

Taylor | Was ist Religion?

[Was bedeutet das alles?]

Charles Taylor

Was ist Religion?

Über die Vieldeutigkeit eines
umkämpften Begriffs

Aus dem Englischen von Holger Hanowell

Herausgegeben von Michael Kühnlein

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 14155
2021 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman
Druck und Bindung: Eberl & Koesel GmbH & Co. KG,
Am Buchweg 1, 87452 Altusried-Krugzell
Printed in Germany 2021

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-014155-7

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Was ist Religion?

1. Was ist Religion? 7
2. Die achsenzeitliche Wende 10
3. Nachachsenzeitliche Religionen:
 Universell, aber unterschiedlich 16
4. Eine dynamische Bedeutungsvielfalt 24
5. Fazit 36

Zu dieser Ausgabe 37

Anmerkungen 38

Nachwort

Die große Erzählung: Viel-Kulturalität und
die Religion (für Füchse) 43

Anmerkungen zum Nachwort 74

Literaturhinweise 76

1. Was ist Religion?

Die Bedeutungsvielfalt des Begriffes ›Religion‹:
Warum ist es wichtig, dieses Thema anzuschneiden?

Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Dem Interesse an diesem Thema liegt Skeptizismus zugrunde – ein Skeptizismus, den ich teile – bezüglich der Möglichkeit, eine einfache und eindeutige Definition des Konzepts zu liefern. Spontan möchte ich meine Rede mit einer allgemeingültigen Regel einleiten: »Wenn jemand behauptet, ›Religion sei ...‹ oder ›Religion macht ...‹ ohne Umschweife, kann man von vornherein sicher sein, dass der Satz falsch ist«. Wenn jemand, wie man es heutzutage oft hört, verkündet: »Religion löst Gewalt aus«, und jemand anders antwortet darauf: »Sie irren sich, Religion bringt immer Frieden«, dann wäre die richtige Reaktion, darauf zu antworten, dass man auch dann, wenn beide Ansichten teilweise wahr sind, sehr viel Energie aufwenden müsste, um zu beweisen, dass beide Sätze hundertprozentig wahr sind. Doch würde man auf diese Weise nicht besser verstehen, was Religion ist.

Der Begriff Religion ist nicht eindeutig, und in diesem Zusammenhang ist es angemessen, von der Bedeutungs-
vielfalt des Begriffes ›Religion‹ zu sprechen. Wie auch immer: Man darf an dieser Stelle nicht innehalten. Die Dinge sind weitaus komplizierter. Das Konzept der Bedeutungs-
vielfalt kann nämlich aus vielen Blickwinkeln angegangen werden. Meine Absicht besteht darin, diese Komplexität besser zu durchdringen, um, so hoffe ich, die Verwirrung etwas zu lösen, anstatt sie noch größer zu machen. Von

jetzt an werde ich mich freier zwischen den verschiedenen Kontexten bewegen, in denen das Konzept ›Religion‹ heute zur Anwendung gelangt.

Wir könnten mit der Beobachtung beginnen, dass man sich eine Zeit lang einig in Bezug auf eine bestimmte Definition von Religion war. Diese Definition wurde im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelt, doch kann man ihre Wurzeln bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Es handelt sich um eine Vorstellung von Religion, die eher auf dem Deismus¹ als auf dem Christentum gründet. Entsprechend dieser Vorstellung stellt jede Religion eine Überzeugung dar, dass ein Schöpfergott existiert, der uns einige ethische Grundsätze an die Hand gibt und die Menschen dann nach dem Tod belohnt oder bestraft, je nachdem wie sie sich an diese Vorschrift gehalten haben.

