



# Open Access Repository

[www.ssoar.info](http://www.ssoar.info)

## Perspektiven der empirischen Religionsforschung

Popp-Baier, Ulrike

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Popp-Baier, U. (2009). Perspektiven der empirischen Religionsforschung. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 33(1/2), 9-45. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-385954>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Ulrike Popp-Baier

## Perspektiven der empirischen Religionsforschung

*Im Anschluss an die (noch stets aktuelle) Kontroverse um den Religionsbegriff werden Perspektiven empirischer Religionsforschung skizziert. Dazu wird idealtypisch zwischen Positionen unterschieden, die Religion an Erfahrung binden, und Positionen, die bei Religion als einem diskursiven Konzept ansetzen. Den Abschluss des Artikels bilden allgemeine Überlegungen zur gegenwärtigen Religionsforschung.*

*Schlüsselbegriffe: Religion, Erfahrung, Diskurs*

### Einleitung

Religionsforschung wird inzwischen in einer Vielfalt von Disziplinen betrieben. Dazu gehören u. a. Philosophie, Theologie, Archäologie, historische Wissenschaften, Sprachwissenschaften, Anthropologie, Soziologie, Rechtswissenschaften, Politologie, Psychologie etc. Der im deutschen Sprachraum häufig verwendete Singular *Religionswissenschaft* führt daher auch etwas in die Irre, der Plural *Religionswissenschaften* oder im angelsächsischen Sprachraum *religious studies* können diese »second-order tradition« (Capps, 1995, S. xvi) der multi-, inter- und bisweilen auch transdisziplinären Religionsforschung angemessener andeuten.

Auch wenn es unterschiedliche Auffassungen dazu gibt, ab wann man von einem wissenschaftlichen Studium der *Religion* sprechen kann, gibt es doch eine bevorzugte Datierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als in Europa und in den Vereinigten Staaten die wissenschaftliche Religionsforschung institutionell an den Universitäten verankert wurde. Die archäologischen Ausgrabungen, die Entzifferung alter Texte, die Rekonstruktion alter Sprachen und die Analyse von Reiseberichten bildeten die Grundlage dieser neuen, sich als empirisch verstehenden, Wissen-

schaft von der Religion (vgl. Molendijk, 1998), die dann später methodologisch vor allem als Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie konzipiert wurde und dabei immer wieder als Konkurrenz oder sogar Alternative zur Theologie auftrat. Als institutionelle Gründungsdaten werden oft die Errichtung der ersten Lehrstühle für Allgemeine Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Genf und an der Universität Boston im Jahr 1873 und vier bzw. fünf Jahre später die Errichtung der ersten konfessionell unabhängigen Lehrstühle in Leiden (C. P. Tiele, 1877-1900) und in Amsterdam (P. D. Chantepie de la Saussaye, 1878-1899) genannt (vgl. Michaels, 1997). Als der eigentliche Vater dieser Wissenschaft gilt allerdings vielen der in Oxford lehrende Sprachwissenschaftler und Indologe Friedrich Max Müller, der *die vergleichende Methode* auch auf das Studium der Religionen anwenden und eine *Vergleichende Religionswissenschaft* in Analogie zur vergleichenden Sprachwissenschaft konzipieren wollte (vgl. Klimkeit, 1997).

Einen Einblick in Perspektiven gegenwärtiger Religionsforschung kann man vielleicht dadurch vermitteln, dass man an die stets noch aktuelle Kontroverse um die Religionsbestimmung anschließt. Dazu möchte ich idealtypisch zunächst zwischen zwei Positionen in dieser Kontroverse unterscheiden und zwar zwischen Ansätzen, die Religion an Erfahrung binden, und Positionen, die bei Religion als einem diskursiven Konzept ansetzen. In den folgenden Ausführungen werde ich dementsprechend zunächst Forschungsperspektiven vorstellen, die ihren Ausgangspunkt bei Erfahrungen nehmen (2), und dann Forschungsperspektiven identifizieren, die sich vor allem in dem Diskurs um den Religionsbegriff herauskristallisiert haben (3). Den Abschluss bilden einige allgemeine Überlegungen zur gegenwärtigen Religionsforschung (4).

## Religion und Erfahrung

Der Ansatz bei Erfahrungen kennzeichnet vor allem die phänomenologische Tradition in der wissenschaftlichen Religionsforschung. Religion, so wird argumentiert, ist jedenfalls mit menschlichen Erfahrungen verbunden und wissenschaftlich kann man dementsprechend das erforschen,

was menschlichen Erfahrungen zugänglich ist und über die methodische Analyse derartiger Erfahrungen erschlossen werden kann.

### *Religion als Erfahrung*

Den historischen Ausgangspunkt bildet Schleiermachers Schrift *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), eine dem Lebensgefühl der Frühromantik verhaftete Reaktion auf die Religionskritik der Aufklärung. Das Wesen der Religion, so Schleiermacher, ist nicht Metaphysik oder Moral, sondern Anschauung und Gefühl. Es ist die Anschauung des Universums, die aus dem Inneren des Gemüts hervorgeht. Dieser Anschauung geht allerdings noch ein Moment der unmittelbaren Erfahrung voraus, in der Gefühl und Anschauung noch nicht getrennt sind – und das ist »die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion« (Schleiermacher, 1969, S. 51). Wer diesen »Augenblick« nicht kennt, hat keine Religion. Rudolf Otto, der 1899 zum hundertjährigen Jubiläum, Schleiermachers *Reden* neu herausgab, sieht die Religion ebenfalls in Erfahrungen gegründet. In seinem Buch *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) bezeichnet Otto den Gegenstandsbereich der Religion als das, was als das Heilige bewertet wird, wobei dieses Heilige sich aus rationalen und irrationalen Bestandteilen zusammensetzt. Den irrationalen, ursprünglichen Moment des Heiligen bezeichnet Otto als das Numinose, das nicht rational begriffen, sondern zunächst nur erlebt werden könne: Als übermächtiges und schauervolles Geheimnis, als *mysterium tremendum*, und zugleich als anziehendes Geheimnis und Wundervolles, als *fascinans*. Dabei gibt Rudolf Otto seiner Leserschaft den häufig zitierten Ratschlag:

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben (1917, S. 8).

Sowohl Schleiermacher als auch Otto verknüpfen ihr Religionsverständnis mit einer besonderen Erlebnisfähigkeit des Subjekts, die potenziell zwar bei allen Menschen vorhanden sei, die aber individuell unterschiedlich ausgebildet sein könne und damit »religiös Unmusikalische« (Max Weber) von den religiös Musikalischen trenne, die den Zustand der »Ergriffenheit« aus eigenem Erleben kennen. Damit wird Religion zur Religiosität, zu einer menschlichen Sensibilität, die man kultivieren kann und – wie manche meinen – vielleicht auch sollte. Dieser Ansatz inspirierte Forschungsperspektiven, die vor allem mit Konzepten wie »mystische Erfahrung« oder auch »Spiritualität« verbunden sind und mit denen bis heute Debatten um die »natürliche«, »kulturelle« oder auch »übernatürliche« Konstitution derartiger Erfahrungen verbunden sind, die u. a. im Hinblick auf die kulturell variablen oder invariablen, die artikulierbaren oder auch nicht artikulierbaren, die erklärbaren oder unerklärbaren Charakteristika derartiger Erfahrungen ausbuchstabiert werden (vgl. zu Grundfragen der Beschreibung und Erklärung religiöser Erfahrungen Jung, 2004; Popp-Baier, 200; Proudfoot, 1985; Sharf, 1998; die religionswissenschaftliche Literatur zu diesen Themen ist inzwischen nicht mehr überschaubar).

Besondere Aufmerksamkeit verdient William James, der die religiöse Erfahrung als *methodischen* Ausgangspunkt für eine Theorie der Religion genommen hat (vgl. Joas, 1995, 1997). In seiner Studie *Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen* setzt James eben bei dieser Vielfalt an, die gegen die Existenz eines spezifisch religiösen Gefühls oder eines spezifisch religiösen Objekts spreche. Dabei beschränkt er sein Untersuchungsfeld auf die *persönliche Religion*, die unabhängig von der *institutionellen Religion* (Theologie, Zeremonie, kirchliche Organisation) bestehe und dieser als das »Ursprüngliche« auch immer vorausgehe. Unter »persönlicher Religion« versteht James »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen« (James, 1997, S. 63f.). Das Göttliche wird von James noch weiter subjektiviert, und zwar als das, was das Individuum für das Göttliche halte. Nach einer eindrucksvollen deskriptiven Analyse einer Vielfalt von persönlichen Doku-

menten, in denen Bekehrungserfahrungen, mystische Erfahrungen, Erfahrungen der Heiligkeit etc. zum Ausdruck gebracht werden, unternimmt James den Versuch, die Religion »auf allgemein annehmbare Begriffe zu reduzieren«, auf »jenes [...] Minimum, das den Kern aller Religionen bildet und von allen religiösen Menschen Zustimmung erhoffen darf« (ebd., S.484). Dieses Gemeinsame in allen religiösen Erfahrungen sieht James in einem »Vertrauenszustand« (*faith state*), der affektiv als freudige Erregung charakterisiert werden kann und bei näherer Analyse aus der Realisierung eines Unbehagens und der Befreiung von diesem Unbehagen durch die richtige Verbindung mit einem »Mehr« außerhalb des Individuums besteht (vgl. ebd., S. 487ff.). Diese durch komparative Analyse methodisch entwickelte abstrakte Beschreibung des ›Kerns‹ aller Religionen kann dann unter Bezugnahme auf theoretische Konzepte der wissenschaftlichen Psychologie erklärt werden. Dazu bezieht sich James auf das Konzept des *unterbewussten Selbst* und formuliert die ›Erklärungshypothese‹, dass es sich bei dem Erleben des »Mehr« um Einflüsse des Unterbewussten handle.

