist dagegen eher ein Artefakt.

Hinter den akademischen Debatten über Konzeptionen und Definitionen von Religion liegt eine Frage, die in der einen oder anderen Form jedem begegnet, der ernsthaft über Religion nachdenkt: Kann man darauf hoffen (oder sich wünschen), ein wahres Verständnis von Religion zu erreichen, ohne ein Urteil über ihre Wahrheit oder ihren Wert abzugeben? Was jene Akademiker durchaus motivieren könnte, die es ablehnen, »Religion« als eine rechtmäßige Kategorie anzuerkennen oder »Religion« als Name irgendeiner Art von kulturellem Gebilde oder gesellschaftlicher Institution zu benutzen, ist der Wunsch, sich nicht mit den Fragen nach der Wahrheit der Religion oder der Rolle der Religion in ihrem Leben oder dem Leben anderer zu befassen. Kaum einer von ihnen würde vergleichbare Vorbehalte gegen die Verwendung des Begriffes »Kunst«, »Wissenschaft«, »Recht« und andere vertraute kulturelle Bezeichnungen vorbringen, die alle auf die eine oder andere Weise problematisch, aber nicht ohne reale Objekte oder berechtigte Anwendungen sind.

KAPITEL 1

RELIGION UNDEFINIERT

Die Welt ist sich einig: jemand, der ein Buch über Religion schreiben möchte, muss auf der Suche nach einer Definition sein. Definitionen von Religion gibt es allerdings in vielen Formen und sie erweisen sich wahrscheinlich eher als lästig denn als nützlich. Die Definition einer Sache verrät uns oft mehr über ihren Autor oder die Vorurteile des Autors als über die Sache selbst. Viele sogenannte Definitionen nutzen dieses Wort lediglich, um ein bestimmtes Argument, eine Ansicht oder Theorie zu stützen. In Henry Fieldings Roman *Tom Jones* zum Beispiel lässt Pfarrer Thwackum das Wort »Religion« für kaum eine andere Form gelten als seine eigene. Die Tatsache, dass es viele Sekten und Häresien in der Welt gibt, beweist nicht, so sagt er, dass die Religion vielfältig sei: »Wenn ich Religion sage, dann meine ich die christliche Religion, und nicht nur die christliche Religion, sondern die protestantische Religion; und nicht nur die protestantische Religion, sondern die anglikanische Kirche.«¹ Genau genommen ist dies keine Definition, sondern eine Spezifikation, die aber mit vielen Definitionen den Versuch teilt, die komplexe Realität des Lebens in eine irreführende Einfachheit zu bringen.

Zumindest macht der Geistliche keinen Hehl aus seinen Vorurteilen. Diejenigen jedoch, die Definitionen ernst nehmen, erwarten mehr von ihnen als nur eine Aussage über den Ausgangspunkt des Autors, wie viel breiter dieser auch sein mag als Pfarrer Thwackums. Sie erwarten eine

Art von Formel, die das Phänomen (oder die Phänomene von) Religion von anderen Phänomenen trennt, mit denen sie in Verbindung gebracht oder verwechselt werden könnte. Alternativ erwarten sie eine gewisse Einsicht in das Wesen oder die Bedeutung von Religion. Das Ärgerliche an Definitionen der ersten Art ist, dass sie dazu neigen, Religion von den sehr realen Verbindungen zu isolieren, die sie mit anderen menschlichen Anliegen hat, und an Definitionen der zweiten Art, dass sie sich oft als getarnte Religionstheorien herausstellen. Vielleicht sollten Definitionen, wenn überhaupt, erst am Ende eines Buches stehen und idealerweise das Werk der Leser statt des Autors sein.

Eine Prüfung der einflussreichereren Definitionen soll uns nichtsdestotrotz helfen, einen Überblick über die unterschiedlichen Vorstellungen von und Einstellungen zur Religion zu erhalten, die es momentan in unserer Kultur gibt. Eine solche Rückschau kann demonstrieren, wie die akademischen Disziplinen unausweichlich dazu neigen, einen Aspekt der Religion über einen anderen zu erheben. In vielen Fällen ist eine bestimmte Definition von Religion, auch wenn sie selbst einseitig ist, ein nützliches Korrektiv einer Definition, die in eine andere Richtung einseitig ist. Es sollte sich zumindest als lehrreich erweisen, hier einige Beispiele zu betrachten.

Der Psychologe William James, dessen besonderes Interesse an der Religion in »unmittelbaren persönlichen Erfahrungen« lag, definiert Religion als »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen«. James sagt nicht, dass das alles ist, da aus Religion »Theologie, Philosophien und kirchliche Institutionen erwachsen können«.² Seine Definition versucht vielmehr das zu identifizieren, was für ihn die Basis oder das Herz der Religion ist, statt Religion in all ihrer Komplexität zu erfassen. Darin gleicht seine Definition verschiedenen anderen. Sie verdeutlicht aber auch die Tendenz vieler Definitionen, sich zu verzetteln und vage zu bleiben, also eigentlich gar keine Definition zu liefern. In James' Fall scheint erst einmal »das Göttliche« eine

Definition zu brauchen. Mehr noch, indem James sich auf die »Erwägung« des Göttlichen durch eine Person beruft, schließt er implizit Ideen ebenso wie Gefühle oder Erfahrungen in seine Definition der Religion ein.

Eine grundlegendere, aber nicht weniger fragwürdige Definition von Religion in Bezug auf die persönliche Erfahrung ist die des deutschen Theologen Friedrich Schleiermacher, für den »das Wesen der Religion im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit besteht«.³ Diese Definition aus dem 18. Jahrhundert ist nicht bloß theistisch (wie James' Definition), sondern ausdrücklich theologisch. Sie greift auch James' Betonung der »Passivität« als eines der vier hauptsächlichen Zeichen eines tiefgründigen religiösen Erlebens vorweg (die anderen sind Unaussprechlichkeit, Vergänglichkeit und noetischer Charakter). Wieder ist es in Schleiermachers genauso wie in James' Definition schwierig, Gefühle und Ideen zu entflechten. In dieser Beziehung ist Paul Tillichs Definition sowohl genauer als auch umfassender: »Religion ist der Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen, einem Anliegen, das alle anderen Anliegen als vorbereitend qualifiziert und das selbst die Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens enthält«.⁴

Tillichs Definition verdeutlicht die Tendenz unter Gelehrten mit einer größeren Kenntnis von der Vielfalt der Weltreligionen, Definitionen zu liefern, die Platz machen für nicht-theistische Traditionen wie Buddhismus, Jainismus oder Taoismus sowie für das, was Tillich selbst als »Quasi-Religionen« bezeichnet.⁵ Dazu gehören auch säkulare Ideologien und ihre praktischen Manifestationen wie Kommunismus, Faschismus und Nationalismus.⁶ Manche Kritiker halten solch breitgefasste Definitionen wie die Tillichs für allzu weit, weil sie den Fehler vermeiden wollen, eine kulturell provinzielle Definition zu erschaffen. Die Definition enthält dann so vieles, dass fraglich ist, was zur Religion zu zählen ist. Andere Autoren haben sich bemüht, dieses Problem zu umgehen, indem sie das Konzept »Religion« (das selbst kulturell provinziell erscheint) im breiteren Konzept »Weltanschauung«⁷ zusammenfassen – ein Begriff, zu dem ich zu gegebener Zeit zurückkehren werde.

Die bisher genannten Definitionen vermeiden jede allzu spezifische Vorstellung vom Göttlichen oder von der endgültigen Realität, vermutlich weil sie so allgemein oder neutral wie möglich bleiben wollen. Viele der genaueren Definitionen haben offensichtlich das Problem, dass sie bestimmte Typen oder Beispiele für Religionen marginalisieren, wenn nicht sogar völlig ausschließen. Genau wie die Verwendung des Begriffes »Non-Fiction« in der Welt der Bücher und Buchkritiken suggeriert, dass »Fiction« mehr zählt als alles andere, implizieren Verweise auf »nicht-theistische« oder »nicht-christliche« Religionen in der Welt der Religionen und (zumindest bis vor relativ kurzer Zeit) in einem Großteil der Religionswissenschaften, dass Theismus und im Speziellen das Christentum in gewisser Weise die normativen oder zumindest die authentischsten Formen der Religion verkörpern. Das war, selbstverständlich, auch die unverhohlene Meinung von Pfarrer Thwackum.

Tillichs Definition der Religion bekräftigt, genau wie die von James und Schleiermacher, ganz klar, wie wichtig Erfahrungen sind. Doch anders als jene betont sie ausdrücklich, dass Religion ebenso sehr aus Ideen besteht wie aus Erfahrungen. Andere Definitionen messen den Ideen, die hinter einer Religion stehen, deutlich mehr Bedeutung bei, manchmal sogar so sehr, dass sie Ideen oder Glaubensvorstellungen zum Kern der Religion machen. Das vielleicht prägnanteste Beispiel ist der Anthropologe E. B. Tylor, der Religion als »Glauben an spirituelle Wesen« definiert. Damit schafft er es nicht nur, Religion auf »Glauben« zu beschränken, sondern auch, das Objekt (oder die Objekte) des Glaubens auf »spirituelle Wesen« einzuzengen. Andererseits wird die Rolle anerkannt, die Erfahrungen spielen, zumindest in dem Maße, in dem das Glauben an etwas oder jemanden selbst als eine Form der Erfahrung gesehen wird. Als Beispiel für ein eher intellektualistisches Verständnis von Religion kann man die offensichtlich theologische Definition anführen, die Tylors Zeitgenosse James Martineau bot, für den Religion der »Glaube an einen unsterblichen Gott ist, das heißt, an einen göttlichen Geist und Willen, der das Universum regiert und moralische Beziehungen mit der Menschheit

pflegt«.⁸ Seit den Zeiten Tylors und Martineaus sind die Definitionen von Religion in Bezug auf Ideen oder Symbole viel differenzierter geworden.

