Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 107 (2013)

Artikel: Religiöse Begriffe im Widerspruch : ein Versuch zur semantischen Struktur religiöser Sprache

Autor: Hölscher, Lucian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390551

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Religiöse Begriffe im Widerspruch
Ein Versuch zur semantischen Struktur religiöser Sprache

Lucian Hölscher

Was Religion ist, ist unter Religionswissenschaftlern immer noch umstritten: Es gibt bislang kein Merkmal von Religion, das allgemein als hinreichend für eine wissenschaftlich unangefochtene Begriffsverwendung anerkannt würde. Für den Begriffshistoriker ist dies allerdings kein alarmierender Befund, der die Existenz der Sache, auf die sich der Begriff der Religion bezieht, in Frage stellen könnte. In der Theorie der Begriffsgeschichte hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten nämlich immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, dass zumindest politische Begriffe in ihrem jeweiligen Gebrauch grundsätzlich umstritten sind, ja dass diese Umstrittenheit geradezu das Wesen politischer Begriffe ausmacht.[1] Warum also nicht auch religiöse Begriffe: Sollte es sich nicht bei ihnen einfach auch um politische, mithin umstrittene Begriffe handeln?

Die These von der existentiell widersprüchlichen Struktur religiöser Begriffe

Mit der Definition politischer als umstrittener Begriffe wurde in der deutschen Theorie der Begriffsgeschichte von Anfang an einerseits eine Linie gegenüber einfachen Wörtern gezogen, die in ihrer allgemeinen semantischen Beschreibung zwar vieldeutig sein mögen, in ihrem aktuellen Gebrauch dagegen jeweils eindeutig sind.[2] Andererseits aber wurde dadurch auch eine alte, schon von Reinhart Koselleck formulierte (und gegen die damals etablierte philosophisch-linguis-

[1] Vgl. Michael Freeden, Ideologies and Political Theory – A Conceptual Approach, Oxford 1998 und die Debatte um essentially contested concepts in der englischsprachigen politischen Theorie. Ich danke den Mitgliedern des Themenfelds 3 im Bochumer Käte-Hamburger-Kolleg «Dynamiken der Religion zwischen Asien und Europa» für die konstruktive Kritik an den folgenden Überlegungen.

[2] Reinhart Koselleck, Einleitung zu «Geschichtliche Grundbegriffe», in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, 13–27.

SZRKG, 107 (2013), 367–387

tische Begriffsdefinition gerichtete) Hypothese verschärft und erweitert: ihr zufolge gehört es zum Wesen politisch-sozialer Grundbegriffe, dass sie, als Repräsentanten eines vielseitigen Diskurses, auch im aktuellen Gebrauch immer vieldeutig sind. Wären sie nicht vieldeutig, so kann man diese neue Erkenntnis zusammenfassen, so gäbe es auch keinen Streit um die Sache, auf die sie sich beziehen, und eben in diesem Streit liegt die wesentliche diskursive Funktion politischer Grundbegriffe.

Die Bedeutung von Grundbegriffen im Sinne der Begriffsgeschichte ist also nicht durch einfache Definitionen einzufangen. Vielmehr stehen sie inmitten und für ganze Diskurse, d. h. sie werden in immer wiederkehrenden Argumentationsgängen und Darstellungen eines Gegenstands eingesetzt, für den sie dann auch insgesamt, ihn gewissermaßen repräsentierend, einstehen. Die Umstrittenheit von Grundbegriffen ergibt sich einfach schon dadurch, dass der Gegenstand, auf den sie verweisen, in der diskursiven Praxis selbst umstritten ist. Nur als umstrittener Gegenstand kann er in der gesellschaftlichen Praxis seiner Thematisierung bestehen.

Bei den Diskussionen um das wesentliche Unterscheidungsmerkmal politisch-sozialer Grundbegriffe von einfachen Wörtern (und Begriffen im linguistischen Sinne) war zunächst wenig von religiösen Begriffen die Rede. Sie blieben ja bekanntlich von den *Geschichtlichen Grundbegriffen*, dem renommierten begriffsgeschichtlichen *Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, weitgehend ausgeschlossen, sodass in der jüngeren begriffsgeschichtlichen Forschung schon die Frage aufkam, ob sie überhaupt einem Begriffswandel unterlagen, der dem politisch-sozialer Begriffe vergleichbar ist.[3] In diesem Aufsatz geht es allerdings um mehr als um den Nachweis, dass dies durchaus möglich ist: nämlich um eine weitere Zuspitzung und Präzisierung der These, dass auch religiöse Grundbegriffe sich durch ihre wesentliche Umstrittenheit von anderen Worten und Begriffen unterscheiden.

Religiöse Grundbegriffe sind, so soll im Folgenden gezeigt werden, nicht nur in ihrer aktuellen Bedeutung immer umstritten, sondern darüber hinaus auch in ihrer Semantik existenziell widersprüchlich angelegt: Das heißt, sie gehen stets davon aus, dass der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, sowohl existiert als auch nicht existiert. Diese ontologische Widersprüchlichkeit ist religiösen Begriffen in der Neuzeit so wesentlich, dass die Behauptung der Existenz ihrer Gegenstände ebenso die Behauptung ihrer Nichtexistenz einschließt wie umgekehrt die Behauptung ihrer Nichtexistenz die ihrer Existenz.

[3] Umstritten ist dabei vor allem, ob der von Reinhart Koselleck beobachtete und an politisch-sozialen Begriffen mittlerweile vielfach nachgewiesene Bedeutungswandel in der so genannten «Sattelzeit», d.h. deren Temporalisierung, Politisierung, Ideologisierung und Demokratisierung im Zeitraum zwischen 1750 und 1850, auch an religiösen Grundbegriffen nachgewiesen werden kann. Vgl. Stefan Jordan, Die Sattelzeit – eine Epoche für die Theologiegeschichte?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 105 (2011), 525–535.

Diese These bedarf der Erläuterung: Wohl kann man von allen Gegenständen sowohl behaupten, dass sie sind, als auch, dass sie nicht sind. Doch schließen sich beide Aussagen in der Regel wechselseitig aus: Entweder es gilt das eine oder es gilt das andere. Die Kontrahenten sind einfach verschiedener Meinung. Bei religiösen Gegenständen scheint dies zunächst nicht anders zu sein: Entweder Gott existiert oder er existiert nicht. Die Gottesbekenner und die Gottesleugner widersprechen einander. Aber, das zeigt schon ein kurzer Blick in die Geschichte, sie suchen im religiösen Diskurs, der sich zwischen ihnen entfaltet, sich zugleich auch immer wieder wechselseitig zu umgarnen, indem sie das, was die jeweilige Gegenseite ihrer Meinung nach zu Recht behauptet, mit in ihre eigene Position aufnehmen. So wissen gewöhnlich auch Gottesbekenner, dass Gott nicht in derselben Weise existiert wie der Gegenstand hier vor ihnen; und Gottesleugner, dass Gott zu leugnen etwas anderes bedeutet als die Existenz eines Gegenstands vor ihnen. Sie erkennen sogar oft durchaus die Problemstellen, welche Gottesbekenner mit dem Gottesbegriff besetzen: etwa das Problem der Sinnhaftigkeit von Geschichtsverläufen, das Problem der Kontingenz oder des Zufalls von Ereignissen usw. Deshalb vermeiden sie zwar den Gottesbegriff, suchen aber Antworten auf die in ihm gestellten Fragen.

Dieses wechselseitige Aufeinanderzugehen hat nun bei religiösen Begriffen eine konstitutive Bedeutung: Religiöse Begriffe leben nämlich vom Hin- und Hergehen zwischen Empirie und Spekulation: Ohne empirisches Fundament bleiben sie ebenso leer wie sie ohne spekulatives Transzendieren der empirischen Wirklichkeit sinn- und bedeutungslos. So entspringt in Kontroversen um religiöse Gegenstände oft gerade aus dem existenziellen Widerspruch zur eigenen religiösen/nicht-religiösen Position die Begründung für die eigene gegenteilige Behauptung: aus der existenziellen Leugnung Gottes dessen existenzielle Bejahung (etwa im Sinne einer allgemeinen Weltformel oder eines moralischen Weltgesetzes), aus der existenziellen Bejahung die Suche nach einer Welterklärung ohne Gott. Wie dies geschieht, soll im Folgenden an einigen Beispielen gezeigt werden. Zuvor aber soll zunächst die semantische Struktur der Widersprüchlichkeit näher betrachtet werden, die in religiösen Diskursen vorherrscht und sie voran treibt:

In der Aufnahme der jeweils gegenteiligen Existenzbehauptung wächst religiösen Begriffen, so lässt sich an historischen Beispielen immer wieder zeigen, eine Evidenz zu, die sie ohne solchen Widerspruch nicht hätten. Der Widerspruch wird im religiösen Diskurs so in die eigene religiöse bzw. atheistische Position aufgenommen, dass er diese nicht nur nicht widerlegt – so wie ein mathematischer Beweis etwa gegenteilige Vorstellungen entkräftet; sondern er trägt sogar entscheidend zum Begriff der Sache bei, um die es im religiösen Diskurs überhaupt geht. Ohne die – zwar oft modifizierte, aber im Wesentlichen doch bekräftigte – Anerkennung der jeweils gegenteiligen Position käme die eigene Vorstellung von dem religiösen Gegenstand deshalb nicht aus.