Während man den Ansatz von James aufgrund seiner methodischen Qualitäten auch als eine ›gegenstandsbezogene Theoriebildung‹ *avant la lettre* rekonstruieren kann (vgl. Popp-Baier, 1999), ist, wie bereits vielfach angemerkt wurde, sein individualistischer Ansatz im Zusammenhang mit seinem methodischen Ansatz nicht haltbar. Gerade wenn man empirisch bei den faktischen Beschreibungen von religiösen Erfahrungen aus der Perspektive des Erfahrungssubjektes ansetzt, kann man diese persönliche Religion nicht mehr als unabhängig von oder sogar als Ursprung der sogenannten institutionellen Religion betrachten. Persönliche Religion benötigt zu ihrer Artikulation immer schon zumindest die kulturell vorhandenen symbolischen Ressourcen und bedarf häufig auch eines bestimmten sozialen oder institutionellen Kontextes, wie die verschiedenen Beispiele in James' Buch auch belegen können. Damit kann die Studie von James immer noch als Klassiker im Hinblick auf die Analyse individueller Religiosität betrachtet werden, eine Theorie der Religion lässt sich damit aber nicht begründen.

Andere Autoren, wie zum Beispiel Émile Durkheim, oder in der Tradition von David Humes, Friedrich Nietzsches, Ludwig Feuerbachs und Karl Marx' Religionskritik auch Sigmund Freud, beziehen sich in ihren Religionstheorien ebenfalls auf Erfahrung. Im Gegensatz zu James setzen sie allerdings nicht explizit bei religiösen Erfahrungen an, sondern bei religiösen Vorstellungen, die sie in dem Sinne erklären, dass sie diese Vorstellungen auf bestimmte Erfahrungen beziehen und dabei Deutungen aus einer ›Aussenperspektive‹ entwickeln, die nicht der ›Innenperspektive‹ der religiösen Subjekte entspricht. Damit wird zugleich eine Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen (oder bisweilen auch religiösen) Elite und einer *Popularreligion* impliziert, deren Träger die entsprechende Deutungskompetenz nicht besitzen und auch gar nicht besitzen dürfen, wenn Religion bestimmte postulierte Funktionen (z. B. der sozialen Integration) erfüllen soll. Freud wie auch Durkheim sehen – in den Worten Ottos – »in den Pubertätsgefühlen, den Verdauungsstockungen und in den Sozialgefühlen« die Erfahrungsbasis religiöser Vorstellungen: So sieht Durkheim in der »kollektiven Effervescenz« (Durkheim, 1984), in der kollektiven Ekstase, die sich der sozialen Dynamik von Gruppenritualen verdankt, die Erfahrungsgrundlage für die Konstitution des Sakralen und Freud (1927) begreift die individuellen Gottesvorstellungen als durch den Ödipuskomplex psychodynamisch strukturierte Vaterprojektionen. Derartige bedingungsanalytische Ansätze können als paradigmatisch für eine Vielfalt gegenwärtiger religionspsychologischer und religionssoziologischer Forschungsperspektiven gelten, deren Konzeptualisierungen vor allem auch von der Frage nach der angemessenen Verortung des Religiösen im Humanen und im Sozialen bestimmt werden (vgl. zur religionssoziologischen Forschung Fenn, 2003; McGuire, 2002; zur religionspsychologischen Forschung vgl. Spilka et al., 2003; Wulff, 1997).

Der Versuch, über Bezugnahme auf Erfahrungen das ›Wesen‹ der Religion als eines nicht-reduzierbaren Phänomens *sui generis* zu bestimmen, wird explizit und methodisch von der so genannten *Religionsphänomenologie* unternommen, die als eine spezifische Ausgestaltung der phänomenologischen Tradition verstanden werden kann. Der Begriff *Phänomenologie der Religion* wird vermutlich zum ersten Mal bereits von Pier-

re Daniel Chantepie de la Saussaye (1842-1920) verwendet, der damit einen nichttheologischen, auf die Wahrheitsfrage verzichtenden, Zugang zur historischen und systematischen Beschreibung von Religion bezeichnet (vgl. Hock, 2006). Gerardus van der Leeuw (1890-1950) gibt seinem Entwurf einer systematischen Religionswissenschaft bereits den Titel *Phänomenologie der Religion* (1933), in dem nun auch der Einfluss Husserls deutlich wird. Diese erste Methodologie einer allgemeinen wissenschaftlichen Religionsforschung expliziert dabei eine Methode des Verstehens, die sowohl die Elemente der Epoché, der eidetischen Reduktion und der Empathie als auch des systematischen Vergleichens analoger Erscheinungen in verschiedenen Kulturen enthält. In späteren Arbeiten bemüht sich van der Leeuw darum, mit den genannten methodischen Mitteln Grundstrukturen religiöser Erfahrungen herauszuarbeiten, die in allen Kulturen zu finden sind.

Mircea Eliade (1907-1986), der sich selbst als Religionshistoriker bezeichnet, kann aufgrund seines Ansatzes ebenfalls zur Religionsphänomenologie gerechnet werden. Er formuliert als methodisches Prinzip: »Bevor man die Geschichte irgendeines Sachverhaltes behandelt, hat man erst diesen Sachverhalt richtig zu begreifen: an und für sich« (Eliade zit. nach Berner, 1997, S. 347). Und »an und für sich« unterscheidet Eliade zwischen der religiösen und der profanen Erfahrung, zwischen dem *Heiligen* und dem *Profanen*, die er auch als zwei Arten des In-der-Welt-Seins bezeichnet, als zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat. Dabei ist für Eliade vor allem der Mensch der traditionsgebundenen Gesellschaft ein *homo religiosus*, dem sich das Heilige zeigte, als heiliger Raum und als heilige Zeit und auch in der Sakralität verschiedener Lebensfunktionen, wie z. B. der Ernährung, der Sexualität und der Arbeit. Dagegen ist der moderne Mensch der profane Mensch ohne derartige Hierophanien, allerdings trägt er das religiöse Erbe in der Form von »verkappten Mythologien« und »verwitterten Ritualismen« immer noch bei sich, er hat sie in seinem Unbewussten »okkultiert« und damit prinzipiell die Möglichkeit, die religiöse Erfahrung des Lebens zurückzugewinnen (vgl. Eliade, 1990, S. 176ff.). Derartige fundamentale Unterscheidungen zwischen Religiösem und Nichtreli-



giösem verlieren bei Ninian Smart (1927-2000), dem vielleicht letzten klassischen Religionsphänomenologen, an Bedeutung. Für Smart (1983) sind alle Menschen auch »religiöse Wesen«, da es zum menschlichen Leben gehöre, auch sogenannte Lebensorientierungen auszubilden. Diese Lebensorientierungen nennt Smart auch Weltanschauungen, zu denen er neben den traditionellen Religionen auch Philosophien oder Ideologien wie Platonismus oder Marxismus zählt. Die interkulturelle Analyse dieser Weltanschauungen hält Smart für die wichtigste Aufgabe der akademischen Religionsforschung, da angesichts der fortschreitenden Globalisierung das wechselseitige Verständnis für die verschiedenen Weltanschauungen die Grundvoraussetzung für ein harmonisches Zusammenleben der Menschen bilde (vgl. auch Capps, 1995).

Der Ansatz dieser Religionsphänomenologie gilt inzwischen vielen als überholt, da sie *Religiöses* aus seinem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext heraus isoliere und damit mehr Artefakte konstruiere, als dass es ihr gelinge, dem Phänomen *Religion* gerecht zu werden. Ihre bewusstseinsphilosophischen Grundlagen und entsprechenden Methoden genügen nicht mehr den gegenwärtigen Standards empirischer Forschung in den Kulturwissenschaften. Nye (2000) spricht unter Bezugnahme auf den letzten großen Methodologen dieser Richtung inzwischen von einer »post-Smartschen Ära« und Buchtitel wie *Beyond Phenomenology* (Flood, 1999) oder *The Study of Religion in a New Key* (Jensen, 2003) deuten auch bereits die methodologische Verabschiedung der klassischen Religionsphänomenologie an.

### *Erfahrung als Religion*

Mehr oder weniger unabhängig von dieser *Religionsphänomenologie* haben phänomenologische Ansätze in den Sozialwissenschaften, das Religiöse zu begreifen und zu bestimmen, noch nicht an Einfluss verloren. So waren z. B. Peter Berger und Thomas Luckmann darin erfolgreich, den phänomenologischen Ansatz der Wissenssoziologie auch für die Religionssoziologie fruchtbar zu machen (vgl. Berger, 1991; Luckmann, 1991). Während dabei Berger in der Tradition von Schleiermacher und Otto

weiterhin die spezifischen Inhalte religiöser Erfahrung in der modernen Welt diskutiert (vgl. auch Firsching, 1998), bestimmt Luckmann Religion nicht mehr über die Inhalte von bestimmten Erfahrungen, sondern als anthropologische Funktion und nennt das »Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus« ein religiöses Phänomen (Luckmann, 1991, S. 89). Nach Luckmann ist über die Bestimmung dieses Vorgangs als eines religiösen Vorgangs, der zur Herausbildung eines Selbst führt, zugleich die »allgemeine Quelle« bestimmt, aus der die historisch differenzierten Formen der Religion entspringen.

Im *Nachtrag* zur neuen deutschen Übersetzung der amerikanischen Ausgabe *The Invisible Religion*, die ursprünglich 1967 erschien, wiederholt Luckmann (1991, S. 164) noch einmal seine Auffassung von der »konstitutiv religiösen Natur des menschlichen Lebens« und bindet nun seine Religionstheorie an eine Typologie von Transzendenzerfahrungen: Mit der Herausbildung des Selbst sei eine allgemeine Struktur der Erfahrung verbunden, die sich durch die ursprüngliche Miterfahrung von Transzendenz auszeichne. Dabei unterscheidet Luckmann drei Arten von Transzendenz: Kleine Transendenzen überschreiten die räumlichen und zeitlichen Grenzen der jeweils gegenwärtigen Erfahrung und Handlung. Mittlere Transendenzen beziehen sich auf Bestandteile der Alltagswelt, die grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar erfahren werden, wie z. B. das »Innenleben« unserer Mitmenschen. Große Transendenzen beziehen sich auf etwas, das nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst wird. Diese subjektiven Erfahrungen der verschiedenen Arten von Transendenzen werden nun durch kommunikative Handlungen einerseits sprachlich-symbolisch objektiviert und mitgeteilt – insbesondere durch Erzählungen und Rituale – und andererseits werden die jeweils konkreten subjektiven Erfahrungen immer schon mit Bezug auf bereits vorgegebene Erzählungen und Rituale, mit Bezug auf bereits sozial konstruierte Wirklichkeiten, »gemacht« und gedeutet. »In beiden Fällen, in der »Dialektik« beider Prozesse, wird die Vielfalt subjektiver religiöser Erfahrung wie die Vielfalt der gesellschaftlichen Gegebenheiten mit grundlegend religiöser Funktion sozial konstruiert« (ebd., 1991, S. 173).

