

Yan Suarsana

I.6 Vom Glauben zur Religion: Liberaler Protestantismus und Religionsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert

1 Einleitung

Das Christentum wird heute im Allgemeinen als eine der großen **(Welt-)Religionen** verstanden. In dieser Form wird es mit vergleichbaren Größen wie dem Islam, dem Judentum, dem Buddhismus oder dem Hinduismus auf eine Stufe gestellt. Indes wird auf den zweiten Blick schnell klar, dass sich hinter keiner dieser Kategorien auch tatsächlich ein einheitlicher Gegenstand in der Welt „da draußen“ verbirgt. Vielmehr weisen die zahllosen Konflikte, die auch innerhalb der einzelnen Religionen ausgetragen werden, darauf hin, dass diese augenscheinlich aus einer unüberschaubaren Vielfalt unterschiedlicher Strömungen bestehen, die weit davon entfernt sind, eine strukturell zusammenhängende Gruppierung zu bilden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass es sich bei der Kategorie (Welt-)Religion weniger um eine tatsächlich existierende Größe in der historischen Wirklichkeit als vielmehr um eine Art und Weise handelt, wie die meisten Menschen (ob sie nun selbst einer dieser Religionen angehören oder nicht) im Alltag die Welt um sich herum ordnen (Alberts in diesem Band). Die damit einhergehende Komplexitätsreduktion erfüllt dabei nicht zuletzt den Zweck, die unübersichtliche historische Wirklichkeit mit Hilfe eines verstehbaren Maßstabs einzuholen.

Dass diese Ordnungskategorie also nicht im Sinne eines „natürlichen Fensers“ in die Welt zu verstehen ist, zeigt sich des Weiteren daran, dass Menschen keineswegs schon immer ihre Umwelt auf entsprechende Weise kategorisiert haben. Vielmehr lässt sich zeigen, dass das Konzept der Religion im Sinne der oben skizzierten Ordnungskategorie im Wesentlichen erst in der Hochphase des europäischen Kolonialismus im 19. Jahrhundert entstanden ist (zum Beispiel Kippenberg 1997; Masuzawa 2005), wie auch der als *Globale Religionsgeschichte* zusammengefasste Forschungsdiskurs herausgearbeitet hat (vgl. Hermann in diesem Band). In dieser Zeit war die europäische Öffentlichkeit verstärkt damit konfrontiert worden, dass die in Folge der gewaltsamen Eroberung zunehmend bekannter werdenden außereuropäischen Regionen nicht einfach nur den bisher vorherrschenden, eher stereotypen Vorstellungen einer „heidnischen“ Welt entsprachen. Im Zuge der kolonialen Begegnung etablierten sich daher allmählich neue Wissenskategorien, um die verschiedenen Kontexte für alle Beteiligten (beispielsweise politische oder wissenschaftliche Akteure, aber auch Beamte der

Kolonialverwaltung und deren Kooperationspartner vor Ort) vergleichbar und damit verstehbar zu machen. Breite Wirksamkeit entfalteten dabei etwa Kategorien wie *Nation*, *Kultur* oder eben *Religion*, mit deren Hilfe nun nicht nur Europa, sondern auch Asien oder Afrika in ein gemeinsames Modell der menschlichen Welt eingeordnet werden konnten (Bayly 2008). Dieser interpretative Normierungsprozess bestand indes keineswegs nur darin, dass europäische Denkmodelle einfach in die Kolonien exportiert wurden, und zwar in dem Sinne, dass Europa als schlichte „Kopiervorlage“ für nicht-europäische Kontexte fungiert hätte. Dies zeigt sich u. a. daran, dass die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungsprozesse, die vielerorts durch die neuen Kategorien ausgelöst wurden, weitgehend zeitgleich in den unterschiedlichen Weltregionen auftraten, etwa in Gestalt von Nationalbewegungen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts zahlreiche Kontexte inner- und außerhalb Europas erfassten (Strube in diesem Band). Daher geht man heute von einem wechselseitigen Prozess aus, der sämtliche Regionen der Welt (also sowohl Europa als auch die Kolonialgebiete) gleichzeitig erfasste (Conrad und Rande-ria 2013, 39–44). Und obgleich viele der neuen Ordnungskategorien durchaus älteren Strömungen der europäischen Geistesgeschichte entstammten, so erfuhren diese im Verlauf ihrer Globalisierung während der Kolonialzeit oftmals eine entscheidende Umdeutung, sodass auch diesbezüglich schwerlich von einem direkten Export europäischer Ideen in die Kolonien gesprochen werden kann.