Die in der neuzeitlichen Religionskritik übliche Infragestellung religiöser Gegenstände ist daher keine nur von außen kommende, sondern weit mehr noch

eine innerreligiöse Kritik. Sie hat sich im Laufe der Neuzeit nicht verstärkt, wie im Zuge der Säkularisierungsthese immer wieder angenommen wurde. Vielmehr ist sie dem neuzeitlichen Religionsbegriff, so wie er seit der Aufklärung vorliegt, aber ebenso auch anderen religiösen Begriffen von Anfang an eingeschrieben gewesen. Von Anfang an wirkten atheistische und religionskritische Positionen bei der Auslegung religiöser Traditionen mit.[4] Umgekehrt nahmen religiöse Konzepte und Überzeugungen aber auch Einfluss auf die Ausgestaltung der säkularen Wissenschaften. Religion ist ohne Religionskritik nicht denkbar, ebenso wenig wie Religion ohne die theologische Kritik des Weltlichen denkbar ist, worin ja ein wesentliches Anliegen von Religion liegt. Deshalb müssen bei einer begriffsgeschichtlichen Analyse religiöser Begriffe atheistische Aussagen auch immer als theologische Aussagen und umgekehrt theologische Aussagen als atheistische Aussagen gelesen werden.

Die existenziell widersprüchliche Grundstruktur religiöser Begriffe hat nun allerdings auch Folgen für deren historische Aufarbeitung. Bei empirischen Gegenständen, etwa der republikanischen Verfassung des antiken Rom oder der industriellen Revolution in England im 18. Jahrhundert, können spätere Betrachter immer mit Recht behaupten, dass sie sie besser verstehen als die Zeitgenossen. Bei ihrem abweichenden Verständnis stellen sie gleichwohl nicht in Frage, dass es sich um dieselbe Sache handelt, von der schon die Zeitgenossen sprachen. Diese Differenz zwischen einem überzeitlich erkennbaren Sachverhalt und seinem je zeitgenössischen Verständnis ist für die klassische Begriffsgeschichte politischer und sozialer Gegenstände konstitutiv: Erlaubt sie doch, ein Spannungsverhältnis zwischen dem Begriff von einer Sache und dieser Sache selbst zu definieren, das sich je nach Ort und Zeit unterschiedlich gestaltet und einem historisch beschreibbaren Wandel unterliegt.

Bei religiösen Begriffen lässt sich eine solche Unterscheidung zwischen Begriff und Sache kaum treffen: Die Gegenstände und Sachverhalte, auf die sie sich beziehen, lassen sich nicht unabhängig von den jeweils zeitgenössischen Praktiken ihrer Repräsentation erfassen, seien es nun schriftliche Texte oder Riten, Orte und Institutionen. Versucht man etwa, die im Alten Testament beschriebene Sintflut auf historisch verbürgte Nachrichten von Überschwemmungen im Zweistromland zu beziehen, so bezahlt man rasch den Gewinn an empirischer Evidenz mit dem Verlust an theologischem Gehalt der biblischen Erzählung. Man bewegt sich dann auf einem Gebiet, das empirische Wissenschaften weit besser erforschen können. Und doch kann die Theologie auf solche empirischen Gründungen nicht verzichten. Sie darf nur nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern muss sich dann wieder der theologischen Reflexion zuwenden, in der die empirischen Sachverhalte nur das Material für Gottes Handeln in der Welt bilden.

[4] Vgl. hierzu etwa Michael Weinrich, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Göttingen 2011.

Religiöse Begriffe gründen sich so auf ein Verfahren des Wiedererkennens theologischer Aussagen, Bilder und Topoi in der empirischen Erfahrung, die diese Erfahrung doch immer übersteigt, weil sie in einer zeitlosen religiösen Tradition wurzeln. Den historischen Wandel solcher Wiedererkennungen kann die religiöse Begriffsgeschichte nicht dadurch nachzeichnen, dass sie eine sich von der Überlieferung emanzipierende eigenständige Rekonstruktion des Gegenstands vornimmt, sondern nur im Sinne einer dogmengeschichtlichen Folge vergangener Auslegungen.

Doch wie vergewissert sich eine solche Begriffsgeschichte der Identität ihres Gegenstands? Um sie zu gewährleisten, greifen Religionen auf andere, spezifisch religiöse Techniken zurück: etwa auf die Auslegung heiliger Texte in Schriften und Predigten, den Aufbau dauerhafter Institutionen oder den Vollzug von Riten, die in ihrer ewig gleichen Wiederholungsstruktur die Identität des religiösen Gegenstands garantieren. Widersprüchliche Auffassungen über den Gegenstand, von dem sie handeln, wie sie für die begriffsgeschichtliche Aufarbeitung vergangener Sachverhalte konstitutiv sind, müssen auf diesem Wege nicht ausgeräumt werden, sondern können als verschiedene Seiten der religiösen Tradition festgehalten werden.

Vier Beispiele

Das neuzeitliche Religionsverständnis: Das Konzept der Religion ist erst zur Zeit der Aufklärung in Europa entstanden und daher nicht ohne weiteres auf ältere Zeiten und außereuropäische Räume übertragbar. Dies lässt sich semantisch am Bedeutungswandel des Ausdrucks ‹religio/Religion› zeigen: Wie die neuere Forschung herausgearbeitet hat, hat der Begriff der ‹Religion› in Europa erst seit dem 17. Jahrhundert seine moderne Bedeutung eines zugleich pluralistischen und anthropologischen Allgemeinbegriffs angenommen.[5] Erst seither sind ältere Bezeichnungen wie ‹secta› oder ‹lex› als Bezeichnung für Religionen zurückgetreten, hat sich der Ausdruck ‹religio/Religion› von der Bezeichnung für eine bestimmte Form der Gottesverehrung zu der einer anthropologischen Grunddimension menschlichen Daseins geweitet. Zugleich hat sich die Geltung religiöser Diskurse dabei aber auch auf einen gesellschaftlichen Teilbereich verengt. In dieser von Kirche und Theologie selbst anerkannten Beschneidung religiöser Diskurse und Praktiken ist der Einfluss säkularer Gegenmächte in Politik und Öffentlichkeit, Kunst und Wissenschaft deutlich zu erkennen. In der Beschneidung religiöser Geltungsansprüche verwandelte sich aber auch das Konzept der ‹Religion› selbst: Dieses richtete sich nun auf eine «Welt», die sich von den Herrschaftsansprüchen religiöser Diskurse zunehmend emanzipierte.

[5] Vgl. Ernst Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs, München 1997–2012.

Man kann diesen Prozess der gleichzeitigen Universalisierung und Begrenzung des Religionskonzepts im 18. Jahrhundert gut am Umbau gesellschaftlicher Institutionen verfolgen, etwa bei der Neugestaltung des Schulwesens in Preußen.[6] Dort wurde seit den 1780er Jahren im Unterricht weltlicher Schulen, parallel zu anderen Unterrichtsfächern wie ‹Latein› und ‹Rechnen›, das neue Unterrichtsfach ‹Religion› als zeitlich begrenzte Unterrichtseinheit eingerichtet. Bis dahin waren religiöse Inhalte in praktisch allen Schulstunden gelehrt worden, jedes Fach diente somit in irgend einem Sinn der religiösen Unterweisung. Jetzt wurde diese in einem eigenständigen Unterrichtsfach gebündelt, wodurch andere Fächer von religiösen Inhalten entlastet werden sollten.