Was in Definitionen der Religion oft fehlt, ist jeder explizite Verweis auf Rituale oder Verhaltensweisen. R. R. Marett, ein weiterer Anthropologe des 19. Jahrhunderts, ist der Ansicht, dass Religion, psychologisch betrachtet, eine »Form des Erlebens ist, bei der das Gefühl ziemlich tonangebend ist«. Das, was die Menschen in eine Beziehung mit dem übernatürlichen Wesen treibt, sei »Ehrfurcht«, die er als eine »Mischung aus Angst, Wunder und negativem Selbstgefühl« identifiziert. Marett hebt jedoch die verhaltensbezogene ebenso wie die emotionale und intellektuelle Reaktion auf religiöse Ehrfurcht hervor: »Meine eigene Sicht ist es, dass primitive Religion nicht so sehr durchdacht als vielmehr ausgetanzt wird.«⁹ Er verknüpft so religiöse Gefühle genauso mit religiösen Handlungen oder Aktivitäten wie mit religiösen Ideen. Es stimmt, William James bezieht »Handlungen« (ganz allgemein) ebenfalls in die persönlichen Reaktionen auf das Göttliche ein, doch diese korrespondieren nicht notwendigerweise mit den formellen und gemeinschaftlichen Ritualen, die bei anderen Definitionen im Vordergrund stehen. James Frazer betont die aktiven Elemente in der Religion. Seine Definition ist damit gleichzeitig eine Erklärung von Religion. Religion ist für ihn »eine Besänftigung von oder Versöhnung mit Kräften, die dem Menschen überlegen sind, und von denen man glaubt, dass sie den Kurs der Natur und des menschlichen Lebens lenken und kontrollieren«.¹⁰ Für Anthony Wallace ist Religion gleichermaßen »eine Menge an Rituale, begründet durch Mythen, die die übernatürlichen Kräfte mobilisieren, um Zustandsverwandlungen in Mensch oder Natur zu erreichen oder zu verhindern«.¹¹

Der Wunsch, eine ordentliche Definition von etwas zu formulieren, verführt zwangsläufig dazu, irgendein bestimmtes Element auszuwählen, das alle anderen erklärt oder als Basis für sie dient. Es können bestimmte Typen von Erfahrungen, spezielle Glaubensvorstellungen oder Ideen oder irgendeine Art von rituellem Akt oder Verhalten sein. Für einige Kommentatoren hingegen ist das entscheidende Element in der Religion

ein Moralkodex oder der moralische Instinkt. Deshalb erklärt Immanuel Kant so zuversichtlich: »Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkennen aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.«¹² Matthew Arnold definiert Religion etwas schwammiger als »Ethik, entzündet, erleuchtet durch Gefühl« oder »Sittlichkeit berührt durch Emotion«.¹³ Für Émile Durkheim ist das moralische Element in der Religion eher gesellschaftlich als individuell. Religion repräsentiert für ihn die Vergegenständlichung der gemeinsamen Werte einer Gemeinschaft: »Die religiöse Kraft ist nichts als das Gefühl, das die Kollektivität ihren Mitgliedern einflößt, jedoch außerhalb des Bewusstseins des Einzelnen, das es empfindet und objektiviert«.¹⁴ Wie sehr sich der Blickwinkel doch von Durkheims Fast-Zeitgenossen Alfred North Whitehead unterscheidet, der schrieb: »Religion ist das, was das Individuum aus seinem eigenen Solitärsein macht ... Religion ist also Solitärsein; und wer niemals solitär ist, der ist niemals religiös«.¹⁵ Definitionen, die die Religion sozusagen im Kopf lokalisieren oder sie auf die Privatsphäre (oder Einsamkeit) des Individuums beschränken, reflektieren und verstärken die Tendenz der westlichen Kultur, Religion hauptsächlich als einen Fall individueller Entscheidung oder persönlicher Hingabe zu betrachten.

Die bislang vorgestellten Definitionen sind allesamt Definitionen von Religion als solcher oder von Religion im Allgemeinen; sie stützen sich explizit oder implizit auf die Annahme, dass es ein einzelnes »Etwas« gibt, das es zu definieren gilt – ein Etwas, auf das sich eine sorgfältig formulierte Definition in »Einheitsgröße« anwenden lässt. Zu beobachten ist allerdings eine wichtige Unterscheidung zwischen der Definition von »Religion« (Religion als solche oder Religion im Allgemeinen) und der Definition »einer Religion« (einer Religion als historisch realisierte oder kulturell manifestierte Entität). Vor allem in jüngerer Zeit neigen Religionswissenschaftler dazu, substanzelle (essenzialistische) Definitionen als hochverdächtig zu betrachten und stattdessen funktionalistische Definitionen »einer Religion« anzubieten. Diese letzteren heben hervor, wie Religionen als historische, soziale oder institutionelle

Gebilde funktionieren. Die moderne akademische Untersuchung von Religion bevorzugt daher Definitionen der Religion, die ihre sozialen Aspekte oder Funktionen betonen. Soziologische (oder soziologisch orientierte) Definitionen neigen insofern dazu, »sicherer« zu sein, als dass sie sich auf die beobachtbaren sozialen (und psychologischen) Funktionen von Religionen konzentrieren. Sie versuchen also nicht, das Objekt, den Ursprung oder die Wahrheit der Religion zu identifizieren, geschweige denn zu beurteilen. Ein vielzitiertes Beispiel ist Melford Spiros prägnante Definition einer Religion als »eine Institution, die aus einer kulturell geprägten Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht«.¹⁶ Man könnte dies nichtsdestotrotz für wenig mehr als eine etwas raffiniertere Version von Tylors substanzialer Definition halten.

Die vielleicht bekannteste soziologische Definition der (bzw. einer) Religion ist diejenige, die Durkheim uns bietet, der eine Religion als »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, das heißt abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören«¹⁷ beschreibt. Die überzeugendsten Definitionen sind solche, die, wie in den Beispielen von Spiro und Durkheim angeführt, danach streben, die einzelnen Elemente von Religion zusammenzubringen, selbst wenn eines von ihnen manchmal Priorität vor den anderen erhält. Desgleichen ist für J. Milton Yinger (eine) Religion »ein System aus Glaubensvorstellungen und Praktiken mithilfe dessen eine Gruppe von Menschen mit dem ultimativen Problem des Lebens ringt«.¹⁸ Eine Definition von Clifford Geertz benennt die verschiedenenartigen Dimensionen von Religion noch ausdrücklicher. Eine Religion, so sagt er, ist:

- (1) ein System aus Symbolen, die dazu dienen, (2) machtvolle, überzeugende und langanhaltende Stimmungen und Motivationen in Menschen hervorzurufen, indem (3) Vorstellungen einer allgemeinen Ordnung der Existenz formuliert und (4) diese Vorstellungen

in eine solche Aura der Tatsächlichkeit gekleidet werden, dass
(5) die Stimmungen und Motivationen vollkommen realistisch
scheinen.¹⁹

Bemerkenswert an den Definitionen von Durkheim, Yinger und Geertz ist, dass alle den Begriff »System« verwenden. Dieser Begriff lässt sich auf viele Dinge anwenden – zum Beispiel Sprachen, Ökosysteme und Transportnetzwerke. Ein System ist ein komplexes Ganzes, das aus einer Anzahl von unterscheidbaren, aber miteinander verknüpften Elementen oder Funktionen besteht. Es ist die Interaktion dieser Elemente oder Funktionen, die aus einem System mehr als nur die Summe seiner Teile macht. Kaum ein System ist vollkommen eigenständig, und die meisten Systeme beeinflussen andere Systeme oder sind mit ihnen verbunden. So besitzt ein Transportsystem vermutlich einen Übergang bzw. eine Schnittstelle zu einem anderen Transportsystem sowie zum Beispiel zum elektrischen System, das die Energie für Beleuchtung und Antriebe liefert, und zum monetären System, das es den Passagieren erlaubt, ihre Tickets zu erwerben. Es gibt geschlossene Systeme, deren Verhalten mehr oder weniger vorhersehbar ist – wie etwa der Mechanismus einer Uhr. Aber selbst eine Uhr muss aufgezogen oder anderweitig von außerhalb des Systems mit Energie versorgt werden. Andere Systeme sind offen, das heißt, ihr Verhalten und ihre Entwicklung sind stets den unvorhersehbaren Wirkungen (ob positiv oder negativ) verschiedener externer Faktoren ausgesetzt.

Religionen (und die verschiedenen Glaubengemeinschaften in ihnen) sind ebenfalls Instanzen von Systemen und daher geeignet für eine Systemanalyse. Sie sind organisierte soziale Entitäten, die sich systemisch verhalten, und zwar sowohl intern als auch in ihrer Interaktion mit anderen kulturellen Systemen – zum Beispiel politischen oder Bildungssystemen. Die systemische Natur einer Religion ist eine ebenso wichtige Tatsache wie ihre speziellen Elemente. Eine systemische Annäherung an die Religion ermutigt uns, die innere Komplexität von Religionen oder eines besonderen Beispiels einer Religion wertzuschätzen und auf die Verbindungen

und Kontinuitäten achtzugeben, die religiöse Interessen und Aktivitäten mit anderen menschlichen Anliegen verknüpfen.²⁰

Die innere Komplexität von Religionen und anderen kulturellen Systemen kann ganz brauchbar in Begriffe wie »Aspekte« oder »Dimensionen« schematisiert werden, Begriffe, die andeuten, dass die Teile nur in Bezug auf das Ganze vollständig verstanden werden können. Wenn wir eine Beschreibung oder Analyse von etwas als »eindimensional« charakterisieren, dann erklären wir, dass sie es nicht geschafft hat, die Komplexität zu erfassen, die jede anständige Darstellung ihrer vielen Aspekte oder Dimensionen anbieten sollte. Selbst die herkömmlich zweidimensionale Charakterisierung der Religion als »System aus Glaubensvorstellungen und Praktiken« erkennt nicht nur an, dass Religion aus mehr als einer Dimension besteht, sondern dass die zwei fraglichen Dimensionen einander bedingen. Der Glauben beeinflusst die Praxis und die Praktiken beeinflussen den Glauben. Doch während das ein- oder zweidimensionale Modell der Religion dazu führen kann, dass das Bild einer Religion übermäßig vereinfacht dargestellt wird, können die Dimensionen auch über alle Notwendigkeit hinaus vervielfacht werden. Die Aufzählung von mehr als nur einer kleinen Menge an Dimensionen dient eher einer Verschleierung als einer Erhellung dieses Themas. Die Dimensionen werden identifiziert, um eine – allgemeingültige und neutrale – Vorlage bereitzustellen, die die besonderen (und kulturspezifischen) Elemente einer Religion erschließt, so wie die Dimensionen Höhe, Länge und Breite eine Vorlage liefern, mit der eine Vielzahl physischer Objekte beschrieben oder gemessen werden können.

Ein gutes Beispiel einer vierdimensionalen Struktur für die Analyse von Religion, die man in einer Reihe von Lehrbüchern findet, sind Glaubensbekenntnis, Kult, Kodex und Gemeinschaft. Im Fall der ersten beiden Begriffe ist die Terminologie ebenfalls kulturell spezifisch. »Glaubensbekenntnis« oder »Credo« klingt zu westlich, eigentlich sogar zu christlich, um als angemessener Oberbegriff durchzugehen. Der Begriff »Kult« impliziert fälschlicherweise Anbetung bzw. Gottesdienst als die

religiöse Aktivität schlechthin.²¹ Der dritte Begriff, »Kodex«, verwechselt eine eigene Dimension mit dem, was besser als Beispiel für die Interaktion zwischen den beiden grundlegenden Dimensionen von Theorie und Praxis zu verstehen ist. Der Begriff »Gemeinschaft« ist wahrscheinlich die einzige zufriedenstellend identifizierte Dimension. Der größte Mangel dieser Struktur ist vermutlich, dass sie die Dimension des religiösen Erlebens vernachlässt.

