
Weltreligion und Globalisierung

Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993

von Christoph Auffarth

1 Synkretismus: Vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff

In der Zeit, in der der Begriff Synkretismus vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff wurde,¹ mit welchem man die Erfahrungen der eigenen Zeit begreifen konnte und damit auch historische Entwicklungen neu konzipieren, entwickelten Religionswissenschaftler komplementär den Begriff Weltreligion. Der Begriff formulierte eine Aufgabe, die die Entwicklungen und Zumutungen der Moderne reflektiert: Von der Formierung des Nationalstaates zum Imperialismus und dem Anspruch auf Weltherrschaft. Gleichzeitig lässt sich an dem Diskurs über den Begriff die Ambivalenz von Religion erkennen,

- ◆ einerseits Macht zu rechtfertigen und zu stabilisieren,
- ◆ andererseits aber auch die subversive Kraft von Religion, die die Möglichkeit in der Moderne darstellt, Differenz zu markieren, Alternativen zu behaupten, die nicht einfach politischen Mehrheitsentscheidungen unterliegen, nicht in der Globalisierung untergehen, und Widerständigkeit zu mobilisieren.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts bildeten und institutionalisierten sich – nicht nur in Europa – die Nationalstaaten. Die Formierung von neuen einheitlichen Staatsgebieten (anstelle von unzähligen kleinen absolutistischen Herrschaften mit wiederum vielfach begrenzten Durchsetzungsmöglichkeiten in den autonomen und immunen Kirchen, Häusern, Mühlen, Klöstern mit ihrer »Freiheit«)² unter dem einen Monopol der Zentralregierung unter einem Staatsvolk und einer Religion bedeutete zugleich eine *innere Kolonisation* der Minderheiten, die der Einheit der Nation ihre Differenz zu opfern hätten: ihre sprachliche Eigenheit, ihre Lebensformen in Kleidung, Speisen, ihre Kultur. Mit kleiner zeitlicher Verzögerung stacheln die Nationalstaaten den Vorgang in der *äußeren Kolonisation* an, als die europäischen Staaten im Zeitalter des Imperialismus ihren Weltanspruch ausdehnten

1 Kurt RUDOLPH, Synkretismus. Vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: *Humanitas Religiosa*. Festschrift Haralds Biezais, Stockholm 1979, 194-212; wieder in: DERS., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft* (Numen Book Series 53), Leiden 1992, 193-215; Luther H. MARTIN, Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 12 (2000) 277-286; Walter SPARN, »Religionsmengerei«? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: Volker DREHSEN/Walter SPARN (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen*. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 255-284. Wichtige Forschungs-Texte s. Anita M. LEOPOLD/Jeppe S. JENSEN (ed.), *Syncretism*

in religion. A reader (Critical categories in the study of religion), London 2004. Die religionswissenschaftliche Forschung (seit dem von Colpe mit geleiteten SFB Synkretismus in Göttingen) v.a. Ulrich Berner (wie Anm. 40).

2 Wolfgang REINHARD, *Geschichte des modernen Staates*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2007.

3 Zu Marienvisionen in historischer Tiefe und einem aktuellen Fall die religionswissenschaftliche Analyse von Oliver GRASMÜCK, *Eine Marienvision in Zeiten der Diktatur: Penablanca, Chile* [Diss Bremen 2008] (RGVV 56), Berlin/New York 2009. Der Fall Marpingen als Muster für Widerständigkeit im modernen Nationalstaat hat historisch glänzend dargestellt David BLACKBOURN,

Marpingen. Das deutsche Lourdes in der Bismarckzeit (Echolot 6), Saarbrücken 2007 (erste Auflage unter dem Titel) »Wenn ihr sie wiederseht, fragt sie, wer sie sei!« *Marienerscheinungen in Marpingen*. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1991.

4 Zur so genannten Begriffsgeschichte und der These Reinhart KOSELLECKs, dass Geschichtliche Grund-Begriffe Geschichte nicht nur spiegeln, sondern betreiben, selbst Geschichte sind, mein Aufsatz: Allowed and forbidden Words, in: Jan N. BREMMER (ed.), *Words*. Fourth and last conference of the Dutch research program The Future of the religious past, June 2009 in Groningen, Fordham UP 2010 (i.V.).

in Form der Aufteilung aller Gebiete der Erde. Dieser Anspruch der direkten politischen Herrschaft zur Erschließung neuer Märkte, des Zugriffs auf Rohstoffe, neuer Steuerquellen, der Bewilligung immer neuer Gelder zur Verstärkung der militärischen Gewalt im Äußeren, die aber jederzeit auch gegen Widerstand im Inneren eingesetzt werden konnten – wie etwa der Einmarsch preußischer Truppen gegen die Mädchen in Marpingen, die Marias Stimme hörten und weitergaben³ – formuliert aber auch eine Verpflichtung, mit der Herrschaft eine Verbesserung der Kultur der Unterworfenen bzw. der Bürger minderen Rechts zu erreichen.

Am Beispiel Tanzanias ist diskutiert worden, in wie weit diese Selbstverpflichtung der Imperialstaaten aus innerer Überzeugung und dem Wissen um die Menschenrechte erfolgt ist, oder ob die Widerständigkeit von Modernisierungsverlierern zur Durchsetzung der Menschenrechte geführt hat. Als 1907 die Ära Bernburg in der Imperialpolitik im Deutschen Reich begann, bedeutete das, die Kolonien nicht mehr einfach auszubeuten und Deutschen einen Platz an der Sonne zu besorgen (bzw. Asoziale auszusiedeln), sondern die Kolonien aufzubauen zu wirtschaftlich ertragreichen Regionen des Reiches, was nur durch eine friedliche Ordnung und die Anleitung zu exportfähiger Wirtschaftsweise möglich war. Das Problem in der Ursachenforschung für die neue Politik der friedlichen Entwicklung anstelle der Ausbeutung unter Bernburg besteht darin: Im Reichstag waren die Gewaltpolitik und die mangelnden Erträge zum Thema geworden. Aber mehr noch waren die Kolonialkriege so kostspielig, dass sie die europäischen Ambitionen bedrängten. Der Krieg in Namibia, als Vernichtungskrieg der Herero und Zulu-Kaffern geführt, und der Maji-Maji-Aufstand im südlichen Tanganjika zeigten, dass das europäische Wunder des preußischen Zündnadel-Gewehrs, das das Deutsche Reich militärisch gewonnen hatte, in Afrika nicht funktionierte. Insbesondere die Aufhebung der Sklaverei, aber auch der Übergang in eine staatliche Ordnung ließen sich nur langsam und unter vielen Zugeständnissen umsetzen. Religion war dabei – vor der Kolonialisierung schon unternommen – gleich in der eigenen Sprache der Afrikaner und mit dem Ziel der eigenen Kirchenleitung als »Landeskirchen« gedacht, auch wenn dann doch viel an Europäischen Sendungsideen als scheinbar genuin christlich eingeführt wurde.

Diese Ambivalenz von Religion als Mittel der Vereinheitlichung oder der Markierung von Differenz bedeutet für die Träger von Religionen auf beiden Seiten zugleich wiederum eine doppelte Fähigkeit: sie zur Abkapselung und starken Wertesetzung derer einzusetzen, die sich damit identifizieren, oder als Befähigung, über Religion einen Bereich »auszuhandeln«, der eine Verbindung der Wertesysteme und Handlungsoptionen ermöglicht. Den Vorgang kann man als Synkretismus bezeichnen; die Probleme des Begriffes werden im Folgenden aufgezeigt.

Die komplementären Begriffe, der positiv gewordene des Synkretismus und die sich zu ihrem ursprünglichen Auftrag widerspenstig entwickelnde »Weltreligion« reflektieren einen historischen Ort ihrer Entstehung, der sich in ihrer semantischen Veränderung spiegelt.⁴ Wie weit sich die Begriffe eignen, unter den veränderten Bedingungen der heutigen Globalisierung in der Auflösung nationalstaatlicher Orientierungs- und Machtstrukturen noch analytische Werkzeuge darstellen, wird daran anschließend zu diskutieren sein.

