

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Religion. Vertrautes fremdes Wort – Bestandsaufnahme zur Begriffsgeschichte”
by Stefanie Burkhardt

was originally published in

Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte by Falko Schmieder / Georg Töpfer (Eds.). Berlin: Kulturverlag Kadmos 2017, 187–192.

This article is used by permission of [Kulturverlag Kadmos](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

RELIGION. VERTRAUTES FREMDES WORT – BESTANDSAUFNAHME ZUR BEGRIFFSGESCHICHTE

STEFANIE BURKHARDT

Trotz der sorgsam gepflegten Begriffsgeschichte (kaum ein geistes- oder sozialwissenschaftliches Fachwörterbuch ohne entsprechendes Lemma) scheint ›Religion‹ ein auffällig unkonkreter, im Grunde ungeklärter Begriff, der in Anbetracht dessen in seinem Alltagsverständnis erstaunlich wenig erklärungsbedürftig scheint. Das Problem der Religionswissenschaft, ihren Gegenstand zu bestimmen, – dies soll hier als Indiz für das Problem mit dem Begriff ›Religion‹ dienen – liegt vielsagenderweise u. a. darin, dass keine Definition in der Lage ist, alles, was man als Religion zu bezeichnen gewohnt ist, gleichzeitig abzudecken und jeder Definitionsversuch als einseitig und letztlich als voreingenommen abgelehnt wurde. Es gab nie und gibt bis heute keine konsensfähige Definition und einige Fachvertreter*innen geben gar zu bedenken, so etwas wie Religion gebe es im Grunde eigentlich gar nicht.¹

Beginnt man im Hier und Jetzt, ist zunächst zu konstatieren, dass heute Unterschiedlichstes gern als ›Religion‹ benannt wird: Neben den sogenannten ›Weltreligionen‹ hält sich hartnäckig die kolonialistische Rede etwa von ›Naturreligionen‹ oder ›Stammesreligionen‹, daneben hört und liest man vom Kapitalismus als Religion (Walter Benjamin), von politischen Religionen (Eric Voegelin), von Fußball oder Kunst als Religion; *Music is my religion* (Jimi Hendrix) lautet das Glaubensbekenntnis ganzer Generationen. Ebenfalls beliebt sind Abwehr- und Abgrenzungsgesten, in denen die Charakterisierung einer Sache als Religion mal zur Auf-, mal zur Abwertung in Frage steht. Der öffentlichen Mehrheitsmeinung nach ist etwa Scientology vielerorts gerade keine Religion, sondern eine Sekte, und zwar im offenen Widerspruch zu deren Selbstbezeichnung als *Church* (Achtung: Religionsmarker!) *of Scientology*. In Rückgriff auf die Theologie Karl Barths (1886–1968) bezeichnen einige protestantische Christ*innen wiederum das, was sie tun, bewusst *nicht* als Religion, da diese lediglich menschliche Versuche darstelle, sich selbst zu rechtfertigen, während in Christus sich Gott selbst offenbare.² Besonders häufig hört man auch von selbsternannten ›Suchenden‹, sie folgten keiner Religion, seien vielmehr »spirituell«, womit also eine wertende Unterscheidung zwischen institutionalisierter Religion und individualisierter Religiosität gemacht wird.

Diese zutiefst unübersichtliche Situation ist jedoch keineswegs erst das Produkt einer undurchsichtig gewordenen postmodernen Welt, sondern verweist auf ein eigentümliches Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte des Gebrauchs dieses Wortes.

Bereits die Anfänge des Begriffes in der römischen Antike stehen in den entsprechenden schriftlichen Quellen stets im Kontext von Definitionen einer »wahren«, »richtigen« Religion (*vera religio*) und damit einer Abgrenzung zur »falschen« Religion (*religio falsa*) oder zum Aberglauben (*superstitio*). Bei den christlichen Kirchenvätern setzen sich solche Unterscheidungen fort, jedoch unter Verwendung anderer Kriterien: Nicht mehr die »richtige« Ausübung (Orthopraxie), sondern vielmehr der »richtige« Adressat des Gottesdienstes, nämlich der einer bestimmten Theologie entsprechende Gott (Orthodoxie), ist entscheidend. Dasselbe Wort in ähnlicher Funktion also, nun aber mit anderer inhaltlicher Füllung.