Doch dies war nur die eine Seite: Auf der anderen beschränkte sich der Religionsunterricht keineswegs auf die Gotteslehre, sondern griff auch auf weltliche Gegenstände wie etwa die Pflege des Ackerbaus oder die gute Einrichtung politischer Gemeinwesen aus. Und umgekehrt behandelten auch «weltliche» Fächer wie Latein oder Physik die Grundlagen der göttlichen Weltordnung. Das Konzept der religiösen Unterweisung nahm im deutschen Schulwesen also seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert eine in sich widersprüchliche Stellung ein: Es erkannte in der Beschränkung auf ein Schulfach unter anderen die Gleichberechtigung säkularer Unterrichtsfächer an, griff aber zugleich auch mit seinem überfachlichen Deutungsanspruch säkularer Unterrichtsgegenstände über die Ausdifferenzierung des Schulwesens in Unterrichtsfächer hinaus. Darin kam die existenziell widersprüchliche Struktur des neuen Religionsbegriffs deutlich zum Ausdruck: Religion erhob den Anspruch einer umfassenden Weltdeutung, doch zugleich wurde dieser Anspruch von Seiten säkularer Unterrichtsfächer auch geleugnet, die ihn ihrerseits für sich selbst erhoben. So umfasste der Religionsbegriff zugleich alles und nichts, wurde der Religion zugleich ein alles umfassender und gar kein Geltungsbereich zugeschrieben.

Ähnlich widersprüchliche Entwicklungen lassen sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch in anderen diskursiven und institutionellen Ausdifferenzierungsprozessen beobachten. In Bibliotheken etwa entstanden seit den 1820er Jahren Abteilungen für ‹religiöse Literatur›, in Kunstsammlungen Abteilungen für ‹religiöse Kunst›.[7] Dabei handelte sich aber nicht um Sammlungen klar abgegrenzter Gegenstandsbereiche, sondern um Aspekte, unter denen Literatur und Kunst betrachtet wurden: etwa Schilderungen und Darstellungen von religiösen Einrichtungen, Praktiken und Denkweisen in anderen Ländern, die auch unter säkularen Gesichtspunkten betrachtet werden konnten. So konnten Kunstobjekte je nach Gesichtspunkt bald als «religiös», bald als «säkular» betrachtet werden, eine eindeutige Zuschreibung zu einem bestimmten Bereich gab es nicht.

[6] Rainer Lachmann/Friedrich Schweitzer (Hg.), Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 2007.

[7] Lucian Hölscher, Kunst und Religion in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein polemischer Einwurf aufgrund historischer Nachforschungen, in: M. Frettlöh/H. Lichtenbergers (Hg.), Gott wahr nehmen. FS für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 483–494.

Häufig fiel die Bezeichnung ‹religiös› in solchen Unterscheidungen zur «weltlichen» Kunst und Literatur noch mit der Bezeichnung ‹kirchlich› zusammen, die Kirche besaß noch ein weitgehendes Monopol auf die religiöse Kultur der Menschen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts traten beide Bezeichnungen ‹kirchlich› und ‹religiös› aber zunehmend auseinander. An die Stelle der traditionellen gesellschaftspolitischen Leitdifferenz von ‹geistlich› und ‹weltlich›, welche die Sphäre diesseitiger und jenseitiger Belange noch komplementär geordnet hatte, trat nun die radikalere Leitdifferenz ‹religiös/säkular› im Sinne eines kontradiktorischen Gegensatzes.[8] Religion wurde nun stärker von säkularen Bereichen der Gesellschaft abgegrenzt, d. h. ihre Regeln und Semantiken galten nach Ansicht ihrer säkularen Widersacher nicht mehr in Bereichen wie der Wirtschaft und der Politik.

Zugleich aber erhoben die Kirchen umgekehrt auch einen radikaleren Gestaltungsanspruch für den säkularen Raum: Neben die staatlichen traten kirchliche Schulen und Fürsorgeeinrichtungen, neben die staatliche die rein kirchliche Eheschließung, neben säkulare auch kirchlich-religiöse Parteien. Die Kirchen errichteten eigene Wirtschaftsunternehmen, gründeten eigene Verlage und Zeitungen usw. D.h. die Kirchen erhoben im Maße, wie sie von säkularen Gesellschaftsgruppen aus der Mitgestaltung des Gemeinwesens ausgegrenzt wurden, zugleich auch stärkere Ansprüche auf diese Mitgestaltung. So entstanden tendenziell zwei Parallelgesellschaften mit einem je unterschiedlichen weltanschaulichen Überbau. Zugleich handelte es sich aber auch nur um die eine Gesellschaft, welche nur aus zwei Perspektiven gesehen wurde. In ihr galten der Staat und viele andere Einrichtungen bald als säkulare, bald aber auch als religiöse Einrichtungen, d.h. bald ging deren Säkularität in Religion, bald deren religiöser Charakter in Säkularität auf.

Man kann in diesem Funktions- und Bedeutungswandel des Religiösen einen Prozess der Säkularisierung sehen, wenn man dieses Konzept nicht als Bezeichnung für einen langfristigen Rückgang religiöser Deutungskultur, sondern für deren Transformation in ein neues Verhältnis von Kirche und Staat, Religiosität und Säkularität versteht.[9] Doch auch hier ging es nicht allein um eine verstärkte Abgrenzung beider Sphären, sondern zugleich auch um eine wechselseitige Unterwanderung: In einem Prozess der gleichzeitigen Durchdringung und Abgrenzung flossen ebenso säkulare – etwa natur-, gesellschafts- und geisteswissenschaftliche – Wissensbestände in theologische Konzepte und kirchliche

[8] Vgl. Lucian Hölscher, The Religious and the Secular. Semantic reconfigurations of the religious field in Germany from the Eighteens to the Twentieth centuries, in: Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia, ed. by Lucian Hölscher/Marion Eggert, Leyden 2013.

[9] Vgl. hierzu Lucian Hölscher, Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren, in: Wilhelm Damberg u.a. (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, 203–214.

Handlungsfelder ein wie umgekehrt kirchliche und theologische Konzepte in die neuen säkularen Wissenschaften und Handlungsfelder.

Dies gilt bis heute. Da sich Religion immer schon auf Gesellschaft bezieht, nicht erst im Zuge eines neuzeitlichen Entfremdungsprozesses zwischen Religion und Gesellschaft zu ihrem wesentlichen Gehalt findet, setzt sie deren säkulare Selbstverfasstheit immer schon voraus. Der Weltbezug religiöser Diskurse, der die zumindest teilweise Emanzipation der Gesellschaft aus religiösen Deutungen und Praktiken einschließt, steht nicht erst am Ende, sondern schon am Anfang der Begriffsentwicklung: Ohne die Anerkennung von legitimen Eigengesetzlichkeiten in Wissenschaft und Kunst, Politik und Wirtschaft wäre es nie zur Entstehung des modernen Religionsbegriffs im 18. Jahrhundert gekommen. Dies soll im Folgenden auch am Gottesbegriff gezeigt werden.

Die neuzeitliche Gottesvorstellung: Religion steht und fällt mit dem Glauben an die Existenz Gottes, christliche Religion allzumal. Mit dem Aufkommen «weltlicher» Wissens- und Handlungsfelder begannen sich die traditionellen Gottesvorstellungen im 17. und 18. Jahrhundert zu wandeln: Im Maße, in dem sich Beschreibungen der «Welt» auf den Bereich empirischen Wissens und menschlichen Handelns zurückzogen, musste die Wirklichkeit Gottes neu bestimmt werden. Dies vollzog sich in der Zeit der Aufklärung in einer Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt: Theologisch ging daraus der Streit um die Personalität Gottes, wissenschaftlich der Streit um die Einheit der Welt hervor. Man kann diesen Prozess gut anhand der theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts verfolgen:

Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur (deus sive natura) hatte im ausgehenden 17. Jahrhundert, obwohl von den christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften schnell als häretisch und atheistisch abgelehnt, zum ersten Mal massiv die biblisch überlieferten und von der mittelalterlichen Theologie ausgedeuteten Gottesbilder in Frage gestellt. Gott wurde von Spinoza nicht mehr als ein von der Welt unabhängiges, sondern in deren Gesetzen und Ordnungen aufgehendes Wesen gedacht. Gleiches gilt von den im 18. und 19. Jahrhundert weit verbreiteten deistischen Gottesvorstellungen, welche Gott auf die Rolle des primären Erbauers der Weltmaschine, seine Wirksamkeit auf die Gültigkeit der Naturgesetze reduzierten. Die Existenz Gottes begann auf diese Weise zweifelhaft zu werden: Einerseits umfasste Gott das All, andererseits löste er sich in ihm zugleich aber auch auf.