2 Weltreligion als Begriff des Imperialismus

Der Kanon der Weltreligionen scheint selbstverständlich: Christentum, Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus. Das sind die weltweit verbreiteten Religionen. Die quantitative Bestimmung der regionalen und zahlenmäßigen Verbreitung scheint das Kriterium. Warum gehören dann etwa die Vereinigungskirche/Mun-Sekte oder die Baha'i nicht zu den Weltreligionen? Sie sind ebenfalls weltweit verbreitet.

Es gibt Religionen, die ausgestorben sind, die aber weltweit (innerhalb der damals bekannten Grenzen der bewohnten Welt *oikuméne*) ausgebreitet waren. Hierzu muss man die römische Religion als Reichsreligion zählen. Oder ist nicht wenigstens der Manichäismus, von Rom bis China ausgebreitet, als eine »ausgestorbene Weltreligion« zu verstehen?⁵

Das dritte Kriterium ist »lebendig«, das Wort gehört zunächst unabdingbar zu »Weltreligion« dazu. Wie es zu dieser Verbindung kam, zeigt den Ursprungsort für das scheinbar so objektive Wort an.

Die historische Situation der Entstehung des Begriffs: Der Begriff soll den Imperialismus legitimieren. Noch zu Beginn des 19. Jh.s war Europa sich bewusst, dass es gegenüber den großen alten Zivilisationen unterlegen ist, gegenüber den Osmanen, den Chinesen und den Juden. Dennoch unterwerfen seit der Mitte des Jh.s die europäischen Nationen diese Kulturen. Die technische Beherrschung der später »Dritte Welt« genannten großen Kulturen bedarf einer Legitimierung: Die alten großen Kulturen seien im Zustand der Dekadenz, wohingegen jugendliche Lebendigkeit und Zukunft für das imperialistische Europa spreche. Das gilt besonders auch für die Religionen (so auch in der Darstellung von Samuel Huntington, *Clash of Civilizations* 1996).

Die beiden kritischen Fälle sind (1) das Judentum, das eine Nationalreligion mit nur einem sich um die Interessen seines auserwählten Volkes kümmernden Gottes sei. Das Judentum sei erstarrt zu der greisen, verknöcherten Gesetzesreligion des »Spätjudentums«. (2) Auf der anderen Seite umfasst aber die Liste der Weltreligionen eine, die nie über ihr Ursprungsland hinausgekommen ist, den Hinduismus. Die Erweiterung des Kanons kam so:

Weltwirtschaft ist das Modell für den Typus Weltreligion. Im Anschluss auf eine entsprechende Typenbildung bei dem Nationalökonom Karl Bücher entsteht folgende Typologie der Ökonomie-Entwicklung und davon abgeleitet die Typologie der Religionen. Die letzte Kategorie (Weltreligion) geht eine Verbindung mit Weltwirtschaft ein, nicht nur durch ihre Verbreitungsdynamik, sondern auch in dem Anspruch einer europäischen Sendungsidee, den *common wealth* für alle Menschen auf der Welt zu erreichen, angeführt von den höher entwickelten Nationen und anfänglich noch mit guter Gewalt durchgesetzt:

Haus	Stadt	Nation	Welt
Hauswirtschaft	Stadtwirtschaft	Volkswirtschaft [Krisis]	Weltwirtschaft
Hausreligion	(Stadtreligion)	Volksreligion [Krisis]	Weltreligion
			Weltmission
			Weltkrieg

Der holländische Religionswissenschaftler Petrus Cornelis Tiele, erster Lehrstuhlinhaber in der Universität Leiden, prägte den Begriff zunächst 1864 und in seinem Artikel »Religions« für die *Encyclopedia Britannica* von 1886 setzte er die kanonische Definition. Dort gibt Tiele die folgenden Kriterien. Weltreligion sei ein geeigneter Begriff, »to distinguish the three religions which have found their way to different races and peoples and all of which profess the intention to conquer the world, from such communities as are generally limited to a single race or nation, and where they have extended farther, have done so only in the train of, and in connection with, a superior civilization. Strictly speaking, there can be no more than one universal or world religion, and when one of the existing religions is so potentially, it has not yet reached its goal. This is a matter of belief which lies beyond the limits of scientific classification. [...] Modern history of religions

is chiefly the history of Buddhism, Christianity and Islam, and of their wrestling with the ancient faiths and primitive modes of worship, which slowly fade away before their encroachments, and which, where they still survived in some parts of the world and do not reform themselves after the model of the superior religion, draw nearer and nearer to extinction.«⁶ Die Geschichte des Wortes davor und danach ist jetzt mustergültig aufgearbeitet.⁷

3 Synkretismus – ein Wort wird geadelt

Tiele verstand die Religionen noch als Einheiten, die sich selbst reformieren können oder aber von einer überlegenen Religion zum Untergang gebracht werden. Sie besitzen ein Wesen, das im Kern identisch bleibt. Noch keine Idee von Austausch und Synkretismus. Ganz negative Bedeutung hatte das Wort Synkretismus in der Reformationszeit zwischen der reformierten und der lutherischen Konfession erhalten. Auf die Weltgeschichte der Kulturen angewendet sah Johann Gottfried Herder im Hellenismus und ihm folgend im römischen Katholizismus die Ursache des Niedergangs der Kulturen, wenn die Kulturen ihre ursprünglichen Länder mit den natürlichen Grenzen der Berge und Flüsse übersteigen. Die protestantische Rückkehr zu den Landeskirchen habe die negative Entwicklung des Römischen und des Katholizismus revidiert.⁸

Anders dagegen wird das Wort Synkretismus von zwei Berliner Theologen kurz nacheinander als Schlüsselbegriff in die Diskussion geworfen: Hermann Gunkel⁹ und Adolf Harnack. Harnack beschrieb in seinem grundlegenden Werk *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1902,¹⁰ wie sich eine kleine, fast sektenhafte Gruppe schon vor der staatlichen Unterstützung seit der Konstantinischen Wende zu einer mächtigen Bewegung entwickelte.

Dabei erwies sich das Christentum als die überlegene Dynamik, weil es von den anderen religiösen Ideen und Institutionen je das Beste übernahm, gleichzeitig aber dafür sorgte, dass sie die Konkurrenten bekämpfte und schließlich besiegte. Hintergrund ist der Historismus Hegelscher Prägung mit dem Dreischritt These – Gegenthese – Synthese oder dem dreifachen »Aufheben«, nämlich etwas zerstören – (das Beste davon) aufbewahren – (und damit es) auf eine höher Stufe heben.

Den entscheidenden Vorteil sah der Kirchenhistoriker Harnack in einem theologischen Glaubenssatz: Während alle anderen Religionen der Antike untergingen, hat das Christentum deshalb die Antike überlebt, weil es den lebendigen Christus besitzt. Nietzsches Vorwurf an den Historismus und jede historisch begründete Offenbarungsreligion, mit dem Blick in die Vergangenheit verhindere er das Leben, wird hier beantwortet: In der Vergangenheit wie in Gegenwart und Zukunft schafft der lebendige Christus das Leben.

5 Christoph AUFFARTH, Reichsreligion und Weltreligion, in: Hubert CANKI/Jörg RÜPKE (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Abschlussstagung SPP 1080), Tübingen 2009, 37-54.

6 *Encyclopedia Britannica*, vol. 20, 1886, Sp. 358-371. Dazu auch Jonathan Z. SMITH, Religion, Religions, Religious, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical terms for religious Studies*, Chicago/London 1998, 269-284.

7 Tomoko MASUZAWA, *The invention of world religions or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago 2005.

8 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (4 Teile 1784/1791); *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797).