Ich gehe in diesem Buch von vier weitgefassten Dimensionen aus: die des Erlebens, der Praxis, der Theorie und der Institution (dieser letzte Begriff umfasst Mitgliedschaft, Organisation und Autorität). Jede dieser Dimensionen bezieht weitere, spezielle Elemente ein, da das Leben einer Religion aus der komplexen und stets veränderlichen Beziehung zwischen ihnen besteht. Wissenschaftler und andere Beobachter weisen vielleicht aus bestimmten Gründen einer Dimension eine höhere Bedeutung zu als einer anderen, doch in der Realität sind alle Dimensionen untrennbar miteinander verbunden. Um nur ein Beispiel zu nennen, eine kompromisslose Anerkennung sakraler Architektur würde erfordern, dass man versteht, wie die Form und Dekoration religiöser Gebäude Änderungen in der liturgischen Praxis und der allgemeinen Frömmigkeit widerspiegeln und manchmal auch stimulierte, genau wie Änderungen in der Frömmigkeit Entwicklungen in der Glaubenslehre widerspiegeln und anregten. Die Entwicklung der sakralen Architektur wird außerdem von demografischen und politischen Veränderungen beeinflusst, ganz zu schweigen von Fortschritten in der architektonischen Konstruktion und neuen künstlerischen Moden. Änderungen in der Gestaltung mittelalterlicher Kirchengebäude, die sich nach der Legalisierung des Christentums aus der säkularen römischen Basilika entwickelten, führten zu neuen architektonischen Räumen, die gebaut wurden, um immer durchdachteren liturgischen Vorstellungen und verschiedenen Praktiken im Zusammenhang mit Pilgerfahrten und Reliquienkult Rechnung zu tragen. Es sollte sogar möglich sein zu zeigen, dass es Verbindungen zwischen der

Form und Verzierung sakraler Gebäude und den Interpretationen der in ihnen gemachten religiösen Erlebnissen gibt.

Die dimensionale Analyse von Religion im Allgemeinen oder von bestimmten Religionen und Glaubensgemeinschaften im Besonderen kann uns von der Versuchung befreien, nach einer schwer fassbaren Essenz oder dem Zentrum der Religion oder einer bestimmten Religion zu suchen. Und zumindest ermutigt uns die dimensionale Annäherung an die Religion, religiöse Personen – also Menschen, die eine Religion tatsächlich ausleben – nicht einfach nur als »Gläubige«, sondern auch als »Ausübende«, »Erlebende« und »Anhänger« zu betrachten. Eine Religion auszuleben oder zu erfahren, also im Sinne der Religion zu leben, bedeutet, sich mit den Ideen, Erfahrungen, Praktiken und Institutionen auseinanderzusetzen. Die exakte Form, die diese annehmen, und ihre Beziehungen unterscheiden sich von einer religiösen Tradition zur anderen, und innerhalb einer bestimmten Tradition von einem Zeitraum, einer Kultur und einer Glaubensgemeinschaft zur anderen. Die dimensionale Annäherung regt uns außerdem an, darüber nachzudenken, wie Religion sich von Anhänger zu Anhänger unterscheidet. Für manche Gläubige ist ihre Religion vielleicht nur eine Frage der Ideen, für andere dagegen hauptsächlich eine Frage der Praxis. Manche konzentrieren sich möglicherweise auf bestimmte Typen von Erfahrungen, während andere sie vor allem auf sozialer Ebene schätzen. Höchstwahrscheinlich werden die Ansichten einer Religionsgemeinschaft nicht denen entsprechen, die diese nur beobachten. Und dennoch müssen diese Beobachter die von den Anhängern verschiedentlich geäußerten Ansichten als gegebene Fakten in Betracht ziehen. Eine wichtige Frage hier lautet, wie die Ansichten und Einstellungen der einzelnen Anhänger gegen die »offiziellen« Aussagen über eine Religion abgewogen werden sollen, die in heiligen Texten stehen oder durch ihre Anführer und Repräsentanten irgendwann einmal getroffen wurden.

Die Dimensionen von Theorie, Praxis, Erleben und Organisation charakterisieren jede Art von kulturellem System oder Institution. Sie identifizieren an sich nicht, was einzigartig an der Religion ist (oder

sein könnte) oder dienen dazu, die Religion von anderen kulturellen Systemen oder menschlichen Anliegen zu unterscheiden. Es sind die weiteren Spezifikationen innerhalb der einzelnen Dimensionen und die Beziehungen zwischen diesen, die diese Unterscheidung liefern. Diese bewusst breit angelegten Dimensionen bieten ganz einfach einen Rahmen für die detaillierteren Analysen und Vergleiche. Oberflächlich betrachtet könnten die beobachteten strukturellen Ähnlichkeiten zwischen zum Beispiel einer religiösen Tradition, einem Bildungssystem, einer wohltätigen Stiftung und einer internationalen Bank nicht nur dazu dienen, die illusionäre Suche nach einer Essenz oder einem Paradigma der Religion aufzulösen, sondern auch dazu, alles Unverwechselbare an der Religion, alles, was die Existenz und die Benutzung dieses Wortes schlechthin rechtfertigt, auszutilgen. Der Wert dieser verallgemeinernden Dimensionen liegt jedoch nicht nur darin, dass sie einen Kontext für die unvoreingenommene vergleichende Analyse erzeugen (die man bei dem Vergleich von Banken, Wohltätigkeitsorganisationen oder Schulen erwarten würde), sondern dass sie das systemische Wesen von Religionen und der Verbindungen, die Religionen mit anderen kulturellen Systemen und Institutionen eingehen, explizit verdeutlichen.

Eine dimensionale Analyse von Religion dient daher dazu, uns daran zu erinnern, dass religiöse Systeme in Bezug auf eine ganze Reihe allgemeiner Eigenschaften – hinsichtlich Komplexität, historischer Entwicklung, interner Politik und Beziehungen zu anderen Systemen – nicht anders sind als andere Systeme. Doch die Behauptung, dass Religionen als systemisch komplexe menschliche Institutionen sich nicht anders verhalten als andere kulturelle Systeme, trifft noch kein Urteil darüber, ob religiöse Glaubenssätze wahr oder falsch sind, welchen Wert oder welche Wirksamkeit religiöse Praktiken haben, wie authentisch religiöse Erlebnisse sind oder welche sozialen und ethischen Auswirkungen Religion hat. Manche religiösen Menschen jedoch werden sagen, dass nicht davon ausgegangen werden kann, dass Religionen ausschließlich menschlichen Strukturen entsprechen, auch wenn es Eigenschaften gibt,

die von Soziologen und anderen Leuten genauso analysiert werden können wie andere Arten von menschlichen Institutionen. Manche von ihnen, vielleicht auch nur eine von ihnen, könnten göttlich initiiert oder inspiriert sein.

Falls eine Religion als göttlich geleitet betrachtet werden würde, stellt sich folgende Frage: Wie könnte man die Elemente identifizieren und anderen Menschen demonstrieren, die unter die göttliche Fügung fallen, und wie erkennt man die Elemente, bei denen das nicht der Fall ist? Mehr noch: Falls Systeme und Strukturen wie Religionen göttlich gelenkt werden können, warum dann nicht auch andere menschliche Institutionen und Systeme? Das ist es schließlich, was viele religiöse Menschen (sehr selektiv) behauptet haben – dass etwa ein Anführer oder der Fortgang eines Krieges oder die Geschichte eines Staates göttlicher Leitung unterliegt. Diejenigen, die behaupten, dass ihre Religion göttlich gelenkt oder inspiriert (und damit zumindest teilweise von der üblichen empirischen und rationalen Analyse ausgenommen) ist, neigen dazu, andere Religionen anders als die eigene (oder zumindest die meisten von ihnen) als allzu menschlich in ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung anzusehen. Im Gegensatz dazu sehen jene, die einen leitenden Geist in allen Religionen (oder zumindest in vielen, wenn nicht den meisten von ihnen) am Werk vermuten, diesen Geist genauso wahrscheinlich in nichtreligiösen Einrichtungen wie in ausdrücklich religiösen. Auf jeden Fall kommen wir wieder dahin zurück, dass Religionen in ihrer Eigenschaft als Systeme und Institutionen nicht anders behandelt werden können als andere kulturelle Systeme oder Institutionen. Alle sind gleichermaßen menschlich, genau wie man sie auch unter irgend einer Art von »göttlicher Leitung« sehen könnte (gesetzt den Fall, dass diese Vorstellung in irgendeiner Weise überhaupt erst einmal Sinn ergibt).

Nichtsdestotrotz bleibt die Frage offen, wie Religion in der menschlichen Kultur spezifiziert, wenn nicht gar definiert und damit von anderen menschlichen Anliegen und Interessen unterschieden werden kann. Auch wenn wir diese oder jene Idee, Praxis oder Erfahrung als »religiös« erkennen oder identifizieren, sind wir genauso wenig verpflichtet, eine saubere

oder endgültige Definition von »Religion« oder »einer Religion« anzubieten, wie bei einer Idee, Praxis oder Erfahrung zum Beispiel aus Kunst, Naturwissenschaft, Politik oder Sport. Wir können ständig darüber streiten und diskutieren, was Religion ist oder sein sollte, genau wie über das, was Kunst, Naturwissenschaft, Politik oder Sport ist oder sein sollte. Im Allgemeinen sind wir uns dieser Dinge bewusst, selbst wenn wir sie nicht speziell kennzeichnen oder beurteilen. Wieso sollten wir die Verpflichtung verspüren, Religion präziser zu definieren als Kunst, Naturwissenschaft, Politik oder Sport? Das soll nicht heißen, dass Fragen über die Definition eines dieser Dinge gegenstandslos oder uninteressant seien, sondern nur, dass wir mit der Erkundung aller dieser Belange fortfahren und uns auch in unserem persönlichen Leben damit befassen können, ohne im Vorfeld das Problem der Definition zu klären. Man wird vor dem Betreten einer Kunsthalle, eines wissenschaftlichen Vortrags, einer politischen Versammlung oder einer Sportstätte schließlich auch nicht nach einer Definition gefragt, die die eigene Anwesenheit erklärt oder rechtfertigt.

Vermutlich sollten wir nach Möglichkeit den substanzialen Begriff »Religion« vermeiden und eher auf das Epitheton »religiös« setzen. Statt uns damit abzumühen, Religion oder eine Religion auf eine Weise zu definieren, die alle interessierten Seiten, darunter auch die tatsächlichen Anhänger von Religionen, zufriedenstellt, ist es vielleicht einfacher zu definieren, was eine religiöse Idee im Gegensatz zu einer philosophischen oder wissenschaftlichen Idee oder eine religiöse Praxis im Gegensatz zu einer medizinischen oder erzieherischen Praxis oder eine religiöse Erfahrung im Gegensatz zu einer ästhetischen oder psychischen Erfahrung ist. Außerdem müssen wir akzeptieren, dass diese Dinge nicht ausschließlich in Bezug auf ihr Vorhandensein oder ihre Betätigung innerhalb einer anerkannten religiösen Tradition oder Institution definiert werden. Religiöse Ideen, Praktiken und Erfahrungen können uns genauso gut außerhalb wie innerhalb explizit religiöser Kontexte begegnen.