Für personale Gottesvorstellungen, die Gott als ein gegenüber dem Menschen und der Welt eigenständiges Wesen begriffen, war hier jedenfalls kaum noch Platz. Der Gottesbegriff verlor seine personale Qualität, obwohl er konzeptionell durchaus noch im Begriff der Welt enthalten war. Denn weder deren umfassende Einheit noch ihr geordneter Zusammenhang ließ sich ohne Annahme eines Got-

tes, der sich in der Welt realisierte, plausibel machen.[10] So war in der Philosophie und den Einzelwissenschaften des Aufklärungszeitalters zwar zunehmend weniger von Gott die Rede, doch in deren Parametern – sei es in den anthropologischen Konzepten der menschlichen Vernunft und Moralität, sei es in den Naturkonzepten des Raumes und der Zeit – immer präsent.

Besonders deutlich wurde dies in Deutschland an Kants Transzendentalphilosophie, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts überhaupt jeglicher Aussage über transzendente Wesen und Mächte entzog, zugleich aber die Gottesvorstellung für die Begründung des Sittengesetzes in Anspruch nahm. Kant bestimmte damit den philosophischen Diskurs des 19. Jahrhunderts nicht nur in Deutschland maßgeblich. Die Allmacht Gottes manifestierte sich ihm zufolge gerade in seiner Abwesenheit als personaler Faktor im Getriebe der Welt. An die Stelle des transzendenten Gottes trat in der «Religion des deutschen Idealismus»[11] die transzendentale Explikation des Ichs. Zwar gab Kant dem Sittengesetz mit der Bezeichnung ‹göttlich› noch einen religiösen Anklang, doch seine transzendentalen Verstandeskategorien konnten die verwaiste Lücke eines personalen Gottesglaubens nicht mehr überzeugend füllen. Schleiermacher in seinen «Reden über die Religion» (1799) und Hegel in seiner Analyse der «Religion der neuen Zeit» gingen beide schon um 1800 von dem mittlerweile allgemein gewordenen Sachverhalt aus – auf den sie dann allerdings sehr unterschiedlich reagierten – dass Gott aus den Lebensverhältnissen der meisten aufgeklärten Menschen verschwunden war und jedenfalls jeden angebbaren Inhalt verloren hatte.[12]

Die Aushöhlung des personalen Gottesbegriffs zeigte sich um 1800 im sog. Atheismusstreit, in dessen Folge der Philosoph Johann Gottlieb Fichte seine Professur in Jena verlor: Um der damals im aufgeklärten Bürgertum schon weit verbreiteten Ablehnung eines göttlichen Weltenlenkers Rechnung zu tragen, hatte Fichte 1798 mit dem Postulat einer moralischen «göttlichen Weltregierung» ein idealistisches «Glaubensbekenntnis» formuliert, das nicht mehr im Glauben an einen transzendenten Gott, sondern in Glauben an die moralische Natur des Menschen gegründet war: Denn wenn man, so argumentierte Fichte, «ein besonderes Wesen als die Ursache jener moralischen Weltordnung» annähme, wäre nichts gewonnen. «Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll [...] Persönlichkeit haben und Bewusstsein [...] Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikates zu einem Endlichen, zu einem We-

[10] Zum Zusammenhang von Theologie und moderner Wissenschaft im 17. Jahrhundert vgl. Margaret C. Jacobs, Alte und neue Wissenschaften und Weltdeutungen, in: Hartmut Lehmann/Ann-Charlott Trepp (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999, 465–516.

[11] Vgl. Wilhelm Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende, Gütersloh 1922–1930.

[12] Vgl. Christian Link, Das «leere Jenseits». Hegels Analyse der neuzeitlichen Religion, in: Lucian Hölscher, Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, 63–79.

sen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.»[13]

Indem Gott in seiner Rolle als Bürge und Lenker der Weltordnung als existent behauptet, zugleich aber als Person geleugnet wurde, nahm der Gottesbegriff im idealistischen Diskurs eine bildliche, metaphorische Bedeutung an. Nachdem sich alle bisherigen Gottesbeweise als trügerisch erwiesen hatten, verbürgte er nach Ansicht der idealistischen Religionsphilosophie seinen Anhängern nicht mehr die Existenz Gottes als eines von der Welt unabhängigen Wesens, sondern nur noch die Existenz eines Göttlichen im Menschen. Auf die Frage: «Was bürgt uns dafür, dass wir in jener Idee (Gottes, LH) nicht ein bloßes Geschöpf unserer Einbildungskraft vor uns haben?» gab Johann Traugott Krug, ein Schüler Kants, 1833 die damals repräsentative Antwort: einzig die Annahme einer «sittlichen Gesetzgebung der Vernunft oder die Stimme des Gewissens [...] In, mit und durch die moralische Gesetzgebung ist uns etwas Göttliches angeboren und dieses Göttliche nötigt uns, die Idee von Gott für etwas Wahrhaftes oder Gott selbst für etwas Wirkliches zu halten, mithin an Gott zu glauben.»[14]

Damit war der Weg vorgezeichnet, den die wissenschaftliche Erforschung des Gottesglaubens im 19. Jahrhundert nahm: Sie ging nicht mehr von der Gewissheit eines transzendenten Gottes aus, sondern von der Existenz eines «religiösen Bewusstseins» im Menschen, in dem sich die Annahme eines göttlichen Wesens empirisch finde. Dabei handelte es sich keineswegs nur um eine säkularistische Umdeutung orthodoxer Gottesvorstellungen, die von der Realexistenz Gottes ausgingen, ja diese gerade noch einmal gegenüber materialistischen und idealistischen Angriffen verteidigten. Vielmehr zeigte auch gerade die theistische These von der Personalität Gottes in ihrer theologischen Entfaltung bei Immanuel Hermann Fichte, Christian Felix Weiße u.a., wie sehr Gott spätestens seit den 1840er Jahren als Dialogpartner des gläubigen Menschen und Garant einer göttlichen Ordnung, die nicht in den menschlichen Ordnungen aufging, letztlich vom menschlichen Bewusstsein aus entworfen wurde.

Doch auch ein solcher indirekter Beweis für die Existenz Gottes hatte nur so lange Bestand, wie genügend Menschen ein solches religiöses Bewusstsein in sich vorfanden. Im Maße, in dem dieses Bewusstsein verlorenging, wurden nach dem Ersten Weltkrieg, etwa bei Karl Barth und Paul Tillich, auch wieder neue theologische Gottesbegriffe frei gesetzt, welche der Herausforderung atheistischer Gottesleugnungen Rechnung trugen. Am weitesten ging hier wohl die «atheistische» Theologie Bonhoeffers, die in den 1960er Jahren von Dorothee Sölle aufgegriffen wurde. In der Formel «atheistisch an Gott glauben» bekundete sich hier noch einmal die theologische Einsicht, dass von Gott zu reden immer

[13] F. Medicus (Hg.), Johann Gottlieb Fichte. Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Mit Forbergs Aufsatz: Entwicklung des Begriffs der Religion, Leipzig 1910, 13.

[14] Johann Traugott Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 2. Aufl. Bd. 2, Leipzig 1833, 304, Art. Gott.

heißt, seine Existenz zunächst in Frage zu stellen, um den Wirklichkeitsgehalt des Gottesbegriffs neu zu erfassen.[15]

Der neuzeitliche Jenseitsbegriff: Der Glaube an ein Jenseits und an einen transzendenten Gott gehört heute sowohl im Alltag als auch in wissenschaftlichen Erhebungen und Darstellungen zu den wichtigsten Kriterien von Religiosität überhaupt. Dabei ist aber keineswegs geklärt, was unter diesen Begriffen tatsächlich zu verstehen ist, nur so viel ist klar: Der Begriff des ‹Jenseits› lebt wesentlich von der Abgrenzung gegenüber einem ‹Diesseits›, ebenso wie der der ‹Transzendenz› von der Abgrenzung gegenüber einer ‹Immanenz› lebt – wobei ‹Diesseits› und ‹Immanenz› beide den Bereich empirischer Wirklichkeit und Überprüfbarkeit bezeichnen. ‹Jenseits› und ‹Diesseits›, ‹Transzendenz› und ‹Immanenz› sind also relationale Begriffe, die sich wechselseitig sowohl ausschließen als auch bedingen.

Historisch gesehen sind sie erst im Zuge eines längeren Begriffsbildungsprozess seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert entstanden,[16] sind also relativ jungen Datums. Das bedeutet nicht, dass es nicht schon vorher andere Begriffe (wie etwa ‹Gott›, ‹Geist›, ‹Himmel› und ‹Hölle›) gegeben hätte, die auf ein Jenseits verwiesen.[17] Wie ja überhaupt die Genese von Begriffen nicht von vorn herein mit der Genese der Gegenstände, die sie bezeichnen, zusammen fällt. Aber es lohnt sich hier wie in anderen Fällen näher hinzuschauen, was sich mit der Entstehung der Begriffe in den so bezeichneten Vorstellungen strukturell gewandelt hat.