9 Hermann GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments* (FRLANT 1), Göttingen 1903.

10 Adolf HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, 4924.

Das ist der entscheidende Vorteil des Christentums; das, was die anderen Religionen eben nicht haben.¹¹ Das schmeckte nicht allen Theologen, besonders nachdem der Erste Weltkrieg alle kulturelle Harmonisierung zerbrochen hatte.¹²

Nun ist auf einmal klar, wenn sich eine Religion ausbreitet, dann muss sie in Verhandlungen treten mit den bereits vorhandenen. Die Idee eines reinen Ursprungs sei eine unhistorische Utopie. Gunkel sah das für den Kontext und die Entstehung des Neuen Testaments gegeben; Harnack kleidete es in die ebenso schöne wie die realen Konflikte harmonisierende Formel des »Aufhebens«.¹³

4 Das Weltparlament von Chicago

Es kam anders als der Zeitdiagnostiker und Prophet aus Leiden vermutet hatte:¹⁴ Auf dem Forum der Weltwirtschaft gelang es dem Hinduismus, in die Liga zur Weltreligion aufzusteigen, obwohl er offensichtlich eine Nationalreligion ist, die (wie der Name sagt) [h]indische Religion.¹⁵

Im Jahre 1851 war in London zu Werbezwecken die Einrichtung der »Weltausstellungen« begründet worden, auf der – in der Konkurrenz der Nationen – jedes Land die neuesten Erfindungen und Angebote zur Schau stellen konnte. Aussteller waren die europäischen Staaten und die USA. Soweit Länder außerhalb Europas ausstellen durften, dann nicht mit technischen Produkten, sondern durch ihre exotischen Tiere und Menschen und ihre Religionen.¹⁶ Erst bei der ersten außereuropäischen Weltausstellung, die aus Anlass der Entdeckung Amerikas 400 Jahre zuvor in die Neue Welt vergeben worden war, kamen findige protestantische Christen auf die Idee, zu einem »Weltparlament der Religionen« einzuladen auf der Welt(wirtschafts)ausstellung in Chicago 1893.¹⁷

Die Gruppe der Organisatoren bestand vorwiegend aus so genannten Unitariern. Das sind Protestanten, die in Europa in Konflikt mit den Reformatoren geraten waren, weil sie die Trinität nicht verstanden und akzeptierten. Diese konnten dann aber besonders in den USA eine liberale Form des Christentums entwickeln, die sich von Dogmen freihielt und den persönlichen Glauben betonte und gleichzeitig die Erkenntnisse der Naturwissenschaft in das religiöse Denken integrieren wollte.¹⁸ Die Harvard Divinity School war ihre Hochburg.¹⁹ Gedacht war das Parlament als freier Ort der Rede über religiöse Erfahrungen, deren Modell die kindliche Nähe Jesu zu seinem Vater war. Die Sitzungen und Vorträge wurden eingeleitet durch das gemeinsame Beten des »Vater Unser«.

11 Die Frage hat Christoph MARKSCHIES in einem Büchlein dieses Titels beantwortet *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?* Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und systematischer Theologie (Theologische Literaturzeitung: Forum 13), Leipzig 2004.

12 So besonders Karl HOLL und seine Schule. Das Christentum als Gegenbewegung zu den Hellenismen und Synkretismen bei Gerhard KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh o. J. [1932]. »[...] die junge Religion schlug Wurzeln bei lebendigen Menschen in einer lebendigen Zeit.« (111) – Das »Heute« des Christus (128).

13 Christoph AUFFARTH, Die Dschagga-Neger »aufgehoben« zwischen Kolonialherrn und Missionar. Ein religionswissenschaftliches Ausstellungsprojekt zu Mission und Kolonialismus in Tanganjika um 1900, in: Peter J. BRÄUNLEIN (Hg.), *Religion und Museum*. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 223–239.

14 Hier greife ich die Ergebnisse auf, die ich an anderem Ort ausführlich begründet habe, Christoph AUFFARTH, »Weltreligion« als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: Ulrich van der HEYDEN/Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer*

Ortierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 (Missionsgeschichtliches Archiv 10), Stuttgart 2005, 17–36.

15 Knapp Heinrich von STIETENCRON, *Hinduismus*, München 2001.

16 John P. BURRIS, *Exhibiting religion*. Colonialism and spectacle at international expositions 1851–1893, Charlottesville, Va. 2001.

17 Dorothea LÜDDECKENS, *Das Weltparlament der Religionen von 1893*. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert (RGVV 48), Berlin/New York 2002; AUFFARTH, »Weltreligion« (wie

Dazu luden die Veranstalter befreundete Menschen, begabte Redner aus anderen Religionen ein, dass sie ihre Religion einem westlichen Publikum vorstellen. Das taten sie in dem Bewusstsein, dass die Menschen in der Moderne einer modernen Religion bedürfen und eine von Dogmen freie Religion die notwendige Reform darstelle. Ein religiöses Bewusstsein könne von den religiösen Erfahrungen anderer Kulturen das Beste aufnehmen. Es handelte sich nicht um irgendwie gewählte Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften oder eine ausgeglichene Vertretung. Der Islam etwa war völlig unterrepräsentiert, andere Religionen wurden durch Wissenschaftler aus amerikanischen Universitäten vorgestellt.

Der Hindu Swami Vivekananda nutzt die Chance, seine Religion darzustellen. Das Bild vom Hindu war bis dahin: der Diener, der Rebell gegen die britische Herrschaft, Kühe, die »heilig« sind, Witwenverbrennung, unmenschliche Kastenordnung, darunter sprichwörtlich die (südindischen) »Paria«. Erst auf dem Weltparlament wird Hinduismus zu der Religion, die im Einklang mit der Natur stehe, die den Tod als ein zyklisches Rückkehren in die Natur versteht, nicht als Ende/Ziel des Individuums, bis zu dem etwas geleistet sein muss. Hinduismus als Meditationstechnik, die sich als individuelle Wahl in der modernen Gesellschaft des Westens leben lässt. Und eine Religion, die die Entfremdung der modernen Gesellschaft, die Atomisierung und Individualisierung aufhebt.²⁰ Auf dem Weltparlament entsteht der Neo-Hinduismus, eine prinzipiell andere Religion.²¹

Die Bezeichnung Weltreligion sieht auf den ersten Blick wie ein neutraler Begriff aus, entpuppt sich aber als höchst wertend und aggressiv antijudaistisch. Ein darwinistisches »Der Stärkere siegt; wer siegt ist besser.« Für die Beschreibung ist er nicht geeignet.

In der Situation von 1893 bot die Weltausstellung das Forum und gab damit Bedingungen vor. Das *Framing*, die Rahmung, wie z. B. wenn am Anfang und am Ende des Tages das Vaterunser gebetet wurde, bezeichnete die christliche Bereitschaft zuzuhören, Toleranz. Aber auch, dass das Christentum das Maß war, an dem andere Religionen zu messen sind. Letztlich sollte es aber um das Forum der individuellen Erfahrung gehen. Das Parlament war die Chance für den Hindu, dass seine Religion gehört wurde. Nicht die Religion seiner Heimat, sondern die Export-Form, etwas weitgehend Neues: weitgehend ohne Kult, ohne heilige Stätten, eine innerliche Religion, individuell ausführbar ohne die sozialen Bedingungen der brahmanischen Festlegung und Kontrolle.

Die notwendige qualitative Spezifizierung »lebendig« ist aus dem Zitat von Tiele bereits deutlich geworden. Ein Wasserschoss wie der Islam ist zwar wildwüchsig, aber er bringt keine Früchte hervor.

Anm. 14), 17-36. Die Reden Swami VIVEKANANDAS auf dem Weltparlament sind deutsch übersetzt in DERS., *Wege des Yoga*. Reden und Schriften, hg. von Martin KÄMPCHEN, Frankfurt a. M. 2009, 9-34.

18 Andrew M. HILL, Unitarier, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34 (2002) 332-339. Der bekannteste ist Ralph Waldo Emerson. Die Saratoga-Konferenz 1885 schloss die Gemeinden zusammen und stellte sie offensiv missionierend auf. 19 Daher spielen sie auch in William JAMES' *The Varieties of religious experience*. Gifford lectures on Natural Religion in Edinburgh (1901/02) eine wichtige Rolle. Ernst TROELTSCH

in seiner Rezension in: *DLZ* 25 (1904) 3021-27; wieder in: TROELTSCH, *KGA* 2 (2004) 364-371.