Mit der Aufklärung wandelt sich ›Religion‹ sukzessive in einen Allgemeinbegriff, indem zunächst die Frage nach einer ›natürlichen Religion‹ gestellt wird und daran anschließend ihre moralischen und gesellschaftlichen Aufgaben verhandelt werden. Hiermit gerät die Religion erstmals unter einen ganz generellen Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck, sie muss sich messen lassen an der Vernunft. Im Zuge dessen verschieben sich wieder einmal die Maßstäbe, wandeln sich Zuordnungen und Grenzziehungen. Insbesondere ist dies an der Umwertung von Wissenssystemen beobachtbar: Astrologie und Alchemie beispielsweise werden nun abgelöst von Astronomie und Chemie und gleichzeitig in die »religiöse Ecke« abgedrängt, sind nun Aberglaube, Spinnerei, irrational. Mit den Entwicklungstheorien des 19. Jahrhunderts wird es konsensfähig, Religion als eine zu überwindende Stufe im Prozess des Fortschritts menschlicher Zivilisation zu begreifen. Magie, eine weitere Schwesterkategorie der Religion, sei kennzeichnend für einen »primitiven« Zustand, den die Religion ablöse, um letztlich von der Wissenschaft überwunden zu werden, die quasi die Dachterrasse des Wolkenkratzers des menschlichen Geistes bilde und qua aufgeklärter Vernunft den besten Aus- und Überblick biete.³

Im Rahmen dieser neuzeitlichen Entwicklung sind zwei Paradigmenwechsel zu beobachten, die die positive Begriffsbestimmung von ›Religion‹ nachhaltig prägen werden. Der erste betrifft das weitere Schicksal der Religion innerhalb Europas, der zweite ist im Grunde erst ein (zweites) Aus-der-Taufe-Heben von ›Religion‹, dieses Mal im »Rest der Welt«.

VERKOMPLIZIERUNG 1: RELIGION IN ZEITEN DER SÄKULARISIERUNG

In einer modernen, sich als säkular verstehenden bürgerlichen Kultur wie der europäischen musste nun an einer den Umständen angepassten, überlebensfähigen Religion gearbeitet werden, denn ganz aufzugeben ist sie nie gewesen. Konfrontiert mit den »Gebildeten unter ihren Verächtern« (Schleiermacher) scheinen die einzig salonfähigen Religionen nun die Kunstreligion und die ästhetische Religiosität zu sein, die die so folgenreiche Privatisierung, Subjektivierung und Verinnerlichung von Religion konsolidieren. Diesen Weg ebnen unter anderen Herder, Schlegel, Wackenroder und Schleiermacher, indem sie das autonome Kunstwerk ausrufen

und in den Status einer verehrungswürdigen Schöpfung des Geistes heben, und zugleich Religion neu bestimmen als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (Schleiermacher). Die enge Verflechtung beider Bereiche, die sich unter anderem in der Entstehung der Ästhetik als philosophischer Disziplin niederschlägt, beschreibt Ernst Müller treffend als »Amphibolie (Doppeldeutigkeit, Verwechselbarkeit) des Ästhetischen und Religiösen«. ⁴ Auch diese neue Bestimmung von ›Religion‹ erbt derweil die normative Kraft dieser Kategorie, zwischen »guter« (privater, erfahrungsorientierter und dennoch vernünftiger) und »schlechter« (hierarchisch strukturierter, dogmatischer, »voraufklärerischer«) Religion zu trennen. Bis heute wirkt diese amphibolische Beziehung in den Wissenschaften wie in der Populärkultur wellenförmig fort – man denke nur an die Assoziationen, die wohl bei den meisten Menschen (im ›Westen‹) einerseits allein das Wort ›Islam‹ weckt, und andererseits an diejenigen, die die kritischen Texte und quasi-rituellen Performances eines sich als Schamane inszenierenden Jim Morrison evozieren.

VERKOMPLIZIERUNG 2: GELINGEN UND SCHEITERN DER ÜBERTRAGUNGEN

Im Zuge der »Entdeckung« und Eroberung weiter Teile der außereuropäischen Welt ergeben sich neue Probleme mit dem Religionsbegriff und in der Konsequenz folgenreiche und problematische Erweiterungen seiner Anwendungsbereiche. Das beste Beispiel hierfür bildet wohl die »Geburt des ›Hinduismus‹ aus dem Geist der Forschung über ihn« (Joachim Matthes). Erst die philosophischen Debatten des 18. Jahrhunderts hatten es ermöglicht, ›Religion‹ als abstrakte Kategorie zu fassen, die es erlaubte, nicht mehr nur zwischen Norm und Abweichung zu unterscheiden, sondern sowohl das Eigene übergreifend als ›Christentum‹ zu bezeichnen, als auch das Fremde aus einer wissenschaftlichen Außenperspektive in Analogie hierzu bspw. als ›Judentum‹ oder ›Islam‹ als Religionen zu beschreiben. Historizität und Partikularität des Religionsbegriffs werden in diesen Prozessen sukzessive bis zu ihrer fast völligen Unsichtbarkeit zugedeckt. Erst dadurch war es möglich, dass Verhaltensweisen, Texte, Artefakte, derer man auf dem indischen Subkontinent ansichtig wurde, und die den unterschiedlichsten Traditionen und Diskursbereichen zugehörten, von den frühen Indologen kurzerhand unter den erst kürzlich geschaffenen Gattungsbegriff ›Religion‹ gestellt und in Anlehnung an andere, bereits bekannte Exemplare ›Hinduismus‹ genannt werden konnten. Dass eine solche Einteilung der Welt bspw. in Religion und Aberglaube oder Religion und Vernunft als Projekt westlicher Wissenschaften immer auch Herrschaftsinstrument war und ist, spiegelt sich bis heute sowohl in der Kanonisierung sogenannter ›Weltreligionen‹, ⁵ als auch in Phänomenen wie dem gerade heute wieder extrem virulenten Hindunationalismus Narendra Modis und seiner Parteigänger. Denn solche Zuordnungen lassen sich nun auch nicht schlicht wieder zurücknehmen, sie sind längst zur vorherrschenden Fremd-, aber auch Selbstbezeichnung geworden.