Mit dieser Unterscheidung zwischen *Funktion* und *Inhalt*, zwischen universaler unsichtbarer Religion und partikularer sichtbarer Religion und der grundsätzlich dialektischen Beziehung zwischen den beiden Religionstypen, die James' problematische Unterscheidung zwischen persönlicher und institutioneller Religion überschreitet, wäre ein Religionskonzept gegeben, das für eine empirische Religionsforschung im Hinblick auf historische, sozialwissenschaftliche oder interkulturelle Perspektiven eine angemessene metatheoretische Grundlage bieten könnte. Aber die Plausibilität dieses Religionskonzepts steht und fällt mit der Plausibilität des von Luckmann (und Alfred Schütz) in der phänomenologischen Wissenssoziologie entwickelten Erfahrungskonzeptes, das inzwischen bereits hinreichend kritisiert wurde (vgl. Habermas, 1981; Hahn, 1994). Wenn man beim Erfahrungsbegriff nicht bei den Bewusstseinsleistungen eines egologischen, von der Welt getrennten Subjektes anknüpft und letztlich Erfahrung als Konstitutionsleistung eines ›biologischen Organismus‹ konzipiert, sondern wenn man – wie in der hermeneutischen oder auch in manchen Ansätzen der analytischen Philosophie – davon ausgeht, dass ›Ich‹ mich immer schon als Teil einer Umwelt und Mitwelt erfahre und verstehe, dass ich nicht einmal mein ›Ich‹ in Abgesetztheit erfahre, sondern dabei immer schon der Umwelt verhaftet bin (vgl. Heidegger, 1995), dann verschwinden die Transzendenzen und mit ihnen auch die unsichtbare Religion. Damit verschwindet dann aber auch die Erfahrungsgrundlage, welche die Klassifikation der Vielfalt der verschiedenen Phänomene als *religiöse* hätte legitimieren können.

Anthropologische Bestimmungen von Religion, die – wie bei Luckmann – Religion bereits in den elementaren Strukturen menschlichen Bewusstseins verankert wissen wollen, haben in den letzten Jahren eine Vielzahl von Studien inspiriert, die einen *cognitive science* Ansatz in Verbindung mit einer evolutionären Perspektive bevorzugen (vgl. Boyer, 2001; Atran, 2002). Auch wenn diese Studien wertvolle Detailanalysen und interessante – wenn z. T. auch sehr spekulative – Interpretationshypothesen vorlegen konnten, kann man doch nicht davon ausgehen, dass sie nun *Religion erklärt* (Boyer, 2001) haben. Bereits die elementare Voraussetzung für eine derartige Erklärung, nämlich die eindeutige Be-

schreibung von *Religion*, konnte auch im Zusammenhang mit diesen Ansätzen bisher noch nicht geleistet werden.

Einen neueren Versuch, wieder bei dem Inhalt von Erfahrungen anzuschließen, legt Hans Joas (2004) vor. Dabei bestimmt Joas nicht diese Inhalte als Religion, sondern argumentiert, dass diese Erfahrungen insbesondere mit Hilfe religiöser Traditionen artikuliert werden können. Diese Erfahrungen sind nach Joas die allgemein menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz, zu denen er neben den ›enthusiasmierenden‹ Erfahrungen des ›Ergriffenseins‹, wie z. B. des ekstatischen Naturerlebens, der erotischen Liebe und der Nächstenliebe auch die Erfahrung der Angst zählt. Religiöse Traditionen und Institutionen, so Joas, stellen reiche Repertoires zur Deutung unserer Erfahrungen der Selbsttranszendenz dar und darüber hinaus bilden sie auch die Voraussetzung dafür, dass bestimmte Erfahrungen der Selbsttranszendenz (z. B. die Erfahrungen der Eucharistie und des Abendmahls in christlichen Traditionen) überhaupt gemacht werden können. Gläubige können dementsprechend die allgemein menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz im Rahmen ihres Glaubenswissens deuten und Nicht-Gläubige werden dagegen nicht-religiöse Deutungen vorziehen, die auch möglich sind: »Religion überhaupt und der christliche Glaube im Besonderen können nicht logisch zwingend gemacht werden« (Joas, 2004, S. 28). Auf der Grundlage einer derartigen Beziehung zwischen *Erfahrung* und *Glauben* ist nun zum einen die Verständigung zwischen Anhängern verschiedener Religionen wie auch zwischen Gläubigen und denjenigen, die keinem religiösen Glauben anhängen, möglich. Es gebe, so Joas (2004, S. 28) auch einen »Atheismus der Tiefe«, eine »Nicht-Gläubigkeit, die gerade selbst zu einem Pathos der Liebe zu den Menschen und der Welt wird«. Aus diesen Überlegungen folge nur, dass

solche Denkweisen schädlich sind, die die Erfahrungen der Selbsttranszendenz gar nicht zu deuten erlauben, sie damit zum Verstummen bringen und uns die Kommunikation mit dem Göttlichen prinzipiell verwehren. Diese sind schädlich, weil sie dem

Menschen Tiefe verwehren und ihn auf sich selbst festlegen (ebd., S. 28).

Nun könnte dieser Ansatz eine tragfähige Grundlage für eine ›dialogische‹ interkulturelle Religionsforschung bilden, wenn die erfolgte Auszeichnung von Erfahrungen der Selbsttranszendenz als allgemein menschliche Erfahrungen zustimmungsfähig wäre. Das ist aber fraglich. Zum einen können auch hier die bereits angeführten Argumente gegen Luckmanns Erfahrungsbegriff geltend gemacht werden. Zum anderen kann man auch auf die vielfältigen theoretischen und empirischen Studien zu inter- und intrakulturellen Unterschieden im Selbstkonzept verweisen, die auch unterschiedliche Selbsterfahrungen implizieren (vgl. Markus & Kitayama, 1991), sodass der Begriff *Selbsttranszendenz* als Anzeige für allgemein menschliche Erfahrungen wohl nicht geeignet ist. Und eine nähere Betrachtung des von Joas verwendeten Vokabulars, um verschiedene Erfahrungen der Selbsttranszendenz zu erläutern, zeigt deutlich, dass es sich hier doch um historisch variable, kultur- und wohl auch milieuspezifische bildungssprachliche Erfahrungsartikulationen handelt, die bei den Lesern auch mit ganz unterschiedlichen ›Sympathien‹ rechnen können. Dies gilt bereits für Metaphern wie *Ergriffensein* oder *Tiefe*, für Bezeichnungen wie das *Göttliche* aber vor allem auch für die Beschreibung des Naturerlebens (vgl. zur Kulturgeschichte der ästhetischen Naturerfahrung Groh & Groh, 1996).

Joas' Überlegungen erinnern an Hermann Lübbes Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis, die er in semantischer Nähe zu Friedrich Kambartels Formel von der Religion als der Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren formuliert (vgl. Lübbe, 1986) und die hinsichtlich des Rückgriffs auf einen zentralen Begriff der metaphysischen Tradition mit Luhmanns systemtheoretischer Bestimmung von Religion als Transformation von Kontingenz konvergiert (vgl. Luhmann, 1977). In der religiösen Lebenspraxis, so Lübbe (1986, S. 154), »verhalten wir uns zu derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt«. Aber auch hier lässt sich einwenden, dass das Verständnis von Kontingenz schon in der abendländischen Phi-

losophie alles andere als eindeutig ist, dass das Konzept *Kontingenzerfahrung* vermutlich zu voraussetzungsvoll ist, um Alltagserfahrungen erfahrungsnah zu rekonstruieren, und dass es eine offene Frage ist, ob Unterscheidungen zwischen notwendig, möglich, kontingent und unmöglich interkulturell brauchbar sind.

Eine Alternative zu diesen Ansätzen, die Religion über die Auszeichnung bestimmter Basiserfahrungen anthropologisch fundieren wollen, besteht in der Bestimmung von Religion als Kommunikation, wie manche Autoren im Anschluss an die späteren Ausführungen von Luckmann (1991) oder auch im Anschluss an Luhmann (1977, 1998) vorschlagen (vgl. Tyrell et al., 1998; Kippenberg & Stuckrad, 2003). Die Bedeutung dieser alternativen metatheoretischen Verankerung der Religionsforschung wird darin gesehen, dass über Kommunikation als Grundbegriff, Religion weniger als mysteriöse Erfahrung des einzelnen, sondern mehr als Institution und Dimension globaler Handlungszusammenhänge in den Blick gerät. Die von William James formulierten Forschungsinteressen zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich damit zu Beginn des 21. Jahrhunderts quasi in ihre Gegenteil verkehrt: Nicht mehr die *persönliche Religion*, sondern die *institutionelle Religion* ist es, die uns zu denken gibt. Auch wenn bei besonders aufsehenerregenden religiösen Ereignissen, wie z. B. beim *Terror im Geiste Gottes* (Juergensmeyer, 2003), gerade auch die *Spiritualität* von Einzelpersonen nachweislich eine Rolle spielte (vgl. Kippenberg & Seidensticker, 2004), ist doch auch Niklas Luhmanns (1998, S. 135) Argumentation bedenkenswert, dass nämlich auch persönliche Religion angemessen nur noch von einem »gesellschaftlichen Ausgangspunkt« aus betrachtet werden könne, da der »rapide Wandel der Bedingungen, welche die Gesellschaft der Lebensführung des Einzelmenschen stellt«, nicht mehr unter Bezugnahme auf eine »anthropologische Gesellschaftstheorie«, sondern nur mit Hilfe einer »systemtheoretischen Gesellschaftstheorie« mit »Kommunikation als Grundkonzept« beschrieben und erklärt werden könne.