20 Die Reden auf dem Parlament VIVEKANANDA, *Wege des Yoga* (wie Anm. 17), 9-34.

21 Johann FIGL, Hinduismus als synkretistische Universalreligion, in: Johann FIGL, *Die Mitte der Religionen*. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993, 32-56, 161-164; Shamita BASU, *Religious Revivalism as Nationalist Discourse*. Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal, New Delhi 2002; Wilhelm HALBFASS, *Practical Vedanta*, in: Vasudha DALMIA/Heinrich von

STIETENCRON (Hg.), *Representing Hinduism*. The Construction of Religious Traditions and National Identity, New Delhi 1995, 211-223; Richard KING, *Orientalism and Religion*. Postcolonial Theory, India and »The Mystic East«, London 1999; Elizabeth de MICHELIS, *A History of Modern Yoga*. Patanjali and Western Esotericism, London 2004; William RADICE (Hg.), *Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism*, New Delhi 1998.

5 Die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh

Auf der anderen Seite änderte sich auch das zeitgenössische Christentum fundamental. Auf der einen Seite verwiesen die Prediger des Christentums auf eine Welt des Heils außerhalb dieser Welt, andererseits praktizierten die Christen eine gewaltsame Veränderung dieser Welt aus einer innerweltlichen Zukunft. Max Weber hat dafür einen Erklärungsversuch gegeben, wie Kapitalismus und Christentum zusammen gehören.

Die Missionen sahen ihre Stunde gekommen, konzertiert »bis an die Enden der Welt« das Missionswerk voranzutreiben. 1910 trafen sich Vertreter aller Missionen auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, um die Missionsgebiete abzustecken und komplementär zu handeln, gewissermaßen eine Kongokonferenz der Missionsgesellschaften. Sie konstatierten eine Krise der Völker, hervorgerufen durch den Imperialismus und den Aufeinanderprall der Kulturen, die die Christen als Chance für die Mission begreifen müssten: europäische Ordnungs- und Wertevorstellungen in die zerrütteten autochthonen Ordnungen zu implantieren.

Die 1200 Delegierten aus allen Missionsgesellschaften berieten über Aufteilung des Missionsfeldes. Die wenigen Teilnehmer aus den Missionskirchen waren als Beobachter eingeladen, hatten aber keine Stimme, weder in der Beratung noch bei Abstimmungen.²²

Die Ergebnisse der 1. Kommission lauteten: »Die Zeit ist günstig. Niemals zuvor war das ganze Erntefeld so offen und so zugänglich. Nie zuvor stand die christliche Kirche einer solchen Koinzidenz von günstigen Gelegenheiten – sowohl bei den primitiven als auch bei den zivilisierten Völkern – gegenüber. Es ist eine entscheidende Zeit. Die nichtchristlichen Nationen stehen in einem großen Umbruch. Weitreichende Aufbrüche nationalen, rassischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Charakters erschüttern die nichtchristlichen Völker bis auf ihre Grundfeste. Noch sind diese Nationen formbar! Werden sie sich in eine christliche oder heidnische Form verfestigen? Ihre althergebrachten Überzeugungen, ihre ethischen Normen und sozialen Ordnungen sind geschwächt oder gar aufgegeben. Wird unser allgenügsamer Glaube diese Leere füllen? Der Geist der nationalen Unabhängigkeit und des Rassenpatriotismus ist im Anwachsen begriffen. Wird er sich feindselig oder freundlich zum Christentum verhalten? [...] Niemals zuvor hat es in solcher Weise in allen Teilen der Welt gleichzeitig Krisen gegeben [...] Dies ist eine entscheidende Stunde für die christliche Mission. Der Ruf der Vorsehung an alle Jünger unseres Herrn, zu welcher konfessionellen Richtung sie auch immer gehören, ist unmittelbar und dringlich, ohne Verzug die Aufgabe in Angriff zu nehmen, das Evangelium der gesamten nichtchristlichen Welt zu bringen. Es ist höchste Zeit, sich dieser Aufgabe zu stellen und ihr mit ernstem Entschluss nachzukommen. Die Gelegenheit ist herausfordernd, die Verantwortung dafür ist nicht länger zu leugnen [...] Es ist die dringende Pflicht der Kirche, ihrer Verantwortung gegenüber der gesamten nichtchristlichen Welt unverzüglich nachzukommen. Das zu tun, liegt sehr wohl in der Macht der Kirche. Es nicht zu tun, würde geistliche Atrophie, wenn nicht sogar verräterische Gleichgültigkeit gegenüber dem Befehl

22 J. Stanley FRIESEN, *Missionary responses to tribal religions at Edinburgh 1910* (Studies in church history 1), New York 1996.

23 Hier zitiert nach Werner RAUPP (Hg.), *Mission in Quellentexten von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910*, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, 456f; Frank

KÜRSCHNER-PELKMANN (red.), *Mission erfüllt?*, Edinburgh 1910-100 Jahre Weltmission, Hamburg 2009; Brian STANLEY, *The World Missionary Conference Edinburgh 1910*, Grand Rapids, Mich. 2009.

24 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

25 Hans KÜNG/Karl-Josef KUSCHEL (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.

26 *Erklärung*, Vorwort.

unseres Herrn bedeuten [...] Das jüdische Volk hat einen besonderen Anspruch auf die missionarischen Aktivitäten der christlichen Kirche. Das Christentum gehört vorrangig ihnen aufgrund ihres Erbrechtes. Die Kirche hat eine besondere Verpflichtung, Christus den Juden bekannt zu machen. Das ist eine Schuld, die es zurückzuzahlen gilt, eine Entschädigung, die in vollem Umfang und in würdiger Weise erstattet werden muss. [...] Der Auftrag ist dringlich angesichts des gewaltigen Einflusses, den das Judentum in der Welt, besonders in der Christenheit, ausübt. Diese vorzügliche Rasse mit ihrem Geist für Religion [*genius for religion*] zu gewinnen, wird die Kirche Christi stärken und die Welt bereichern [...] Die unerreichten Gebiete der Welt haben einen Anspruch von besonderem Gewicht und besonderer Dringlichkeit auf die Beachtung und die missionarische Anstrengung der Kirche. In diesem 20. Jahrhundert der Geschichte der Christenheit sollte es keine unbesetzten Felder mehr geben. Die Kirche ist verpflichtet, diesen beklagenswerten Zustand so schnell wie nur irgend möglich zu beseitigen [...] Es gibt wenig geschlossene Türen im Vergleich zu den offenen Türen, in die wir noch nicht eingetreten sind. Es sind die versäumten Gelegenheiten, die der Kirche zur Schande gereichen. Ein großer Anteil der unerreichten Gebiete findet sich in der islamischen Welt [...] Tatsächlich ist es so, dass weitaus der größere Teil der mohammedanischen Welt praktisch ausgespart ist [...] Die ablehnende und sogar trotzig Haltung des Islams gegenüber dem Christentum und sein Widerwille, die machtvolle Herrschaft Christi anzuerkennen, werden dem Evangelium weichen, wenn die Christen ihre Schuldigkeit tun.

Zweifelsohne ist das wichtigste Erfordernis des Missionswerkes, sich die Kraft des Geistes Gottes in höherem Maße anzueignen [...] Sie [sc. die Missionare] sollen mit ehrfurchtvoller Bewunderung danach trachten, daß durch sie Jesus Christus in seiner Gnade in der gegenwärtigen Zeit sein eigenes Wort zur Erfüllung bringt: ›Ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, will ich alle Menschen zu mir ziehen‹ [Joh 12,32]. Unser lebender Herr ist der oberste Arbeiter in aller missionarischen Arbeit; ihm allein gehört die Kraft.«²³

6 Das Weltparlament der Religionen, Chicago 1993

Hundert Jahre nach dem Weltparlament der Religionen planten die Unterstützer von Hans Küng ein neues Weltparlament, auch dieses Mal nicht, um etwas zu diskutieren und zu entwickeln, sondern, wie Küng das im Vorwort schön sagt, es hat eine Erklärung ausarbeiten lassen: Grundlage war das kleine Buch von Hans Küng *Projekt Weltethos*.²⁴

»Zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen hat es der Council des Parlaments der Weltreligionen, das vom 28. August bis zum 4. September 1993 in Chicago unter Beteiligung von 6500 Menschen aus allen möglichen Religionen tagte, gewagt, eine Erklärung zu einem Weltethos ausarbeiten zu lassen und vorzulegen.«

Dabei will die Deklaration des Weltethos in der Globalisierung der Welt eine leitende Ordnung aufzeigen. Eine ununterschiedene, einheitliche Weltreligion ist nicht die Idee, vielmehr auf der Grundlage eines Religionsfriedens einen Weltfrieden erstehen zu lassen. In den verschiedenen Weltreligionen gebe es viel Gemeinsames, so dass das Weltethos daraus zu entwickeln ist.²⁵

»Ein Weltethos meint dabei weder eine Weltideologie noch eine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen noch eine Mischung aus allen Religionen. Die Menschheit ist der Einheitsideologien müde, und die Religionen der Welt sind in ihren Glaubensauffassungen und ›Dogmen‹, ihren Symbolen und Riten ohnehin so verschieden, daß eine ›Vereinigung‹ sinnlos, ein synkretistischer Cocktail ungenießbar wäre.«²⁶

Hans Küng schreibt alleine das Buch, lässt es andere lesen und kommentieren, aber er schreibt es alleine.²⁷ Keine Kompromisse, kein Minimalkonsens, sondern das größte Gemeinsame.