Angesichts dieser Auffassung war es durchaus möglich, vage Übereinstimmungen zwischen z. B. dem Christentum, einem christlich-inspirierten Deismus und vielleicht auch dem Islam auszumachen. Doch sobald man diese Definition etwa auf den Hinduismus anwandte, ging die Grundlage für einen Vergleich verloren. Tatsächlich hätte das Wort ›Hinduismus‹ keine Bedeutung gehabt, wenn man es im 17. oder 18. Jahrhundert benutzt hätte. Obwohl man leider den heutigen Hindutva-Nationalismus in gewisser Hinsicht als späten Nachzügler dieses früheren Bemühens verstehen kann, Religionen unter der Federführung eines europäischen Prototyps zu katalogisieren.

All jene deutlichen Unterschiede, die die Glaubwürdigkeit eines solch eng gefassten Konzepts von Religion untergruben, wurden zu jener Zeit komplett von dem europäischen Gedankengut ignoriert. Und die Ausnahmen bestä-

tigten nur die Regel, da das Prestige der Kolonialmacht den Menschen vor Ort oftmals weismachen wollte, es sei unerlässlich, die eigene religiöse Erfahrung innerhalb dieses konzeptionellen Rahmens zu begreifen. Denken Sie nur an die monotheistischen Reformbewegungen im Hinduismus wie etwa Brahma Sabha² oder Brahma Samaj³, eingeleitet durch Pandit Nobin Chandra Roy und Ram Mohan Roy. In all diesen Fällen erwies sich jedoch letzten Endes die Überzeugungskraft des Versuchs, eine westliche Sichtweise zu übernehmen, als minimal.

Um wieder zum eigentlichen Thema meiner Rede zurückzukehren: Ich will im Folgenden drei Dimensionen der Bedeutungsvielfalt des Konzepts von ›Religion‹ voneinander unterscheiden, und zwar in immer größer werdenden Graden von Komplexität.

2. Die achsenzeitliche Wende

Eine erste wichtige Quelle für die Differenzierung und somit der Bedeutungsvielfalt in der Geschichte der Religion findet sich in dem entscheidenden Übergang, den wir für gewöhnlich die ›Achsenzeit‹ nennen. Es ist allgemein bekannt, dass der deutsche Philosoph Karl Jaspers in seinem *Vom Ursprung der Geschichte* als erster Denker die Hypothese aufstellte, es habe auf der Erde zwischen dem 8. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. ›gleichzeitig‹ eine große spirituelle Umwälzung stattgefunden.* Aus dieser ursprünglich rein philosophischen Behauptung, die eine Weile unbeachtet blieb, wurde einige Jahrzehnte später dank der Forschungen so talentierter Gelehrter wie Shmuel Eisenstadt⁴ und Björn Wittrock⁵ eine grundlegende historisch-soziologische Kategorie. Zuletzt wandte sich Robert N. Bellah⁶ in seinem jüngsten, großartigen Buch wieder diesem Themenkomplex zu.†

Gegenwärtig wird Jaspers' These allgemein, aber nicht überall, als vielversprechende Herangehensweise akzeptiert, um ein erstaunliches historisch-kulturelles Phänomen zu erklären, das im Verlauf der Jahrhunderte wiederholt wahrgenommen wurde. Ich beziehe mich hiermit auf das weltweite Aufblühen des Spirituellen, das in den verschiedenen Winkeln der Erde während des ersten Jahrtausends v. Chr. ähnliche, allerdings nicht identische Weltanschauungen hervorbrachte. Diese achsenzeitliche Wende

* Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München/Zürich 1949.

† Vgl. Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge 2011.

mündete, indem sie sich von West nach Ost ausbreitete, im Erstarken der griechischen Philosophie zur Zeit von Platon, in die jüdische Prophetie des Mittleren Ostens, in die vedischen Lehren und den Buddhismus in der Indus-Ganges-Ebene sowie in den Konfuzianismus in China. In seiner bahnbrechenden Studie legte Jaspers womöglich zu viel Gewicht auf den Aspekt, diese verschiedenen spirituellen Traditionen hätten sich untereinander unmittelbar beeinflusst, doch wiesen diese in der Tat starke gemeinsame Merkmale, jedoch eben auch unverkennbare Unterschiede auf. Doch selbst dann, wenn wir uns nur auf die Elemente der Wesensverwandtschaft konzentrieren, so trägt der Wandel der Weltanschauung, der sich in jenen Jahrhunderten vollzog, dazu bei, dass der ›achsenzeitliche‹ Durchbruch zu den revolutionärsten Veränderungen in dem Bereich führt, den wir ›Religion‹ nennen.