## Religion als Diskurs

Vorschläge, Religion metatheoretisch an ›Kommunikation‹ und nicht an ›Erfahrung‹ zu binden, verankern Religion bereits explizit in Sprach- und Handlungszusammenhängen und können bereits dadurch die Aufmerksamkeit auf den historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext von Religionsbestimmungen lenken. Dabei weisen die bisherigen begriffsgeschichtlichen und etymologischen Studien darauf hin, dass sich der Religionsbegriff wie er z. B. im deutschen Sprachraum als bildungssprachlicher Begriff im Alltag wie auch in den Medien geläufig ist, erst spät im Kontext der europäischen Kulturgeschichte herausgebildet hat (vgl. Asad, 1993; Matthes, 1993; J. Z. Smith, 1998). Es handelt sich dabei zunächst um eine Bezeichnung römischer Herkunft, der in der griechischen Sprache noch kein Terminus entsprach, sodass auch von ›griechischer Religion‹ oder auch von ›antiken Religionen‹ historisch exakt nicht gesprochen werden kann. Und auch das vorchristliche, lateinische *religio* hatte noch nicht die heutige Bedeutung eines Allgemeinbegriffs, sondern es wurde im Zusammenhang mit der Regelung des Verhältnisses zu den römischen Gottheiten gebraucht. Im frühen Christentum bedeutete *religio* so viel wie Gottesverehrung, später wurde mit *religio* auch noch eine damit im Zusammenhang stehende Institution (Orden) bezeichnet (vgl. Feil 2000; J. Z. Smith 1998).

Die Neubildung des Religionsbegriffs als eines Allgemeinbegriffs entdeckte Jonathan Z. Smith (1998, S. 269) in den Texten der Kolonialisten des 16. Jahrhundert, z. B. in *A Treatyse of the New India* (1553), in dem Richard Eden die Ureinwohner der Kanarischen Inseln als »naked, without shame, religion or knowledge of God« beschreibt. Während im Zuge des Kolonialismus bei den »schamlosen Wilden« immer auch nach Praktiken gesucht wurde, die irgendwie mit ›Christlichem‹ verglichen werden konnten, wurden die Auffassungen im Hinblick auf dieses Christliche vor allem im Humanismus und im Deismus, in der Aufklärung und in der Romantik weiter entwickelt (vgl. Molendijk, 1998). Eine entscheidende Bedeutung hatte dabei das Konzept der *natürlichen Religion*, mit dem verschiedene Bedeutungen verbunden sind, die von der

Auffassung, dass religiöse Überzeugungen und Praktiken rational einsehbar und verteidigbar seien und dass alle Menschen diese Religion für sich selbst entdecken könnten, bis zu der Auffassung reichen, dass die verschiedenen Religionen einen gemeinsamen Wesenskern besitzen würden (vgl. J. Z. Smith, 1998).

Während sich die erste Auffassung vor allem im Zusammenhang mit innerchristlichen Disputen herauskristallisierte und mit Prozessen der methodischen Introspektion verbunden wurde, wurde die zweite Auffassung vor allem im Zusammenhang mit kolonialer Kulturanthropologie gebildet, die mit Prozessen des methodischen Vergleichens verbunden wurde. Während das erste Konzept – vor allem im sozio-historischen Zusammenhang der Trennung von Kirche und Staat und als Folge der Erfahrungen mit den Religionskriegen in Europa – Religion schließlich als etwas ›Innerliches‹ bestimmte, als *Glaube, Überzeugung, Moral* und schließlich als »Anschauung und Gefühl« (Schleiermacher), kulminierte die zweite Auffassung schließlich in dem Konzept der Weltreligionen<sup>1</sup>. Erst mit Hilfe dieses Allgemeinbegriffs, der sich vor allem der Verinnerlichung und der Universalisierung christlicher Handlungspraxis zu verdanken schien, kann von einem gemeinsamen ›Wesen‹ verschiedener Religionen ausgegangen werden, die wiederum nur verschiedene Manifestationen dieses gemeinsamen ›Wesens‹ darstellen. Die christliche Religion kann nun als der optimale Sonderfall dieser allgemeinen Religion gedacht werden oder es kann davon ausgegangen werden, dass alle Religionen auf ihre eigene Manier Ausprägungen von Religion darstellen, ohne dass hier Wertungen vorzunehmen sind. Die letzte Auffassung sollte schließlich die ›ideale‹ Grundlage der Religionswissenschaften im 19. Jahrhundert bilden – während allerdings die erste Auffassung nur allzu oft ihre ›reale‹ Grundlage bildete – und durch die Popularität ihrer Ergebnisse im 20. Jahrhundert diesen Religionsbegriff auch im alltäglichen Sprachgebrauch verankern (vgl. Asad, 1993; Matthes, 1993; J. Z. Smith 1998). Diese selbstkritische Perspektive in den Religionswissenschaften wurde noch einmal nuanciert mit dem Hinweis, dass viele Konzepte weniger als das Ergebnis von Universalisierungen ›westlicher‹ Begriffe, sondern besser als das Ergebnis von globalen Interaktionsprozessen im 19. Jahrhun-



dert verstanden werden können (vgl. Kippenberg & Stuckrad, 2003; van der Veer, 2001).

Die im Zusammenhang mit diesen begriffsgeschichtlichen Überlegungen anhaltende Kontroverse um eine für Forschungszwecke angemessene Bestimmung von Religion kennt inzwischen vor allem 3 Positionen: Ein Plädoyer für die Verabschiedung des Religionsbegriffs, ein Plädoyer für eine Vielfalt an theoretischen Religionsbegriffen und ein Plädoyer für die Erforschung der unterschiedlichen Verwendungsweisen des Religionskonzepts in verschiedenen Kontexten (des Alltags).

### *Abschied vom Religionsbegriff*

Vertreter der ersten Position sehen aufgrund der begriffsgeschichtlicher Studien und z. T. auch aufgrund der entsprechenden Debatten um die Definition von Religion keine Möglichkeit, das Alltagskonzept *Religion* in ein für wissenschaftliche Zwecke geeignetes analytisches Konzept umzuwandeln und plädieren daher für eine Verabschiedung des Religionsbegriffs aus dem terminologischen Arsenal der Sozial-, Geistes- oder Kulturwissenschaften. Der Religionsbegriff sei für die Gegenwartsforschung wie auch für historische oder auch kulturvergleichende Forschung denkbar ungeeignet. Sowohl diese Diagnose wie auch ihr radikaler Therapievorschlagn sind u. a. bei Asad (1993), Dubuisson (2003), Feil (2000), Fitzgerald (2000), McCutcheon (1997) und Wilfred C. Smith (1962) zu finden. Manche der Autoren versuchten, Ersatzkonzepte zu formulieren.

So schlug bereits Wilfred C. Smith (1962) vor, den Begriff *Religion* durch *faith* und *cumulative tradition* zu ersetzen, die eine adäquatere Beschreibung individueller Frömmigkeit im Kontext verschiedener Traditionen ermöglichen würden. Dubuisson (2003) argumentiert, dass der Religionsbegriff nicht nur eine westliche Konstruktion sei, die auf fragwürdigen metaphysischen Vorannahmen beruhe, sondern dass er auch eine zentrale Funktion innerhalb der Architektonik des westlichen Denkens habe. Dabei geht Dubuisson (2003, S. 9) noch über die bekannten begriffsgeschichtlichen Studien hinaus, indem er die Frage stellt, »whether religion is not effectively the West's most characteristic concept,

around which it has established and developed its identity, while at the same time defining its way of conceiving humankind and the world« und diese Frage schließlich positiv beantwortet. Wenn man aber diese hegemonialen Tendenzen aufgeben wolle und nicht länger mittels einer westlichen Epistemologie die Realität konstruieren wolle, die man dann auch erfolgreich erforschen könne, müsse man vor allem die Idee einer Religion aufgeben und ersetzen, über die der Westen ständig über sich selbst zu sich selbst spreche, wenn er von anderen spricht (vgl. Dubuisson 2003, S. 95). Als einen eher neutralen Ersatzbegriff schlägt Dubuisson (2003) das heuristische Konzept *kosmographische Konstruktionen* (*cosmographic formations*) vor, das all die religiösen, symbolischen, kulturellen oder kosmologischen Konstruktionen bezeichnen soll, mit denen Menschen ihre ›Welten‹ gemäß ihrer Ambitionen und ihrer Bedürfnisse konstruieren. Diese ›Welten‹ präsentieren sich uns im Lichte unserer *conditio humana*. Es seien wirkliche Kreationen unter Einsatz des Körpers und keine abstrakten mentalen Repräsentationen. Aber die Bedeutungen dieser Kreationen finden wir nur in Texten, in politischen, juristischen, ideologischen, philosophischen, literarischen etc. Texten, die diese Bedeutungen zum Ausdruck bringen, verteidigen oder auch bestreiten (vgl. Dubuisson, 2003). Auch wenn Dubuissons Argumentation nicht unwidersprochen blieb (vgl. zur Kritik an Dubuissons Rede von »dem Westen« verschiedene Beiträge in Engler & Miller, 2006) und sich auch ein Ersatzbegriff für Religion bisher nicht durchsetzen konnte, sollte man die Frage, ob auf den Religionsbegriff besser – ersatzlos – verzichtet werden kann, einer ernsthaften Prüfung unterziehen.

Dazu können wir vielleicht zunächst einmal einen Blick in das Handbuch *Der Islam in der Gegenwart* (Ende & Steinbach, 2005) werfen, das in Deutschland seit seiner ersten Auflage als Standardwerk gilt. Dabei überrascht den Laien zunächst die Vielfalt der darin behandelten Gegenstände: Theologische und rechtliche Skizzen des sunnitischen und des schiitischen Islams, Erneuerungsbewegungen im Islam, Theorien im Hinblick auf Wirtschafts- und Sozialordnungen, Finanzsysteme und Banken, innerislamische Diskussionen zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, Situation von Frauen in islamischen Ländern, Islamismus,

mystische Bruderschaften, Volksislam, Islam in der amerikanischen und europäischen Diaspora, internationale Organisationen, Malerei, Architektur, Industriebau etc. Es dürfte wenig Sinn haben, diesen Islam meta-theoretisch noch als Religion zu verorten. Dagegen geschieht in diesem Handbuch genau das, was z. B. Asad (1993, S. 54) in seiner Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff vorgeschlagen hat: »[...] unpacking the comprehensive concept which he or she translates as ›religion‹ into heterogeneous elements«. Religion wird dann zur Wittgensteinschen Leiter, die man wegwerfen kann, wenn man auf ihr über sie hinausgestiegen ist. Aber vielleicht sollte man die Metapher im Zusammenhang mit der Religionsforschung etwas verändern und im Gegensatz zu Wittgensteins Vorschlag nichts wegwerfen: Manchmal muss man vielleicht auch wieder einmal hinuntersteigen, um von dort aus eventuell noch ganz andere Höhen zu erklimmen.