Hans Küng hatte begonnen, einen »Dialog« mit den Weltreligionen zu führen in Vorlesungsreihen. 1984 beginnt das mit *Christentum und Weltreligionen*. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron und Heinz Bechert).²⁸ Für den Islam führte Küng den Dialog mit dem katholischen Islamwissenschaftler Josef van Ess.²⁹ Genauso ist im Fall des Buddhismus der Dialog-Partner ein katholischer Professor aus Göttingen, Heinz Bechert (1932-2005).³⁰ Über Hinduismus spricht er mit dem Indologen Heinrich von Stietencron.³¹ Dann führt er einen Dialog mit Julia Ching (1934-2001) über die Chinesischen Religionen.³² Julia Ching wurde zwar in Shanghai geboren, aber floh schon als Kind in die Vereinigten Staaten und lebte lange als katholische Nonne (Ursulinerin). Also ein Katholik hält einen Dialog mit einer Katholikin. Über das Judentum benötigt er keinen Dialogpartner; nachdem er früher einmal das Gespräch mit Pinchas Lapide über Jesus führte³³ und zuletzt mit dem Rabbiner Homolka, diesmal leibhaftigen Juden.³⁴

Dialoge sind das nicht. Denn die Fragen gibt der christlichen Fundamentaltheologie vor; als Antwort ist damit eine dogmatische Theologie der jeweiligen Religion gefordert, die diese gar nicht besitzen und entwickelt haben, geschweige denn dass die unterschiedlichen Traditionen der Religionen oder die gelebte Religion thematisiert werden könnte. Religionswissenschaftlich gesehen sind das, wie Fritz Stolz das kritisch bemerkte, natürlich keine Dialoge, sondern fiktive Gespräche.³⁵

7 Synkretismus und Globalisierung

Aber auch die Idee von interreligiösen Dialogen, die Fritz Stolz als die der Moderne adäquate Form des Umgangs der Religionen untereinander entwarf (anstelle der Mission), trifft die neu wieder wahrgenommene Bedeutung von Religion in der Globalisierung nicht gut. Dazu noch ein paar Bemerkungen, die das Wort Synkretismus obsolet machen.

Die Idee des Interreligiösen Dialogs missachtet das Machtgefälle im Diskurs. Vor dem Dialog der scheinbar gleichberechtigten Gesprächspartner³⁶ und des freien Wortes hat längst ein anderer Diskurs stattgefunden, der festlegt, wer Sieger und wer Verlierer ist.³⁷

Dann ist die Idee, dass man diskursiv über Religion sprechen könne, ohne damit die Religion in Frage zu stellen, eine westliche Vorstellung.³⁸ Die Idee von der Religionsfreiheit

27 Hans KÜNG (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*. Der Weg zur Weltethosklärung, München 2002.

28 Hans KÜNG, *Christentum und Weltreligionen*. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (mit Josef van Ess, Heinrich von STIETENCRON und Heinz BECHERT), München 1984.

29 Hans KÜNG/Josef van ESS, *Christentum und Weltreligionen 1: Islam*, München 1987.

30 Hans KÜNG/Heinrich von STIETENCRON, *Christentum und Weltreligionen 2: Hinduismus*, München 1987.

31 Hans KÜNG/Heinz BECHERT, *Christentum und Weltreligionen 3: Buddhismus*, München 1987.

32 Hans KÜNG/Julia CHING, *Christentum und Chinesische Religion*, München 1988.

33 *Jesus im Widerstreit*. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976. Pinchas Lapide (1922-1997).

34 Hans KÜNG/Walter HOMOLKA, *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Freiburg i. Br. 2008.

35 Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1993, 21998.

36 Sprachlich ist neuerdings das Wort Trialog in Übung gekommen.

Das Wort ist aber falsch, weil in griechisch Dia-logos nicht *dyo* zwei steckt, sondern *dia* »zwischen«.

37 Christoph AUFFARTH, Dialog der Religionen, Der Dialog vor dem Dialog, in: Burkhard GLADIGOW/Karl E. GRÖZINGER/Hartmut ZINSER (Hg.), *Religion in der schulischen Bildung und Erziehung*. LER – Ethik – Werte und Normen in einer Pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1999, 89-106.

38 Christoph AUFFARTH, Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte, in: *ZfR* 15 (2007) 5-27.

ist in den Verfassungen der Welt fast überall festgeschrieben. Aber wie die Verfassung selbst, so ist auch der Artikel mit der Religionsfreiheit ein westlicher Import.

Da aber Religionsfreiheit als eines der Menschenrechte geachtet und der Religion eine prinzipiell gute, sogar ein bessernde Wirkung zugetraut wird, spielt sie in der welt-politischen Debatte eine zentrale Rolle. Über Religion lassen sich Minderheitenrechte einklagen, über Religion werden die Alternativen zu der westlichen Moderne bezeichnet. Die »Wiederkehr der Religion« hat auch mit dem universal festgeschriebenen Recht auf Religionsfreiheit zu tun. Die Beobachtung einer Ethnisierung oder Religionisierung der Weltpolitik beruht zu einem guten Teil darauf.³⁹

Religionen sind dabei wieder zum Unterscheidungsmerkmal der Gruppen geworden. Die Idee eines Religionsfriedens mit Hilfe von Religionsgesprächen mag zwar an manchen Stellen die Gutmeinenden und die religiös Empfänglichen näher zueinander führen. Aber sie können nicht an die Stelle anderer Formen treten, insbesondere rechtsverbindlicher inter- und transkultureller Abmachungen und Institutionen der Durchsetzung transnationaler Normen wie dem Kriegsverbrechertribunal, der Weltbank oder der Klimaschutzabkommen.

Wenn wir von »Synkretismus« reden, dann transportiert der Begriff auch eine bestimmte Denkfigur. Während zunächst (im Zeitalter der Konfessionalisierung) die Reinheit im Vordergrund steht, die nicht kontaminiert werden darf, Systeme nicht gemischt werden dürfen, ohne die tragenden Säulen in Gefahr zu bringen, also eine Statik, hat die Unterscheidung von Ulrich Berner eines *Synkretismus auf der Element-Ebene* daraus die Möglichkeit eines Prozesses gemacht, der sich in Analogie zu Handel denken lässt.⁴⁰ In seiner Berliner Rede über »kulturellen Austausch« hat Peter Burke genau dieses Denkmodell angewendet: Kultureller Austausch sei in Analogie und weitgehend als Folge zu materiellem Austausch zu sehen.⁴¹ Güter sind Einheiten, die in kleinerer oder größerer Zahl auftreten können, aber sie treten als fremdes Gut einer Kultur hinzu. Das bedeutet, dass in den Prozess des Kulturtransfers auch die Händler gehören, die den Produzenten erklären, was für den Export geeignet ist, dass für den Export eigens neue Ware hergestellt wird, dass dabei die Kultur des Importlandes, seine Einfuhrbestimmungen berücksichtigt werden müssen, dass also schon bei den Waren Aushandlungsprozesse vorkommen. In wie viel größerem Maße gilt das für das Aushandeln von kulturellen Gütern (*negotiating cultures*)!⁴² Die Einfuhrbestimmungen für Religionen in Chicago waren: Keine Wunder, keine Rituale, keine soziale Schranken, keine Priester, dafür der Einklang mit der Natur, hohe Bewertung der Transzendenz, individueller Zugang zu Gott, Gebet und Hymnus. Exotik ja, aber in ästhetischer Dezenz.