Der beschriebene Prozess soll im Folgenden am Beispiel der Ordnungskategorie *Religion* illustriert werden. Während diesbezüglich bereits verschiedene Arbeiten vorliegen, die etwa die Neuformierung einer hinduistischen oder buddhistischen Weltreligion im 19. Jahrhundert zum Gegenstand haben, konzentriert sich der vorliegende Beitrag auf eine einflussreiche *christliche* Denkrichtung, die in dieser Zeit ihre eigene Identität mit Hilfe des Religionsbegriffs neu bestimmte: die protestantische **liberale Theologie**. Um die relative Neuheit der Idee einer christlichen (Welt-)Religion auch für diesen Kontext aufzuzeigen, soll zunächst (im Sinne einer Kontrastfolie) ein Blick auf ein vormodernes Beispiel geworfen werden, und zwar auf den „Begründer“ des Protestantismus, Martin Luther (1483–1546). Anschließend werden verschiedene Ansätze und Denktraditionen der liberalen Theologie skizziert, die ab dem 19. Jahrhundert das Konzept einer christlichen Religion maßgeblich mitgeprägt haben: der **innerliche Religionsbegriff**, die **ökumenische Bewegung** sowie die **Theologie der Religionen** mit ihrer praktischen Ausformung im **interreligiösen Dialog**.

2 Vor der Religion: Luthers Schrift Vom Kriege wider die Türken

Luthers Text *Vom Kriege wider die Türken*, der im Angesicht der Belagerung Wiens durch osmanische Heere im Jahre 1529 entstanden ist, eignet sich besonders gut als Beleg für die Art und Weise, wie sich das Reden über Religion im 19. Jahrhundert verschoben hat, weil er sich auf zwei Größen zu beziehen scheint, die wir heute als (Welt-)Religionen bezeichnen würden: Islam und Christentum.

In der Tat lässt der Reformator keinen Zweifel daran, dass er sich selbst als Vertreter der einen „Christenheit“ (Luther [1529] 1909, 126) versteht. Allerdings bezieht sich die Kritik an den Osmanen zunächst gar nicht auf theologische Aspekte, die diese als eine andere Religion der Christenheit gegenüberstellen würden. Vielmehr prangert Luther die Brutalität an, mit der „der Turck“ seine angeblich willkürlichen Feldzüge durchführe: „Denn er streit nicht aus not odder sein Land im fride zu schutzen, [...] sondern er sücht ander land zu rauben und zu beschedigen, die ihm doch nichts thun oder gethan haben, wie ein meer reuber oder strassen reuber“ (Luther 1909, 116). Erst sekundär befasst sich der Reformator mit dem Glauben der Anhänger von „Mahomets Alkoran“ (Luther 1909, 121) und konstatiert: „[D]ie Türcken [halten] viel höher und grösser von ihrem Mahomet denn von Christo [...]. Daraus kan nu ein iglicher wol mercken, das der Mahomet ein verstörer ist unsers herrn Christi und seines reichs“ (Luther 1909, 122). Doch anders als man erwarten würde, lässt sich aus dieser Passage kein Bewusstsein dafür ableiten, dass die Osmanen als Muslime dem Christentum gegenübergestellt seien. Denn als Vergleichspunkt dienen Luther ausgerechnet christliche Mönche sowie die katholische Kirche, die er allesamt als Widersacher konzipiert: Die Anhänger Mohammeds