Wie lässt sich diese Veränderung beschreiben? Nehmen wir uns beispielsweise die Religion der Römischen Republik vor, fällt uns sogleich auf, dass diese Religion größtenteils auf Rituale und Opferhandlungen ausgerichtet war, die dazu dienten, die Republik vor jedweder Gefahr zu bewahren, und die dafür sorgten, dass sie auch weiterhin gedieh. Dieser Aspekt trifft auf die vorachsenzeitlichen Religionen generell zu. Die Rituale wurden in einem Kontext praktiziert, in dem es ziemlich klar war, was das Gute für den Menschen ausmacht, nämlich Gedeihen. Versagen ist schlecht, Gedeihen ist gut: Das erklärt sich von selbst. Doch was genau ist das menschliche Gedeihen? Gedeihen bedeutet, einfach ausgedrückt, dass es gute Ernte anstatt Hungersnot, dass es weder Dürre noch Überschwemmungen geben möge, dass die Kinder heranwachsen und weitere

Nachkommen haben und dass die Erde fruchtbar sei, kurz: all jene die Dinge, die für das menschliche Wohlergehen allgemein als essenziell betrachtet wurden und werden. Das religiöse Leben wiederum vollzog sich im Einklang mit diesem Verständnis davon, was menschliches Gedeihen ausmacht, und hatte u. a. zur Folge, dass die Götter günstig gestimmt werden mussten, und zwar, indem man sich auf die Verbindung mit dem Geist geweihter Tiere oder die Quelle von Fruchtbarkeit usw. konzentrierte. Genauer: Die Güter, die durch religiöse Mittel erlangt werden, waren weltliche Güter, und sie alle hatten mit den Grundbedürfnissen des Menschen zu tun.

Welche Neuheiten brachte die Revolution der Achsenzeit aber nun mit sich? Welche Unterschiede zeigten sich? Zunächst brachte sie die Vorstellung eines überlegenen Guten mit, welches nicht einfach auf das menschliche Gedeihen reduziert werden konnte. Verglichen mit früheren Auffassungen von dem Guten im Leben, treten alle achsenzeitlichen und nachachsenzeitlichen Religionen als radikaler Durchbruch in Erscheinung und sind damit alles andere als selbstverständlich. Und tatsächlich kann man hier eine Ahnung von der Einheit mit Gott bekommen, von Nirwana oder einem Buddha-ähnlichen Zustand des Geistes, von Platons Idee des Guten, von verschiedenen Imaginierungen der Heiligkeit – wie etwa die Vornehmheit des Geistes, die im Konfuzianismus als *rén* bezeichnet wird, die ultra-profane Heiligkeit von Figuren wie dem Bhikkhu⁷ oder dem Asket usw.

Der Übergang in der Auffassung von moralischen Quellen und Zielen, der soeben beschrieben wurde, scheint in jeder Hinsicht eine nicht umkehrbare Änderung zu sein.

Doch hat sich, wie ich schon weiter oben ausgeführt habe, dieser Wandel nicht überall in gleicher Weise vollzogen, weist jedoch überall gemeinsame Merkmale auf, die uns bis auf den heutigen Tag begleiten. Gewiss, heutzutage sind viele Menschen nicht länger ergriffen von Platons Idee vom Guten oder von einer Einheit mit Gott. Dennoch haben sogar säkular denkende Menschen, die sich selbst als vollkommen areligiös ansehen, vielleicht einen ausgeprägten Sinn für ein überlegenes, transzendentes Gutes, das sich in ihrem Leben unter dem Deckmantel des moralisch Absoluten manifestiert, wie etwa Menschenrechte, Gleichheit der Menschen untereinander oder Gewaltverzicht.