39 Zu dem Wandel in dieser Ansicht s. Hans G. KIPPENBERG, *Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon*, in: *ZfR* 7 (1999) 95-110. – Zur neuen Ethnizität, s. Ruth MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung* (Cultural Studies 14), Bielefeld 2005, 107-110, 83, die auf Benedict ANDERSONS *Imagined Societies* aufbaut.

40 Nach Ulrich BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes* (Göttinger

Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2), Wiesbaden 1982; Ulrich BERNER, *Synkretismus*, in: *HrwG* 5 (2001) 143-152.

41 Peter BURKE, *Kultureller Austausch* (Edition Suhrkamp 2170), Frankfurt a. M. 2000, 9-40. Das damals gegebene Programm hat BURKE in einem englischen Buch ausgeführt: *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge 2007. Für die frühe Neuzeit Michael NORTH (Hg), *Kultureller Austausch, Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Köln 2009.

42 Alicia WALKER, *Negotiating secular and sacred in medieval art. Christian, Islamic, and Buddhist*, Farnham, Surrey 2009; Katherine Allen SMITH, *Negotiating community and difference in medieval Europe. Gender, power, patronage and the authority of religion in Latin Christendom*, Leiden 2009; Angelos CHANIOTIS, *Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire*, in: *Kernos* 16 (2003) 177-190; Robert Ignatius BURNS, *Negotiating cultures. Bilingual surrender treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror*, Leiden 1999.

Mit »Austausch« kann man die Prozesse der Globalisierung nicht mehr beschreiben. Aus unseren Bremer Konzepten von Transkulturalität,⁴³ die wir in postkolonialen Perspektiven, und den Modellen von Hybridität,⁴⁴ Synkretismus, diskutieren, ergeben sich neue Perspektiven mit transkulturellen Modellen, die nicht mehr von zwei relativ geschlossenen Kulturen ausgehen, die den Austausch von kulturellen Gütern betreiben oder abschotten, sondern von transkulturellen Dritten Räumen (Schema 1), in denen sich Neues experimentell entwickeln und ausprobieren kann, ohne einer der beiden (oder mehreren) Kulturen anzugehören: Musik ist ein Beispiel dafür, Literatur, das Gesundwerden, die Sprache und die Religion. Diese kann ebenso dazu dienen, Grenzen zu errichten, abzuschotten und Xenophobie zu begründen. . . . wie zum Brücken bauen, mit Hineinnehmen, Heimat schaffen. Auch Religion kann einen transkulturellen Dritten Raum bilden, in dem neue Formen des Zusammenlebens, neue Identitätsmodelle erprobt werden. Entscheidend aber ist, dass Globalisierung auf längere Sicht selbst zum Dritten Raum wird, der nichts so lässt wie es war, in keiner Gesellschaft und keiner Kultur (Schema 2).

Die Globalisierung hat ein solches Maß und derartige Schnelligkeit in den Austauschprozessen erreicht, dass sie eine neue Qualität gegenüber der Epoche der Europäisierung in der Zeit des Imperialismus erreicht hat, in der Synkretismus zum Schlüsselbegriff wurde. Zum Teil hat eine erneute semantische Umwertung eingesetzt,⁴⁵ aber auch neue Begriffe sind in den Diskurs eingeführt.

Ein eher räumlich gedachtes Modell stellt der zu einem kulturwissenschaftlich für den Vergleich und die Anwendung auf andere Kulturen erweiterte Begriff der »Diaspora« dar. Man will ihn weiterschreiben, aber es klingt allzu leicht die historische Spezifität jüdischer Sonderentwicklung in das Modell hinein. Die Denkfigur der »Heimat« stellt ein problematisches Kriterium dar. Denn gerade für die europäischen oder amerikanischen Juden bestand Jahrhunderte lang diese Heimat nur in den Köpfen.⁴⁶ Ebenso mit einer Projektion von Nicht-Juden auf das Judentum ist verbunden die Vorstellung, dass die Diaspora eigentlich ein fremdes, ungeliebtes Elend sei, eine vorläufige Bleibe, um wieder zurückzukehren. Das Gegenteilige wird ausgeblendet: Die Lust zu wandern, von vorne anzufangen, seinem Glück zu vertrauen, eine Familie zu gründen, geschäftlicher Erfolg.

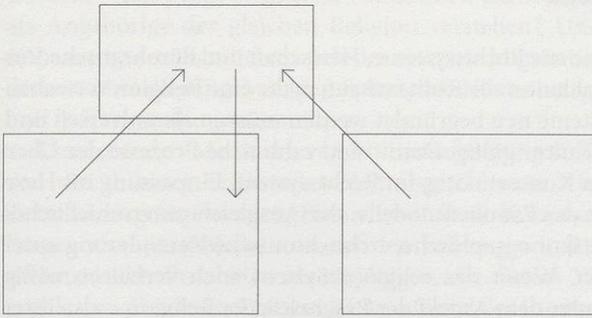
43 Jochen BONZ/Karen STRUVE, Homi Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of the differences«, in: Stephan MOEBIUS/Dirk QUADFLIEG (Hg.), *Kultur : Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, 140–156. Homi K. Bhabha gilt als einer der einflussreichsten postkolonialen Literatur- und Kulturtheoretiker der Gegenwart. 1949 als Mitglied der religiösen Minderheit der Parsi in Mumbai (Bombay) geboren, studierte er an der Universität Bombay und am Christ Church College, Oxford, wo er über das literarische Werk von V. S. Naipaul promovierte. Bhabha lehrt am Radcliffe Institute in Harvard.

44 MAYER, *Diaspora* (wie Anm. 39).

45 MAYER, *Diaspora* (wie Anm. 39), 107 »Tatsächlich haben die Begriffe Synkretismus und Hybridität solch positive Konnotationen gewonnen, dass sie in paradoxer Weise die älteren Wertkategorien von Reinheit und Homogenität ersetzt zu haben scheinen, so dass die Skala der kulturellen Wertungen nicht so sehr dekonstruiert, sondern geradezu umgekehrt erscheinen.«

46 Religionswissenschaftlich als Analysemodell weiterentwickelt von Martin BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat*, Marburg 2003; Martin BAUMANN, *Diaspora. Genealogies of Semantics and Cultural Comparisons*, in: *Numen* 47 (2000) 313–337.

Der Dritte Raum



Kultur A

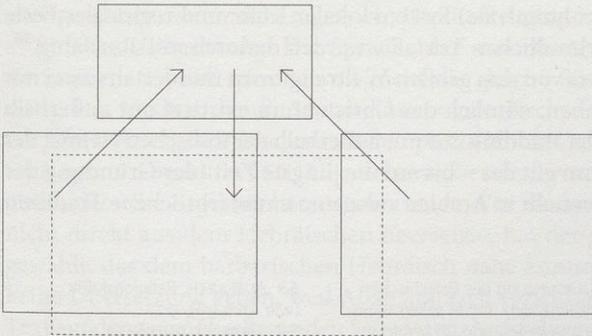
Kultur B

Schema 1:

Der dritte Raum ist angesiedelt an einer der Kulturen, nimmt in einem zugestanden (oder unkontrollierten) Freiraum Elemente einer anderen Kultur auf und verbindet sie zu einem Neuen, Dritten.

Dieses kann als Avantgarde wieder in die Kultur zurückwirken.

Der Dritte Raum



Kultur A

Kultur B

Schema 2:

In der Globalisierung wird aber jede Kultur in einer qualitativ neuen Dynamik in den Prozess des Dritten Raumes einbezogen.

Eigenes und Fremdes sind in dauerndem Wandel begriffen.

Die neue globalisierte Kultur konstruiert weiterhin kulturelle Differenzen.