faren [eben]so daher auff solchen heiligen werken, wie unser Münche eines teils und hoffen das ewige leben am Jüngsten tage. Denn sie gleuben dennoch die aufferstehung der todten, das heilig volck, welchs doch wenig Bapisten gleuben. [...] Aber wie der Bapst der Endechrist, so ist der Türck der leibhafftige Teuffel. Widder alle beide gehet unser und der Christenheit gebet (Luther 1909, 123–126).

Wie die hier vorgenommene Grenzziehung zwischen der „Christenheit“ auf der einen und den „Bapisten“ (also Papsttreuen) beziehungsweise Anhängern „Mahomets“ auf der anderen Seite zeigt, ordnet Luther die Welt nicht über die Kategorien der christlichen und muslimischen Religion, sondern über den wahren und falschen Glauben. Dies indes nicht in dem Sinne, dass die eine Religion wahr und die andere falsch sei; er verwendet den Terminus an keiner Stelle. Als „recht gleubige[...]“ (Luther 1909, 124) bezeichnet er schlichtweg alle, die nach seiner reformatorischen Theologie als „frume[...] Christliche“ (Luther 1909, 123) gelten kön-

nen; alle anderen sind für ihn „feinde Christi“ (Luther 1909, 124), „ungleubige“ oder „unchristen“ (Luther 1909, 131) – seien sie nun Anhänger Mohammeds oder des katholischen Papstes.

3 Jenseits der Vernunft: Religion als Innerlichkeit

Wie die Zitate andeuten, war Luthers Verständnis des „rechten Glaubens“ in erster Linie dogmatisch geprägt und daher mit einem normativen Wahrheitsanspruch der eigenen Glaubenssätze verbunden. Aufgeweicht wurde diese Sichtweise in Teilen des Protestantismus spätestens mit dem Aufkommen der liberalen Theologie gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Wegweisend war diesbezüglich deren Begründer Friedrich Schleiermacher (1768–1834): In Abgrenzung zum Konzept der *Vernunftreligion* der Aufklärung, die den Gottesgedanken letztlich aus dem Bereich möglicher Erkenntnis ausgeschlossen hatte (Barth 2004, 271), vertrat dieser die These, dass es sich bei Religion um ein *jenseits* der Vernunft angesiedeltes „selbstständiges anthropologisches Phänomen“ (Barth 2004, 272) handele, und zwar im Sinne eines subjektiven „Gefühl[s] des Unendlichen und Ewigen“ (Schleiermacher [1821] 2012, 23): „Dass die Frömmigkeit aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, dass ihr eine eigene Provinz im Gemüt angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht [...]; das ist es, was ich behaupte [...]“ (Schleiermacher 2012, 30). Religion hat nach Schleiermacher also eine „Eigenwürde“ (Barth 2004, 272) in Form eines eigenen Bereichs menschlichen Empfindens und ist damit nicht einfach dem Verstand oder der Moral zugeordnet.

Breitere Wirkung entfaltete dieses innerliche Religionskonzept in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auslöser war im Wesentlichen die Etablierung der neuen Naturwissenschaften an europäischen und US-amerikanischen Universitäten (Bergunder 2016, 87). Deren Vertreter forderten die älteren theologischen Lehrgebäude mit teilweise recht radikalen materialistischen Positionen heraus, nach denen nur das als *wirklich* (und damit als Gegenstand von Wissenschaft) gelten könne, was sich auch empirisch beobachten ließe (Bergunder 2016, 88–93). Vor diesem Hintergrund formierte sich innerhalb der protestantischen Theologie eine Denkrichtung, die eine Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion vornahm, indem sie (unter Rückgriff auf den innerlichen Religionsbegriff Schleiermachers) eine friedliche Koexistenz beider Größen propagierte. So schreibt etwa der protestantische Theologe Martin Rade in seinem Buch *Die Religion im modernen Geistesleben* von 1898:

Die Naturwissenschaft [...] hält sich an das Einzelne der Erscheinungswelt. Davon geht sie aus. Auf die Summe der Beobachtungen baut sie ihre Erkenntnisse, davon abstrahiert sie

ihre Gesetze. [...] Dagegen Religion hat ihre Tendenz aufs Ganze. [...] Kein Stäublein der geschaffenen Welt, das sie nicht zu diesem Weltganzen in dienende Beziehung setzte (Rade 1898, 24–25).

Während also der Naturwissenschaft die Aufgabe zukomme, die äußere Welt *objektiv* zu vermessen, so charakterisiert Rade Religion (im expliziten Rückgriff auf Schleiermacher) als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ (Rade 1898, 94) in Bezug auf das Unendliche: „Religion hat mit der Kunst gemein das Subjektiv-Persönliche. Man kann Religion haben und man kann sie nicht haben [...]. Sie ist ‚Geschmackssache‘, und über den Geschmack muß man nicht streiten“ (Rade 1898, 95). Religion ist also ein der wissenschaftlichen Erkenntnis entzogener, gänzlich eigener Bereich, der im Innern des einzelnen Menschen angesiedelt ist. Ihre Geltungskraft hängt daher nicht an der allgemeinen Vernunft oder an der darauf aufbauenden Wissenschaft, sondern, um einen anderen prominenten liberalen Theologen, Ernst Troeltsch (1865–1923), zu zitieren, an einem „nicht weiter zu analysierende[n] Erlebnis, ein[em] letzte[n] Urphänomen, das ähnlich wie das sittliche Urteil und die künstlerische Anschauung eine einfache letzte Tatsache des Seelenlebens, von beiden aber ganz charakteristisch verschieden ist“ (Troeltsch 1913, 339).

4 Kirche als Religion: Die ökumenische Bewegung

Der innerliche Religionsbegriff war um die Wende zum 20. Jahrhundert längst nicht mehr auf die liberale Theologie im engeren Sinne beschränkt. Denn einige ihrer Vertreter taten sich auch als Repräsentanten jener neuen akademischen Disziplin hervor, die sich anschickte, Religion nun auch unabhängig und jenseits von christlicher Theologie zu erforschen – die Religionswissenschaft. Maßgebende Subdisziplin war in diesem Zusammenhang die sogenannte **Religionsphänomenologie**: Darunter ist ein Ansatz zu verstehen, der Religion konzeptuell so fasste, wie sie sich den Forschenden sozusagen *in Reinform* (das heißt befreit von allen kulturellen Überformungen) zeige: als religiöses Gefühl, das aber „trotz aller Ähnlichkeiten und Analogien in sich *qualitativ* anders“ (Otto [1917] 2014, 9) ist als alle anderen Gefühle. In diesem Sinne stellte der Marburger Theologe Rudolf Otto (1869–1937) klar: „[W]er sich zwar auf seine Pubertäts-gefühle[,] Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu betreiben“ (Otto 2014: 8).

Einer der international prominentesten Vertreter der Religionsphänomenologie war der schwedische Religionshistoriker und (seit 1914) lutherische Erzbischof

von Uppsala Nathan Söderblom (1866–1931), der zuvor (ab 1912) den ersten Lehrstuhl für Religionswissenschaft in Deutschland an der Universität Leipzig innehatte (Sharpe 2010, 160–61). In seinen Augen habe das religiöse Urerlebnis in allen Völkern „großer geistiger Kultur“ (Söderblom 1919, 3) gleichermaßen zur Ausprägung „höhere[r] Religionen“ (Söderblom 1920, 7) geführt, was das Vorhandensein verschiedener Religionen in allen Teilen der Welt erkläre. Der Buddhismus bilde dabei beispielsweise die „lebendige und innig-tiefe“ (Söderblom 1919, 4) Religion Indiens und das Christentum „die Religion unserer abendländischen Kultur“ (Söderblom 1920, 6).