All dies sind klassische Fälle des post-achsenzeitlichen Guten, das das menschliche Gedeihen überschreitet bzw. transzendiert, auch wenn es manchmal so aussieht, als sei es notwendig für das Gedeihen – notwendig, aber individuell. ›Transzendenz‹ ist in diesem Zusammenhang ein Schlüsselkonzept und war bereits für Jaspers von entscheidender Bedeutung. Dies ist das zweite Merkmal, das mit der Achsenzeit einhergeht. Allerdings spreche ich von ›Transzendenz‹ in einem speziellen Sinn. Mit der achsenzeitlichen Revolution wurde ein Standpunkt entwickelt, von dem aus man die existierende soziale Ordnung beurteilen konnte, indem man sich auf die Vorstellung von einem höheren Guten konzentrierte. Von hierher stammt die Fähigkeit, über die Reihe von ›Einbettungen‹ hinauszugehen, die charakteristisch sind für vorachsenzeitliche Zivilisationen. Denn gemäß der traditionellen Weltanschauung wird das Individuum als in eine Gesellschaftsform ›eingebettet‹ verstanden, die wiederum im Kosmos eingebettet ist, der letzten Endes vielleicht im Göttlichen einge-

bettet ist. Daher kann keine Form von Rebellion gegen die bestehenden Mächte dem Horizont dieser ineinander verwobenen Ordnungen entfliehen.

Doch kann im Zuge der achsenzeitlichen Wende alles – auch das Universum – aus einem Blickwinkel kritisch betrachtet werden, der über diese Wende hinausgeht: Es handelt sich also um einen höheren Standpunkt, der außerhalb des Zyklus menschlicher Blütezeit und Verfalls liegt. Im Konfuzianismus, um nur ein Beispiel zu nennen, kann Kritik aus der Sichtweise des Mandats des Himmels geübt werden (*tian mìng* bzw. *Tiānmìng*).

Und genau diese Befähigung, über seine spezielle eigene Verortung in Raum und Zeit hinauszugehen, ermöglicht es, Zugang zu finden zum menschlichen Gesichtspunkt als solchem, der am Ursprung des dritten Unterscheidungsmerkmals der achsenzeitlichen Wende liegt, nämlich zum Universalismus oder zumindest zum ›impliziten‹ Universalismus. Aus der neuen Perspektive gesehen hört man also damit auf, seine Sicht von einem guten oder erfüllten Leben einfach als das ideale Leben für eine jede Person, die griechisch, jüdisch, sumerisch oder chinesisch geprägt ist, zu verteidigen. Selbst Aristoteles, der zweifellos abwertende Bemerkungen über Nichtgriechen in seinem Umfeld machte, tat dies angesichts eines tieferen Verständnisses von den Zielen des menschlichen Lebens an sich. Als Schüler Platons sah er sich nämlich in der Position, eine Definition dafür zu liefern, worum es bei der Menschheit überhaupt geht. So sieht der Standard aus, der für jeden Menschen gilt, ungeachtet der Frage, wo man geboren wurde oder wo man lebt.

Um diesen groben Überblick über die Innovationen, die

im Verlauf der achsenzeitlichen Revolution in der Religionsgeschichte eingeführt wurden, zu Ende zu bringen, sollte man nicht vergessen, dass das, was wir heutzutage Religion nennen, in der früheren vorachsenzeitlichen Welt keine eigene Sphäre darstellte, die vom Rest des sozialen Lebens getrennt war. Schauen wir uns zum Beispiel Rom an, wird schnell deutlich, dass religiöse Kulte, Rituale und Opferhandlungen so stark mit all den anderen gesellschaftlichen Praktiken verwoben waren, dass man sagen könnte, Religion sei überall und allgegenwärtig.* Und auch das war dann bald nicht mehr der Fall.

* Zu der Vorstellung »la religion est partout« vgl. die Diskussion in Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, S. 20 f.