8 Universalisierung und Relokalisierung: Subjekte im Konflikt der Systeme

Die Übertragung kultureller Systeme wie Rechtssysteme, Herrschaft und bürokratische Verfahren, oder auch einer Religion löst kulturelle Kontexte auf, in die eine Religion verwoben war, und setzt voraus, dass die Systeme neu begründet werden müssen als universell und nicht nur in ihrer ursprünglichen Kultur gültig. Damit sind zahlreiche Prozesse der Übersetzung, der Begründung in neuem Kontext nötig, im Rechtssystem, Einpassung ins Herrschaftssystem, die Übertragbarkeit des Familienmodells; der Ausgleich unterschiedlicher Gottesvorstellungen, ihre bildliche, ikonographische, architektonische Veränderung unter völlig verschiedenen Bedingungen. Wenn das religiöse System auch verhältnismäßig »fremd« bleiben kann, entstehen unter dem Aspekt der Pragmatik der Religion – also ihrer Umsetzung in Handlung, Normen, Wirtschaftsethik – alltägliche Konfliktsituationen, in denen die neue Religion sich bewähren muss.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem System, das verbreitet werden soll, und der Anwendung des Systems der Nutzer, die es in einem anderen Kontext nun einpassen, »anverwandeln« müssen. Die meisten Untersuchungen verwenden den Blick von oben, die Ausbreitung eines Systems. Im Prozess der Globalisierung ist aber der Blick von unten, derer, die im Konflikt zweier oder mehrerer Systeme stehen und ständig Möglichkeiten und Wege der Anwendung zu suchen gezwungen sind oder eben auswählen müssen, ob ein Element für das System entscheidend ist oder verzichtbar. Das ist nicht die Wahl eines Weltbildes, vielmehr der Zwang zur Wahl.⁴⁷ Die Globalisierungsforscher sprechen von der Rolle des »Subjekts«.⁴⁸

Jan Assmann unterscheidet in seinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis*⁴⁹ zwischen primären und sekundären Religionen. Die Schriftlichkeit des Mediums »Heilige Schrift« als Kern der Identitätsbildung führt zu einer Verschiebung der gesamten Struktur der Religion. Das dezentrale (besser: polyzentrale) System lokaler Kulte und regionaler Feste wird ersetzt durch einen einzig verbindlichen Text. Sie werden dadurch missionsfähig.⁵⁰

Wichtig ist die Beobachtung, dass von den großen Weltreligionen mindestens zwei nur in ihrer »Exportform« überlebt haben, nämlich das Christentum existiert nur außerhalb des Ursprungsortes Palästina und der Buddhismus nur außerhalb der indischen Heimat des Buddha, aber auch für das Judentum gilt das – bis auf die jüngste Zeit (der Gründung des Staates Israel 1948). Für den Islam besteht in Arabien zwar eine ununterbrochene Tradition,

47 Peter L. BERGER sprach vom *Zwang zur Häresie* (die heretical imperative; dt. 1980) mit einer schwarz-weiß-Zeichnung der vor-modernen Welt, dazu der Widerspruch Christoph AUFFARTH, *Religiöser Pluralismus im Mittelalter?*, Berlin 2007. Wahl bei Fritz STOLZ, *Weltbilder der Religionen*, Zürich 2001, 217-240. Carsten COLPE, *Weltdeutungen im Widerstreit* (Theologische Bibliothek 100), Berlin/New York 1999.

48 S. das Methodenkapitel in Jochen BONZ, *Subjekte des Tracks*. Ethnografie einer postmodernen/anderen Subkultur, Berlin 2008, 137-146. – Das lateinische Wort steht für das grammatikalische Subjekt

(als Übersetzung des Griechischen *hypokeimenon*) und in seiner soziologischen Bedeutung für Untertan. Das ist zwar Zufall, aber aussagekräftig.

49 Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität, München 1992, 196. Aleida ASSMANN, *Erinnerung/Gedächtnis*, in: *MLR* 1 (1999) 280-287.

50 Verändertes Zitat aus ASSMANN, *Erinnerung* (wie Anm. 49), 284.

51 Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten* (ANTZ 3), Berlin 1989.

52 Jan und Aleida ASSMANN (Hg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987.

53 AUFFARTH, *Religionskritik* (wie Anm. 38), 5-27.

54 Christoph AUFFARTH, »Denn Euch ist heute der Heiland geboren!« Wie aus dem hebräischen »Sohn Gottes« lateinisch Gottes Baby wurde, in: *Der Altsprachliche Unter-richt* 41/6 (1998) 50-64.

55 Jan ASSMANN/Burkhard GLADIGOW (Hg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München 1998.

56 »Gebetsrichtung« Misrach (»Osten«), vgl. Daniel 6, 11, Ab-bildungen in: *Siehe der Stein schreit aus der Mauer*. Geschichte und Kultur der Juden in Bayern [Katalog], Nürnberg 1988, 149-151.

aber die größten islamischen Völker sind nicht Araber, sondern Indonesier, Perser und Türken. – Die Frage stellt sich, wie können sich Angehörige einer fremden Kultur doch als Angehörige der gleichen Religion verstehen? Und mit der Migration entsteht ein Anpassungsdruck, mit dem sich der einzelne Migrant, die Gruppe der Migranten als Minderheit, über die mitgebrachten kulturellen Normen und Gewohnheiten auseinandersetzen und in Verhandlung treten muss.

Das zentrale »Medium« von Universalisierung stellt in der Regel eine Heilige Schrift dar, die ab einer bestimmten Zeit abgeschlossen wird, d.h. es dürfen keine weiteren Texte hinzugefügt werden. Eine unmittelbare Kommunikation mit Gott, die auf aktuelle Fragen eine persönliche und auf den Fall zugeschnittene Antwort erwartet, wird nicht mehr erlaubt. Propheten als diejenigen, die Gottes Wort übermitteln, sind nicht mehr zugelassen. Der letzte Prophet ist das »Siegel der Propheten« (Jesus, Mani, Mohammed).⁵¹ Die Heilige Schrift wird durch einen Kanon normiert. Dazu kommt eine Reihe Schriften, die nicht in den offiziellen Kanon aufgenommen, dennoch tradiert werden, die Deuterokanonischen Schriften und die Apokryphen. In der Schrift steckt eine Möglichkeit der »Demokratisierung«. Wenn die Fähigkeit zu Lesen weit verbreitet ist, (und im Judentum, in geringerem Maße auch im Islam, ist das Lesen der Heiligen Schrift der Vorgang der Bildung und Alphabetisierung überhaupt), dann können die Gläubigen die Schrift selbst lesen und auf ihre Situation anwenden. Kanon ist also nicht gleich Zensur.⁵² Aber die Gefahr, dass sich eine Institution und insbesondere professionelle Ausleger, die durch Ausbildung auf die Werte der Institution festgelegt sind, vor die eigenmächtige Auslegung stellen, ist groß. Luther hat in der Revolution von 1525 sich gegen die 12 Artikel gestellt (»Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«) und die nicht-theologische, hier also politische Auslegung der Bibel untersagt. So steht auch im Protestantismus dem »Priestertum aller Gläubigen« die professionelle Theologie entgegen.⁵³ Der Kanon des Buches hat sich besonders durch die islamischen Eroberungen als Norm für Religion etabliert. Was aber geschieht, wenn sich, sagen wir, Hindu-Religion ausbreitet?

Sprache/Übersetzung: Die Sprache der exportierten Religion und die Kultur, in die sie importiert wird, sprechen oft nicht die gleiche Sprache. Dadurch wird Übersetzung nötig. Der Mythos, der die Septuaginta (= griechische Übersetzung der hebräischen Bibel) vor Übersetzungskritik schützt, behauptet, die Bibel sei parallel und getrennt von 70 (lat. *Septuaginta*, abgekürzt LXX) Übersetzern übersetzt worden. Beim Vergleich sei buchstaben-gleich dasselbe Ergebnis herausgekommen. Für die lateinische Vulgata, die Hieronymus nicht direkt aus dem Hebräischen übersetzte, hat der große Stilist absichtlich ein Latein gewählt, das dem barbarischen Hebräisch nahe kommt.⁵⁴ Zum Koran darf es eigentlich keine Übersetzung geben, weil Allah arabisch spricht, so sind nur neben dem arabischen Text auf der gegenüberliegenden Seite Verstehenshilfen erlaubt. Eine »Übersetzung« in eine andere Kultur bedarf aber der Fortschreibungen, wie Hadithe und Rabbinenauslegungen im Talmud usw. Die Hermeneutik der Umsetzung geschieht weiter über Kommentare.⁵⁵ Das Wort Gottes wird in einer zerdehnten Kommunikation an ganz anderem Ort und in ganz anderer Zeit übersetzt.