Das innerliche Religionsverständnis bildete ab 1919 auch die konzeptuelle Basis von Söderbloms Engagement für die weltweite Einheit des damals wie heute in unzählige Konfessionen und Gruppierungen aufgespaltenen Christentums. Seine Rolle kann in diesem Kontext kaum überschätzt werden: Denn nach seiner Ernennung zum Erzbischof etablierte sich Söderblom als zentraler Vordenker der ökumenischen Bewegung; bis heute existiert sie in Form des *Ökumenischen Rats der Kirchen* (ÖRK), in dessen Rahmen eine Vielzahl von kirchlichen Gemeinschaften aus Protestantismus und Orthodoxie eine überkonfessionelle Zusammenarbeit pflegt. Seine Pionierarbeit für die Einheit des Christentums hat dem Schweden daher auch den Ruf als „ökumenischer Kirchenvater“ (Ernesti 2007, 23) sowie den Friedensnobelpreis (1930) eingebracht.

Söderbloms argumentativer Ausgangspunkt war die Annahme, dass Jesus nur eine einzige Kirche gestiftet habe; die faktische Zersplitterung der Christenheit in Geschichte und Gegenwart stelle daher ein permanentes Ärgernis dar, das überwunden werden müsse. In diesem Zusammenhang behauptete er, dass die heute bestehenden Konfessionen (orthodox, römisch-katholisch und protestantisch) bereits jetzt – freilich auf unterschiedliche Weise – allesamt die eine Kirche Christi verkörperten, weshalb der Fokus in der Zusammenarbeit auf das Einende und nicht das Trennende zu legen sei (Brandt 2005, 26–28).

Die hier skizzierte Idee, dass sich die eine, von Christus gestiftete Kirche in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften, die in der historischen Welt existieren, manifestiere, ist dabei maßgeblich von Söderbloms Religionsbegriff geprägt. Denn für ihn ist die auf Christus zurückgehende „Eine, Einzige, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche“ (Söderblom 1925, 4) nicht ausschließlich in „irgendeiner bestehenden Körperschaft“ (Söderblom 1925, 4) verwirklicht. Denn die Kirche Christi sei „nicht von Menschenhand gemacht“ (Söderblom 1925, 4): „Jesus spricht von einer weit wichtigeren und tieferen Einheit als bloß von einer solchen, die durch verbundenes Handeln zum Zweck gemeinsamen Dienstes in einer Sache sich ausdrückt. Er spricht von einer geistigen und innerlichen Gemeinschaft“ (Söderblom 1925, 3), die „mehr wert ist als irgendeine Organisation“ (Söderblom 1925, 3–4). Diese werde gebildet durch die „aufrichtig betenden und

liebenden Herzen“ (Söderblom 1925, 4), die „zusammen dies Haus Gottes [bauen], das Christi wahre Kirche und Gemeinde ist“ (Söderblom 1925, 4). Dementsprechend habe es „[i]m rein religiösen Umkreis [...] noch kein Schisma gegeben [...]“; und darum gibt es nirgends ein tatsächliches Hindernis, das die Christen abhalten könnte, durch ihre Gemeinschaft mit Jesus zur Gemeinschaft miteinander zurückzukehren“ (Söderblom 1925, 9). Umgekehrt gesagt: Die eine Kirche existiert bereits heute, und zwar in Form der christlichen Religion.

5 Das Christentum als Religion unter vielen: Interreligiöser Dialog und Theologie der Religionen

Wie das Beispiel Söderbloms zeigt, hatte der innerliche Religionsbegriff in der liberalen Theologie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast zwangsläufig die Praxis des **Religionsvergleichs** nach sich gezogen, weil die vermeintlich verschiedenen kulturellen Ausprägungen des Religiösen nun zueinander ins Verhältnis gesetzt und miteinander ins Gespräch gebracht werden konnten. Internationaler Ausdruck dieser Tendenz ist das 1893 in Chicago abgehaltene *Weltparlament der Religionen*, zu dem Repräsentanten aller damals als Religion verstandenen Strömungen eingeladen waren, etwa des Hinduismus, des Buddhismus, des Islam, des Judentums oder des Christentums (Lüddeckens 2002, 161–264). Auch wenn die US-amerikanischen Veranstalter sicherlich nicht im engeren Sinne der liberalen Theologie zugerechnet werden können, so war der Kongress dennoch einem ähnlichen Interesse verpflichtet. Dies gilt in besonderer Weise für den Generalsekretär des Kongresses, Jenkin Lloyd Jones (1843–1918): Dieser war Pfarrer der US-amerikanischen Unitarier, einer protestantisch-freireligiösen Gruppierung, die im engen Kontakt mit liberal-theologischen Akteuren in Europa stand (Suarsana 2021, 270). „Auf seinen Pfarrstellen bemühte er sich, verschiedene religiöse Traditionen miteinzubeziehen. In seiner Chicagoer Gemeinde hieß er alle Interessierten willkommen, gleich welchen Glaubens“ (Lüddeckens 2002, 184). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum das Weltparlament maßgeblich zur globalen Etablierung der neuen Ordnungskategorie *Religion* beigetragen hat. Denn hier manifestierte sich „die grundlegende Konstellation, die die Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts prägen sollte: die öffentlich kommunizierte und weithin geteilte Annahme, dass es auf der Welt eine Vielzahl Religionen gibt, die sich untereinander als Mitglieder *einer* Klasse wahrnehmen“ (Stausberg 2020, 17–18).

Ihren akademisch-theologischen Niederschlag fand diese Annahme im frühen 20. Jahrhundert auch in einer später als *Theologie der Religionen* bezeichneten Denkrichtung, die bis heute das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen reflektiert. Dass auch hier zunächst der innerliche Religionsbegriff zum Tragen kam, zeigt das Beispiel des bereits zitierten Ernst Troeltsch (Thurner 2021). Für ihn „bilden die Religionen eine im Ganzen aufsteigende Einheit und ist eine allgemeine Tendenz erkennbar, die auf zunehmende Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung und Individualisierung [...] gerichtet ist. [...] In allen großen Religionen finden die hiermit gekennzeichneten Entwicklungen statt“ (Troeltsch 1913, 353–54), auch wenn bisher allein das Christentum „die Tendenz auf rein innerliche Allgemeingültigkeit vollendet hat“ (Troeltsch 1913, 355). Man könne daher prinzipiell „von einer Religion zur anderen übergehen, [und] die entgegengesetztesten Religionen können bei einiger Sorgfalt ihre religiöse Sprache verstehen. Es ist ein und dieselbe Wirklichkeit, die in verschiedenem Grade und von verschiedenen Seiten erfaßt wird“ (Troeltsch 1913, 340).

Die religionsvergleichende Praxis der liberalen Theologie kam später auch in solchen religionstheologischen Ansätzen zum Tragen, die zwar nicht (mehr) auf einen innerlichen Religionsbegriff zurückgriffen, die verschiedenen Religionen der Welt aber dennoch als mehr oder weniger legitimen Ausdruck ein und derselben göttlichen Wirklichkeit verstanden. Einschlägiges Beispiel dafür ist das Werk des englischen Presbyterianers John Hick (1922–2012), der als maßgeblicher Mitbegründer der pluralistischen Religionstheologie gilt. Hick verstand das Göttliche als „eine Wirklichkeit [...], die auf den menschlichen Geist einwirkt, die vom Menschen erkannt werden und eine Antwort erhalten will“ (Hick [1980] 2002, 52). Dieses „Ewig Eine“ sei jedoch nicht „an sich“ (Hick 2002, 57) erkennbar, weil es „die Reichweite menschlichen Denkens übersteigt“ (Hick 2002, 58); vielmehr offenbare es sich den Menschen in verschiedenen „Phainomena“ (Hick 2002, 58), also der Erkenntnis zugänglichen Erscheinungsformen wie Allah, dem Gott Jesu Christi oder auch Brahman im Hinduismus. Aus dieser These leitete Hick ab, dass das Göttliche „innerhalb unterschiedlicher Kulturen in unterschiedlichen, personalen wie auch nicht-personalen, Formen wahrgenommen wird und dass aus diesen unterschiedlichen Wahrnehmungen die religiösen Lebensweisen, die wir die großen Weltreligionen nennen, entstanden sind“ (Hick 2002, 64). Noch mehr als Troeltsch setzte Hick also die christliche Religion mit den übrigen Religionen äquivalent, und zwar in dem Sinne, dass es sich bei all diesen Größen um unterschiedliche, jedoch gleichermaßen legitime Formen menschlicher Gotteserkenntnis handele, die „für sich gültig und wirksam [sind], trotz ihrer Verschiedenheit“ (Hick 2002, 61).

6 Fazit

Obgleich der liberale Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert also eine vergleichsweise große Wirkung entfaltet hat, stellt der Religionsbegriff heute keineswegs die Norm innerhalb des Christentums dar, wenn es um die Bestimmung des jeweils eigenen Selbstverständnisses in den verschiedenen Untergruppen und Konfessionen geht. In diesem Zusammenhang ist zunächst der römische Katholizismus zu nennen, der mit seinen etwa 1,2 Milliarden Anhängerinnen und Anhängern immerhin fast die Hälfte der weltweiten Christenheit umfasst. Obschon offizielle Dokumente des Katholizismus von diesem auch als Religion sprechen, ist der Religionsbegriff für das Selbstverständnis des Katholizismus als Verkörperung der einen Kirche Christi nicht zentral. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Konzept der *apostolischen Sukzession*, also die Idee einer ununterbrochenen Weitergabe des Bischofsamtes von den Aposteln bis zum heutigen Tag. In diesem Sinne besteht die Kirche gemäß den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) nicht nur (wie Söderblom angenommen hatte) in Form einer „innerlichen“ Gottesgemeinschaft, also der christlichen Religion; vielmehr existiert sie als „sichtbares Gefüge“ in Gestalt einer „mit hierarchischen Organen ausgestattete[n] Gesellschaft“ (Consilium Vaticanum 1964, Kapitel 1, Abschnitt 8), also der römisch-katholischen Bischofskirche. Und auch im protestantischen Feld, etwa im weltweiten Evangelikalismus, stehen viele Menschen der Identifikation der eigenen Gruppierung als Religion distanziert gegenüber oder lehnen sie sogar dezidiert ab. Dazu passt auch der Umstand, dass der globale evangelikale Dachverband, die *World Evangelical Alliance* (WEA), sich traditionell – ebenso wie die katholische Kirche – vom oben genannten *Ökumenischen Rat der Kirchen* abgrenzt (Suarsana 2017, 99), auch wenn hier in jüngerer Zeit verschiedentliche Annäherungen zu verzeichnen sind.

Trotz dieser innerchristlichen Pluralität zeigen die dargestellten Prozesse, dass die oben beschriebene, durch den Kolonialismus initiierte konzeptuelle Neuordnung der Welt nicht nur in den nicht-christlichen Religionen, sondern eben auch innerhalb des Christentums zu einer Neubestimmung des eigenen Selbstverständnisses geführt hat, wenngleich hier (wie oben skizziert) nicht alle konfessionellen Gruppierungen gleichermaßen betroffen sind. Dass das auf Innerlichkeit abzielende Verständnis der liberalen Theologie dabei keineswegs die einzige Form darstellt, das Christentum als Religion zu begreifen, versteht sich von selbst; dass das Konzept dennoch durchaus breiteren Einfluss ausgeübt hat, zeigt sich darin, dass sich ähnliche Ideen teilweise auch in zeitgenössischen religionswissenschaftlichen oder ethnologischen Entwürfen finden – ganz zu schweigen von nicht-christlichen religiösen Strömungen wie dem Hinduismus oder dem Buddhismus (Bergunder 2016, 107–117). Die vielfältigen wechselseitigen Verbindun-

gen, die sich zwischen liberaler Theologie und anderen religiösen oder wissenschaftlichen Kontexten ziehen lassen, weisen darauf hin, dass es sich dabei vermutlich nicht nur um zufällige Parallelen handelt. Eine umfassende systematische Untersuchung dieser **Verflechtungen** steht allerdings noch aus.

Literatur

- Barth, Ulrich. 2004. *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bayly, Christopher A. 2008. *Die Geburt der modernen Welt: Eine Globalgeschichte 1780–1914*. Frankfurt a. M. und New York 2008.
- Bergunder, Michael. 2016. „Religion‘ and ‚Science‘ within a Global Religious History.“ *Aries* 16:86–141.
- Brandt, Hermann. 2005. „Ein ‚Klassiker der Religionswissenschaft‘ als ‚ökumenischer Kirchenvater‘.“ In *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, hg. v. Christian Möller, Christoph Schwöbel, Christoph Marksches und Klaus von Zedtwitz, 14–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria. 2013. „Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt.“ In *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2. Aufl., hg. v. Sebastian Conrad, Shalini Randeria und Regina Röhmlid, 32–70. Frankfurt a. M.: Campus.
- Consilium Vaticanum II. 1964. *Lumen Gentium: Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Rom. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html.
- Ernesti, Jörg. 2007. *Kleine Geschichte der Ökumene*. Freiburg: Herder.
- Hick, John. 2002. *Gott und seine vielen Namen*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Kippenberg, Hans Gerhard. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck.
- Lüddeckens, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin und New York: De Gruyter.
- Luther, Martin. 1909. „Vom Kriege wider die Türken.“ In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 30, Abt. II, 107–148. Weimar: Böhlau.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Otto, Rudolf. 2014. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck.
- Rade, Martin. 1898. *Die Religion im modernen Geistesleben*. Freiburg, Leipzig und Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schleiermacher, Friedrich. 2012. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern: 1799 | 1806 | 1821: Studienausgabe*. Zürich: TVZ.
- Sharpe, Eric J. 2010. „Nathan Söderblom (1866–1931).“ In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. 3. Aufl., hg. v. Axel Michaels, 157–169. München: C.H. Beck.
- Söderblom, Nathan. 1919. *Die Religionen der Erde*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Söderblom, Nathan. 1920. *Einführung in die Religionsgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Söderblom, Nathan. 1925. *Einigung der Christenheit: Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe*. 2. Aufl. Halle: Müllers Verlag.

- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer. Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Suarsana, Yan. 2017. „Die globale Ausbreitung des Evangelikalismus ab 1950.“ In *Handbuch Evangelikalismus*, hg. v. Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher, 95–107. Bielefeld: Transcript.
- Suarsana, Yan. 2021. „Religionizing Christianity: Towards a Poststructuralist Notion of Global Religious History.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 33 (3–4):259–288.
- Thurner, Mathias. 2021. *Die Geburt des „Christentums“ als „Religion“ am Ende des 19. Jahrhunderts: Ernst Troeltschs Theologie und ihre Quellen im Kontext einer Globalen Religionsgeschichte*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Troeltsch, Ernst. 1913. „Christentum und Religionsgeschichte.“ In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Bd. 2, Gesammelte Schriften, 328–363. Tübingen: J.C.B. Mohr.