Eine Lösung für das Problem der Definition von Religion, die radikaler ist als die einfache Strategie der Vermeidung oder des Aufschubs der

Definition, ist der Versuch, den Gebrauch des Begriffs »Religion« ganz und gar aufzugeben. Die Skepsis über den Wert oder gar die Bedeutung des Wortes nimmt viele Formen an. Einige religiösen Menschen selbst neigen dazu, den Begriff zu vermeiden, und zwar vor allem wegen der verbreiteten Assoziation mit einer bestimmten Art oder Ausprägung von Religion – mit Intoleranz, Engstirnigkeit, Irrationalität und all den anderen Eigenschaften, die sich vermutlich am besten unter dem Begriff »Religiosität« zusammenfassen lassen. Wird also jemand als »sehr religiös« oder »sehr fromm« beschrieben, dann ist das nicht immer als Kompliment oder Billigung gemeint. Natürlich sind diejenigen, die diese Eigenschaften zeigen, meist ganz glücklich damit, sich selbst als »religiös« zu bezeichnen und andere zu fragen, ob sie ebenfalls »religiös« seien. In vielen Kontexten allerdings scheint die Frage »Sind Sie religiös?« Fangfragen wie »Schlagen Sie immer noch Ihre Frau?« unangenehm nahe. Welche Antwort Sie auch immer geben, es könnte seltsam wirken.

Der Begriff »Religion« könnte dort vermieden werden, wo er zu eng mit einer theistischen Religion, dem Gehorsam gegenüber oder der Abhängigkeit von Gott oder den Göttern identifiziert wird. So wird zum Beispiel oft festgestellt, der Buddhismus sei keine Religion, sondern eine Philosophie oder eine »Philosophie des Lebens«. (Tatsächlich findet man im Buddhismus nicht weniger Supernaturalismus und Verehrung für übernatürliche Wesen als in jeder anderen Religion.) Oder es wird behauptet, dass das Judentum keine Religion ist, sondern eine »Lebensweise«. »Religion« klingt einschränkend und sogar lebensverleugnend oder wird zu eng mit der Bejahung von Glaubensbekenntnissen und Glaubenssätze in Verbindung gebracht, während die Assoziationen mit »Lebensweise« freier, reichhaltiger und insgesamt positiver sind. Die negativen oder zumindest engeren Assoziationen des Wortes »Religion« sind so allgegenwärtig, dass viele, wenn nicht gar die meisten religiösen Menschen es im Zweifelsfall vorziehen würden, ihre eigene Tradition als Lebensweise oder sogar als Lebensphilosophie zu beschreiben statt als Religion. Es ist fast so,

als würde man gefragt werden, ob man lieber ein gesundes Essen zu sich nehmen oder eine wunderbare gastronomische Erfahrung machen möchte.

Ein Begriff, der manchmal von denjenigen vorgeschlagen wird, die allergisch auf den Begriff »Religion« sind oder Religion in ihren organisierten oder institutionellen Formen kritisch gegenüberstehen, ist »Spiritualität«. Dieser an sich etwas vage Begriff bezieht sich auf die intensiveren oder nach innen gerichteten Arten des religiösen Lebens sowie auf Praktiken und Erfahrungen, die mit einem solchen Leben verknüpft sind. In vielerlei Hinsicht macht es ihn synonym mit dem Begriff »mystisch«. Zumindest wird er in vielen religiösen Traditionen so verwendet. Falls es einen gegensätzlichen Begriff gibt, dann wäre das vermutlich »Religiosität«. Für viele Menschen ist der Begriff daher weniger ein Substitut für »Religion« und mehr ein Name für das, was als die wertvollsten Formen oder wesentlichsten Eigenschaften der Religion erachtet werden. In neueren Kontexten jedoch ist das Wort »Spiritualität« in einer Weise benutzt worden, die implizit oder explizit kritisch gegenüber der Religion als gesellschaftlich organisiertem (und manchmal politisch verbundenem) System aus Glaubenvorstellungen und Praktiken ist. Spiritualität gilt als die makellose Perle, zu wertvoll, um sie in der dumpfen und oftmals hässlichen Auster der »organisierten Religion« eingesperrt zu lassen. Und so kann es passieren, dass Menschen, die keiner Religion angeschlossen sind und vielleicht sogar behaupten, dass sie gegen die Religion seien, dennoch einem spirituellen Weg folgen oder einer spirituellen Lebensweise anhängen. Was viele von denen, die einer religionsfreien Spiritualität zustimmen, oft nicht anerkennen wissen, ist, dass die Leben der großen »spirituellen« Figuren in allen Religionen von den Traditionen und Lehren der organisierten Religion genährt wurden.

Egal, aus welchen Gründen religiöse Menschen den Begriff »Religion« meiden, Wissenschaftler haben längst begonnen, ihn zu hinterfragen. Auf der einen Seite gibt es die, die das Thema für real genug halten, aber den Begriff »Religion« als Oberbegriff ungeeignet finden, auf der anderen Seite stehen diejenigen, die die Thematik selbst in Frage stellen und nicht

nur unsere allgemein angenommenen Ideen von Religion, sondern auch die Religionen selbst als kulturelle Konstrukte betrachten. Schauen wir uns die fraglichen Positionen einmal genauer an.

Seine exakten etymologischen Ursprünge sind zwar unklar, doch das Wort »Religion«, vom lateinischen *religio*, leitet sich von den gesellschaftlichen Verpflichtungen und sichtbaren Bräuchen der römischen Religion ab.²² Zusammen mit seinen engen historischen Verbindungen zu Judentum und Christentum (einschließlich der Tatsache, dass viele führende Denker der Religion aus einer judäo-christlichen Kultur stammen) ist »Religion« in den Augen vieler moderner Wissenschaftler als Oberbegriff unpassend.²³ Solche Wissenschaftler weisen außerdem darauf hin, dass es in vielen Kulturen kein offensichtliches oder vergleichbares Wort für Religion gibt oder dass religiöse Anliegen nicht so strikt von anderen Belangen getrennt werden, wie dies im christlichen (und säkularen) Westen üblich geworden ist. Was Außenstehenden als Religion erscheinen mag, ist integraler Bestandteil der Gesamtkultur. Doch während viele Gelehrte begonnen haben, den Begriff »Religion« in Frage zu stellen, haben sie Schwierigkeiten, ihn ganz zu vermeiden, da er so tief in unserer Sprache verankert ist und es keine offensichtliche Alternative zu ihm gibt. Tatsächlich hat die Thematik der Religion bei ihnen nahezu den Stellenwert der Werke Shakespeares, wenn über diese spöttisch behauptet wird, dass sie nicht von Shakespeare, sondern von einer anderen Person desselben Namens geschrieben worden seien.²⁴ Indem wir seinen Ursprung und seine Entwicklung in einen bestimmten kulturellen Kontext setzen, ist das Wort »Religion« einfach nur ein Wort wie jedes andere. Die allgemeine Nützlichkeit oder Authentizität eines bestimmten Wortes oder Konzeptes wird auch nicht dadurch untergraben, dass es in einigen Kulturen nicht existiert oder ein Äquivalent besitzt. Ganz zweifellos fehlte den ersten Besuchern oder Siedlern auf den Galápagos-Inseln das Konzept oder gar das Wort für »Evolution«. Alle Oberbegriffe haben spezielle Ursprünge, die sie niemals ganz loswerden, doch in kritischen Beurteilungen können dafür Zugeständnisse gemacht werden. Das gilt nicht nur für »Religion«,

sondern auch für »Magie«, die oft als Gegensatz zur Religion gehandelt wird²⁵, sowie für Begriffe wie »heilig«, »sakral«, »spirituell«, »göttlich«, »übernatürlich«, »transzendent« und viele andere.

Es ist naiv und unrealistisch, sich einzubilden, wir würden ohne einen Gattungsbegriff für die unbestreitbar vielen verschiedenen Formen des Umgangs mit übernatürlichen Mächten und transzendenten Realitäten auskommen, die hinter dem Wort »Religion« stecken. Tatsache ist, dass niemand bisher einen akzeptableren alternativen Begriff für das oder die fraglichen Phänomene gefunden hat. Es lässt sich eine Menge über das Wort »Weltanschauung« sagen, dessen größter Vorzug darin besteht, dass er, ohne Grenzfälle zu erzeugen, alle Theorien über den Platz und die Rolle der Menschheit im Universum einschließt, unabhängig davon, ob irgendwelche Arten von übernatürlichen Wesen eine große, kleine oder überhaupt irgendeine Rolle spielen oder nicht. Wenn man sich hauptsächlich wegen ihrer Ideen oder wegen ihrer Beziehung zu anderen Philosophien oder Kosmologien (die durch einige Definitionen von Religion ausgeschlossen sind) für die Religion interessiert, dann ist »Weltanschauung« der ideale Begriff, unter dem sich die verschiedenen Religionen mit all diesen Ideologien, Quasi-Religionen und Lebensphilosophien zusammenfassen lassen, auf die der Begriff »Religion« kaum oder gar nicht anwendbar ist. Allerdings sind Religionen, wie ich bereits betont habe, weit mehr als nur Glaubenssysteme oder Existenzphilosophien, und so stellt seine Verwendung als Substitut für »Religion« ungeachtet all seiner Verdienste als Oberbegriff an sich ebenso sehr eine Einengung der Thematik dar wie eine Ausweitung.

Definitionen von irgendetwas dienen idealerweise dazu, das Relevante vom Irrelevanten zu trennen und uns einen Richtwert zu liefern, an dem wir Beurteilungen der einen oder anderen Art vornehmen können. Es wird immer Grenzfälle geben, die aber genauso gut dabei helfen können, Unterscheidungen zwischen verschiedenen Arten von Dingen zu bestätigen oder zunichtezumachen. Manche Dinge können einfach nicht definiert werden oder können zumindest nicht auf eine Weise definiert

werden, die unser Verständnis von ihnen verbessert, statt es zu verwirren. Religion scheint neben anderen grundlegenden menschlichen Interessen – wie etwa Kunst, Wissenschaft oder Sport – eines dieser unbestreitbaren Dinge zu sein. Laut einem antiken Autor wurde Platons Definition des Menschen als eines »federlosen Zweibeiners« angefochten, als Diogenes, der Kyniker, mit einem gerupften Huhn daherkam. Religionen sind ebenso wie gerupfte Hühner natürlichen Ursprungs und gleichzeitig menschliche Konstrukte. Ein beiläufiger Blick in die Geschichte zeigt uns, wie eng Religion immer schon mit Politik, Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Sport und vielem mehr verknüpft war, was auch nicht leicht zu definieren ist. Währenddessen erkennen seriöse Menschen aus ganz unterschiedlichen religiösen Traditionen in den Traditionen der anderen die Gegenwart dessen, was sie in ihrer eigenen als das Religiöse, das Spirituelle, das Geheiligte oder das Transzendentale bejahen.