Ein anderes Problem der Übertragung stellen die Heiligen Orte dar: Als Gegenstück zu der scheinbar überall hin transportierbaren Schrift kann das Problem der Übertragbarkeit Heiliger Orte erörtert werden. Denn die Religion an einem anderen Ort zu leben, heißt zunächst Entlokalisierung. Das ferne Jerusalem kann über Hunderte von Kilometern Entfernung der Bezugspunkt bleiben, indem Juden an ihren Wohnzimmern ein Tuch anbringen, das die Richtung anzeigt, in der Jerusalem liegt; entsprechend bei den Muslimen Mekka.⁵⁶ – Indem der Heilige Ort aber als lokale Ansiedlung weiterhin an Ort und Stelle

bleibt, ergibt sich die Möglichkeit, ihn durch eine Reise aufzusuchen: die Pilgerfahrt. Neben Grab und Geburtsort des Stifters (christlich, muslimisch, buddhistisch) werden alle Orte seiner Biographie »sehenswert« und zu einer Rundreise verbunden.

Bedeutender aber sind die Re-lokalisierungen. Denn jede Übertragung einer Religion kommt wieder an einem Ort an und sucht nach / gibt Zeichen der Anwesenheit Gottes. So kann man etwa das Jerusalem im Modell nachbauen, wie das in den Radleuchtern der großen Dome, vor allem aber im Modell der Grabeskirche an vielen Orten Europas geschehen ist. Der Konstanzer Bischof Konrad etwa hat von seiner Jerusalemer Wallfahrt die Maße der Grabeskirche mitgebracht, sie an seinem Dom in Konstanz nachbauen lassen (im Maßstab 1:2) und sich dann in der Auferstehungsrunde bestatten lassen.⁵⁷ Oder die von den Franziskanern eingeführte *Imitatio Christi* in Form des Leidensweges in 14 Stationen, die zu jeder katholischen Kirche gehört (wie ja auch die Franziskaner die Krippe mit *il bambino* in die Weihnachtsliturgie eingeführt haben, eben den menschlichen Jesus als Bruder und Vorbild).

Erlösungsreligion: Wer in der sozialen lokalen Position oben steht und reich ist, gilt in lokalen Religionen meist als von Gott gesegnet. Der Begriff der Erlösungsreligion behauptet, dass alle Universalreligionen diese lokale Identität von säkularem und religiösem Status verwerfen und auf den Kopf stellen. Religion sei darauf aus, sich von der Welt zu trennen. Das stimmt vielleicht fürs Christentum, nicht aber für Judentum und Islam.⁵⁸ Und es stimmt auch für das Christentum eher in seiner bürgerlichen Version in der Krisenstimmung in Mitteleuropa um die Jahrhundertwende 1900 als für das Christentum von seinem Wesen her. Religionsgeschichte, die von einem Wesen der Religion ausgeht oder von einem überzeitlichen Kern kann die Globalisierung nicht analysieren.

9 Fazit

Aus den Erfahrungen der Krise der Weltbilder im Imperialismus und besonders durch den Ersten Weltkrieg hat sich das Denken in großen Systemen überlegener kultureller Einheiten – wie sie sich im Begriff »Weltreligion« spiegeln – als unbrauchbare Beschreibung der Moderne erwiesen. Die als Durchsetzung des Christentums gedachten Institutionen, das Weltparlament der Religionen 1893, die Missionskonferenz von Edinburgh 1910, die Verkündung eines Weltethos 1993, haben die Differenzierung und Fragmentierung offensichtlich werden lassen; Hinduismus wird erst dadurch zu einer von fünf Weltreligionen. Die Moderne ist gerade durch Differenz und Prozessualität gekennzeichnet, ambivalent zu Globalisierung als Vereinheitlichung und Anspruch auf universale Gültigkeit. Religion ist ein strukturelles Differenzkriterium, das eher für Eigenständigkeit und Grenzziehung steht denn für Vereinheitlichung. Für die Erforschung der *Religio migrans*⁵⁹ ist weniger die direktoriale Perspektive vom System und seiner Durchsetzung brauchbar als vielmehr die Perspektive derer, die die Religion vor Ort und in einer bestimmten Zeit anwenden wollen und dabei Wege finden müssen, aushandeln müssen, ihre Religion zu finden und zu leben.

Zusammenfassung

In der Zeit, in der der Begriff Synkretismus vom Schimpfwort zum Schlüsselbegriff wurde, mit welchem man die Erfahrungen der eigenen Zeit begreifen konnte und damit auch historische Entwicklungen neu konzipieren, entwickelten Religionswissenschaftler komplementär den Begriff Weltreligion. Der Begriff formulierte eine Aufgabe, die die Entwicklungen und Zumutungen der Moderne reflektiert: Von der Formierung des Nationalstaates zum Imperialismus und dem Anspruch auf Weltherrschaft. Anhand des Diskurses über Weltreligion und Synkretismus am Weltparlament von Chicago (1893, 1993) und an der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) zeichnet der Beitrag die Ambivalenz von Globalisierung als Prozess der Vereinheitlichung und Fragmentierung nach; für die Widerständigkeit gegen Einheitlichkeit steht die Diversität von Religionen.

Summary

Religious studies scholars developed the term world religion in a complementary fashion at the time when the term syncretism changed from a swearword into a key concept with which one could understand the experiences of one's own time and thus conceive historical developments in a new way as well. The term formulated a task which reflects the developments and unreasonable demands of the modern age: from the formation of the nation-state to imperialism and the claim to world domination. The contribution traces the ambivalence of religion with the aid of the discourse about world religion and syncretism at the Parliament of World Religions in Chicago (1893, 1993) and at the World Mission Conference in Edinburgh (1910).

Sumario

En una época, en que el concepto de sincretismo ha pasado de ser un insulto a un concepto clave, con el que se puede comprender las experiencias de la propia era y también concebir de nuevo desarrollos históricos, los representantes de las ciencias de la religión han creado de forma complementaria el concepto de «religión mundial». El concepto formulaba una tarea que refleja los desarrollos y las exigencias de la modernidad: de la formación de los estados nacionales al imperialismo y a la pretensión de dominio mundial. A través del discurso sobre religión mundial y sincretismo en el parlamento mundial de Chicago (1893, 1993) y en la conferencia de la misión mundial de Edinburgh (1910), el artículo muestra la ambivalencia de la religión.

57 Belege und Abbildung dieser für die Kreuzfahrerzeit grundlegenden Erscheinung bei Christoph AUFFARTH, *Himmliche Wege und irdischer Lohn* (VMPIG 144), Göttingen 2002; Christoph AUFFARTH, *Sind heilige Stätten transportabel?* Axis MUNDI und soziales Gedächtnis, in: Axel MICHAELS/Fritz STOLZ (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Jahrbuch Studia Helvetica Religiosa 5, 2000/2001), Bern 2001, 235-257.

58 Edith HANKE, *Erlösungsreligion*, in: Hans G. KIPPENBERG, *Max Webers Religionsystematik*, Tübingen 2001, 209-226.

59 So nenne ich meine Analyse der Veränderungen in der antiken Religionsgeschichte der Kaiserzeit: Christoph AUFFARTH, *Religio migrans*. Die ›Orientalischen Religionen‹ im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, in: Corinne BONNET/Sergio RIBICHINI/Jörg RÜPKE (Hg.), *Religioni in Contatto nel mondo antico*. Modalità di diffusione e pro-

cessi di interferenza (Mediterranea 4), Rom 2008, 333-363. – Französische Übersetzung (von Anne-Laura Vignaux), *Religio migrans: Les religions orientales dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique*, in der Online-Zeitschrift *Trivium* Nr. 4 (2009): »Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt«, koordiniert von Corinne Bonnet und Jörg Rüpke, vgl. <http://trivium.revues.org/index3300.html>.