So steht die Einführung der Begriffe ‹Jenseits› und ‹Diesseits› im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert für einen langfristigen Umbau der religiösen Vorstellungswelt im Übergang von der Aufklärung zur religiösen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie soll hier nur kurz angedeutet werden:[18] Voraus gegangen war die durchgängige Verräumlichung und Verzeitlichung des religiösen Weltbilds der Aufklärung: D. h. alle wirklichen Dinge sollten demnach auch einen festen Ort in Raum und Zeit haben. Das galt nun auch für transzendente Subjekte wie Engel, Geister und die Seelen der Menschen nach dem Tod. Von den Seelen der Verstorbenen etwa spekulierten Aufklärungsphilosophen, wie lange ihre Existenz nach dem irdischen Tod noch dauern und wo sie ihre Zeit verbringen würden. Der Planet Venus galt vielen als möglicher Aufenthaltsort.[19] Weit verbreitete religiöse Vorstellungen wie diejenige vom Wiedertreffen der

[15] Dorothee Sölle, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968.

[16] Vgl. Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007.

[17] Bernhard Lang/Colleen McDannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1996.

[18] Ausführlicher in Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16)

[19] Vgl. Martin Mulsow, Das Planetensystem als Civitas Dei. Jenseitige Lohn- und Strafinstanzen im Wolffianismus, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 40–62; Walter Sparn, «Aussichten in die Ewigkeit». Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie, in: ebd., 12–39.

Angehörigen in einer jenseitigen Welt erhielten dadurch einen festen Bezugspunkt.[20] Die Visionen des schwedischen Sehers Swedenborg unterstellten um die Mitte des 18. Jahrhunderts sogar die Existenz einer sozial gegliederten Gegenwelt, in der sich die Seelen wie Gedanken pfeilschnell fortbewegen, himmlische Städte die Seelen der Verstorbenen behausen, Schulen für ihre Fortbildung sorgen und sogar «Geisteskinder» aus der Verbindung zweier Seelen hervorgehen könnten.[21]

Gegen solche Spekulationen formierte sich jedoch gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Ablehnungsfront aufgeklärter Zweifler, welche die raumzeitliche Existenz der Seelen nach dem Tod überhaupt in Zweifel zogen. Hier, in Schillers *Räubern* (1781), begegnet bislang erstmals der Begriff des ‹Jenseits›.[22] Fast zeitgleich gab es allerdings bald auch positive Bezugnahmen auf ein ‹Jenseits› wie diejenige Hölderlins von 1788 in einem Gedicht an Louise Nast: «O! Wenn's einst da ist, das große selige Jenseits, wo die Krone dem leidenden Pilger, die Palme dem Sieger blinkt ...» Doch auch solche positiven Bezugnahmen auf ein Jenseits enthielten immer schon den Zweifel daran, ob dieses Jenseits tatsächlich existiere und nicht nur eine bloße Wunschvorstellung sei.

Generell dienten die neu eingeführten Begriffe ‹Jenseits› und ‹Diesseits› seither der Unterscheidung zwischen zwei existenziell von einander unterschiedenen Welten: der diesseitigen und der jenseitigen Welt. Zwar hatte es transzendente Mächte, Geister, Engel, Gott und Teufel durchaus auch schon vorher gegeben, sie wirkten in der Vormoderne aber noch relativ unbefangen ins irdische Leben der Menschen und der Natur hinein. Mit der Unterscheidung zwischen einem Diesseits und einem Jenseits wurde dagegen jetzt eine weit grundsätzlichere Trennung zwischen diesen beiden existenziellen Sphären vollzogen. Wohl glaubten weiterhin viele Menschen an die Existenz von Geistern, aber dieser Glaube sah sich zunehmend nun in Randbereiche der Gesellschaft verdrängt. Nirgends zeigt sich anschaulicher als beim Begriff des ‹Jenseits› die eigentümliche existenzielle Konsistenz religiöser Konzepte, die sich in deren widersprüchlicher Beschreibung ausdrückte. Denn die Bejahung und die Leugnung einer raum-zeitlichen Existenz jenseits der Grenzen des Todes hoben sich im Zeitalter der Romantik nicht wechselseitig auf, sondern verknüpften sich zur Vorstellung einer Zwischenwelt, in der sich Diesseits und Jenseits wechselseitig bedingten und beeinflussten.

[20] Breiten Raum nahmen die Vorstellungen über die jenseitige Welt in den Journalen der Aufklärung ein. Vgl. dazu die Einträge im Index deutschsprachiger Zeitschriften des 18. Jahrhunderts unter den Stichworten ‹Unsterblichkeit›, ‹Leben nach dem Tod› u.ä.

[21] Vgl. Lang/McDanell, Der Himmel (wie Anm. 17), 250ff.

[22] In Schillers Jugenddrama ruft der Räuber Karl Moor aus: «Sei, wie du willst, namenloses Jenseits, bleibt mir nur dieses mein Selbst getreu. Sei, wie du willst, wenn ich nur mich selbst mit hinübernehme. Außendinge sind nur der Anstrich des Mannes. Ich bin mein Himmel und meine Hölle.» Schillers Werke, hg. v. Julius Petersen/Hermann Schneider, Bd. 3, Weimar 1953, 211. Vgl. auch Schillers Jenseits-Kritik in seinem Gedicht «Resignation» von 1784.

Großen Einfluss auf die Jenseits-Gläubigkeit der Romantik hatte im neuen Jahrhundert vor allem die Schrift des Naturhistorikers Gotthilf Heinrich von Schubert (1780–1860) *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften* (1804): Mit seiner Unterscheidung zwischen der Tag- und der Nachtseite des Lebens schuf er ein frühes Muster für das seither häufig komplementär gedachte Verhältnis von Diesseits und Jenseits. Beide bildeten Schubert zufolge eine dichotomische Einheit: Wie nächtliche Träume auf das Tagesgeschehen und die Gegenwart auf die Zukunft verwiesen, so auch das diesseitige Leben des Menschen auf sein jenseitiges Leben.[23] Noch hatte sich die religiöse Vorstellung des Jenseits weder entschieden von der zeitlichen Vorstellung einer kommenden Zukunft noch von der psychologischen Vorstellung einer imaginären Projektion abgesondert. Die populären Vorstellungen vom Jenseits, wie sie sich im 19. Jahrhundert etwa in Kondolenzbriefen und Todesanzeigen entfalteten, schwankten zwischen Gegenwelt zur und Vollendung der diesseitigen Existenz, zwischen Illusion und Verheißung. Die Möglichkeit des bloßen Scheins war allerdings auch ihnen immer schon eingeschrieben, auch wenn sich die Wünsche und Hoffnungen der Menschen gerade deshalb umso heftiger an sie klammerten.

Von Hegel als klassischer Fall für einen inhaltsleeren Begriff in die philosophische Terminologie eingeführt,[24] nahm der Jenseitsdiskurs allerdings bald eine radikale Wende. Dazu trugen vor allem Ludwig Feuerbachs provokative *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) bei, welche die Realität des Jenseits grundsätzlich leugneten. Erst mit Feuerbachs Schrift und deren scharfer Zurückweisung durch die akademische Theologie und konfessionalistische Pfarrerschaft gingen die Begriffe ‹Diesseits› und ‹Jenseits› in die religiösen und theologischen Debatten der Zeit ein. Sie lösten dort eine scharfe weltanschauliche Auseinandersetzung aus zwischen denen, die allein das Diesseits als Wirklichkeit des Menschen gelten ließen, und denjenigen, die davon ausgingen, dass die diesseitige Welt in einen jenseitigen Wirklichkeitszusammenhang eingebettet sei.

Feuerbach heizte diese Kontroverse vor allem dadurch an, dass er die damals populären Jenseitsvorstellungen einer scharfen diesseitigen Kritik unterzog: Konkrete Jenseitsvorstellungen wie diejenige von der Wiederbegegnung mit Verstorbenen seien, so argumentierte er, leicht als bloße Projektionen menschlicher Wünsche und Vorstellungen zu entlarven. Allgemein-abstrakte Reden von einem Jenseits überhaupt dagegen bewiesen schon in ihrer Abstinenz von allen Konkretionen, dass es sich um nichtige Vorstellungen handle. Denn Existenz habe nur, was auch Beschaffenheit habe: Wer sich ein abstraktes Jenseits zu eigen

[23] «Was aber jenseits ist, wird uns nicht im dunklen Traume, nicht in dumpfen Vorahnungen verkündigt, sondern nur in dem klaren lichten Werke des Lebens, in dem tiefen und heiteren Streben des Gemüths verstanden, und aus diesem fällt ein seliger Schimmer auf die dunkle Kluft jenseits, welcher uns mit fröhlichem Vertrauen hinüberschauen lässt.» Gotthilf Heinrich von Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1840, 157.