KAPITEL 2

DEN GLAUBEN ÜBERWINDEN

Religion besteht, so die Annahme vieler Menschen, sowohl aus Glaubensvorstellungen als auch aus Praktiken. In den meisten Fällen jedoch stellen sie die Glaubensvorstellungen an die erste Stelle – üblicherweise werden sie auch zuerst genannt. Und nicht nur das, die meisten halten die Praktiken für das Ergebnis der Glaubensvorstellungen. Die Grundlage oder gar das Wesen von Religion besteht dann aus diesem Festhalten an und Bejahen bestimmter Überzeugungen: zum Beispiel der Glaube an Gott oder die Götter oder der Glaube an ihre Existenz. Menschen fürchten, lieben oder beten Gott oder Götter an, weil sie an sie glauben oder ihre Existenz bejahen. Entsprechend meditieren Buddhisten, weil sie an die Erleuchtung glauben oder weil sie der Überzeugung sind, dass die Erleuchtung eine mögliche Errungenschaft ist. Religiöse Praktiken sind also abhängig von den Glaubensvorstellungen, wenn nicht sogar ihre direkte Anwendung.

In diesem Sinne werden religiöse Menschen üblicherweise vor allem als »Gläubige« betrachtet – und sehen sich selbst so. Religiös zu sein bedeutet, zu glauben oder einer Doktrin zu folgen. Wenn Menschen sich selbst (oder andere) als nichtreligiös beschreiben, meinen sie entsprechend, dass ihnen (oder anderen) der Glaube fehlt oder sie ihn ablehnen. Gleichzeitig fehlt ihnen das durch den Glauben inspirierte Verhalten derjenigen, die religiös *sind*. Deshalb werden nichtreligiöse Menschen

gemeinhin als »Nichtgläubige« oder »Ungläubige« oder in säkularer Ausdrucksweise als »Skeptiker« beschrieben. Für viele Menschen, ob nun religiös oder nichtreligiös, beginnt Religion im Kopf und endet oftmals auch dort.

Diese Betonung des Glaubens, zumindest seiner intellektuellen Dimension, ist ein Phänomen der Neuzeit. Durch den größten Teil der menschlichen Geschichte und vielerorts auch heute noch war der Glauben (im Sinne einer intellektuellen Bestätigung) nicht die hauptsächliche Basis oder Rechtfertigung einer Religion. Praxis, Erleben und Gemeinschaft sind Dimensionen von Religion, die nicht weniger wichtig und in vielerlei Hinsicht sogar wichtiger sind als die intellektuelle oder theoretische Dimension. Daher sollten religiöse Menschen nicht nur als »Gläubige«, sondern auch als Praktizierende, Erfahrende (und Experimentierende), als Anhänger gesehen werden: Mitglieder von Gemeinschaften oder Befolger von Traditionen. In manchen religiösen Traditionen wird Glaubensbekenntnissen und intellektuellen Formulierungen allerdings mehr Bedeutung beigemessen als in anderen. Das gilt besonders für das Christentum. Da Theorien und Definitionen der Religion hauptsächlich im christlichen Westen entstanden sind, wo das Christentum selbst als Modell für das Wesen von Religion im Allgemeinen gilt, überrascht es kaum, dass glaubenzentrierte Ansichten über Religion unter religiösen wie nichtreligiösen Menschen gleichermaßen dominant sind.

Die Betonung des Glaubens spiegelt jedoch nicht nur einen einseitigen, wenn nicht sogar verarmten Blick auf die Religion wider. Sie nährt außerdem ein falsches Verständnis von Glauben selbst. Was man eine religiöse Tendenz nennen könnte, also an Glaubenvorstellungen zu glauben, verstärkt die Tendenz, Religion als Ganzes in Bezug auf Glaubenvorstellungen zu definieren. Wir können besser verstehen, wie diese Tendenzen entstanden sind, wenn wir einen genaueren Blick auf den englischen Begriff »belief« (»Glaube«) werfen.

Wenn wir den Gebrauch der englischen Wörter »belief« (Glaube) und »believe« (glauben) durch die europäischen Sprachen und Literatur verfolgen, verrät uns das sehr viel über die Trends in der Geschichte der Ideen. Das Verb »believe« leitet sich aus dem mittelenglischen *beleven* oder *beleuen* ab, wobei das Präfix *be-* das Präfix *ge-* der älteren englischen Formen ersetzt hat, wie *gelefen*, *geliefan*, *gelyfan*. Es gibt Parallelen in anderen Sprachen. Diese Wörter haben die Bedeutung von »wertschätzen« bzw. »lieb und teuer halten«. In der deutschen Sprache bedeutet *belieben* ebenfalls, jemandem zu gefallen oder etwas zu schätzen. Die germanische Wurzel *leub* oder *leubh*, bedeutet »mögen« oder »lieben« und liefert uns vertraute Wörter wie das englische *love* und das deutsche *Liebe*. Das inzwischen veraltete englische Wort *lief*, das »liebe(r)« bedeutet, stammt aus derselben Wurzel und hat seinen Weg über das angelsächsische *leof* und das mittelenglische *leef* genommen. Ebenfalls aus dieser Wurzel kommt über das angelsächsische *leaf*, »Erlaubnis«, das moderne englische Wort »leave«. Die ältere, wörtliche Bedeutung ist hier »Freude«, sodass der Ausdruck »by your leave« bedeutet »mit Ihrer Erlaubnis« oder wörtlich »wenn es Ihnen gefällt«. Verwandte lateinische Formen sind unter anderem *libet*, »es gefällt«, und *libido*.

Wichtig ist, dass der ursprüngliche Sinn des Wortes (noch) nicht dem modernen entspricht, etwas für wahr zu halten oder zumindest Hypothesen über seine Wahrheit aufzustellen. Das gilt übrigens auch für das damit nicht verwandte lateinische Verb *credere*, dessen Form *credo* üblicherweise als »ich glaube« übersetzt wird. *Credo*, dessen wörtliche Bedeutung »ich habe mein Herz daran gehängt« oder »ich habe mir ein Herz gefasst« lautet, hatte genau wie *believe* ursprünglich eher etwas damit zu tun, seine Treue zu schwören oder sich etwas hinzugeben, als damit, die Wahrheit einer Aussage zu bestätigen. Der heutigen Vorstellung von *belief*, also Glaube, kam das lateinische Wort *opinio* schon näher, das eine Vermutung ausdrückt und die Quelle des Wortes »opinion« (Meinung) ist, mit dem man mittlerweile vor allem einen Standpunkt oder eine Vorliebe benennt. Man könnte entschuldigend sagen: »Das ist nur meine Meinung« oder kritischer: »Das

ist nur *deine* Meinung«. Es würde seltsam klingen, spräche man von einer tief empfundenen Meinung. Die Phrase »öffentliche Meinung« impliziert häufig etwas Unbeständiges oder Beeinflussbares. Das Wort »opinionated« bedeutet »starrsinnig« bzw. »eigensinnig« und spricht für sich selbst. Dem Glauben wird ein höherer Status beigemessen als der Meinung. Was Glaube ursprünglich bedeutete, war etwas, das in erster Linie das Herz, den Willen oder die Leidenschaften betraf, ein Wort, das vor allem in Kontexten wie persönlicher Loyalität und Hingabe oder einer der Spielarten der Liebe Sinn ergab. Einer dieser Kontexte – vermutlich der wichtigste – war die Religion.

Allerdings durchläuft das Wort »Glaube« einen schrittweisen Bedeutungswandel. Nachdem es ursprünglich eine Reihe persönlicher Einstellungen ausgedrückt hat, die mit Liebe, Treue und persönlicher Hingabe zu tun hatten, erhielt es nach und nach eine unpersönlichere, propositionalere Bedeutung. Um dies schematisch darzustellen, könnten wir sagen, dass es eine Verschiebung vom Glauben einer Person oder Glauben an eine Person zunächst einmal zum Glauben an das Wort einer Person (ganz allgemein), dann zum Glauben an eine bestimmte Aussage einer Person und schließlich zum Glauben an den Wahrheitsgehalt der Aussagen oder Behauptungen unabhängig von der Person, die sie getroffen hat, gekommen ist. An dieser Stelle wird die Verwendung des Substantivs »belief«, also »Glauben«, mehrdeutig. Es könnte sich auf den persönlichen »Akt« des Glaubens an jemanden oder etwas beziehen (was mehr oder weniger eine Fortschreibung der ursprünglichen Bedeutung wäre). Es könnte aber auch eine Behauptung oder Doktrin gemeint sein, die (für irgendjemanden) ein mögliches *Objekt* des Glaubens darstellt. Das wiederum führt dazu, dass man davon spricht, sich dafür zu entscheiden, zu wollen oder gar zu versuchen, etwas zu glauben. Dieses Gefühl des Glaubens wird von Lewis Carroll in *Alice hinter den Spiegeln* parodiert, wenn die Weiße Königin Alice dafür tadelt, sich nicht genug darum zu bemühen, an das Unmögliche zu glauben:

Alice lachte. »Ich brauch es gar nicht zu versuchen«, sagte sie. »Etwas Unmögliches kann man nicht glauben.«

»Du wirst darin eben noch nicht die rechte Übung haben«, sagte die Königin. »In deinem Alter habe ich täglich eine halbe Stunde darauf verwendet. Zuzeiten habe ich vor dem Frühstück bereits bis zu sechs unmögliche Dinge geglaubt.«¹

Religionskritiker zitieren diese Passage, um zu verdeutlichen, welch einen mentalen Spagat Gläubige vermutlich vollführen müssen, um Ideen oder Glaubenssätze zu bekräftigen, die scheinbar im Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand oder den wissenschaftlichen Erkenntnissen stehen.