Überhaupt stellt sich die Situation heute alles andere als einfach dar, denn angesichts einer unüberschaubaren Vielzahl an Religionsdefinitionen, einem ungeklärten, aber unabweisbaren Alltagsverständnis von Religion und immer wieder auftauchenden Vorschlägen, diesen Begriff ganz über Bord zu werfen, lässt sich hier nur noch mit Ernst Müller Nietzsches zitieren: »[A]lle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.«⁶

BEGRIFFSGESCHICHTE ALS ÜBERSETZUNGSGESCHICHTE?

Wirft man nun einen Blick auf die Übersetzungsgeschichte von ›Religion‹, so entdeckt man hierbei den meist versteckten Umstand, dass wir es tatsächlich vor allem mit einer Funktion zu tun haben und weniger mit einer inhaltlichen Bedeutung, die lediglich historisch um weitere Aspekte bereichert wird. Einen übersetzbaren Kern, ein Wesen des Religiösen, gibt es nicht.

Übersetzbar kann ein so vieldeutiger und dadurch zugleich beinahe nichtssagend erscheinender Begriff kaum sein. Und in der Tat scheint von Beginn an nicht einmal klar, welches Wortmaterial eigentlich zu übersetzen wäre: Während Cicero die etymologische Herleitung von *relegere* (»wiederholt lesen«) behauptet,⁷ wendet sich Laktanz drei Jahrhunderte später aus einer dezidiert christlichen Perspektive explizit gegen ihn und wählt mit *religare* (»binden«, »festbinden«) einen alternativen Wortursprung.⁸ In allen modernen europäischen Sprachen ist weiter zu beobachten, dass das lateinische Original *religio* lediglich der einheimischen Grammatik angepasst, niemals jedoch tatsächlich übersetzt wurde. Wie auch? Stets gab es zwar konkurrierende und ergänzende Begriffe, etwa Glaube, Frömmigkeit, Kult oder Konfession, die jedoch niemals genau ausdrückten, was ›Religion‹ zu transportieren im Stande war – was auch immer das jeweils gerade war. Rückübersetzungsversuche, die in der rückblickenden Betrachtung derjenigen Religionen angestellt wurden, die man im Rahmen der vom Kolonialismus geprägten Forschung über außereuropäische Kulturen als solche bezeichnet hatte, scheiterten. Das Sanskrit-Wort *dharmā* meint vielmehr so etwas wie »Gesetz«, »Weg«, »Lehre« oder auch »richtiges Verhalten«. Das arabische *dīn* referiert auf ein öffentliches Verhalten, einen von der (islamischen) Lehre geleiteten gemeinsamen Lebenswandel als einer Verpflichtung gegenüber Allah. Und so weiter.⁹ Übersetzungs- und Rückübersetzungsversuche von ›Religion‹ müssen unweigerlich als Kategorienfehler enden. In ihrem Scheitern führen sie vor, dass der Nimbus des Universalen die Geschichtlichkeit und den Prozesscharakter des Religionsbegriffs lediglich verstecken, das Wuchern seiner Bedeutungen jedoch niemals aufhalten kann.

›RELIGION‹ ALS NAME: DIE TAUFEN ZUR RELIGION

Und doch kommt man um die Kategorie ›Religion‹ weder herum noch ohne sie aus. Als »neuzeitlicher Grundbegriff« (Ernst Feil) gilt sie nämlich insofern zu Recht, als sie in ihrer Markierungsfunktion fast inflationär gebraucht wurde und wird und darin außerordentlich wirkungsvoll zu bleiben scheint.