[24] Link, Leeres Jenseits (wie Anm. 12), 63–79.

mache, habe sich deshalb «das Jenseits schon aus dem Kopf geschlagen».[25] Der abstrakte Jenseitsbegriff sei selbst schon ein Symptom des Zweifels.

Die Vorstellung der Nichtexistenz war dem Jenseitsbegriff so schon immer, insbesondere aber seit seiner Aufwertung zum religiösen Grundbegriff Anfang der 1830er Jahre eingeschrieben, sie zog das Jenseits nicht nur in Zweifel, sondern gehörte zugleich auch zum Kern der Jenseitsvorstellung selbst. So konnte der Begriff zum Schlagwort einer neuen Diesseitsbejahung werden, wie sie seit den 1840er Jahren gleichermaßen im naturwissenschaftlichen und im sozialistischen Materialismus zu Worte kam. Bekannt sind die polemischen Zurückweisungen religiöser Jenseitsvorstellungen bei Karl Marx und David Friedrich Strauß oder Freidenkern und Freireligiösen wie Ludwig Büchner und Ernst Haeckel.[26] Das Jenseits galt ihnen nicht mehr wie den Romantikern als notwendige Ergänzung eines an die bloße Gegenwart geketteten Diesseits, sondern als täuschendes Vexierbild, wie es nicht nur von Spiritisten und Idealisten, sondern auch von den Kirchen einem naiven Publikum vorgegaukelt wurde. Der Vollendung menschlicher Existenz dienten bei ihnen nun andere, «diesseitige» Begriffe wie der Begriff der ‹Zukunft› oder der der ‹Materie›, welche der empirischen Erforschung der gegenwärtigen Welt einen weltanschaulichen Überbau gaben.

Damit war der Begriff des ‹Jenseits› aber nicht ausgeschieden oder zur bloßen Kontrastfolie einer materialistischen Diesseitsphilosophie degradiert, sondern erlebte jetzt überhaupt erst seine Aufwertung zur religiösen Grundkategorie. Eine Pionierleistung übernahmen dabei gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Religionswissenschaften mit der Nachzeichnung von Jenseitsvorstellungen in frühen und fernen Kulturen.[27] Von dort griff der Begriff dann nach der Jahrhundertwende auch auf die akademische Theologie über,[28] wo er vor allem die Zwei-Stockwerk-Theologie der katholischen Neuscholastik mit einem populären Schlagwort versah.[29] Doch auch in der protestantischen Theologie entfaltete sich nach der Jahrhundertwende eine breite, wenn auch durchaus kontroverse Jenseitstheo-

[25] Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1840), Stuttgart 1969, 272. Vgl. hierzu auch Simone Thielmann, «Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen ...» Der Jenseitsbegriff in der Unsterblichkeitsdebatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 80–94.

[26] Todd Weir, «Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten könnte». Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 95–122.

[27] Volkhard Krech, Vom «paradiso terrestre» über die «Himmelsreise der Seele» zum «fundus animae». Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 152–178.

[28] Erstmals zum Gegenstand eines Enzyklopädieartikels wurde das Jenseits im Lexikon Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 291: Jenseitsglaube, dort noch mit Verweis die Artikel Immanenz und Transzendenz Gottes, Welt, Eschatologie, Tod und Jenseits.

[29] Bernhard Lang, Die zweigeteilte Welt. ‹Jenseits› und ‹Diesseits› in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 203–232.

logie.[30] Die materialistische Jenseitskritik war in diese theologischen Entwürfe und Reflexionen immer schon eingearbeitet: Sie garantierte, dass das Jenseits freigehalten wurde von den Wirklichkeitsentwürfen der empirischen Wissenschaften und den selbstgenügsamen Daseinsbehauptungen eines wenig reflektierten Alltagsbewusstseins.

Das neuzeitliche Konzept des ‹Geistes›: Eine dem Wandel des modernen Religions-, Gottes- und Jenseitsbegriffs vergleichbare wechselseitige Durchdringung von theologischen und säkularen Wissensbeständen lässt sich, um hier noch ein letztes Beispiel anzuführen, auch beim religiösen Grundbegriff des ‹Geistes› beobachten. Gerade er diente im 18. Jahrhundert der Transformation theologischer in säkulare und säkularer in theologische Konzepte. In vielen empirischen Wissenschaften rückte er bald zu einem Zentralbegriff der später sogenannten «Geisteswissenschaften» auf, trat aber zugleich auch in Phänomenen wie der «Geisterbeschwörung» und dem späteren «Spiritismus» in Gegensatz zu ihnen. Auch im Begriff des ‹Geistes› verknüpften sich empirische Leugnung und transzendente Bejahung zu einer widersprüchlichen Existenzform.

Man kann die wechselseitige und widersprüchliche Verschränkung theologischer und säkularer Bedeutungsgehalte schlaglichtartig an zwei theologischen Debatten illustrieren, die im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert das Verhältnis von Vernunft und Geschichte hinsichtlich des Wahrheitsgehalts der Bibel behandelten: dem Lessing-Goeze-Streit der 1770er Jahre und dem Streit zwischen den freireligiösen Lichtfreunden und ihren orthodoxen Gegnern in den 1840er Jahren:

1777 kam es zwischen Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, und Johann Melchior Goeze, Hauptpastor an der Katharinenkirche in Hamburg, zum Streit darüber, wie die christliche Religion in der Bibel gegründet sei: Lessing behauptete, den wahren religiösen Gehalt der Bibel, ihren «Geist», könne man nur mithilfe der Vernunft ermitteln, dem «Buchstaben» nach enthalte die Bibel dagegen viele Fehler und Ungereimtheiten.[31] Goeze hielt dem entgegen, der «Geist» der Bibel, ihre innere Wahrheit, lasse sich nicht von deren «Buchstaben» lösen: «Der Buchstabe ist der Geist und die Bibel ist die Religion.» Entweder sei die ganze Bibel Gottes Wort, d.h. «von Gott eingegeben oder wenigstens gebilligt», dann sei alles darin «unfehlbare Wahrheit», oder sie verliere insgesamt ihre «Zuverlässigkeit». Denn wer könne das «Wesentliche» vom Unwesentlichen in ihr unterscheiden? Lessing gebe «die Bibel preis um die Religion zu retten – aber welche Religion? Gewiss nicht die christliche, als welche mit der Bibel steht und fällt.»

[30] Alf Christophersen, «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits». Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Hölscher, Jenseits (wie Anm. 16), 179–202.

[31] Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften, ed. Lachmann, Bd. 10, 1856, 36ff.

Der Kontroverse lagen unterschiedliche Vorstellungen vom religiösen Wahrheitsgehalt historischer Überlieferungen und vernünftiger Auslegungen der Heiligen Schrift zugrunde: Während Lessing die biblische Überlieferung anhand einer vernunft-orientierten Bibelexegese kritisierte, stellte sie Goeze als Gotteswort über alle Vernunftkritik. Doch zugleich verwiesen die unterschiedlichen Positionen gerade in ihrer Widersprüchlichkeit auch wechselseitig auf einander: In seiner Charakterisierung der Bibel als Menschenwerk schloss Lessing deren Verständnis als äußere Form des Gotteswortes ebenso ein wie umgekehrt Goeze im Verständnis der Bibel als Gotteswort die Tatsache, dass es sich um Menschenwerk handelte. Auch hing bei beiden der Geist der Religion am Buchstaben der Bibel ebenso wie umgekehrt der Buchstabe der Bibel am Geist der Religion: Denn nur als Geist, d.h. in seiner göttlichen Bedeutung gewann der Buchstabe seine erlösende Kraft, umgekehrt im Buchstaben, d.h. in seiner sprachlichen Gestalt der Geist seine Verständlichkeit für die Menschen. Die Konzepte des ‹Geistes› wie des ‹Buchstabens›, der ‹Vernunft› wie der ‹Geschichte› waren so in sich widersprüchlich angelegt: Sie enthielten ebenso geistlich-theologische wie säkular-wissenschaftliche Bedeutungselemente. Nur in ihrer Widersprüchlichkeit konnten sie ihr argumentatives Potential entfalten.