Auch religiöse Apologeten sind manchmal stolz auf die Irrationalität ihrer Glaubensvorstellungen und zitieren als Unterstützung ihrer Position (als wenn eine irrationale Position jemals Unterstützung finden könnte) eine »Maxime«, die fälschlicherweise dem frühchristlichen Apologeten Tertullian (ca. 160-225) zugeschrieben wird: »Ich glaube, weil es absurd ist.« Tertullians Originalaussage, »Es ist sicher, weil unmöglich«, ist eigentlich überhaupt keine Aussage über den »Glauben« (und war auch nicht als irgendeine Art von Maxime gedacht). Im 17. Jahrhundert war die »Maxime« zu »Ich glaube, weil es unmöglich ist« (*credo quia impossibile*) personalisiert worden und wurde dann vom rationalistischen Philosophen Voltaire weiter zu »Ich glaube, weil es widersinnig ist« (*credo quia absurdum*) verzerrt. Voltaires Version sollte die Denkweise religiöser Menschen nachäffen, die sie ironischerweise allzu oft akkurat wiedergegeben hat und immer noch tut.²

In seinem ursprünglichen Sinn war »belief« eng mit »faith« verwandt, das sich aus dem griechischen *pistis* und dem lateinischen *fides* herleitet, deren theologische Bedeutungen eher mit dem religiösen Erleben als der intellektuellen Formulierung zu tun haben. In religiösen Kontexten jedoch wird »faith« oft mit »belief« im modernen, propositionalen Sinne in einen Topf geworfen. Wie Mark Twain zynisch anmerkt:

»Glaube ist, wenn man was glaubt und weiß, es ist nicht so.«³ Für die feindseligeren Religionskritiker bedeutet Glauben natürlich etwas Böseres als nur Scheinheiligkeit und Verlogenheit – der bedingungslose und oft fanatische Glaube an die Wahrheit irrationaler Doktrinen:

Glaube ist genau deshalb bösartig, weil er keine Rechtfertigung braucht und keine Diskussion duldet ... Würde man Kindern beibringen, ihre eigenen Überzeugungen zu hinterfragen und zu durchdenken, statt sie die überlegene Tugend eines Glaubens ohne Fragen zu lehren, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass sie nicht zu Selbstmordattentätern würden.⁴

Glaube in seiner ursprünglichen Bandbreite an Bedeutungen – Gläubigkeit, Vertrauen, Liebe, Treue, – ist im Grunde genommen eine persönliche Aktivität oder Regung. Man kann an Personen glauben, nicht an Lehrsätze. Man kann Lehrsätze nicht aufrichtig lieben oder sein Vertrauen in sie setzen oder ihnen gar treu sein. Und man kann den Glauben eines anderen genauso wenig glauben, wie man sich an die Erinnerungen eines anderen erinnern kann. Doch wenn Glauben vergegenständlicht wird – wenn aus dem Glauben das Bejahen von Wahrheiten oder Lehrsätzen wird –, dann öffnet sich der Weg zu einem Verständnis von Glaubensvorstellungen als unpersönliche Lehrsätze, die jedermann bestätigen oder ablehnen kann. Der vergegenständlichte Glaube anderer Menschen kann dann genau wie die vergegenständlichten Erinnerungen aus zweiter Hand übernommen werden.

An genau diesen Glauben in Form von Lehrsätzen denken Menschen, wenn sie Religion definieren oder über sie nachdenken und oft auch, wenn sie sie ausüben. Glaubensvorstellungen sind jene Ideen, Prinzipien oder Lehrsätze, die oder an die wir glauben. Wir verwenden das Substantiv »Glaube«, um die persönliche Handlung des Glaubens in etwas Unpersönliches zu verwenden, wobei »ein Glaube« als eine Idee, ein Lehrsatz oder eine Annahme verstanden wird, die unabhängig von der Beteiligung einer bestimmten Person bedacht, angenommen,

abgewiesen, kritisiert usw. werden kann. Das bedeutet, dass Menschen in der Religion wie in anderen Bereichen durchs Leben gehen und vorgefertigte Glaubensvorstellungen (oder ganze Glaubenssysteme) akzeptieren oder ablehnen können. Glaube in diesem abstrakten und unpersönlichen Sinn ist ebenso verschieden von der ursprünglichen Aktivität oder Erfahrung wie ein tiefgefrorenes Fischfilet aus dem Supermarkt von einem selbstgefangenen Fisch aus dem Meer.⁵

Implizit eingebettet in das heutige Wort »Glaube« ist die vertraute Unterscheidung zwischen »Glaube an« und »Glaube, dass«. Die Verwendung von Glaube *an* etwas oder jemanden kommt der älteren Bedeutung von Glauben, dem persönlichen und gewollten Sinn näher. Glaube, *dass* andererseits drückt den späteren, propositionalen Sinn des Glaubens aus. Die Koexistenz und manchmal Verwirrung dieser zwei Verwendungen spiegelt die Tatsache wider, dass Glaube in beiderlei Hinsicht einen Gläubigen voraussetzt. Es muss immer einen Gläubigen geben, entweder um an jemanden oder etwas zu glauben oder um zu glauben, dass dies oder jenes der Fall ist. In der Praxis ist jedoch die Unterscheidung zwischen »Glaube an« und »Glaube, dass« nicht so klar. In vielen Kontexten wird der Ausdruck »Glaube an« im Sinne des »Glaube, dass« benutzt. Das heißt, *an* Geister zu glauben ist mehr oder weniger dasselbe wie zu glauben, *dass* Geister existieren. In anderen Kontexten, vom Glauben an Astrologie bis zum Glauben an die Demokratie, suggeriert Glaube etwas mehr als nur einfach die propositionalen Bedeutung des Glaubens (Glaube, dass dies und jenes der Fall ist). An Demokratie zu glauben, bedeutet trivialerweise nicht einfach nur, die Existenz der Demokratie oder demokratischer Institutionen anzuerkennen, sondern stattdessen zu bejahren, dass demokratische Institutionen existieren sollten, dass Demokratie etwas ist, das man schätzen und bewahren sollte (selbst wenn ihre Institutionen *nicht* existieren – oder besser noch: besonders dann).

Andererseits wird die Frage »Glauben Sie an Gott?« von den meisten Menschen heutzutage als eine Frage nach dem Glauben im propositionalen

Sinne (das heißtt, als: »Glauben Sie, dass Gott existiert?«) aufgenommen. Andere Begriffe wie Vertrauen oder Gläubigkeit werden verwendet, um das Element der persönlichen Hingabe oder Anhängerschaft (an Gott) zu signalisieren, die auch durch den ursprünglichen Sinn des Wortes *Glaube* gekennzeichnet wurde. Natürlich überlebt die ältere Bedeutung von Glaube zu einem Großteil in der Art und Weise, wie wir darüber reden. Wenn Sie jemandem sagen, dass Sie an ihn glauben, ist das durch und durch in diesem älteren Sinn. In vielen Situationen allerdings lassen sich *Glaube an* und *Glaube, dass* nicht so leicht unterscheiden. Vor Gericht zum Beispiel ist das Glauben oder Nichtglauben an die Aussagen eines Zeugen teilweise eine Frage der Bewertung dieser Aussagen im Lichte der Beweise (*Glaube, dass*) und teilweise eine Frage des Vertrauens in den Charakter und die Reputation der Person (*Glaube an*).

Der propositionale Sinn des Glaubens ist in der heutigen Kultur so allgegenwärtig, dass wir uns kaum vorstellen können, die Dinge seien jemals anders gewesen. Die Menschen in früheren Zeiten sind nicht auf eine Weise, wie es bei vielen religiösen Gläubigen und Ungläubigen heutzutage üblich ist (oder zu sein scheint), herumgelaufen und haben geglaubt oder sich versichert, dass Gott oder die Götter existieren (oder nicht existieren). Dass sie es heute machen, liegt teils an den intellektualisierenden Tendenzen in der Religion selbst und ist teils eine Reaktion auf die skeptischen und wissenschaftlichen Angriffe auf die Religion, deren Programm auf faktische und theoretische Lehrsätze ausgerichtet sind.

In einer mittlerweile vorwiegend säkularen Kultur versuchen religiöse Menschen Skeptikern und Kritikern entgegenzutreten, indem sie eine Sprache der allgemeinen und neutralen Rationalität annehmen, die Glaubensaussagen, Wahrheitsbehauptungen, Beweisaufrufe usw. enthält. Das dringt in alle Strömungen der Populärkultur vor, von den großartigen bis zu den irrwitzigen. Daher ist es keine Überraschung, wenn man im Internet auf Fragen stößt, wie die, ob die alten Griechen jemals auf den Olymp gestiegen sind, um nachzuschauen, ob es dort Götter gibt, oder was passiert ist, als sie entdeckt haben, dass sie nicht dort sind.⁶ Diejenigen, die

solche Fragen stellen, haben nicht darüber nachgedacht, dass die Anhänger der olympischen Götter, welcher Art ihr Glauben an sie auch gewesen sein mag, eine solche Expedition für pietätlos gehalten haben könnten. Und offenbar haben sie auch keine Ahnung von den vielen Beispielen aus der griechischen Mythologie, die davon berichten, was Sterblichen passiert, die den Göttern zu nahe kommen. Es sind nicht so sehr die antiken griechischen »Gläubigen« als vielmehr die neuzeitlichen Internet-Skeptiker, die die olympischen Götter nach ihrem eigenen Bilde formen. Für die alten Griechen war Religion eher eine Frage des Glaubens *an* ihre Götter, die sich in Naturgewalten und menschlicher Psychologie manifestierten als der Glaube, *dass* die Götter als empirisch nachweisbare Entitäten existieren.

In früheren Zeiten genau wie in einem Großteil der Welt heute noch wurde so über Gott oder die Götter geredet, wie wir heute etwa über Demokratie oder Evolution reden. Heutzutage wird die Zahl derjenigen, die ernsthaft das Ideal der Demokratie oder die Evolutionstheorie hinterfragen oder anzweifeln würden, deutlich von der Zahl derjenigen übertroffen, die diese Dinge einfach als gegeben hinnehmen. Es soll aber auch erwähnt werden, dass es in der griechischen genau wie in anderen antiken Gesellschaften immer auch Menschen gab, die sich skeptisch über die Existenz (oder vielleicht die Realität oder die Macht) der Götter geäußert haben, genau wie es Philosophen und andere Autoren gab, die gefragt haben, welche Art von Wesen die Götter sind und so weiter.⁷

Die Ironie beim Vorgang der Vergegenständlichung von religiösen Glaubensvorstellungen ist, dass die Anhänger religiöser Traditionen oder Gemeinschaften als Teil ihrer religiösen Hingabe an die fragliche Religion erwarten oder verlangen, einen Teil der Glaubensvorstellungen zu bekräftigen. Wird dieses Erfordernis institutionell durchgesetzt und durch die betreffende Institution sogar erzwungen, wird eine bestimmte Glaubensvorstellung oder eine Doktrin zu einem Dogma – etwas, das geglaubt werden muss. Der Gedanke, dass von uns erwartet wird oder man uns verpflichtet, etwas zu glauben, ist genauso grotesk, wie verpflichtet zu sein, eine bestimmte Person oder Sache zu lieben. Es ist daher

unausweichlich, dass religiöse Menschen gemeinhin als dogmatisch, unkritisch oder engstirnig in ihren Ansichten über das Leben dargestellt werden. Es scheint, dass sie andere für sich denken lassen haben. Eine Person, die diesem Bild nicht entspricht, wird oft als ungewöhnlich aufgeschlossen für einen Gläubigen angesehen. Man sagt etwa: »Sie ist katholisch, aber überhaupt nicht dogmatisch.« Natürlich können populäre Ansichten über Religion und ihre Anhänger ebenso dogmatisch oder engstirnig sein wie die Ansichten einiger der Gläubigen selbst. Das dies so ist, gehört zum Vorgang der Vergegenständlichung von religiösen Glaubensvorstellungen.

Wie also sollen wir den Glauben innerhalb einer Religion verorten und bewerten? Der Glaube (der Vorgang des Glaubens) und Glaubensvorstellungen (Ideen, Doktrinen, Theorien) sind in der Religion genau wie in anderen Lebensbereichen unverzichtbar. Die Glaubensvorstellungen, die oder an die religiöse Gläubige mutmaßlich oder offensichtlich glauben, werden mit den Glaubensgrundsätzen bzw. Lehren der fraglichen Religion identifiziert. Oder zumindest werden sie als persönliche Versionen der offiziellen Glaubensbekenntnisse und Doktrinen einer Religion bestimmt. Alle Religionen besitzen irgendwelche offiziellen Glaubensgrundsätze. Und sicher *brauchen* alle Religionen eine Doktrin, um ihre praktischen Unterweisungen und ihre Lebensweise auf eine bestimmte Art und Weise zu artikulieren und zu kommunizieren. Was ist denn dann eigentlich so fehlgeleitet an religiösen Menschen, die diese Lehren glauben bzw. an sie glauben? Warum sollten wir zögern, Glaubensvorstellungen als Doktrinen zu beschreiben oder die Doktrinen als Glaubensvorstellungen? Wieso sollten wir es vermeiden, Religionen als Glaubensbekenntnisse oder Gläubigkeit oder gar als »Glaubenssysteme« zu beschreiben? Meinen wir beim Reden über christliche oder buddhistische Glaubensvorstellungen nicht tatsächlich buddhistische oder christliche Doktrinen? Solche Fragen führen uns zum Kern des Problems und legen nahe, sowohl das Wesen der Doktrin, an die jemand glauben könnte, sowie das Wesen des Glaubens an sich näher zu untersuchen.

Um die Fallstricke des Glaubens an eine Doktrin zu verdeutlichen, wollen wir uns das Beispiel der Hindu-Doktrin des Vedanta anschauen. Sie handelt von der Identität des individuellen Selbst mit dem universellen Selbst – oder genauer, von der Nicht-Dualität oder dem Nicht-Unterschied (*advaita*) des individuellen und des universellen Selbst. Was würde es für jemanden bedeuten, diese Doktrin zu glauben oder an sie zu glauben? Man könnte darüber lesen, von ihr hören, von ihr angezogen sein, ihre linguistischen und anderen Ausdrücke untersuchen, sich ihre verschiedenen Vertreter anschauen, an Praktiken teilnehmen, die möglicherweise ihre Wahrheit enthüllen und so weiter. Dieser Vorgang könnte schließlich dazu führen, dass man die Wahrheit dieser Doktrin erkennt (oder sie ablehnt). Doch ohne Anhaltspunkte abstrakt an die Wahrheit dieser Doktrin zu glauben, würde uns persönlich diese Wahrheit nicht näherbringen. Selbst dann nicht, wenn wir davon ausgingen, sie erkennen zu können, wenn wir sie bejahen. Man könnte natürlich vermuten, dass eine andere Person sie erkannt hat – eine Art Lehrer oder ein Anhänger einer solchen Person –, doch dann besteht die Gefahr, dass es durch die Anerkennung dieser Erkenntnis eines anderen nicht länger notwendig erscheint, selbst die Wahrheit zu erkennen. Die Sprache des Glaubens ist der Erkenntnis religiöser Wahrheiten oder Wirklichkeiten nicht zwangsläufig hinderlich, doch allzu schnell wird der persönliche Umgang mit religiösen Ideen und Praktiken durch die Darstellungen dieser Dinge in Form von Doktrinen und einem Glauben an Doktrinen ersetzt. Doktrinen sind zwar notwendig, aber auch gefährlich, weil sie sehr leicht zu Objekten des Glaubens werden. Der Glaube an das universelle Selbst ist eine Sache, der Glaube an Doktrinen über das universelle Selbst eine ganz andere.

Die Gefahren, die sich durch – wenn wir das so nennen wollen – die falsche Art des Glaubens auftun, beschränken sich nicht auf eine bestimmte Religion oder Art von Religion. Diese Gefahren treten überall dort auf, wo Anhänger von Religionen es zulassen, dass die Glaubensvorstellungen selbst zum Ziel werden. Graham Greene, der über römisch-katholische

Gläubige schrieb, hätte auch Gläubige jeder anderen Tradition, *mutatis mutandis*, meinen können, als er schrieb:

... die Frömmigkeit der Gebildeten, der Etablierten, die ihr römisch-katholisches Bild Gottes als besten Besitz zu betrachten scheinen, die aufgehört haben, Gott zu suchen, weil sie meinen, ihn gefunden zu haben. Vielleicht dachte Unamuno an eben diese Menschen, als er schrieb »Diejenigen, die glauben, dass sie an Gott glauben, aber dies ohne Leidenschaft in ihrem Herzen tun, ohne Qual des Geistes, ohne Ungewissheit, ohne Zweifel, ohne ein Element der Verzweiflung selbst in ihrem Trost, die glauben nur an den Gottesgedanken, nicht an Gott selbst.«⁸

Wie ich im nächsten Kapitel zeigen möchte, sollen die Doktrinen einer Religion nicht einfach dafür da sein, dass man sie glaubt oder an sie glaubt, sondern dass man sie lebt und in ihnen lebt. Religiöse Doktrinen sind, fast wie wissenschaftliche Theorien, keine statischen Entitäten, die man festhält, einrahmt und kritiklos für immer und ewig verehrt. Doktrinen, also Lehrsätze, sind menschliche Konstrukte, das Produkt von viel Nachdenken und Erfahrung, das aber auch weitere Ideen und Einsichten ergeben kann. Wenn sie nicht auf diese Weise behandelt werden, werden sie mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Hindernissen sowohl des Denkens als auch des Handelns.

Mehr noch, Doktrinen in einem engen, propositionalen Sinne als Glaubensvorstellungen zu behandeln, schafft Probleme für »Gläubige« wie »Ungläubige« gleichermaßen. Diejenigen, die sich zu einer bestimmten Tradition hingezogen fühlen oder auch einfach nur an ihr interessiert sind, haben vielleicht das Gefühl, dass sie sich nicht mit ihr identifizieren oder an ihr teilnehmen können, wenn sie nicht fraglos und frei von Zweifeln alle Doktrinen dieser Tradition akzeptieren oder akzeptieren können. Das wäre so, als würde man in einen Club eintreten, ohne alle seine Regeln und Vorschriften befolgen zu wollen. Sie sollen ermutigt

werden anzunehmen, dass der Glaube oder die Glaubensvorstellungen das entscheidende Kriterium sind und dass eine vollständige Akzeptanz der Doktrinen einer Tradition die notwendige Bedingung für eine sinnvolle Beziehung mit dieser Tradition ist. Doch nehmen Sie einmal an, der entscheidende Faktor ist nicht der Glaube, sondern eher so etwas wie Liebe oder Gläubigkeit oder einfach nur tiefgreifende Anziehungskraft oder ehrliches Interesse. Würden nicht Menschen, die zögern oder es ablehnen, anderen in die Kirche, den Tempel, den Meditationssaal zu folgen, weil sie die relevanten Glaubensvorstellungen nicht annehmen oder annehmen könnten, ebenso seltsam handeln wie Menschen, die sich scheuen, etwa eine Kunsthalle oder einen Konzertsaal zu besuchen, weil sie die ästhetischen Theorien nicht vertreten, die mit dem gezeigten oder dargebotenen Kunstwerk verbunden sind?

Einem entsprechenden Dilemma könnten sich Anhänger einer Religion gegenübersehen, die sich selbst als unehrlich oder heuchlerisch sehen oder befürchten, von anderen gesehen zu werden, nur weil sie nicht von ganzem Herzen oder ohne Vorbehalte an eine bestimmte Doktrin glauben können. Es ist jedoch genauso wahrscheinlich, dass standhafte Gewissheit über eine Doktrin, die manche Gläubigen behaupten, in Wirklichkeit eine Form des unterdrückten Zweifels verkörpert. Und es ist wahrscheinlich, dass viele andere tatsächlich diese Arten von Zweifeln oder Vorbehalten verfolgen, auf die sich Miguel de Unamuno bezieht. Die tatsächliche Frage lautet, warum Glaube unbedingt absolute Gewissheit verlangen oder implizieren sollte. Was wäre so schlimm daran, wenn Menschen nur halb glauben oder einen Glauben gar ausprobieren – sich quasi etwas vormachen –, anstatt eine Doktrin oder eine Glaubensvorstellung ohne Abstriche, unkritisch und ohne weitere Fragen zu schlucken? Diese Idee des vorläufigen Glaubens (den man auch »konstruktiven Glauben« nennen könnte) ist nicht so weit entfernt von der Empfindung, die hinter der berühmten Aussage Anselm von Canterburys steckt: »Ich suche nicht zu erkennen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu erkennen.«⁹ Auch jemand, der sich über die kubistische Kunst

wundert oder ihr skeptisch gegenübersteht, würde eine Ausstellung mit solchen Werken sicher mit der Absicht besuchen, seine Reaktionen darauf zu testen, statt es ganz und gar zu vermeiden, sich ihr auszusetzen. Sollten Religionen nicht mehr Raum schaffen für den sogenannten nicht-doxastischen Glauben oder zumindest seine Existenz bereitwilliger anerkennen – also die Art von Glauben, die ehrlich, aber vorläufig ist, unwissend, aber bereit, belehrt zu werden, die also die realistische Position all derjenigen repräsentiert, die keine direkte, mystische Kenntnis der religiösen Wahrheiten haben?

Die buddhistische Tradition bietet uns ein anschauliches Beispiel dafür, wie Glaube, sowohl als Doktrin als auch als Bekenntnis, in einem gesunden Gleichgewicht mit der Art von Skeptizismus und Experimentierfreude existieren kann, die die meisten Formen konstruktiver menschlicher Aktivitäten auszeichnet. Jeder, der mit dem Buddhismus vertraut ist, weiß, dass er eine sehr starke intellektuelle Tradition, sowohl philosophischer als auch scholastischer Art, besitzt. Es gibt aber auch Raum für den Glauben, und zwar für den »Glauben, dass« und den »Glauben an«; rechte Einsicht (*samma ditthi*) und rechte Absicht (*samma sankappa*) sind die ersten zwei Teile des achtfachen Weges zur Erleuchtung. Glauben oder Vertrauen in Buddha als Lehrer ist auf den ersten Etappen des Weges wichtig. All dies wird durch einen gesunden Skeptizismus über den Wert sowohl der empfangenen Einsichten als auch der intellektuellen Formulierungen ausgeglichen, wobei das Nachhängen müßiger oder spekulativer Ansichten als großes Hindernis auf dem Weg wahrgenommen wird. Im Buddhismus werden Anhänger genau wie in anderen Traditionen zweifellos zu *Gläubigen* in dem von mir hinterfragten engeren Sinne, indem sie sich an diesem oder jenem Aspekt des Buddhismus festhalten oder tatsächlich an den »Buddhismus« an sich glauben. Der Buddhismus hat wie jede andere Tradition Ideen und Doktrinen generiert, die oder an die die Menschen allzu begierig und vollständig glauben. Dennoch zeigt die Tradition eindeutig, dass die Doktrin (*Dharma*) eher eine Methode oder ein Weg als eine Menge fixer oder vorgefertigter Antworten ist. Ähnliche

Ansichten hinsichtlich der relativen, vorläufigen oder dienenden Natur der religiösen Doktrinen findet man auch in anderen Traditionen. Dabei ragt der Jainismus mit seinem Prinzip des *anekāntavāda* (»Mannigfaltigkeit«) noch mehr heraus als die buddhistische Tradition, da hier der Skeptizismus über die Endgültigkeit irgendwelcher lehrhaften Aussagen ein integraler Bestandteil seiner Annäherung an die religiöse Wahrheit ist.¹⁰

Kritiken an der »falschen« im Unterschied zur »richtigen« Art des Glaubens gibt es in den meisten religiösen Traditionen, allerdings sollen sie in den meisten Fällen nicht den Wert des Glaubens selbst in Zweifel ziehen. In vielen Kontexten wird dem Glauben ein positiver Wert beigemessen, vor allem jenen Formen oder Ausdrucksweisen, die mit Liebe, Treue oder Vertrauen zu tun haben oder dem, was oft als Gläubigkeit (statt nur als Glaube) bezeichnet wird. Es gibt jedoch eine radikalere Kritik des Glaubens, die über die Gefahren hinausblickt, die die Doktrin als Glaubensvorstellung darstellt. Sie nimmt die Gefahren in den Blick, die der Aktivität des Glaubens selbst innewohnt. Dieselbe Kritik kann auch dem Glauben in anderen Bereichen des menschlichen Lebens entgegengebracht werden, von denen Wissenschaft und Politik vermutlich die offensichtlichsten sind. Schauen wir also auf die Vorstellung, dass Glauben als solcher Ärger bedeuten kann.

Es gibt Dinge, die wir stillschweigend oder unbewusst glauben müssen, um unseren Alltag zu bewältigen und das Beste daraus zu machen. Und natürlich ist der Glaube an Menschen und an Anliegen (vor allem solche, in denen es um die Bedürfnisse anderer geht) gut, selbst wenn diese Menschen oder ihre Anliegen uns enttäuschen. Doch sowohl der *Glaube an* als auch der *Glaube, dass* kann uns ärmer, aber auch reicher machen. Glauben kann das wahre Denken behindern oder eine Form der Abgötterei (auch: Idolatrie) erzeugen, die der Offenheit gegenüber der Unmittelbarkeit und Komplexität der wirklichen Welt im Wege steht. Das gilt für nichtreligiöse und antireligiöse Glaubensvorstellungen ebenso wie für religiöse Glaubensvorstellungen. Wir werden in Tom Stoppards Stück *Jumpers* daran erinnert, wo (im 2. Akt) seine Figur Professor Moore

(vermutlich nach dem Philosophen G. E. Moore benannt) nahelegt, dass man sich den Atheismus »als eine Art *Krücke* für diejenigen, die der Wirklichkeit Gottes nicht gewachsen sind«¹¹ vorstellen könne.

Am schlimmsten ist es, wenn Menschen beginnen, die Glaubensvorstellungen anderer Menschen zu glauben, oder, was ein bisschen anders (wenn auch oft damit verbunden) ist, wenn sie beginnen, vorbehaltlos an ihre eigenen Glaubensvorstellungen oder die Glaubensvorstellungen anderer oder an irgendeine institutionelle Ausdrucksform dieser Glaubensvorstellungen (Doktrinen) zu glauben. Ein bestimmter Glaube oder die Wirkung eines bestimmten Glaubens könnte sicherlich im Wesen harmlos oder zumindest neutral sein. Doch es ist nicht so sehr die Sache, die oder an die geglaubt wird, die möglicherweise schädlich ist (wie zum Beispiel die »Todesstrafe« oder das »biologische Gärtner«), als vielmehr die spezielle Einstellung, die durch das Glauben repräsentiert wird – die einer unkritischen Akzeptanz, die Einwände oder Alternativen ausschließt. Glaube ist hier die Überzeugung, dass man auf die Lösung zu einer Frage gestoßen ist, über die man nun nicht weiter nachdenken muss. Die Tendenz zu einem strikten und bedingungslosen Glauben wird wahrscheinlich noch weiter verstärkt, wenn Glaubensvorstellungen in einer Gemeinschaft geteilt werden, die sich von Gemeinschaften mit anderen Weltbildern »belagert« fühlt.

Der dänische Philosoph Søren Kierkegaard weist darauf hin, dass etwas mit einem ungeprüft und unkritisch aufrechterhaltenen Glauben nicht stimmt, selbst wenn es sich um den »wahren Glauben« handelt:

Es gibt eine Anschauung vom Leben, die meint, wo die Menge ist, sei auch die Wahrheit, und dass es der Wahrheit ein Bedürfnis sei, die Menge für sich zu haben. Nach einer anderen Lebensanschauung ist überall, wo die Menge ist, die Unwahrheit; so dass (die Sache einen Augenblick auf die äußerste Spitze getrieben) sogar die Einzelnen alle, jeder für sich, die Wahrheit im Stillen haben könnten, die Unwahrheit aber gleichwohl sofort sich einstellen würde,

wenn diese Einzelnen in Menge zusammenkämen, das heißt so, dass die »Menge« irgendwie durch Abstimmung, Geschrei und Lärm *entscheidende* Bedeutung bekäme.¹²

Beängstigend an einer Masse, die Slogans brüllt, sind nicht so sehr die speziellen Meinungen, die ausgedrückt werden, sondern die Mentalität, die die Sprechchöre präsentieren.

Bis hierher habe ich den Missbrauch des Glaubens kritisiert. Doch was ist, wenn der Glaube selbst, der Glaube als solches, das Problem darstellt? Laut dem indischen Lehrer Jiddu Krishnamurti ist »ein Geist, der angefüllt ist mit Glaubensvorstellungen, mit Dogmen, mit Behauptungen, mit Zitaten, eigentlich ein unkreativer Geist; er ist lediglich ein wiederholender Geist.« Die Motivation, sich an einen Glauben zu klammern, stammt zu einem großen Teil aus der Angst vor Einsamkeit, Versagen, Leere. Um solchen Ängsten zu entkommen, »akzeptieren wir Glaubensvorstellungen so eifrig und begierig«.

Und verstehen wir uns selbst durch die Akzeptanz des Glaubens?

Im Gegenteil. Ein Glaube, religiös oder politisch, behindert offensichtlich das Verständnis unser selbst. Er fungiert als Schirm, durch den wir auf uns selbst schauen. Und können wir ohne Glauben auf uns selbst schauen? Wenn wir diese Glaubensvorstellungen entfernen, die vielen Glaubensvorstellungen, die man hat, bleibt dann noch etwas anzuschauen? Wenn wir keinen Glauben haben, mit dem der Geist sich identifiziert hat, dann ist der Geist, ohne Identifikation, in der Lage, sich selbst so zu sehen, wie er ist – und das ist dann sicher der Beginn des Verständnisses des eigenen Selbst.¹³

Unter allen Kritikern des Glaubens hebt sich Krishnamurti als derjenige mit den radikalsten und herausforderndsten Ansichten hervor. Seine Kritikpunkte werfen auch logische oder zumindest logistische Fragen auf und

sogar den Verdacht, dass die Ablehnung eines Glaubens welcher Art auch immer selbst zu einem Dogma werden könnte. Sicherlich wird für einige der Anhänger Krishnamurtis, eines Lehrers, der Systeme mied und keine Anhänger haben wollte, die Ablehnung von Glaubensvorstellungen und Doktrinen selbst zu einer perversen Art von Glaubensvorstellung oder Doktrin. Ein gesünderer Ansatz ist es sicherlich, religiöse Doktrinen als das zu sehen, was sie sind, nämlich menschliche Konstruktionen und Ausdrucksformen als Reaktion auf signifikante Ereignisse und Erfahrungen. Wenn wir bedenken, dass wir nicht über Glauben im trivialen oder gewöhnlichen Sinne reden, der notwendig für die alltäglichen Entscheidungen ist, besteht die einfachste Möglichkeit darin zu sagen, dass es davon abhängt, wer oder was das »Objekt« des Glaubens ist, um festzustellen, ob der Glaube gut oder schlecht ist.

Krishnamurtis scharfe Kritik am Glauben stellt nichtsdestotrotz ein willkommenes Gegenmittel zum unkritischen Denken über den Glauben dar. Wenn wir den speziellen Fall des religiösen Glaubens einmal beiseitelassen, gibt es viele Menschen, die Glauben an sich für eine gute Sache halten. Das Schlimme an dem-und-dem, so wird dann manchmal gesagt, ist, dass er an gar nichts glaubt. Oder, auch wenn das weitere Fragen aufwirft, Menschen könnten den Glauben für unvermeidlich halten. Man muss doch an *irgendetwas* glauben, behaupten sie. Doch wenn man dies zugestehst, öffnet man bereits die Tür für Alternativen. *Muss* man an etwas glauben? Ist es möglich, dass der Glaube an sich *keine* gute Sache ist? Kann man möglicherweise *ohne* Glauben auskommen? Gibt es etwas in der Natur des Glaubens, das ihn zu einer schlechten (oder zumindest potenziell gefährlichen), aber in der realen Welt unvermeidbaren, statt zu einer guten Sache macht, auf die wir idealerweise verzichten sollten? Eine entscheidende Frage ist auf jeden Fall diese: Hängt der Wert des Glaubens davon ab, was oder woran geglaubt wird oder hängt er von etwas in der Natur des Glaubens ab?

Der beste Rat ist es daher vielleicht, vor dem Glauben und vor Glaubensvorstellungen auf der Hut zu sein – sowohl den eigenen

Glaubensvorstellungen als auch denen anderer. Allzu oft ist Glaube ein Glaube zweiten oder dritten Grades. Man würde gut daran tun, nicht zu glauben, dass dieses oder jenes Glaubensbekenntnis, diese oder jene Formulierung oder Doktrin eine feste, endgültige oder unstrittige Wahrheit darstellt. Religiöse Doktrinen sind Abstraktionen und können als solche auch Ablenkungen sein – Ablenkungen von den wirklichen Dingen, die tatsächlich wichtig sind. Es ist schön und gut an das oder den zu glauben, das oder der unseren Glauben, unsere Treue oder Loyalität verdient oder verlangt. Nicht so schön ist es, lediglich an ihre abstrakten Darstellungen zu glauben. Und vor allem sollte man es vermeiden, an den Glauben selbst zu glauben – so wie man sich auch nicht in die Liebe selbst verlieben sollte. Diejenigen, die das tun (wie wir alle in einem mehr oder weniger großen Maß), sind wie jemand, der dringend Urlaub braucht, aber immer nur die Broschüren des Reisebüros sammelt und liest, ohne jemals sein Zuhause zu verlassen.