Was die Begriffs- und Übersetzungsgeschichte leistet, ist v. a. das Aufzeigen der verschiedenen Stationen der Bedeutungsladung von ›Religion‹ und ihrer jeweiligen Kontexte und somit ein Aufdecken des in Vergessenheit geratenen Prozesses der Universalisierung und Enthistorisierung dieses Wortes und seines Gebrauchs. Eine notwendige Ergänzung hierzu ist es, sprachphilosophische Aspekte miteinzubeziehen, um sichtbar machen zu können, dass und wie die Verwendung des Begriffs ›Religion‹ v. a. ein hegemonialer Akt ist.

Eine Strategie könnte entsprechend sein, dieses so vertraute und zugleich doch so fremde Wort als Namen zu verstehen, der ja auch im Grunde unübersetzbar bleibt. Der Akt der Benennung von etwas als ›Religion‹ wäre folgerichtig, mit Saul Kripke,¹⁰ als Taufe zu bezeichnen (ebenfalls ein Begriff aus dem Umfeld des Religiösen). Etwas als ›Religion‹ zu bezeichnen, war und ist immer in erster Linie ein Akt der Taufe im Sinne einer Identifizierung als etwas zum Bedeutungsfeld Zugehöriges, ein Zitieren einer von vielen einmal getroffenen Bedeutungskonvention, und zugleich ein politisch und sozial brisanter Sprechakt. Bei Ernesto Laclau sind solche Namen »leere Signifikanten«,¹¹ die durch die Bildung von Äquivalenzketten die (freilich stets gefährdete) Schließung des Diskurses bewirken und somit dessen Stabilität und damit Bedeutungskonventionen vorübergehend garantieren. Dies geschieht entlang negativer Grenzen, also stets durch Antagonismen und Ausschlüsse. In der Begriffs- und Übersetzungsgeschichte scheint auf, dass auch im Falle von ›Religion‹ entsprechende Attribute im Sinne der Zugehörigkeit zum Diskurs immer mit dem Akt der Namensgebung erst zugewiesen werden, anstatt dass sie vorher als konstitutiv begriffsbestimmend erkannt wurden. Aus diesem Grunde ist auch der Forderung einer Genealogie des Namens ›Religion‹ Folge zu leisten, bei dessen Gegenwart zu beginnen und seine jeweiligen Artikulationen als dekontextualisierte Zitate (Derrida) in die Vergangenheit zurückzuerfolgen.

›Religion‹ ist und bleibt also immer Kampf-, Abgrenzungs- und Identifizierungsfunktion, eine diskursive, machtvolle, letztlich katachretische Zuweisung oder Abweisung von Zugehörigkeit, und insofern vor allem: Name.¹²

Siehe auch: *Apokalypse, Ganzheitsbezogenheit, Interphänomenalität, Verblendungszusammenhang, Welten, Weltanschauung*

ANMERKUNGEN

- So etwa Timothy T. Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*, New York 2000 sowie Russel T. McCutcheon: *Manufacturing Religion*, New York 1997 und andere.
- 2 Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/2, Zürich 1993, S. 322: »Religion ist Unglaube, die Angelegenheit des gottlosen Menschen.«
 - 3 So fasste es beispielsweise der britische Ethnologe und Philologe James George Frazer (1854–1941) sowie in ähnlicher Weise zuvor bereits der französische Mathematiker und Philosoph Auguste Comte (1798–1857).
 - 4 Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin 2004, S. IX.
 - 5 vgl. Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London 2005.
 - 6 Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, Berlin/New York 1967ff., S. 317 (zit. nach Müller *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, S. XI).
 - 7 Vgl. Marcus Tullius Cicero: *De natura deorum*/Über das Wesen der Götter, übers. und hg. v. U. Blank-Sangmeister, Stuttgart 2003. Übrigens kennt auch Cicero in diesem Text schon sage und schreibe sechs verschiedene gebräuchliche Bedeutungen von »Religion«.
 - 8 Lucius Caelius Firmianus genannt Lactantius: *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, übers. u. erl. v. Eberhard Heck/Gudrun Schickler, München/Leipzig 2001.
 - 9 Vgl. hierzu ausführlich: Hans-Michael Haußig: *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin/Bodenheim 1999.
 - 10 Vgl. Saul A. Kripke: *Naming and Necessity*, Cambridge 1980. Vgl. außerdem: Ernesto Laclau: *On Populist Reason*, London 2005, sowie Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, London 2008.
 - 11 Ernesto Laclau: »Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?«, in: *Mesotes*, 4 (1994), S. 157–165.
 - 12 Vgl. Michael Bergunder: »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19 (1/2) (2011), S. 3–55. Sowie Andreas Nehring: »Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung«, in: *Religion, Politik und Gewalt*, hg. v. Friedrich Schweitzer, Gütersloh 2006, S. 809–821.