In der Frage nach dem jeweiligen Wahrheitsgrund ihres Religionsverständnisses ließen sich die theologischen Argumentationen von Goeze und Lessing deshalb auch geradezu umdrehen. Das zeigte sich etwa beim Streit um die Bedeutung der sog. «facta», der in der Bibel berichteten, später so genannten «Heilstatsachen»: Für Goeze handelte es sich um geschichtliche Ereignisse, die selbst unmittelbar die Wahrheit der Religion begründeten; für Lessing dagegen eher um Spuren, die auf eine Wahrheit in und hinter ihnen verwiesen. Doch auch hier ging es nicht um sich wechselseitig ausschließende, sondern um sich wechselseitig einschließende Auffassungen: Goeze wies die Historizität der Heilstatsachen ebenso wenig zurück wie Lessing deren Vernünftigkeit. Sie setzten sie vielmehr beide in ihren Argumenten jeweils geradezu voraus. Religiöse Vernunftwahrheiten und historische Offenbarungswahrheiten verwiesen wechselseitig auf einander, waren ohne die je andere nicht zu haben.

Darin zeigt sich eine Antinomie religiöser wie überhaupt aller systematischen Wahrheitsansprüche in der von historischem Denken bestimmten Moderne: Wissenschaftliche Aussagen über die Welt lassen sich einerseits immer historisch relativieren, sie behaupten sich andererseits aber zugleich auch immer als Aussagen jenseits aller historischen Relativierung. In der Frage des religiösen Wahrheitsanspruchs der Bibel verschärfte sich allerdings der dialektische zum kontradiktorischen Widerspruch, d.h. historische Relativität und systematischer Geltungsanspruch gelten in religiösen Begriffen nicht allein in unterschiedlicher Hinsicht, sondern verschmelzen zur kontradiktorischen Einheit: Ihre historische Relativierung ist in der systematischen Entfaltung religiöser Begriffe immer schon enthalten; ebenso wie auch umgekehrt systematische Geltungsansprüche

immer schon in die historisch variable Bedeutung religiöser Begriffe eingeschlossen sind.

Lessings Behauptung, «zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten niemals werden»,[32] ließ sich nun, auf die Dauer gesehen, allerdings auch umdrehen: Wenn Vernunftwahrheiten, wie sie zu seiner Zeit erkannt worden waren, im Laufe der Zeit ihre Glaubwürdigkeit verloren hatten, waren sie nicht besser als vormalige Geschichtswahrheiten. Dieses Argument wurde zu Lessings Zeit zwar noch nicht explizit vorgetragen, weil die Vernunftphilosophie der Aufklärung noch zu neu war; sie lag jedoch schon in Goezes Vorwurf beschlossen, Lessings «natürliche Theologie» schneide sich ihre eigene Religion zurecht, indem sie alles als unwesentlich ausscheide, was ihr nicht passe. Explizit trat das Argument siebzig Jahre später auf, wofür die Auseinandersetzung zwischen dem freireligiösen Geistlichen aus Halle Gustav Adolph Wislicenus und dessen orthodoxen Kritikern Mitte der 1840er Jahre ein anschauliches Beispiel bietet:[33]

Im Grund ging es wiederum um dieselben Fragen, die schon Lessing und Goeze verhandelt hatten: nämlich um die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift und insbesondere deren Wundergeschichten. Doch hatten sich die antagonistischen Positionen und damit auch die Begrifflichkeit verschärft: Wislicenus hatte 1844 in seinem Köthener Vortrag öffentlich die schon im 18. Jahrhundert verbreitete, jetzt aber durch die materialistische Ausrichtung der experimentellen Naturwissenschaften gestützte Überzeugung, er glaube nicht, «dass Jesus empfangen sei vom heiligen Geist und geboren von einer Jungfrau, sondern [...] dass er ebenso entstanden sei, wie jeder andere Mensch».[34] Von seinen orthodoxen Kritikern war er dafür des «Unglaubens» geziehen worden. In seiner Antwort auf sie berief er sich allerdings nicht mehr wie Lessing auf eine überhistorische Vernunft, sondern auf die durch «Wissenschaft und Bildung» gefestigte «freie Sittlichkeit» seiner eigenen Gegenwart.

Die neue Situation, der sich Wislicenus konfrontiert sah, bestand darin, dass mittlerweile nicht nur die Bibel in ihrer menschlichen Genese historisiert worden war, sondern ebenso auch die Vernunft, auf deren überzeitliche Identität sich Lessing noch berufen konnte. Denn Wislicenus sah sich in den 1840er Jahren einer liberalen protestantischen Orthodoxie konfrontiert, die längst gelernt hatte, bei Widersprüchen zwischen dem Bibelwort und heutigen Erkenntnissen bzw. sittlichen Normen auf eine «bildliche» Auslegung der Heiligen Schrift zu drängen: «womit denn jeder aus der Bibel macht, was er will, und insbesondere der rationale Theolog ein Buch daraus macht, das ganz in seinem Sinne geschrieben ist.»[35] Dies entsprach im Wesentlichen der Kritik, die schon Pastor Goeze an Lessings Position geübt hatte, allerdings jetzt unter umgekehrten Vor-

[32] Ebd., 39.
[33] Vgl. Gustav Adolf Wislicenus, Ob Schrift? Ob Geist?, Leipzig 1845.
[34] Ebd., 8.
[35] Ebd., 23.

zeichen. Denn für Wislicenus lag gerade hierin der Beweis, dass von der historischen Vernunftkritik nicht allein das unwesentliche Beiwerk der biblischen Überlieferung getroffen wurde, sondern ihr wesentlicher Kern.[36] Während Lessing also die historische Bibel im Zeichen einer überzeitlichen religiösen Vernunft kritisierte, kritisierte Wislicenus nun diese religiöse Vernunft selbst im Zeichen einer neuen Wissenschaft, die auch von deren theologischen Überzeugungen kaum noch etwas übrig ließ.

Dahinter stand bei Wislicenus ein neues empirisches Verständnis von Wirklichkeit, das sich nicht mehr an der religiösen Wahrheit der Bibel, sondern an den Wirklichkeitskriterien der modernen Wissenschaften orientierte. In Kenntnis einer historisch veränderten Auffassung von dem, was wirklich sei, konnte er deshalb auch feststellen, meist sei in der Bibel doch ganz klar, «was als wirklich gemeint ist».[37] Zum Verständnis ihrer Aussagen bedürfe es daher keiner bildlichen Auslegung, sondern lediglich einer Kenntnis der historischen Gegebenheiten, unter denen die Bibel geschrieben worden sei. Die liberalen Bibelexegeten dagegen schöben den biblischen Aussagen einen anderen Sinn unter als sie hätten: «Mit Worten nimmt man es bei dieser Erklärungsweise nicht genau, und darum denn auch nicht mit Begriffen, oder umgekehrt.» Wislicenus historischem Wirklichkeitsverständnis zufolge wandelte sich also das, was die Menschen für wirklich halten, im Laufe der Zeit. Als absolute, überzeitliche Glaubenswahrheit ließ sich daraus nur noch die (religiöse) Überzeugung von der ewigen Wandelbarkeit des geschichtlichen Geistes festhalten.

Bezogen auf unsere grundlegende These von der existenziellen Widersprüchlichkeit religiöser Begriffe zeigt sich so auch am Beispiel des Geistbegriffs die wechselseitige Durchdringung theologischer und säkularer Wissensbestände: Einerseits wurde der theologische Begriff des Geistes von historischen Wirklichkeitskonzepten unterwandert und ausgehöhlt, andererseits darin aber auch gerade als empirisch gesättigter religiöser Begriff bestätigt.

Die ferne Wirklichkeit religiöser Begriffe

Insgesamt lässt sich so festhalten, dass religiöse Begriffe in der Neuzeit stets von einer widersprüchlichen Struktur ihrer Bedeutung bestimmt werden. Einerseits werden ihre Gegenstände als existent, andererseits aber auch als nichtexistent ausgewiesen. Diese Widersprüchlichkeit ist kein Ausdruck semantischer Unentschiedenheit, sondern ganz im Gegenteil ihres empirisch wie spekulativ gesättigten Wahrheitsanspruchs. Religiöse Begriffe werden immer verfälscht, wenn sie auf eine der beiden Seiten verzichten. Dabei lassen sich in den Bedeutungszu-

[36] «Es kommt nun aber dazu, dass die alte Kirche, welche die normative Autorität der Schrift festsetzte, das vermeintlich Unbegreifliche darin nicht etwa ausschloss, sondern im Gegenteil es für das Wichtigste, für das eigentliche Geheimnis des Reiches Gottes, und den Gehorsam des Glaubens daran für die Tugend aller Tugenden hielt.» (25f).