In diesem Sinn kann man den Vorschlag, den Religionsbegriff aufzugeben, vielleicht ›moderat‹ so interpretieren, dass es im Zusammenhang mit verschiedenen historischen (im engeren Sinn) und gegenwartsbezogenen Forschungsperspektiven einen gewissen therapeutischen Wert haben mag, diesen Begriff zumindest einzuklammern. Wenn z. B. Monika Neugebauer-Wölk (2006) die Stärke der Geschichtswissenschaft in ihrer historischen Tiefenschärfe und Kontextbildung sieht, dann könnte man sich doch fragen, ob diese Stärken nicht durch das Beharren auf einem allgemeinen Konzept von *Religion* und *Religiosität* geschwächt werden. Denn die Forderung, man müsse sich bei der Religionsforschung in der Geschichtswissenschaft mit devianten Glaubensformen wie Volksreligiosität, Aberglauben oder magischer Religiosität beschäftigen, hat bereits einen impliziten Bezug zu theologischen Normen und auch zur Kirchengeschichte. Erst mit deren Hilfe kann man Glaubensformen als ›deviant‹ und Religiosität als Volksreligiosität identifizieren, und daher können diese Konzepte gerade das nicht leisten, was verschiedene Autoren intendieren, d. h. eine von Theologie und Kirchengeschichte unabhängige Religionsforschung in der Geschichtswissenschaft zu konstituieren.

Auch Burkhard Gladigows Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte, welches einen Forschungsansatz bezeichnet, der sich explizit

den regional entstandenen spezifischen Konstellationen eines ›religiösen Feldes‹ widmen soll (vgl. Gladigow, 1995), könnte von einer gewissen Enthaltensamkeit im Hinblick auf den Religionsbegriff nur profitieren, wenn das zu analysierende Forum gleichzeitiger, miteinander konkurrierender Werte und Sinnstiftungen in Europa gerade nicht von vornherein wieder mit Hilfe der modernisierungstheoretisch gewonnenen sektorialen Erfahrungsperspektiven, Religion, Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Politik, Ökonomie etc. kartografiert würde. Der zeitweilige Abschied vom Religionsbegriff könnte für Heterogenität sensibilisieren und Forschungsperspektiven ermöglichen, die zu einer Re-Pluralisierung der in verschiedenen Ansätzen zumindest implizit zu einem Gegenstand *sui generis* reifizierten Religion führen. Dazu können neue methodologische Perspektiven beitragen, die im Zusammenhang mit Konzepten wie *Hybridität*, *Kreolisierung* oder *Dritter Raum* entwickelt wurden (vgl. Bachmann-Medick, 2006). Dazu können aber auch all die Bemühungen beitragen, die beliebte Unterscheidungen bzw. Klischees, wie die zwischen einem »spirituellen Osten« und einem »technologischen Westen« dekonstruieren, wobei dann auch die zentrale Bedeutung Chinas für die globale Zivilisation und der Beitrag buddhistischer Ideen und Praktiken zur Gestaltung der Welt, in der wir heute alle leben (vgl. Adshead, 2004), nicht mehr unberücksichtigt bleiben. Und dazu können nach Walter Burkert (1996) auch Entdeckungen in einer Wissenschaft beitragen, von der man als Laie vielleicht nichts Sensationelles mehr erwartet hätte, nämlich in der sogenannten klassischen Altertumswissenschaft.

Dabei verweist Burkert (1996, S. 35f.) vor allem auf die Entdeckung der Schriften von Qumran und der Bibliothek von Nag Hammadi um 1950 und der griechisch verfassten Biographie des ›Religionsstifters‹ Mani 1969, wobei weitere Dokumente des Manichäismus u. a. auch aus koptischen und chinesischen Quellen fortlaufend neu ediert werden. Die Klassische Philologie, die sich auf Griechisch und Latein beschränkte, sieht sich, so Burkert, durch die neuen Befunde marginalisiert, der abendländische Blick hat sich als zu eng erwiesen und der Zuwachs an neuen Quellen hat paradoxerweise vor allem zu negativen Ergebnissen geführt: Große religions- und geistesgeschichtliche Rekonstruktionen sind wieder

zerfallen und auch der Begriff des Klassischen ist im Bereich der Geschichtswissenschaft und der Philologie obsolet geworden (vgl. Burkert, 1996, S. 35ff.).

***Religionsbegriffe als theoretische Konstrukte: Forschungsparadigmen und Prototheorien***

Eine zweite Position in der Kontroverse um eine angemessene Religionsbestimmung sieht es als die Aufgabe der Religionswissenschaften an, Religionsbegriffe gemäß der eigenen Forschungsinteressen zu konstruieren, die auch keineswegs an ein Alltagskonzept bzw. bildungssprachliches Konzept von *Religion* anschließen müssen. Als der prominenteste Vertreter dieser Position kann wohl Jonathan Z. Smith gelten, dessen viel zitiertes Statement zur Definitionsfrage lautet:

There is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization (1982, p. XI).

Definitionen von Religion sind gemäß dieser Auffassung theoriesprachliche Konzepte, ›Prototheorien‹, die nicht im Hinblick auf eine imaginäre Gegenstandsangemessenheit, sondern im Hinblick auf ihre Leistung im Zusammenhang mit bestimmten Aufgabenstellungen beurteilt werden müssen. Vertreter dieser Auffassung sehen auch kein Problem darin, dass die wissenschaftliche Religionsforschung bisher eine Vielzahl an Religionskonzepten kennt, denn die Vielzahl von begründbaren Forschungsperspektiven benötigt aufgrund unterschiedlicher Fragestellungen und unterschiedlicher Theoriewahlen auch unterschiedliche Religionsbegriffe.

Dabei gibt es allerdings auch Unterschiede im Hinblick darauf, ob derartige Definitionen explizit auf eine spezifische Forschungsperspektive beschränkt werden oder ob sie doch einen mehr paradigmatischen Charakter haben, auch wenn sie keinen Anspruch auf Universalität erheben (vgl. Geertz, 1987) oder diesen sogar als nicht sinnvoll ablehnen (vgl. Tweed, 2006). Hier wäre zunächst die inzwischen klassische Definition von Clifford Geertz zu nennen:

[E]ine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen (1987, S. 48).

Geertz begreift seine (an Max Weber orientierte) Definition explizit als die Abkürzung für ein Paradigma in der Religionsforschung, deren Nutzen darin liege, dass sie zur präzisen Formulierung theoretischer Annahmen zwingt, die dann weiter expliziert werden können und müssen. Der Wert derartiger Definitionen liege dann zum einen darin, dass sie als Orientierung für empirische Forschung dienen, dass sie Bestimmtes ins Licht rücken und Anderes in den Schatten, und zum anderen darin, dass sie als Bezugspunkt für theoretische Diskussionen geeignet seien. Gerade im Hinblick auf derartige Diskussionen war und ist noch stets die Definition von Geertz von herausragender Bedeutung (vgl. Schilbrack, 2005). In den letzten Jahren hat Thomas Tweed (2006) eine Definition von Religion vorgelegt, die im Hinblick auf ihren Anspruch und ihre Struktur mit der von Geertz verglichen werden kann. Nach einem Einblick in seine anthropologischen Studien unter den kubanischen Immigranten in Miami und einer Analyse verschiedener Religionsbegriffe und verschiedener Argumente in der Debatte um die Definition von Religion präsentiert Tweed die folgende Definition:

Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries (2006, S. 54)

Diese Definition, ihre Wortwahl, ihre Orientierungsmetaphern und ihre theoretischen Annahmen werden von Tweed in mehreren Kapiteln seines Buches weiter erläutert und verteidigt, wobei er u. a. argumentiert, dass es angesichts gegenwärtiger kulturtheoretischer Diskussionen und angesichts der Ergebnisse gegenwärtiger kulturanthropologischer Forschung

sinnvoll sei, Religion als dynamisch und relational zu begreifen und Metaphern zu bevorzugen, die Bewegung und Beziehung zum Ausdruck bringen können. Interessant ist auch der Vorschlag von S. N. Balaganadhara (2005), Religionen biographietheoretisch als Wegbeschreibungen zu konzeptualisieren, die dem einzelnen seinen bisherigen Lebensweg verdeutlichen können, gegenwärtigen Erfahrungen Sinn verleihen und Anweisungen für künftiges Handeln geben können. Mit diesem Ansatz unterscheidet er dann zwischen den Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams auf der einen Seite und den indischen Traditionen auf der anderen Seite, die in diesem Sinne keine Religionen seien, da sie zwar retrospektive Sinndeutungen anbieten, aber einen ›experimentellen‹ Umgang mit dem künftigen Leben empfehlen würden.

Eine pluralistische Auffassung im Hinblick auf die Definitionsfrage vertritt dagegen z. B. Frank Lechner (2003), der auch explizit einen pluralistischen Ansatz in der Religionsforschung verteidigt. Lechners eigenes Forschungsinteresse besteht in der Frage, wie spezifische Gruppierungen mit unterschiedlichen Traditionen zur Globalisierung beitragen und auch auf Globalisierungsprozesse reagieren. Im Hinblick auf diese Fragestellung sei es sinnvoll, verschiedene Religionsbegriffe analytisch zu unterscheiden, und zwar abhängig davon, welche Globalisierungskonzepte man seinen Analysen zugrunde lege und welche analytische Perspektive man verfolgen wolle, ob man Religion als eine mögliche Quelle, Komponente oder Antwort auf diese Globalisierungsprozesse in den Blick bekommen möchte. Wenn man zum Beispiel unter Globalisierung eine weltweite Ausbreitung von vielfach sich überschneidenden Organisationsformen und kulturellen *flows* verstehe, die sowohl lokal als auch global hybridisierte Systeme und kreolisierte Kulturen hervorbringen und in diesem Zusammenhang Religion als Komponente derartiger Prozesse untersuchen möchte, sei es sinnvoll, Identitätsprozesse zu analysieren. Die interessante Frage im Hinblick auf Religion sei dann, inwiefern sie als Ressource für Sinngebung und Identitätsmodelle vielleicht eine Schlüsselrolle in der Herausbildung von ›kreolisierten Identitäten‹ spielen könne. Verstehe man allerdings unter Globalisierung z. B. das zunehmende Bewusstsein von einer Welt von relativen Einheiten, dann könne man, so

Lechner, in diesem Zusammenhang auch Religion als Antwort auf Globalisierungsprozesse untersuchen, als Beitrag zur Entwicklung (kritischer) globaler Perspektiven. Dazu entwirft Lechner (2003) eine (Ideal-) Typologie von Imaginationen einer Weltordnung, innerhalb der religiöse Antworten verortet und analysiert werden können. Dabei unterscheidet er idealtypisch zwischen dem *Jihad*, dem *Anti-McWorld*, der *New World Order* und dem *One Worldism*. Das charakteristische Kennzeichen des *Jihad* bestehe in der Idee des Kampfes des Guten gegen das Böse in der Welt, das charakteristische Kennzeichen des *Anti-McWorld* sei das Beharren auf der Eigenständigkeit und der relativen Unabhängigkeit und Gleichwertigkeit kleinerer Einheiten, z. B. von Nationen. Die *New World Order* dagegen beharre auf schrankenloser Freiheit und dem Abbau aller Beschränkungen im Hinblick auf einen freien Markt und der *One Worldism* stehe für das Verständnis von globaler Verantwortung für den Planeten Erde. Lechner (2003) beginnt seine Analysen also nicht mit einem spezifischen Religionskonzept, sondern mit der Unterscheidung von globalen Veränderungen, die er analysieren möchte. In diesem Zusammenhang werden dann auch Religionsbestimmungen als (Aspekte von) ›Prototheorien‹ begriffen (z. B. Religion als Ressource für Identitätskonstruktionen oder Religion als inhaltliche wie auch formale Aspekte von Weltkonstruktionen), deren Angemessenheit vor allem im Zusammenhang mit den entsprechenden empirischen Analysen beurteilt werden kann.

Unterschiedliche (implizite) Prototheorien im Hinblick auf ihren Diskussionsgegenstand strukturieren z. B. auch die Debatte zum religiösen Wandel und die damit verbundenen Forschungsperspektiven. In dieser Debatte kann man inzwischen drei Meta-Erzählungen (und ihre Varianten) unterscheiden: Zunächst eine Erzählung vom Rückgang und dem baldigen Verschwinden von Religion. Diese Erzählung wird von den klassischen Säkularisierungstheoremen unterstützt, nach denen Modernisierungsprozesse dazu führen, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften ihren gesellschaftlichen Einfluss verlieren und religiöse Weltbilder für die individuelle Lebensorientierung zunehmend an Attraktivität verlieren (vgl. Bruce, 2000; Pollack, 2007). Eine zweite Erzählung betrifft die Ver-



wandlung von Religion in der modernen Gesellschaft. Danach verschwindet Religion nicht, sondern unterzieht sich einem Gestaltwandel bzw. nimmt neue soziale Formen an. Diese Erzählung ist mit so unterschiedlichen Konzepten wie z. B. »unsichtbare Religion« (Luckmann, 1991), »implizite Religion« (Bailey, 1997), »Zivilreligion« (Bellah, 1991a) oder in jüngster Zeit auch »(Post-Christliche) Spiritualität« (Houtman & Aupers, 2007) verbunden. Und eine dritte Erzählung führt uns die Vitalität und das stetige Wachstum von Religion vor Augen. Diese Erzählung wird u. a. durch den sogenannten *economy of religion*-Ansatz unterstützt, der Religion als ökonomisches System begreift und argumentiert, dass überall dort, wo ein freier religiöser Markt herrsche und die religiösen Anbieter um ihre Kunden konkurrieren, diese Wettbewerbssituation dazu beitrage, dass sowohl das Interesse der religiösen Nachfrage stimuliert als auch die Qualität des religiösen Angebots »nachfragegerecht« verbessert werde (vgl. Iannaccone, 1994; Stark & Finke, 2000). Eine Entscheidung, welche dieser Erzählungen oder welche Variante dieser Erzählungen »die Realität« nun am besten widerspiegelt, konnte bisher nicht getroffen werden, da aufgrund der ganz unterschiedlichen historischen, geographischen, kulturellen, gesellschaftlichen und auch psychologischen Bezüge der involvierten theoretischen Konzepte, die entsprechenden empirischen Untersuchungen mehr oder weniger windschief aneinander vorbei laufen und die entsprechenden Debatten (und Polemiken) vor allem auch die ganz unterschiedlichen Bestimmungen von Religion (z. B. generisch als Bewusstsein, Moral, Weltbild, Handlung, Identität, Institution, Kultur, Funktion etc.) im Zusammenhang mit diesen Untersuchungen immer wieder deutlich machen (vgl. ausführlicher Popp-Baier, in press).

Ein expliziter Bezug zu derartigen Unterscheidungsmöglichkeiten findet sich z. B. in den Studien von Roy (2006) zum religiösen Fundamentalismus im Islam in Europa. Obwohl die so genannten Islamisten in Europa im Vergleich zu den eher liberalen Muslimen nur eine Minderheit bilden, sind sie es doch, die durch Wort und Tat vor allem im Licht der Öffentlichkeit stehen. Roy (2004) begreift den islamischen Fundamentalismus in Europa weniger als einen Import der Kulturen und der Konflikte

aus dem Mittleren Osten, sondern mehr als eine Konsequenz der Globalisierung und der Verwestlichung des Islams. Das Kennzeichen des weltweiten religiösen *revivals* sieht Roy (2006) in einer neuartigen Scheidung zwischen *Religion* und *Kultur*, die sich z. B. an den deutlichen Übereinstimmungen zwischen dem amerikanischen protestantischen Fundamentalismus und dem islamischen Fundamentalismus zeigen lassen: Beide gewinnen ihr Selbstverständnis vor allem aus einer dezidierten Kulturkritik, beide beurteilen Philosophie und Theologie als eher schädlich für den ›wahren Glauben‹, beide bestehen auf einem wörtlichen Verständnis ihrer heiligen Schriften und betonen den individuellen Zugang zur Wahrheit des Glaubens, während sie religiöse Institutionen und Traditionen abwerten. Religion, so Roy (2006), werde damit zum bloßen Glauben und zu einem System von Normen und Werten, die es in Handlungen umzusetzen gelte und die eine deutliche Grenze zwischen den Gläubigen und den Anderen ziehen lassen. Dieser ›Neofundamentalismus‹ ist nach ihm mit keiner kulturellen Identität mehr verbunden, sondern kann gerade als ›reine Religion‹ von ihren Anhängern unabhängig von oder im Gegensatz zu allen kulturellen Variationen und Einflüssen konzeptualisiert werden. Nach Roy verdankt sich diese Entwicklung auch vielfältigen Migrationsprozessen, welche Gläubige in den verschiedenen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten zwingen, ihre Religion wiederzuentdecken, neu zu erfinden oder überhaupt erst einmal zu definieren.

*Das Alltagskonzept Religion als Gegenstand empirischer Sozialforschung<sup>2</sup>*

Die dritte Position im Zusammenhang mit der Kontroverse um den Religionsbegriff besteht in einem Plädoyer für die Erforschung des Religionskonzepts in den verschiedenen soziokulturellen Kontexten. Dabei wird im Gegensatz zu Jonathan Z. Smith versucht, das kulturelle Konzept *Religion* als Gegenstand der empirischen Religionsforschung auszuweisen, ohne dazu noch ein eigenes analytisches Konzept zu formulieren. Eine derartige Religionsforschung interessiert sich vor allem für diskursive Konstruktionen und Sedimentierungen von Religion, performative Akte, die Religiöses konstituieren, deren Voraussetzungen und ihre Folgen. Die

bisher erfolgten wissenschaftlichen Konstruktionen von Religion gehören dann ebenso wie mediale Präsentationen, öffentliche Debatten oder kollektive und individuelle Identitätskonstruktionen mit positiver oder negativer Bezugnahme auf ein bestimmtes Religionsverständnis zum Gegenstandsbereich einer so verstandenen Religionsforschung (vgl. Graf, 2005). Nicht die Religionsforscherin definiert Religion oder schlägt Ersatzbegriffe vor, sondern es werden die verschiedenen Definitionsversuche von verschiedenen Gruppierungen und Individuen in verschiedenen sozialen und gesellschaftlichen Kontexten berücksichtigt und die damit verbundenen (oft kontroversen) Versuche, Grenzen zu ziehen oder gerade zu überschreiten, als spezifisch kulturelle Leistungen erkannt und analysiert. Ein interessantes Beispiel liefert der Religionssoziologe James A. Beckford (1999), der in seinem Aufsatz *The Politics of Defining Religion in Secular Society* am Beispiel der Kontroversen um die religiöse Erziehung in staatlichen Schulen und um die Werbung von religiösen Institutionen in öffentlichen Medien in Großbritannien den paradoxen Prozess aufzeigt, dass Religion um so mehr Konflikte erzeugt, je säkularer die entsprechende Gesellschaft ihrem Selbstverständnis nach wird. Dabei weist Beckford (1999) auch darauf hin, dass derartige Konflikte essenziell mit Kontroversen im Hinblick darauf verbunden sind, was nun in dieser Gesellschaft als Religion akzeptiert wird und welche Zusammenhänge zwischen Religion, Moral und einer Art ›Leitkultur‹ von den diversen gesellschaftlichen Gruppierungen konstruiert werden. Und globale Diskurse gehören spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 in den USA ebenfalls zum Arbeitsbereich der Religionsforschung, wobei u. a. auch der weltweite Streit um die Muhammad-Karikaturen in Dänemark die Bedeutung globaler medialer Diskurse im Zusammenhang mit unterschiedlichen und folgenreichen Religionsverständnissen verdeutlichte.

Der Verzicht auf ein analytisches Religionskonzept kennzeichnet auch verschiedene Ansätze in der empirischen Religionsforschung, die sich methodologisch explizit der sogenannten rekonstruktiven Sozialforschung verpflichtet wissen (vgl. Bohnsack, 1991; Matthes, 1992). Sogenannte teilnehmende Beobachtungen, qualitative Interviews, Gruppendis-

kussionen, Diskursanalysen etc. können eingesetzt werden, um die Vielfalt individueller und kollektiver religiöser Orientierungen und ihren Zusammenhang mit unterschiedlichen Handlungs- und Lebensformen in verschiedenen sozialen und lebensgeschichtlichen Kontexten zu rekonstruieren (vgl. Knoblauch, 2003; Popp-Baier, 2003). In den USA ist mit dem Stichwort *lived religion* (vgl. Orsi, 2003) eine Forschungstradition verbunden, die sich ebenfalls weniger für die theologische Idealform bestimmter Traditionen interessiert, sondern mehr für Aktivitäten und Praktiken und deren soziale und gesellschaftliche Kontexte, wobei in diesem Zusammenhang Religiöses vor allem auch auf der Ebene von *doing religion* gesucht wird, auf der Ebene von ritualisierten Handlungszusammenhängen und ihren ›Materialien‹ wie Kleidung, Nahrung, Körperbewegungen, Sinneswahrnehmungen etc. (vgl. Wuthnow, 1998).

Bauman (1999) hat darauf hingewiesen, dass im Zusammenhang mit einem Komplex religiöser Traditionen wie z. B. der islamischen Traditionen die Behauptung eines unveränderlichen ›Glaubenskerns‹ meist von einer ›Glaubenselite‹ verteidigt und meistens auch formuliert wird, während verschiedene Individuen und Gruppierungen in der Regel kontextabhängig ihre Religion praktizieren oder auch ihr Religionsverständnis diskursiv aushandeln. In diesem Zusammenhang werden auch Migrationsprozesse immer wichtiger und das nicht nur für diejenigen, die migrieren, sondern auch für diejenigen, die zu Hause immer häufiger mit Anderem oder gerade auch nicht erwartetem Eigenem konfrontiert werden. Analytische Konzepte wie *Volksreligiosität* wären bei der Analyse derartiger Phänomene vermutlich fehl am Platz und Reifikationen seitens der Analytiker sollten vermieden werden, um stattdessen die politischen Reifikationen im Zusammenhang mit Minderheiten und auch die kontextabhängigen und bisweilen strategisch eingesetzten gruppenspezifischen und individuellen Reifikationen im Diskurs analysieren zu können. In diesen Ansätzen kann dann nicht nur das, was Individuen oder Gruppen unter Religion verstehen, rekonstruiert werden, sondern auch die Form und der Stellenwert dieser Religion im Kontext ihres Denkens und Handelns, ihre Bedingungen, ihre Funktionen und ihre Folgen. Individuelle Religiosität muss sich dabei auch auf der kognitiven Ebene nicht

unbedingt als religiöse Überzeugung artikulieren, sondern kann im Kontext individueller Lebensstile und Lebensphilosophien ganz verschiedene intellektuelle Leistungen umfassen und z.B. auch als Hoffnung, Befürchtung, Reue, Zweifel etc. auftreten. Und wenn man in der rekonstruktiven Religionsforschung das *thinking religion* (und *feeling religion*) auch im Zusammenhang mit dem oben bereits angesprochenen *doing religion* angemessen berücksichtigen möchte, könnte vielleicht das Konzept *Frömmigkeitsarrangements* eine hilfreiche analytische Perspektive bieten.

Diese dritte Position im Hinblick auf eine Religionsbestimmung wird häufig mit der zweiten Position kombiniert, d. h. es wird ein analytisches Religionskonzept formuliert (häufig eine funktionale Religionsdefinition), das aber nur als heuristischer Vorgriff dient, um die verschiedenen Religionsverständnisse in einem bestimmten Kontext in den Blick zu bekommen. Das gilt z. B. für Studien von Robert N. Bellah zum religiösen Individualismus in den USA, der in diesem Zusammenhang Religion als Symbolisierung der Beziehung des Menschen zu den »letzten Bedingungen« seiner Existenz definiert (vgl. Bellah, 1991b). In diesem Kontext steht der viel zitierte »Sheilismus«, der Prototyp individualisierter Religion, der nach der Interviewpartnerin Sheila Larson benannt wurde, die damit ihren eigenen Glauben, ihre »eigene kleine Stimme« bezeichnete (vgl. Bellah et.al., 1985). Und Chidester (2005), der auch zunächst einen Arbeitsbegriff von Religion definiert, ist vor allem an den performativen Erweiterungen des Religionsbegriffs im Hinblick auf Produktion, Konsumption und Artefakte in der Massenkultur interessiert. So beschreibt er Baseball, Coca-Cola oder auch Rock 'n' Roll als religiös, weil Spieler von Baseball, Trinker von Coca-Cola und Rock 'n' Roll Tanzende ihre eigenen Aktivitäten in diesem Zusammenhang als Religion bezeichnen. Es interessiert Chidester dabei vor allem, wie Menschen den Religionsbegriff wirklich gebrauchen, um ihrem Leben oder bestimmten Aktivitäten in ihrem Leben Bedeutung zu verleihen und Sinn zu geben. Die entscheidende Frage Chidesters ist in diesem Zusammenhang: Was meinen Leute, wenn sie den Terminus *Religion* gebrauchen, um ihre Beziehung zu einem Sport, einem Konsumprodukt oder einer Unterhaltungsindustrie zu charakterisieren? Damit können wir den Kreis schließen und nicht

nur diese letzte Frage, sondern die rekonstruktive Religionsforschung überhaupt als eine weitere Ausformulierung des Forschungsprogramms von William James begreifen, bei der auch der Unterschied zwischen einer *erfahrungsbezogenen* und einer *diskursbezogenen* Religionsforschung hinfällig wird.

### Ausblick

Als Religionsforscher und -innen steht uns die Welt offen: Es gibt fast nichts, was nicht irgendwann einmal als Religion bezeichnet oder Religion zugerechnet worden wäre oder dem zumindest nicht irgendwann einmal eine religiöse Funktion zugesprochen worden wäre.<sup>3</sup>

Aus den begriffsgeschichtlichen Studien und den bisherigen Definitionsbemühungen und Definitionsdebatten kann man schließen, dass das Wort *Religion* keinen identifizierbaren Gegenstandsbereich benennt, sondern »Diskurse« anzeigt, wissenschaftliche Diskurse, aber auch öffentliche Diskurse und, wenn man so will, ganz private Diskurse. Ein diskursives Konzept wie Religion, so bereits Matthes (1992), kann nicht sinnvoll allgemein definiert werden, woraus aber weder die generelle Aufgabe dieses Konzeptes noch die Auflösung der Religionswissenschaften in die Kulturwissenschaften folgen muss. Die Religionswissenschaften können dann allerdings ihre Identität nicht über einen gemeinsamen Gegenstand erlangen, sondern als die historisch und pragmatisch verteidigbare institutionelle Organisation einer Vielfalt von Forschungsperspektiven und -interessen, wobei eine derartige Organisation dann auch multi-, inter-, und transdisziplinäre Forschungsprojekte inspirieren kann. Aufgrund der bisherigen Überlegungen könnte man empfehlen,

- a) bei manchen historischen wie auch sozialwissenschaftlichen Forschungsperspektiven Religion nur noch im Zusammenhang mit einer ersten Anzeige eines Forschungsprogramms zu verwenden und bei der Spezifizierung dieser Perspektiven den Religionsbegriff zu vermeiden, um nicht schon bestimmte Erfahrungssektoren oder

Sinnzusammenhänge gemäß eingeschliffener Denktraditionen *a priori* zu konstruieren,

- b) bei manchen theoriegeleiteten Forschungsperspektiven Religionsbegriffe zu definieren, um trennscharfe Hypothesen formulieren zu können und diese empirisch zu testen oder auch um mit Hilfe theoretischer Gegenhorizonte, Anderes in den Blick zu bekommen und
- c) bisweilen keinen eigenen Religionsbegriff zu formulieren und stattdessen zu untersuchen, welche Religionskonzepte oder welches Religionsverständnis auf welche Weise im empirischen Feld orientierungs- und handlungsleitend sind und welche Erfahrungen im Zusammenhang mit diesen Konzepten gemacht oder interpretiert werden.

Und angesichts der gegenwärtigen Debatten kann man vielleicht noch zwei regulative Ideen formulieren, die methodologisch die Religionsforschung leiten könnten, nämlich kritische Pluralität und kritischer Dialog. Mit ›kritischer Pluralität‹ ist gemeint, dass Methoden und Konzepte formuliert werden sollten, die es erlauben, Diversität und Heterogenität in den Blick zu bekommen und zu analysieren, ohne deshalb allerdings diese auf der kulturellen Ebene auch explizit oder implizit normativ zu postulieren und damit wieder zur Unterdrückung bestimmter Gruppierungen oder Individuen beizutragen, die sich von derartiger, aus ihrer Sicht im besten Fall ›Folklore‹, gerade emanzipieren möchten. Religionsforscher und -innen sollten sich davor hüten, durch entsprechende theoretische Vorannahmen und Konzepte Agnostizismus und religiöse Indifferenz implizit gegenüber religiösen Orientierungen oder einem »Atheismus der Tiefe« (Joas) abzuwerten oder gar nicht wahrzunehmen. Und ›kritischer Dialog‹ bedeutet, dass zwar die Orientierung am Dialogkonzept im Hinblick auf die Rechtfertigung wie auch Evaluation von Forschung beibehalten werden sollte, dass aber im Hinblick auf die Beiträge zu den diversen Dialogen (z. B. zu den so genannten interreligiösen Dialogen) auch eine Machtperspektive berücksichtigt werden muss mit Bezug auf die Teilnehmer an derartigen Dialogen, die als Experten für bestimmte Traditionen oder Repräsentanten für bestimmte Gruppierungen auftreten.

Im Hinblick auf die spezifisch ›interkulturelle‹ Dimension derartiger Dialoge legen die bisherigen Diskussionen in der Religionsforschung die folgende Aufgabe nahe: Schon aufgrund der historisch nachweisbaren vielfältigen Interaktionen der verschiedenen religiösen Traditionen und daher auch ihrer internen Pluralität ist eine relationale Perspektive mit entsprechenden Konzepten und Methoden zu erarbeiten, die es erlaubt, die »vielfältigen Facetten der Durchdringung von Eigenem und Fremdem« (Randeria & Waligora, 1999, S. 394) zu verstehen, ohne deshalb Fremdheitserfahrungen, Identitätspostulate oder Abgrenzungswünsche unberücksichtigt zu lassen oder normativ als unangemessen abzuweisen. Dennoch kann uns gerade die historische und kulturwissenschaftliche Religionsforschung zeigen, dass in vielen Kontexten der Begegnung mit Anderen das Konzept der *Fremdheit* auf nicht weniger Ignoranz und Naivität beruht als das Konzept der *Vertrautheit*.

### ► Anmerkungen

- 1 Zur Konstruktion derartiger ›Weltreligionen‹ vgl. kritisch Masuzawa (2005). In der religionswissenschaftlichen Literatur wird die Bezeichnung *Weltreligion* einem Symbolsystem/Deutungssystem z. B. aufgrund seiner geographischen Verbreitung oder auch aufgrund dessen, dass es einen universellen Anspruch als Heilsweg für alle Menschen formuliert, zuerkannt. Unter Bezug auf das letztgenannte Kriterium beschreibt z. B. Hutter (2005, S. 17) in einer allgemein verständlichen Einführung in den Themenbereich sieben Weltreligionen: »Buddhismus (ab dem 3. Jahrhundert v. Chr.), Judentum (1. Jahrhundert v. Chr.), Christentum (1./2. Jahrhundert), Daoismus (6./7. Jahrhundert), Islam (7. Jahrhundert), Baha'i-Religion (19. Jahrhundert) und Hinduismus (19./20. Jahrhundert).« Statistische Angaben sind in diesem Zusammenhang zwar problematisch, aber verschiedene Quellen geben an, dass gegenwärtig ca. 33% der Weltbevölkerung Christen ›sind‹, ca. 21% Muslime, ca. 14 % Hindus, ca. 6% Buddhisten und ca. 0,2% Juden (vgl. [www.adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html) [15.2.2007]).
- 2 Eine gekürzte Fassung der unter 3.3. und 4. angestellten Überlegungen wurde bereits in dem Artikel *Religion* im *Handbuch interkulturelle Kompetenz und Kommunikation* veröffentlicht (vgl. Popp-Baier, 2007).
- 3 Vgl. in diesem Zusammenhang die treffende Formulierung von Harald Schmidt: »[...] Fussball, Gesundheit und andere Weltreligionen« (Schmidt, 2005, S. 219).



► Literatur

- Adshad, Samuel A. M. (2004). *T'Ang China. The Rise of the East in World History*. Basingstoke/New York: Palgrave MacMillan.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Atran, Scott (2002). In *Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Bachmann-Medick, Doris (2006). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Balangadhara, S. N. (2005). How to Speak for the Indian Traditions: An Agenda for the Future. *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (4), 987-1013.
- Bailey, Edward I. (1997). *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok Pharos.
- Baumann, Gerd (1999). *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York/London: Routledge.
- Beckford, James A. (1999). The Politics of Defining Religion in Secular Society. From a Taken-For-Granted Institution to a Contested Resource. In Jan G. Platvoet & Arie L. Molendijk (Eds.), *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests* (pp. 23-40). Leiden: Brill.
- Bellah, Robert N. (1991a). Civil Religion in America. In ders., *Beyond Belief. Essays in a Post-Traditional World*. (pp. 168-189). Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Bellah, Robert N. (1991b). Religious Evolution In ders., *Beyond Belief. Essays in a Post-Traditional World* (pp. 20-50). Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann & Tipton, Steven M. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Berger, Peter (1991). *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berner, Ulrich (1997). Mircea Eliade (1907-1986). In Axel Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (S. 343-353). München: Beck.
- Bohnsack, Ralf (1991). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

- Bruce, Steve (2000). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burkert, Walter (1996). *Klassisches Altertum und antikes Christentum. Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Capps, Walter (1995). *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Chidester, David (2005). *Authentic Fakes. Religion and American Popular Culture*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Dubuisson, Daniel (2003). *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile (1984). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eliade, Mircea (1990). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ende, Werner & Steinbach, Udo (Hrsg.). (2005). *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck.
- Engler, Steven & Miller, Dean (Eds.). (2006). Review Symposium. Daniel Dubuisson, The Western Construction of Religion. *Religion*, 36 (3), 119-178.
- Feil, Ernst (Hrsg.). (2000). *Streitfall »Religion«*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs. Münster/Hamburg/London: LIT.
- Fenn, Richard (Ed.). (2003). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Firsching, Horst (1998). Warum »Kommunikation«? Auf welche Problemstellungen reagieren kommunikationstheoretische Ansätze in der Soziologie – insbesondere in der Religionssoziologie? In Hartmann Tyrell, Volkhard Krech & Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Religion als Kommunikation* (S.187-240). Würzburg: Ergon.
- Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Flood, Gavin (1999). *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London/New York: Cassell.
- Freud, Sigmund (1927). Die Zukunft einer Illusion. In *Gesammelte Werke, Bd. XIV* (S.323-380). Frankfurt am Main: Fischer.
- Geertz, Clifford (1987). Religion als kulturelles System. In ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (S. 44-95). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gladigow, Burkhard (1995). Europäische Religionsgeschichte. In Hans G. Kippenberg & Luchesi Brigitte (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte* (S. 21-42). Marburg: diagonal.

- Graf, Friedrich W. (2005). Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. *Journal of Modern European History*, 3, 231-257.
- Groh, Ruth & Groh, Dieter (1996). *Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, Achim (1994). *Erfahrung und Begriff. Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1995). Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21. In *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 60* (S. 3-156). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hock, Klaus (2006). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: WBG.
- Houtman, Dick & Aupers, Stef (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 305-320.
- Hutter, Manfred (2005). *Die Weltreligionen*. München: Beck.
- Iannacone, Laurence R. (1994). Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology*, 99 (5), 1180-1211.
- James, William (1997). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel.
- Jensen, Jeppe (2003). *The Study of Religion in a New Key*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Joas, Hans (1995). Der amerikanische Pragmatismus und die frühe Religionssoziologie. In Volkhard Krech & Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Religionssoziologie um 1900* (S.195-208). Würzburg: Ergon.
- Joas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Juergensmeyer, Mark (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Jung, Matthias (2004). Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2), 239-256.

- Kippenberg, Hans G. & Seidensticker, Tilman (Hrsg.). (2004). *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Kippenberg, Hans G. & Stuckrad, Kocku von (2003). *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck.
- Klimkeit, Hans-Joachim (1997). Friedrich Max Müller (1823-1900). In Axel Michaelis (Hrsg.). *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (S.29-40). München: Beck.
- Knoblauch, Hubert (2003). *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB.
- Lechner, Frank J. (2003). *Defining Religion: A Pluralistic Approach for the Global Age*. In Arthur L. Greil & David R. Bromley (Eds.), *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular* (pp. 67-83). Amsterdam: JAI.
- Leeuw, Gerardus van der (1933). *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln: Styra.
- Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998). Religion als Kommunikation. In Hartmann Tyrell, Volkhard Krech & Hubert Knoblauch (Hrsg.), *Religion als Kommunikation* (S. 135-145). Würzburg: Ergon.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Markus, Hazel R. & Kitayama, Shinobu (1991). Culture and the self. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Matthes, Joachim (1992). Auf der Suche nach dem »Religiösen«. *Sociologica Internationalis*, 2, 129-142.
- Matthes, Joachim (1993). Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In Jörg Bergmann, Alois Hahn & Thomas Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33, 16-30.
- McCutcheon, Russell T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. (2002). *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth Thomson Learning.

- Michaelis, Axel (Hrsg.). (1997). *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck.
- Molendijk, Arie L. (1998): Introduction. In ders. & Peter Pels (Eds.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion* (pp. 1-27). Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Neugebauer-Wölk, Monika (2006). Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004. *zeitenblicke*, 5 (1), <http://www.dipp.zeitenblicke.de/2006/1/Neugebauer-Wölk> [14.11.2006]
- Nye, Malory (2000). Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates. *Method & Theory in the Study of Religion*, 12, 447-476.
- Orsi, Robert (2003). Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live In? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (2), 169-174.
- Otto, Rudolf (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Pollack, Detlef (2007). *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. Bochum: Stiftung der Bibliothek des Ruhrgebietes.
- Popp-Baier, Ulrike (1999). The Function of Theory in Interpretive Psychology. In Wolfgang Maiers, Betty Bayer, Barbara Duarte-Esgalhado, René Jorna & Ernst Schraube (Eds.), *Challenges to Theoretical Psychology* (pp. 87-104). North York: Captus University Publications.
- Popp-Baier, Ulrike (2003). Qualitative Methoden in der Religionspsychologie. In Christian Henning, Sebastian Murken & Erich Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 184-229). Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB.
- Popp-Baier, Ulrike (2005). *Begeerte en Betekenis. Een psychologisch perspectief op ervaring en religie*. Utrecht: Fac. Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht.
- Popp-Baier, Ulrike (2007). Religion. In Jürgen Straub, Arne Weidemann & Doris Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 515-524). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Popp-Baier, Ulrike (in press). From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? *Journal of Religion in Europe*.
- Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.
- Randeria, Shalini & Waligora, Melitta (1999). Schwerpunkt: Tradition und Differenz – Perspektiven des Eigenen und Fremden in der Philosophie Indiens. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (4), 591-594.

- Roy, Olivier (2004). *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London/ New York: Routledge.
- Roy, Olivier (2006). Islam in Europe: Clash of Religions or Convergence of Religiosities? In Krzysztof Michalski (Ed.), *Religion in the New Europe* (pp. 131-144). Budapest/New York: Central European University Press.
- Schilbrack, Kevin (2005). Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz? *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (2), 429-452.
- Schleiermacher, Friedrich (1969). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Stuttgart: Reclam.
- Schmidt, Harald (2005). *Mulatten in gelben Sesseln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Sharf, Robert H. (1998). Experience. In Mark Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 94-116). Chicago/London: University of Chicago.
- Smart, Ninian (1983). *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago/London: University of Chicago.
- Smith, Jonathan Z. (1998). Religion, Religions, Religious. In Mark Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 269-284). Chicago/London: University of Chicago.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962). *The Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company.
- Spilka, Bernard, Hood, Ralph W.Jr., Hunsberger, Bruce & Gorsuch, Richard (2003). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York/London: Guilford Press.
- Stark, Rodney & Finke, Roger (2000). *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Tyrell, Hartmann, Krech, Volker & Knoblauch, Hubert (Hrsg.). (1998). *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon.
- Tweed, Thomas (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Veer, Peter van der (2001). *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Wulff, David M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons.
- Wuthnow, Robert (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.