[37] Ebd., 23.

schreibungen religiöser Begriffe häufig zwei Strategien nachweisen, wie die Behauptung der Existenz und die der Nichtexistenz religiöser Objekte mit einander vereinbart werden. Beide fanden im 19. Jahrhundert in dem Maße Verbreitung, wie sich die Religionsforschung in den säkularen Raum der Geistes- und Sozialwissenschaften verlagerte. Im einen Fall, dem der Historisierung religiöser Begriffe, geht es um die Lozierung ihrer Wahrheit in einer zeitlichen, im andern, dem der religionswissenschaftlichen Erforschung, in einer räumlichen Ferne:

Die Historisierung religiöser Begriffe setzte schon im 18. Jahrhundert ein: Wunder z.B. wurden damals schon häufig von aufgeklärten Gelehrten als Taten Gottes vorgestellt, die heute nicht mehr vorkämen.[38] Ebenso wurden personale Gottesvorstellungen einer heute überwundenen Jugendphase der Menschheit zugeschrieben. Gleiches galt von der Vorstellung, Gott habe die Heilige Schrift durch seine Propheten und Evangelisten unmittelbar diktiert, und viele andere Gegenstände. Indem man solche Vorstellungen früheren Zeiten zuschrieb, konnte man sie als zutreffend festhalten, sich aber zugleich auch von ihnen distanzieren. Im 19. Jahrhundert verlegten sich enzyklopädische Beschreibungen religiöser Begriffe zunehmend auf historische Herleitungen, wo hingegen systematische Darstellungen in den Hintergrund traten. In der gegenwärtigen Praxis theologischer Enzyklopädien stehen systematische und historische Abschnitte meist unverbunden neben einander. Der systematische Anspruch religiöser Begriffe reduziert sich dadurch auf den einer theologischen Lehrmeinung, die sich ihrer Historizität wohl bewusst ist.[39]

Ähnlich wie für die Religionshistoriker die zeitliche bildet für die Religionswissenschaftler die räumliche Ferne fremder Religionen einen Raum, in dem religiöse Begriffe, an deren Realität sie selbst nicht zu glauben vermögen, eine nachweisbare, wenn auch kulturalistisch gebrochene Wirklichkeit besitzen. Diese Praxis der Verfremdung des Eigenen lässt sich schon in der frühen Neuzeit häufig bei Autoren beobachten, welche nicht-christliche Religionen mit der Einschätzung schilderten, bei ihnen handele es sich keineswegs um puren Aberglauben, sondern um eine unterschiedliche, aber durchaus sinnvolle Verehrung Gottes. In den Religionswissenschaften nahm diese Form der ethnographischen

[38] Vgl. dazu etwa die Antwort Lessings auf Direktor Johann Daniel Schumann in Hannover, der ihm, Origenes folgend, 1776 die Wunder Jesu als Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion vorgehalten hatte. In seiner Antwort stellte Lessing nicht die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte an sich in Frage, sondern einzig deren heutige Glaubwürdigkeit, und zwar mit der Begründung, dass solche Wunder in der gegenwärtigen Welt nicht mehr vorkämen: «Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte, so würden mich die in seiner (Christi, LH) Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen, ihn Wunder tun, hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, dass es wahre Wunder gewesen [...] Aber ich, der ich in dem 18. Jahrhundert lebe, in welchem es keine Wunder mehr gibt [...] woran liegt es? [...] daran, dass dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist.» (9f).

[39] Vgl. etwa die Theologische Realenzyklopädie, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage oder das katholische Lexikon für Theologie und Kirche.

Erhebung unterschiedlicher religiöser Vorstellungen und Praktiken eine systematische Form an: Sie zeichneten seit Ende des 19. Jahrhunderts z. B. gern Jenseitsvorstellungen bei fremden Religionen nach, an die die Forscher selbst nicht zu glauben brauchten. Für die Anhänger jener Religionen beschrieben sie offensichtlich eine unbezweifelte Realität, das genügte, um sie als reale Phänomene einer wissenschaftlichen Betrachtung und Klassifizierung zu unterziehen.

In ihrer kulturwissenschaftlichen wie in ihrer historischen Verfremdung lässt sich religiösen Begriffen auch heute noch eine Realität zuschreiben, die sie in der eigenen Gegenwart des Religionsbetrachters selbst kaum für sich beanspruchen können. Ob sie tatsächlich existieren und welchen realen Sinn sie dann haben könnten, wird offen gelassen. Der Nachweis ihres Vorkommens und ihrer Sinnzuschreibungen woanders ersetzt gewissermaßen ihre Anerkennung als religiöse Wirklichkeit hier und heute. Auch hierin drückt sich die widersprüchliche Struktur religiöser Semantiken aus. Man kann von der Wirklichkeit von Religion offenbar nicht mehr reden, ohne diese historisch oder kulturmorphologisch zu relativieren. Dadurch wird das Problem der Existenz religiöser Objekte allerdings nicht gelöst, sondern nur aufgeschoben.

Religiöse Begriffe im Widerspruch. Ein Versuch zur semantischen Struktur religiöser Sprache

Religiöse Begriffe unterscheiden sich in der Neuzeit von nicht-religiösen Begriffen strukturell dadurch, dass ihre Bedeutung in sich widersprüchlich angelegt ist. D.h. sie behaupten zugleich die Existenz und die Nicht-existenz dessen, was sie bezeichnen. Der Aufsatz demonstriert dies an vier religiösen Diskursen seit dem 18. Jahrhundert: den Konzepten ‹Religion›, ‹Gott›, ‹Jenseits› und ‹Geist›. In exemplarischen Analysen wird dabei herausgearbeitet, dass argumentative Positionen, welche die Existenz dieser religiösen Objekte behauptet haben, jeweils die gegenteilige Positionen derjenigen, die deren Existenz bestritten, mit einschlossen. Dieser hybride Charakter religiöser Begriffe zeigt sich auch in der zunehmenden Historisierung und ethnologischen Verfremdung religiöser Begriffe seit dem 19. Jahrhundert.

Religion – Begriffsgeschichte – Gott – Geist – Jenseits – Historisierung – Theorie.

Concepts religieux en contradiction. Essai de structure sémantique de la langue religieuse

À l'époque moderne, les concepts religieux se distinguent structurellement des concepts non-religieux par le fait que leur signification est contradictoire en soi. Ils affirment à la fois l'existence et la non-existence de ce qu'ils décrivent. Cet article le démontre à l'aide de quatre discours religieux depuis le 18ème siècle: les concepts de ‹Religion›, ‹Dieu›, ‹Au-delà› et ‹Esprit›. Sur la base de l'analyse de divers exemples, l'auteur soutient que les positions argumentatives qui ont affirmé l'existence de ces objets religieux ont également inclus les positions opposées qui ont contesté leur existence. Ce caractère hybride des concepts religieux se traduit aussi par l'historisation et l'aliénation ethnologique croissante des concepts religieux depuis le 19ème siècle.

Religion – histoire des concepts – Dieu – Esprit – Au-delà – historisation – théorie.

Termini religiosi in contraddizione. Un tentativo di sistematizzare la struttura del linguaggio religioso

Nell'era moderna i termini religiosi si differenziano strutturalmente dai termini non religiosi per il loro significato contradditorio. Difatti i termini religiosi sostengono contemporaneamente l'esistenza e la non-esistenza del significato che designano. Questo contributo lo dimostra attraverso quattro dispute religiose che si sono tenute fin dal XVIII secolo sui concetti di «religione», di «Dio», di «aldilà» e di «spirito». Attraverso l'analisi di alcuni esempi, sono elaborate le posizioni argomentative che hanno sostenuto l'esistenza di questi oggetti religiosi e le prese di posizione di coloro che l'hanno messa in discussione. Dal XIX secolo, il carattere ibrido dei concetti religiosi appare inoltre nella crescente storicizzazione e nell'alienazione etnologica dei concetti religiosi.

Religione – storia dei concetti – Dio – spirito – aldilà – storicizzazione – teorie.

Religious terms as self-contradictory. An investigation of the semantic structure of religious discourse

In the modern period, religious terms differ from non-religious concepts in a structural manner: their meaning is always self-contradictory. They claim both the existence and non-existence of what they describe. This paper shows this to be so by taking four concepts from religious discourses since the 18th century: religion, God, the hereafter and spirit. Analysis of these four examples shows that the arguments which were made to claim the existence of these religious elements always included the opposing positions of those who denied their existence. This hybrid character of religious concepts is also apparent from the increasing historicization and ethnological alienation of religious terminology since the 19th century.

Religion – history of terminology – God – spirit – hereafter – historicization – theory.

Lucian Hölscher, Prof. für Neuere Geschichte und Theorie der Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum.